

Sayı/Issue 46



Yıl/Year 2021

ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

46
2021

TÜRKİYE DIYANET 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 46 • 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 Özerverli (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 46 • Yıl/Year 2021

Makaleler / Articles

Bir Mezopotamya Şehri Olarak Bağdat: Dairevi Şehrin Kuruluşu ve Mimari Özellikleri / Baghdād as a Mesopotamian City: Foundations and Architectural Features of the Round City 1

ABDULHAMİT DÜNDAR

Tefsir ve Kur'an İlimleri Arasında Bir Telif: Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı / A Work Between the Literatures of Tafsîr and 'Ulûm al-Qur'ân: Abû al-Ḥasan al-Ḥawfî's *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân* 59

RABİA HACER BAḤÇECİ

Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem* Adlı Kasidesinde Sembolik Anlatım / The Claims for Symbolic Expressions in al-Ṭuğhrâî's *Lâmiyyat al-'Ajam* 93

MEHDİ CENGİZ

Applying Modern Literary Theories to Pre-Islamic Arabic Poetry: A Critical Analysis of the "Rite of Passage" Model / Modern Edebî Kuramları İslamiyet Öncesi Arap (Cahiliye) Şiirine Uygulamak: "Geçiş Âyini" Modelinin Eleştirel Tahlili 113

HİKMET YAMAN

Araştırma Notları / Research Notes

- “Hac Yolunda Bir Karınca” Mehmet Genç İçin Bir Biyografi Denemesi
/ An Ant on the Way to the Pilgrimage: An Attempt to Write a Biography
of Mehmet Genç
BEŞİR AYVAZOĞLU 141

Değerlendirme Makaleleri / Review Articles

- Türkiye’de Üniversite, Medrese ve Yüksek Öğretime Dair Tercüme
Eserler (1980’den Günümüze) / Review of the Literature on the University,
Madrasa and Higher Education in Turkey (Works Translated into
Turkish from 1980 onwards) 163
TUNCAY BAŞOĞLU

Kitâbiyat / Book Reviews

- Khaled Fahmy, çev. Abdullah Yılmaz, *Kavalalı Mehmed Ali:
Osmanlı Valiliğinden Mısır Hükümdarlığına* 225
HALİL İBRAHİM EROL
- Thomas Bauer, çev. Tanıl Bora, *Müphemlik Kültürü ve İslâm:
Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması* 230
AYŞE UZUN
- Recep Şentürk v.dğr., *Comparative Theories and Methods:
Between Uniplexity and Multiplexity* 236
ABDULLAH SAİD ARI

Vefeyat / Obituary

- Mehmet Genç (1934-2021) 243
KENAN YILDIZ
- Prof.Dr. Ömer Faruk Harman (1950-2021) 259
SALİME LEYLA GÜRKAN – TOLGA SAVAŞ ALTINEL

Bir Mezopotamya Şehri Olarak Bağdat: Dairevi Şehrin Kuruluşu ve Mimari Özellikleri

Abdulhamit Dündar*

Bağdat Abbâsi halifelerinin ikincisi ve kurumsal anlamda devletin gerçek kurucusu kabul edilen Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) tarafından Dicle nehrinin batı kıyısında 145-149 (762-766) yılları arasında kurulmuştur. Biri diğerinin içine geçmiş iki daire şeklindeki surlarından dolayı "el-medînetü'l-müdevvere" adıyla anılan Bağdat'ın en erken yapısı, şehrin merkezine uzanan dört ana cadde ve bu caddelerin surlarla kesiştikleri noktalarda yer alan dört kapısıyla tipik bir Mezopotamya şehri yansıtmaktadır. Bağdat, Abbâsi ihtilalinin Emevîler'e (41-132/661-750) karşı kesin zaferinin ardından inşa edilmesi ve bu zaferde Emevîler tarafından dışlanan mevalinin önemli bir rolünün bulunması yönüyle, Abbâsi halifelerinin siyaset-toplum ilişkisini yeniden kurgulama girişimini ve iddiasını yansıtmaktadır. Halifenin toplumun bütün kesimlerine eşit mesafede olduğu düşüncesi, eski Mezopotamya şehir mimarisinde yaygın şekilde uygulanmış olan dairevi şehir planıyla vurgulanmıştır. Dairevi şehir, hendeği, çift suru, birbirine eşit açılı ve uzaklıktaki dört kapısı, dairenin tam merkezindeki yönetim sarayı ve camisi ile Mezopotamya şehir tipinin içinde İslam şehrinin temel unsurlarının yer aldığı yeni bir yorum olarak ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Bağdat, dairevi şehir, Ebû Ca'fer el-Mansûr, Mezopotamya.

Giriş

Bu makale giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. "Dairevi Şehrin Kuruluşu"¹ başlığını taşıyan birinci bölümde, Abbâsi halifelerinin ilk ikisi (Ebû'l-Abbas es-Seffâh ve Mansûr) tarafından başkent kabul edilen

* Dr.Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü, ORCID 0000-0002-3126-6640 abdulhamit.dundar@ikc.edu.tr

1 "dairevi şehir" adına metinde ve dipnotlarda sıklıkla atıfta bulunulacaktır. Bu ad ile Dicle nehrinin batı kıyısında Abbâsi halifelerinin ikincisi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından yeni bir şehir ve yönetim merkezi olarak kurulan Bağdat şehrinin daire biçimindeki ilk yapısı kastedilmektedir.

şehirler, yeni bir başkent için yer arayışları, yer tayini ve sonrasında yapılan hazırlıklar, inşaatın başlatılması, isyan sebebiyle çalışmaların kesintiye uğraması, isyanın bastırılmasının ardından inşaatın yeniden başlatılması konuları ele alınmıştır. Bu başlık altında ayrıca Bağdat'ın isimleri ve dairevi şehir planının İslam öncesi kökenleri konusu incelenmiştir. "Dairevi Şehrin Yapıları ve Mimari Özellikleri" başlığını taşıyan ikinci bölümde ise hendek, surlar, kapılar, taklar, sokaklar, Bâbüzzeheb ve Mansûr Camii gibi yapılarla mimari unsurlar, çevreden merkeze uzanan bir sırayla ele alınmıştır. İkinci bölümün sonunda, inşaatta kullanılan malzemelerin özellikleri, işçilerin yevmiyeleri ve maliyetler konusuna yer verilmiştir.

Makalede, Dicle nehrinin batı kıyısında Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından yeni başşehrin ilk nüvesi olarak inşa ettirilen dairevi şehrin kuruluşu ve mimari özellikleri hakkında birbirinden farklı bilgiler içeren rivayetler incelenecektir. Yapılacak incelemede rivayetler arası farklılıkların sebepleri araştırılarak, siyasi tarihten büyük oranda bağımsız bir anlatı teşkil eden Bağdat'ın kuruluşuna dair rivayetler tarihî bağlamla irtibatlandırılmaya çalışılacaktır.

Bağdat tarihi araştırmalarında beş temel kaynak, dairevi şehrin kuruluşu ve mimari özellikleri hakkında içerdikleri bilgiler bakımından öne çıkmaktadır. Bunlar, Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*'ü, Ya'kûbî'nin *el-Büldân*'ı, Sührâb'ın *Kitâbü Acâibi'l-ekâlîmi's-seb'a*'sı, İbnü'l-Fakîh'in *Kitâbü'l-Büldân*'ı ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ıdır. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam*'ı ile kendisine atfedilen *Menâkıbü Bağdâd*'ı ve Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemül-büldân*'ı bu beş kaynağa ilave edilebilir. Bağdat'ın erken tarihi hakkında çok sayıda rivayeti bir araya getiren bu kaynaklardaki en ayrıntılı ve betimleyici bilgilerin şehrin kuruluş dönemi hakkında olduğu görülmektedir. İlk defa Dicle nehrinin batı yakasında kurulan ve kuruluşundan kısa bir süre sonra nehrin iki yakasına yayılan şehirde, zamanla küçük bir kale haline gelen dairevi şehir hakkındaki bu bilgilerle, şehrin diğer semt ve mahalleleri hakkındaki bilgiler karşılaştırıldığında dairevi şehir hakkındaki bilgilerin son derece ayrıntılı ve hacimli oluşu dikkat çekmektedir. Bir devlet projesi olarak ortaya çıktığından, şehrin inşası ve fiziki özellikleri hakkında tutulan resmî kayıtlar kaynaklardaki geniş bilginin temelini oluşturur. Bununla birlikte, şehrin bu özel kısmı hakkındaki bilgilerin tamamına yakını kuruluşu ait rivayetlerden ibaret olduğundan, mevcut bilgilerden yapının sonraki devirlerde geçirdiği değişimi takip etmek neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple dairevi şehrin ne zamana kadar Abbâsî halifeliğinin resmî yönetim merkezi olarak kaldığı dahi siyasi gelişmeler üzerinden tayin edilebilmektedir.

Bağdat'ın çekirdeği mesabesindeki bu özel yapı, literatürde kendisine atfedilen öneme rağmen, oldukça kısa bir süre Abbâsî halifelığının merkezî idari kurumlarına ev sahipliği yapmıştır. Öte yandan, yapının sonraki devirlerde geçirdiği değişimi takip edecek düzenli bilginin bulunmayışı, Abbâsî halifelığının Moğollar tarafından yıkıldığı tarihe (1258) kadar devletin yönetim merkezi olarak kullanıldığı yanılığın yol açmıştır. Bu yanılığın sebebiyle IV-V. (X-XI.) ve hatta VI. (XII.) yüzyıl Abbâsî halifelerinin Mansûr'un batı yakasında inşa ettirdiği şehirde yaşadıkları zannedilmiştir. Halbuki Me'mûn'un halifeliği ile birlikte şehrin bu bölümünün merkez olma vasfını kaybettiği anlaşılmaktadır. Mansûr'un şehrinin hükümet merkezi olarak en son halife Emîn tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kardeşi Emîn'i devirerek tahta geçen Me'mûn'un Bağdat'ta kaldığı süre boyunca Dicle'nin doğusundaki Ca'feriye'de ikamet etmesi, dairevi şehrin muhtemelen Abbâsî merkezî yönetimindeki önemini yitirmesinin ilk adımı olmuştur. Me'mûn'un ardından Mu'tasım-Billâh'ın Sâmerrâ'ya taşınması yapıyla ilgili bu olumsuz gelişmeyi pekiştiren bir durum ortaya çıkarmıştır. Böylece kuruluşunun üzerinden henüz yarım asır geçmeden dairevi şehir Abbâsî halifelerinin resmî merkezi olma özelliğini kalıcı olarak kaybetmiştir. Tarihî gelişmelerden, hükümet merkezi olarak şehrin bu kısmının 149-198 (762-813) yılları arasında, sadece kırk yedi yıl gibi kısa bir süre kullanılmış olduğu anlaşılır.

Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kurduğu şehre ne oldu? Kaynaklar Mansûr'un kurduğu şehrin IV. (X.) yüzyılın sonunda neredeyse tamamıyla yok olduğuna işaret etmektedir. Siyasi gelişmeler üzerinden okunduğunda, şehrin yıkılmasına yol açan âmilleri siyasi, idari ve tabii olmak üzere üç maddede ele almak mümkündür. Bunlar arasında ilk olarak siyasi gelişmelere temas etmek gerekir. Taberî'nin kayıtlarından Emîn-Me'mûn arasında yaşanan ilk iç savaşta Mansûr'un kurduğu şehrin büyük hasar aldığı anlaşılmaktadır. Me'mûn'un Bağdat'taki imar faaliyetleri arasında söz konusu hasarı tamire yönelik bir çalışmasından söz edilmemesi ve halefi Mu'tasım-Billâh'ın başşehri Sâmerrâ'ya taşınması, şehrin ilk kuşatmanın olumsuz etkileriyle başbaşa bırakıldığı sonucuna götürmektedir.

Sâmerrâ döneminin ortalarında Müstâin-Billâh ile Mu'tez-Billâh arasındaki mücadele sırasında Bağdat ikinci defa kuşatmaya tanık olmuştur. Bu kuşatmanın öncesinde Katiatü Ümmü Ca'fer'deki Tâhir Hendeği Limanı'ndan başlayarak batı yönündeki Enbâr Kapısı'na, oradan Îsâ nehrini takip edip güneydoğu yönünde ilerleyerek, Humeyd b. Abdülhamîd Kasrı'na ulaşan ve kasma yakın bir mevkidenden Dicle'ye bitişen bir sur inşa edilmişti. Dairevi şehri çevreleyen yeni bir surun inşa edilmiş olması, eski surların savunma özelliğini yitirdiğinin işareti sayılabilir. Elli altı yıllık Sâmerrâ döneminin

(221-279/836-892) ardından Bağdat yeniden Abbâsî halifeliğinin başşehri haline getirildiğinde III. (IX.) yüzyılın sonu olmuştur ve dönüş kararını alan Mu'tâzid-Billâh şehrin yıkımına karar vermiştir. Hâşimîler'in "Dairevi şehir bizim övüncümüz, hatıramız ve atalarımızın yadigârıdır" şeklindeki itirazlarıyla halifenin yıkım kararını geri alması yapıyı yok olmaktan kurtarmaya yetmemiştir.

IV. (X.) yüzyılın başında dairevi şehrin yıkılma sürecine girdiğine işaret eden bir kayda göre, Halife Muktedir-Billâh döneminde kendiliğinden veya kasıtlı olarak yıkılan surlardan açılan arsalar, "ücretül'arşa" adı altında bir vergiyle halkın kullanıma açılmıştır. IV. (X.) yüzyılın ortalarında şehrin harap hali coğrafyacı Mukaddesî tarafından açık bir biçimde ifade edilmektedir. Bu ifadeler şehrin geriye gidişinin ulaştığı noktayı resmetmesi bakımından oldukça önemlidir. Halifelerin siyasi olarak zayıflamasına bağlı olarak Bağdat'ın nüfusunun azaldığını ifade eden Mukaddesî, sadece Mansûr Camii'nin cuma günleri insanlarla dolduğunu ve bunun dışındaki vakitlerde ıssız kaldığını belirtir. Mukaddesî ayrıca, cami dışında şehrin genelini harap halde bulunduğunu, "Şehir her geçen gün geriye gitmekte, onun Sâmerrâ'ya dönmesinden korkarım" cümleleriyle ifade etmektedir.²

Siyasi ve idari hayatta meydana gelen bu gelişmelerin yanı sıra tabii afetlerin de eski şehrin üzerinde olumsuz tesirler meydana getirdiği anlaşılmaktadır. 7 Cemâziyelâhir 329 (3 Şubat 941) gecesi yağın şiddetli yağmur sırasında Mansûr Sarayı'nın yeşil kubbesine (el-Kubbetül'hadrâ) isabet eden yıldırımla çöken kubbe, şehrin harap olmasına yol açan doğal afetlerden biri olarak kayıtlara geçmiştir. 332-333 senesinde barajların patlamasının ardından sel sularının Kûfe Kapısı'ndaki takları yıkması da şehre zarar veren doğal afetler arasında zikredilebilir. Özellikle Fırat ve Dicle nehirlerinin taşkın bölgesinde bulunan Mansûr şehrinin neredeyse tamamıyla kerpiçten inşa edilmiş olması, hızlı bir şekilde harap olmasını kolaylaştıran fiziki bir etken olarak ilave edilebilir. Bütün bu veriler, IV. (X.) yüzyılın başında dairevi şehrin harap durumunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bağdat, XX. yüzyılın başından itibaren gerek batıda, gerekse İslam dünyasında çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Kuruluşundan 1258'deki Moğol işgaline kadarki dönemi içine alan Bağdat'ın tarihî topografyası üzerine yapılmış ilk kapsamlı çalışma Guy Le Strange tarafından kaleme alınmıştır.³

2 وأخشى أنها تعود كسامرا وهي في كل يوم الى ورا، Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 120.

3 *Baghdad during the Abbasid Caliphate* başlığını taşıyan bu çalışma, ilk defa 1899 yılında *The Journal of the Royal Asiatic Society*'de makale olarak yayımlanmış, bir yıl sonra ise (1900) müstakil bir kitap olarak neşredilmiştir. 1900 baskısı 1924, 1972 ve 2011 yıllarında tekrar edilmiştir.

Çalışmasının ilk üç bölümünü Bağdat'ın kuruluşu ve dairevi şehrin mimari özelliklerine hasreden Le Strange, şehrin inşa tarihi, topografyası ve mimari özellikleri hakkında bütüncül bir anlatı ortaya koymaya çalıştığından, rivayet farklılarına genellikle temas etmemiştir.⁴ Öte yandan, haritaları ve hacim itibarıyla konuyu ele alma biçimiyle hâlâ değerini koruyan Le Strange'ın bu çalışması hatalardan da uzak değildir. Çalışmasının mukaddimesinde yazar, özellikle hazırladığı haritalardaki eksikliklerin herkesten daha çok farkında olduğunu belirterek, bu alanda yeni çalışmalar yapılmasının gereğine işaret etmiştir.⁵ Ancak Le Strange'ın eserinin neşredilmesinin üzerinden 120 yıl geçmiş olmasına rağmen, kuruluş dönemi Bağdat'ının tarihî topografyası hakkında kaleme alınan çalışmaların büyük bir kısmında Le Strange'ın haritalarının değiştirilmeden veya bazı ufak değişikliklerle kullanılmış olması, onun bu alana olan katkısının büyüklüğünü göstermektedir.

Guy Le Strange'ın Bağdat çalışmasıyla aynı yıl neşredilen Maximilian Streck'in *Die alte Landschaft Babylonien* başlığını taşıyan eseri, Sührâb'ın Dicle ve Fırat nehirlerinin ana mecralarını, nehirlerden ayrılan ve onlara dökülen kolları ele alan *Kitâbü Acâibi'l-ekâlîmi's-seb'a fi nihâyeti'l-imâre* eserinin değerlendirmesi mahiyetindedir. Streck, başta Sührâb'ın eseri olmak üzere Arap coğrafyacıların Dicle ve Fırat nehirleri hakkındaki anlatılarından hareketle Bağdat ve çevresindeki nehir sistemini gösteren bir harita hazırlamıştır.⁶ Streck'in çalışması doğrudan dairevi şehrin kuruluşu ve mimari özellikleriyle ilgili olmamakla birlikte, hazırladığı harita nehir ve kanal ağlarını göstererek şehrin kurulduğu bölgenin tespitine yardım etmesi bakımından önem taşımaktadır. Ancak Streck'in haritasında da şehrin konumlandırılmasıyla ilgili ciddi sıkıntılar olduğu görülmektedir.

Bağdat'ın tarihî topografyasının mevcut Bağdat'tan bağımsız olarak düşünülemeyeceği noktasından hareket eden Louis Massignon, Guy Le Strange'dan sonra alana en ciddi katkıyı sağlayan isimlerdendir. Massignon 1907-1908'de Irak'ta yaptığı saha araştırmasına dair hazırladığı raporların arasında, eski Bağdat'ın yerleşim alanlarını saptamak için özellikle Abbâsiler döneminden kalan türbeleri merkeze alan yeni bir harita hazırlamış, bu haritada tarihî Bağdat şehrinin kurulu olduğu alan hakkında saha incelemelerine dayanan bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁷ Bağdat'ın tarihî topografyası hak-

4 Le Strange, şehir surlarının kusursuz bir daire formunda olduğu rivayetini tercih ederken, şehrin kuzeybatı ve güneydoğu yönlerinden basık elips şeklinde olduğu rivayetine işaret etmemiştir (bk. *Baghdad*, s. 15, 16).

5 Le Strange, *Baghdad*, s. x.

6 Streck, *Die alte Landschaft Babylonien*, s. 46.

7 Louis Massignon'un, Bağdat'ın batı yakasında bulunan Cüneyd-i Bağdâdi, Zümrüt

kındaki rivayetlerin sahadaki verilere uygun olarak açıklanması gerektiğini vurgulayan Massignon, Le Strange'ın dairevi şehri konumlandırmasını hatalı bulmaktadır.

Guy Le Strange'ın çizdiği kuruluş dönemi Bağdat haritasını ve şehir planını, 1920 yılında neşrettikleri çalışmayla bir ileri safhaya taşıyan isimler F. Sarre ve Ernst E. Herzfeld olmuştur.⁸ Sarre ve Herzfeld, Le Strange'ın tezine karşı çıkarak, şehri yaklaşık olarak günümüzdeki Vezîriye semtinin karşısına konumlandırmaktadırlar.⁹ Sarre ve Herzfeld ayrıca Ya'kübî'nin kayıtlarının özel bir yer işgal ettiği kaynaklardaki mimari tasvirler üzerinden yeni bir plan hazırlayarak alana önemli katkı sağlamışlardır. Le Strange ile Sarre ve Herzfeld'in hazırladığı haritalar ve şehir planları sayesinde kuruluşundan yaklaşık 1100 sene sonra Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kurduğu şerin silüeti âdeta yeniden gözle görünür hale gelmiştir.

K.A.C. Creswell, F. Sarre ve Ernst E. Herzfeld tarafından hazırlanan haritayı ve dairevi şehir planını Le Strange'ın çalışmasına göre daha isabetli bulduğundan, onlar tarafından çizilen planı esas kabul etmiştir. Bununla birlikte Creswell, Sarre ve Herzfeld'in planında bazı yeniliklere gitmiştir. Bunlardan en önemlisi merkeze uzanan dört ana cadde üzerindeki küçük taklarla ilgilidir. Creswell, küçük taklarda Ühaydır Sarayı'ndaki sağır kemer tekniğinin uygulanmış olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰ Ahmed Sûse, Sarre ve Herzfeld'in hazırladıkları ve Creswell'in üzerine eklemeler yaparak güncellediği bu planı 1952'de yayımladığı *Atlasü Bağdâd* adlı eserinde bazı değişikliklerle birlikte Arapça'ya uyarlamıştır.¹¹ Massignon'un öğrencisi olan Mustafa Cevâd'ın, Ahmed Sûse ile birlikte hazırladığı şehir planı ise Le Strange ve F. Sarre-E. Herzfeld'in planlarında hatalı olarak görülen kısımları düzeltmesi bakımından önemlidir. Cevâd ve Sûse, dairevi şehrin konumu hususunda Massignon

Hatun ve Mûsâ Kâzım türbeleri gibi tarihî yapıları içeren haritası, eski Bağdat'ın sınırlarının tayini açısından daha tutarlı bir yaklaşım ortaya koymuştur (bk. Massignon, *Mission en Mésopotamie*, II, [pl. III]).

8 Sarre ve Herzfeld, şehrin ayrıntılı çizimini yaparken, erken Abbâsi mimarisinin günümüze ulaşan önemli örneklerinden Ühaydır Sarayı ve Sâmerîrâ Camii planlarına ve bu yapılarda uygulanan mimari tekniklere atıfta bulunmuşlar, böylece literatürdeki tasvirleri arkeolojik malzemeyle birleştirerek Bağdat'ın ilk yapılarına ait üç boyutlu veriler ortaya koymuşlardır. (bk. Sarre - Herzfeld, *Archäologische Reise*, II, 120, 124, 126, 127, 137).

9 Sarre ve Herzfeld tarafından hazırlanan "Umgebung von Baghdad" başlıklı harita için bk. *Archäologische Reise*, II, 397.

10 Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, s. 163.

11 Sûse'nin "Medînetü'l-Mansûr el-Müdevvere" başlığını taşıyan çizimi (bk. Sûse, *Atlasü Bağdâd*, s. y).

ve Sarre-Herzfeld çizgisine bağlı kalarak Le Strange'in görüşüne karşı çıkmışlardır.

Jacob Lassner'in, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* başlığını taşıyan çalışması, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ının I. cildindeki Bağdat topografyasına dair kayıtları rivayetler arası farklılıklara işaret ederek değerlendirmeye tâbi tutması bakımından alanında bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Lassner'in çalışması yalnızca rivayetleri değil, aynı zamanda râvi zincirlerini de inceleyen öncü çalışmalar arasında zikredilebilir. Bununla birlikte, Lassner'in çalışması, şehrin kuruluşu ve mimarisıyla ilgili hususlarda büyük oranda Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği rivayetlerle sınırlı kalması ve bölümlerinin istifadeyi zorlaştıran bir yöntemle düzenlenmiş olması gibi bazı eksiklikler taşır.¹²

İslam Medeniyetinde Bağdat başlığını taşıyan iki ciltlik uluslararası sempozyum kitabında yer alan topografyaya dair makalelerden bazıları, Bağdat tarihi hakkında bugüne kadar yapılmış çalışmaların özeti mahiyetindedir. Söz konusu kitapta yer alan tebliğler arasında Yiğit'in Bağdat'ın kuruluşuyla ilgili rivayetleri değerlendirdiği çalışması, konuyu rivayetler bağlamında ele alması bakımından literatüre yeni bir katkı sağlamıştır. Yine Kadir Kan'ın Abbâsî şehirciliği üzerine kaleme aldığı ve Abbâsiler'in ilk başşehirleri hakkındaki rivayetleri analiz ettiği makalesi,¹³ Bağdat'ın kuruluşuna giden süreci rivayetler boyutunda ele alması bakımından önem taşımaktadır. Bununla birlikte her iki çalışmada da rivayetlerin değerlendirilmesi noktasında bazı hatalar yapıldığı görülmektedir.

Dairevi şehrin kuruluşu ve mimari özellikleri hakkındaki rivayetler arkeolojik bulgular ışığında henüz değerlendirilmemiş olduğundan, yapılacak yeni araştırmalar için alternatifi olmayan kaynaklar olma özelliğini devam ettirmektedir. Ancak, Jacob Lassner'in de işaret ettiği üzere, büyük kısmı râviler silsilesi yoluyla aktarılan bu rivayetler, bir konu hakkında birbirleriyle çelişen bilgileri içermeleri gibi bazı problemleri de beraberinde taşımaktadırlar. Söz konusu problemleri çözmek ve doğru bilgiye ulaşmak amacıyla, rivayetlerin birbirleriyle karşılaştırılması, farklılıkların tespit edilmesi, söz konusu farklılıkların muhtemel sebeplerinin araştırılması, ortaya konulması ve bir sonuca varılması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda makalede, önceki çalışmaların eksik yanları da dikkate alınarak, şehrin kuruluşu ve mimari özellikleri hakkındaki rivayetler bilgi farklılıklarının

12 Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* başlıklı bu çalışmasını çeviri, araştırmalar, ekler ve notlar şeklinde bölümlere ayırdığından çalışma bir bütünlük arz etmemekte, bu da değerlendirmelerin takibini zorlaştırmaktadır.

13 Kan, "Abbâsî Şehirciliğinin Bağdat Dışındaki Tezahürleri", *Bilimnâme*, 97-138.

sebepleri yönüyle yeniden değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Değerlendirmede Ebû Ca'fer el-Mansûr'un istişare heyetinde yer aldığı bilinen şahıslardan aktarılan rivayetler merkeze alınmıştır. Bu şahıslar arasında, Süleyman b. Mücâlid,¹⁴ Ebû Eyyûb el-Mûriyânî (ö. 154/770-771), Abdülmelik b. Humeyd¹⁵ ve Hâlid b. Bermek (ö. 165/781-82)¹⁶ gibi yakın adamlarıyla Mimar Rebâh gibi şehrin inşaatında görev almış şahıslar bulunmaktadır.

Bu makalede dairevi şehrin mimari özellikleri hakkındaki rivayetler, bu rivayetlerin kaynakları, Bağdat tarihi araştırmacılarının söz konusu rivayetlerden ulaştıkları sonuçlarla birlikte yeniden ele alınmıştır. Bu anlamda ilk defa Sarre-Herzfeld tarafından ve büyük oranda Ya'kübî ile Hatîb el-Bağdâdî'nin tasvirlerine dayanarak çizilen dairevi şehrin ayrıntılı planı incelenmiştir. Sarre-Herzfeld'in çizimlerine K.A.C. Creswell, J. Lassner, Mustafa Cevâd ve Ahmed Sûse tarafından yapılan katkılar değerlendirilerek, bu araştırmacıların fiziksel bir mekân olarak tasarladıkları rekonstrüksiyonlarda görülen bazı tutarsızlıkların üzerinde durulmuştur.

Dairevi Şehrin Kuruluşu

Abbâsîler'in İlk Başkentleri ve Yeni Bir Başkent'in Kurulmasını Gerektiren Faktörler

Horasan'da, Abbâsî ailesinin himayesinde Emevî yönetimine karşı başlatılan davet, II. Mervân'ın öldürülmesi, Şam merkezli Emevî Devleti'nin (661-750) yıkılması ve Abbâsî hanedanının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın (ö. 32/653) soyundan gelen Ebû'l-Abbas

14 Süleyman b. Mücâlid'in, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un sütkardeşi olduğu, Mansûr Humeyme'deyken onunla birlikte bulunduğu ve ailesinin Ürdün kökenli olduğu belirtilmiştir. Mansûr halife olunca Süleyman b. Mücâlid'i önce Rey valiliğine, ardından hazinedarlık vazifesine tayin etmiştir. Tabakat ve terâcim eserlerinde Süleyman b. Mücâlid'in vefat tarihi hakkında bilgi verilmemiştir. Bağdat'ın kuruluşuna dair Süleyman b. Mücâlid'e dayandırılan rivayetler, şehir kurulurken onun hayatta olduğunu gösterdiğinden, Mansûr'dan önce vefat ettiğine dair kayıtlar ise ölümünün şehrin kuruluşuyla Mansûr'un ölüm tarihi olan 158 (775) arasında olduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Mevcut bilgiler ışığında Süleyman b. Mücâlid'in ölüm tarihi 149-158 (762-775) yılları arasında tarihlenebilmektedir (bk. Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 531; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXII, 365; Safedî, *el-Vâfi*, XV, 257).

15 Harranlı olduğu kaydedilen Abdülmelik b. Humeyd'in vefat tarihine ulaşamamıştır. Ancak Ebû Ca'fer el-Mansûr'un son derece değer verdiği has kâtipleri arasında olduğu zikredilmiştir (Cehşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 63-64).

16 Bermekî ailesinin Abbâsî idaresindeki ilk temsilcisi kabul edilen Hâlid, Ebû'l-Abbas es-Seffâh'ın güvenini kazanarak Dîvânü'l-harâc'ın başına getirilmiş, Seffâh'ın ölümünden sonra da idaredeki konumunu muhafaza ederek Mansûr'un ise sır kâtipliği görevini üstlenmiştir (bk. Hançabây, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, s. 49).

Abdullah es-Seffâh (132-136/750-754), 508 yıl hüküm sürecektir yeni bir devletin ve aynı zamanda Abbâsî hanedanının kurucusu olarak, Emevîler'in başşehri Şam'ı tercih etmeyerek Kûfe civarına yerleşmiştir. Ancak siyasi ve dinî çekişmelerin merkezi konumundaki Kûfe'de uzun süre ikamet edemeyerek Enbâr'a taşınmış, vefatına kadar da Fırat nehrinin kıyısında inşa ettirdiği Hâşimiye şehrinde yaşamıştır.

Ebü'l-Abbas'ın Şam'ı niçin başşehir kabul etmediği ile ilgili sebepler arasında, Şam'ın Emevî Devleti'nin başşehri olması, bu eski başşehrin Abbâsî ihtilalinin dayanağı olan Horasan'a uzak, Doğu Roma'ya yakın olması gibi hususlar zikredilmiştir.¹⁷ Ancak Seffâh'ın başşehir olarak Kûfe'yi tercih etmesinin belki daha ikna edici sebepleri arasında, Hz. Hasan ile son bulan Hâşimî halifeliğini en son düştüğü yerden yeniden ayağa kaldırma mesajı bulunmaktadır. Kûfe'nin Şam'a karşı yeniden üstün hale gelişini temsil eden bu adım sayesinde Seffâh, kendisini iktidara taşıyan Abbâsî ihtilalinin temel kazanımlarından en üst seviyede yararlanmayı ve kendi hanedanlığını kurma amacını bu siyasetle birleştirmeyi başarmıştır. Seffâh'ın Kûfe yakınındaki Kasru İbn Hübeyre'yi tercih etmiş olması ayrıca, Suriye'deki olası tehditlere zamanında ve etkili bir şekilde müdahalede bulunma düşüncesini de yansıtmaktadır. Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın, özellikle Emevîler'in son Irak valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'nin yönetim merkezi olarak benimsediği Kûfe'ye yakın olmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Yezîd b. Ömer'in Irak'ta yönetim merkezi olarak tercih ettiği yerleri, erken Abbâsî başşehirlerinin tespiti açısından önemli hale getirmektedir. Yezîd, Kûfe'de Medînetü İbn Hübeyre adı verilen bir şehir kurmuş, ancak son Emevî halifesi II. Mervân'ın Kûfe'den uzak durmasını emreden mektubunu aldıktan sonra, inşaatı tamamlamadan şehri terketmek zorunda kalmıştır. Emevî valisi bunun üzerine, Kûfe'nin yaklaşık 20 km. güneyinde, Kûfe ile Hîre arasında stratejik bir mevki olan Cisrû Sûra yakınındaki Kasru İbn Hübeyre'nin inşasına başlamıştır. Vali Yezîd, Irak'ın Abbâsî hâkimiyetine geçişine kadar Kasru İbn Hübeyre'de ikamet etmiş, Abbâsîler'in gelişiyile birlikte Vâsıt'a göçmek zorunda kalmıştır.¹⁸

II. Mervân'ın öldürülmesi ve Emevî yönetiminin sona ermesiyle birlikte Medînetü İbn Hübeyre'nin yanı sıra, Kasru İbn Hübeyre de Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın eline geçmiştir. Seffâh'ın aralarında yaklaşık 20 km. bulunan bu iki merkezden hangisini tercih ettiği konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde, ilk olarak Kûfe şehrinin yanında, Fırat nehri sahilinde bulunan Medînetü İbn Hübeyre ile Cisrû Sûra yakınındaki Kasru İbn Hübeyre'nin farklı yerler olduğu vurgulanmaktadır.

¹⁷ Le Strange, *Baghdad*, s. 4.

¹⁸ İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 249.

Belâzürî'ye göre Seffâh, Kûfe Hâşimiyesi'ne yerleşmiş, son Emevî valisinin yarıda bıraktığı inşaatı tamamlayarak şehrin adını Hâşimiye olarak değiştirmiştir. Ancak İbn Hübeyre'nin adıyla anılmaya devam ettiğini görünce bundan hoşlanmamış ve şehrin karşısında kuzey yönüne denk gelen kısmında yeni bir şehir inşa etmiştir.¹⁹ Yâkût el-Hamevî ise Seffâh'ın inşasını tamamladığı ve Hâşimiye adını verdiği şehrin Kûfe'deki değil, Cisrû Sûra yakınındaki Kasru İbn Hübeyre'nin karşısında olduğu bilgisine yer vermiştir.²⁰ İbnü'l-Fakîh'in, "Ebü'l-Abbas'ın kurduğu Hâşimiye şehri, Kasru İbn Hübeyre'nin karşısındadır"²¹ ifadesini, Yâkût da teyit edilmektedir. İbnü'l-Fakîh ve Yâkût el-Hamevî'nin naklettikleri bilginin daha tutarlı olduğu görülmektedir. Diğer taraftan üç rivayette de ortak olan husus, Seffâh'ın, biri Emevî valisinin yarım bıraktığı, diğeri ise kendisinin sıfırdan inşa ettiği iki şehir kurduğunun teyit edilmiş olmasıdır. Yine rivayetlerin ittifak ettiği hususlardan biri, Seffâh'ın Kasru İbn Hübeyre'nin karşısında inşa ettirdiği şehirde de uzun süre oturmamış olmasıdır. Seffâh (ö. 136/754), kurduğu ilk Hâşimiye şehrinin yaklaşık 200 km. kuzeyinde bulunan Enbâr şehrinin yanında Hâşimiye adını verdiği yeni bir şehir kurmaya başlamış, inşaat tamamlanmadan kısa bir süre önce de orada vefat etmiştir.²²

19 Belâzürî, *Fütûh*, s. 281. Belâzürî'nin kaydının buraya kadar olan kısmından, Seffâh'ın birbirine oldukça yakın iki şehir kurduğu anlaşılır. Ancak Belâzürî, Yezid b. Ömer'in tamamlamadan terkettiği şehri Seffâh'ın ikmal ettiğini belirttikten sonra, yarım kalan herhangi bir inşaatla işaret etmezken, Mansûr'un da eksik kalan kısımları tamamladığından söz etmesi anlaşılammaktadır. Bu durum, Belâzürî'nin verdiği bilgilerde çelişkiler bulunduğunu göstermektedir. Kadir Kan, Hâşimiye şehirleriyle ilgili değerlendirmesinde, Seffâh ve Mansûr'un kurdukları Hâşimiye şehrinin Kasru İbn Hübeyre'de olduğunu ifade eden Yâkût el-Hamevî'nin kaydının hatalı olduğunu ileri sürer. Kan, her iki halifenin de Hâşimiye şehri için seçtikleri yerin Kasru İbn Hübeyre değil, Kûfe'nin bitişiğindeki Medinetü İbn Hübeyre olduğunu iddia ederken, bu görüşe esas kabul ettiği Belâzürî'nin kaydındaki çelişkiye dikkat çekmemiştir. Kûfe'nin bitişiğindeki Medinetü İbn Hübeyre ile Cisrû Sûra yakınındaki Kasru İbn Hübeyre'nin farklı yerler olduğunun farkında olan Kan, Yâkût el-Hamevî'nin naklettiği bilginin hatalı olduğunu ileri sürerken İbnü'l-Fakîh'in kaydını dikkatinden kaçırmıştır. Zira İbnü'l-Fakîh, "Yezid b. Ömer b. Hübeyre'nin kasrı (Kasru İbn Hübeyre) Cisrû Sûra yakınındadır. Ebü'l-Abbas'ın inşa ettirdiği Hâşimiye şehri ise onun karşısındadır..." ifadelerine yer vermiştir. İbnü'l-Fakîh, Taberî ve Yâkût el-Hamevî'nin kayıtları, Ebü'l-Abbas'ın inşa ettiği ve bir süre ikamet ettiği Hâşimiye'nin Kasru İbn Hübeyre'de olduğunu açıkça ortaya koyarken, Belâzürî ve Ya'kûbî bunun Kûfe'de olduğunu kaydetmiştir. Seffâh'ın kurduğu Hâşimiye ile Mansûr'un kurduğu Hâşimiye'nin aynı mı, yoksa farklı şehirler mi olduğu konusuna temas eden Kan, Hâşimiye adında farklı şehirler kurulduğu yönündeki rivayetlere ihtiyatla yaklaşmakla birlikte, her iki halifenin de Kûfe Hâşimiyesi'ni başşehir edindiği görüşünü benimsemiştir (bk. İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 218; Kan, "Abbâsî Şehirciliğinin Bağdat Dışındaki Tezahürleri", s. 113).

20 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 365.

21 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 218.

22 Belâzürî, *Fütûh*, s. 325-26.

Mansûr halife olduktan sonra (136-158/754-775), Seffâh'ın kurduğu Enbâr Hâşimiyesi'nde bir süre ikamet etmiş, ancak bilinmeyen bir sebeple oradan ayrılarak Kûfe'ye taşınmış,²³ Medînetü İbn Hübeyre'nin karşısında, Hâşimiye adını verdiği yeni bir şehir inşa ettirmiştir. Belâzürî, Mansûr'un Kûfe Hâşimiyesi'ne taşındığını ve şehrin yarım kalan kısımlarının inşasını tamamladığını ifade ederek, Kûfe'nin hemen kıyısında Emevî Valisi Yezîd b. Ömer'in yarım bıraktığı Medînetü İbn Hübeyre'nin Mansûr tarafından tamamlandığına ve yeni yapılar eklenerek genişletildiğine işaret etmektedir.²⁴ Mansûr'un kurduğu Hâşimiye şehrinin, Kûfe ile Hire arasında bulunduğu bilgisine yer veren Ya'kûbî'nin kaydı²⁵ dışındaki bütün rivayetler, bu şehrin Kûfe'deki Medînetü İbn Hübeyre'nin karşısında yer aldığını vurgulamıştır.²⁶ Taberî, Mansûr'un Kûfe'de kurduğu Hâşimiye ile Medînetü İbn Hübeyre arasında bir yol genişliği kadar mesafe olduğunu kaydettikten sonra, Râvendiyîye fırkasının Mansûr'a yönelik isyanının bu şehirde meydana geldiğini bildirir. Taberî'nin bu kaydı, Mansûr'un sıfırdan inşa ettiği Hâşimiye şehriyle eksiklerini tamamladığı ve genişlettiği Medînetü İbn Hübeyre'nin birbirine oldukça yakın, hatta bitişik olduğunu göstermektedir. Mansûr'un ayrıca, Kûfe şehrinin arkasında (zahrında) Rusâfe adında bir başka şehir daha kurduğu da ifade edilmiştir.²⁷ Buna göre Mansûr, Kûfe'nin hem Fırat nehrine bakan doğu tarafında hem de çöl tarafında iki yeni şehir kurmuştur. Buna göre, eksik kısımlarını tamamladığı Medînetü İbn Hübeyre de dahil edilecek olursa, Mansûr'un Kûfe Hâşimiyesi ve Kûfe'nin zahrında inşa ettirdiği Rusâfe şehriyle birlikte, Kûfe'nin yanı başında toplamda üç şehir kurduğu anlaşılmaktadır.

Abbâsî hanedanının kurucusu Ebü'l-Abbas es-Seffâh ve halefi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kurdukları ilk başşehirler hakkındaki bu rivayetler değerlendirildiğinde, Seffâh ve Mansûr'un Kûfe'de kurduğu Hâşimiye şehirlerinin aynı şehirler olup olmadığı sorusuna verilecek kesin bir cevap bulunmamaktadır. Rivayetlerde geçen "medine" ve "kasr" kelimeleri arasındaki ayrım dikkate alındığında, genel olarak Seffâh'ın faaliyetlerinin "kasr" ile alakalı, Mansûr'un faaliyetlerinin ise "medine" ile irtibatlı olduğu görülmektedir. Rivayetlerdeki bilgilerden hareketle, Bağdat'tan önce Hâşimiye adında en az dört başşehir benimsendiği anlaşılmaktadır.²⁸ Bu şehirler kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir:

23 Bozkurt, *Abbâsîler*, s. 50.

24 Belâzürî, *Fütûh*, s. 281.

25 Ya'kûbî, Mansûr'un Kûfe ile Hire arasında bir şehir kurduğunu kaydetmiştir (bk. *el-Büldân*, s. 21; Lassner, *The Topography of Baghdad*, s. 123).

26 Kan, "Abbâsî Şehirciliğinin Bağdat Dışındaki Tezahürleri", s. 116.

27 Taberî, *Târîh*, VII, 614; Belâzürî, *Fütûh*, s. 326; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 218.

28 Lassner, *The Topography of Baghdad*, s. 123-24.

- Seffâh'ın inşasını tamamladığı, Hâşimiye adını verdiği, ancak yeni adı insanlar tarafından benimsenmediği için terkettiği Kasru İbn Hübeyre,
- Kasru İbn Hübeyre'nin karşısında Seffâh'ın inşa ettirdiği Hâşimiye,
- Seffâh'ın Enbâr şehrinde kurduğu Hâşimiye,
- Mansûr'un Kûfe'deki Medînetü İbn Hübeyre karşısında inşa ettirdiği Hâşimiye.

“Kuruluş dönemi Abbâsî halifelerinin neredeyse bütün enerjilerini yeni bir şehir kurmaya itmelerinin sebebi neydi?” Devletin temellerinin atıldığı Kûfe Hâşimiyesi'nde Mansûr ve ailesini tehdit boyutuna varan Râvendiyeye ayaklanması, “güvenliğin” en önemli sebepler arasında olduğuna işaret etmektedir.²⁹ Mansûr'u ilah edinerek ona tapınan Râvendiyeye fırkasının isyanının yanı sıra, halifelüğün Ali evladını hakkı olduğuna inanan Kûfe'deki Şiî gruplar Hâşimiye'yi Mansûr ve akrabaları için güvensiz bir şehir haline getiriyordu. Devleti yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya getiren Râvendiyeye isyanının bir benzerini yaşamak istemeyen Mansûr'un yeni ve güvenli bir şehir kurmayı en önemli gündemlerinden biri haline getirdiği anlaşılmaktadır.³⁰

Diğer taraftan, Mansûr'un Hâşimiye'den ayrılmasını yalnızca güvenlik endişesine indirgemek, yeni başşehre niçin Hâşimiye değil de Medînetüselâm adının verildiğini açıklamamaktadır. Bağdat öncesi dönemde, Abbâsî halifelerinin idari merkezleri için kullanılan “Hâşimiye” adı, Emevîler'e karşı başlatılan ihtilal hareketinde Ali evladını da kapsayacak şekilde formüle edilmiş bir düşünce arka planına sahipti. Diğer bir ifadeyle Abbâsîler, başlangıçta Ali evladıyla birlikte görünerek temin ettikleri meşruiyet zemininde Abbâsî Devleti'ni kurmuşlar ve ilk başşehirlerine Abbâsî-Tâlibî/Alevî birlikteliğini temsil eden Hâşimiye adını vermişlerdi. Ancak Seffâh'ın ölümünden sonra Ebû Ca'fer el-Mansûr'a biat edilmesi, yönetimde hak iddiasında bulunan Ali evladının saf dışı bırakılması sürecini hızlandırarak, Hâşimiye kavramının sağladığı müşterek zeminin bütün kazanımlarının Abbâsîler lehine kullanılmasının ve Ali evladının bu haktan mahrum edilmesinin yolunu açmıştır. Başta Hz. Hasan'ın torunu Abdullah b. Hasan olmak üzere, Ali evladından kimselerin birer birer tutuklanmasıyla Mansûr'un yeni başşehir arayışı arasındaki paralellik dikkat çekmektedir. Hâşimiye'de Mansûr'un zindanındayken hayatını kaybeden babaları Abdullah b. Hasan'ın imamet davasını sürdürmek ve Ali evladına reva görülen zulme razı olmamak için

29 Taberî, *Târîh*, VII, 614.

30 Le Strange, *Baghdad*, s. 6; Yiğit, “Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 40-41.

isyan bayrağı açan Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrâhim'in isyanlarının dairevi şehrin inşasının henüz başladığı zamana denk gelmesi, Mansûr'un Kûfeden uzakta yeni bir başşehir inşa etme planının Abbâsî-Alevî rekabetiyle irtibatını açık bir biçimde göstermektedir.

Mansûr'un yeni başşehir arayışının, Abbâsîler'le Ali evladı arasındaki mücadelenin veya Ali evladının saf dışı bırakılması sürecinin bir ürünü olduğu söylenebilir. Mansûr tarafından başlatılan bu siyasi dönüşüm yeni başşehire (Bağdat'a) Hâşimiye yerine Medînetüsselâm adının verilmesine farklı bir anlam boyutu kazandırmaktadır. Buna göre, "barış şehri" anlamına gelen Medînetüsselâm, iktidarda hak iddiasında bulunan Ali evladının saf dışı bırakıldığı ve Abbâsî halifesine yönelik en büyük tehdidin ortadan kaldırılarak Abbâsî ailesi lehine siyasi birliğin (barış) tesis edildiği şehir anlamına gelmektedir. Ya'kûb'nin "(Ebû Ca'fer el-Mansûr), Abbas b. Abdülmuttalib oğulları ile Ebû Tâlib b. Abdülmuttalib oğulları arasında ayrılık çıkararak, ilkinde Abbâsî, ikincisine Tâlibî denmesine sebep olan ilk Hâşimî'dir. Daha önceden bunların her ikisine birden Hâşimoğulları deniliyordu" şeklindeki ifadeleri, Abbâsî siyasi tarihinde bir dönüm noktası olan bu tarihî vakaya ışık tutmakta, Bağdat'ın kuruluşunun böyle bir siyasi arka plana da sahip olduğuna işaret etmektedir.³¹

Yer Tespit Çalışmaları

Kûfede Râvendîyye hareketinden sonra Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yeni bir başşehir kurma düşüncesini eyleme dönüştürmeye karar verdiği anlaşılmaktadır. Mansûr, ordunun ve halkın bir arada barınabileceği bir şehir kurmayı planlıyor ve yer arayışında bu düşünce ana temayı teşkil ediyordu. Bu amaçla Mansûr, Dicle ve Fırat hattındaki ana güzergâhlar üzerinde verimli arazilerle çevrili bölgeleri araştırmış, bölgelerin coğrafi, stratejik ve ekonomik birçok özelliği hakkında raporlar hazırlatmıştır.³²

Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yer tespitiyle ilgili çalışmalara bizzat dahil olduğuna işaret eden ve bir kısmı kehanetlerle iç içe geçmiş³³ birbirinden farklı

31 Ya'kûbî, *Müşâkele*, s. 203.

32 Saleh Ahmad el-Ali, "The Foundation of Baghdad", s. 92.

33 Mansûr'un yeni bir başşehir kurmak amacıyla yaptığı keşif gezilerine dair rivayetlerde, "Miklâs" ve "Ebû'd-Devânîk" kehanetlerine yer verilmiştir. Taberî, "Miklâs" kehanetini, iki farklı kaynaktan (Süleyman b. Mücâlid ve Muhammed b. Câbir) nakletmiştir. İsmil Yiğit tarafından ayrıntılı bir biçimde ele alınan bu kehanetlerle ilgili rivayetlerin ortak noktası, kehanette bulunan kişilerin hıristiyan rahipler olmasıdır. Süleyman b. Mücâlid'den nakledilen Miklâs kehaneti, Medâin yakınlarında, Mansûr'un gözünden rahatsızlanan bir adamıyla onu tedavi eden rahip arasında geçerken, Muhammed b.

rivayetler bulunmaktadır. Rivayetlerdeki kehanet unsurları bir kenara bırakılırsa, yer arayışlarında Mansûr'un üç farklı güzergâh takip ettiği anlaşılmaktadır. Diğer rivayetlerden farklı olarak, inşaat faaliyetlerinin 141 (758) senesinde başladığını ifade eden Ya'kûbî'nin kaydı dikkate alınacak olursa, rivayetlerde belirtilen güzergâhların farklı zamanlarda yapılmış gezilerine ait olması ihtimali bulunmaktadır. Öte yandan, halifeye önerilen ve halifenin bizzat kendisi tarafından incelenen yerler hakkındaki rivayetlerde farklılıklar bulunmaktadır. Süleyman b. Mücâlid'den nakledilen Cibâl güzergâhı dışında, Mansûr'un keşif gezilerine konu olan iki güzergâhın Dicle nehrinin kuzey-güney hattında uzanan eski yerleşim birimleri üzerinde yoğunlaştığı açık bir biçimde görülmektedir.

İlk rivayete göre Kûfe Hâşimiye'sinden yola çıkan Mansûr, Dicle nehri-ni kuzey istikametinde takip ederek, öncelikle Dicle'nin doğu yakasında yer alan Cercerâyâ'ya, ardından Medâin'e ve Bağdat'a uğrayarak Musul'a kadar gitmiştir. Geçtiği bölgelerde incelemelerde bulunan Mansûr, Musul'dan geri dönerek, daha önce gördüğü Bağdat köyünün, kuracağı şehir için elverişli bir yer olduğuna kanaat getirmiştir.³⁴

Süleyman b. Mücâlid'den nakledilen ikinci rivayete göre Mansûr, Hâşimiye'den yola çıkarak Medâin üzerinden Irâk-ı Acem olarak da bilinen Cibâl bölgesine gitmiştir. Üçüncü rivayette, Mansûr'a Musul ile Tikrît arasında bulunan ve ortasından Dicle'nin geçtiği Bârimmâ (Cebelîhamrîn) yakınlarındaki bir bölge tavsiye edilmiştir.³⁵ Mansûr, kendisine tavsiye edilen bu yerde

Câbir'den nakledilen rivayette Mansûr doğrudan rahibin muhatabı konumundadır. Süleyman b. Mücâlid'den nakledilen rivayette rahibin ayrıca, "Bizim bir kitabımızda kendisine Miklâs denen bir adamın Dicle ile Fırat arasında ez-Zevrâ' adı verilen bir şehir kuracağı yazılıdır. Şehri inşa etmeye başladığında Hicaz'da bir isyan başlayacak ve inşaat yarıda kalacak. Bu isyan bastırıldıktan sonra daha büyüğü Basra'da meydana gelecek fakat bu da bastırıldıktan sonra inşaaata devam edilecek..." kehanetine yer verilmiştir (bk. Taberî, *Târih*, VII, 615; Yiğit, "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine bir Değerlendirme", s. 42-46).

Hammâd et-Türkî'den nakledilen Ebü'd-Devânîk kehaneti, Huld Sarayı'nın yerinde bulunan manastırda geçici olarak ikamet eden Mansûr ile manastırdaki rahip arasında geçmiştir. Taberî'nin Hammâd et-Türkî'den naklettiği rivayette şu ifadeler yer verilmiştir: "Mansûr geldi ve Huld Sarayı'nın bulunduğu yerdeki manastıra yerleşti. Burada sivrisineğin az olduğunu görünce, 'Bu tam da benim istediğim yerdir. Yiyecekler buraya Dicle ve Fırat üzerinden getirilebilir, şehir kurmak için uygun bir yer' dedi. Mansûr, manastırdaki rahibe, 'Ey rahip! Ben burada bir şehir kurmak istiyorum' demiş, bunun üzerine rahip, 'Bu mümkün değil, burada ancak kendisine Ebü'd-Devânîk denilen bir hükümdar şehir kuracaktır' karşılığını vermiştir. Bunun üzerine, Mansûr kendi kendine gülererek, 'Ebü'd-Devânîk benim' demiştir" (bk. Taberî, *Târih*, VII, 619).

34 Taberî, *Târih*, VII, 615.

35 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, I, 320.

bir gece konaklamış ve ertesi sabah Süleyman b. Mücâlid, Ebû Eyyûb el-Hûzî ve Abdülmelik b. Humeyd el-Kâtib'den oluşan müsteşarlarıyla yaptığı toplantıda, tavsiye edilen bu bölgenin ordu ve halkın bir arada yaşayabilmesi için ulaşım ve gıda temin imkânlarından mahrum olduğunu belirtmiştir. Ancak kuzeye doğru ilerlerken gördüğü bir yerin, kurmak istediği şehir için daha elverişli imkânlarla sahip olduğunu belirtmiş, müsteşarlarının da muvafakat etmeleri halinde şehri orada kuracağını söylemiştir. Böylece Mansûr, Musul taraflarından geri dönerek Sarât Kanalı üzerindeki eski bir Sâsânî köyünde kampını kurmuştur.³⁶

Yer arayışı sırasında Ebû Ca'fer el-Mansûr, kuracağı yeni şehrin yerini tespit etmek için adamlarından bir heyet teşkil ederek her birini bir mevkiye göndermiş, sene boyunca orada kalmalarını emretmiştir. Bu süre zarfında, ikamet ettikleri bölgenin yazı, kışı, yağmuru, sivrisineği ve havası hakkındaki bilgileri not etmelerini ve bunu kendisine rapor olarak bildirmelerini emretmiştir. Bu uzun ve yorucu araştırmaların ardından uzmanlar şehri dört ziraî bölgenin ortasında kalan Bağdat mevkiinde kurmasını kendisine tavsiye etmişlerdi. Söz konusu dört bölge, Dicle nehrinin doğusundaki Bûk ve Kelvâza ile batı kıyısındaki Katrabül ve Bâdurâyâ bölgeleriydi (*tesûc/tesâsîc*). Böylece halifenin suya yakın ve aynı zamanda hurma bahçeleriyle çevrili mümbit bir arazi içinde hüküm sürebileceğini söylemişlerdir. Uzmanlar, eğer bu dört ziraî bölgenin birinde kıtlık meydana gelecek olursa ya da hasat gecikirse diğer bölgelerin bunu telafi edeceğini, dolayısıyla şehirde yaşanması muhtemel bir kıtlığın önüne böylece geçilebileceğini ifade etmişlerdir.³⁷

Yer seçiminde ayrıca, kara ve su ulaşım imkânlarının da dikkate alındığı görülmektedir. Şehir, Fırat nehrinin kollarından olan Sarât Kanalı üzerinde kurulduğundan, Fırat üzerinden gemilerle zahire taşınmasına imkân verdiği gibi, Suriye ve Mısır'dan Fırat hattıyla karadan gelen kervan yolunun da kavşağında kurulmuştu. Ayrıca Basra Körfezi'nden Hint Okyanusu'na açılan gemiler sayesinde Çin'den ve Hindistan'dan ithal edilen ürünlerin Dicle üzerinden Bağdat'a ulaşması imkân dairesine girmiştir. Aynı şekilde Bizans'tan, Âmid, el-Cezîre ve Musul'dan getirilecek mallar, Dicle üzerinden güneye doğru kolayca sevkedilebilecekti.³⁸ Şehrin bu imtiyazlı konumu ticaretin hızlı bir gelişme göstermesini sağladığı gibi, son derece zengin bir sınıfın ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.

36 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 281-282; Taberî, *Târih*, VII, 615.

37 Taberî, *Târih*, VII, 617.

38 Taberî, *Târih*, VII, 617.

Yeni başşehrin kurulacağı yerin sahip olduğu üstünlükler arasında, şehrin etrafını kuşatan nehirlerin doğal bir hendek vazifesi görmesi, suyunun bol oluşu, jeopolitik konumu, güvenliği, zahire teminini kolaylaştıran kara ve su yollarına sahip olması gibi maddeler sıralanmıştır. Ayrıca bölgenin havasının mutedil, suyunun tatlı ve sivrisineğin az olması gibi ikinci derecede önemi haiz hususlar da yukarıdaki kriterler arasında zikredilmiştir.³⁹

Yer tayini, plan çizimi ve yüzey etütleri yapıldıktan sonra çizilen plan, küllerle sahaya tatbik edilmiştir.⁴⁰ Ebû Ca'fer el-Mansûr, şehri kuracağı yeri kararlaştırdıktan sonra, merkez olarak tayin ettiği noktaya bir kazık çaktırmış, bu kazığa bağlanan ip şehrin kurulacağı alanı ihata edecek kadar uzattırdıktan sonra, merkezin etrafında tam bir daire çizilmiştir. Kusursuz bir daire elde etmek için kullanılan bu yöntemle meydana getirilen daire çizimleri dökülen küllerle tespit edilmiştir. Bu ilk daire çizildikten sonra kazığa bağlanan ip 40 zirâ miktarı kısaltılarak ikinci bir daire daha çizilmiş, iki çizgi arasında kalan kısım hendek yapılmıştır.⁴¹ Bir başka rivayete göre, gerçek boyutlu olarak sahaya uygulanan plan çizgilerinin üzerine neft dökülmüş, dökülen neft bir gece vakti ateşe verilmiş, manzarayı yüksek bir tepeden izleyen Halife Mansûr'a hazırlanan şehir planı bu şekilde arzedilmiştir.⁴² Plana muvafık olan ve bu şekilde temellerin kazılmasını emreden halife, inşaat için gerekli olan işçi ve malzemenin hazır edilmesinin yanı sıra, inşaat sahasındaki içme ve sarfiyat suyunun temini için kanal açılmasını emretmiş, ardından temel atma töreni için belirlenen uğurlu vakti beklemeye başlamıştır.⁴³

Mansûr, şehri kuracağı yeri tespit edip yapı malzemelerini temin etmeye yönelik hazırlıklara başladığında, Medâin'deki Tâk-1 Kısra'yı yıkıp enkazını Bağdat'ta kullanmayı teklif edince istişare heyetinde bulunanların çoğu buna muvafakat etmiş, fakat Hâlid b. Bermek herhangi bir görüş beyan etmemiştir. Rivayete göre halife Hâlid'e sükûtunun sebebini sorduğunda, Hâlid bu soruya, "Ben (Tâk-1 Kısra'nın) yıkılmasından yana değilim çünkü ona bakan

39 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım*, s. 119.

40 Taberî, *Târih*, VII, 618.

41 İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286.

42 Taberî bu olayı şöyle nakletmiştir: "Anlatıldığına göre, Mansûr şehri kurmaya karar verince onu (şehrin planını) bizzat gözüyle görmeyi istemişti. Planın küllerle çizilmesini emretmiş, ardından plan küllerle çizilmiş haldeyken her bir kapıdan girerek, surlar arasındaki boşluklardan, geçitlerden ve avlulardan geçmiştir. Külleri takip ederek bütün surların ve hendegin etrafını dönmüştür. Bu teftiştten sonra Mansûr bu çizgilerin üzerine pamuk toplarının konulmasını ve üzerlerine de neft dökülmesini emretti. Bunların ateşe verilmesini izlemiş, şehrin ebadını ve şeklini anlamıştı. Temel kazma işlemlerinin de bu plana göre yapılmasını emretmiş, ardından inşaata başlanmıştır" (bk. Taberî, *Târih*, V, 618).

43 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, III, 414.

bir yandan kistrâların ve onu yapan mühendislerin azametini müşahede ederken, diğer yandan İslam'ın bu derece güçlü bir hükümdarlığa nasıl son verdiğini hayretle izleyecektir. Ayrıca orada müminlerin emîri Ali b. Ebû Tâlib'in mescdi vardır" şeklinde cevap vermiştir. Hâlid'in farklı yönde görüş beyan etmesine rağmen, Tâk-1 Kistrân'ın yıkımına başlandığı, ancak enkazı Medâin'den Bağdat'a taşıma maliyetinin yüksek bulunması sebebiyle yıkımdan vazgeçildiği ifade edilmiştir. Taşıma maliyetinin yüksek oluşu sebebiyle Tâk-1 Kistrân'ın yıkımı durdurulunca, Hâlid bu defa, "başkaları tarafından inşa edilen bir binayı halifenin yıkmakta aciz kaldığının söylenmemesi için" binayı temellerine kadar yıkması gerektiği yönünde görüş beyan etmiştir.⁴⁴

Temel atma zamanının tayininden önce yer tespiti, planının çizilmesi ve inşaat için gereken bütün fiziki imkânların sefer edilmesi gibi bir dizi ön çalışma yapılmıştır. Şam, Musul, Cebel, Kûfe, Vâsıt ve Basra gibi şehirlerin valilerine mektup gönderilerek marangoz, lağımçı, demirci gibi muhtelif meslek erbabından maharet sahibi kimselerin Bağdat'a gönderilmesi emredilmiştir. Böylece her bir uzmanlık alanında binlerce kişiden meydana gelen yeterli sayıda usta ve işçi hazır edilmiştir.⁴⁵ Ebû Ca'fer el-Mansûr, mühendisler, mimarlar, uzunluk ve alan ölçüm uzmanlarıyla kadastrocuları huzuruna getirterek şehrin nasıl yapılacağını onlara bizzat anlatmıştır. Planın kusursuz şekilde tatbik edilmesi ve maliyetlerin sıkı bir biçimde denetlenmesi için inşaat çalışmalarını sevk ve idare edecek dürüst, güvenilir, adaletli, fıkıh ve hendese bilen bir idare heyeti teşkil etmiştir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin de yer aldığı bu heyette⁴⁶ Ebû Hanîfe'nin görevi, inşaatta kullanılacak tuğla ve kerpiçlerin dökümüne nezaret etmek, hazırlanan malzemenin miktarını tespit edip kaydının tutmak ve inşaat için gerekli işçiyi işe almaktan ibaretti.⁴⁷ Taberî ve İbnü'l-Fakîh'in naklettiklerine göre, Ebû Ca'fer el-Mansûr, İmâm-ı Âzam'ı kendi safında tutabilmek için önce ona kadılık teklifinde bulunmuş, ancak Ebû Hanîfe bu teklifi kabul etmeyince şehrin inşaatında kerpiç dök-türme, dökülen kerpiçleri sayma ve maliyetlerini hesaplama sorumluluğunu vermiştir.⁴⁸ Kayıtlara göre, Ebû Hanîfe bu görevi sırasında kerpiçleri saymaya mahsus bir çubukla yeni bir ölçü sistemi geliştirmiş,⁴⁹ ilk sur tamamlanincaya kadar da bu vazifeye devam etmiştir.⁵⁰

44 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 287.

45 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, III, 414.

46 Taberî, *Târîh*, VII, 618.

47 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 284; İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbü Bağdâd*, s. 38.

48 Taberî, *Târîh*, VI, 619; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 284.

49 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 284; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 75.

50 Sadece Taberî'nin rivayetleri arasında Ebû Hanîfe'nin bu görevi inşaat tamamlanana kadar (149/766) sürdürdüğü açık olarak kaydedilmiştir. Hatîb el-Bagdâdî ve

Mansûr, şehrin inşası görevini kumandanları arasında taksim etmiştir. Kumandanlarından her birine şehrin dörtte birini (rub') inşa etme sorumluluğu vermiştir. Buna göre, Hâcib er-Rebî'i Horasan Kapısı'nı, Vezir Ebû Eyyûb el-Hûzî'yi Kûfe Kapısı'nı, Abdülmelik b. Humeyd'i Basra Kapısı'nı, Muhammed b. Mesleme el-Fihri'nin mevlası İbn Rağbân'ı ise Şam Kapısı'nı inşa etmekle görevlendirmiştir.⁵¹

Müneccim Nevbaht ve Mâşallah b. Sâriyye'nin tayin ettiği vakit geldiğinde, Halife Mansûr ilk tuğlayı kendi elleriyle koymuştur. Bu sırada şehrin uzun ömürlü ve uğurlu olması için, "Allah'ın adıyla başlarım, övgüler onadır, yeryüzü onundur, kullarından dilediğini ona vâris kılar, akıbet ise müttakilerindir"⁵² mealindeki âyeti okumuş, ardından, "Allah'ın bereketi ve yardımıyla inşa ediniz!" demiştir.⁵³

İnşaatin Başlaması ve Çalışmaların Kesintiye Uğraması

Bağdat'ın 145-149 (762-766) yılları arasında inşa edildiği ve inşasının dört yıl sürdüğü genel bir kabul görmüştür. Ancak inşaatın başlangıcı, bitişi ve şehre taşınmayla ilgili rivayetler arasında çelişkiler bulunmaktadır. Rivayetleri değerlendirmeye başlamadan önce söz konusu çelişkilerin muhtemel bazı sebeplerine işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle, şehrin tam olarak ne zaman kurulduğu ile ilgili belirsizliğin temelinde, inşaat faaliyetlerinin farklı aşamalarına ait rivayetlerin kaydedilmiş olması bulunmaktadır. Rivayet farklılıklarına, inşaat faaliyetlerinin nasıl başladığı, çalışmaların kesintiye uğraması, inşaatın hangi aşamasında şehre taşındığı, divanlar, hazineler ve diğer devlet kurumlarının hangi tarihte şehre getirildiği, inşaat faaliyetlerinin ne kadar sürdüğü ve inşaatın ne zaman sona erdiği gibi aşamaların sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Şehrin inşası, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un bizzat katıldığı temel atma töreniyle başlamıştır. İbnü'l-Fakih, inşaatın başlangıcının Yezdicerd takvimine

İbnü'l-Cevzi gibi müelliflerin kayıtlarında sadece dış surun tamamlanmasına kadar çalıştığı belirtilmiştir ki bunlar da zımnen 149 senesine işaret etmektedir. Taberi'nin Heysem b. Adî'den naklettiği rivayeti ise, Ebû Hanîfe'nin kadılık mansıbını kabul etmeyince, bu defa şehrin inşasında görev almaya razı olduğunu fakat herhangi bir tarih göstermeksizin Ebû Ca'fer ile aralarının açıldığını ve Bağdat'ta tutuklandığını kaydeder (bk. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VIII, 75; Hatib el-Bağdâdi, *Târihu Bağdâd*, I, 92; Taberi, *Târih*, VI, 168).

51 Taberi, *Târih*, VII, 652.

52 el-A'râf 7/128.

53 Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 25; İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 281; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VIII, 72.

göre 10 Murdâd-mâh 131, İskender takvimine göre ise 31 Temmuz 1370'e denk geldiğini belirtmiş, ancak hicrî takvime göre ay ve gün bilgisi vermeden sadece 145 yılını kaydetmiştir. İbnü'l-Fakîh'in kaydettiği tarihe göre Bağdat'ın inşasına 4 Cemâziyelevvel 145 (31 Temmuz 762) tarihinde başlanmıştır.⁵⁴ İnşaatın başlangıç tarihini üç farklı takvim sistemine göre veren İbnü'l-Fakîh, ayrıca Bağdat'ın horoskopunu da kaydetmiştir. Buna göre, inşaatın başladığı gün, güneş Aslan burcunda 8° 10", Satürn Koç burcunda 1° 40", Jüpiter Yay burcunda 6°, Zühre İkizler burcunda 30°, Utârid İkizler burcunda 24°, Ra's ise Oğlak burcunda 25° idi. Modern dönemde Bağdat horoskopu üzerine yapılan araştırmalar, İbnü'l-Fakîh'in farklı takvim sistemlerine göre verdiği tarihlerle yine onun kaydettiği horoskopunun tam bir uyum içerisinde olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁵

Ebû Sehl'in, dedesi Nevbaht'tan aktardığına göre, Ebû Ca'fer el-Mansûr şehrin inşaatına karar verince, temel atma töreni için uğurlu vakti tayin etme görevini Müneccim Nevbaht'a vermiştir.⁵⁶ Nevbaht, güneşin ve yıldızların, uzun ömürlü ve mamur bir şehir olmasına işaret ettiği ifade edilen uğurlu zamanı tespit ederek halifeye bildirmiştir.⁵⁷ Rivayete göre, Bağdat horoskopunun mucidi Müneccim Nevbaht, temel atma töreni için bir dizi astrolojik, astronomik ve matematiksel hesaplar yaparak en uygun vakti belirlemiştir.⁵⁸ Allawi, gezegenlerin pozisyonlarına göre yapılan bu tespitle ilgili yaptığı hesaplamalarda, inşaat tarihinin 4 Cemâziyelevvel 145 (31 Temmuz 762) Cumartesi günü, saat 13.57'ye denk geldiğini ortaya koymuştur.⁵⁹

54 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 291.

55 Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning", s. 65.

56 Hatib el-Bağdâdî bu rivayeti, şehrin inşaatının tamamlanması bağlamında aktarmıştır (bk. *Târîhu Bağdâd*, I, 88). Abbâsî halifeleri arasında müneccimleri kendisine danışman edinen ve yaptığı işleri yıldızların durumuna göre planlayan ilk halifenin Ebû Ca'fer el-Masûr olduğu kaydedilmiştir (bk. Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, s. 436).

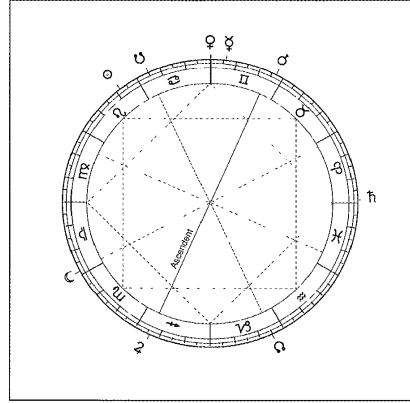
57 Nevbaht'ın kehanetlerinden biri de, Bağdat'ta hiçbir halifenin eceliyle yatağında ölmeyeceğini haber vermesidir. Mu'temid-Alellah'tan sonraki halifelerin çoğu Bağdat'ta vefat etmişlerdir.

58 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 88; Bu horoskopun Birûnî ve İbnü'l-Fakîh'teki versiyonlarının karşılaştırması için bk. Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning", s. 65.

59 Allawi, şehrin kuruluş saatinin en güvenilir biçimde ayın konumuyla tespit edilebileceğini belirterek, modern hesaplama teknikleriyle temel atma vaktinin Bağdat yerel saatine göre 13.57 olabileceğini hesaplamıştır (bk. Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning", s. 65; Azzawî, "Symbolism in the Planning of the Round City of al-Mansûr", s. 84).

وكان نُؤخِّتُ تولى اختيار الوقت واتفقت هيئة الفلك التي يتشكل بها
ومواقع الكواكب التي يحتوي عليها على مثل شكل هذه الصورة.

	المغرب	العلامة القوس	الجدي	
الشمس	القمر	الشتري	الزحل	الزحل
عطارد	الزهره	المريخ	الزحل	الزحل
السرطان	الجوزاء	التور		



Şekil 1: Münecim Nevbaht'ın Bağdat'ın inşasının başlangıcı için tespit ettiği vakti gösteren astronomik tablo (horoskop)⁶⁰

İnşaatın başlangıcı hakkında Bîrûnî'nin kaydettiği 23 Temmuz 762 tarihi, gün farkı dışında İbnü'l-Fakîh'in kaydıyla tam olarak örtüşmektedir.⁶¹ Öte yandan dairevi şehrin mimari özellikleri hakkında ayrıntılı bilgilerin yer aldığı Ya'kûbî'nin *el-Büldân*'ında yalnızca şehrin planının çizildiği tarihe (Rebîülevvel 141/Temmuz-Ağustos 758) yer verilmiştir.⁶² Ya'kûbî'nin bu kaydı, şehrin planının çizildiği tarih için dahi oldukça erken olup, erken dönem müelliflerinin inşaatın başlangıcı hususunda genel olarak ittifak ettikleri 145 (762) tarihiyle arasında dört yıl fark bulunmasına rağmen,⁶³ yeni bir şehir kurmaya yönelik planların oldukça erken bir tarihte başladığına işaret etmektedir. Ya'kûbî, ayrıca *Târîh*'inde yer tayininin 144 (761) yılında gerçekleştiğini kaydetmiştir.⁶⁴

Dairevi şehrin inşa sürecini oldukça özet bir biçimde aktarmasının yanı sıra, inşaatın aşamalarını sırası üzere aktaran rivayet oldukça önemlidir. Söz konusu rivayette, önce işçi temini için vilayetlere mektup gönderildiği, halifenin bu talebi üzerine yeterli sayıda işçinin hazır edildiği, işçilerin idaresi için başlarına yöneticiler tayin edildiği, ardından şehrin planının çizilip temellerin kazıldığı, kerpiç dökülüp tuğla pişirildikten sonra inşaata başlandığı belirtilmiştir. Taberî ve İbnü'l-Fakîh'in Süleyman b. Mücâlid'den aktardıkları bu rivayette, Mansûr'un ilk olarak inşaatı başarılı bir şekilde tamamlayacak

60 Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye*, s. 330; Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning", s. 62.

61 Bîrûnî, Yezdicerd takvimine göre verdiği bu tarihin İskender takviminde 1074 yılına denk geldiğini de not etmiştir (bk. Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye*, s. 320).

62 Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 25.

63 Lassner, *The Topography of Baghdad*, s. 233.

64 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 312.

usta, işçi ve zanaatkârların temin edilmesi için Musul, Cebel, Kûfe, Vâsıt ve Basra'ya haber gönderdiği bilgisine yer verilmiştir. Rivayetin devamında, inşa sürecini yönetecek ilmi, adaleti, anlayışı, güvenilirliği ve hesap ilmindeki yetkinlikleriyle bilinen kişilerin belirlenmesi gelmektedir. Yapılan istişareler neticesinde bu vazife için seçilen kişiler arasında Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767) ve Haccâc b. Ertât (ö. 145/762)⁶⁵ yer almıştır. İnşaat idaresinden sorumlu kişilerin belirlenmesinin ardından sırasıyla, şehir planının çizildiği, temel atmak için kazı işlemlerinin başlatıldığı, ardından tuğla fırınlama ve kerpiç dökme aşamalarına geçildiği bilgisine yer verilmiştir.⁶⁶ Yapı malzemelerinin hazırlandığına işaret eden cümlenin ardından gelen, "Böylece inşaata başlandı" (فبدأ بذلك) cümlesi, ilk tuğlanın konulduğu temel atma törenine işaret etmektedir. İnşaata hazırlık sürecini kısaca özetleyen bu rivayette son olarak, gün ve ay belirtilmeden inşaatın 145 senesinde başladığı kaydedilmiştir.⁶⁷

Bağdat'ın kurulacağı yerin tespitine yönelik çalışmaların Muhammed b. Abdullah (en-Nefsüzzekiyye) isyanından yaklaşık bir sene önce (144/761) başladığı anlaşılmaktadır.⁶⁸ Medine'de ve Basra'da patlak veren isyanlar sebebiyle inşaatın yarıda kesildiğini bildiren kayıtlar, inşaatın başlangıcı ve kesintiye uğramasıyla ilgili rivayetleri değerlendirmek açısından önemli bir hareket noktası oluşturmaktadır. Mansûr isyan haberini alınca derhal Kûfe'ye dönmüş, beytülmalleri ve hazinelerini Bağdat'tan Kûfe'ye geri getirtmiştir.⁶⁹ Muhammed b. Abdullah (en-Nefsüzzekiyye) ve kardeşi İbrâhim'in isyanları sebebiyle, başladıktan yaklaşık iki ay sonra inşaat çalışmaları bir anda durmuştur. Mes'ûdî, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Muhammed ve İbrâhim kardeşlerin isyan haberini Bağdat'ta aldığını, isyanı bastırmak amacıyla çalışmaları durdurarak Kûfe'ye gittiğini ve isyan bastırılınca kadar da Kûfe'de ikamet ettiğini kaydetmiştir.⁷⁰ Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin 01 Receb 145'te

65 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 516; Haccâc b. Ertât, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yakın adamlarından olup, Kûfe sâhibü's-şurtası ve Basra kadılığı gibi görevlerde bulunmuştur. Mansûr Camii'nin planını onun çizdiği nakledilir. Haccâc aynı zamanda muhaddis olarak bilinir (bk. İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 287, 539; Taberî, *Târîh*, VII, 280, 458; Başaran, "Haccâc b. Ertât", s. 425).

66 Ya'kûbî'nin *العظام اللبن العظام ما ضرب الأساس ما وُضِعَ الأساس* kaydı, dairevi şehrin inşaatı başlamadan önce Medâin'deki sarayın bir kısmının yıkılarak malzemesinin Bağdat'a getirildiğine ve ayrıca yıkım kararından vazgeçilmesinin de temel atma töreninden önce olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu kayda göre büyük kerpiçler temel atma töreninden sonra dökülmüştür (bk. Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 25).

67 Taberî, *Târîh*, VII, 618.

68 Taberî, *Târîh*, VII, 618.

69 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 279.

70 Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 312.

(25 Eylül 762) Medine’de, kardeşi İbrâhim’in ise bundan tam iki ay sonra (01 Ramazan 145/23 Kasım 762) Basra’da isyan etmesi,⁷¹ inşaatın 145 senesinin dördüncü-beşinci aylarında başlamış olduğunu teyit etmektedir. Taberî, Muhammed ve İbrâhim kardeşlerin isyan ettikleri haberi Bağdat’a ulaştığında, Bağdat surlarının 1 kâme⁷² yüksekliğe ulaşmış olduğu bilgisini aktarmaktadır.⁷³ Taberî’nin isyanla ilgili oldukça uzun bölümü Bağdat’ın kuruluşu bahsinin tam ortasına yerleştirmiş olması, gelişmelerin kronolojisini ve İbnü’l-Fakîh ve Bîrûnî’nin inşaatın başlangıcıyla ilgili kayıtlarını teyit etmektedir.

Sonuç olarak, inşaatın başlangıç tarihi hakkındaki rivayetler arasında en ayrıntılı ve aynı zamanda tarihî vakalarla tutarlılık gösteren bilginin İbnü’l-Fakîh ve Bîrûnî tarafından kaydedilmiş olan 04 Cemâziyelevvel 145 (31 Temmuz 762 Cumartesi) tarihi olduğu anlaşılmaktadır. Hatib el-Bağdâdî ise, Taberî’nin şehrin kuruluşuyla ilgili Süleman b. Mücâlid’e dayandığı gün ve ay bilgisi içermeyen 145 yılını nakletmekten öteye gitmemiştir.⁷⁴ *Târîhu Bağdâd*’da, Bağdat’ın kuruluş tarihi hakkındaki en ayrıntılı kayıtlar meşhur matematikçi Muhammed b. Mûsâ el-Harizmî’den nakledilen iki rivayete dayanmakla birlikte, bu rivayetler inşaatın ne zaman başladığı bilgisini içermektedir.

İnşaatın Yeniden Başlaması ve Şehre Yerleşilmesi

İnşaatın ikinci aşaması, isyanın bastırılması sürecini Kûfe’den takip eden halifenin 146 yılı Safer (Nisan-Mayıs 763) ayında Bağdat’a dönmesiyle birlikte başlamıştır.⁷⁵ 2 ay 17 gün süren isyanın sonunda Muhammed b. Abdullah’ın öldürülmesinin (14 Ramazan 145/6 Aralık 762) ardından, Mansûr 146 senesinin ikinci ayında Bağdat’a geri dönmüştür. Rivayetler, Ebû Ca’fer el-Mansûr’un, inşaatın birinci ve ikinci aşamaları boyunca Bağdat’ta bulunduğu, devleti ve inşaat faaliyetlerini buradan idare ettiğine işaret etmektedir. Bu durum, halifenin yeni yaptırdığı şehre inşaatın hangi aşamasında taşındığı konusundaki rivayetler arasında ihtilafın sebebini teşkil eder. Bununla birlikte rivayetlerin önemli bir kısmı, halifenin şehre taşınma tarihinin inşaatın tamamlanmasından önce olduğu konusunda ittifak etmektedir.

71 Öz, “Muhammed b. Abdullah el-Mehdî”, s. 490.

72 1 kâme, ortalama bir insan boyu olup, 170-180 cm. arasında bir uzunluk ölçü birimidir (bk. Kâlî, *el-Bârî*, s. 516).

73 İbnü’l-Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, s. 284.

74 Taberî, *Târîh*, VII, 618; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 87.

75 Taberî, *Târîh*, VII, 650.

Taberî 146 (763) senesi vukuatında, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Medînetü İbn Hübeyre'den Bağdat'a Safer (Nisan-Mayıs) ayında göçerek inşa faaliyetlerini yeniden başlattığı bilgisine yer vermektedir. Bu kayıt, iki ay yedi gün sürmüş olan isyan sebebiyle inşaatın yaklaşık olarak yedi ay sekteye uğradığına işaret etmektedir. Şehre yerleşilmesiyle ilgili rivayetler arası farklılıklar çalışmaların yeniden başladığı bu tarihle ilgilidir. Çünkü bazı rivayetlerde, isyandan önceki inşaat faaliyetlerinin inşa sürecine dahil edilmediği ve çalışmalarını sonuca ulaştıran ikinci başlangıcın esas alındığı görülmektedir. Bu sebeple, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un 146 yılında şehrin inşaatını tamamladığı ve şehre yerleştiğini belirten rivayetler, aslında Mansûr'un Kûfe'den Bağdat'a kesin bir biçimde dönüşüne işaret etmektedir.

İkinci dönem inşaat faaliyetlerinin başlangıç tarihiyle ilgili karışıklığa, Hatîb el-Bağdâdî'nin meşhur matematikçi Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'den naklettiği iki rivayet sebep olmaktadır. Hârizmî sebep belirtmeden, Mansûr'un 5 Rebîülâhir 144 (13 Temmuz 761 Pazartesi) tarihinde Kûfe'ye döndüğünü kaydetmiştir. Hârizmî aynı rivayette, halifenin Bağdat'a dönüş tarihini belirtmeksizin inşaatın 8 Rebîülâhir 145 (6 Temmuz 762) tarihinde sona erdiğini ve ordusuyla birlikte şehre yerleştiğini belirtmiştir.⁷⁶ Hatîb el-Bağdâdî'nin, Hârizmî'den naklettiği bu rivayetler, onun Ya'kûb b. Süfyân'dan aktardığı rivayete ek olarak, Taberî'nin bu hususta verdiği Safer 146 tarihiyle çelişmektedir. Hârizmî'den aktarılan rivayetler, sahip oldukları ayrıntıya rağmen, kronolojik gelişmelerle uyusmamaktadır. Öte yandan Hârizmî rivayeti, inşaat tamamlanmadan önce şehre taşınıldığı konusunda diğer rivayetleri teyit etmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî, Taberî'den aktardığı bir rivayette şehrin inşaatının 146 senesinde tamamlandığını ve ona Medînetüsselâm adının verildiğini kaydetmektedir. Halbuki Taberî'nin kaydına göre Mansûr, Medînetü İbn Hübeyre'den 146 senesi Safer ayında taşınmıştır. Aynı kayıta halifenin Bağdat'a yerleştiği ve burada ikamet etmeye devam ederken şehrin inşasını tamamladığı belirtilmiştir.⁷⁷

İnşaatın Tamamlanması

Dairevi şehrin inşasının ne zaman tamamlandığı ve şehre hangi tarihte yerleşildiğiyle ilgili rivayetler arası farklılıkların temelinde hazine, divanlar ve beytülmal gibi kurumların ne zaman taşındığı konusu bulunmaktadır.

⁷⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 88.

⁷⁷ Taberî, *Târih*, VII, 650; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 87.

Halife Mansûr, inşaat devam ederken zamanının büyük bir kısmını Serât Kanalı üzerindeki karargâhında geçiriyordu. Bu durum, halifenin, ailesi ve muhafız alayı dahil olmak üzere sivil ve askeri yetkililerin yerleşeceği saraylar, kasırlar ve hükümet binalarının yapımına niçin öncelik verildiği ve en son tamamlanan yapılarının surlar olduğu konusunda fikir vermektedir. Diğer taraftan, isyanın bastırılmasının hemen akabinde, içlerinde mühendisler, ustalar ve zanaatkârların yer aldığı 100.000 olarak ifade edilen kalabalık bir işçi kadrosunun istihdam edilerek çalışmaların hızlandırıldığı belirtilmiştir. Ayrıca inşaat faaliyetlerinin kısa süre içinde tamamlandığı hususunda rivayetler arasında genel bir görüş birliği bulunmaktadır.⁷⁸

İnşaatın 146, 147, 148 ve 149 yıllarında tamamlandığına dair dört farklı rivayet bulunmaktadır. Hatib el-Bağdâdî'nin Ya'kûb b. Süfyân'dan naklettiği rivayette, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un 146 senesinde Medînetüsselâm'ın inşasını tamamladığı, şehre yerleştiği, hazineleri, beytûlmali ve divanları şehre taşıdığı ifade edilmiştir.⁷⁹ Belâzürî ise beytûlmal, hazineler, divanlar ve halifenin ailesinin Kûfe'den Bağdat'a 146 (763) senesinde taşındığını, fakat şehrin sur ve hendek gibi kısımlarının 147'de (764) tamamlandığını kaydetmiştir.⁸⁰ Hatib el-Bağdâdî'nin Hârizmî'ye dayandığı bir başka rivayette, şehrin surları ve bütün yapılarının 04 Cemâziyelâhir 148'de (28 Temmuz 765) tamamlandığı belirtilmiştir.⁸¹

İbnü'l-Fakîh'in, Ubeydullah b. İshak ve İbrâhim b. Cüneyd'den naklettiği iki farklı rivayette şehrin bütün yapılarının 149 (766) senesinde tamamlandığı kaydedilmiştir.⁸² Ancak aynı müellifin Şerevî'den aktardığı bir başka rivayette ise, Halife Mansûr'un 146 senesinde dairevi şehrin inşasını tamamlayarak, hazineleri, divanları ve beytûlmali şehre taşıdığına işaret edilmiştir. Bu rivayetin devamında gün ve ay verilmeden, surların, hendeğin ve şehrin diğer bütün binalarının 149 senesinde tamamlandığı belirtilmiştir.⁸³

İnşaatının tamamlanmasıyla ilgili rivayetlerde, halifenin 146 (763) senesinde inşaat henüz tamamlanmadan şehre taşındığı, en son tamamlanan yapılarının surlar olduğu ve surların 149 (766) senesinde tamamlandığı konusunda rivayetler arasında genel bir görüş birliği bulunduğu anlaşılmaktadır. Dairevi şehrin kuruluş tarihi olarak, bütün şehrin inşasının tamamlandığı 149 (766) senesinin mi, yoksa halifenin şehre taşındığı 146 (763) senesinin

78 Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 25; Le Strange, *Baghdad*, s. 16.

79 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 88.

80 Belâzürî, *Fütûh*, s. 335.

81 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 88.

82 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 279, 284.

83 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 289.

mi kabul edileceği sorusu önemlidir. Literatürde, şehrin bütün yapılarının tamamlandığı 149 (766) senesinin, Bağdat'ın da kuruluş tarihi olarak kabul edildiği görülmektedir. Ancak halifenin 146 (763) senesinde beytülmalî, divanları ve hazineleri şehre yerleştirdiğine işaret eden rivayetlerin çoğunlukta olması, şehrin merkezinde bulunan Altın Kapı (Bâbüzzeheb) Sarayı, sarayın çevresinde bulunan divanlar, şurta ve muhafız karargâhı binalarının 146 (763) senesinde kullanıma hazır olduğunu göstermektedir. Bu durumda, halifenin şehre taşındığı ve dairevi şehri fiilî olarak halifeliğin merkezi haline getirdiği 146 (763) senesinin, şehrin kuruluş tarihi olarak kabul edilmesi daha uygun olacaktır. Medînetüsselâm adını taşıyan ilk dirhemlerin 146 (763) yılında darbedilmiş olması Bağdat'ın bu yılda fiilî olarak kurulmuş olduğuna işaret etmektedir. Çünkü "Bu dirhem Medînetüsselâm'da darbedilmiştir" ibaresi taşıyan ilk gümüş dirhemler 146 (763) tarihini taşımaktadır.⁸⁴

Bağdat'ın İsimleri

Bu çalışmada Bağdat'ın isimleri konusu, Abbâsiler'in yeni bir şehir (medine) inşa etme siyasetinde isimlendirmenin taşıdığı anlamları sorgulama amacına matuf olarak ele alınmıştır. Bağdat'ın isimleri konusundaki rivayetleri iki gruba ayırmak mümkündür. Rivayetlerin önemli bir kısmı, "Bağdâd" kelimesinin etimolojisi üzerinde yoğunlaşır. İkinci kısımda ise dairevi şehrin kuruluşundan sonra verilen isimlerin kökeni tartışılmaktadır.

Bağdat şehrinin isimleri, Bağdat tarihi araştırmalarında sıklıkla ele alınan konulardan biridir. Bu araştırmalarda çoğunlukla Bağdat ismiyle Medînetüsselâm arasındaki farka işaret edilmekle birlikte, Bağdat'ın isimleri meselesine kaynaklarda niçin bu kadar büyük önem atfedildiği meselesi üzerinde durulmamıştır. Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından verilen Medînetüsselâm adının daha sonraları Bağdat olarak anılmaya devam edecek olan şehrin sadece özel bir bölümüyle sınırlı kalması, Seffâh'ın Kûfede yaşadığı Hâşimiye-Medînetü İbn Hübeyre karşıtlığını anımsatmaktadır. Rivayete göre Seffâh, adını Hâşimiye olarak değiştirdiği şehre insanlar tarafından "İbn Hübeyre'nin şehri" anlamına gelen Medînetü İbn Hübeyre denmesinden hoşlanmadığı için bu şehri terketmişti.

Bağdat isminin yerine Abbâsî resmî ideolojisini yansıtan Medînetüsselâm adını yerleştirmeye yönelik bir propagandanın bulunduğu ve söz konusu propagandanın büyük oranda şehrin kurulduğu döneme ait olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Fakîh'in, Bağdat kelimesinin anlamlarına dair olan açıklamasının hemen başında, "Halifeler bu şehre Medînetüsselâm, halk ise Bağdat

84 CoinArchives, Baldwin's of St. James's Auction 48, Lot nr. 41.

der” ifadelerine yer vermesi, resmî kullanım ile halk kullanımı arasındaki karşılığı göstermesi bakımından önemlidir. Zira *Medînetüsselâm* adı, Bağdat’ta darbedilen dinar ve dirhem gibi bilumum paraların yanı sıra damgalarda, resmî yazılarda ve kanunlarla belirlenen ağırlık birimlerinin üzerinde kullanılmıştır.⁸⁵ Buna rağmen, Abbâsiler döneminde dahi halk arasında en yaygın kullanıma sahip kelimenin Bağdat olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili bir rivayet,⁸⁶ Bağdat adının İslam öncesi inançlarla ilişkisine ve bunun İslam inancıyla uyuşmayan itikadî arka planına dikkat çekmektedir. Rivayette ayrıca, şehrin İslam inancına daha uygun bir isimle yani *Medînetüsselâm* adıyla anılmasının daha uygun olduğu ifade edilmiştir.

Dairevi şehre, Ebû Ca’fer el-Mansûr’a nispetle “Mansûr şehri” (*Medînetü’l-Mansûr*), mimari şekline nispetle “dairevi şehir” (*el-medînetü’l-müdevvere*) adları verilmiştir. Kuruluşundan kısa bir süre sonra Dicle nehrinin doğu ve batı kıyılarında hızlı bir şekilde yayılan şehirde, *Medînetülmansûr* ve Kerh gibi ilk yerleşim birimleri küçük semtler haline gelmiştir. Bu farklılığın izlerini kaynaklarda da sürmek mümkündür. IV. (X.) yüzyıla kadar *Medînetüsselâm* adı Bağdat’ın genelini ifade ederken, bundan sonra *Medînetüsselâm* ile Bağdat’ın genelinden ziyade batı yakasında Mansûr’un kurduğu ilk yerleşim birimi kastedilmiştir.

Bağdat kelimesinin Arapça kökenli olmadığı hususunda neredeyse ittifak vardır.⁸⁷ Bağdat adının etimolojisi hakkındaki rivayetler en etraflı biçimde, Hatib el-Bağdâdî’nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserinin, “Bağdat Adının Arapça’ya Girmesi Bahsi” başlığı altında ele alınmıştır.⁸⁸ Söz konusu bölümde bir araya getirilen rivayetlerde, Bağdat kelimesinin Farsça kökenli olduğu vurgusu ağır basmaktadır. Şehrin günümüze kadar varlığını muhafaza eden adının “Bağdâd, Bağdâz, Bağdân, Mağdâd, Mağdâz” ve “Mağdân” gibi farklı imlalarının bulunduğu kaydedilmiştir.⁸⁹ Bağdat kelimesinin anlamı ve kökeni hakkındaki rivayetler şöyle özetlenebilir:

85 Bir hacim ölçüsü birimi olan kafzin bir türüne *Medînetüsselâm* kafizi denilmesi buna bir örnektir (bk. İbnü’l-Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, s. 278-79).

86 “Mûsâ b. Abdülhamîd şöyle dedi: Bir gün Abdülazîz b. Ebû Duâd’ın yanında oturdum; ona bir adam gelerek, ‘Nerelisin?’ diye sordu. O da ‘Bağdatlıyım’ dedi. Bunun üzerine adam ona, ‘Bağdat deme, çünkü bağ ‘put’, dâd ise ‘hediye’ demektir. Bunun yerine *Medînetüsselâm* de!’ dedi” (İbnü’l-Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, s. 278).

87 Basrahlı dilciler Bağdat kelimesinin Farsça kökenli olup sonradan Arapça’ya girdiğini, Arapça’da ‘dal’ harfinden sonra ‘zel’in geldiği başka bir kelimenin bulunmadığını öne sürerek bu kelimenin Arapça kökenli olmadığını ispat etmişlerdir (bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, I, 460).

88 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 80-84.

89 معداد، مغداد، بغداد، بغداد، ياكوت el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, I, 460.

- a) Bağdat, “tanrı verdi, tanrı armağanı” anlama gelmektedir. Rivayete göre Bağdat adının, “put” anlamına gelen *Bağ* kelimesi ile Farsça’da “*verdi, ihsan, armağan*” anlamlarına gelen *dâd* mâzi filinin birleşiminden meydana geldiği belirtilmiştir. Bir başka rivayete göre, Sâsânî hükümdarlarından biri dairevi şehrin kurulacağı bölgeyi azatlı bir kölesine hediye edilmiştir. Hükümdar tarafından kendisine hediye edilen arsanın doğduğu memlekette tapındığı *Bağ* adındaki putun armağanı olduğuna inanan köle, araziye “Bağ’ın hediyesi, tanrının armağanı” anlamına gelen Bağdat adını vermiştir.⁹⁰
- b) Bağdat adının, Serât nehrinin yakınında bulunan bir manastırın bahçesinden geldiği de rivayet edilmiştir. Farsça’da bahçeye bağ denildiğinden, Bağdat’ın adının buradan geldiği belirtilmiştir.⁹¹
- c) Bağdat adının Çin hükümdarlarından birine nispet edildiği de rivayetler arasındadır. Buna göre Çinli tüccarlar, şehir henüz kurulmadan önce Bağdat’ın inşa edileceği bölgede yıllık olarak düzenlenen panayırda bol kazanç elde ederek ülkelerine dönmüşler. Kazandıkları kârı *Bağ* adını verdikleri hükümdarları sayesinde kazandıkları için alışveriş yaptıkları pazara kendi hükümdarlarının adını vermişler.⁹²
- d) Bağdat kelimesinin “Dâdeveyh’in bağı” anlamına geldiğini ifade eden bir başka rivayete göre, Farsça’da “bahçe” anlamına gelen bağ kelimesi ile bahçenin sahibi Dâd veya Dâdeveyh’in bir araya gelmesiyle Bağ-ı Dâd/Dâdeveyh terkiibinden meydana gelmiştir.⁹³
- e) Bağdat kelimesinin “Tanrı tarafından kuruldu” anlamına geldiği de rivayetler arasındadır.⁹⁴
- f) Bağdat adının ayrıca, Ârâmîce’deki “koyun ağılı” mânasına gelen kelimedenden türediği iddia edilmiştir.

Bağdat’a “Medînetüsselâm,⁹⁵ ez-Zevrâ, er-Ravha” ve “medînetü’l-Mansûr” gibi başka adlar da verilmiştir. Bağdat adında olduğu gibi bu adların kökeni

90 İbnü’l-Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, s. 278; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 80.

91 Mes’ûdî, *et-Tenbîh*, s. 312.

92 İbnü’l-Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, s. 278; Yiğit, “Bağdat’ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 52.

93 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, I, 460; Le Strange, *Baghdad*, s. 10.

94 Le Strange, *Baghdad*, s. 11.

95 Medînetüsselâm adı Abbâsî paralarında ilk defa 146 senesinde geçmeye başlamıştı. Halife Ebû Ca’fer el-Mansûr’un darphaneyi dairevi Mansûr şehrine nakletmesinden sonra kesilen paraların üzerinde “Duribe fi/bi medîneti’s-selâm” ibaresi yer almaya başlamıştı. Oldukça eski ve nadir olan bu sikkelerden bir tanesi Berlin Müzesi’nde bulunmaktadır. Medînetüsselâm adı yine aynı dönemde Bağdat’ta kesilen bakır bir para üzerinde de geçmektedir. Altın sikkeler üzerinde Medînetüsselâm ibaresinin ilk defa Halife Me’mûn zamanında geçtiği tespit edilmiştir.

hakkındaki rivayetlerde çelişkiler bulunmaktadır. Medînetüsselâm adının, Dicle'ye “selâm vadisi” (وادي السلام) ya da “selâm nehri” (نهر السلام) denilmesinden ileri geldiği ifade edilmiştir.⁹⁶ Anonim bir rivayete göre ise “selâm” sıfatının Allah'ın doksan dokuz isminden (esmâ-yi hüsnâ) olan “es-selâm” sıfatından mülhem olduğu ve Medînetüsselâm terkinin “Allah'ın şehri” (Medînetullah) anlamına geldiği belirtilmiştir.⁹⁷ Bir başka rivayete göre “selâm” adının Kur'an-ı Kerim'de geçen ve “cennet” anlamına gelen *dârü's-selâmdan*⁹⁸ geldiği ifade edilmiştir.

Bağdat'ın adları arasında yer alan “ez-Zevrâ” adının özel olarak şehrin batı yakasını temsil ettiği belirtilmiştir. Buna karşılık olarak doğu yakasına ise “sığlaşan, yayılan” anlamına gelen “er-Ravha” adı verilmiştir.⁹⁹ Zevrâ adının ayrıca, Mansûr'un yaptırdığı dairevi şehre mahsus olduğu, sur dışında kalan şehrin tamamı için kullanılmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁰ Dairevi şehrin çevresini saran dış surun üzerindeki kapıların giriş istikametleri, şehrin merkezine uzanan cadde ile farklı açılarda bulunuyordu.¹⁰¹ Şehre girmek isteyen bir kişi 90 derecelik bir açı oluşturan kapıya girdikten sonra yönünü şehrin merkezine dönmüş oluyordu. Zevrâ adının, şehrin kapılarında uygulanan *müzevver* giriş tekniğinden kaynaklandığı ifade edilmiştir.¹⁰² “Eğri/münharif” anlamına gelen *Zevrâ* adının, şehrin merkezinde bulunan Mansûr Camii'nin¹⁰³ kiblesinin eğri olmasından kaynaklandığı da rivayetler arasındadır.¹⁰⁴ Ba-

96 İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 278; Hatib el-Bağdâdi, *Târîhu Bağdâd*, I, 80; Cevâd - Süse, *Delil*, s. 45.

97 İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 278.

98 “Rableri katında selam yurdu (*dârü's-selâm/cennet*) onlarıdır. Allah, yapmakta oldukları şeylerden dolayı onların dostudur” (bk. el-En'âm 6/127).

99 Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 312.

100 İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 278.

101 Dairevi şehrin kapıları bahsinde uzun bir biçimde ele alınacağı üzere, şehrin dış suru üzerindeki girişlerin her birinde aynı özellikte olan kapılar bulunuyordu. “Âzec” mimari terimiyle ifade edilen tonoz örtülü bir dehliz/koridor ihtiva eden bu kapılar özel bir teknikte inşa edilmişlerdi. Bir kişi birinci Horasan Kapısından girdiğinde, sur kapısının içinde bulunan eni 20, uzunluğu 30 zirâ olan dehlizde sol tarafa doğru dönerek dehlizin sonundaki avluva çıkardı. Dairevi şehir hakkındaki tarihî kayıtları inceleyen Creswell, birinci kapıların içindeki dehlizde sola dönüşü içeren “müzevver giriş”in ilk örneğine antik dönem Mısır'ından kalma *Şûnetü'z-Zebîb*'deki hisarda rastlandığını not etmiştir. Ancak Creswell söz konusu örneğin dışında, II. (VIII.) yüzyıla kadar ne Kuzey Afrika'da ne de Suriye'de bu mimari tekniğin izine rastlandığını belirtmiştir (bk. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, s. 178).

102 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 156.

103 Mustafa Cevâd ve Ahmed Süse herhangi bir kaynak göstermeden, bu rivayette kiblesi eğri olan caminin Rusâfe Camii olduğunu ifade etmiştir (bk. Cevâd - Süse, *Delil*, s. 46).

104 Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 312.

ka bir rivayete göre ise Dicle'nin dairevi şehre yakın mevkide kavis yapmasından dolayı bu ad verilmiştir.¹⁰⁵ Kaynaklarda ayrıca “medînetü Ebî Ca'fer, medînetü'l-Mansûr, Mansûriyye” ya da sadece “Medine” isimlerinin kullanıldığı görülmektedir.

Dairevi Planın Kökeni

Sâsânî İmparatorluğu'nun başşehri Medâin'e oldukça yakın bir mevkide kurulan Bağdat'ın¹⁰⁶ birçok araştırmaya konu olmasında dairevi şehrin mimari özelliklerinin de önemli payı bulunmaktadır. Hammâd et-Türkî'den nakledilen bir rivayette, Bağdat'ın dairevi planına bazı sembolik anlamlar yüklendiği belirtilmekle birlikte, Halife Mansûr'un bu planı tercih etmekte, toplumun çeşitli tabakalarına eşit mesafede olma amacı güttüğü vurgulanmıştır.¹⁰⁷ Dairevi planın diğer planlardan üstün yanlarına işaret edilen bu rivayette, kare planlı bir şehrin sakinlerinin, şehrin merkezinde bulunan hükümdara eşit mesafede olamayacağı, dairesel planda ise şehrin merkezinde oturan yöneticinin, toplumun bütün kesimlerine eşit mesafede olacağı ifade edilmesi, halifenin ve müsteşarlarının alternatif şehir planlarını değerlendirdiklerini göstermektedir. Dönemin siyasi ve sosyal şartları düşünüldüğünde, mimariye yansıtılan bu durumun büyük bir söylem ve anlayış farklılığının neticesi olduğu anlaşılmaktadır. Siyaset-toplum ilişkisini toplumun çeşitli kesimlerine eşit mesafede bulunma söylemine göre yeniden dizayn eden Ebû Ca'fer el-Mansûr, bu siyasi söylemi/iddiayı, dairevi planlı yeni bir başşehir kurmak suretiyle mimariye yansıtmıştır.¹⁰⁸

Bağdat, İslam fetihlerini sevk ve idare etmek amacıyla kurulan ve “Düverü'l-hicre” adı verilen Kûfe, Basra, Fustat ve Kayrevan gibi garnizon şehirlerinden düşünce ve amaç bakımından ayrılmaktadır. O, bir yandan Arap Emevî iktidarına karşı kazanılan zaferi, diğer yandan da bu zaferde büyük katkısı olan mevalinin devlet idaresinde Araplar'a tekaddümünü temsil etmekteydi. Bu yönüyle Abbâsî resmî anlayışının mimariye yansıyan yüzünü temsil eden Bağdat'ın dairevi planına gerek klasik kaynaklarda gerekse modern araştırmalarda yapılan aşırı vurgu, Bağdat tarihi hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda, dairesel planlı şehir mimarisinin daha önce hiç

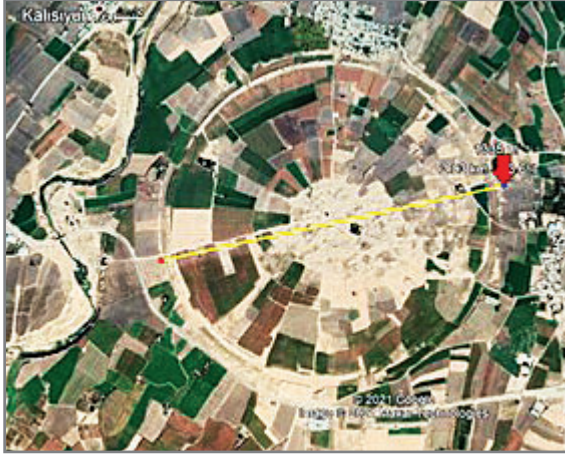
105 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 388; Le Strange, *Baghdad*, s. 11.

106 Bağdat ile Sâsânîler'in başşehri Tîsfûn'daki Tâk-ı Kîsrânın günümüze ulaşan harabelerinin bulunduğu nokta arasındaki kuş uçuşu mesafe yaklaşık olarak 35 kilometredir.

107 İslam devlet felsefesinde Bağdat'ın kuruluşundan sonra dairenin önem kazandığı söylenebilir (İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286).

108 Azzawî, “Symbolism in the Planning of the Round City of al-Mansûr”, s. 78-79.

uygulanmadığı, bu özellikteki ilk şehrin Bağdat olduğu iddialarını dile getirmelerine sebep olmuştur.¹⁰⁹ Ancak Sâsânîler'in dairevi planlı şehirler kurdukları hakkındaki kayıtlar, XIX ve XX. yüzyıllarda Mezopotamya'da yapılan arkeoloji kazılar, Bağdat'ın kuruluşundan önce dairevi planda inşa edilmiş birçok şehir bulunduğunu ortaya koyduğundan, Bağdat'ın dairevi planda kurulmuş ilk şehir olduğu iddiasını kabul etmek mümkün görünmemektedir.¹¹⁰ İbnü'l-Fakih'in tarihî Gūr ve Dârâbcird şehirlerinin dairevi planda inşa edilmiş olduğunu ifade etmesi, söz konusu iddianın klasik kaynaklar tarafından da kabul edilmediğini göstermektedir.¹¹¹ İbnü'l-Fakih'in bu kaydı, Bağdat'ın dairevi planda inşa edilen ilk şehir olduğu iddiası hakkında büyük bir soru işareti oluşturduğu gibi, dairevi şehir mimarisinin kullanıldığı daha erken tarihli şehirlerin Bağdat mimarisine kaynaklık etmiş olabileceği düşüncesine de kapı aralamaktadır.



İran'ın Fars eyaleti, Firûzâbâd şehrinde bulunan tarihî Gūr şehrinin günümüzdeki görünümü

Diğer taraftan, Abbâsî merkezî idaresinin hüküm sürdüğü Kuzey, Orta ve Güney Mezopotamya'da yapılan arkeolojik kazılar dairevi planda kurulan ilk şehrin Bağdat olmadığına dair birçok kanıt sunmaktadır. Mesela Gaziantep'in İslahiye ilçesine 10 km. uzaklıkta bulunan ve milattan önce

109 "Onun dışında dünyanın başka hiçbir yerinde dairevi bir şehir bilinmemektedir" (bk. Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 25; لا يعرف في أي قطر الدنيا كلها مدينة مدورة سواها (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 88; Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, s. 46, 232).

110 Ya'kübî, *el-Büldân*, 25; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 88; Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning", s. 64.

111 İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 406.

725 yılına tarihlenen Geç Hitit dönemi başşehirlerinden Sam'al (Zincirli) Kale, dairevi plandaki çift surlarıyla Bağdat'ın planının oldukça erken tarihli bir örneği sayılabilir.¹¹² Yine Austen Henry Layard tarafından Asurlular'ın başşehri Ninevâda (Ninova) yapılan kazılarda ortaya çıkarılan, kuzeyden güneye, doğudan batıya birbirini kesen caddeleri olan dairevi planlı şehir, Bağdat'ın kurulduğu bölgedeki dairevi şehir mimari geleneğinin oldukça eski olduğunu göstermektedir.

Bağdat'ın dairevi planda inşa edilmiş ilk şehir olduğu iddiasını ele alan Creswell, İslam'dan önce inşa edilmiş bu özellikteki on iki şehrin listesini verir.¹¹³ Creswell, eski İran hükümdarlarından Erdeşir b. Bâbek'in kurduğu Gür şehrinin (Fîrûzâbâd), dairevi planı, dört cihete açılan kapıları, suru, hendeği ve merkezinde bulunan ateşkedesiyle Bağdat'ın ilk yapılarıyla büyük benzerlikler taşıdığını vurgulamıştır. Bu sebeple Bağdat'ı, antik Mezopotamya uygarlıklarının yaygın biçimde tatbik ettikleri dairevi şehir mimarisinin İslamî dönemdeki ilk örneği olarak kabul etmek mümkündür.

Dairevi Şehrin Yapıları ve Mimari Özellikleri

Hendek

Dairevi şehir surlarını çevreleyen en dış halkayı hendek oluşturuyordu. Hendeğin mimari özelliklerine ve ölçülerine dair herhangi bir ayrıntıya yer vermeyen Ya'kübî, Taberî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin aksine İbnü'l-Fakîh bu hususta bir istisna teşkil etmektedir. İbnü'l-Fakîh şehir planının sahaya tatbik edildiği sırada, aralarında 40 zirâ (20,8 cm.) mesafe bulunan iki çemberin çizildiğini ve bu iki çember arasında kalan kısmın hendek olarak belirlendiğini belirtmiştir.¹¹⁴

Dairevi şehrin etrafını kuşatan hendekle ilgili kayıtlara geçen bir diğer bilgi, hendeğin Kerhâyâ Kanalı'ndan çekilen bir yer altı kanalından alınan suyla doldurulduğudur.¹¹⁵ Fırat nehrinden ayrılan İsâ nehrinin kollarından olan ve Kerh mahallesindeki bütün kanalların suyunu sağlayan Kerhâyâ Kanalı dairevi şehrin hendeğinin suyunun da kaynağı konumundaydı.¹¹⁶ Hendek hakkında kayıtlara geçen bir diğer bilgi dış hattının büyük cadde ile çevrelendiğidir.

112 Schirmer, *Hitit Mimariği*, s. 27-28.

113 Creswell, *A Short Account of Islamic Architecture*, s. 170-73.

114 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286.

115 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 26.

116 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 26; Sührâb, *Kitâbü Acâibi'l-ekâlimi's-seb'a*, s. 24-25.

Surlar

Surlarla ilgili rivayetlerde görülen problem, verilen bilginin hangi sura ait olduğudur. Taban, gövde ve uç genişlikleri, yükseklikler ve uzunluklar gibi bilgilerin bir kısmının hangi sura ait olduğunu tespit etmek oldukça zordur.

Mansûr şehrine daire şeklini veren surlar biri diğerini çevreleyen çift duvar sisteminden meydana geldiğinden, surların özelliklerini şehrin diğer yapılarının anlaşılmasında önemli hale getirmektedir. Rivayetlerde görülen çelişkilerden birinin sur halkalarının genel yapısıyla ilgili olduğu görülür. Surların dairevi şekli üzerinde herhangi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte, dairenin kusursuz bir daire mi, yoksa yanlardan basık oval bir şekilde mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, Mimar Rebâh ve Muhammed b. Halef'ten nakledilen çelişkili rivayetleri birlikte kaydetmiştir. Rebâh rivayetine göre, dairevi şehrin ana suru kusursuz bir daire formundaydı ve bu surun oluşturduğu dairenin çapı bütün yönlerden 2,200 zirâ ölçüsündeydi. Muhammed b. Halef rivayetine göre ise dairevi şehir, Şam Kapısı ile Basra Kapısı taraflarından hafif basık oval bir şekle sahipti.¹¹⁷ Muhammed b. Halef, dairevi şehrin kusursuz bir daireden oluşmadığını ispatlamak için, Basra Kapısı ile Kûfe Kapısı arasındaki burç sayısının diğer kapılar arasındaki burçlardan fazla olduğunu kaydettikten sonra, Horasan Kapısı ile Kûfe Kapısı arasındaki mesafenin 800 zirâ, Şam Kapısı ile Basra Kapısı arasındaki mesafenin ise 600 zirâ olduğu bilgisine yer vermektedir. Yine bu rivayete göre, kapılar arasında yirmi sekizer burç bulunurken, Basra ve Kûfe kapıları arasında yirmi dokuz adet burç bulunmaktaydı.¹¹⁸ Herhangi bir ölçü ihtiva etmemesinin yanı sıra dairevi şehri övmeyi amaçlayan, ancak bununla birlikte şehrin dairevi formunun kusursuzluğunu vurgulayan bir başka rivayetin Câhiz'den alıntılandığı görülmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin kaydettiği bu rivayette Câhiz, Bilâdüşşam, Anadolu ve diğer beldeleri gezdiğini, büyük, sağlam ve müstahkem şehirler gördüğünü, ancak Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kurduğu şehirden daha yüksekini, ondan daha kusursuz yuvarlıkta olanını, daha asilini, kapıları ve sur boşluğu daha geniş olanını asla görmediğini belirtir. Ardından "Sanki bir kalıba dökülüp de kalıptan çıkarılmış" gibi ifadelerine yer verir.¹¹⁹

117 İbnü'l-Fakih'in de naklettiği bu rivayete göre dairevi şehir basık bir daire formundadır. Zira Horasan Kapısı'ndan Kûfe Kapısı'na 800 zirâ, Şam Kapısı'ndan Basra Kapısı'na ise 600 zirâ mesafe vardı (bk. İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 92-93).

118 Bu rivayete göre, Horasan Kapısı'ndan Kûfe Kapısı'na 800 zirâ, Şam Kapısı'ndan Basra Kapısı'na 600 zirâ mesafe bulunuyordu (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 93).

119 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 96.

Hatib el-Bağdâdî'nin Vekî'den naklettiği rivayette ise, dairevi şehrin kursuz bir daireden meydana geldiği, büyük surun (*sûrû'l-medîne*) çapına dair verdiği ölçüden anlaşılmaktadır.¹²⁰ Bu rivayetlere ek olarak, Halife Mu'tazîd-Billâh 279-289 (892-902) yıllarında yapılan bir ölçümde dairevi şehrin çapının yaklaşık 2 mil olduğu tespit edilmiştir.¹²¹

İçte kalan surun dıştakine göre daha büyük ve yüksek inşa edildiği bilgisi, surlarla ilgili rivayetlerde açık bir biçimde ifade edilmiştir.¹²² İçte kalan suru dıştakinden ayırt etmek için, "büyük sur, şehir suru" veya "iç sur"¹²³ adlarının verildiği görülmektedir. Şehrin etrafını çevreleyen iki sur arasında 60 zirâ (31,2 m.) genişliğinde bir sur boşluğu (*fasîl, intervallum*) bulunmaktaydı.¹²⁴ İki sur arasında yer alan bu boşluğa şehrin merkezine uzanan caddelere açılan kapılardan girilmekteydi ve burası iskâna kapalı bir alandı. Kaynaklar iki sur arasında kalan bu alanın hangi amaçla kullanıldığına işaret etmemekle birlikte, yerleşime açık olmaması sebebiyle askeri amaçlar için kullanılmış olabileceği anlaşılmaktadır.

Birinci Sur

149 (766) yılında tamamlandığı kaydedilen dış sur, başından sonuna kadar İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin nezaretinde inşa edilmiştir.¹²⁵ Öncelikle, birinci halkayı teşkil eden bu surdan söz edilirken, sur kelimesinden çok duvar anlamına gelen "hâit" kelimesinin tercih edilmiş olması dikkat çekmektedir. İbnü'l-Fakîh'in bu suru tarif ederken "hâit, Ya'kübi'nin "müsennât" ve "hâitü'l-fasîl", Hatib el-Bağdâdî'nin ise "sûrû'l-fasîl" ifadelerini kullandığı görülmektedir. Ya'kübi birinci surun ölçüleriyle ilgili herhangi bir bilgi vermezken, İbnü'l-Fakîh sur yüksekliğini belirtmeden, taban genişliğini 18 zirâ,

120 Bu rivayete göre dairenin çapının, Horasan Kapısı'ndan Kûfe Kapısı'na ve Basra Kapısı'ndan Şam Kapısı'na 2,200 zirâ (yaklaşık 1.016,4 m.) olduğu kaydedilmiştir (bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 94).

121 Halife Mu'tazîd-Billâh'ın kölesi lakabıyla meşhur olan Bedr'den nakledilen bir rivayette, Mu'tazîd-Billâh'ın Bedr'e, "Ebû Ca'fer'in şehrinin ölçüleri ne kadardır bakınız?" şeklinde emir verdiği ve bu emir üzerine Bedr tarafından yapılan ölçümde şehrin yaklaşık 1x1 mil (*fe izâ hiye mileyn mükesser fi mileyn*) ebatlarında olduğunun tespit edildiği bilgisine yer verilmiştir (bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 90).

122 Taberî, *Târîh*, VII, 651; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286.

123 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 94.

124 Diğer yapıların ölçülerinde olduğu gibi Ya'kübi iki sur arası genişliği de 100 kara zirâ olarak kaydetmiştir (bk. Ya'kübi, *el-Büldân*, s. 26). Ya'kübi iki sur arasındaki boşluğu 100 kara zirâ olarak vermektedir. İbnü'l-Fakîh ise surlar arasında 40 zirâ (24,64 m) boşluk olduğunu kaydetmiştir (bk. İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286).

125 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 284; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 94.

tepe genişliğini 8 zirâ olarak kaydetmektedir. Bu kayda göre, surun 8 zirâ genişliğinde olan tepesinin 5 zirâlık kısmı insanların sur üzerinde yürümesi için yol, geriye kalan 1 zirâ ise surun hendeğe çıkıntı yapan balkonları (eş-şurufât) şeklinde düzenlenmiştir.¹²⁶ İbnü'l-Fakîh, surun 8 zirâ olan tepe genişliğinden geriye kalan 2 zirâ hakkında herhangi bir bilgi vermese de, bunların surun üzerindeki yolun iki yanındaki yükseltilerin kapladıkları alana karşılık geldiği anlaşılabilir.

Ya'kübî'nin kayıtlarında pişmiş tuğla ile örülmüş, suya dayanıklı kil ve kireç taşı karışımı harçla (es-sârûc) sıvanmış, gayet sağlam ve yüksek bir bent (müsennât) şeklinde söz edilen duvarın birinci sur olduğu anlaşılmakta olup Ya'kübî'nin bu sur için bent anlamına gelen müsennât kelimesini kullanması dikkat çekicidir.¹²⁷ Ebû Ca'fer el-Mansûr'un önce hendek kazılmasını, ardından binaların inşa edilmesi ve temellerin sağlamlaştırılmasını istediğini belirten Taberî, "rivayet edilir ki..." şeklinde giriş yaptığı bu kayıтта surun taban genişliğinin 50 zirâ, tepe genişliğinin 20 zirâ ölçüsünde olmasının halife tarafından emredildiğini bildirir. Yine inşaatta kereste yerine kamış desteleri kullanılmasının halifenin emriyle kararlaştırıldığını, birinci sur bir insan boyu yüksekliğe ulaştığında Muhammed en-Nefsüzzekiyye isyanının patlak verdiğini belirtir.¹²⁸ Ancak Taberî ve onu takip eden Miskeveyh ve İbnü'l-Cevzî gibi tarihçilerin kayıtlarında taban genişliği 50, tepe genişliği 20 zirâ şeklindeki sur ölçülerinin birinci sura ait olması tutarlı görünmemektedir.¹²⁹ Bu ölçüler ikinci sur için dahi oldukça abartılıdır.

İkinci Sur

Hatîb el-Bağdâdî, dairevi şehrin surlarının mühendislerden olan Mimar Rebâh'tan şehrin surları hakkındaki şu rivayeti nakletmektedir:

Şehrin kapılarının birinden diğerine 1 mil mesafe vardır. Surdaki her bir sırada (es-sâf) 162.000 "Ca'ferî kerpiç" (el-lebinü'l-Ca'ferî)¹³⁰ vardır. Surun üçte birlik kısmını tamamlayınca kerpiç sayısını bir miktar azalttık, böylece her bir sırada 150.000 kerpiç kullandık. Surun üçte ikilik kısmını tamamladığımızda kerpiç sayısını bir miktar daha azalttık, böylece surun tepesine kadar her bir sırada 140.000 kerpiç kullanmış olduk.¹³¹

126 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286.

127 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 26.

128 Taberî, *Târîh*, VII, 619.

129 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, III, 414; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 76.

130 Bağdat'ın inşasına özel olarak üretilmiş, Ebû Ca'fer el-Mansûr'a nispet edilen bir kerpiç türüdür.

131 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 92; İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbü Bağdâd*, s. 30.

Hatîb el-Bağdâdî, Vekî'den naklettiği rivayette ise büyük surun çapının 2200 zirâ (1.144 m.), yüksekliğinin 35 zirâ (18,2 m.), burçlarla birlikte surun toplam yüksekliğinin 40 zirâ (10,8 m.) olduğunu belirtmiştir.¹³² Ayrıca surun taban genişliğinin yaklaşık olarak 20 zirâ (10,4 m.) olduğunu kaydetmiştir.¹³³ Sarre-Herzfeld ve Creswell tarafından sur ölçüleri hakkında temel referans kabul edilen Rebâh rivayetinde ise, surun taban kısmında bir kapıdan diğerine uzanan her bir sırada 162.000 kerpiç kullanıldığı belirtilmiştir. Aynı rivayetin baş kısmında iki kapısı arası mesafe 1 mil (4000 zirâ) olarak kaydedilmiştir. Bu bilgilerden yola çıkan Sarre-Herzfeld sur tabanının 10 zirâ veya 10 kerpiç kalınlığında olması gerektiği sonucuna ulaşmış, 162.000 kerpiçten 2000 tanesinin burçlar için kullanılmış olabileceğini ileri sürmüştür. Rivayetten çıkan sonuca göre, surun 1/3'lük taban kısmının kalınlığının 10 zirâ (5,2 m.) olduğu tahmin edilmektedir. Surun üçte birlik taban kısmı tamamlandığında, kullanılan kerpicingin bir miktar azaltıldığı ve surun orta kısmını oluşturan üçte ikilik bölümün tabana göre bir miktar inceltildiği kaydedilmiştir. Tabanda kullanılan kerpiçlerden 2000 kerpicingin kuleler için kullanılmış olması varsayımından hareketle, üçte ikilik kısımda da aynı miktarda kerpicingin kuleler için kullanılması gerektiği belirtilmiştir. Surun üçte ikilik kısmının her bir sırasında toplam 150.000 kerpiç kullanıldığı rivayette belirtilmiş olduğundan, kuleler haricinde her sırada toplam 148.000 kerpiç kullanıldığı sonucuna ulaşılır. Surun orta bölümünün kalınlığının ise 9/4 olduğu tahmin edilmektedir. Rivayette surun geriye kalan tepe kısmının her bir sırasında 140.000 kerpiç kullanıldığı belirtilmiş olduğundan, kuleler için 2000 kerpiç ve ayrıca bir o kadarının mazgallara ayrıldığı düşünüldüğünde, surun en ince kısmı olan üst bölümünün her bir sırasında toplam 36.000 kerpiç kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.¹³⁴ Bundan hareketle surun tepe kısmının kalınlığının 8½ olması gerektiği varsayılmıştır. Rivayetin başında yer alan, sur üzerindeki iki kapı arası mesafenin 1 mil (4000 zirâ) olduğu bilgisinden hareketle, söz konusu sur çemberinin toplam uzunluğunun 16.000 zirâ, çapının ise 5,093 zira (2,648 m.) olduğu sonucuna ulaşılır.¹³⁵ Surun dış yüzeyinin yarım daire şeklindeki burçlarla desteklenmiş olduğu ve burçların tepe noktalarında 5 zirâ yüksekliğinde sur balkonlarının bulunduğu belirtilmiştir.¹³⁶

132 Burçların surdan 5 zirâ (2,6 m.) daha yüksek olduğu ve dolayısıyla surun toplam yüksekliğinin 40 zirâ olduğu kaydedilmiştir.

133 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 94.

134 Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, s. 163-64.

135 Creswell, 1 zirâ 51,8 cm. olarak kabul ettiğinden sur çemberinin çapını 2,638 m. olarak hesaplamıştır.

136 Le Strange, *Baghdad*, s. 23.

Ya'kübî'nin kaydına göre ana surun taban genişliği 90 zirâ (kara zirâ), tepe genişliği ise 25 zirâdır.¹³⁷ Yine onun kaydına göre sur yüksekliği mazgallarla (şürufât) birlikte 60 zirâa ulaşmaktadır.¹³⁸ Hatîb'in kaydına göre ise surun yüksekliği 35 zirâ, tepe kısmında bulunan 5 zirâ yüksekliğindeki mazgallı siperlerle (şürufât) birlikte toplam yükseklik 40 zirâ (20.8 m.) idi.¹³⁹ Basra ile Kûfe Kapısı arasında 29 burç, diğer kapıların arasında 28 tane olmak üzere sur üzerinde toplam 113 burç bulunmaktaydı.¹⁴⁰

Kapılar

Dairevi şehrin kapıları bahsinde en dikkat çekici nokta, birinci sur üzerindeki sur kapısında mimari bir özellik olan “müzevver/münharif” giriş özelliğinin uygulanmış olmasıdır.¹⁴¹ Bu özellik sadece birinci sur kapılarına mahsus olup, ikinci sur kapılarında böyle bir durum söz konusu değildi. Sur kapılarıyla ilgili bir diğer önemli nokta, her kapının biri dışa diğeri içe bakan çift kapılı bir galeri olarak düzenlenmiş olmasıydı ve bu durum birinci ve ikinci sur üzerindeki bütün kapıların ortak özelliğiydi.

Kapılar, dehlizler, avlular ve sur boşlukları hakkında günümüze ulaşmış en ayrıntılı bilgi Hatîb el-Bağdâdî'nin Vekî'den aktardığı rivayettir. Vekî rivayetine göre, dairevi şehre gitmek isteyen bir kişi hendek üzerindeki köprüden geçerek birinci kapıdan girer. Birinci sur kapısının içinde yaklaşık olarak “ters L” şeklindeki dehlizde sola doğru dönerek yönünü şehir merkezine çevirmiş olurdu. Zevrâ adının kaynağı olduğu ifade edilen müzevver giriş tekniği, birinci sur kapılarının içinde yer alan ters “L” şeklindeki dehlizde uygulanmıştı. 20 zirâ (10,4 m.) genişliğinde, 30 zirâ (15,5 m.) uzunluğundaki bu dehlizin¹⁴² sonundaki kapıdan, genişliği 40, uzunluğu 60 zirâ

137 Kara zirâ, (*zirâu's-sevdâ*) 50,692 cm. olarak tespit edilmiştir (bk. Erkal, “Arşın”, s. 411; W. Hinz, 54,04 cm. olarak kaydetmiştir [bk. “Dhirâ”, s. 232]).

138 İbnü'l-Fakîh'in verdiği ölçüler bundan tamamen farklıdır. Onun kaydına göre, ana surun taban genişliği 18 zirâ, tepesi ise 8 zirâdır ve surun tepesinde hendeğe bakan yarım daire şeklindeki şerefelerden kalan 5 zirâlık alan yürüme için ayrılmıştır (bk. İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286). Benzer şekilde *Târîhu Bağdâd* müellifi de büyük surun taban genişliğini 20 zirâ olarak kaydetmektedir (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 94).

139 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 94.

140 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 92; Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, s. 166.

141 Ters “L” şeklinde düzenlenmiş bir girişten ibaret olan bu mimari tekniğin müslümanlar tarafından kurulan şehirlerde ilk defa Bağdat'ta uygulandığı belirtilmiştir (bk. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, s. 174).

142 Ya'kübî şehrin dört kapısında büyük dehlizler bulunduğunu ve her bir dehlizin çevresinin 40 zirâ olduğunu belirtmiştir (bk. Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 26).

olan dikdörtgen plana sahip zemini taş döşeli avluya (er-rahbe) çıkılmaktaydı. Şehrin merkezine doğru uzanan dikdörtgen formdaki avlunun diğer ucunda şehir suru adı verilen büyük surun kapısı yer alırken, avlunun yan duvarlarında sur boşluğuna açılan birer kapı bulunmaktaydı. Avlunun sonuna ulaşan kişi, ancak bir grup insan tarafından açılabilen demir kapıdan, genişliği 12, uzunluğu 20 zirâ olan büyük surun kapısındaki dehlize girerdi. Büyük sur kapısının dehlizinin sonundaki ikinci kapıdan, büyük surun iç boşluğunun devamı olan 20x20 zirâ ölçülerindeki kare planlı ikinci avluya çıkılmaktaydı. Bu avlunun yan duvarlarında da 25 zirâ enindeki sur boşluğuna açılan kapılar bulunmaktaydı. Büyük surun iç kısmında kalan bu boşluk aynı zamanda sokakların kapılarının açıldığı boşluktu. Avlunun diğer ucu, çatısı pişmiş tuğla ve kireç taşı ile örülmüş “büyük taklar”a (et-tâkâtü'l-kübrâ) bitişmekteydi. Giriş kapısındaki birinci kemerin haricinde elli üç kemerden meydana gelen 200 zirâ uzunluğundaki büyük takların çatısında, iç mekânı aydınlatmaya yarayan, fakat aynı zamanda yağmur sularının yapı içine girmesini engelleyen Roma tarzı pencereler (kivâ' rûmiyye) kullanılmıştı. Genişliği 15 zirâ olarak kaydedilen kemerli ve üstü kapalı yapının içindeki kemerlerin arasında kalan hücrelerde, kölelerin (gilmân) ve murâbitanın oturdukları kaydedilmiştir.¹⁴³ Büyük takların sonunda yine 20x20 zirâ ebatlarında kare planlı bir avlu daha bulunuyordu. Diğer avlularda olduğu gibi yan duvarlarında sur boşluklarına açılan kapıları olan bu avlu, sokak kapılarının açıldığı üçüncü sur boşluğunun oluşturduğu kadrânın bir parçasıydı. Avlunun diğer ucu küçük taklara bitişiyordu. İbnü'l-Fakîh, küçük takların giriş ve çıkışındakiler haricinde toplam altı kemerden meydana geldiğini kaydetmiştir.¹⁴⁴ Küçük takların bitiştiği dehlizin ölçüleri hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Veke'den nakledilen rivayette, büyük takların sonundaki avludan küçük taklara girildiği, küçük takların ise saray ve caminin bulunduğu büyük avluya açılan ve şehir dehlizi (dihlüzü'l-medîne) adı verilen dehlize bitiştiği belirtilir. Küçük takların genişliği ve uzunluğu belirtilmemekle birlikte kapı girişlerindeki kemerlerle birlikte toplam sekiz kemerden meydana geldiği kaydedilmiştir.¹⁴⁵ Ya'kübî, büyük dehliz (dihlüzün azîm) şeklinde ifade ettiği şehrin merkezine açılan son dehlize dair herhangi bir ölçü vermemekle birlikte, tuğladan ve kireçten inşa edildiğini, sarayın da içinde bulunduğu avluya açılan kapısının demirden olduğunu ve dışarıdan bakanların içeriyi görmemeleri için kapının üzerine bir örtü gerildiğini belirtmiştir.

143 Ya'kübî, *el-Büldân*, 26; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 92-96.

144 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 286.

145 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 27; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 92-96.

Küçük taklarla şehrin merkezine açılan büyük dehlizin birbirlerine göre konumları ve ölçüleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığından, dairevi şehrin planı ve rekonstrüksiyonu üzerine çalışmış olan Sarre-Herzfeld, Creswell ve Lassner gibi araştırmacılar bu hususta farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Sarre-Herzfeld büyük taklardan sonra gelen 20x20 ebatlarındaki kare avlunun şehir merkezine bakan kapısını dehlize bitişirmiş, küçük takları ise dehlizle birlikte bir kadrana oluşturur biçimde konumlandırmıştır. Bu yüzden Sarre-Herzfeld'in planında küçük taklar, dehlizle birlikte en iç halkayı oluşturmaktadır.¹⁴⁶ Fakat bu plana göre küçük taklar sarayın etrafındaki alanı çevreleyen surun iç kısmına doğru bir çıkıntı oluşturmaktaydı. Sarre ve Herzfeld'in bu açık kemerli planı Creswell tarafından tutarsız bulunmuştur. Creswell, Ühaydır Sarayı ve Sâmerrâ Ulucamii'ndeki mimari uygulamalardan yola çıkarak Sarre-Herzfeld'in planındaki küçük takların kör kemerler olabileceğini, bu sayede dehlizin uzunluğunun 10, genişliğinin 8 zirâyâ indirilebileceğini ileri sürmüştür.¹⁴⁷ Öte yandan Lassner, Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği Vekî rivayetindeki ibareden¹⁴⁸ hareketle, sayısı bilinmeyen küçük takları dehlize bitişirmiş, dehliz ve küçük takların oluşturduğu kadrana, büyük takların sokaklarla birlikte oluşturduğu kadrana benzeterek açıklamaya çalışmıştır. Böylece şehir planında çift kadranlı bir yerleşim alanı ortaya çıkmıştır.¹⁴⁹

Ya'kübî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin kayıtlarında sarayın ve caminin etrafında herhangi bir yerleşimin bulunmadığı kesin bir dille ifade edilmiştir. Bununla birlikte Ya'kübî, Mansûr'un küçük çocukları ve has kölelerinin evleriyle divanlar ve hazine binaları gibi yapıların sarayın çevresinde bir çember oluşturacak şekilde yerleştirilmiş olduğunu belirtir.¹⁵⁰ Ya'kübî sarayın çevresindeki bu yapılar arasında beytülmal, Hazânetü's-silâh, Dîvânü'r-resâil, Dîvânü'l-harâc, Dîvânü'l-hâtem, Dîvânü'l-cünd, Dîvânü'l-ahşem, Matbahu'l-âmme ve Dîvânü'n-nafakât binalarını sıralamaktadır. Lassner'in çift kadranlı yerleşim planının ilham kaynağı olduğu anlaşılan Ya'kübî'nin bu kaydı, küçük taklar ve rahbeye (avlu) açılan büyük dehlizin oluşturduğu kadranda söz konusu binaların bulunduğuna işaret etmektedir.¹⁵¹

146 Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise*, s. 124.

147 Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, s. 170.

148 الطاقات الصغرى التي تلي دهليز المدينة الذي منه يخرج إلى الرحبة الدائرة حول القصر والمسجد
Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 96.

149 Lassner, *The Topography of Baghdad*, s. 146, 213, 244.

150 كما تدور منازل أولاد المنصور الأصاغر ومن يقرب من خدمته من عبده وبيت المال ...
el-Büldân, s. 27).

151 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 27-28.

Büyük sur üzerindeki kapıların her biri, farklı yükseklikteki katlardan oluşan kuleler (âzâc) şeklinde düzenlenmişti. Kapıların üst kısımlarında kemerli sütunlar üzerine oturtulmuş 50 zirâ yüksekliğindeki altın yaldızlı kubbelerle örtülü olan seyir terasları (meclis) bulunuyordu.¹⁵² Kubbelelerin tepelerinde ise bir mil üzerine yerleştirilmiş, rüzgârın hızına göre hareket edebilen süvari heykelleri bulunuyordu. Sur kapısı üzerindeki galeriden, meyilli bir rampa ile surun tepe kısmına geçmek mümkündü. Üzeri kemerli tonozla örtülü bu geçitten bir süvarinin atıyla birlikte surun tepesine çıkabildiği ifade edilmiştir. Seyir teraslarına ise sura bitişik olarak inşa edilmiş merdivenler sayesinde ulaşılabiliyordu. Bu merdivenlerden bazılarının pişmiş tuğla ve kireçten, bazılarının ise kerpiçten yapıldığı belirtilmiştir.¹⁵³

Sur kapısının üzerinde yer alan galerilerin içlerinde nöbet tutan askerler (er-ribâta) ve muhafızlar (hares) bulunuyordu. Şehrin dört kapısından her biri için 1000'er kişiden oluşan birliklerin görevlendirildiği ve bu birliklerin başına birer kumandan atandığı kaydedilmiştir.¹⁵⁴ Bu kayıt, dairevi şehirde güvenliği sağlayan en az 4000 kişinin varlığına işaret etmektedir. Sâlih Ahmed el-Âli'ye göre bu sayı, dairevi şehrin yaklaşık olarak toplam nüfusunu temsil ediyordu.¹⁵⁵

Halife Mansûr'un Dicle nehrini veya Horasan taraflarından şehre gelenleri izlemek istediğinde Horasan Kapısı üzerindeki terasta oturmayı tercih ettiği kaydedilmiştir. Şam Kapısı üzerinde de Mansûr'un meclisi vardı. Kenar semtleri seyretmek istediğinde buradaki meclisine çıktığı belirtilmiştir. Basra Kapısı'ndaki meclisini ise Kerh semtini ve o yönden şehre gelenleri izlemek için çıktığı, bağ ve bahçeleri seyretmek için Kûfe Kapısı'ndaki seyir terasını tercih ettiği ifade edilmiştir.¹⁵⁶

Dairevi şehrin surlarında toplamda sekiz tane büyük demir kapı bulunmaktaydı. Kapılardan dördü dış surda, diğer dördü ise iç surda olup tamamı demirden yapılmıştı. Emevîler'in Irak valisi Haccâc, Vâsıt şehrini inşa ederken, Hz. Süleyman tarafından cinlere yaptırıldığına inanılan Vâsıt şehri yakınlarındaki Zendeverd şehrini yıktırması, şehrin kapılarını kendi kurduğu Vâsıt şehrine getirtmişti. Hz. Süleyman'ın yaptırıldığına inanılan bu beş kapı Mansûr'un emri ile Vâsıt şehriden sökülerek Bağdat'a getirilmiş, dört tanesi ikinci surun (*sûrül-medîne*) üzerindeki kapılara takılmıştır. Taberî bu demir kapıları gördüğünü ve bunlardan beşincisinin birinci surun Basra Kapısı'nda

152 Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 26.

153 Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 26.

154 Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 97; İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbü Bağdâd*, s. 42.

155 Saleh Ahmad el-Ali, "The Foundation of Baghdad", s. 94.

156 Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 95.

kullanıldığını kaydetmiştir.¹⁵⁷ Birinci surun Horasan Kapısı'nda Şam'dan getirilen ve firavunlar dönemine ait olduğu belirtilen bir kapının kullanıldığı, yine birinci surun Kûfe Kapısı'nda Hâlid b. Abdullah b. Kasrî'nin Kûfe'deki sarayından sökülen bir kapının kullanıldığı, son olarak birinci surun Şam Kapısı'nda ise Bağdat'ta Mansûr için yapılan bir kapının kullanıldığı belirtilmiştir. Sur kapıları arasında en zayıf ve dayanıksızının Mansûr için Bağdat'ta yaptırılan Şam Kapısı olduğu vurgulanmıştır.¹⁵⁸

Dairevi şehrin kapılarının ancak bir grup insan tarafından açılıp kapatılabilecek derecede büyük ve ağır iki demir kapıdan meydana geldiği ve tuğ ya da mızrak taşıyan bir süvarinin mızrağını hiç eğmeden bu kapılardan geçebildiğine dair kayıtlar kapıların cesameti hakkında fikir vermektedir.¹⁵⁹ Hasan b. Sehl'in Harbiye mahallesinde sebep olduğu karışıklıklar sırasında Şam Kapısı'nın bir kanadının yandığı kaydedilmiştir.¹⁶⁰ Bu kayıt, dairevi şehrin en zayıf kapısı olarak nitelenen Şam Kapısı'nın ahşap aksamalarının olduğunu göstermektedir.

Çevreden merkeze uzanan cadde üzerindeki yapılar arka arkaya sıralandığında, çok sayıda kapıdan geçildiği anlaşılmaktadır. Dairevi şehrin merkezine ulaşmak isteyen bir kişi, aşağıda ölçüleriyle birlikte verilen bölümlerden sırasıyla geçmek durumundaydı:

Hendek Köprüsü → kapı → ters "L" şeklindeki dehliz (20x30 zirâ) → kapı → avlu (boy 60, en 40 zirâ) → kapı → dehliz (20x12 zirâ) → kapı → avlu (20x20 zirâ) → ahşap kapı → büyük taklar (et-tâkâtü'l-kübrâ 200x15 zirâ) → kapı → avlu (20x20 zirâ) → kapı → küçük taklar (et-tâkâtü's-suğrâ [?]) → rahbe (20x20 zirâ) → dehliz (15x10161) → saray ve caminin içinde bulunduğu büyük avlu (er-rahbetü'l-kübrâ).

Sokaklar

Genellikle Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kumandanları ve azatlılarının adını taşıyan ve "sikke" kelimesiyle ifade edilen sokaklar (kırk sokak), taklara paralel biçimde çevreden merkeze doğru uzanmaktaydı. Dairevi şehrin sokaklarının isimlerini ve konumlarını birbirleriyle tutarlı bir biçimde veren erken tarihli bilgi Ya'kûbî'nin kayıtları arasında yer almaktadır.

157 Taberî, *Târîh*, VII, 651; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 460.

158 Taberî, *Târîh*, VII, 651; İbnü'l-Fuvatî, *Menâkibü Bağdâd*, s. 42.

159 Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 25.

160 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 291.

161 Bu ölçü kaynaklarda bulunmamakla birlikte Sarre-Herzfeld tarafından tahmin edilmiştir (bk. Sarre – Herzfeld, *Archäologische Reise*, s. 124).

Ya'kübî, Basra Kapısı'ndan Kûfe Kapısı'na kadar on bir sokak bulunduğunu ve bunların isimlerinin şu şekilde olduğunu belirtir: Sikketü'ş-şurat, Sikketü'l-Heysen, Sikketü'l-mutbak,¹⁶² Sikketü'n-nisâ, Sikketü Sercis, Sikketü'l-Hüseyn, Sikketü Atıyye Mücâşi, Sikketü'l-Abbas, Sikketü Gazvân, Sikketü Ebû Hanîfe, Sikketü'd-Dayka.

Ya'kübî'nin kaydına göre, Kûfe Kapısı ile Şam Kapısı arasında sekiz sokak bulunuyordu ve bunların isimleri şu şekildedir: Sikketü'l-Akkî, Sikketü Ebû Kurre, Sikketü Abdüveyh, Sikketü's-Semeyda', Sikketü'l-Alâ, Sikketü Nâfî, Sikketü Eslem, Sikketü minâre.

Basra Kapısı ile Horasan Kapısı arasında on iki sokak bulunduğunu kaydeden müellif, bu sokakların isimlerini şöyle sıralamaktadır: Sikketü'l-hares, Sikketü'n-Nuaymiyye, Sikketü Süleyman, Sikketü'r-Rebî, Sikketü Mühelhil, Sikketü'ş-Şeyh İbn Umeyre, Sikketü'l-Merverrûziyye, Sikketü Vâdih, Sikketü's-Sakkâin, Sikketü İbn Büreyhe b. İsa b. Mansûr, Sikketü Ebû Ahmed, Derbü'd-Dayk.

Şam Kapısı'ndan, Horasan Kapısı'na kadar olan dokuz sokağın adını ise şöyle sıralamıştır: Sikketü'l-müezzinin, Sikketü Dârim, Sikketü İsrâil, Sikketü'l-Kavârîrî, Sikketü'l-Hakem b. Yûsuf, Sikketü Semmâa, Sikketü Sâid, Sikketü'z-Ziyâdî, Sikketü Gazvân.

Rahbe

Meydan ve avlu anlamlarına gelen “rahbe”¹⁶³ kelimesi dairevi şehir özeğinde şehrin merkezinde yer alan saray, cami, divanlar, hazineler ve muhafız birliği karargâhı gibi yapıların etrafında bulunan surla çevrili geniş alan için

¹⁶² Bağdat'ın en eski hapisanelerinden olan Mutbak Zindanı bu sokakta bulunmaktaydı. Zindan binası ve duvarlarının son derece muhkem olduğu belirtilmiştir (bk. Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 28); Hatîb el-Bağdâdî, Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbelî'nin bu zindana kapatıldığını kaydetmektedir (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 226); Halife Mûtevekkil-Alellah zamanına kadar, Bağdat'ın batı yakasının en büyük zindanı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (bk. Le Strange, *Baghdad*, s. 27). Zindanın isminin farklı şekillerde okunduğu görülmektedir. Le Strange başta olmak üzere, İngilizce literatürde genellikle “Matbaq” şeklinde imla edilmiştir. Ancak Mustafa Cevâd ve Ahmed Sûse'nin kelimeyi “el-Mutbak” şeklinde okumaları, gramer ve anlam bakımından daha isabetli görünmektedir. Metin Yılmaz, konuyla ilgili makalesinde, bu sokağın ve zindanın adını “Mutbık” şeklinde okumuştur (bk. Le Strange, *Baghdad*, s. 27; Lassner, *The Topography of Baghdad*, s. 243; Cevâd - Sûse, *Delil*, s. 52; Yılmaz, “Abbâsiler Dönemi Bağdat Zindanları”, s. 103).

¹⁶³ الرَّحْبَةُ Bir mekânın fezâ ve meydanına denir, avlu ve sahası gibi, ki açık ve arsası vüsatlı yeri olacaktır, رَحْبَةُ الْمَسْجِدِ [rahabetü'l-mescid] ve رَحْبَةُ الدَّارِ [rahabetü'd-dâr] avlularıdır (bk. <http://www.kamus.yek.gov.tr>).

kullanılmıştır. Dairevi şehrin merkezinde sarayın ve caminin etrafını çevreleyen bu alan bir iç sur ile kapatılmış durumdaydı. Le Strange, iç surdan sokaklara açılan kapıların bulunduğunu, daha sonra duvardaki bu açıklıkların kapatılarak dört ana girişin açık bırakıldığını kaydetmiştir.¹⁶⁴ Fakat küçük takların varlığı bu kabulü geçersiz kılmaktadır. Çünkü küçük taklar ve onun bitiştiği büyük dehlizin oluşturduğu kadran, iç sur ile sokak kapılarının açıldığı duvar arasında bir boşluk meydana getirmekteydi. Bu ise sokak kapılarının rahbe suruna bitişik olmadığını göstermektedir. Sokak kapılarının küçük taklar ile büyük taklar arasında kalan 20x20 ebatlarındaki avlunun devamı niteliğindeki boşluğa açıldığı anlaşılmaktadır.

Dairevi şehrin ortasındaki surla çevrili alanın merkezinde, Bâbüzzeheb Sarayı ve sarayın bitişinde Mansûr Camii bulunuyordu. Şam Kapısı tarafında, muhafız alayına ait bir bina ile (Dârü'l-hares) tuğla ve kireç taşından sütunlar üzerine yükselen şurta binası (Sakîfetü'ş-şurta) yer alıyordu. Sakîfe iki bölüme ayrılmıştı. Birinci bölüm sâhibü'ş-şurta, diğeri ise sâhibü'l-harese tahsis edilmişti. Cuma günleri Mansûr Camii'ndeki cemaatin oluşturduğu safların Sakîfetü'ş-şurta binasının önüne kadar uzandığı ve kalabalık cemaatin güvenlik güçlerine ait bu binalarda da namaz kıldığı ifade edilmiştir.

İç surdan rahbeye açılan kapıların üzerine, saray ve çevresinin dışarıdan görülmesini önlemek amacıyla örtüler ve perdeler takıldığı belirtilmiştir. Kapılardan her birine, emrinde 1000 asker bulunan bir kumandan tayin edilmişti. Mansûr zamanında Şam Kapısı'nda 1000 kişilik birliği ile Süleyman b. Mücâlid, Basra Kapısı'nda 1000 kişilik muhafız alayı ile Ebü'l-Ezher et-Temîmî, Kûfe Kapısı'nda Hâlid el-Akkî, Horasan Kapısı'nda ise Mesleme b. Suheyb el-Gassânî bulunuyordu. Bu muhafızlar avamın içeri girmesini engelliyor, ayrıca Mansûr dışında hiç kimsenin binek üzerinde rahbeye girmesine müsaade etmiyordu. Hatîb el-Bağdâdî'nin bildirdiğine göre rahbe her gün süpürülür, çöpten ve topraktan oluşan süprüntüleri şehrin dışına çıkarılırdı.¹⁶⁵

Ebû Ca'fer el-Mansûr, kendisi dışındakilerin merkezî alana (*rahbe*) binekle girmesini yasaklamıştı. Amcası Abdüssamed, yaşlılığı sebebiyle her gün yaklaşık 1 kilometrelik yolu yürümenin kendisine zor geldiğini arz ederek, müminlerin emîrinin kendisine sur içinde bir yer tahsis etmesini rica etmiş, ancak halife amcasının bu isteğini geri çevirmiştir. İsteği geri çevrilen amca, en azından bir su beygiri tahsis etmesini rica etmiş, fakat Mansûr amcasının bu isteğini de kabul etmemişti. Dahası, bu istek üzerine Dicle'den su taşıyan

164 Le Strange, *Baghdad*, s. 28.

165 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 97.

katırların şehrin merkezine girdiğinin farkına varan ve bu durumu şaşkınlıkla karşılayan Mansûr, uygulamaya son vererek şehrin merkezine su akıtan, iki adet ahşap su yolu yapılması emretmiştir.¹⁶⁶ Öte yandan Mansûr'un, felçli amcası Dâvûd b. Ali'nin ve veliahdı Mehdî'nin bir mahfe içerisinde şehre girmelerine müsaade ettiği kaydedilmiştir.¹⁶⁷

Bâbüzzeheb-Kasrû'l-Mansûr

Mansûr Sarayı'na, saray eyvanının üzerini kapatan kubbenin renginden dolayı "yeşil kubbe" (el-Kubbetü'l-hadrâ), parlak kapısından dolayı Altın Kapı Sarayı (Bâbüzzeheb), kurucusuna nispetle Mansur Sarayı (Kasrû'l-Mansûr) gibi isimler verildiği görülmektedir. 400x400 zirâ ebatlarında kare planda inşa edilen sarayda, zeminden tepe noktasına yüksekliği 80 zirâ olan yeşil kubbe ile örtülü bir eyvan bulunmaktaydı. Sarayla ilgili günümüze ulaşan en ayrıntılı bilgi sarayın simgesi kabul edilen bu eyvan ve üzerindeki kubbe hakkındadır. İç avluya bakan tarafı dışında üç cihetten kapalı ve üstü tonoz örtülü mimari unsurlar olarak tanımlanan eyvanlarla¹⁶⁸ Mansûr Sarayı'ndaki eyvanın benzer özellikler taşıdığını kabul etmek durumundayız. Buna göre sarayda üzeri açık bir avlu ve bu avluya bakan çok katlı ve üzeri kubbe ile örtülü yüksek bir eyvan bulunmaktaydı. Özellikle İrand'a, Abbâsiler döneminden kalan dinî yapılarda görülen çok katlı eyvan örnekleri saraydaki eyvan hakkında fikir vermektedir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin Vekî'e dayandırdığı rivayetin sarayla ilgili kısmında, eyvanın sarayın "sadrında" bulunduğu, iki katlı ve üzerinin kubbe ile örtülü olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁹ Rivayetin baş kısmında eyvanın 30 zirâ derin-

166 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 97.

167 Le Strange, *Baghdad*, s. 28.

168 Beksaç, "Eyvan", s. 12.

169 *Muhît Tercümesi*'nde "sadr" kelimesinin tanımları arasında, "Her şeyin mukaddeminin a'lâsına ve evveline denir ki baş tarafının ve üst cânibinin fâtıhası ve ibtidası mebdinden ibarettir" ifadeleri yer alır. Bu tanımdan hareketle, eyvanın sarayın giriş kısmında bulunduğu sonucuna ulaşılabilir. Fakat sarayın derun kısmı da sadr olarak ifade edilmiş olabilir. Bu durumda eyvanın bulunduğu yere işaret eden sadr kelimesiyle, sarayın giriş kapısı kastedilebileceği gibi bunun tam karşısı da anlaşılabilir. Öte yandan sarayın giriş kapısının hangi cihete baktığı kesin olarak bilinmemektedir. Sarre-Herzfeld ve Creswell, Ebû Müslim el-Horasânî'nin Merv'de inşa ettirdiği dârülmâre planında, yaklaşık olarak aynı boyutlardaki eyvandan yola çıkarak Mansûr Sarayı'nın da benzer bir planda inşa edilmiş olabileceği ihtimalini ileri sürmüşlerdir. Ancak kaynaklardaki mevcut bilgiler Mansûr Sarayı'nın eyvanının yapının merkezinde bulunduğu dair herhangi bir ipucu vermemektedir. Şehrin merkezine ulaşmak için hangi bölümlerden geçildiğinin anlatıldığı rivayette Horasan Kapısı tarafının örnek olarak seçilmesi ve Mansûr Camii'nin tecdit kitabesinin Horasan Kapısı

liğinde, 20 zirâ genişliğinde olduğu, onun sadrında ise 20x20 zirâ ölçülerinde ve 20 zirâ yüksekliğinde bir meclis bulunduğu belirtilmiştir. Söz konusu meclisin kubbeli olduğu, bu kubbeli yapının üzerinde onunla aynı ölçülerde ve özellikte ikinci bir meclis bulunduğu ve ikinci salonun yüksekliğinin de aynı şekilde kubbe kasnağına kadar 20 zirâ olduğu belirtilmiştir. 20x20 zirâ ölçülerinde kare planlı olarak yükselen bu yapının tepesinde yeşil kubbe bulunuyordu. Zeminden kubbenin alem kısmına kadar eyvanın toplam yüksekliği 80 zirâ olarak kaydedilmiştir. Bağdat'ın her yanından görülebildiği ifade edilen yeşil kubbenin tepesinde, sur kapılarının kubbesindeki gibi atlı bir süvari heykeli bulunuyordu.¹⁷⁰ Tenûhî *Nişvârü'l-Muhâdara* adlı eserinde naklettiği bir rivayette, kubbenin tepesindeki atlı süvari heykelinin elinde bir mızrak bulunduğunu, ayrıca heykelin yönünün rüzgâra göre değişebildiğini ifade etmiştir. Aynı rivayete göre Halife Mansûr'un, rüzgârın etkisiyle dönen süvarinin mızrağının işaret ettiği yönden kendisine karşı bir isyanının patlak vermesinden endişe ettiği de belirtilmiştir.¹⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî'nin kaydına göre, 7 Cemâziyelâhir 329 (9 Mart 941) Salı gecesi yağın şiddetli yağmur sırasında Mansûr Sarayı'nın alem kısmına yıldırım isabet etmiş, yıldırım sebebiyle Bağdat'ın tacı olarak ifade edilen sarayın kubbesi çökmüştür.¹⁷²

tarafına duvara yapıştırılmış olması gibi bazı bilgiler, en azından caminin giriş kapısının Horasan Kapısı (yani kuzeydoğu) tarafından olduğunu düşündürmektedir. Eğer caminin kapısı Horasan Kapısı tarafındaysa, bu durumda sarayın girişinin Küfe Kapısı yönünde olması ihtimal dahilindedir. Ancak mevcut bilgiler ışığında Mansûr Sarayı'nın giriş kapısının hangi yönde olduğunu kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Guy Le Strange ve Sarre-Herzfeld camiyi sarayın kible yönünde konumlandırmışlardır. Ancak camide sonraki tarihlerde yapılan genişletme çalışmaları, bu görüşün tutarsızlığını kesin olarak ortaya koymaktadır. Saray ve cami bir bütün olarak düşünüldüğünde, Bağdat'ın simgesi kabul edilen yeşil kubbe ve üzerinde bulunduğu eyvanın, Bâbüzzeheb'in giriş kısmında olması gerekmektedir. Böyle bir plan Abbâsî mimarisinde kapıların bir bütün olarak yapıyı temsil etme özelliğiyle de uyumluluk göstermektedir. Zira Mansûr'un sarayı parlak kapılarından dolayı altın kapı (Bâbüzzeheb) adını almıştı. Bu sebeple, sarayın bir diğer simgesi olan yeşil kubbenin (el-Kubbetü'l-hadrâ) aynı kapının bir parçası olması kuvvetle muhtemeldir. Eyvanlı kubbenin sarayın Horasan Kapısı tarafında bulunmadığını gösteren bir başka işaret, Halife Mu'tazîd-Billâh'ın Mansûr Sarayı'nı cami ile ilave ettirdiği sırada saray duvarında açılan kemerlerden söz edilirken eyvana işaret edilmemiş olmasıdır (bk. Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise*, s. 120; Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, s. 162).

170 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 93.

171 Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, V, 44.

172 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 93.

Mansûr Camii

Mansûr Camii hakkındaki rivayetler, açık ve kapalı alanları olan çok sütunlu ve avlulu bir camiyi tarif etmektedir. Bu tarifler Bağdat'ın ilk cuma camisinin Sâmerrâ Ulucamii ve Kahire'deki Amr b. Âs Camii ile benzer özellikler taşıdığına işaret etmektedir. Caminin Şam Kapısı tarafında bir minaresinin bulunduğu, kible duvarının saraya bitişik olduğu, bu yüzden mihrap, minber ve maksûresinin saray duvarına yapışık olduğu, böylelikle halifenin saray dışına çıkmadan saray ile cami arasındaki bir geçitten maksureye girebildiği sonuçlarına ulaşılmaktadır.

Bağdat'taki ilk cuma camisi olması sebebiyle el-Mescidü'l-câmi', dairevi şehrin içinde bulunması sebebiyle Câmiu'l-medîne ve kurucusuna nispetle Câmiu'l-Mansûr gibi muhtelif adlarla anılan caminin planı Haccâc b. Ertât'a¹⁷³ çizdirilmiştir.¹⁷⁴ Caminin kapalı alanlarının ahşap sütunlar üzerine yükselen kemerli çatı sistemiyle kapatıldığı anlaşılmaktadır. Cami, tıpkı saray gibi tamamen kerpiç ve toprak harçtan inşa edilmişti ve Mansûr tarafından inşa edilen ilk haliyle ancak Hârûnürreşîd zamanına kadar ayakta kaldı. Hatîb el-Bağdâdî'nin Mansûr Camii ile ilgili bir araya getirdiği rivayetler, caminin geçirdiği bazı önemli değişiklikler hakkında fikir vermektedir. Buna göre, Mansûr Camii ilk olarak 200x200 zirâ (104x104 m.) ölçülerinde kare planda inşa edilmiştir. Şam Kapısı tarafında olduğu tahmin edilen minarenin yanındaki beş veya altı sütun dışında geri kalan bütün sütunlar demir kelepçelerle birbirlerine sabitlenmiş iki parça ahşaptan meydana gelmekteydi. Cami, Bâbüzzeheb Sarayı'nın tamamlanmasından sonra saraya bitişik olarak inşa edilmiş ve ona göre konumlandırılmış olduğundan kiblesinin eğri olduğu kaydedilmiştir.¹⁷⁵ Kible yönündeki bu eğrilik sebebiyle camide namaz kılanların Basra Kapısı tarafına bir miktar döndükleri ifade edilmiştir.¹⁷⁶

Mansûr Camii, kurucusunun vefatından sonra tecdit, tamir ve tevsi (genişletme) türünde bir dizi tadilata tanık olmuştur. Hârûn er-Reşîd zamanına kadar kurulduğu haliyle ulaşan cami, halifenin emriyle tamamen yıkılmış, tuğla ve kireç harç ile yeniden inşa edilmiştir. Hârûnürreşîd zamanında yapılan bu tecdide ait kitabenin caminin Horasan Kapısı tarafına bakan dış duvarına yerleştirdiği, kitabede caminin yeniden inşa edilmesi emrini halifenin

173 Haccâc b. Ertât 148 senesinde vefat etmiştir (bk. İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 539).

174 İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 287; Yiğit, "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme", s. 47.

175 Taberî, dairevi şehrin merkezinde yer alan Mansûr Camii'nin kiblesinin eğri olmasını, sarayın camiden önce inşa edilmesi ve caminin de saraya göre konumlandırılmasından ileri geldiğini özellikle vurgulamıştır (bk. Taberî, *Târîh*, VII, 652).

176 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 122.

verdiği bilgisinin yanı sıra, inşaatı yürüten mimar ve marangozların isimleriyle tecdit tarihinin yer aldığı ifade edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî söz konusu kitabının kendi zamanına kadar ulaştığını belirtmiştir. 192-193 (807-809) yılları arasında gerçekleşen bu tecdit sırasında, Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından yaptırılan caminin yıkılarak iki yandan genişletildiği ve daha sağlam bir biçimde yeniden inşa edildiği kaydedilmiştir. Mansûr Camii'nin geçirdiği ilk ve en esaslı değişiklikle ilgili bu kayıta, caminin iki yandan genişletildiğinin ifade edilmesi oldukça önemlidir. Çünkü bu ifade, Mansûr tarafından yaptırılan kare planlı caminin enine uzun bir dikdörtgen halini aldığına işaret etmektedir. Mansûr'un yaptırdığı haliyle cami 200x200, saray ise 400x400 zirâ ebatlarında kare planlı olduklarından, caminin eski halinin her iki yanındaki 100'er zirâlık bir boşluğun bu inşaat sırasında doldurulmuş olduğu söylenebilir. Bu sebeple Hârûnürreşîd zamanındaki tecditte enine genişletilen caminin 400x200 zirâ ebatlarına ulaşmış olması muhtemeldir.

Mansûr Camii, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında yapılan bir ilave sebebiyle rivayetlere konu olmuştur. Hârûnürreşîd zamanından kalan mescit, 260 veya 261 senesinde genişletilmiştir. Söz konusu genişletme çalışması Müflih et-Türkî'nin emriyle adamlarından Kattân'a yaptırılmıştır. Bu genişletme çalışmasında Dârü'l-Kattân adıyla bilinen bina insanlar için namaz kılma yeri haline getirilmiştir. Camiye ilave edilen yapının, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un divanı olduğu ve Türkî'nin emriyle yeniden yaptırıldığı ifade edilmiştir.¹⁷⁷

Mansûr Camii ile ilgili rivayetlerin büyük bir kısmı genişletme çalışması kapsamında değerlendirilebilir. 280 (893) yılında Halife Mu'tazîd-Billâh tarafından yaptırılan genişletme bunların en önemlilerindedir ve bununla birlikte Hârûnürreşîd zamanında yeniden inşa edilen cami "eski avlu" (es-Sahnü'l-atîk) adını almıştır. Abbâsî halifeliğinin başşehirini kalıcı şekilde Sâmerrâdan Bağdat'a geri taşıyan Mu'tazîd-Billâh, dairevi şehrin geneli hakkında olduğu gibi merkezindeki cami hakkında da köklü değişiklik kararı almıştır. Söz konusu değişiklikle birlikte caminin alanı yaklaşık olarak iki katına (fi miktârihî ev nahvihî) çıkmıştır. Mu'tazîd-Billâh, Mansûr'un sarayının camiye bitiştiği duvarda, on üçü avluya, dördü revaklara olmak üzere toplam on yedi kemer açtırarak, sarayı camiye ekletmiş ve eklenen kısım birinci avlu (es-Sahnü'l-evvel) adını almıştır. Bu değişiklikle birlikte minber, mihrap ve maksure de yeni eklenen kısmın kible duvarına taşınmıştır. Mansûr Camii'nde yapılan bir diğer genişletme Halife Mu'tazîd-Billâh'ın azatlılarından Bedr'e aittir. Bedr, Mansûr Sarayı'nda o vakitler Bedriyye adıyla bilinen kısmı (el-muskitât) camiye eklemek suretiyle caminin alanını genişletmiştir.¹⁷⁸

177 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 122-23.

178 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 123.

Dairevi Şehrin Çevre Uzunluğu ve Alanı

Dairevi şehrin etrafı, aralarında 60 zirâ (27,72 cm.) boşluk (fasıl) bulunan çift sur sistemiyle çevrelenmiştir. Dıştaki iki surun yanı sıra, merkezdeki hilafet sarayı ve camisinin etrafını kuşatan üçüncü bir sur bulunmaktaydı. Üçüncü sur temel olarak, şehrin merkezindeki sarayı ve etrafındaki alanı, şehrin diğer kısımlarında ikametlerine izin verilen kimselerin yaşam alanlarından ayırma amacını taşıyordu. Sarayın etrafını kuşatan bu alan kaynaklarda büyük avlu, yuvarlak avlu (er-rahbetü'l-kübrâ, er-rahbetü'd-dâire)¹⁷⁹ şeklinde ifade edilmiştir. Rahbenin alanının ise yaklaşık olarak 26,244 m² olduğu anlaşılmaktadır.

Ya'kübî, hendeğin dış tarafından ölçüldüğünde, iki kapı arası mesafenin 5000 zirâ (yaklaşık 2,310 m.) olduğunu kaydetmiştir.¹⁸⁰ Buna göre, hendeğin dış çizgisinin toplam uzunluğunun 20.000 zirâ (yaklaşık 9,240 m.), hendeikle birlikte şehrin çapının 3,184 zirâ (1.471,3 m.) olduğu orta çıkmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî, dairevi şehrin surlarının inşasından sorumlu olan Mimar Rebâh'ın, "Şehrin kapıları arasında 1 mil (1 şer'î mil ≈ 4000 arşın/zirâ ≈ 1972,8 m.) mesafe bulunmaktadır" ifadelerine yer vermiştir.¹⁸¹ Bu rivayete göre büyük surun bir kapısından diğerine uzanan yayın uzunluğu 4000 zirâ idi. Buradan ana surun toplam uzunluğunun 16.000 zirâ olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Yine Hatîb el-Bağdâdî'nin kayıtları arasında İbnü'l-Berberî'den rivayet edilen, dairevi şehrin alanının 130 cerîb (177.585,2 m²),¹⁸² hendek ve surların kapladığı alanın ise 30 cerîb (40.981,2 m²) olduğu bilgisi yer almaktadır.¹⁸³

Yapı Malzemeleri, Maliyetler ve Ölçüler

Kerpiç, Tuğla, Ahşap

Kerpiç (el-lebin), fırınlanmış tuğla (el-âcurr) ve kireç taşıyla (el-cass) muhtelif türde taş ve kerestenin ilk dönem Bağdat mimarisinin yapı malzemeleri arasında yer aldığı bilinmekle birlikte, kullanılan en yaygın malzeme türünün kerpiç olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki dairevi şehir neredeyse tamamıyla çamurdan inşa edilmişti. Kerpiç daha çok duvarlarda kullanılırken, tuğlanın taşıyıcı çatı örtü sistemlerinde ve hendeğin bent duvarında

179 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 96.

180 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 25.

181 Le Strange, *Baghdad*, 18; Kallek, "Mil", s. 54.

182 1 cerîb = 1366,0416 m². Bk. Fayda, "Cerîb", s. 402.

183 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 92.

kullanıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle kubbe ve tonozlarda fırınlanmış tuğ-
la ile kireç taşının birlikte kullanıldığına özel bir vurgu vardır. Bâbüzzeheb
Sarayı'nın üzerinde yükselen kubbenin (el-Kubbetü'l-hadrâ) dış yüzünün
turkuaz renkli sırlı tuğlarla kaplanarak kâşânî tekniğin uygulandığını bi-
linmektedir.

Surların yapı malzemeleriyle ilgili Ya'kübî'nin kayıtları oldukça betim-
leyici özelliktedir. Ya'kübî, inşaat alanında çamur karmak, kerpiç ve tuğla
dökmek, çalışanların içme suyu ihtiyacını karşılamak amacıyla kuyular ka-
zıldığını ve ayrıca suyunu Kerhâyâ Kanalı'ndan alan bir kanal inşa edildiğini
belirtir.¹⁸⁴ Yine Ya'kübî'nin kaydına göre, temel atılmadan önce kerpiç dö-
kümüne başlanmamış, şehrin surları için tam ve yarım olmak üzere farklı
hacim ve ağırlıkta olan iki tip kerpiç dökülmüş, üzerlerine ağırlık bilgilerini
gösteren işaretler konulmuştur. Buna göre, 1x1 zirâ boyutlarındaki kare şe-
killi tam kerpiçler (el-lebinetü'l-murabbaa) 200 rıtl (yaklaşık 200 kg.) ağır-
lığında, 1 x $\frac{1}{2}$ zirâ ebadındaki yarım kerpiçler ise 100 rıtl (yaklaşık 100 kg.)
ağırlığındaydı.¹⁸⁵ Ya'kübî kerpiçlerin en ve boy ölçülerini vermekle birlikte
kalınlıkları hakkında bilgi vermemiştir.¹⁸⁶

Dairevi şehrin inşasında kullanılan kerpiç ve tuğlalara halifenin künye-
sine nispetle Ca'ferî adının verilmesi, söz konusu malzemenin üretimi için
hacim, ağırlık, malzeme karışımı ve kurutma yöntemi gibi bir dizi standar-
dın belirlendiğini ve üretim sürecinde bu standartlara sıkı bir biçimde bağlı
kalındığını göstermektedir. IV. (X.) asrın başlarına ait bir rivayette, Halife
Mu'tazîd-Billâh'ın emriyle dairevi şehrin Muhavvel Kapısı tarafında kalan
surundan alınan bir kerpicin üzerinde toprak boyası ile "117 rıtl ağırlığında-
dır" yazısının yer aldığı belirtilmiştir. Rivayete göre, kerpiç tartıldığında yak-
laşık 117 rıtl ağırlığında çıkmıştır.¹⁸⁷ Kerpicing üzerine hacim ölçüleri yerine
ağırlığının yazılmış olması dikkat çekicidir. Çünkü kerpiç malzemede nem
oranı kullanılan maddeler, karışım oranları ve kurutma yöntemleriyle sabit
hale getirilebilirken, hacim ölçüleri daha çabuk değişebilmektedir. Surdan
söküldüğü ifade edilen kerpicing yaklaşık olarak üzerindeki yazıda belirtilen
ağırlıkta olduğunun görülmesi önemlidir. Çünkü bu durum, üretilmesinin
üzerinden yaklaşık 140 yıl geçmiş olmasına rağmen, surlardaki kerpiçle-
rin nem oranını muhafaza ettiğine işaret etmektedir. Ağırlığın aynı kalması

184 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 65.

185 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 25; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 91.

186 Creswell, *A Short Account of Islamic Architecture*, s. 164.

187 Taberî, *Târih*, VII, 652; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 286; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 381; Azzawî, "Symbolism in the Planning of the Round City of al-Mansûr (Madînat al-Salâm) in Baghdâd", I, 85-86.

kerpicin yapımında kullanılan karışım oranlarının çok dikkatli bir biçimde belirlendiği ve bu anlamda bir standart uygulandığını göstermektedir. Öte yandan, kerpiç sıraları arasında bağlayıcı unsur olarak, yaygın bir uygulama olan ahşap kiriş yerine kamış desteleri kullanılmıştır.¹⁸⁸ Ya'kübî, şehir surlarının hacim ve ağırlık ölçülerini verdiği kerpiçler ve çamurla yapıldığını ifade ettikten sora, bu kerpiçlerin daha önceden katıyetle bir benzerinin görülmemiş büyüklükte olduğunu vurgular.¹⁸⁹

Dairevi şehre malzeme tedariki sırasında Tâk-ı Kısra'nın yıkılarak enkazının Bağdat'a getirilmesi hakkındaki tartışmaya daha önce temas edilmişti. Rivayete göre Tâk-ı Kısra'nın yıkımına başlanmış ve kerpiçlerinin bir kısmı Bağdat'a getirilmişti. Fakat binanın yıkımı, enkazının Bağdat'a nakli ve getirilen malzemenin ıslah edilerek yeniden kullanılmasının maliyeti hesaplandığında, bütün bu işlemlerin yeni kerpiç dökmekten daha pahalıya geldiği görülmüştü. Bu durum Mansûr'a rapor edildikten sonra Tâk-ı Kısra'nın yıkımının durdurulduğu, Kerhayâdan açılan kanal vasıtasıyla inşaat sahasına su akıtıldığı, devşirme malzeme kullanmak yerine malzemelerin inşaat alanında hazırlanması yönteminin benimsendiği görülmektedir. Dolayısıyla bir aşamadan sonra, inşaat için gerekli olan tuğla ve kerpiç Bağdat'ta dökülmüştür.¹⁹⁰

Dairevi şehrin inşaatında, sâc kerestesi gibi kıymetli malzemelerin de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ebû Ca'fer el-Mansûr, Muhammed ve İbrâhim kardeşlerin isyan haberini alır almaz Bağdat'taki inşaatı yarıda bırakmış, isyanı bastırma sürecini Kûfe'den idare etmek amacıyla Bağdat'tan ayrılmıştır. Bağdat'tan ayrılırken de inşaatla kullanılmak üzere hazır edilen keresteyi Eslem adındaki azatlısına emanet etmiştir. Mansûr'un ordusunun İbrâhim b. Abdullah'a yenildiği yönünde haberler alan Eslem, bu değerli malzemenin İbrâhim'in eline geçmesinden korktuğu için tamamını yakmış, böylece büyük bir zarara sebep olmuştu. Eslem'in bütün keresteleri yaktığı haberi kendisine ulaştığı zaman, Mansûr derhal bir mektup göndererek bu hareketinden ötürü azatlısını kınamıştır.¹⁹¹ Kerestelerin yakılması, halifenin tepkisini çekecek kadar büyük bir kayba işaret etmektedir. Bu durum ayrıca sur inşaatında kereste yerine kamış desteler kullanılmasının inşaat için temin edilen kerestelerin yanmasıyla ilgili olabileceğini akla getirmektedir.

188 Taberî, *Târih*, VI, 619.

189 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 26.

190 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 25; İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 288.

191 Taberî, *Târih*, VI, 650.

Maliyetler

Hatib el-Bağdâdî, şehrin inşası için harcanan paranın miktarı konusunda çelişkili rivayetlere yer vermiştir. İlk rivayette harcanan paranın cinsi belirtilmeksizin şehrin inşaatı için 18.000.000 (dirhem)¹⁹² harcandığı belirtilmektedir.¹⁹³ Bu rivayetin ardından Hatib el-Bağdâdî, kaynağını zikretmeksizin “bazı kitaplarda gördüm” şeklinde bir rivayet aktarır. Söz konusu rivayette, Halife Mansûr’un cami, Kasrüzzeheb, kapılar ve çarşıların inşası için 4.000.833¹⁹⁴ dirhem harcadığı, bunun 100.023.000 felse karşılık geldiği bilgisi yer almaktadır.¹⁹⁵ Hatib el-Bağdâdî, bu maliyet rivayetleri arasındaki çelişkiye işaret etmek için, “Bu iki rivayet arasında büyük çelişkiler gördüm, doğrusunu Allah bilir” şeklinde ilavede bulunmuştur.¹⁹⁶ Hatib el-Bağdâdî’nin naklettiği rivayetler arasındaki bu tutarsızlık, maliyetler konusunu belirsiz hale getirmekle kalmamış, Hatib el-Bağdâdî’nin verdiği bilgileri yanlış şekilde aktaran İbnü’l-Fuvatî gibi muahhar müelliflerin hataları maliyetler konusundaki belirsizliği artırmıştır.¹⁹⁷

Ya’kûbî’nin kaydına göre, Ebû Ca’fer el-Mansûr, şehrin inşaatı için yapı ustaları, çıraklar, marangozlar, demirciler ve lağımçılar gibi çeşitli meslek gruplarıyla zanaat ehlerinden 100.000 kişi temin ederek,¹⁹⁸ bu sayıya ulaşmadan çalışmalarını başlatmamıştır. Yine bu kayda göre Mansûr, çalıştıracağı

192 Lassner, *The Topography of Baghdad*, s. 49.

193 Hatib el-Bağdâdî maliyetler konusundaki bu rivayeti, Ebû Ömer el-Hasan b. Osman b. Ahmed b. Felv el-Vâiz, Ca’fer b. Muhammed b. Ahmed b. Hakem el-Vâsıtî, Ebû’l-Fazl el-Abbas b. Ahmed el-Haddâd yoluyla Ahmed b. el-Berberî’ye dayandırmıştır (bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 90).

194 Bu rakam Mukaddesî ve İbnü’t-Tıktakâ tarafından da teyit edilmektedir (bk. Makdisî, *Ahsenü’l-tekâsım*, s. 121; İbnü’t-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 160).

195 “Babam Mansûr’un arşivinde bulduğum belgelerde...” şeklinde başlayan bu rivayet, Ebû Ca’fer el-Mansûr’un oğlu İsâ b. Mansûr’dan nakledilmiştir (bk. Taberî, *Târih*, VII, 655). *Târihu Bağdâd*’ın Dârü’l-kütübî’l-Misriyye yazmasında ve bu yazmayı esas alan Dârü’l-kütübî’l-İlmiyye (2004) baskısında söz konusu rivayette yer alan birinci maliyetin 4.443 dirhem, bunun fels cinsinden karşılığının ise 123.000 fels olarak kaydedildiği görülmektedir (bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 90).

196 *Târihu Bağdâd*’ın Paris nüshasında bu miktarın 4.000.383 dirhem olduğu kaydedilmiştir. Bu meblağ, Taberî’nin İsâ b. Mansûr’a isnat ettiği rivayet ile benzerlik taşımaktadır. Buna göre, karışıklığa sebep olan farklı meblağların, müstensih hatasından ileri geldiği düşünülebilir (bk. Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 90, neşredenin dipnotu 4).

197 İbnü’l-Cevzî’ye isnat edilse de İbnü’l-Fuvatî’ye ait olduğu tespit edilen *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserde, maliyetlerle ilgili rakamlar *Târihu Bağdâd*’dan alınmıştır. Ancak İbnü’l-Fuvatî, Hatib el-Bağdâdî’nin kaydettiği miktarı 4.083 dirhem (123.000 fels olarak) yanlış bir şekilde kaydetmiştir (bk. İbnü’l-Fuvatî, *Menâkıbü Bağdâd*, s. 39; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 75).

198 Ya’kûbî’nin, birbirini takip eden iki cümlede kullandığı 100.000 sayısı abartılı görünmektedir.

kişilere yevmiyelerinin yanı sıra, günlük yiyecek ve içecek tahsis etmiştir.¹⁹⁹ Buna göre, dairevi şehrin inşaatında çalışan bir ustabaşının bir günlük yevmiesinin 1 kırat gümüş²⁰⁰ ile 5 habbe arasında değiştiği, “Rûzcârî” adı verilen işçinin ise günlük 2 ile 3 habbe²⁰¹ (yaklaşık yarım kırat) arasında yevmiye aldığı kaydedilmiştir.²⁰² Dairevi şehrin inşaatında çalışan işçi sayısı hakkındaki kayıtlar doğru kabul edilecek olursa, bir işçinin günlük ortalama 2 litre su içtiği varsayıldığında, bir günde 200 ton/metreküp içme suyuna ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkmaktadır. İnşaat için sarfedilen miktarın bundan daha fazla olduğunu tahmin etmek zor değildir. Bu sebeple, inşaatta çalışanların içme suyunun yanı sıra inşaatta kullandıkları suyun temini için kuyular kazıldığı da kaydedilmiştir. Ancak kısa bir süre sonra mevcut sistemlerle temin edilen suyun kifayet etmediği anlaşılmıştır. Nitekim Kerhâyâ nehrinden inşaat sahasına uzanan bir kanal açıldığı görülmektedir. Bu kanalın ahşap malzemeden yapılmış olduğu, suyunu Kerhâyâ nehri üzerine kurulan bir dolaptan alarak dairevi şehrin merkezindeki Bâbüzzeheb Sarayı’na taşıdığı belirtilmiştir. Mansûr’un kurduğu bu kanalın Emîn-Me’mûn mücadelesine kadar kullanımda kaldığı, bu mücadele sırasında hasar gördüğü için sökülerek iptal edildiği kaydedilmiştir. Ya’kübî bu ahşap kanalın şehrin inşaatı için yapıldığını kaydederken, İbnü’l-Fakîh ise kanalın olası bir isyan tehlikesine karşı alternatif bir kaçış yolu olarak düşünüldüğünü kaydetmiştir.²⁰³

Sonuç

Abbâsiler dönemi Bağdat tarihinin kaynakları arasında dairevi şehrin kuruluşu, ilk yapıları ve şehrin çevresinde gelişen yerleşim birimleri hakkında kayıt altına alınan bilgiler, nitelik ve nicelik itibarıyla özel bir yer tutmaktadır. Söz konusu bilgileri ihtiva eden kayıtların temel olarak isnadlı ve isnadsız olmak üzere iki gruba ayrılması mümkündür. Başta Taberî olmak üzere birinci grupta yer alan İbnü’l-Fakîh ve Hatîb el-Bağdâdî’nin naklettikleri rivayetlerin baş kısımlarında, rivayet edenlerin isimlerinden oluşan sened zincirine yer verilirken, ikinci grupta yer alan Ya’kübî ve Sührâb’ın

199 Ya’kübî, *el-Büldân*, s. 25.

200 1 kırat gümüş ibaresi sadece Taberî’nin İsâ b. Mansûr’dan naklettiği rivayette geçmektedir. Ayrıca burada zikredilen “üstâd mine’l-bennân” ile “Rûzgârî”nin yevmiyelerinin yarı yarıya olduğu görülür. Şöyle ki bunlardan ilkinin yevmiesi 1 kırat gümüş ile 1.25 kırat arasında, Rûzgârî’nin günlükü ise $\frac{1}{2}$ kırat ile $\frac{3}{4}$ kırat arasında değişmekteydi (bk. Taberî, *Târih*, VII, 655).

201 1 dirhem = 6 kırat = 24 habbedir (bk. Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1609).

202 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 90; İbnü’l-Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, s. 290.

203 Ya’kübî, *el-Büldân*, s. 25; İbnü’l-Fakîh, *Kitâbü’l-Büldân*, s. 289.

kayıtlarında herhangi bir isnad zikredilmemiştir. Birinci grubun en belirgin özelliği, bir konu hakkında biri diğerini tutmayan bilgileri içeren rivayetlerin ya kronolojik olarak (Taberî) veya bir konu başlığı altında (İbnü'l-Fakih ve Hatib el-Bağdâdî) birbirini ardınca sıralanmış olmasıdır. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan İbnü'l-Fakih istisna tutulacak olursa, birinci grupta yer alan rivayetlerin, ihtisas alanları daha ziyade tefsir, tarih ve hadis gibi nakil ilimleri olan Taberî ve Hatib el-Bağdâdî tarafından aktarılmış olması dikkat çekmektedir. Birinci grupta yer alan ve ortak bir anlatı oluşturmayan rivayetleri diğer rivayetlerle karşılaştırmadan, birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları araştırıp ortaya koymadan kullanmak hatalara yol açabilmektedir.

Kaynak bilgisi içermemekle birlikte, Ya'kübî ve Sührâb'in kayıtları son derece sistematik, tutarlı ve bütüncül bir anlatı teşkil etmektedir. Ya'kübî'nin kaydı olmadan dairevi şehrin ayrıntılı bir planını çizmek mümkün olamazdı. Yine dairevi şehrin etrafını saran nehirler ve kanallar ağını tarif eden Sührâb'in kayıtları olmadan Bağdat'ın nehirleri ve kanal sistemleri anlaşılamazdı. "Bağdat'ın evler ve mahalleler arasından akan nehirleri, uğradıkları yer ve mekân isimlerinin zikredilmesi" başlığını taşıyan bölümde Hatib el-Bağdâdî'nin anlatısı Sührâb'in kayıtlarıyla büyük benzerlik gösterir. Bu benzerlik iki yönden tespit edilebilmektedir. Birincisi bu bölümdeki rivayetlerin büyük kısmında kaynak bilgisi bulunmamaktadır. İkincisi ise Hatib el-Bağdâdî'nin kaynaksız olarak alıntıladığı bilgilerin rivayet zinciri olanların aksine daha sistematik bir anlatı oluşturmasıdır.

Abbâsî halifelerinin ilki Ebü'l-Abbas es-Seffâh ve halefi Ebû Ca'fer el-Mansûr, kurdukları siyasi düzenin savaşlar ve isyanlarla dolu ilk 25 yılında (750-775) çok sayıda başşehir kurmuşlardır. Ancak ilk iki halife tarafından kurulan başşehirler hakkındaki rivayetlerden, şehirlerin sayıları ve tam olarak nerede kurulduklarını tespit etmek oldukça zordur. Bununla birlikte, ilk başşehirlerle ilgili rivayetlerin ayrıntılarından bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Bağdat öncesinde kurulan Abbâsî başşehirlerinin tamamına Hâşimiye ismi verilmesi, bu şehirlerin Kûfe ve civarı ile Enbâr'da kurulmuş olması ulaşılan en kesin sonuçlardır. Ancak Seffâh ve Mansûr'un kurdukları şehirlerin sayısı tespit edilmeye çalışıldığında, ortaya en az dört Hâşimiye şehri çıkmaktadır. Rivayetlerde her iki halifenin de İbn Hübeyre'nin yarım bıraktığı bir şehri tamamladığı ve tamamladıkları şehrin hemen yanında aynı adı taşıyan yeni bir şehir kurdukları ifade edilmektedir. Bu rivayetlere göre Seffâh, ilk ikisi Kûfe ile Hîre arasında yer alan Cîsrü Sûradaki Kasru İbn Hübeyre'de, sonuncusu ise Enbâr'da olmak üzere üç ayrı Hâşimiye kurmuştur. Mansûr ise Kûfe'nin yanında inşaatı yarım kalan Medînetü İbn Hübeyre'yi tamamlamış ve bu şehirle arasında bir yol mesafesi kadar uzaklık

bulunan Hâşimiye adını verdiği yeni bir şehir kurmuştur. Buna göre Bağdat'ın kuruluşundan önce en az dört başşehir kurulduğu ortaya çıkmaktadır.

Abbâsiler'in kuruluş döneminde görülen bu olağanüstü başşehir hareketliliği ve kurulan başşehirlere Hâşimiye adının verilmesi, bu şehirlerin, Emevîler'e karşı başarılı olan ihtilalin kazanımlarından Ali evladını soyutlama siyasetinin bir sonucu olarak mı ortaya çıktı sorusunu akla getirir. Abbâsiler Hz. Peygamber'in dedesi Hâşim'e olan nispetlerini ön plana çıkararak, en az Ali evladı kadar kendilerinin de yönetimde haklarının olduğunu iddia etmişlerdir. Mansûr iktidara geldikten kısa bir süre sonra, Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 137/755) başta olmak üzere, iktidarı için potansiyel tehlike arzettiğini düşündüğü bütün tehditleri bertaraf ederken Ali evladıyla da hesaplaşmaya başlamıştır. Mansûr'un yeni bir başşehir kurmak amacıyla Kûfe Hâşimiye'sinden ayrılması ve kurduğu yeni başşehre Hâşimiye yerine Medînetüsselâm adını vermesi, Hâşimî siyasetinin kendisine sağladığı meşruiyet zeminine artık büyük oranda ihtiyacının kalmadığını göstermektedir. Bu yüzden, Hz. Hasan'ın torunu Abdullah b. Hasan başta olmak üzere, Ali evladına yönelik tutuklamaların başlamasıyla Mansûr'un yeni başşehir arayışı arasındaki paralellikler bulunmaktadır. Mansûr tarafından başlatılan bu siyasi dönüşümün sonucu olan ve "barış şehri" anlamına gelen Medînetüsselâm, iktidarda hak iddiasında bulunan Ali evladının saf dışı bırakılması ve Mansûr'a yönelik en büyük tehdidin ortadan kaldırmasının simgesi olarak da görülebilir.

Ebû Ca'fer el-Mansûr, Kûfe'deki Râvendiye hareketinden sonra ordu ve halkın bir arada barınabileceği yeni bir başşehir kurmak için çalışmalara başlamış, yer tespit çalışmalarına bizzat katılmış ve bu amaçla en az üç farklı keşif gezisinde bulunmuştur. Mansûr'un kuracağı yeni şehir için kara ve su ulaşımı, gıda temini, iklim, yağış, savunma imkânları ve stratejik konum gibi bir dizi kriterinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, bunlar arasında güvenlik ve refah kriterlerinin ön planda tutulduğu görülmektedir.

149 (766) senesi Bağdat'ın kuruluş tarihi olarak kabul edilmektedir. Ancak bu tarih dairevi şehrin bütün yapılarının tamamlandığı tarih olup, inşaat öncesi hazırlıklarla birlikte beş yıldan daha uzun bir zamanı içine alan bir sürecin son aşamasını oluşturmaktadır. Eğer Ya'kübî'nin, dairevi şehrin planının Rebîülevvel 141'de (Temmuz-Ağustos 758) çizildiği kaydını bu sürece dahil edecek olursak, dairevi şehrin -en azından düşünce düzeyinde sekiz yıllık bir sürecin sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılır. İnşaat için ilk defa 144 (761) senesinde harekete geçildiği ve 04 Cemâziyelevvel 145'te (31 Temmuz 762) düzenlenen resmî bir temel atma töreniyle inşaatın fiilî olarak başladığı hususundaki rivayetler siyasi gelişmelerle uyum arzetmektedir.

Zira inşaata başlanılmasından yaklaşık iki ay sonra, Muhammed ve İbrâhim kardeşlerin isyanları patlak verince inşaat yarıda kesilmiş, Safer 146'dan (Nisan-Mayıs763) sonra çalışmalar kaldığı yerden devam etmiştir. Ebû Ca'fer el-Mansûr'un 146 (763) yılında inşaat henüz tamamlanmadan dairevi şehre yerleştiği ile ilgili rivayetlerin ağırlık teşkil ettiği görülmektedir. İnşaatın 147 (764) ve 148 (765) yıllarında tamamlandığına dair rivayetler de bulunmakla birlikte, çalışmaların 149'da (766) tamamlandığını ve halifenin de bu yılda şehre yerleştiğini belirten rivayet, Bağdat'ın kuruluş tarihi olarak genel kabul görmüştür. Ancak inşaatın tamamlandığı tarihten ziyade, halifenin şehre yerleştiği ve şehrin resmî olarak kullanıma açıldığı tarih kuruluş tarihi olarak kabul edilmelidir. Hicri 146 (763-764) senesinde Medînetüsselâm'da basıldığı bilgisini taşıyan gümüş bir dirhem, Bağdat'ın 146 yılında halifeliğin idare merkezi olarak kullanıldığına işaret etmektedir.

Bibliyografya

- Allawi, Ibrahim, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning", *Theories and Principles of Design in the Architecture of Islamic Societies*, ed. M. Bentley Tęvcenko, Cambridge: Aga Khan Program for Islamic Architecture, 1988, s. 57-72.
- Azzawî, Subhî, "Symbolism in the Planning of the Round City of al-Mansûr (Madinat al-Salâm) in Baghdâd", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-selâm) Uluslararası Sempozyumu: 7-9 Kasım 2008*, ed. İsmail Safa Üstün, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011, I, 75-123.
- Başaran, Selman, "Haccâc b. Ertât", *DİA*, 1996, XIV, 425-26.
- Beksaç, Engin, "Eyvan", *DİA*, 1995, XII, 12-14.
- Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân: Ülkelerin Fethi*, çev. Mustafa Fayda, İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye*, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2008.
- Bozkurt, Nahide, *Abbâsiler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Cehşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, nşr. Hasan ez-Zeyn, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-hadîs, 1408/1988.
- Cevâd, Mustafa - Ahmed Süse, *Delîlü hâritati Bağdâd el-mufasssal fî hitati Bağdâd kadîmen ve hadîsen*, Bağdat: Matbaatü'l-Mecma'i'l-ilmîyyi'l-İrâkî, 1378/1958.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Creswell, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlesex: Penguin Books, 1958.
- Erkal, Mehmet, "Arşın", *DİA*, 1991, III, 411-13.
- Fayda, Mustafa, "Cerîb", *DİA*, 1993, VII, 402.
- Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, çev. Abdulhalik Bakır, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2008.

- Hançabay, Halil İbrahim, *Abbâsiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ, I-XIV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Hinz, Walter, "Dhirâ", *EP²: The Encyclopaedia of Islam (new edition)*, 1965, II, 231-32
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî, I-LXXX, Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1405/1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, Cîze, 1417-20/1997-99.
- İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkıbü'l-himem*, nşr. Ebü'l-Kâsım İmâmî, I-VIII, Tahran: Sürûş, 1418-21/1997-2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, nşr. Yûsuf el-Hâdî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2009.
- İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbü Bağdâd*, nşr. Abdullah el-Kadahât, Amman: Dârü'l-Fârûk, 1428/2008.
- İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, nşr. Abdülkâdir M. Mâyû, Beyrut: Dârü'l-kalemi'l-Arabî, 1418/1997.
- Kâlî, *el-Bârî' fî'l-luga*, nşr. Hişâm et-Ta'ân, Beyrut: Dârü'l-hadâratî'l-Arabiyye, 1975.
- Kallek, Cengiz, "Mil", *DİA*, 2005, XXX, 53-54.
- Kan, Kadir, "Abbâsî Şehirciliğinin Bağdat Dışındaki Tezahürleri: Irak Bölgesi", *Bilimname*, 30 (2016): 97-138.
- Lassner, J., *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*, Detroit: Wayne State University Press, 1972
- Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, New York: Cosimo Classics, 2011.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsîm*, ed. nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1967.
- Massignon, L., *Mission en Mésopotamie (1907-1908) II Épigraphie et Topographie Historique*, Le Caire: Imprimerie de L'institut Français D'archéologie Orientale, 1912.
- Meş'ûdî, Ali b. Hüseyin, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Kahire: Dârü's-Sâvî li't-tab' ve'n-neşr, 1357/1938.
- Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *DİA*, 2005, XXX, 489-90.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dârü'ihyâ'i't-türâsî'l-Arabî, 1420/2000.
- Saleh Ahmad el-Ali, "The Foundation of Baghdad", *The Islamic City: A Colloquium*, ed. A. H. Hourani - S. M. Stern, Oxford: Bruno Cassirer, 1970, s. 87-101.
- Sarre, Friedrich - E. E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet II*, I-IV, Berlin: Verlag, 1911-20.
- Schirmer, Wulf, *Hitit Mimarlığı*, çev. Beral Madra, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1982.
- Streck, M., *Die alte Landschaft Babylonien*, Leiden: E. J. Brill, 1900.

- Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ'*, Cidde: Dârü'l-minhâc, 1433/2012.
- Sûse, Ahmed, *Atlasü Bağdâd*, Bağdat: Matbaatü Müdüriyeti'l-mesâhati'l-âmme, 1952.
- Sührâb, *Kitâbü Acâibü'l-Ekâlîmi's-seb'a ilâ nihâyeti'l-imâre*, nşr. Hans von Mzik, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1930.
- Taberî, Muhmmmed b. Cerîr, *Târih*, Beyrut: Dârü't-türâs, 1965.
- Tenûhî, Ebû Ali, *Nişvârü'l-muhâdara*, nşr. Abbûd eş-Şâlcî, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Ya'kûbî, *el-Büldân*, nşr. M. Emîn Dannâvî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2002.
- Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-nâs li-zamânihim ve mâ yağlibü aleyhim fî külli asr*, nşr. Madyûf el-Ferrâ, *Mecelletü'l-Vesâikid-dirâsâti'l-insâniyye içinde*, 5 (1993): 183-225.
- Ya'kûbî, *Târih*, nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1431/2010.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yılmaz, Metin, "Abbasiler Dönemi Bağdat Zindanları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/1 (2016): 79-122.
- Yiğit, İsmail, "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-selâm) Uluslararası Sempozyumu: 7-9 Kasım 2008*, ed. İsmail Safa Üstün, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011, I, 39-54.

<http://www.kamus.yek.gov.tr>

<https://www.coinarchives.com/w/lotviewer.php?LotID=4672687&AucID=5130&Lot=41&Val=32ecde2e579ad4a5257e37b56d09323b>

Baghdād as a Mesopotamian City: Foundations and Architectural Features of the Round City

Abu'l-Abbās al-Saffāh's and then Abū Ja'far al-Manşūr's (136-58/754-75) search to establish a permanent capital lasted for 13 years (132-145/750-762) and culminated in the construction of a new administrative center called *Madīnat al-salām* near to where the Sarāt Canal intersects with the Tigris River. During this period, the cities of Kūfa, Kaşr ibn Hubayra, and Anbār were the first capitals that the Abbāsids called al-Hāshimiyya. al-Manşūr, who prioritized the establishment of political unity and a centralized administration, laid the foundation of the new capital with the first brick he placed on Saturday, 31st of July in 762 (4 Jumada al-Awwal, 145) at around 1:57 p.m. The Round City, which was built with double walls, resembled a large castle due to its being surrounded by a deep and wide ditch with water from the Sarāt Canal.

Baghdād was founded between 145-149 (762-766) on the west bank of the Tigris River by Abū Ja'far al-Manşūr (136-158 / 754-775), the second Abbasid caliph, who is considered the real founder of the state in the institutional sense. The city, which is named al-Madīnat al-Mudawwara (The Round City) because of its two concentric circle-shaped walls, reflects a typical Mesopotamian city plan with

four main roads leading to the center and four gates located where these streets intersect with the walls. Baghdād reflects the attempt by the Abbāsīd caliphs to reconstruct the relationship between politics and society, as the city was built after the decisive victory of the Abbāsīd revolution against the Umayyads (41-132 / 661-750), and as the *mawālī*, who were alienated by the Umayyads, played an important role in this victory. The idea that the caliph stood at equal distance to all walks of life was reflected by the flat-house city plan, which was widely applied in ancient Mesopotamian city architecture. The Round City represented a new understanding of the Mesopotamian city type, as it was blended with the basic elements of the Islamic city—with its moat, double walls, four gates at equal angles and distances, the administrative palace, and a mosque at the very center of the circle.

Shedding light on the establishment of Baghdād and the architectural structures of the formative period, the earliest records constitute the most detailed part of Baghdād's history in terms of volume and content. These records, which can be divided into two groups—those with and without a chain of narration—differ from each other in terms of the consistency of their content. On the one hand, there exist the descriptive records of al-Ya'kūbī and Suhrāb's that—though without references—constitute a systematic, holistic, and coherent narrative. On the other hand, al-Ṭabarī's, Ibn al-Faqīh's, and al-Khaṭīb al-Baghdādī's narrations contain chains of narration but do not present a holistic narrative and generally contradict one another.

Although these first records about the establishment of Baghdād have been the subject of much academic research, the problems of these records have been noted by a small number of researchers. This study, which examines the establishment and architectural features of Baghdād, aims to reveal the differences between the narratives and their reasons, as well as to question the sources of history of Baghdād in terms of their informational value.

Since it emerged as a state project, the records kept about the construction and physical characteristics of the Round City serve as the basis for the extensive information in the sources. However, since almost all the information about the Round City consists of narrations belonging to the establishment, it is almost impossible to follow the change in structure in the following periods. Hence, for how long the Round City remained the official administrative center of the Abbāsīd caliphate can only be determined by following the political developments.

The lack of consistent information regarding changes to the Round City in later periods led to the misconception that this special structure was used as the administrative center of the state until the Abbāsīd Caliphate was destroyed by the Mongols (1258). Due to this misconception, Abbāsīd caliphs were imagined to have lived in the Round City in the fourth/tenth, fifth/eleventh, and even the sixth/twelfth century. However, it is understood that the Round City lost its centrality forever during the caliphate of al-Ma'mūn. It is also understood that the Round City was last used as the center of government by the Caliph al-Amīn. During his stay in Baghdād, al-Ma'mūn, who overthrew his brother al-Amīn before ascending the throne, resided in Ja'fariyya, east of the Tigris, which was

probably the first step in the loss of the Round City's importance in the Abbāsīd central administration. Al-Mu'taşım's move to Sāmarrā after al-Ma'mūn reinforced the declining significance of the Round City. Thus, less than half a century after its establishment, the Round City permanently lost its stature as the official center of the Abbāsīd Caliphs. According to the historical evidence, the Round City was used as the center of government between 149-198 / 762-813—and thus was the center only for a short period of 47 years.

What happened to the Round City? Sources indicate that the city founded by Abū Ja'far al-Manşūr was almost destroyed at the end of the fourth/tenth century. It is possible to discuss the factors that led to the destruction of the Round City in three points: political, administrative, and natural occurrences. Among these, first, it is necessary to touch upon political developments. It is clear from al-Ṭabarī's records that the Round City suffered great damage in the first civil war between al-Amīn and al-Ma'mūn. The fact that there exist no references to efforts to repair the damage by al-Ma'mūn in Baghdād and that his successor al-Mu'taşım moved the capital to Sāmarrā suggest that the Round City was left alone following the first siege.

During the struggle between al-Musta'in Bi'llāh and al-Mu'tazz Bi'llāh in the middle of the Sāmarrā period, Baghdād witnessed a second siege. The fact that a new wall was built starting from near Khandāq Ṭāhīr before this siege indicates that the walls of the Round City lost their defensive function. After 56 years of the Sāmarrā period (221–279 / 836–892), when Baghdād returned as the capital of Abbāsīd Caliphate again in the end of third/nineth century, al-Mu'taḍīd Bi'llāh decided to destroy the Round City. Despite the Hāshimīds objection on the basis that “the Round City is our pride, our memory, and the heirloom of our ancestors,” the caliph's revocation of the decision was not enough to save the structure from annihilation.

In the middle of the fourth/tenth century, the Round City was about to disappear rapidly. While Būyīd Amīr Mu'izz al-Dawla built Dar al-Mu'izziyya, which was attributed to him in Bustān al-Saymarī in the north of the east side, he had the iron gates of the Round City removed and transferred to his palace. Thus, the first half of the fourth/tenth century ushered in a period of rapid downfall for the Round City. The ruined state of the city in the second half of the century was described by the geographer al-Muqaddasī. His remarks are important in terms of showing the extent of the downfall. Pointing out that the population of Baghdād had decreased due to the political weakening of the caliphs, al-Muqaddasī noted that the mosque of the Round City was only filled with people on Fridays and that it was deserted at other times. Al-Muqaddasī also states that the whole city, except for the mosque, was in ruins, adding: “The city goes backwards day by day, I fear that it will return to Sāmarrā.”

Keywords: Baghdād, Round City, Abū Ja'far al-Manşūr, Mesopotamia.

Tefsir ve Kur'an İlimleri Arasında Bir Telif: Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı

Rabia Hacer Bahçeci*

Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin (ö. 430/1039) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri, kimi araştırmacılar tarafından "ulûmü'l-Kur'an" terkiibini başlığında taşıyan ilk kapsamlı Kur'an ilimleri eseri olarak tanımlanırken, kimi araştırmacılar tarafından hacmi hakkındaki veriler sebebiyle tefsir kitabı olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu türden bir niteleme ayrıntılı bir içerik incelemesini gerektirmektedir. *el-Burhân* incelendiğinde, eserde âyetlerin mushaf sırası gözetilerek kümelere ayrıldığı ve her âyet kümesi için önce dil bilimsel izahlara yer verildiği, ardından âyetlerin "*el-kavl fî'l-kur'ân*", "*el-kavl fî'l-ma'nâ ve't-tefsîr*" ve "*el-kavl fî'l-vakf ve't-temâm*" başlıkları altında açıklandığı görülür. Müellif bu başlıklar arasında özellikle dil bilimsel izahlar, kıraat ve vakıf konularında özgün açıklamalarda bulunmaktadır. Ayrıca bu başlıklarda tefsir, bir alt disiplin olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple Havfî'nin bu eserinde, hocası Ebû Bekir el-Üdfüvî (ö. 388/998) gibi tefsiri de dahil ettiği Kur'an ilimlerini tek tek âyetlere tatbik etmeyi amaçladığı söylenebilir. Ancak *el-Burhân* Kur'an ilimlerini tematik olarak ele almamaktadır. Eser, tefsir görünümü arz etmekte ve bir tefsir kitabından beklenen bilgileri içermektedir. Bunun yanı sıra tarih içerisinde de tefsir kitabiyatının ürünü olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu sebeple *el-Burhân*'ın tefsir ve Kur'an ilimleri kitabiyatı arasında bir telif olmakla birlikte tefsir literatürü içerisinde zikredilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Kısaca bu çalışmada Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim b. Saïd b. Yûsuf el-Havfî'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin araştırmacıların dikkatine sunulması ve dahil edileceği literatürün tespiti amaçlanmıştır. Somut bir örnek olması açısından Ek'te eserden bir kesit sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Havfî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, ulûmü'l-Kur'an, Kur'an tefsiri, Üdfüvî, *el-İstignâ fî ulûmi'l-Kur'ân*.

* Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı
ORCID 0000-0002-4908-4749 rhbahceci@gmail.com

Giriş

Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin (ö. 430/1039) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri, Kur'an ilimleri ile ilgili çalışmalarda gündeme gelmektedir. Kimi araştırmacılar onu, *ulûmü'l-Kur'ân* terkiibini başlığında taşıyan ilk kapsamlı Kur'an ilimleri eseri olarak takdim ederken, kimi araştırmacılar hacmi hakkındaki bilgilerden yola çıkarak bir tefsir kitabı olabileceği sonucuna varmaktadır. Bütün bu çalışmalarda *el-Burhân* hakkında verilen bilgiler, eserin bir kısmını inceleme imkânı bulan Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî'nin (ö. 1367/1948) sınırlı değerlendirmelerine dayanmaktadır. Bu çalışmada tefsir tarihi yazımına mütevazı bir katkıda bulunulması ve eserin araştırmacıların dikkatine sunulması amacıyla, *el-Burhân*'ın genel muhtevasına yönelik bir araştırma yapılacak ve onun "Kur'an ilimleri" terkiibini başlığına taşıyan ilk kapsamlı Kur'an ilimleri eseri olarak tanımlanması iddiasıyla Kur'an ilimleri literatürüne dahil edilip edilemeyeceği sorgulanacaktır.

Ülkemizde Havfî'nin isminin telaffuzu noktasında dahi uzlaşımın bulunmaması, çalışmada biyografik bilgilere yer verilmesini gerekli kılmıştır.¹ Nitekim müellifin adı, bazı Türkçe kaynaklarda "Hûfî" şeklinde kaydedilmektedir. Bu sebeple önce müellifin hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında ulaşılabilen bilgiler sunulacaktır. Ardından *el-Burhân*'ın ismi, müellifine nispeti ve yazmaları hakkında bilgi verilecek; eser Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonunda bulunan IX. cildi esas alınarak içerik ve yöntem açısından tanıtılacak, kaynakları ve kendinden sonra yazılan eserlere etkisi incelenecektir. Daha sonra bütün bu verilerden yola çıkılarak eserin hangi literatür içerisinde değerlendirilmesi gerektiği tartışılacaktır.

1. Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin (ö. 430/1039) Kimliği ve Eserleri

Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim b. Saîd b. Yûsuf el-Havfî en-Nahvî, Mısır'ın Şarkıye bölgesinde bulunan Bilbîs kasabasının Şubrannahle köyüne

1 *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* hakkında yapılan çalışmalar genellikle tahkikle sınırlıdır. Ulaşabildiğim kadarıyla Ezher Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora düzeyinde 1986-1991 yılları arasında on beş çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların tamamı *el-Burhân*'ın farklı bölümlerinin tahkikinden ibarettir. Ayrıca 1986 yılında Minye Üniversitesi'nde Muhammed Osman Yûsuf tarafından *Menhecî'l-Havfî fî tefsiri'l-Kur'ân* adıyla bir doktora tezi hazırlanmış ve tez aynı adla yayımlanmıştır (Kahire: Dâiretü'ş-şuûni's-sekâfiyye ve'n-neşr, 1987). Yine Minye Üniversitesi'nde 2019 yılında Yâsîn sûresinin bir kısmı ile Sâffât sûresinin tahkiki bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Bununla birlikte 2015 yılında Malezya al-Madinah International University'de Yûsuf sûresi tahkiki doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Söz konusu çalışmalar arasında Malezya'da yapılan doktora tezine ulaşılmış ve bu çalışmadan yararlanılmıştır.

mensuptur.² Bu bölgenin bütün kırsalı *Havf* olarak isimlendirildiği için Havfî nisbesiyle anılmaktadır.³ Doğum tarihi hakkında bilgi bulunmamakta ancak 430 (1038) senesinde Zilhicce ayının başlarında vefat ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla onun Mısır'da Fâtımî Devleti'nin hâkim olduğu dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır.

Çalışmalarını nahiv ve edebiyat alanında kaleme aldığından “imam” ve “Nahvî” unvanları ile anılan Havfî,⁴ 361 (971) yılında kurulan Ezher'de nahiv hocalığı yapmıştır.⁵ Şevkî Dayf, Havfî'nin bazan Basralıların görüşlerini tercih ederken bazan Kûfelilerin görüşlerini izlediğini, dolayısıyla nahivde Bağdat ekolüne mensup olduğunu belirtmektedir.⁶ Kaynaklarda Havfî'nin özellikle nahiv alanında büyük çalışmalar yaptığı, hem âlimlerin hem de Mısır halkının kendisinden çokça istifade ettiği nakledilmektedir.⁷ Sem'ânî ve ondan nakille İbn Hallikân, Havfî'nin yanında, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'a (ö. 338/950) ait çalışmalar bulunduğunu belirtmektedir. Böylece onun özellikle nahiv ve kıraat ilimleri ile ilgilendiği anlaşılmaktadır.

a. Hocaları ve Öğrencileri

Havfî'nin hocalarına ve öğrencilerine dair geniş bilgi bulunmamaktadır. Tabakat eserlerinde hocası Muhammed b. Ali el-Üdfüvî'nin (ö. 388/998) adı özellikle zikredilmekte ve Mağrip ulemasından ders aldığı belirtilmektedir.⁸

2 Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 310; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 300; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 478; Zehebî, *Siyer*, XVII, 522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 47; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, II, 140; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 83; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 388; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 241, 446; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 250; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXIII, 175.

3 Sem'ânî, Havf'ın Mısır'da bir köy olduğunu, ancak Buhârî'nin tarihinde Havf kasabasının Amman bölgesinde olduğunu okuduğunu belirtmektedir. İbn Hallikân ise Sem'ânî'nin bu sözünü naklettikten sonra onun, “Mısır'da bir köydür” demesinin doğru olmadığını, buranın Bilbis kasabasına sahip olan ve Şarkıye olarak bilinen bir bölge olduğunu, bölgedeki bütün kırsalın Havf diye isimlendirildiğini ifade etmektedir. İbn Hallikân onun bu bölgedeki “Şubrâ en-nahle” (Shubra an Nakhlah) denilen köyde doğduğu neticesine varmakta, İbnü'l-Kiftî ve Süyûtî ise uzun açıklamalara girmeksizin doğrudan onun Havf bölgesindeki Şubrâ köyünden olduğunu ifade etmektedir.

4 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 47; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 152.

5 Âşûr, “Ezher”, s. 59.

6 Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, VII, 116.

7 İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 300; Zehebî, *Siyer*, XVII, 522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 47; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 83; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 388; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 151-52; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 220; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 595, 110-11.

8 İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 300; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 219-20; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, II, 140; Zehebî, *Siyer*, XVII, 522.

Kaynakların tamamında yalnızca bir hocasının isminin zikredilmesi, Üdfüvî'nin Havfî gibi başlığında "ulûmü'l-Kur'an" terkiibini barındıran bir esere sahip olması ve Havfî'nin *el-Burhân*'i ile Üdfüvî'nin *el-İstignâ fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı arasındaki yöntemsel ve içeriksel benzerlikler, hocası Üdfüvî'nin Havfî üzerindeki derin etkisini göstermektedir. Bunun dışında üç hadisin senesinde kendisinden rivayette bulunduğu İbn Hayyûye en-Nisâbüri⁹ ile (ö. 366/976-977) İbn Reşîk de (ö. 456/1064) hocaları arasında zikredilmektedir.¹⁰

Endülüslü kıraat âlimlerinden İsmâil b. Halef es-Sarakustî (ö. 455/1063), Havfî'nin öğrencilerinden¹¹ veya çağdaşlarından biridir.¹² O, Havfî'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı kitabının irab bahislerini toplayarak bir eser telif etmiştir. Farklı ülkelerde yazma halde bazı ciltleri bulunan¹³ bu eserin bir nüshası, Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı olup Âl-i İmrân sûresinin başından A'râf sûresinin sonuna kadar devam etmektedir.¹⁴ Nüshanın dibâcesinde de bu eserin İsmâil b. Halef'in, Ebü'l-Hasan el-Havfî'ye ait *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinden çıkartılan *İrâbü'l-Kur'ân* olduğu bildirilmektedir.

Tefsir ve kıraat âlimi Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) hem Üdfüvî'nin öğrencisi olması hem de Havfî ile aynı zaman diliminde Mısır ve Mağrip bölgesinde bulunması açısından Havfî'nin çağdaşları arasında zikredilmesi gereken bir isimdir. Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye* isimli tefsirinde hocası Üdfüvî'den çokça istifade ettiğini belirtmektedir.¹⁵ İleride açıklanacağı üzere *el-Burhân* ile Üdfüvî'nin *el-İstignâ'sı* arasında bulunan irtibat, Üdfüvî'nin öğrencileri üzerinde etkili bir şahsiyet olduğunu bir defa daha ortaya koymaktadır. Rivayet ağırlıklı bir tefsir olan *el-Hidâye* ile rivayetlere kısıtlı bir yer veren *el-Burhân* arasında Furkân ve Neml sûreleri özelinde gerçekleştirilen mukayese neticesinde iki eser arasında içerik veya yöntem açısından büyük bir benzerliğe rastlanmamıştır.

Bunun dışında nahiv âlimi Sâlih b. Abdullah es-Sülemî el-Mutarriz (ö. 456/1063-1064)¹⁶ ve sened zincirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ (ö. 453/1061-1062), Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. İsâ b. Abdurrahman (ö. 473/1080-1081), Abdülvehhâb b. Muhammed b.

9 Kudâî, *Müsned*, I, 334; II, 143.

10 Atıyye, *el-Burhân*, s. 39-41.

11 Maşalı, "Sarakustî", s. 115.

12 Atıyye, *el-Burhân*, s. 45.

13 *el-Fihrisü's-şâmil*, I, 100.

14 Bk. Manisa İl Halk Ktp., nr. 158.

15 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye*, I, 74.

16 *el-Mevsûatü'l-müeyyere*, III, 2244.

Abdülvehhâb b. Abdülkuddûs el-Kurtubî (ö. 462/1069-1070), Ebû Abdullah el-İlbîrî (ö. ?), Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Seyyid b. Mugallis (ö. ?), Esed b. Ebû Tâhir Ebü'l-Vahş ed-Dimyâtî de (ö. ?) Havfî'nin öğrencilerinden bazılarıdır.¹⁷

b. Eserleri

Kaynaklarda Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin Arap dili, edebiyat ve tefsir alanlarında nüfuz sahibi olduğu ve bu konularda birçok çalışması bulunduğu belirtilmekteyse de yalnızca üç kitabının adı zikredilmektedir. Bu kitapların ilk ikisinin içeriği hakkında fazla bilgi bulunmazken üçüncüsü bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

1. *el-Muvazzah / el-Mûzih*: Nahiv alanında yazdığı bu eserin ismi ve alanı dışında bir bilgi bulunamamıştır.¹⁸ Durmuş, eserin Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin *el-Vâzih*'i (*el-Mûzih / el-Muvazzah*), Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin *el-İzâh* ve *el-Cümelü'l-kübrâ*'sı, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-İzâh*'ı ve Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin *el-Vâzih*'i gibi Sibeveyhî'nin *el-Kitâb*'i üzerinde yazılan izah sadedinde bir eser olduğunu belirtmekte ve eserin adını *el-Mûzih* olarak kaydetmektedir.¹⁹

2. *İ'râbü'l-Kur'ân*: İnsanların bu eserden çok fayda gördüğü ve on cilt olduğu belirtilmektedir.²⁰ Zerkeşî, Süyûtî ve İbn Akile de Havfî'ye ait bu eseri, en açık (vâzih) *İ'râbü'l-Kur'ân* eseri olarak takdim etmektedir.²¹ İleride görüleceği üzere Havfî'nin *el-Burhân* adlı eserinin dil bilimsel izahlar açısından zengin olması ve bu konuda referans kaynağı olarak kullanılması *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eserin mevcudiyetini şüpheli hale getirmektedir. Öğrencisi Sarakustî'nin *el-Burhân*'da bulunan İrab bahislerini bir araya getirerek bir eser telif etmesi ve Kâtib Çelebi'nin *el-Burhân*'ın on cilt olduğunu söylemesi de bu şüpheyi desteklemektedir. Nitekim Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde Havfî adına *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı bir eser kaydedilmiş olsa da bu nüshanın, hocası Havfî'nin tefsirindeki İrab bahislerini toplayan Sarakustî'ye ait olduğu

17 Atıyye, *el-Burhân*, s. 42-44.

18 İbn Hayr, *Fehrese*, s. 393; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IV, 1644; Safedî, *el-Vâfî*, XX, 6; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 250; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, II, 140; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 388.

19 Durmuş, "Nahiv", s. 304.

20 İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 300; Zehebî, *Siyer*, XVII, 522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 47; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 83; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 388; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 151-52; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 220; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 110-11.

21 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 301; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 309; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, I, 402.

görölmüştür.²² Yine Konya Karatay Yüsun Ağâ Kütüphanesi'nde bulunan *el-Ferîd fî irâbî'l-Kur'ânî'l-mecîd* adlı eser Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim künyesi ile Havfî'ye nispet edilmiştir. Nüşhanın kapağında eserin Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Havfî'ye ait olduğu belirtilmektedir. Ancak müstensih kitabın başlığında eserin, İbnü'n-Necîbîn ismiyle meşhur olan Allâme Havfî'ye ait olduğunu belirtmekte, müellifin mukaddimesi de eserin Ebü Yüsun Müntecübüddin Hüseyin b. Ebü'l-İz b. Reşîd el-Hemedânî'ye (ö. 643/1245) ait olduğunu göstermektedir.²³ Nitekim müellif mukaddimesinde daha önce yazmış olduğu *ed-Dürretül-ferîde fî şerhi'l-Kasîde* adlı eserinin rağbet gördüğünü ve bundan sonra *irâbü'l-Kur'ân* alanında orta yollu bir eser yazmayı amaçladığını belirtmektedir.²⁴

3. *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân*: Çalışmanın esas konusunu teşkil eden bu eserin ismi, hacmi ve içeriği hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bu sebeple önce eserin ismi, hacmi, müellifine nispeti ve yazmaları hakkında ulaşılabilen veriler toplanacak; ardından eserin içerik ve yöntemine, kaynakları ve etkisine dair inceleme yapılacak; sonunda bütün bu verilerden yola çıkılarak eserin Kur'an ilimleri ve tefsir literatüründeki yeri incelenecektir.

2. *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân*

a. İsmi, Müellifine Nispeti ve Yazmaları

Eser, kaynaklarda genellikle *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân* adıyla anılmaktadır.²⁵ Bununla birlikte İsbîlî (ö. 575/1179) eserin adını *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân* olarak kaydetmiş,²⁶ öğrencisi Sarakustî'nin hocası Havfî'nin kitabındaki irab bahislerini toplayarak oluşturduğu eserin dîbâcesinde eserin ismi *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân* şeklinde kaydedilmiş,²⁷ Nüveyrî (ö. 733/1333) *Nihâyetül-ereb* adlı ansiklopedik çalışmasında "Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Havfî *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân* isimli eserinde bu âyetin tefsirini şu şekilde yapmıştır" şeklinde eserin künyesini açıkça zikretmiş²⁸ ve *el-Burhân*'ın

22 Söz konusu nüsha, Âl-i İmrân sûresinin başından A'râf sûresinin sonuna kadar devam etmekte olup farklı ülkelerde yazma halde farklı ciltleri bulunmaktadır (bk. Manisa İl Halk Ktp., nr. 158; *el-Fihrisüŝ-şâmil*, I, 100).

23 Yüsun Ağâ Ktp., nr. 5222, vr. 1^{a-b}.

24 Yüsun Ağâ Ktp., nr. 5222, vr. 1^b.

25 Yâkût, *Mu'cemül-üdebâ'*, IV, 1644; Dâvûdî, *Tabakâtül-müfessirin*, I, 388; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 241, 446; Edirnevî, *Tabakâtül-müfessirin*, s. 110-11; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 250.

26 İbn Hayr, *Fehrese*, s. 393.

27 Bk. Manisa İl Halk Ktp., nr. 158.

28 Nüveyrî, *Nihâyetül-ereb*, XIV, 105.

ulaşılabilmiş üç yazmasında da *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* başlığı tercih edilmiştir.

Hollandâ'da bulunan nüshada kitabın başlığı *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân mine'l-garib ve'l-i'râb ve'l-kırâât ve't-tefsîr ve'n-nâsîh ve'l-mensûh ve'l-ahkâm ve adedi'l-âye ve't-tenzîl ve'l-vakf ve't-temâm ve'l-iştikâk ve't-tasrîf* şeklinde yazılı olup Mısır'da bulunan bir nüshada buna *el-muhkem ve'l-müteşâbih* ibaresi de eklenmiştir.²⁹ Eserin içeriği, adı geçen başlıkları destekleyici niteliktedir. Bu uzun başlık müellife ait olmasa da kitabın içeriğiyle ilgili özet bilgi sunması açısından önemlidir. Şehid Ali Paşa nüshasında ise kitabın adı yalnızca *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* şeklinde kaydedilmiştir.³⁰

Süyûtî (ö. 911/1505), diğer kaynaklardan farklı olarak müellifin *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân* dışında ayrıca bir *ulûmü'l-Kur'ân* eserinin bulunduğunu belirtmiştir.³¹ Süyûtî dışında müellifin biri tefsir, diğeri Kur'an ilimlerine dair iki farklı kitabının bulunduğu bilgisine yer veren herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Dolayısıyla Süyûtî isim ve içerik farkı sebebiyle Havfi'nin tefsir ve Kur'an ilimlerine dair iki ayrı eserinin bulunduğunu düşünmüş olmalıdır.

Kaynaklarda eserin ismindeki terkinin ağırlıklı olarak tefsir üzerinden kurulmuş olması, onun bir tefsir kitabı olarak görüldüğünü gösteren delillerden biri olarak kabul edilebilir. Havfi'nin görüşlerine müracaat eden müellifler de kimi zaman "Havfi tefsirinde şöyle demiştir" ifadesini kullanmaktadır. Bu durumda *el-Burhân*'ın tefsir kitabiyatının bir ürünü olarak görülmesi ve bu alanda yazılan bir eser olduğunun belirtilmesi amacıyla *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân* şeklinde kaydedilmiş olması mümkündür. Dolayısıyla eserin isminin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* olması daha muhtemeldir ve bu çalışmada *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* ismi tercih edilmiştir.

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) *el-Burhân*'ın dakik bir yazı ile otuz cilt olduğunu; İbn Hayr el-İşbîlî *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ın yüz ciltten (*sifr*) oluştuğunu, Edirnevî (ö. 1050/1640'tan sonra) ise *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ın dört büyük ciltten (*sifr*) oluştuğunu ve bu tefsirde İraba ihtiyacı olan âyetlerin İrabinin yapıldığını ifade etmiştir.³² Kâtib Çelebi ise (ö. 1067/1657) *İ'râbü'l-Kur'ân* yerine bu eserin on ciltten oluştuğunu belirtmiştir.³³ Eserin hacmi konusunda görüş farklılıkları bulunsu da her bir ifadeden eserin geniş bir hacme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

29 Atıyye, *el-Burhân*, s. 91, 97.

30 Havfi, *el-Burhân*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 288.

31 Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, II, 140.

32 Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1644; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 393; Edirnevî, *Tabâkatü'l-müfessirin*, s. 110-11.

33 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 241, 446.

Eserin Hollanda, Almanya, Mısır ve Tunus gibi farklı ülkelerdeki çeşitli kütüphanelerde tam olmayan bazı nüshaları mevcuttur.³⁴ Bu nüshaların bazı ciltleri kayıp, bazı ciltleri düzensizdir. Ayrıca bir mukaddime bilgisi bulunmamaktadır. Zürkânî, otuz cilt olan bu eserin on beş cildinin düzensiz bir biçimde Mısır kütüphanelerinde yer aldığını, bu nüshaların ilk ciltlerinin doğrudan Fâtiha sûresi ile başladığını ve bir mukaddime içermediğini ifade etmektedir.³⁵ Eserin yazmalarına ait verileri takip ettiğimizde Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa) bulunan IX. cildin *el-Fihrisü's-şâmil* veya *Târihu't-türâsi'l-Arabî* gibi kataloglara geçmediği görülmektedir. Dolayısıyla eserin daha pek çok yazmasının henüz elimize ulaşmadığı düşünülebilir. Bu çalışmadaki araştırma Şehid Ali Paşa nüshası özelinde gerçekleştirilecektir. Çalışma, eserin genel muhtevasına yönelik olduğu ve eserin bir mukaddimesi bulunmadığı için bir cilt, eserin tamamında izlenen yöntem hakkında yargıya varmak için yeterli veriyi sağlamaktadır.

Bahsi geçtiği üzere, kaynaklarda Havfi'nin biyografisi hakkında bilgi verilirken, hocası Üdfüvî'nin ismi özellikle zikredilmektedir. Üdfüvî'nin *el-İstignâ fi ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan yazmaları ile *el-Burhân* arasında yaptığımız mukayese, *el-İstignâ*'nın bir kısmının Havfi'ye ait olduğunu göstermiştir. *el-İstignâ* hakkında doktora tezi hazırlayan Mollaibrahimoğlu, *el-İstignâ*'nın bu yazmalarında birbirinden farklı iki metodun kullanıldığını belirtmektedir.³⁶ Buna göre eserde bazı sûrelerin tefsiri sırasında âyetler tek tek ele alınmakta, rivayetlere daha fazla ağırlık verilmekte, görüş sahiplerinin isimleri zikredilmekte ve daha ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Bazı sûrelerde ise âyetler pasajlar halinde ele alınmakta, daha muhtasar bir yol izlenmekte ve âyetlerle ilgili hususlar başlıklar altında incelenmektedir.³⁷

el-Burhân ile *el-İstignâ* karşılaştırıldığında *el-İstignâ*'da âyetlerin pasajlar halinde ele alındığı bölümlerdeki ibarelerin *el-Burhân*'daki ibarelerin aynısı olduğu görülmüştür.³⁸ Bu durum, bir intihal veya nispet sorunu

34 Bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, I, 93; Sezgin, GAS, II, 475-77.

35 Zürkânî, *Menâhil*, I, 33.

36 Mollaibrahimoğlu, *Muhammed b. Ali el-Udfuvi*, s. 133-34.

37 Âyetlerin pasajlar halinde ele alındığı bölümler, Mollaibrahimoğlu'nun beyanına göre, Bakara sûresinin 37 ve 66. âyetleri ile 108 ve 164. âyetleri arası, Tevbe sûresinin 109. âyeti ile Hicr sûresinin 26. âyeti arası, Meryem sûresinin 31. âyeti ile Hac sûresinin 26. âyeti arası, Nûr sûresinin 36. âyeti ile Neml sûresinin sonuna kadar gelen bölüm, Kasas sûresinin 6. âyeti ile Lokmân sûresinin 20. âyeti arası ve Abese sûresi ile Burûc sûresinin başına kadar devam eden bölümlerdir (bk. Mollaibrahimoğlu, *Muhammed b. Ali el-Udfuvi*, s. 134-35.)

38 Mesela Furkân ve Şuarâ sûreleri iki eserde de aynı ibareler ve yöntemle ele alınmakta,

ihtimalini gündeme getirmektedir. *el-İstignâ*'da sık sık kullanılan “*kâle Ebû Bekir*” ifadesi, eserin mukaddimesi ve tabakat kitaplarındaki bilgiler eserin Üdfüvî'ye ait olduğunu gösterdiğinden *el-İstignâ*'nın Üdfüvî'ye ait olduğu hususunda şüphe yoktur. Aynı durum *el-Burhân*'ın Havfi'ye nispeti için de geçerlidir. *el-İstignâ*'da âyetlerin pasajlar halinde ele alındığı kısımlardan sonra başka bir metot izlenmesine karşı *el-Burhân*'da aynı metodun sürdürülmesi, iki eser arasında intihal bulunması ihtimalini geçersiz kılmaktadır. Bu durumda *el-İstignâ*'da metot değişiminin görüldüğü âyetlerin, bir eksiklikten dolayı müstensih tarafından *el-Burhân* ile doldurulduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Nitekim sonraki literatürde Havfi'ye yapılan atıflar, bu bölümlerin Havfi'ye nispetini doğrulamaktadır. Zira tefsir literatüründe Havfi'ye pek çok atıf yapılmıştır.³⁹ Havfi'ye yapılan atıflar, *el-İstignâ*'da âyetlerin pasajlar halinde ele alındığı sûre tefsirlerinde aynıyla bulunurken, âyetlerin tek tek ele alındığı sûre tefsirlerinde Havfi'ye nispet edilen görüşler *el-İstignâ*'da söz konusu edilmemektedir. Dolayısıyla ifadelerin Havfi'ye ait olduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. Böylece en azından Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan *el-İstignâ* nüshasının bir kısmının Havfi'ye ait olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak iki eser arasındaki etkinin düzeyi ve diğer nüshalarla karşılaştırılması ayrı bir incelemeye ihtiyaç duymaktadır.

b. İçerik ve Yöntem Açısından *el-Burhân*

el-Burhân'da mushaf sırası gözetilmekte ve âyetler pasajlar halinde incelenmektedir. Sûrelere Mekki-Medenî bilgisi ile başlanmakta ve sûre sonlarında sûrede bulunan toplam âyet sayısı hakkındaki bilgilere yer verilmektedir.⁴⁰ Âyetler sûre uzunluğuna göre kümelere ayrılarak toplu şekilde incelenmektedir.⁴¹ Mesela Furkân sûresi ilk kümesi beş, diğerleri on âyetten oluşan sekiz kümeye ayrılmıştır. Kimi sûrelerde ise bu kadar kesin bir ayırım söz konusu değildir. Nitekim Şuarâ sûresi en fazla yirmi iki, en az on bir âyetten müteşekkil on üç kümeye, Neml sûresi en az yedi, en fazla on beş âyetten oluşan dokuz kümeye ayrılmıştır.

ancak Neml sûresinde *el-Burhân* aynı yöntemle devam ederken *el-İstignâ*'da yöntem ve ibareler değişmektedir (aynı olan iki sûre için bk. Üdfüvî, *el-İstignâ*, vr. 82^b-120^b; Havfi, *el-Burhân*, vr. 1^b-84^a.)

39 Bu durum eserin kendisinden sonraki literatüre etkisi incelenirken ele alınacağından burada ayrıntılı açıklamalara girilmeyecektir.

40 Havfi, *el-Burhân*, vr. 40^b, 84^a, 127^b, 205^a, 238^b.

41 Somut bir örnek olması açısından ilk kümeyi oluşturan Furkân sûresi ilk beş âyetinin tefsiri ekte verilecektir.

Ele alınacak âyetler “*kavlühû azze ve celle*” girişi ile zikredilmekte, ardından bu âyet kümesiyle ilgili dil bilimsel izahlara geçilmektedir. Başlıksız zikredilen dil bilimsel izahlardan sonra âyetler “*el-kavl fîl-kırâât*”, “*el-kavl fîl-ma’na ve’t-tefsîr*” ve “*el-kavl fîl-vakf ve’t-temâm*” başlıkları altında açıklanmaktadır.

Eserde her bir kümede bulunan âyetler “*kavlühû azze ve celle*” başlığı altında zikredildikten sonra bu âyetlerin sırasıyla dil bilimsel izahı yapılmaktadır. Müellif bu bölümde basit i’rab çözümlmelerine dahi yer vermekte,⁴² bu çözümlmelerin kimin tarafından yapıldığını ise zikretmemektedir. O, bu kısımda yalnızca i’rab değil sözlük anlamı,⁴³ iştikak ve tasrif,⁴⁴ çoğul ve tekil formlar,⁴⁵ kelimelerde görülen lafzî değişimler⁴⁶ ve hazif⁴⁷ gibi birçok konuyu da ele almaktadır. Bu esnada harf-i cerlerin müteallaklarını⁴⁸ ve atıfların merciini⁴⁹ zikretmeye özen göstermektedir. Müellifin *sıfat* yerine “*na’t*”⁵⁰, “*nâibü’l-fâil*” yerine “*ismün mâ lem yüsemme fâilühû*”⁵¹ tabirini kullandığı görülmektedir. Müellifin dil bilimsel izahlarına örnek olarak Furkân sûresinin 1. âyeti örnek verilebilir. O, تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ ﴿١﴾ نَذِيرًا ﴿٢﴾ âyeti ile ilgili olarak “*tebâreke*” kelimesinin kökeni ve anlamına yer vermekte, “*ellezi*” ism-i mevsulünün “*tebâreke*”nin fâili olarak merfu olduğunu, “*furkân*” kelimesinin nasb konumunda bulunduğunu belirtmektedir. “*Alâ abdihi*” ifadesinin ve “*liyekûne*” ifadesindeki “*lam*” harfinin “*key*” anlamına gelerek yine “*tebâreke*” fiiline taalluk ettiğine işaret etmektedir. Bu şekilde eserde dil bilimsel izahlar büyük bir yekün oluşturmaktadır.

Müellif dil bilimsel izahlardan sonra “*el-kavl fîl-kırâât*” başlığı altında farklı okuyuşların yol açtığı anlam ve i’rab⁵² farklılıklarına kısaca işaret etmekte ve farklı okuyuşları kâriilerine nispet etmeye önem vermektedir. Bu şekilde İbn Âmir (ö. 118/736),⁵³ İbn Kesîr (ö. 120/738),⁵⁴

42 Mübteda-haber veya sıfat gibi basit i’rab çözümlmelerine yer verdiği bazı örnekler için bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 1^b, 2^a, 4^b, 5^a, 5^b, 9^b, 10^a, 10^b, 15^b, 16^b, 17^a.

43 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 1^b, 2^a, 2^b, 3^a, 3^b, 5^b, 13^a, 18^a, 18^b.

44 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 2^a, 13^b, 15^b, 16^b.

45 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 2^a, 12^a.

46 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 5^b, 16^a, 16^a, 16^a.

47 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 16^b.

48 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 1^b, 2^a, 4^b, 5^a, 5^b, 9^b, 10^a, 10^b, 11^a, 15^b, 16^a, 16^b, 17^a.

49 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 2^a, 4^b, 5^a, 5^b, 9^b, 10^a, 10^b, 11^a, 15^b, 16^b, 17^a.

50 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 1^b, 2^a, 4^a, 4^b, 5^a, 5^b, 9^b, 10^a, 10^b, 15^b, 16^a, 16^b.

51 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 4^b, 5^a, 10^b, 16^b.

52 Bk. Havfî, *el-Burhân*, vr. 6^a, 11^a, 19^a, 25^b, 30^a, 35^a, 35^b, 77^a, 86^a, 95^a, 110^a, 118^b, 123^a, 123^b, 130^b, 142^a, 150^a, 177^a, 181^b, 207^b, 227^a.

53 Havfî, *el-Burhân*, vr. 6^a, 11^a, 35^a, 35^b, 76^b, 82^a, 90^a, 100^a, 142^a, 181^b, 198^b, 202^b, 231^b.

54 Havfî, *el-Burhân*, vr. 11^a, 35^a, 35^b, 35^b, 57^b, 77^a, 100^a, 110^a, 118^a, 118^b, 123^b, 150^a, 177^a, 186^b, 190^b, 198^b, 227^a, 232^a.

Âsım (ö. 127/745),⁵⁵ Ebû Amr (ö. 154/771),⁵⁶ Hamza (ö. 156/773),⁵⁷ Nâfi' (ö. 169/785),⁵⁸ Hafs (ö. 180/796),⁵⁹ Kisâî (ö. 189/805),⁶⁰ Ebû Bekir (ö. 193/809),⁶¹ Verş (ö. 197/812),⁶² Halef (ö. 229/844)⁶³ ve Kunbül (ö. 291/904)⁶⁴ kıraatlerine yer vermektedir. O, kıraat başlığı altında Furkân, Şuarâ, Neml, Kasas, Ankebût ve Rûm sûreleri boyunca yalnızca yedi kıraat imamı ile bu imamların râvilerine yer vermiş ve şâz kıraatlerden bahsetmemiştir. Havfi mesela, ⁶⁵ ﴿أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوَنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا﴾ (İnanmayanlar dediler ki: Ona bir hazine verilmeliydi ya da istediğini yediği bir bahçesi olmalıydı.) âyetindeki «جنة يأكل منها» ifadesinde yer alan fiili Hamza ve Kisâî'nin “*ne'külü*” (yediğimiz), diğer kârielerin “*ye'külü*” (yediği) şeklinde okuduklarını belirtmektedir.⁶⁶ “*Ye'külü*” kıraatine göre müşrikler Hz. Peygamber hakkında, “Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi?” tekliflerinde olduğu gibi, “Onun yiyebileceği bir bahçesi bulunmalı değil miydi?” demektedirler. “*Ne'külü*” şeklindeki kıraate göre ise ⁶⁷ ﴿حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ ve ⁶⁸ ﴿حَتَّىٰ تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾ âyetlerinde “Bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadığın ve bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece” iman etmeyeceğiz demeleri gibi şüphelerinin giderilmesi için kendilerine özel istekte bulunmaktadır. Bu şekilde Havfi, kıraat farklılığının yol açtığı anlam değişimlerini de izah etmektedir.

Kıraatle ilgili başlıktan sonra dil bilimsel izahlar kadar uzun süren “*el-kavl fi'l-ma'nâ ve't-tefsîr*” başlığına geçilmektedir. Furkân sûresinin tamamı ile farklı sûrelerin belli bölümlerine dair yaptığımız mukayeseli okumalar “*el-kavl fi'l-ma'nâ ve't-tefsîr*” başlığı altındaki ibarelerin Taberî'nin

55 Havfi, *el-Burhân*, vr. 25^b, 90^a, 100^a, 146^a, 150^a, 190^b, 202^b.

56 Havfi, *el-Burhân*, vr. 6^a, 35^a, 57^b, 77^a, 94^b, 100^a, 110^a, 113^b, 118^a, 123^b, 142^a, 146^a, 164^b, 177^a, 190^b, 198^b, 202^b, 207^b, 232^a.

57 Havfi, *el-Burhân*, vr. 6^a, 25^b, 30^a, 35^b, 58^a, 86^a, 90^a, 100^a, 109^b, 113^b, 123^a, 123^b, 130^b, 150^a, 177^a, 181^b, 186^b, 190^b, 199^a, 232^a.

58 Havfi, *el-Burhân*, vr. 6^a, 35^a, 35^b, 58^a, 77^a, 82^a, 90^a, 100^a, 110^a, 150^a, 160^b, 181^b, 227^a, 232^a.

59 Havfi, *el-Burhân*, vr. 11^a, 35^b, 77^a, 95^a, 110^a, 113^b, 123^a, 123^b, 181^b, 217^b.

60 Havfi, *el-Burhân*, vr. 6^a, 25^b, 30^a, 35^b, 86^a, 90^a, 95^a, 100^a, 100^b, 109^b, 113^b, 123^a, 130^b, 150^a, 164^b, 177^a, 186^b, 190^b, 199^a, 232^a.

61 Havfi, *el-Burhân*, vr. 6^a, 35^b, 100^a, 110^a, 123^b, 181^b, 186^b, 207^b, 232^a.

62 Havfi, *el-Burhân*, vr. 202^b.

63 Havfi, *el-Burhân*, vr. 123^a.

64 Havfi, *el-Burhân*, vr. 94^b, 105^b, 227^b.

65 Furkân 25/8.

66 Havfi, *el-Burhân*, vr. 6^a.

67 el-İsrâ 17/90.

68 el-İsrâ 17/93.

(ö. 310/923) ibarelerine oldukça yaklaştığını göstermektedir. Öyle ki bu başlık altında zikredilen hususlar Taberî tefsirinin bir özeti gibidir. Havfî, Taberî'nin âyet açıklamalarını kelime düzeyinde izlemekte, farklı olarak rivayetlerin senedlerini hazfetmekte ve kimi zaman rivayetleri kısaltma yoluna gitmektedir. Müellif bu kısımda Taberî'den farklı olarak âyetin mânasını açıkladıktan ve âyetler hakkında sahabe ve tâbiînden gelen rivayetleri zikrettikten sonra “وقد تضمّنت الآيات البيان عما يوجبه” diyerek ele aldığı âyet kümesindeki beyanın içerdiği mânalara da işaret etmektedir. Mesela Havfî, “أَلَمْ لِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا ﴿٦٢﴾ وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾ يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا ﴿٨٢﴾”⁶⁹ (O gün gerçek egemenlik (mülk) Rahman'ındır. O gün inkârcılar için çok zor bir gündür. O gün, zalim kişi ellerini ısırarak, “Keşke peygamberin yolunu yol edinseydim. Keşke falanca'yı kendime dost edinmeseydim!” diyecektir) âyetlerini açıklarken Taberî gibi, gökyüzünün bulutlarla yarıldığı günün Allah'ı inkâr edenler için oldukça çetin geçeceğini, Rabbine ortak koşan müşriğin kendisini Rabbinin yolundan alıkoyan dostunun yaptıklarından ve Allah'a karşı gelişinden pişmanlık duyarak parmaklarını ısıracağını ve “Keşke dünyada peygamberi dost edinseydim” yani “Allah'ın azabından kurtaracak yolu seçseydim” diyeceğini söyler. Ardından âyetlerde zikri geçen “zalim” ve “fûlânen” kelimelerinin kime işaret ettiği hakkında ehl-i tevilin ihtilaf ettiğini belirtir. Kimilerince zalim kişinin Ukbe b. Ebû Muayt olduğunu, nitekim onun talebiyle arkadaşı Übey b. Halef'in İslam'ı kabul ettikten sonra geri döndüğünü belirtir. Bu durumda “fûlânen” ile kastedilen de Übey'dir. Bütün bu ifadeler esnasında Havfî'nin Taberî'nin ifadelerini aynıyla takip ettiği görülmektedir.⁷⁰ Ardından Taberî'nin senedleri ile birlikte zikrettiği, anlamca aynı olup ibare düzeyinde farklılaşan bu rivayetleri Havfî, “ruviye zâlîke an İbn Abbas ve eş-Şa'bi ve Katâde ve Mücâhid ve Miksem” şeklinde topluca zikredip ardından rivayetlerden birine yer vermekle yetinmektedir.⁷¹ Havfî ele aldığı âyet kümesinin tamamını bu şekilde açıkladıktan sonra bu âyetlerin dolaylı olarak içerdikleri anlamlara geçmektedir. Burada da yukarıda örnek olarak verilen âyetle ilgili olarak kıyamet gününde her mülkün yok olacağını ancak Allah'ın mülkünün sabit kalacağını çünkü onun yok olmayan gerçek mülk olduğunu ve o günün inananlara zorluk, zalimlere pişmanlık, doğru yoldan sapmış olanlara üzüntü vereceğini izah etmektedir.⁷²

69 Furkân 25/26-27-28.

70 Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 439-40; Havfî, *el-Burhân*, vr. 17^{a-b}.

71 Havfî, *el-Burhân*, vr. 17^b.

72 Havfî, *el-Burhân*, vr. 19^a.

“*el-Kavl fi'l-vakf ve't-temâm*” başlığında ise vakıfların durumunu kısaca “*tam*”,⁷³ “*kâfi*”,⁷⁴ “*hasen*”⁷⁵ ve “*sâlih*”⁷⁶ terimleri ile ifade etmektedir. Dolayısıyla onun vakıfları dörtlü bir tasnife tâbi tuttuğunu söylemek mümkündür. Havfi, îrab çözümlemelerindeki farklılık anlamda farklılığa yol açıyorsa bunun vakıftaki yansımalarına işaret etmektedir.⁷⁷ Vakıflar hususunda zaman zaman kişilerin görüşlerine atıf yapmaktadır. O, bu minvalde Nâfi‘ (ö. 169/785),⁷⁸ Kisâi (ö. 189/805),⁷⁹ Ya‘küb (ö. 205/821),⁸⁰ Ebû Hâtim (ö. 255/869),⁸¹ Ahfeş (ö. 292/904),⁸² Ahmed b. Ca‘fer,⁸³ Ahmed b. Mûsâ,⁸⁴ Muhammed b. İsâ⁸⁵ isimlerine yer vermektedir. Havfi’nin vakıflar konusundaki tutumuna örnek vermek gerekirse mesela o, ﴿الذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ﴾ ifadesindeki ism-i mevsulün bir önceki âyette yer alan ism-i mevsulün sıfatı dışında bir konumda bulunduğu kabul edilirse öncesindeki “*nezîran*” kelimesinde durabileceğini, ancak sıfat veya bedel olduğu düşünülürse “*nezîran*” kelimesinde vakıf yapılamayacağını ifade etmektedir.⁸⁶ O, bu şekilde îrab çözümlemesindeki farklı tercihin duraklarda ne gibi bir farklılığa yol açacağını ifade etmektedir. Bunun dışında ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ﴾ ve ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْتِرَاءُ أَفْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ âyetinin sonundaki “*nüshûran*” kelimesinde durmanın tam, ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْتِرَاءُ أَفْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ âyetinin ortasındaki “*kavmiün âharûn*” ifadesinde durmanın kâfi, aynı âyetin sonundaki “*zulmen ve zûran*” ifadesinde durmanın aynı

73 Havfi, *el-Burhân*, vr. 24^a, 28^a, 33^a, 40^b, 44^a, 48^a, 56^a, 64^b, 67^a, 69^b, 73^a, 75^b, 81^a, 83^b, 88^a, 88^b, 92^b, 98^a, 104^a, 108^a, 112^a, 116^a, 120^b, 127^b, 129^b, 133^b, 137^b, 144^b, 152^b, 155^a, 159^a, 159^b, 163^a, 166^b, 172^a, 175^b, 179^a, 184^b, 185^a, 188^b, 191^b, 192^a, 197^a, 197^b, 200^b, 205^a, 211^b, 215^b, 216^a, 220^a, 225^a, 230, 233^b, 238^b.

74 Havfi, *el-Burhân*, vr. 24^a, 28^a, 33^a, 40^b, 44^a, 48^a, 56^a, 64^b, 67^a, 69^b, 73^a, 75^b, 81^a, 83^b, 88^a, 88^b, 92^b, 98^a, 104^a, 108^a, 112^a, 116^a, 120^b, 127^b, 129^b, 133^b, 137^b, 144^b, 152^b, 155^a, 159^a, 159^b, 163^a, 166^b, 172^a, 175^b, 179^a, 184^b, 185^a, 188^b, 191^b, 192^a, 197^a, 197^b, 200^b, 205^a, 211^b, 215^b, 216^a, 220^a, 225^a, 230, 233^b, 238^b.

75 Havfi, *el-Burhân*, vr. 51^b, 73^a, 75^b, 92^b, 104^a, 112^a, 127^b, 144^b, 155^b, 155^a, 159^a, 166^b, 179^a, 211^b, 225^a, 233^b.

76 Havfi, *el-Burhân*, vr. 9^a, 40^b, 48^a, 56^a, 75^b, 108^a, 144^b, 159^b, 205^a, 216^a, 233^b.

77 Havfi, *el-Burhân*, vr. 4^a, 6^a, 33^a, 40^b, 88^a, 116^a, 152^b, 185^a, 200^b.

78 Havfi, *el-Burhân*, vr. 81^a, 83^b, 88^b, 155^a, 159^a, 163^a, 172^a, 175^b, 184^b, 192^a, 205^a, 233^b.

79 Havfi, *el-Burhân*, vr. 188^b.

80 Havfi, *el-Burhân*, vr. 112^a, 152^a, 159^a, 179^a.

81 Havfi, *el-Burhân*, vr. 133^b, 155^a, 159^a, 172^a, 184^b, 188^b, 191^b, 192^a, 211^b, 220^a, 225^a, 230^a, 233^b.

82 Havfi, *el-Burhân*, vr. 8^a, 88^b, 192^a, 211^b, 220^a.

83 Havfi, *el-Burhân*, vr. 81^a, 108^a, 120^b, 197^a, 211^b.

84 Havfi, *el-Burhân*, vr. 88^b, 108^a.

85 Havfi, *el-Burhân*, vr. 188^b.

86 Havfi, *el-Burhân*, vr. 4^a.

şekilde kâfi olduğunu kısaca belirtmektedir.⁸⁷ Vakıf ve durakların durumunu beyan ettikten sonra da bir sonraki âyet kümesine geçmektedir. Eser boyunca bu sıra korunmakta, yalnızca okuyuş farkı bulunmayan âyetlerde kimi zaman “kıraat” başlığı yer almamaktadır.

c. Kaynakları ve Etkisi

Havfi kullandığı kaynakların isimlerini genelde zikretmemektedir. Yûsuf sûresi tahkikini doktora tezi olarak hazırlayan Atıyye, Havfi'nin kaynaklarının uzman bir okuyucu için açık olduğunu belirtir. Buna göre onun kaynakları Zeccâc, Nehhâs, Ferrâ, Taberî, İbn Ebû Hâtim ve Abdürrezzâk es-San'ânî'dir.⁸⁸ Müellif çoğu zaman kaynaklarının isimlerini zikretmediği için eserleri kaynak olarak kullanma oranını belirlemek güçtür. Mesela onun her âyetin tefsiri için Taberî'den istifade ettiği ve “*el-kavl fi'l-ma'nâ ve't-tefsîr*” başlığını taşıyan bölümleri Taberî'nin tefsirinden özetlediği anlaşılmaktadır. Oysa aynı durumu İbn Ebû Hâtim tefsiri için söz konusu etmek mümkün değildir. Havfi, İbn Ebû Hâtim tefsirindeki rivayetleri doğrudan izlememiştir.

Şevkî Dayf, Havfi'nin dahil olduğu Fâtımî döneminde yaşayan Mısırlı nahivcilerin, Bağdat medresesinin fikirlerini ve özellikle Basralı dilcilerden Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987) ve onun emsali olan maharetli isimleri bilmeye önem gösterdiklerini düşünmektedir.⁸⁹ Şevkî Dayf, Havfi'nin Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce li'l-kurrâis-seb'a* adlı kitabına muttali olduğunu ve bunun, Fârisî'nin diğer kitaplarını bilmesini de mümkün kıldığını belirtmektedir. Onun *el-Burhân*'daki kıraat açıklamalarında Fârisî'nin ibarelerine yaklaşması, bu eserinde Fârisî'nin *el-Hücce* isimli eserinden istifade ettiği fikrini desteklemektedir.⁹⁰ Dolayısıyla Havfi'nin kaynaklarının ancak ayrıntılı ve dakik bir okuma neticesinde ortaya çıkacağı anlaşılmaktadır.

Birçok tefsirde Havfi'ye atıfta bulunmaktadır. Havfi'ye atıfta bulunan müfessirlerden tespit edebildiğimiz isimler şunlardır: Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344),⁹¹ Ebû'l-

87 Havfi, *el-Burhân*, vr. 4^a.

88 Atıyye, *el-Burhân*, s. 61-63.

89 Şevkî Dayf, *el-Medâris*, s. 334.

90 Krş. Furkân 25/8: Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, V, 336; Havfi, *el-Burhân*, vr. 6^a; Furkân 25/10: Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, V, 336; Havfi, *el-Burhân*, vr. 6^a.

91 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 535, 555, 592; II, 181, 194, 267, 380, 385, 758; 3: 21, 83, 103, 160, 187, 194, 252, 287, 293, 302, 335, 337, 370, 421, 422, 513, 531, 645; III, 75, 121, 271, 291, 291, 293, 296, 316, 326, 383, 394, 398, 402, 417, 438, 439, 445, 452, 471, 509, 516, 545, 550, 569, 572, 602, 607, 613, 618, 622, 623, 624, 627, 628, 631, 633, 634, 637, 656, 667, 679, 691, 692, 693; IV,

Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim (Abdüddâim) el-Halebî (ö. 756/1355),⁹² Ebü Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî (ö. 875/1471),⁹³ Ebü Hafs Sirâceddin Ömer b. Nûreddin Ali b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkı (VIII/XIV. yüzyıl),⁹⁴ Ebü'l-Hasan Burhâneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî (ö. 885/1480),⁹⁵ Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî (ö. 977/1570),⁹⁶ Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659),⁹⁷ Ebü's-Senâ Şehâbeddin

9, 10, 31, 45, 47, 52, 53, 87, 100, 101, 132, 135, 136, 160, 170, 177, 197, 198, 199, 203, 204, 209, 212, 217, 219, 234, 236, 271, 278, 281, 297, 307, 339, 376, 414; V, 420, 424, 503, 533; VI, 19, 20, 37, 45, 49, 64, 65, 66, 68, 71, 75, 77, 79, 85, 102, 113, 123, 137, 159, 181, 188, 198, 209, 210, 217, 218, 227, 243, 250, 259, 322, 343, 363, 373, 374, 375, 387, 399, 403, 406, 407, 419, 422, 423, 426, 431, 436, 437, 455, 456, 457, 458, 472, 476, 488, 526, 529, 533, 534, 536, 539, 545, 547, 557, 562, 570, 579, 580, 599, 606, 608; VII, 28, 34, 39, 48, 50, 54, 63, 65, 70, 77, 78, 82, 86, 91, 99, 103, 118, 121, 123, 124, 136, 140, 146, 149, 177, 185, 239, 245, 259, 302, 311, 324, 325, 326, 328, 333, 343, 346, 396, 414, 415, 424, 432, 433, 467, 521, 526, 527, 540, 563, 569, 571; VIII, 16, 20, 26, 47, 53, 54, 57, 65, 69, 86, 106, 119, 149, 152, 162, 165, 177, 236, 325, 338, 428, 455, 483, 505, 519, 526, 563, 566, 567; IV, 20, 33, 37, 136, 147, 167, 193, 208, 213, 220, 246, 257, 283, 292, 294, 304, 309, 323, 333, 344, 345, 359, 361, 375, 402, 407, 448, 515, 543, 568, 573; V, 13, 152, 165, 189, 190, 201, 220, 267, 313, 321, 328, 384, 480, 530, 533, 547, 552, 562, 563.

92 Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, II, 65, 94, 278, 388, 490, 694; III, 24, 97, 232, 233, 301, 333, 350, 388, 390, 425, 499, 577, 684; IV, 273, 299, 346, 443, 477, 484, 485, 486, 487, 488, 515, 535, 536, 537, 545, 555, 579, 624, 635, 637, 683; V, 20, 23, 24, 25, 83, 84, 111, 114, 115, 123, 130, 133, 138, 160, 188, 207, 223, 224, 242, 246, 288, 289, 308, 321, 323, 360, 372, 410, 414, 446, 448, 452, 483, 484, 485, 492, 508, 509, 525, 565, 573, 587, 594; VI, 15, 45, 51, 56, 119, 142, 159, 177, 185, 189, 210, 212, 215, 224, 226, 238, 288, 332, 333, 363, 374, 387, 388, 400, 426, 444, 456, 457, 469; VI, 7; VII, 7, 40, 50, 66, 68, 80, 82, 102, 104, 151, 216, 222, 238, 242, 263, 298, 331, 334, 344, 360, 365, 274, 275, 378, 388, 398, 399, 402, 416, 423, 427, 437, 491, 501, 563, 648; VIII, 9, 28, 29, 51, 57, 118, 119, 137, 147, 158, 161, 201, 202, 288, 292, 293, 309, 344, 352, 356, 415, 421, 439, 519, 528, 531, 537, 611; IV, 126, 148, 160, 204, 207, 218, 345, 385, 420, 431, 434, 467, 480, 516, 549, 562, 563, 592, 623, 627, 677; V, 8, 65, 75, 90, 298, 314, 348, 356, 443, 512; XI, 90, 111, 120, 139, 140.

93 Seâlibî, *Tefsîr*, IV, 85, 155, 310.

94 İbn Âdil, *el-Lübâh*, s. 346, 371, 553, 686, 956, 970, 1019, 1109, 1153, 1188, 1203, 1234, 1235, 1262, 1317, 1370, 1474, 1780, 1797, 1828, 1917, 1932, 1941, 1942, 1948, 1949, 1950, 1972, 1990, 1991, 1995, 2002, 2017, 2047, 2054, 2055, 2086, 2107, 2109, 2110, 2149, 2150, 2182, 2184, 2190, 2196, 2198, 2202, 2221, 2234, 2249, 2264, 2265, 2279, 2281, 2311, 2326, 2335, 2375, 2383, 2408, 2429, 2430, 2434, 2455, 2457, 2460, 2469, 2470, 2484, 2513, 2516, 2525, 2582, 2614, 2619, 2625, 2682, 2709, 2727, 2741, 2746, 2748, 2769, 2770, 2772, 2778, 2780, 2826, 2859, 2889, 2897, 2898, 2919, 2940, 2941, 2956, 3040, 3071, 3078, 3091, 3092, 3106, 3107, 3117, 3118, 3143, 3197, 3215, 3218, 3232, 3266, 3305, 3311, 3327, 3332, 3340, 3344, 3352, 3362, 3366, 3379, 3383, 3385, 3392, 3426, 3431, 3473, 3536, 3540, 3554, 3571, 3574, 3616, 3626, 3635, 3642, 3644, 3677, 3678, 3726, 3734, 3746, 3769, 3775, 3777, 3840, 3845, 3857, 3916, 3923, 3924, 3929, 3971, 4132, 4156, 4162, 4189, 4190, 4196, 4299, 4329, 4352, 4365, 4369, 4401, 4432, 4461, 4473, 4494, 4516, 4520, 4556, 4610, 4675, 4683, 4698, 4887, 4909, 4942, 4957, 5032, 5082, 5101, 5333, 5347, 5350, 5361, 5362.

95 Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, IV, 179.

96 Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, II, 331, 413, 627; III, 537, 589; IV, 313, 317.

97 Hafâcî, *Hâşiye*, I, 306; III, 7, 251; IV, 25, 113, 160, 164, 202, 227, 333; V, 338; VI, 65, 187, 196, 388; VII, 95; VIII, 3.

Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270/1854),⁹⁸ Ebû't-Tayyib Muhammed el-Kannevcî Sıddîk Hasan Han (ö. 1307),⁹⁹ Muhammed Cemâleddin b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkı (1866-1914).¹⁰⁰

Havfî'ye sıkça atıf yapan Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî, İbn Âdil ve Âlûsî'nin tefsirlerindeki atıflar gözden geçirildiğinde müfessirlerin genelde aynı noktalarda Havfî'ye müracaat ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca Âlûsî, Havfî'nin ismini zikrettiği birçok yerde Ebû Hayyân'ın ismine de yer vermektedir. Mesela Âlûsî Furkân sûresinin 10. âyetinde yer alan “*yec'âl*” fiilinin ref' ve cezm şeklindeki farklı kıraatlerine göre yapılan i'rab çözümlemesine “Ebû Hayyân şöyle anlatır” diyerek başlamakta ve Havfî ile Ebû'l-Bekâ'nın görüşlerine yer vermektedir. Âlûsî Furkân sûresinin 36. âyetindeki “*demmerná*” fiilinin nahvî konumu hususunda da, Ebû Hayyân ve Havfî'nin açıklamasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Yine o, Şuarâ sûresinin 78. âyetinde Havfî'nin açıklamasına yer verip Ebû Hayyân'ın da onu izlediğini söylemekte ancak bu görüşe katılmamaktadır. Âlûsî'nin Havfî'nin ismini zikrettiği birçok yerde Ebû Hayyân'ı da anması ve müfessirlerin aynı noktalarda Havfî'ye atıf yaptıkları göz önüne alındığında; Semîn el-Halebî, Âlûsî ve İbn Âdil'in Havfî'nin görüşlerine *el-Bahrü'l-muhît* üzerinden dolaylı olarak ulaşmış olma ihtimalleri yüksek görünmektedir.

Özel olarak Furkân, Şuarâ, Neml, Kasas, Ankebût, Lokmân ve Rûm sûrelerinde bulunan atıflar incelendiğinde bu atıfların kaynağının Havfî'nin *el-Burhân*'ı olduğu¹⁰¹ ve müfessirlerin Havfî'yi referans gösterdikleri konuların dil bilimsel izahlardan oluştuğu görülmektedir.¹⁰² Bu sûreler boyunca

98 Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 355; II, 88, 296; III, 325; IV, 97, 353; V, 23, 82; VI, 259, 304, 333, 334, 343, 357, 383, 408; VII, 83, 123, 124, 144, 163, 167, 173, 175, 191, 192, 195, 201, 206, 207, 239, 269, 279, 372, 387, 394, 404, 418, 426, 432, 443, 471, 482; VIII, 43, 44, 90, 95, 104, 124, 132, 133, 134, 138, 170, 175, 177, 178, 193, 263, 271, 408, 467, 493, 494, 495, 497, 504, 587; IX, 17, 48, 50, 159, 164, 166, 199, 248, 310, 324, 366, 374, 382, 430; V, 20, 75, 91, 94, 105, 193, 318, 338, 339; XI, 115, 280, 289, 329, 332, 349; XII, 156, 171, 204, 243, 265, 272, 280, 348, 356, 362, 379; XIII, 47, 67, 83, 185, 344; XIV, 50, 278, 317, 318, 334; XV, 61, 74, 135, 446, 447, 474, 492.

99 Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân*, IV, 180, 222, 229, 339; V, 7; VI, 84, 294; VII, 56, 247, 258, 369, 378; VIII, 52, 321, 328; IX, 120, 243; X, 228; XI, 169; XII, 10, 135, 314, 408; XIII, 251; XIV, 189.

100 Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsîr*, III, 44; V, 50.

101 Krş. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VIII, 86, 106, 119, 149, 152, 162, 165, 177, 236, 325, 338; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, s. 519, 528, 531, 537, 611; İbn Âdil, *el-Lübâb*, s. 3916, 3923, 3924, 3929; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IX, 430, X, 20, 75, 91, 94, 105. Krş. Havfî, *el-Burhân*, vr. 6^a, 20^a, 25^a, 45^b, 49^a, 57^a, 62^a, 65^b, 99^a.

102 Mesela, Ebû Hayyân ve Âlûsî, Furkân sûresinin 10. âyetinde “*يجعل*” fiilinin farklı kıraatlerine göre yapılan i'rab çözümlemesi ile Furkân sûresinin 36. âyetinde “*قَدَّمْنَا لَهُمْ*” fiilinin nahvî konumu hakkında Havfî'yi referans göstermektedirler. Şuarâ sûresinde de Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve İbn Âdil 30. âyette yer alan “*أُولُو جِنَّتِكَ بِشَيْءٍ*”

ca Havfi'nin ismini Ebû Hayyân on iki, Semîn el-Halebî beş, İbn Âdil beş ve Âlûsî sekiz defa zikretmiştir. Bu durumda eser ismine yer vermeseler de Havfi'nin *el-Burhân*'ından yararlandıkları anlaşılmaktadır.

Bu atıfların neredeyse tamamının nahiv konusunda olması ve müfessirlerin genelde aynı noktalarda Havfi'nin ismini zikretmeleri dikkat çekicidir. Bu durum ve Âlûsî'nin zaman zaman Havfi ile Ebû Hayyân'ın ismini birlikte zikrederek bu görüşleri eleştirmesi göz önüne alındığında; Semîn el-Halebî, Âlûsî ve İbn Âdil'in Havfi'nin görüşlerine *el-Bahrü'l-muhît* üzerinden ulaşmış oldukları söylenebilir.

Ayrıca Ebû Hayyân'ın birçok eserden uzun alıntılar içeren, hocası İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin (ö. 698/1298) *et-Tahrîr ve't-tebhîr li-akvâli eimmeti't-tefsîr* adlı tefsirini kaynak olarak kullanması,¹⁰³ Ebû Hayyân'ın da *el-Burhân*'a doğrudan ulaşmış ulaşmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. İbnü'n-Nakîb'in tefsiri tam olmamakla birlikte bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir kısmı farklı ülkelerde yazma halde mevcuttur.¹⁰⁴ Müellif bu eserde kendisinden önceki müelliflerden pasajlar halinde alıntı yapmaktadır. Daha ayrıntılı bir araştırmaya ihtiyaç duyulsa da tefsirin Hicr sûresi ile Nahl sûresinin bir bölümünü ihtiva eden Cârullah Efendi koleksiyonu 72 numarada kayıtlı bulunan nüshası incelendiğinde müellifin "îrab"¹⁰⁵ ve "el-vakf ve't-temâm"¹⁰⁶ başlıkları altında Havfi'den de uzun alıntılar yaptığı, hatta bu bölümleri büyük oranda Havfi'ye atıfla açıkladığı görülmüştür.¹⁰⁷

ifadesindeki "vav"ı atıf harfi olarak değerlendiren Havfi'nin görüşüne yer vermektedir. Âlûsî de aynı âyette Ebû Hayyân'ın da zikrettiği şartın cevabının önce gelmesi ile ilgili Havfi'ye atıfta bulunmaktadır. Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve İbn Âdil Şuarâ sûresinin 69. âyetinde âmilin ne olduğu konusunda Havfi'yi referans göstermektedir. Şuarâ sûresinin 78. âyetinde dört müfessir de Havfi'nin îrab çözümlemesine yer vermekte ancak Semîn el-Halebî, İbn Âdil ve Âlûsî bu veçhi doğru bulmamaktadır. Şuarâ sûresinin 112. âyetinde dört müfessir, "bâ" harfinin müteallak ve "ma"nın işlevi hususunda Havfi'nin görüşüne yer vermektedir. Bunlardan başka Ebû Hayyân, Furkân sûresinin 53. âyetinde yer alan "حَجْرًا مَّحْجُورًا" ibaresinin mef'ulün mef'ule atfı kabilinden olduğunu ve Havfi'nin de bu şekilde îrab ettiğini belirtmektedir. Yine Ebû Hayyân Şuarâ sûresinin 22. âyetindeki "أَنْ عَبَدْتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ" ibaresi hakkında Zeccâc, Havfi ve Ebül-Bekâ'nın farklı îrab çözümlemelerini nakletmektedir.

103 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 22.

104 Birışık, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", s. 165.

105 İbnü'n-Nakîb, *et-Tahrîr*, vr. 6^b, 7^a, 7^b, 8^a, 8^b, 33^b, 34^a, 34^b, 35^a, 35^b, 36^a, 68^a, 68^b, 69^a, 69^b, 70^a, 70^b, 121^a, 121^b, 122^a, 122^b, 123^a, 123^b, 124^a, 167^b, 168^a, 168^b, 169^a, 169^b, 187^b, 188^a, 188^b, 189^a, 189^b, 210^a, 210^b, 211^a, 211^b, 212^a, 212^b, 243^b, 244^a, 244^b, 245^a, 245^b, 246^a.

106 İbnü'n-Nakîb, *et-Tahrîr*, vr. 26^a, 26^b, 57^a, 57^b, 87^b, 88^a, 102^a, 102^b, 154^a, 154^b, 155^a, 182^a, 203^a, 203^b, 235^a, 235^b, 278^b.

107 Ayrıca İbnü'n-Nakîb'in tefsirinde, üslup olarak Üdfüvî ve Havfi gibi Kur'an ilimleri için ayrı başlıklar açması dikkat çekicidir.

Dolayısıyla Ebû Hayyân'ın Havfî'nin görüşlerine hocasının tefsiri vesilesiyle ulaşmış olması da mümkündür.

Havfî'nin görüşlerine atıf yapan müelliflerin kimi zaman "Tefsirinde şöyle demiştir" şeklindeki ifadeleri,¹⁰⁸ bu eserin tarih içerisinde bir tefsir olarak görüldüğü düşüncesini desteklemektedir. Ayrıca *el-Burhân*'a genelde dil bilimsel izahlarda veya vakıf ve kıraat ile ilgili konuların nahve bakan yönlerinde müracaat edilmesi, kendini tefsir literatürü dışında da göstermektedir.

Kur'an ilimleri alanında muhallet eserlerin sahipleri olan Zerkeşi, Süyûtî ve İbn Akile Havfî'nin en vâzıh *İ'râbü'l-Kur'ân* eserinin sahibi olduğunu zikretmektedirler. Süyûtî ve İbn Akile bu konudaki örnekler esnasında Neml sûresinin 35. âyetinde Havfî'ye atıfta bulunmuşlardır.¹⁰⁹ Zerkeşi ise Hz. Ali'nin "*veleküm fi'l-kisâsi hayâtün*" (el-Bakara 2/179) âyetinin belagatın zirvesinde bir ifade taşıdığı rivayetine "Havfî tefsirinde şöyle demiştir" diyerek işaret etmiştir.¹¹⁰ Yine Süyûtî *Mu'terekü'l-akrân fi i'câzî'l-Kur'ân*'da Havfî'nin özellikle tefsirine atıfta bulunmuştur.¹¹¹

Ebû Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267) Âl-i İmrân sûresi 178, Nisâ sûresi 163, En'âm sûresi 137 ve Yûsuf sûresi 11. âyetlerindeki kıraat vecihlerini dil bilimsel açıdan izah etmek üzere Havfî'nin görüşlerine atıfta bulunmuş;¹¹² Ebül-Kâsım Kıvâmüssünne et-Teymî (ö. 535/1141) *İ'râbü'l-Kur'ân* isimli eserinde,¹¹³ Mücâşiî (ö. 479/1086) *en-Nüket fi'l-Kur'ân* isimli eserinde¹¹⁴ onun, hocası Üdfüvî kanalıyla Nehhâs'tan rivayette bulunduğu bir görüşü zikretmiştir.

İbn Manzûr (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* isimli meşhur sözlüğünde bir defa özellikle *el-Burhân*'a, daha sonra Havfî'nin ismine atıf yaparak 'ırab konusunda Havfî'nin görüşlerine başvurmaktadır.¹¹⁵ Zebîdî de (ö. 1205/1791) *Fîrûzâbâdî*'nin *el-Kâmûsü'l-muhît* adlı sözlüğüne yazdığı şerhinde 'ırab konusunda Havfî'ye atıf yapan sözlük yazarlarından biridir.¹¹⁶

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) yazmış oldukları Buhârî şerhlerinde dil bilimsel izah için iki defa, Kastallânî

108 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIX, 267; Hafacı, *Hâşiye*, I, 306; Zerkeşi, *el-Burhân*, III, 222; Süyûtî, *Mu'terekü'l-akrân*, I, 63; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, VII, 472; a.mlf., *et-Tavzîh*, XIX, 342; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 236.

109 Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 301; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 309, 311; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, I, 402, 407.

110 Zerkeşi, *el-Burhân*, III, 222.

111 Süyûtî, *Mu'terekü'l-akrân*, I, 63, 118, 148; II, 52, 54.

112 Ebû Şâme, *İbrâz*, s. 404, 425, 465, 532.

113 Teymî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 11, 57, 359.

114 Mücâşiî, *en-Nüket*, s. 111, 433.

115 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 126; XI, 474, 593; XIII, 385; XV, 194.

116 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXI, 101, 153; XXIII, 175; XXX, 344; XXXVI, 108; XXXIX, 335.

ise (ö. 923/1517) âyetlerin dil bilimsel izahları esnasında dört defa Havfi'ye başvurmuştur.¹¹⁷ Aynî Hz. Zülkarneyn ile ilgili bilgi verirken, özellikle Havfi'nin bu açıklamayı tefsirinde yaptığını ifade etmektedir.¹¹⁸

Memlükler dönemi devlet adamı ve tarihçi Nüveyrî (ö. 733) *Nihâyetü'l-ereb* adlı ansiklopedik çalışmasında, “Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Havfi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde bu âyetin tefsirini şu şekilde yapmıştır” diyerek hem eserin hem de müellifin tam künyesine atıf yapmıştır.¹¹⁹

Bu noktada Havfi'nin görüşlerine yer vererek onun ismini yaşatan İbn Manzûr, Nüveyrî, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî, İbn Hişâm, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, Bikâî ve Süyûtî gibi müelliflerin genelde Memlük döneminde yaşamış oldukları görülmektedir. Bu durum, Memlükler döneminin tefsir tarihi açısından taşıdığı öneme işaret eder niteliktedir.

Örneklerin gösterdiği üzere Havfi'ye, âyetlerin îrabı ile kıraat ve vakıfların nahvî açıdan izahı esnasında çok sık atıfta bulunmaktadır. Ancak bu atıfların onun hangi eserine yapıldığı her zaman açık değildir. Mesela İbn Hişâm *Mugni'l-lebib* adlı eserinde Kur'an âyetlerinin îrab açıklamaları için kimi zaman eleştirmek kimi zaman da kendi görüşünü desteklemek üzere Havfi'nin görüşlerine yer vermiştir.¹²⁰ Dayf'a göre büyük bir ihtimalle İbn Hişâm, bu görüşleri Havfi'nin *Îrâbü'l-Kur'ân*'ından nakletmiştir.¹²¹ Ancak bugün *Îrâbü'l-Kur'ân* elimizde olmadığı ve *el-Burhân*'ın da bir kısmı mevcut olduğu için tam bir mukayese yapabilmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte ona atıf yapan müelliflerin zaman zaman “Tefsirinde şöyle demiştir” veya “*el-Burhân*'da şöyle demiştir” şeklindeki ifadeleri ve *el-Burhân* ile karşılaştırma imkânı bulunabilen örnekler onun çoğunlukla *el-Burhân* isimli eserine müracaat edildiğini ortaya koymaktadır. Bunun dışında onun Arap dili ve kıraat ilimlerinde hatırı sayılır bir şahsiyet olduğu, bu konularda büyük bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

3. *el-Burhân*'ın Tefsir ve Kur'an İlimleri Literatüründeki Yeri

“Kur'an ilimleri” tabirinin tanımı ve kapsamı, bu alanda yazılan eserlerin içeriklerinden ve yazılma maksatlarından hareketle, geriye dönük olarak tespit edilmeye çalışıldığı için bu ilimlerin tanımı, kapsamı ve sayısı ile ilgili bir

117 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 236, XVII, 19; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 198; VIII, 216; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, V, 338, 339; VII, 167, 187.

118 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 236.

119 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XIV, 105.

120 İbn Hişâm, *Mugni'l-lebib*, s. 512, 518, 519, 575, 648, 650, 702, 751.

121 Şevki Dayf, *el-Medâris*, s. 334.

mutabakat sağlanabilmiş değildir.¹²² Kur'an'ın yorumlanması faaliyetlerine yardımcı olacak ilimleri içeren ve başlığında *ulûmü'l-Kur'an* terkinin barındıran ilk eserin hangisi olduğu hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu alanda sistematik olarak yazılan ilk eserin Zerkeşî'ye ait olduğu kabul edilmekle birlikte *ulûmü'l-Kur'an* adını taşıyarak Kur'an ilimlerini ihtiva eden ilk eserin Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî'ye (ö. 430/1038) ait *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*,¹²³ Havfî'nin hocası Mısırlı kıraat ve nahiv âlimi Üdfüvî'ye ait (ö. 388/998) *el-İstignâ fi ulûmi'l-Kur'an*,¹²⁴ eserin muhtevası hakkında yeterli bilgi bulunmasa da İbnü'l-Merzûbân'a (ö. 309/921) ait *el-Hâvi fi ulûmi'l-Kur'an*,¹²⁵ daha sonra yapılan araştırmalarda Kur'an ilimlerine ait olmadığı anlaşılan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) ait *el-Muhtezzen fi ulûmi'l-Kur'an* ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'ye (ö. 328/940) ait olduğu düşünülen ancak Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) eseri olan *Acâibü ulûmi'l-Kur'an* veya daha sistemli ve tematik olarak yazılmış olan aynı müellifin *Fünûnü'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'an*'i olduğu ileri sürülmüştür.¹²⁶ Bunun dışında IV. (X.) ve V. (XI.) asırlarda, başlığında *ulûmü'l-Kur'an* terkinin barındıran pek çok eser bulunmaktadır.¹²⁷ Konu sınırları dışına çıkmamak için bu bölümde yalnızca Kur'an ilimleri alanında ilk eser olmaya aday gösterilen *el-Burhân*'ın Kur'an ilimleri literatürüne dahil edilip edilemeyeceği incelenecektir.

Zürkânî, ıstılah anlamıyla Kur'an ilimleri tabirinin, VII. (XIII.) yüzyılda ortaya çıktığı şeklindeki yaygın görüşü zikrettikten sonra aslı otuz cilt olup on beş cildi günümüze dağıntık şekilde ulaşan *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*'ı incelediğini belirtmektedir.¹²⁸ O, *el-Burhân*'ın konuları işleyişi bakımından sonradan yazılan eserlere benzemediğini ancak her âyetle ilgili Kur'an ilimlerine işaret etmesi sebebiyle bu konuda yazılmış ilk Kur'an ilimleri kitabı sayılabileceğini; dolayısıyla VII. (XIII.) asırda oluştuğu düşünülen Kur'an ilimleri literatürünün, bu eserle IV. (X.) asra çekilebileceğini düşünmektedir. Ancak Havfî'nin hocası Üdfüvî'nin *el-İstignâ fi ulûmi'l-Kur'an* adlı eserine bakıldığında, tabirin Havfî'den önce de aynı şekilde anlaşılmış ve kullanılmış olduğu görülür.¹²⁹ *el-İstignâ* metot açısından *el-Burhân* ile hemen hemen aynı özelliklere sahiptir. Bu da Kur'an ilimleri literatürü içerisinde değerlendiril-

122 Birışık, "Ulûmü'l-Kur'an", s. 132.

123 Zürkânî, *Menâhil*, I, 33-35.

124 Mertoğlu, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser", s. 51-112.

125 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 124.

126 Birışık, "Ulûmü'l-Kur'an", s. 133.

127 Bu eserler ve Kur'an ilimlerinin tarihî seyri için bk. Deliser, "Hicri VIII. Asra Kadar Kur'an İlimleri", s. 7-10.

128 Zürkânî, *Menâhil*, I, 33-35.

129 Mertoğlu, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser", s. 51-112.

dirilse bile *el-Burhân*'ın bu ismi taşıyan ilk eser olamayacağını göstermektedir. Ayrıca iki eser arasındaki bu irtibat, hocasının Havfi üzerindeki etkisinin bir göstergesi olarak okunabilir. Her iki eserde de mushaf tertibi gözetilmekte, her âyetle ilgili îrab, tefsir, kıraat ve vakıf meselelerine yer verilmekte, ayrıca başlıklarında *ulûmü'l-Kur'ân* tabiri bulunmaktadır. Daha önce işaret edildiği üzere *el-İstignâ*'nın Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan yazmalarındaki bazı bölümler de *el-Burhân*'a aittir.

Üdfüvî'nin *el-İstignâ* adlı eseri, erken dönemlerde yazılmış hacimli tefsirlerden biridir. Kaynaklarda eserin yüz, yüz yirmi, yirmi veya beş büyük ciltten oluştuğu belirtilmiştir.¹³⁰ Eserin *el-Burhân*'ın aksine bir mukaddimeye sahip olması, müellifin amacına dair ipuçları vermektedir. Zira Üdfüvî mukaddimesinde eserde izleyeceği yola dair bilgi vermektedir. Buna göre bu eser, Kur'an ilimlerinden garip sözleri, kapalı mânaları, zor îrab bahislerini ve rivayet tefsiri, kıraat, nâsih-mensuh, muhkem-müteşabih ilimlerini bir araya toplamaktadır. Ayrıca Üdfüvî, kıraatler konusundaki görüş ayrılıklarını, âyetlerin sayısını, vakıf ve durakları zikredeceğini; kelimelerin tasrifini, iştikakını, varsa hazifleri, takdim ve tehirleri, rivayet malzemesini, gücü nispetince Mekki-Medenî bilgisini ve özel olarak bir bölümde nahvî âmilleri belirteceğini ifade etmektedir. Mukaddimenin sonunda da bu çalışmadaki amacının, bütün bu bilgileri bir araya toplayarak farklı tefsirlere bakma ihtiyacını ortadan kaldırmak olduğunu tasrih etmektedir.¹³¹

Müellifin “aralarında garip kelimeler, kapalı mânalar, zor îrab bahisleri, rivayet tefsirleri, kıraatler, nasih-mensuh ve muhkem-müteşabihin bulunduğu Kur'an ilimlerini bir araya topladığını” ifade etmesi ve Kur'an ilimleri ter kibini eserin ismine taşıması, onun Kur'an ilimleri ve tefsir anlayışının ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Mertoğlu bu eserde, tefsirin Kur'an ilimlerinin bir alt dalı olarak görüldüğünü ve eserin asıl amacının Kur'an ilimlerine dair malzemeyi bir araya toplamak olduğunu düşünmektedir.¹³² Nitekim müellif de mukaddimesinde Kur'an ilimlerini bir araya getirerek okuyucuyu farklı eserlere başvurmaktan müstağni bırakmayı amaçladığını ifade etmiş ve bu sebeple eserin adını *el-İstignâ* olarak belirlemiştir. Mertoğlu'na göre *el-İstignâ*'nın “tefsir üslubunda yazılmış bir Kur'an ilimleri tedvini” olarak nitelenmesi mümkündür.¹³³ Form açısından klasik Kur'an ilimleri eserlerine benzemese de eserde, Kur'an ilimlerine tefsir niteliğindeki

130 Mollaibrahimoğlu, *Muhammed b. Ali el-Udfuvi*, s. 52.

131 Mertoğlu, “Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser”, s. 67.

132 Mertoğlu, “Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser”, s. 63-64.

133 Mertoğlu, “Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser”, s. 56.

bilgilerden daha fazla yer verilmekte ve eserin temel amacının Kur'an ilimleri hakkındaki bilgileri bir araya getirmek olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴

Havfi de Kur'an ilimleri terkiibini eserin ismine taşımış¹³⁵ ve içerisindeki başlıklardan birini "tefsir" olarak belirlemiştir. Mukaddimesine ulaşamadığı için onun bu eseri yazma amacı, ancak içerikten hareketle açığa çıkartılabilir. Havfi'nin takip ettiği yöntem, hocası Üdfüvî'nin yöntemi ile benzerlik arz etmektedir. Hatta *el-Burhân*'da konular daha sistemli bir biçimde başlıklara da ayrılmıştır. Eserde i'rab, tefsir, kıraat ve vakıf konularından oluşan Kur'an ilimleri, tek tek âyetlere uygulanmaktadır. Nitekim o, ele aldığı her pasajı "*el-kavl fi'l-kırâât*", "*el-kavl fi'l-ma'nâ ve't-tefsîr*" ve "*el-kavl fi'l-vakf ve't-temâm*" başlıkları altında incelemektedir. Böylece onun tefsiri Kur'an ilimlerinin alt dalı olarak gördüğü ve bu eserinde Kur'an ilimlerinin âyetlere tatbikini denemeyi amaçladığı söylenebilir. Bu durumda onun Kur'an ilimleri ile kastettiği şey, Kur'an ile doğrudan irtibatı olan i'rab, kıraat, vakıf ve tefsir disiplinleri olmalıdır. İbn Haldun'un tefsir ve kıraati Kur'an ilimlerinin alt dalı olarak tasnif etmesi¹³⁶ ve eserin başlığına Kur'an ilimleri terkiibini yerleştiren başka müfessirlerin de bulunması¹³⁷ göz önüne alındığında yeni bir telif türünden bahsetmenin mümkün olup olmadığı veya Kur'an ilimleri terkiibinin tarihsel süreçte kıraat ve tefsiri içeren bir ıstılah olarak kullanılıp kullanılmadığı sorulabilir. Bu konu, mukayeseli bir biçimde müstakil olarak incelenmelidir.

el-Burhân'da, Kur'an ilimleri ile ilgili eserlerde görüldüğü üzere, tefsirde yararlanılması gereken konular tematik olarak ele alınmamaktadır. Bu sebeple eser, Kur'an ilimleri içerisinde değerlendirildiğinde okuyucuya kendisinden beklenen içeriği sunmamaktadır. Eseri Kur'an ilimleri literatürü içerisinde değerlendirmek onun emsalleri ile mukayese edilmesine mani olacaktır. *el-Burhân*'da mushaf sırası takip edilmekte ve Kur'an'daki her pasajla ilgili kıraat, tefsir, i'rab ve vakıf bilgisine yer verilmektedir. Bu haliyle *el-Burhân*, bir tefsir görünümü sergilemekte ve bir tefsirden beklenen bilgileri içermektedir. Eserin adının tabakat kitaplarında çoğunlukla *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân* olarak kaydedilmesi, genelde tefsir literatüründe müracaat kaynağı olarak kullanılması ve eserden bahseden bazı müelliflerin "Havfi

134 Mertoğlu, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser", s. 57.

135 Eserin ismi konusunda bir ihtilaf bulunduğu görülse de daha önce gerekçeleri ifade edildiği üzere eserin isminin *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* olduğu anlaşılmaktadır.

136 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 173; ayrıntılı araştırma için bk. Sevinç, *İbn Haldûn'un Kur'ân Anlayışı*, s. 109.

137 Bulut, "Türkiye'de Tefsir Usulü", s. 386; Deliser, "Hicri VIII. Asra Kadar Kur'an İlimleri", s. 1-21.

tefsirinde dedi ki” şeklindeki ifadeleri eserin tefsir kitabiyatının ürünü olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Dolayısıyla bugün onun tefsir literatürü içerisinde değerlendirilmesinin daha uygun olacağı söylenebilir. Ancak eser mutlak manada bir tefsir kitabı olarak nitelendiğinde, müellifin muhtemel tefsir anlayışı gölgelenebilir. Nitekim müellif “tefsir”i, her âyet pasajı ile ilgili açtığı alt başlıklardan biri olarak zikretmektedir. Bu durum onun tefsiri Kur'an ilimlerinin alt dalı olarak gördüğünü ve bu eserinde Kur'an ilimlerini tek tek âyetlere uygulamayı amaçladığını göstermektedir. Bu sebeple eserin farklı bir telif biçimi benimsemesi, onun farklılıkları göz önünde bulundurulurken tefsir literatürüne dahil edilmesini gerekli kılmaktadır.

Sonuç

Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim b. Saîd b. Yûsuf el-Havfi'nin günümüze ulaşabilmiş tek eseri olan *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ın muhtevası incelenip bu eserin hangi literatür içerisine dahil olduğu soruşturulduğunda, eserde, âyetlerin kümeler halinde incelendiği, her küme için önce uzun bir biçimde dil bilimsel izahlara yer verildiği, ardından âyetlerin “*el-kavl fi'l-kırâât*”, “*el-kavl fi'l-ma'nâ ve't-tefsîr*” ve “*el-kavl fi'l-vakf ve't-temâm*” başlıkları altında açıklandığı, müellifin özellikle dil bilimsel izahlar ile kıraat ve vakıflarla ilgili konularda oldukça özgün ve zengin açıklamalar yaptığı gözlenmektedir.

Eserin ismi, kimi kaynaklarda *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân* şeklinde kaydedilmiş olsa da yapılan inceleme eserin isminin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* olduğunu göstermiştir. Ancak bu ismi sebebiyle, Kur'an ilimlerini muhtevi bir içerik sunması beklenen *el-Burhân*'da, âyetlerin mushaf sırası gözetilerek dil bilimi, kıraat, tefsir ve vakıf başlıkları altında incelenmesi ve tefsirin bir alt disiplin olarak ele alınması dikkat çekicidir. Kitabın adı, eserde tercih edilen alt başlıklar, hocası Ebû Bekir el-Üdfüvî'nin *el-Burhân* ile hemen hemen aynı özelliklere sahip olan *el-İstignâ fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri ile *el-Burhân* arasındaki irtibat ve Üdfüvî'nin mukaddimesindeki açıklamaları göz önüne alındığında müellifin bu eserinde Kur'an ilimlerinin uygulamalı bir formunu sunmayı amaçladığı ve bu esnada tefsiri bir alt disiplin olarak gördüğü söylenebilir.

Kimi araştırmacılar tarafından *el-Burhân, ulûmi'l-Kur'ân* terkinini başlığında taşıyan ilk kapsamlı Kur'an ilimleri eseri olarak tanımlanmış ve bu minvalde Kur'an ilimleri literatüründe söz konusu edilmiştir. Ancak *el-Burhân*, bir tefsir görünümü arz etmekte ve bir tefsir kitabından beklenen bilgileri içermektedir. *el-Burhân*'ın ağırlıklı olarak tefsir literatüründe referans kaynağı olarak kullanılması, eserlerinde Havfi'nin görüşlerine atıf yapan

müelliflerin “Havfi tefsirinde dedi ki” şeklindeki ifadeleri ve eserin isminin tabakat kitaplarında genelde *el-Burhân fi tefsiri'l-Kur'ân* olarak kaydedilmesi, onun tarih içerisinde de tefsir kitabiyatının ürünü olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bu sebeple onun Kur'an ilimleri içerisinde mütalaa edilmesi yanlıtıcı olacaktır. Ayrıca Kur'an ilimleri içerisinde değerlendirildiğinde dahi, bu tabir Havfi'den önce Üdfüvî'nin *el-İstignâ fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde aynı şekilde anlaşılmış ve kullanılmıştır. Dolayısıyla Kur'an ilimleri literatürüne dahil edilse de *el-Burhân*'ın bu ismi taşıyan ilk eser olması mümkün değildir.

Neticede *el-Burhân*'ın Kur'an ilimleri ile ilgili meseleleri tematik olarak ele almaması ve mushaf sırası gözeterek her âyet hakkında îrab, kıraat, tefsir ve vakıf konularına yer vermesi sebebiyle, Kur'an ilimlerine dair bir eser olduğu telakki edildiğinde, okuyucuya kendisinden beklenen içeriği sunamayacağı görülmüştür. Onun doğrudan tefsir literatürüne dahil edilerek kategorize edilmesi ise yanlış veya eksik bir tefsir tarihi yazımına sebebiyet verebilir. Bu sebeple *el-Burhân* tefsir kitabiyatı içerisinde değerlendirilse de, eserde, alışıl gelenden farklı bir telif tarzı benimsendiğinin gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Eser, tefsir ve Kur'an ilimleri kitabiyatı arasında bir telif olmakla birlikte bugün tefsir literatürü içerisinde zikredilmesi daha isabetli olacaktır. Ayrıca *el-Burhân* dil bilimi, kıraat ve vakıf konularında oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Eserin özellikle dil ve kıraat alanında tetkik edilmeyi beklediği ifade edilmelidir.

Ek:

Burada Havfi'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'daki yöntemine örneklik teşkil etmesi açısından Furkân sûresinin ilk beş âyetine yer verilmiştir. Bu kesit için *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ın, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 288) kayıtlı bulunan IX. cildi esas alınmıştır.

[اظ] بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اللّٰهُمَّ اَعِنِّ

سورة الفرقان

قال ابن عباس: «نزلت بمكة فهي مكية»

قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا وَأَتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾

﴿تبارك﴾ تفاعل من البركة. ومعنى البركة: الكثرة من كل خير. قيل: معناه دام وثبت إنعامه من كل خير. ومنه «برك الجملة»: أثبت. ﴿الَّذِي﴾ في موضع رفع فاعل ﴿تبارك﴾. ﴿الْفُرْقَانَ﴾ نصب، ﴿عَلَى عَبْدِهِ﴾ متعلق بـ«تبارك»، لام كي، ناصبه لما دخلت المستقبل وهي متعلقة بـ«تبارك»، واسم «يكون» مضمرة فيها، ﴿نَذِيرًا﴾.

﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ﴾ نعت الذي [٢و] الأول، و﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ﴾ ابتداء وخبر في صلة ﴿الَّذِي﴾، واللام معانقة بمعنى الاستقرار، ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ منصوب بـ«يتخذ». ﴿وَلَمْ﴾ وما عملت فيه عطف على ﴿الَّذِي﴾، وكذا ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ معطوف على خلق تقديرا مقدورا.

﴿وَأَتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾: «آلهة» نصب بـ«واتخذوا». ﴿مِنْ دُونِهِ﴾ متعلق بـ«واتخذوا»، ﴿لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا﴾: نعت لـ«آلهة»، و«شيئا» نصب بـ«يخلقون»، ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ابتداء، وخبر جملة معطوفة على جملة، وكذا ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ «لأنفسهم» متعلق بـ«يملكون»، و«ضرا» نصب، «يملكون ولا نفعا» عطف عليه، وكذا ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾.

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾: «الذين» رفع، يقال ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ﴾: «إن» وما بعدها ابتداء، وخبر «افتراه» في موضع النعت لـ«إفكٌ افترأه وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ «أعانه» معطوف على «افتراه». «عليه» متعلق بـ«أعانه»، «قوم» رفع بفعلهم آخرون، «آخرون» نعت لـ«قوم». ﴿فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ نصب بـ«جاءوا» على تقدير يظلم، وقيل: «جاءوا» بمعنى أتوا؛ فلهذا نصب «ظلمًا

وزورًا عطف عليه. ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾، و«أساطير» جمع أسطورة وأسطار. ﴿اَكْتَتَبَهَا﴾ حينًا بعد حين أي: اكتتبها محمد، ﴿فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ﴾ ابتداء، وخبر «وعليه» متعلق ب«تملى» أي: تملى غدواً وعشيًا.

القول في المعنى والتفسير

تبارك: تفاعل من البركة أي: دام إنعامه وثبت، وأصل البركة الثبوت من ثبوت [ظ] المطر على الأرض، ومن «برك الجمل» إذا ثبت. و﴿نَزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ أي: القرآن المبين الحق من الباطل، فسمي بذلك، تفرقة بين الحق والباطل. ﴿عَلَى عَبْدِهِ﴾ على محمد صلى الله عليه وسلم؛ ليكون محمد لجميع الإنس والجن بالحق ﴿نَذِيرًا﴾ أي: منذرًا ينذرهم عقابه، ويحذّرهم عذابه، إن لم يأخذه ويخلصوا له العبادة. والنذير: المخوف من عذاب الله وكلّ مخوف. ومنه ﴿فَأَنْذَرْتُمْ نَارًا تَلْقَى﴾ [الليل، ١٤/٩٢].

وقوله تعالى: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي: الذي نزل الفرقان، هو الذي له الملك السموات والأرض. وأعنى ب«ملك السموات»: سلطاناً ينفذ في جميعها أمره وقضائه، فحق على من كان كذلك أن تطيعه أهل مملكته ومن في سلطانه، يقول تعالى: «ولا تعصوا نذيري إليكم أَيُّهَا الناس، واعملوا بما جاءكم به من الحق». ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ يقول ذلك تكذيباً لمن أضاف إليه الولد، وقال: «الملائكة بنات الله»، فمن أضاف إليه ولدًا فقد كذب. ومعنى الافتراء: أخلاق الكذب.

وقوله ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ تكذيباً لمن يعبد الأصنام ويضيف الألوهية إليها، فأفردوا أَيُّهَا الناس لربكم الذي نزل الفرقان على محمد الألوهية، وأخلصوا له العبادة، دون ما تعبدون من دونه من الآلهة والملائكة والجن والإنس، فإن كل ذلك في خلقه وفي ملكه وسلطانه، ولا تصح العبادة إلا لله الذي [هو] مالك جميع ذلك.

وقوله تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٣] أي: خلق كل شيء يصح أن يطلق له صفة مخلوق، فالأشياء كلها التي يصح لها صفة مخلوق خلقه وملكه، فأخلصوا العبادة له.

وقوله تعالى ﴿فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ أي: قدره ما خلقه وهبأه لما خلق له، فلا خلل فيه ولا تفاوت.

وقوله تعالى ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ يقول تعالى: فمَرَّعًا مشركي العرب لعبادتهم ما دونه، ومهجنًا^{١٣٨} للذي منهم، ومُتَّبِعُهُمْ على موضع خطأ فعلهم، وذهابهم عن منهج الحق. واتخذ هؤلاء المتكبرون أصنامًا بأيديهم يعبدونها، لا يخلق شيئًا، وهي تُخلق، ولا يملك لأنفسها نفعًا بجزء إليها، ولا تضربًا تدفعه عنها، ولا تملك إماتة حي ولا إحياء ميت، ولا

138 كلمة «مهجنًا» يتكرر في النسخة.

نشره من بعد مماته، ويتركوا عبادته خالق كل شيء، ومالك الضر والنفع، والذي بيده الموت والحياة والنشور. والنشور: الحياة بعد الموت، يقال: أنشر الله الموتى، ينشر أي: أحياهم، فحيوا؛ وقال الأعشى:

حتى يقول الناس لما رأوا يا عجباً للميت الناشر^{١٣٩}

وهو مصدر من نشر نشورًا.

وقوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ﴾ أي: قال هؤلاء الكافرون بالله، الذين اتخذوا من دونه آلهة: ما هذا الفرقان الذي جاء به محمد إلا إفك، والإفك: الكذب. الإفك الذي افتراه يهود أي: قائلو هذه المقالة ظلماً، أي: نسبتهم كلام الله وتنزله إلى أنه إفك افتراه [٣] محمد. والظلم: وضع الشيء في غير موضعه، [والزور] تحسين الباطل،^{١٤٠} تناول الكلام: فقد أتى هؤلاء القوم، في قبيلهم افتراه وأعانه عليه قوم آخرون كذباً محسناً.

وقوله تعالى ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا﴾ الآية ذكر إن هذه الآية نزلت في النضر بن الحرث وأنه المعني بقوله: أساطير الأولين. قال ابن عباس: كان النضر من شياطين قريش، وممن كان يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة وتعلم بها أحداث ملوك فارس، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس مجلساً فذكر فيه بالله وحذر قومه، ما أصاب من قبيلهم من الأمم من نعمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، يقول: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه، فلهتموا فأننا أحدثكم أحسن من حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس، ويقول: ما محمد أحسن حديثاً مني، فأنزل الله تعالى في النضر ثماني آيات من القرآن فذكر: ﴿إِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتِنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المطففين، 31/83] فكُل ما ذكر فيه الأساطير في القرآن. وقال ابن جريج: أساطير الأولين أشعارهم كهانتهم. وقوله ﴿اِكْتَتَبَهَا﴾ أي: اكتتبها محمد من كتبهم يعني بقوله ﴿فَهِيَ تُمَلِّئُ عَلَيْهِ﴾ أي: هذه الأساطير تقرأ عليه من قولهم: «أملت عليك الكتاب» وأملت به بكرة غدوة وأصبلا أي: وتملى عليك عشياً، أي: قل يا محمد لهؤلاء المكذبين بآيات الله ما الأمر، كما يقولون من أن هذا القرآن أساطير الأولين وأن محمداً افتراه وأعانه [و٤] عليه قوم آخرون؛ بل هو الحق أنزله الرب الذي يعلم سر من في السموات ومن في الأرض، ولا يخفى عليه شيء، وهو محص ذلك على خلقه ومجازيهم عليه «إنه كان غفوراً رحيمًا» ولم يزل يصفح عن خلقه، ويرحمهم، ويتفضل عليهم بعفوه.

139 ديوان الأعشى الكبير للأعشى، ١٨ / ١٣.

140 كتبت العبارة في النسخة «والذي تحسن التأويل» وهو خطأ. هذا يحتمل أن يكون من خطأ الكاتب. لعل الصواب: «والزور: تحسين الباطل». لأن العبارة يشبه عبارة الطبري وكثير من عبارات الحوفي في باب المعنى والتفسير منقول من تفسير الطبري. إنما قال: «الظلم: وضع الشيء في غير موضعه، فكان ظلم قائل هذه المقالة القرآن بقيلهم هذا، وضمهم إياه بغير صفة. والزور: أضله تحسين الباطل. فتأويل الكلام: فقد أتى هؤلاء القوم في قبيلهم». والسياق يقتضي ما أثبتناه. جامع البيان للطبري، ١٧ / ٣٩٨.

وقد تضمنت الآيات البيان عما يوجهه المعجزة من تنزيل الفرقان من تعظيم منزلته على مراتب من الأعاظم،¹⁴¹ وما يوجهه المعرفة من الإقرار بملكه الذي لا تجده لغيره، وخلقه الذي لا يعدد سواه على مثله، وينفى الولد عنه والشريك والشبيه والنظير وما في إيجاب الإلهية التي لا يملك النفع والضرر، ولا يقدر على الخلق من الجهل الذي يقتضي لحسن العقل،¹⁴² وما في تكذيب الصادق من الظلم الفاحش لردّ البرهان الواضح. وما في نسب الحق الى الحرص المتكلف من الجناية على السر عند ظهر العلم مع سلوك ظهر الجهل.

القول في الوقف والتمام

إن قَدَرْتَ ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ غير نعت «الذي» الأولى كان قوله ﴿نَذِيرًا﴾ وقفًا، وإن قَدَرْتَ نعتًا أو بدلًا لم يكن وقفًا. ﴿نُشُورًا﴾ تمام. ﴿قَوْمٌ آخِرُونَ﴾ كاف، وكذا ﴿ظُلْمًا وَزُورًا﴾. ﴿بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ تمام.

141 كتبت النسخة «الأعظام» ولكن لعل الصواب ما أثبتناه.

142 جمل العتل:

Bibliyografya

- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, nşr. Ali Abdülbârî Atıyye, XVI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- A'şâ, Ebû Basir Meymun b. Kays b. Cendel Bekri, *Divânu A'şâ el-kebîr*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1950.
- Âşûr, Saïd Abdülfettâh, "Ezher", *DİA*, 1995, XII, 59-63.
- Atıyye, İbrâhim İnânî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân li'l-İmâm el-Havfi Sûretü Yûsuf: Tahkik ve dirâse* (doktora tezi), al-Madinah International University, Malezya, 2015.
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsî'l-Arabî, t.y.
- Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, Kahire: Dârü'l-kitâbî'l-İslâmî, t.y.
- Birişik, Abdulhamit, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", *DİA*, 2000, XXI, 165-166.
- Birişik, Abdulhamit, "Ulûmü'l-Kur'ân", *DİA*, 2012, XLII, 132-135.
- Bulut, Ali, "Türkiye'de Tefsir Usûlü/ Ulûmü'l-Kur'an Tartışmaları- Bir Literatür İncelemesi-", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ed. Bilal Gökkr v.dğr., İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009, s. 381-400.
- Cemâleddin el-Kâsîmî, *Tefsîrü'l-Kâsîmî: Mehâsinü't-te'vîl*, nşr. M. Bâsil Uyûnü's-Sûd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessîrîn*, nşr. Ali M. Ömer, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Deliser, Bilal, "Hicri VIII. Asra Kadar Kur'an İlimleri, el-Burhan'ın Yazılış Amacı ve Yöntembilim Oluşturma Çabaları Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2016): 1-23.
- Durmuş, İsmail, "Nahiv", *DİA*, 2006, XXXII, 300-306.
- Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâî's-seb'â*, nşr. Bedreddin Kahveci - Beşîr Cüveycâtî, I-VI, Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1420.
- Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meânî min Hırzî'l-emânî fi'l-kırââtî's-seb'*, nşr. İbrâhim Atve İvaz, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessîrîn*, nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsî'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Ulûmü'l-Kur'ân, mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmüh*, Amman: el-Mecmau'l-melekî li-buhûsî'l-hadâretî'l-İslâmiyye: Müessesetü Âli'l-beyt, 1989.
- el-Mevsûatü'l-müyessere fî terâcîmi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ' ve'n-nahv ve'l-luga*, haz. Velîd b. Ahmed Hüseyin ez-Zübeyrî v.dğr., I-III, Medine: Mecelletü'l-hikme, 1424/2003.
- Hafâcî, Şehâbeddin, *Hâşiyetü's-Şihâb: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Beyrut: Dâru sâdir, t.y.
- Havfi, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 288.
- Havfi, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *el-Ferîd fî irâbî'l-Kur'ânî'l-mecîd*, Konya Karatay Yusufağa Ktp., nr. 5222.

- Havfi, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 158.
- İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali M. Muavvaz, I-XX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/ 1998.
- İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I-X, Şârika: Câmiatü's-Şârika, 1427/2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz v.dğr., I-XIII, Beyrut: Dârü'l-ma'rif, t.y.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, I-III, Dımaşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru sâdır, 1398/1978.
- İbn Hayr, *Fehrese*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Hişâm en-Nahvî, *Mugni'l-lebîb*, nşr. Mâzin Mübârek - M. Ali Hamdullah, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1985.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1401/1981.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-V, Beyrut: Dâru sâdır, t.y.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406-14/1986-93.
- İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-IV, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1406/1986.
- İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdisi's-Şerhi'l-kebir*, nşr. Mustafa Ebü'l-Gayd Abdülhay v.dğr., I-IX, Riyad: Dârü'l-hicre li'n-neşr ve't-tevzi', 1425/2004.
- İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih fi şerhi'l-Câmiis-sahih*, nşr. Hâlid Mahmûd er-Rabbât v.dğr., I-XXXVI, Dımaşk: Dârü'n-nevâdir, 1429/2008.
- İbnü'n-Nakib el-Makdisî, *et-Tahrîr ve't-tahbîr li-akvâli eimmeti't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 72.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî*, I-X, Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1323.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-43.
- Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1986.
- Maşalı, Mehmet Emin, "Sarakustî", *DİA*, 2009, XXXVI, 115.
- Mekkî b. Ebü Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûg'in-nihâye*, Şârika: Câmiatü's-Şârika, 1429/2008.
- Mertoğlu, M. Suat, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üfüvî'nin el-İstiğnâ fi ulûmi'l-Kur'ânî ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011): 51-112.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Muhammed b. Ali el-Udfuvi ve Tefsirdeki Metodu*, İstanbul: y.y., 1995.

- Mücâşii, *en-Nuket fi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah Abdülkâdir et-Tavîl, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiiyye, 1428/2007.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, I-XXXIII, Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423.
- Safedî, *el-Vâfi bil-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sarakustî, İsmâil b. Halef, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 158.
- Seâlibî, Ebû Zeyd, *Tefsîrüs-Seâlibî: Cevâhirü'l-hisân*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz, I-V, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-VI, Haydarâbâd: Meclisü dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1382-86/1962-66.
- Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât, I-XI, Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1406-15/1986-94.
- Sevinç, Sümeyye, *İbn Haldûn'un Kur'ân Anlayışı* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2020.
- Sezgin, Fuat, *GAS: Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr., I-VIII, Riyad: Câmîatü'l-Melik Suûd, 1402-1408/1982-1988.
- Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, I-XV, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1412/1992.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1968.
- Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, I-II, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1399/1979.
- Süyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fi icâzi'l-Kur'ân*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiiyye, 1408/1988.
- Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-IV, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1394/1974.
- Süyûtî, *Tabakâti'l-müfessirîn*, nşr. Ali M. Ömer, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.
- Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1976.
- Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, VII, Kahire: Dârü'l-maârif, 1990.
- Şirbînî, Hatîb, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iâne alâ ma'rifeti ba'zı meânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*, Kahire: Dârü't-tibâa, 1285.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hecer li't-tibâa ve'n-neşr, 1422/2001.
- Teymî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, nşr. Fâize bint Ömer el-Müeyyed, Riyad: y.y., 1415/1995.
- Üdfüvî, Muhammed b. Ali, *el-İstignâ fi ulûmi'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 5.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, nşr. İhsan Abbas, I-VII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-arûs*, I-XL, Küveyt 1965-2002, Kahire: Dârü'l-hidâye, t.y.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-85.

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 401-450*, IX, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zerkeşi, Bedreddin, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî, Kahire: Dârü'l-hadîs, 1427/2006.

Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhili'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Fevâz Ahmed Zemerî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

A Work Between the Literatures of Tafsîr and 'Ulûm al-Qur'an: Abû al-Ḥasan al-Ḥawfî's *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'an*

This study examines the content of *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'an*, the only extant work of Abû al-Ḥasan 'Alî b. İbrâhîm b. Şa'îd b. Yûsuf al-Ḥawfî (d. 430/1039). The article makes a modest contribution to the history of exegesis and brings the work to the attention of researchers contextualizing al-Ḥawfî's work within the relevant literature.

Ḥawfî was prominent in the fields of Arabic language and Quranic exegesis and recitation. Both regular people and scholars in Egypt benefited from his scholarship. Despite this, only three works of his have been recognized. Among them, we have limited information on *al-Muwaddâḥ/al-Muḍîḥ* and *Irâb al-Qur'an*. As for the subject of this paper, *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'an*, we have a large amount of information on its title, size, and content.

Al-Burhân is organized according to the order of chapters in the Quran. It introduces chapters by stating its place of revelation, either Mekkan or Medinese, and provides the total number of verses in each chapter. It examines chapters by dividing them into several parts. It explains the linguistic features of each part in detail and then examines verses under certain categories like "*al-qawl fî al-qirâât*," "*al-qawl fî al-ma'nâ wa al-tafsîr*," and "*al-qawl fî al-waqf wa al-tamâm*."

The author attends even to the basic diacritical marks in linguistic explanations. He is interested not only in subjects related to syntax but also to etymology, grammar, lexicography, and rhetoric. In the section on recitation, he explains the varieties in meanings and diacritical marks caused by different recitation methods by connecting these methods with their respective reciters. He explores only seven scholars of recitation and their transmitters for the chapters "the Criterion," "the Poets," "the Ant," "the Stories," "the Spider," and "the Romans" and does not mention irregular (shâdh) recitation methods. The author, however, does not maintain his originality in explanations for recitation and linguistic features also in exegesis. This section is somewhat a summary of al-Ṭabarî's (d. 310/923) *Jâmi' al-bayân*. One can observe that Ḥawfî presents reports by shortening their texts and omitting their chains of transmission, mostly following the expressions in al-Ṭabarî's exegesis. It is worth noting, however, that after these explanations he discusses the indirect references of the verses. In the subject of stopping in recitation (*waqf*), the author classifies the stoppings into four categories: *tâmm*, *kâfî*, *ḥasan*, and *şâlih*. If the differences in diacritical marks lead to a variety in meaning, he points to their

reflections in stoppings. Throughout the book, he follows the order of language, recitation, exegesis, meaning, and stopping, but he leaves out the section about recitation only for verses that contain no divergent recitation styles.

Al-Burhân is important for its discussion of exegesis as a sub-field, its linguistic analyses, and its original and rich explanations of recitation and stoppings. If one wonders in what respects later works have cited *al-Burhân* as source, one can observe that all these references are related to linguistic explanations and generally in the literature of exegesis. This fact aligns with the fact that he is known as “imâm” and “naḥwî” for his outstanding studies in syntax (naḥw).

Although some sources list its title as *al-Burhân fî tafsîr al-Qur'ân*, research shows that its title is actually *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân*. While one might expect from its title that *al-Burhân* offers content related to Quranic science, the text actually examines verses in order under the sub-sections of linguistic features, recitation, exegesis, and stoppings, so it takes exegesis only as a sub-field. By taking into consideration the connection between the work with similar features belonging to the author's teacher Abū Bakr al-Udfuwî (d. 388/998), titled *al-Istighnâ' fî 'ulûm al-Qur'ân* and *al-Burhân* as well as al-Udfuwî's statements at the introduction, one may argue that the author here wanted to present an applied form of Quranic sciences in *al-Burhân* and exegesis as a sub-field. However, *al-Burhân* still appears as an exegesis in form and content and provides sufficient information that one may expect from an exegesis. It would be misleading, however, to count it among the works of Quranic sciences because it does not examine the issues thematically, as do exegeses. Even if we categorize it within the Quranic sciences literature, the first work with the title '*ulûm al-Qur'ân*' is al-Udfuwî's *al-Istighnâ' fî 'ulûm al-Qur'ân*. In fact, a comparative research in manuscripts of *al-Istighnâ'* and *al-Burhân* in Süleymaniye Library shows that some *al-Istighnâ'* copies belong to Ḥawfi. These two works deserve more deeper investigation.

In short, *al-Burhân* fails to offer the content that readers may expect from a work belonging to Quranic sciences because it does not take the issues related to Quranic sciences in themes and includes the issues of diacritical marks, recitation, exegesis, and stoppings by taking the order of verses. Categorizing it as part of the exegetical literature might lead an incorrect account on the history of exegesis. Therefore, even if one considers it as a work of exegesis, one should also take into consideration its idiosyncratic features. Although it is a work between exegesis and Quranic sciences literature, it should be more appropriate to list it among the exegeses. In addition, *al-Burhân* has considerably rich content in the fields of linguistics, recitation, and stoppings. It should also be stated that the work deserves examination in respect to language and recitation.

Keywords: al-Ḥawfi, *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân*, '*ulûm al-Qur'ân*', history of exegesis, al-Udfuwî, *al-Istighnâ' fî 'ulûm al-Qur'ân*.

Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem* Adlı Kasidesinde Sembolik Anlatım*

Mehdi Cengiz**

Klasik kaside formlarının kullanıldığı eski Arap şiirinde sembollerin varlığı ve bunların simgelediği anlamlar hemen her dönemde çeşitli incelemelere konu olmuştur. Bunun en güzel örneklerinden biri Tuğrâî'nin (ö. 515/1121) *Lâmiyyetü'l-Acem* adlı kasidesidir. Bu makalede *Lâmiyyetü'l-Acem*'de sembolik anlatımın varlığına dair ortaya atılan tezler konu edinilmekte ve Tuğrâî'nin yapıtlarında sembolik ifadelerin yer aldığı gösterilmesi amaçlanmaktadır. Bunu gerçekleştirmek için makalenin girişinde kasidedeki sembollerle yakından ilişkili olan Tuğrâî'nin hayatı incelenecek, sonrasında ise *Lâmiyyetü'l-Acem* hakkında bilgi verilecektir. Peşi sıra sembollerin varlığı ile ilgili öne sürülen iddialar değerlendirilecek ve sonuç olarak *Lâmiyyetü'l-Acem*'in semboller üzerinden yorumlanabileceği iddia edilecektir.

Anahtar kelimeler: Selçuklu Devleti, vezir, Tuğrâî, sembol, şiir, *Lâmiyyetü'l-Acem*.

Giriş

Bir edebî eseri anlamak, yazarın içinde yaşadığı toplumun inanç ve fikir dinamiklerini belirlemekle yakından ilişkilidir. Bu yazar, Tuğrâî gibi vezirlik makamına kadar yükselmiş bir siyaset adamıysa şairin siyasi iniş-çıkışlarını ve muhalif devlet adamlarıyla ilişkisini de tespit etmek edebî eseri anlamak için büyük önem taşır. Bu yüzden *Lâmiyyetü'l-Acem*'deki sembollerini incelemeye geçmeden önce Tuğrâî'nin hayatı hakkında bilgi verilecektir.

* Araştırmaçı Yetiştirme Projesi (AYP) çerçevesinde sunduğu katkılardan dolayı Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yönetimine, proje kapsamında çalışmanın yazım aşamalarını takip eden Doç.Dr. Berat Açıl'a ve makalenin yazımı için beni teşvik eden Prof.Dr. Şükran Fazlıoğlu'na teşekkür ederim.

** Dr.Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID 0000-0001-7593-1801 mehdicengiz@artvin.edu.tr

Takriben 453 (1061) yılında İsfahan'da doğan Ebû İsmâil Hüseyin b. Ali, resmî yazışmalarda besmelenin üzerine nakşedilen ve hükümdarın isimlerini ve sıfatlarını içeren tuğrayı yazmakla görevli olduğundan “Tuğrâî” lakabıyla meşhur olmuştur.¹

Bazı Arap edebiyatı tarihi kitaplarında Tuğrâî'nin Arap olmadığı iddia edilse de² dönemi anlatan “terâcim” kitapları bunu desteklemek bir tarafa, onun Arap olduğunu açıkça zikreder.³ Onun Arap olmadığını savunanların dayanağı, Tuğrâî'nin meşhur kasidesinin isminin *Lâmiyyetü'l-Acem* (Arap olmayanın Lâmiyyesi) olmasıdır. Fakat kasidede hiçbir ırkın övülüp yerilmediği, daha doğru bir ifadeyle hiçbir ırkın zikredilmediği dikkate alındığında bu iddianın yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Tuğrâî'nin Farslar'ın yaşadığı İsfahan'da dünyaya gelmesinden yola çıkarak onun Arap olmadığını öne sürmek de yeterli bir kanıt değildir. Çünkü İsfahan fetih hareketleriyle birlikte Arap ailelerinin yerleştirildiği şehirler arasındadır.⁴

Henüz küçük yaşlarda şiirle meşgul olan Tuğrâî'nin edebiyat alanındaki yeteneğini farkederek Sultan Alparslan'ın (456-465/1064-1072) Dîvân-ı İnşâ'dan sorumlu memuru Muhammed b. Fazlullah, onu divanda kâtip yapıp Nizâmülmülk'e (ö. 485/1092) sunar.⁵ Nizâmülmülk'ün onu beğenmesiyle Tuğrâî, Sultan Melikşah (465-485/1072-1092) zamanında Selçuklu Devleti'nde görev almaya başlar. Melikşah'ın oğlu Muhammed Tapar (498-511/1105-1118) zamanında sivil idarede vezirden sonraki en yetkili kişiyi ifade eden sâhibdivân-ı inşâ ve tuğrâî unvanlarıyla başkâtipliğe yükselen Tuğrâî, Selçuklu sultanlarını ve Nizâmülmülk'ü öven çeşitli şiirler kaleme alır.⁶ Bu dönemde Sultan Muhammed'in veziri, Tuğrâî'nin rekabetinden korktuğu için onu görevden uzaklaştırmak ister fakat başarılı olamaz.⁷ Nizâmülmülk vefat edince hayatı çalkantılı geçmeye başlayan Tuğrâî, şiirlerinde bazı vezirleri överken bazılarını da yerer.⁸ Rakipleri tarafından uğradığı iftiralar sonucu 505 (1011) yılında görevden alınır;⁹ sonuç olarak vezirlik makamını isterken başkâtiplik görevini de kaybeder.

1 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-üdebâ*, III, 1107; Safedî, *el-Gaysü'l-müseccem*, I, 16.

2 Mustafa, *İcâmül-a'lâm*, s. 144.

3 İbnü'l-Verdî, *Târih*, II, 30; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 190; Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebî'l-Arabî*, V, 582.

4 Ya'kübî, İsfahan'ın büyük çoğunluğunu İranlılar'ın, bir bölümünü ise Kûfe ve Basra'dan gelen Araplar'ın oluşturduğunu söyler. Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 50.

5 Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebî'l-Arabî*, V, 582.

6 Bakırcı, “*Lamiyyetü'l-Arab ve Lâmiyyetü'l-Acem*”, s. 140

7 Polat, “Abbâsi Dönemi Şiiri ve Şairlerine Genel Bir Bakış”, s. 643.

8 Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebî'l-Arabî*, V, 583.

9 Er, “et-Tuğrâî”, s. 340; Tâhir, *eş-Şi'rü'l-Arabî fi'l-İrâk*, s. 113.

Tuğrâî, Bağdat'taki görevinden azledilince İsfahan'da uzlete çekilip muhtemelen simya ile ilgili çalışmalarına yoğunlaşır.¹⁰ Fakat yaptığı çalışmalar da onun siyasi hayatı gibi başarısızlıkla sonuçlanır. Nitekim Tuğrâî simya alanındaki başarısızlığını zalim hükümdarlarla ilişkilendirip konuyla ilgili şöyle demiştir:

بَكْفِي أَنِّي سِتُّ دُرَّ وَيَاقُوتُ وَلَوْلَا وِلَاةُ الْجَوْرِ أَصْبَحْتُ وَالْحَصَى
Zalim yöneticiler olmasaydı inci ve yakuta çevirirdim.¹¹
elimdeki taşı,

509 (1115) yılına geldiğinde İsfahan'da Tuğrâî'ye, tuğrâ yazma görevi tekrar verilir. 511'de (1118) Muhammed Tapar ölünce yerine geçen oğlu Sultan Mahmud (511-525/1118-1131) onu Dîvân-ı İnşâ'ya tayin ettiyse de Vezir Nizâmeddin es-Sümeyrîmî'nin, onun sihirbaz olduğu ve sultanı hasta ettiği gibi iftiraları sebebiyle bir defa daha görevden uzaklaştırılır.¹² Görevden azledilmesi üzerine Tuğrâî, Muhammed Tapar'ın diğer oğlu Mesud'un (528-547/1134-1152) hâkim olduğu Musul'a gider ve bir yıl kadar ona vezirlik yapar. Musul'da vezirlik görevinde bulunduğu süre içinde Tuğrâî'nin, Sultan Mahmud aleyhinde halkı kışkırttığı rivayet edilir. Bu sırada Musul'da bulunan Sultan Mesud, Musul ve Azerbaycan meliki olan Cüyüş Beg unvanlı Emîr Ay-aba ve diğer bazı emîrlerin kışkırtmasıyla isyan eder, bunun sonucunda iki ordu Hemedan ve Rey yakınlarında Esedâbâd Boğazı'nda karşılaşır ve yapılan savaşı Sultan Mahmud kazanır. Sonuçta kardeşi ve Cüyüş Beg'i affeden Sultan Mahmud, Tuğrâî'nin ölüm emrini verir.¹³

Kaynaklar, onun vefat tarihi olarak 513 (1119), 514 (1120), 515 (1121) ve 518 (1124) yıllarını zikreder.¹⁴ Bu farklılığın, Sultan Mahmud ve kardeşi Mesud arasında meydana gelen savaşın tarihi ile ilgili olduğunu söyleyen Safedî (ö. 764/1363), aşağıdaki beyitten hareketle Tuğrâî'nin en az elli yedi yıl yaşadığını iddia eder.¹⁵

10 Tâhir, *Lâmiyyetü't-Tuğrâî*, s. 20.

11 Safedî, *el-Gaysü'l-müseccem*, I, 23; Demîrî, *Şerhu Lâmiyyetü'l-Acem*, s. 11.

12 Tâhir, *eş-Şî'rü'l-Arabî fi'l-İrâk*, s. 115.

13 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 198; Özaydın, "Mahmûd b. Muhammed Tapar", s. 372.

14 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 190; Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifîn*, II, 896.

15 Safedî, *el-Gaysü'l-müseccem*, I, 19; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 190.

Tuğrâî küçük oğlu Ali doğduğunda şöyle demiştir:

أَفْرَ عَيْنِي وَلَكِنْ زَادَ فِي فِكْرِي	هَذَا الصَّغِيرَ الَّذِي وَافَى عَلَى كِبَرِي
لَبَانَ تَأْثِيرُهَا فِي صَفْحَةِ الْحَجْرِ	سَبْعَ وَخَمْسُونَ لَوْ مَرَّتْ عَلَى حَجْرِ
Yaşımın büyüklüğüne rağmen bu küçüğün dünyaya gelmesi,	beni mutlu etti ama düşüncemi arttırdı.
Üzerinden elli yedi yıl geçseydi,	bu yaşın etkisi taşa da görülürdü. ¹⁶

Bu beyitten en az elli yedi yıl yaşadığı anlaşılan Tuğrâî, başta simya olmak üzere pek çok alanda çeşitli eserler kaleme almıştır. İlmî neşri Ali Cevâd et-Tâhir ve Yahyâ el-Cübürî tarafından gerçekleştirilen *Dîvân*'ında¹⁷ Büyük Selçuklu hükümdarları, vezirleri ve başkaları için söylenmiş methiyelerin yanında,¹⁸ eşine, çocuğuna ve kardeşine yazdığı mersiyeler;¹⁹ şekvâ,²⁰ fahr,²¹ hikemiyat,²² tasvir,²³ hiciv²⁴ ve gazel²⁵ temalarında yazılmış birçok şiir de bulunur. *Dîvân*'ın, Tuğrâî tarafından kafiyelerine göre alfabetik olarak düzenlenen versiyonunun yanında -Kâtib Çelebi'nin söylediğine göre- torununun konularına göre tanzim ettiği başka bir şekli daha vardır.²⁶

Tuğrâî'nin, *Dîvân*'ının dışında büyük çoğunluğu simya ile alakalı onu aşkın eseri bulunmaktadır. Bunlar hakkında bilgi edinmek için ilgili kaynaklara başvurulabilir.²⁷

I. *Lâmiyyetü'l-Acem*

Tuğrâî'nin çalışmamıza konu olan *Lâmiyyetü'l-Acem* adlı kasidesi, *Dîvân*'ında yer aldığı gibi müstakil bir çalışma olarak da yayımlanmıştır. Ayrıca bu eser pek çok Batı diline tercüme de edilmiştir.

16 Tuğrâî, *Dîvân*, s. 163.

17 2. bs., Katar 1983.

18 Muhammed b. Melikşah'a yazdığı örnek beyitler için bk. Tuğrâî, *Dîvân*, s. 115-22.

19 Oğlu Ali ilgili yazdığı örnek beyitler için bk. Tuğrâî, *Dîvân*, s. 163-64.

20 Zamanından şikâyet ettiği örnek beyitler için bk. Tuğrâî, *Dîvân*, s. 123-31.

21 Kendini övdüğü örnek beyitler için bk. Tuğrâî, *Dîvân*, s. 131-34.

22 Sabırla ilgili örnek beyitler için bk. Tuğrâî, *Dîvân*, s. 161-62.

23 Süreyya yıldızı ve hilalin tasvirine dair yazdığı örnek beyitler için bk. Tuğrâî, *Dîvân*, s. 144-45.

24 Bazı vezirleri hicvettiği örnek beyitler için bk. Tuğrâî, *Dîvân*, s. 322.

25 Gazelle, kasidenin sevgiliden bahsedilen bölümü kastedilmektedir. Örnek beyitler için bk. Tuğrâî, *Dîvân*, s. 414-17.

26 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 798.

27 Ayrıntılı bilgi için bk. Er, "Tuğrâî", s. 340; Tâhir, *eş-Şi'rü'l-Arabî*, s. 123-29.

İngiliz şarkiyatçısı Fritz Krenkow'un (1872-1952) Batı'da ün yapıp yaygınlık kazanan muhtemel ilk Arap şiiri olarak gördüğü *Lâmiyyetü'l-Acem*, ilk defa 1629 yılında Jacobus Golius tarafından Latince çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Daha sonra E. Pocock kasideyi Latince tercümesiyle birlikte 1661'de Oxford'da neşretmiş,²⁸ Johann Jacob Reiske ise kasidenin Almanca çevirisini 1756'de Dresden'de yayımlamıştır.²⁹ Bu kasideyi Raux Fransızca'ya çevirmiş ve 1903 yılında Paris'te neşretmiştir. J.D. Carlyle'in neşrettiği *Specimens of Arabic Poetry* (Arap şiirinden örnekler) adlı kitapta (Oxford 1796) *Lâmiyyetü'l-Acem*'in İngilizce çevirisi de yer almaktadır.³⁰ 1945 yılında Ankara'da İsmail Hatip Erzen tarafından Türkçeye çevrilip yayımlanan *Lâmiyyetü'l-Acem*, Nurettin Ceviz ve M. Sadi Çöğenli tarafından 2000 yılında Erzurum'da bir şiir mecmuası içinde neşredilmiştir.

Klasik bir Arap şiiri, kasidenin revî harfiyle (kafiye harfi) ya da ilk mısraıyla adlandırılır. Söz gelimi Cahiliye dönemi şairlerinden Şenferâ'nın (ö. 525-550 arası) yazdığı kasidenin revî harfi lam olduğundan *Lâmiyyetü'l-Arab*; Ka'b b. Zühayr'in (ö. 24/645 [?]) yazdığı *Kaside-i Bürde*'nin ilk beyti de "Bânet Su'âd" ile başladığından *Bânet Su'âd* olarak isimlendirilmiştir. Benzer şekilde Tuğrâî'nin kasidesinin revî harfi lam olduğundan *Lâmiyyetü'l-Acem* olarak adlandırılmıştır. Bu çerçevede *Lâmiyyetü'l-Acem* isminin tamlanan kısmında geçen *Acem* kelimesi, Tuğrâî'nin Farslar'ın yaşadığı İsfahan'da doğmasıyla yani onun, dünyaya geldiği bölgede yaşayan insanlara nispet edilmesiyle alakalıdır.³¹

Tuğrâî'nin isim vermediği bu kasideyi kimin *Lâmiyyetü'l-Acem* olarak adlandırdığı bilinmemekle birlikte bu ismin ilk defa el Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) tarafından kullanıldığı tahmin edilmektedir. Nitekim Yâkût el-Hamevî bu kasideyle ilgili şöyle der: "Tuğrâî'nin şiirlerinden biri de râvilerin naklettiği, dillerde dolaşan ve *Lâmiyyetü'l-Acem* adıyla tanınan kasidedir."³² Daha sonra İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262), İbn Hallikân (ö. 681/1282) ve İbnü'l-İmâd da (ö. 1089/1679) *Lâmiyyetü'l-Acem* adını kullanmıştır.³³

Tuğrâî'nin kasidesinin *Lâmiyyetü'l-Arab*'a içerik ve şekil bakımından benzediği için *Lâmiyyetü'l-Acem* olarak adlandırıldığı söylendiği gibi İsfahan'da,

28 Krenkow, "Tuğrâî", s. 13-14.

29 Görgün, "Reiske", s. 544.

30 Yabancı dillere yapılan çevirileriyle ilgili bk. Tâhir, *Lâmiyyetü't-Tuğrâî*, s. 53-54; Krenkow, "Tuğrâî", s. 13-14.

31 Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, V, 584.

32 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, X, 59-60.

33 Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 185; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 42; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, s. 185.

onu sevenlerin, hasetçilerine gönderme yaparak bu ismi vermelerinin muhtemel olduğu da zikredilmiştir.³⁴ Yine muasır araştırmacılarından Mahmûd Muhammed el-Âmûdî'ye göre bu kasideyi *Lâmiyyetü'l-Acem* olarak isimlendiren Tuğrâî'nin kendisidir.³⁵ Fakat bu görüşler delillendirilmediğinden birer ihtimal olmanın ötesine geçmez.

Lâmiyyetü'l-Acem'i konularına göre bölümlere ayırmak hem şiirin temasını hem de sembol içerdiği iddia edilen nesib bölümünün kasidedeki yerini ve işlevini belirlememize katkı sağlayacaktır. Kasidenin tematik tasnifiyle ilgili şunlar söylenebilir: Tuğrâî, 59 beyitten oluşan kasidesinin ilk iki beytinde şerefi ile övünürken 3-9. beyitleri arasında Bağdat'tan ayrılış, bu ayrılışın kendisindeki derin tesiri ve istediği şeylere ulaşamamasından şikâyet eder. Onun hayat hikâyesiyle uyumlu olan bu bölümlerden sonra şair, kasidenin 10-29. beyitleri arasında arkadaşının yardımıyla sevgilisine yaptığı yolculuğu anlatır. 30-59. beyitlerinde ise şikâyet, nasipsizlik ve üzüntü üzerine inşa ettiği ilk kısma kendini överek geri döner, zorluklara teslim olmama ve amaçları ile başarısı arasındaki ilişkiden bahsederek kasideyi sonlandırır.

II. *Lâmiyyetü'l-Acem*'de Sembol İddiaları

Edebî bir eseri yorumlayabilmek için kapalı ifadeler açıklanmalıdır. Bu ise okuyucunun kabiliyeti ve ruh hali ile doğrudan alakalı olduğundan edebî eser, çeşitli katmanlardan oluşan anlamsal bir bütünü temsil eder. Bu anlamsal katmanı oluşturan en temel öge ise ilgili metnin sembolik anlatımları çağrıştırmasıdır. Çünkü bir eserde sembolik anlatımın var olduğu kabul edildiğinde yapıt, lafzî düzlemin yanında sembolik bir zemin daha kazanır. Bu bağlamda lafız ve sembol düzeyinde iki farklı okuma şekline oldukça uygun olan Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem* adlı kasidesi konuyla ilgili önemli malzeme sunar.

Lâmiyyetü'l-Acem'de sembolik ifadelerin varlığı ile ilgili klasik dönem metin yorumcuları olan şârihler farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu bakış açıları üç kısımda tasnif edilebilir:

a) Şârihlerin büyük kısmı bu kasidede sembol olup olmadığıyla ilgilenmeyip çeşitli kelime tahlilleri üzerine yoğunlaşır.

b) Bir kısmı kasidenin nesib bölümünde anlatılan aşkın gerçek olduğunu, dolayısıyla *Lâmiyyetü'l-Acem*'de sembol bulunmadığını iddia eder.

34 Er, "Tuğrâî", s. 340.

35 Âmûdî, "Şerhu *Lâmiyyetü'l-Acem*", s. 201; Abbâsî, *eş-Şîr*, s. 92.

c) Çok azı ise zikredilen kadının sembol olma ihtimali üzerinde durur.

Klasik şârihlerin büyük çoğunluğu, kasidenin anlamsal bütünlüğü ve kasidedeki sembolik ifadeler üzerinde durmayıp beyitlerde geçen kelimelerin mânası, leksikolojik ve sentaktik özellikleri, belagat ilmi açısından cümlelerin tahlili, beyitlerin mânası ve mısralardaki sirkat iddialarını inceler.³⁶ Söz gelimi *Lâmiyyetü'l-Acem*'in ilk şârihi sayılan Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, kasidenin aşağıdaki beytini incelerken عن (-dan, -den) harf-i cerri dışındaki bütün kelimelerin sözlük anlamını, irabını ve beytin mânasını zikretmekle iktifa etmiştir.

وَجَلِيَّةُ الْفَضْلِ زَانْتِي لَدَى الْعَطَلِ

Fikrimin sağlamlığı yanlışı
konuşmaktan korudu beni,

أَصَالَةُ الرَّأْيِ صَانَتْني عَنِ الْخَطَلِ

mücevherler gibi olan faziletim de
yoklukta süsledi beni.³⁷

Kelime ve cümle incelemelerine ağırlık veren klasik dönem şârihlerinden farklı olarak Bahrak (ö. 930/1524), kasidenin nesib bölümünde zikredilen kadınla, şairin âşık olduğu sevgilisini kastettiğini, şairin bu aşkıta samimi olduğunu ve âşık olduğu kadını aklından çıkaramadığını söyler.³⁸ Yazarın bahsi geçen kadına fiziksel öğeler yükleyen bu yaklaşımı, kasidenin nesib bölümünde zikredilen kadının sembol olmadığına işaret etmektedir.

Celâl b. Hızır (ö. 966/1559 sonrası) ve Ebû Cum'a Saîd el-Mâgûsî ise (ö. 1016/1607) nazmın anlamsal bütünlüğüne temas eder ve kasideyi şerh ederken nesib bölümünde zikredilen kadının sembolik ifadelerden oluşabileceğini, hatta kasideyi böyle yorumlamanın daha doğru olduğunu belirtir. *Lâmiyyetü'l-Acem*'de sembol olduğunu savunan Celâl b. Hızır sembolik ifadeleri nesib bölümü çerçevesinde incelerken³⁹ Ebû Cum'a, ilgili sembolleri nesib bölümüyle sınırlamaz.⁴⁰ Her ne kadar Celâl b. Hızır kasidedeki sembolik ifadeleri nesib bölümüyle sınırlasa da onun, ilgili beyitlerde sembolik ifadelerin bulunduğunu söylemesi, *Lâmiyyetü'l-Acem*'in bütününe veya genelini farklı semboller içerebileceğini ve kasidenin bunun üzerinden yeniden yorumlanabileceğini göstermesi bakımından kıymetlidir.

36 Klasik bir kaside şerhinin hangi konuları ele aldığına dair Safedî'nin iki cilt olarak kaleme aldığı *el-Gaysü'l-müseccem fi şerhi Lâmiyyetü'l-Acem* adlı eseri incelenmeyi hak etmektedir (bk. Safedî, *el-Gaysü'l-müseccem*).

37 Tuğrâî, *Divân*, s. 301.

38 Hadramî, *Neşrü'l-alem*, s. 159-60.

39 Mansûr, *Şürûhu Lâmiyyetü'l-Acem*, s. 199; Celâl b. Hızır, *Nebzü'l-Acem*, s. 76.

40 Mâgûsî, *İzâhu'l-mübhem*, s. 202-203.

Modern döneme gelindiğinde ise *Lâmiyyetü'l-Acem* üzerine çeşitli çalışmalar yapan Ali Cevâd et-Tâhir, kasidedeki anlamsal bütünlük sorununa dikkat çeker ve Tuğrâî'nin hayat hikâyesiyle kasidenin nesib bölümü arasında bir ilişki olmadığını söyler. Bu sorunu aşmak için ise nesib bölümünün Tuğrâî tarafından sonraki bir zaman diliminde kasideye eklendiğini öne sürer.⁴¹ Çünkü ona göre klasik kaside formlarında nesib bölümü başta bulunurken *Lâmiyyetü'l-Acem*'de bu bölüm başta değil ortadadır. Bunu kaside açısından bir sorun olarak değerlendiren Tâhir'e göre bu problem, ancak kasidenin nesib bölümünün sembolik ifadelerden oluştuğu veya bu kısmın Tuğrâî'ye ait olmadığını söylenerek aşılabilir.⁴²

Lâmiyyetü'l-Acem'de geçen bazı sembolik ifadeleri ve bunların sanatsal değerini konu edinen bir çalışma hazırlayan Naîme Ubeyd de bazı sembollerle dikkat çeker. Söz gelimi aşağıdaki beyitte geçen dişî devenin kuvvet, sabır ve kurtuluş gemisini; erkek devenin zor şartlara dayanma gücünü, kılıcın ise cesaret ve zaferi simgelediğini söyler.⁴³

بها لا ناقتي فيها ولا جملي	فيم الإقامة بالزوراء لا سكاني
كالسيف عُري متناه عن الخلل	ناءً عن الأهل صفر الكف مُنفرّد
Neden ez-Zevrâ'da (Bağdat) oturayım ki! Ne oturacak bir evim,	ne erkek devam ne de dişî bir devam vardır orada.
[Hem] İki yüzünde mücevher olmayan bir kılıç gibi yakınlarımdan uzağım,	elimde avucumda da bir şey yok. ⁴⁴

Kasidedeki sembollerin varlığı ile ilişkili olarak, nesib bölümünde zikredilen kadının gerçek olduğu (Bahrak'ın iddiası) ya da bu bölümün nazma sonradan eklendiği (Tâhir'in iddiası) kabul edildiğinde, kasidenin semboller üzerinden yorumlanması mümkün olmamaktadır. Bu yüzden *Lâmiyyetü'l-Acem*'in semboller üzerinden yorumlanmasını mümkün kılan sebeplere geçmeden önce Bahrak ve Tâhir'in iddiaları değerlendirilmelidir.

Bahrak'ın naklettiği rivayete göre Tuğrâî'nin infazı gerçekleştirilmeden önce Sultan Mahmud, okçuların hedefinde olan şairin arkasına birini yerleştirip ona “Tuğrâî ölmeden önce ne derse onu not al” ve okçulara da “Size işaret etmeden okları atmayın” demiştir. Oklar ona doğru uzatılıp yaylar gerildiğinde Tuğrâî aşağıdaki beyitleri okur:

41 Tâhir, *et-Tuğrâî*, s. 97-98; a.mlf., *eş-Şîrû'l-Arabî fi'l-İrâk*, s. 126.

42 Tâhir, *eş-Şîrû'l-Arabî fi'l-İrâk*, s. 126.

43 Ubeyd, *el-Eb'âdül-fikriyye*, s. 43.

44 Tuğrâî, *Divân*, s. 301.

نحوي وأطراف المنية شرع دونى وقلبي دونه يتقطع فيه لغير هوى الأحبة موضع عهد الحبيب وسره المستودع	وقد أقول لمن يسدد سهمه والموت في لحظات أحور طرفه بالله فتش عن فؤادي هل يرى أهون به لو لم يكن في طيه
Okunu bana yöneltenlere derim ki: Ölüm siyahı ve beyazı keskin gözlerdedir.	Ölümün sebepleri aynıdır. Benim kalbim o olmadan [zaten] parçalanmıştır.
Allah'a yemin olsun ki sen kalbime bir bak!	Orada sevdiğilerimin aşkından başka bir şey görünüyor mu?
Kalbim ne kadar da zayıftır!	Onun içinde sevgilinin ahdi ve emanet bıraktığı sır olmasa.

Bahrak yukarıdaki rivayeti, Safedî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem*'e yazdığı *el-Gaysü'l-müseccem* adlı şerhten alır ve aşağıdaki beyti şerh ederken bu nakle yer verip şairin âşık olduğu kadını ölüm anında bile unutmadığını söyler.⁴⁵

ولو دهنتي أسودُ الغيل بالغيل	ولا أخلُ بغزلانٍ أعازلها
Ormanın aslanları, ormanda bana saldırsalar da,	ben onu anmaktan geri durmam. ⁴⁶

Tuğrâî'nin hayatından bahseden Safedî, Yâkût el-Hamevî ve diğer pek çok biyografi yazarının bahse konu olan rivayete, Tuğrâî'nin aşkında samimi olduğu iddiasından bağımsız yer vermesi,⁴⁷ bu beyitlerin, kasidenin nesib bölümüyle alakalı olmadığını yani Bahrak'ın bağlamından kopararak bu bilgiyi zikrettiğini gösterir.

Daha önce geçtiği üzere nesib bölümünün sonradan kasideye eklendiğini iddia eden Tâhir'e göre, kasidenin nesib bölümü, Tuğrâî'nin hayatıyla ilişkili olmayıp alışılmışın dışında kasidenin başında değil, ortasında zikredilmiştir. Bu anlatılanları İbnü'l-Uhuvve'nin *Lâmiyyetü'l-Acem*'i nesib kısmı olmadan rivayet etmesiyle birleştiren Tâhir, bu bölümün sonraki bir zaman diliminde Tuğrâî tarafından kasideye eklendiğini öne sürer.⁴⁸

İbnü'l-Uhuvve'nin *Lâmiyyetü'l-Acem*'i nesib bölümü olmadan rivayet etmesi iki farklı şekilde yorumlanabilir: a) Nesib bölümü kasidenin aslında

45 Hadramî, *Neşrü'l-alem*, s. 159-60.

46 Tuğrâî, *Divân*, s. 301.

47 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, III, 1108; Safedî, *el-Gaysü'l-müseccem*, I, 19.

48 Tâhir, *et-Tuğrâî*, s. 97-98.

yoktur. b) Kasideyi rivayet eden İbnü'l-Uhuvve bu bölümü unutmuş veya farklı bir sebepten dolayı zikretmemiştir. Her iki şekilde de durum tespiti yapmak için kasidenin diğer varyantlarının incelenmesi gerekir. Tuğrâî'nin kendi düzenlediği *Dîvân*'ında ve ulaşabildiğimiz şerh ve haşiyelerde kasidenin nesib kısmının zikredilmesi, *Lâmiyyetü'l-Acem*'e bu bölümün sonradan eklendiği iddiasını zayıflatmaktadır. Nitekim bu iddianın zayıf olduğunu farkeden Tâhir, nesib bölümünün Tuğrâî tarafından kasideye eklendiğini söylemiştir. Fakat Tuğrâî'nin nesib bölümünü sonradan kasideye eklediğine dair öne sürülen bu iddia, delilsiz bir ihtimal niteliğindedir.

Nesib bölümünde bahsedilen kadının gerçek olduğuna dair Safedî'den nakledilen rivayetin, bağlamından koparıldığı ve nesib bölümünün sonradan eklendiği iddiasının da delile dayanmadığı tespit edildikten sonra kasideyi semboller üzerinden okumayı mümkün kılan sebepler incelenebilir.

III. Kasideyi Semboller Üzerinden Yorumlamayı Mümkün Kılan Sebepler

Daha önce zikredildiği üzere bazı şârihler kasidede sembolik ifadelerin bulunduğunu söylemiş fakat bu iddialarını düzenli ve metodik bir şekilde delillendirmemiştir. Bu bağlamda şârihlerin yaptığı açıklamalardan da faydalanılarak kasidenin semboller üzerinden okunmasını mümkün kılan sebepler şöyle sıralanabilir:

A) Klasik Arap Kasidesinde Kadından Bahsedilen Nesib Bölümünün Genellikle Sembolik İfadelerden Oluşması

Kadim Arap şairleri, kasidelerinde yer verdikleri Selmâ ve Leylâ gibi kadın isimleriyle genellikle ulaşmak istedikleri hedeften kinaye yapar.⁴⁹ Bu bilgi dikkate alındığında *Lâmiyyetü'l-Acem*'in nesib bölümünde zikredilen kadının, gerçek olmadığı ve şairin bununla azledildiği vezirlik makamını sembolize ettiği söylenebilir.

Klasik kasidede zikredilen kadının gerçekliği bağlamında Ka'b b. Zühayr'in (ö. 24/645 [?]) Hz. Peygamber'e okuduğu kasidede geçen Suâd adlı kadının mahiyeti ile ilgili edebiyatçıların görüşlerine yer vermek uygun olacaktır. Bazı edebiyat eleştirmenleri Suâd isminin Ka'b b. Zühayr'in eşine,⁵⁰ bazıları ise âşık olduğu başka bir kadına ait olduğunu söyler. Kimileri

49 Câbir, "Sûretül-mer'e fiş-şîri'l-Câhili", s. 163; Hatib, *es-Sûretü'l-fenniyye*, s.102; Nusret, *es-Sûretü'l-fenniyye*, s. 128.

50 Nevevî, *Tehzib*, II, 347.

ise bu kadının hayalî biri olduğunu iddia eder.⁵¹ Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) ve Muhammed el-Kefevî (ö. 1174/1760) son zikredilen görüşün daha doğru olduğunu söyler.⁵² Suâd adının Kâ'b'in karısına ait olma ihtimalini değerlendiren Abdülkâdir el-Bağdâdî, bir şairin eşine gazel yazmasını uzak bir ihtimal olarak görür ve bunun özellikle Araplar'a göre mürüvete aykırı addedildiğini, bu sebeple de kasidede zikredilen kadının hayalî biri olarak yorumlanmasının daha doğru olduğunu öne sürer.⁵³ Benzer şekilde İbn Reşîk (ö. 456/1064), klasik kasidede sıkça geçen Hind, Selmâ, Leylâ, Afrâ ve Ervâ gibi isimlerin çoğunun gerçek olmadığını, hatta bazan bir kasidede vezni tutturmak ve kasidenin nesib bölümünü güzelleştirmek için birden fazla kadın isminin zikredildiğini söyler.⁵⁴ Nitekim Mâlik b. Zugabe el-Bâhilî bir şiirinde şöyle der:

وما كان طِبِّي حُبِّهَا غير أنه يُقام بسلمى للقوافى صدورها
Fakat Selmâ ile kafiyelerin sadır Onun sevdası beni tedavi etmez.
bölümü düzeltilir.⁵⁵

Klasik Arap kasidesinde geçen kadın isimleriyle ilgili anlatılan şu olay kayda değerdir: Şiirinde Leylâ ismini kullandığından dolayı Hz. Ömer bir şairi çağırır ve ona ceza vermek ister. Fakat şair, bu sözle Leylâ adlı kadını değil, yayı kastettiğini söyler. Bunun üzerine serbest bırakılır.⁵⁶ Bu olay klasik Arap kasidesinde zikredilen kadının sembolik anlatımı oluşturan bir unsur olarak kabul edilmesinin sadece edebiyat tenkitçileri arasında yaygın olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda çağdaş araştırmacılar Bahbîtî gibi bazı edebiyat münekkitleri, klasik kasidenin nesible başlayan kısımlarının sembollerden oluştuğunu öne sürer.⁵⁷

Bu anlatılanlardan dolayı Celâl b. Hızır, aşağıdaki beyti yorumlarken şöyle demiştir: "Araplar kasidelerinin büyük bir kısmında âşık olunan kadının vasıflarını sayarak istedikleri şeylerden tevriye yapar."⁵⁸

51 İbn Hişâm, *Şerh*, s. 3.

52 Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hâşiye*, I, 176; *Muhammed el-Kefevî ve Muhtasarı Şerhi Banet Suad*, metin: s. 21.

53 Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hâşiye*, II, 176.

54 İbn Reşîk, *el-Umde*, II, 761.

55 İbn Reşîk, *el-Umde*, II, 761.

56 Tâhâ, "Remziyyetü't-talel ve'l-mer'e", s. 54.

57 Tâhâ, "Remziyyetü't-talel ve'l-mer'e", s. 54; Cündî, *er-Remziyye*, s. 169; Behbîtî, *Târîhuş-şîri'l-Arabî*, s. 100.

58 Mansûr, *Şürûhu Lâmiyyetü'l-Acem*, s. 199; Celâl b. Hızır, *Nebzü'l-Acem*, s. 76.

والغي يـزـجـز أحيانا عن الفشل
Yapmak istediğim azgınlıkta bana
yardım eder misin?

فهل تُعين علي غي هممتُ به
Bazen azgınlık başarısızlıktan
meneder.⁵⁹

Benzer şekilde Ebû Cum'a da, aşağıdaki beyti şerh ederken şairin ilgili mısralarla riyaseti kastettiğini ve kasidenin nesib bölümüyle ulaşmak istediği makamdan kinaye yaptığını öne sürmüştür.⁶⁰

ألقي ركابي ولج الركب في غـذلي
[Hatta] Zayıf atım (veya devem)
yorgunluktan, binekler de
karşılaştıkları sıkıntıdan feryat etti.

وضج من لغـبِ نضوى وعج لما
Kervandakiler de beni şiddetle
kınadılar.⁶¹

B) Kasidenin Beyitleri Arasındaki Anlamsal Çelişkinin Sembolik Yorumlarla Giderilmesi

Şair, kasidenin 17 ve 21. beyitleri arasında yanlarına gitmek istediği kızların demirlerin arasında, mızrakların çevrelediği ormanlık bir vadiye bulunup, okçular ve aslanlar tarafından korunduklarını iddia eder ve henüz onlara ulaşamamışken -aşağıdaki 26. beyitte görüleceği üzere- ikinci defa bu kızların bulunduğu vadiye gitmekten bahseder.

يدب منها نسيم البرء في علل
Belki de vadiye ikinci inişimde
oralardan,

لعل إلمامة بالجزع ثانية
aşk hastalıklarına bir iyileşme
esintisi eser.⁶²

Bu beyti şerh ederken Ebû Cum'a, yukarıdaki mısraların daha önce zikredilen beyitlerle uyumlu olmadığını söyler. Bu yüzden de Tuğrâî'nin bu beyitlerde geçen sevgili ile azledildiği makamdan; kızlara ulaşmak için katlandığı zorluklarla da kaybettiği makama ikinci defa ulaşmaktan kinaye⁶³ yaptığını belirtir.⁶⁴

59 Tuğrâî, *Divân*, s. 301.

60 Mâgûsî, *İzâhu'l-mübhem*, s. 127.

61 Tuğrâî, *Divân*, s. 301.

62 Tuğrâî, *Divân*, s. 301.

63 Klasik dönem şâirleri, sembolik kullanımlarda olduğu gibi bir anlatımın gerçek anlamı dışında olduğunu ifade etmek için yaygın olarak mecaz, kinaye ve tevriye sanatlarını kullanmaktadırlar.

64 Mâgûsî, *İzâhu'l-mübhem*, s. 202-203.

Ebû Cum'a'nın dikkat çektiği diğer bir husus da kasidede anlatılan kızların gerçek olduğu farzedilse bile hiç kimsenin, görmediği, güzel mi çirkin mi olduğunu bilmediği bir kız için bu kadar sıkıntıya katlanmayacağıdır.⁶⁵ Bütün bunların yanında aşağıdaki mısralardan anlaşıldığı üzere Tuğrâî, kızların bulunduğu yeri dahi bilmemektedir.

فَنفَحَةُ الطَّيْبِ تَهْدِينًا إِلَى الْجِلَالِ

Gecenin karanlığında bir rehber
(bir iz) olmadan bizimle yürü.

فَسِرْ بِنَا فِي ذِمَامِ اللَّيْلِ مُعْتَسِفًا

Güzel kokular bizi onların yanına
götürecektir.⁶⁶

C) Kasidenin Bölümleri Arasındaki Anlamsal Bütünlüğün Sembollerle Sağlanması

Eski Arap şiirinde anlamsal bütünlüğün kasidenin tamamında değil, ilgili bölümlerin içeriğinde arandığı düşünüldüğünde *Lâmiyyetü'l-Acem*'in bölümleri arasında ilişki kurulmasına, dolayısıyla da kasidenin semboller üzerinden yorumlanmasına ihtiyaç duyulmaz. İlk bakışta haklı görünen bu eleştiri Tuğrâî'nin kasidesi açısından doğru değildir. Çünkü *Lâmiyyetü'l-Acem*'de, eski Arap kasidesinin standart yapısı bozulmuş, daha açık bir ifadeyle övgü/medih kısmı, kasidenin hemen başına alınarak nesib bölümü tehir edilmiştir. Halbuki klasik bir kasidede şairin ilk yapması gereken şey, sevgilinin yurdunu, oradaki kalıntı ve izleri zikretmek⁶⁷ daha sonra övgüye başlamaktır.⁶⁸ Bundan dolayı anlamsal bütünlük, sadece *Lâmiyyetü'l-Acem*'in bölümlerinde değil, bir bütün olarak kasidenin tamamında aranmalıdır. Bu çerçevede kasidenin hangi amaçla yazıldığını tespit etmek, bölümler arasındaki ilişkinin hangi temeller üzerine bina edildiğini tespit etmemizi sağlayacaktır.

Tuğrâî'nin 505'te (1111) azledilmesi⁶⁹ ve *Dîvân*'ında yer alan "505 (1111) yılında Bağdat'ta iken Tuğrâî kendini şöyle anlatır" ifadesi, şairin *Lâmiyyetü'l-Acem*'i görevinden azledildiği bir zaman diliminde, başına gelen olayları anlatmak için yazdığını gösterir. Benzer şekilde İbn Kesîr (ö. 774/1373),

65 Mâgûsî, *İzâhu'l-mübhem*, s. 203.

66 Tuğrâî, *Dîvân*, s. 301.

67 Methiye kasidelerinin çoğunda nesib bölümü bulunurken hamâse, kahramanlık, sa-vaş ve mersiye türü kasidelerde bu bölüm nadiren görülür. Yine yağmacı şairlerinin (su'lûk/sa'âlik) kasidelerinde de bu bölüm bulunmaz.

68 Güler, "İbn Kuteybe'nin Şiir Anlayışı", s. 74-75.

69 Tâhir, *eş-Şi'rü'l-Arabî fî'l-İrâk*, s. 113.

İbnü'l-İmâd ve Safedî de Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem*'i yaşadıklarını anlatmak için yazdığını söyler.⁷⁰

Tuğrâî yaşadıklarını yapıtına yansıttığı için kasideye ilham veren tecrübenin ne olduğunu belirlemek, şiirin muhtevasını, kasidenin akışı içerisinde nesib bölümünün fonksiyonunu ve kasidenin bu bölümüyle şairin hayatı arasındaki ilişkiyi görmemizi sağlayacaktır. Böylece kasidenin temasının lafız zemininde Tuğrâî'nin hayatıyla ilgili olup olmadığı ve kaside semboller üzerinden okunduğunda anlamsal bütünlük sağlanıp sağlanamayacağı incelenilebilecektir. Aşağıda beyit numaraları verilen *Lâmiyyetü'l-Acem* mısraları, Tuğrâî'nin yaşadıklarını yani şaire ilham veren tecrübeyi tespit etme noktasında oldukça önemlidir.

بها ولا ناقتي فيها ولا جملي
كالسيف عرى متناه عن الخلل

3. Nasıl Zevrâda (Bağdat)
oturabilirim ki,

4. Elimde avucumda bir şey yok,
iki tarafında mücevher olmayan

على قضاء حقوقٍ للعلی قبلي
من الغنيمة بعد الكدِّ بالقفل

8. Ben elimin genişlemesini isterim

9. Zaman ise umutlarını
ters yüz etti ve

فيم الإقامة بالزوراء لا سكاني
نأء عن الأهل صفر الكفِّ منقرد

orada ne oturacak evim ne erkek
devem ne de dişi devam var.

bir kılıç gibi yakınlarımdan da
uzağım.⁷¹

أريدُ بسطةً كفِّ أستعين به
والدهر يعكس آمالي ويُقنعني

böylece yüceliğin gerektirdiği şeyleri
yerine getiririm,

beni ganimet olarak yorgunluktan
sonra geri dönmeye razı ediyor.⁷²

Yukarıda geçen ilk iki beyitte Tuğrâî, vezirlik makamından azledildiği için artık Bağdat'ta kalmasının kendisi için bir anlam ifade etmediğini, burada kendisini bağlayan hiçbir şeyin bulunmadığını, görevinden ayrılmasıyla birlikte arkadaşlarının ondan yüz çevirdiğini ve geçim sıkıntısı içinde olduğunu anlatır. Kasidenin 8. beytinde ise yüceliğin gerektirdiği şeyleri yapmak için maddi refaha kavuşmak istediğini ve kendisi gibi yüce kimselerin bu halde bulunmaması gerektiğine işaret eder. 9. beyitte ise şair, işlerinin yolunda gitmediğini, kaderin cilvelerinin onun umutlarını tersyüz ettiğini, ilerlemek bir tarafa, zamanın, onu, eski haline razı etmeye çalıştığını dile getirir. Şair bu beyitle, vezirlik makamına ulaşmak isterken tuğra yazma görevinden uzaklaştırılmasına sitem eder.

70 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 185; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 42.

71 Tuğrâî, *Divân*, s. 301.

72 Tuğrâî, *Divân*, s. 301.

- والعزُّ عند رسيم الأيتق الدُّلِيلِ
معارضات مثاني اللُّجم بالجدلِ
فيما تُحدثُ أن العز في النقلِ
33. Basit bir hayata razı olmak
miskinliktir.
34. O halde çifte dizginli develeri
(yularının)
35. Sözünde doğru büyükler,
- رضى الدليل بخفض العيش مسكنة
فادراً بها في نحور البید جافلةً
إن العلا حدثتني وهي صادقةٌ
- Yücelik ise düzenli yürüyen develerin
yanındadır.
- Fitili sağlam develerle hızlıca çöle sal.
- 'İzzet göç etmektedir' dediler.⁷³

Tuğrâî bu beyitlerle sıradan bir hayata razı olmadığını ve bunu değiştirmek için Bağdat'tan ayrılması gerektiğini vurgular. Ülke merkezi olan Bağdat'ta zillet içinde yaşamaktan ve fakirlik başta olmak üzere çeşitli sıkıntılara maruz kalmaktansa göç etmeyi yeğleyen şair, bu şehirden ayrılmak istediğini belirtir.

- فكيف أرضى وقد ولت على عجلِ
40. Günler bana yönelmişken
(talihim gülmüşken) ben hayatı
beğenmemiştim.
- لم أرض العيش والأيام مقبلةً
- Talih birdenbire benden yüz
çevirince nasıl razı olabilirim.⁷⁴

Şair yukarıdaki mısralarla Selçuklu devlet kademelerinde vezirlikten önceki en üst makamı temsil eden tuğra yazma görevindeyken hayatından hoşnut olmadığını dolayısıyla bulunduğu görevden azledilince hayatından hiç memnun olmayacağını dile getirir.

- حتى أرى دولة الأوغاد والسفلِ
وراء خطوي لو أمشي على مهلِ
من قبله فتمنى فسحةً الأجلِ
لي أسوةً بانحطاط الشمس عن زحلِ
43. Ömrümün uzun olmasını
istemem,
44. Onlar koşsa, ben yavaş yürüsem
45. Bu akranları göçüp gitmiş
kendi ise
46. Benden aşağı olanların bana üstün
görünmesinde şaşılacak bir şey yoktur;
- ما كنتُ أوثرُ أن يمتد بي زمني
تقدمتني أناش كان شوطنهمُ
هذا جزاء امرئٍ أقرانهُ درجوا
فإن علاني من دوني فلا عجبُ
- sefil ve akılsız kimselerin saltanatını
görecek kadar
- arkamda kalacak adamlar önüme geçti,
ömrünün uzun olmasını isteyen kişinin
cezasıdır.
- güneşin Zühal'den (Satürn) aşağı
olması buna örnektir.⁷⁵

73 Tuğrâî, *Divân*, s. 302.

74 Tuğrâî, *Divân*, s. 302.

75 Tuğrâî, *Divân*, s. 302.

Yukarıdaki mısralarda ise Tuğrâî, normal şartlar altında kendisiyle yarışması söz konusu olmayanların onun önüne geçtiğini, bunların iktidarını görmektense ölmeyi tercih ettiğini belirtir. Bütün bu hayal kırıklığı ile beraber Tuğrâî'nin özgüveninde bir eksilme olmaz ve bu durumu yani kendisinden düşük kimselerin onun önüne geçmesini Güneş ve Satürn yıldızının durumuna benzetir.

Yukarıda zikredilen beyitlerden ve makalenin girişinde yer verdiğimiz Tuğrâî'nin hayat hikâyesinden hareketle, onun bazan açıkça bazan da semboller yoluyla ifade ettiği yüksek makamlara ulaşma hırısının kasideye ilham verdiği anlaşılmaktadır. Onun tuğra yazma görevinden azledilip, simya ile ilgili çalışmalara yoğunlaştığı tahmin edilen bir dönemde⁷⁶ bu kasideyi yazdığı göz önüne alındığında, Tuğrâî'nin görevden azledilmesi başta olmak üzere, hak etmeyen insanların yüksek mevkilerde olmasının, bazı başarısız simya girişimlerinin onda meydana getirdiği psikolojik sarsıntının ve kaybettiklerini yeniden elde etme hırısının şiirin muhtevasını oluşturduğu söylenebilir.

Tuğrâî'nin kasidenin 10-29. beyitleri arasında sevgilisine yaptığı yolculuktan bahsetmesi, onun hayatı ile şiirin yapısal bölümleri arasında bir harmoni oluşturmaz. Nitekim muasır araştırmacılardan Tâhir de medih kasidelerinin başında alışıldık olan nesib bölümünü, Tuğrâî'nin durumunda olan (yani görevinden azledilmiş, yaptığı çalışmalarda başarısız olan) birinin zikretmesini, hem de bunu, kasidenin olağan düzenine aykırı olarak en başta yapmasını oldukça şaşırtıcı bir durum olarak görür⁷⁷ ve onun hayatı ile nesib bölümü arasında bir ilişki olmadığını söyler.⁷⁸ Bu bağlamda kasidenin bölümleri arasında anlamsal bütünlüğün sağlanabilmesi için nesib bölümünde zikredilen kadının, vezirlik makamını sembolize ettiği söylenmelidir. Çünkü sembolik anlatım dikkate alınmadan lafzî düzlemde yapılacak bir yorumlama, kasidenin anlamsal düzenini bozup şairin hayatıyla nesib bölümü arasındaki ilişkiyi zayıflatmaktadır.

76 Tâhir, *eş-Şi'rû'l-Arabi fi'l-İrâk*, s. 114.

77 Tâhir, *et-Tuğrâî*, s. 97.

78 Tâhir, *et-Tuğrâî*, s. 98; Tâhir, *Lâmiyyetü't-Tuğrâî*, s. 20.

Sonuç

Tuğrâî, başta şiir olmak üzere edebiyat alanındaki başarısıyla Selçuklu devlet kademelerinde hızlıca yükselmiş ve vezirlikten önceki en üst makamı ifade eden tuğra yazma görevine getirilmiştir. Vezirlik makamını arzularken kendisine kurulan komplolar sonucunda tuğra yazma görevinden azledilen şair, başına gelen olaylardan şikâyet etmek için *Lâmiyyetü'l-Acem* adlı kasideyi yazar.

Kaleme aldığı bu kasideye yaşadıklarını yansıtan Tuğrâî, kendini överek *Lâmiyyetü'l-Acem*'e başlar ve Bağdat'tan ayrılışın olumsuz etkilerinden bahseder. Peşi sıra sevgilisine yaptığı yolculuğu zikreden şair, başına gelen olaylardan şikâyet ettikten sonra kasideyi nihayetlendirir. Şârihlerin büyük kısmı, *Lâmiyyetü'l-Acem*'de zikredilen sevgiliyle ilgili herhangi bir açıklama yapmazken bazı şârihler, bu konuya temas eder ve bahse konu olan sevgilinin gerçek mi yoksa sembol mü olduğu hususunda farklı görüşler öne sürerler.

Kasidenin nesîb bölümünün klasik kaside formundan farklı olarak başta bulunmaması, Arap şairlerin klasik şiirde zikrettikleri Leylâ ve Selmâ gibi isimlerle ulaşmak istedikleri şeylerden kinaye yapmaları ve kasidenin bölümleri arasındaki ilişkinin semboller üzerinden kurulabilmesi, kasidenin nesîb bölümünde geçen sevgilinin sembol olma ihtimalini güçlendirmekte ve bir bütün olarak kasidenin semboller üzerinden yorumlanmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca kasidenin beyitleri arasındaki anlamsal çelişkinin sembolik yorumlarla giderilebilmesi de *Lâmiyyetü'l-Acem*'in semboller üzerinden yorumlanabileceğini göstermektedir.

Bibliyografya

- Abbâsî, Necât Muhammed Abdülmâcid, *eş-Şi'r beyne't-tetavvür ve'l-cümûd fi'l-asreyni'l-Büveyhî ve's-Selcûkî* (doktora tezi), Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'l-lugati'l-Arabî: 1409/1989.
- Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hâşiye alâ Şerhi Bânet Suâd*, nşr. Nazif Muharrem Hoca, Beyrut: Dâru Sâdır, 1400/1980.
- Âmûdî, Mahmûd Muhammed, "Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem li-Ebi'l-Bekâ el-Ukberî", *Mecelle-tü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'l-buhûsi'l-insâniyye*, 10/1 (2002): 195-244.
- Bakırcı, Selami, "Lamiyyetü'l-Arab ve Lâmiyyetü'l-Acem Arasında Bir Mukayese", *Nüşa*, 31 (2010): 131-154.
- Behbîtî, Necîb Muhammed, *Târihuş-şiri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karnîs-sâlisi'l-hicrî*, Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, 1950.
- Câbir, Hibe Mustafa, "Sûretü'l-mer'e fiş-şiri'l-Câhili: Dirâse niseviyye", *Mecelletü'd-dirâsâti'l-lugaviyye ve'l-edebiyye*, 9/3 (2018): 152-168.

- Celâl b. Hızır, *Nebzü'l-Acem*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 1875.
- Cezzâr, Fikrî Zekî, *Medâhilü'l-müellifin ve'l-a'lâmü'l-Arab hattâ âm 1215 h./1800 m.*, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-vataniyye, 1411/1991.
- Cündî, Dervîş, *er-Remziyye fi'l-edebi'l-Arabiyye*, Kahire: Dâru nehdati Mısır, t.y.
- Demîrî, *Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem*, nşr. Cemîl Abdullah Uveyza, b.y.: y.y., 1429/2008.
- Durmuş, İsmail, "Tehallus", *DİA*, 2011, XL, 317-319.
- Er, Rahmi, "Tuğrâî", *DİA*, 2012, XLI, 339-341.
- Görgün, Hilal, "Reiske, Johann Jacob", *DİA*, 2007, XXXIV, 544-545.
- Güler, Zekeriya, "İbn Kuteybe'nin Şiir Anlayışı ve Şaire Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011): 69-78.
- Hadramî, Cemâleddin Muhammed, *Neşrü'l-alem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-Acem*, Cidde: Dârü'l-minhâc, 1433/2012.
- Hatib, İmâd Ali Selîm, *es-Sûretü'l-fenniyye fi'l-menheci'l-üstûri li-dirâseti's-şiri'l-Câhili dirâse tahliliyye nakdiyye*, İrbid: Mektebetü'l-Kettânî, 2002.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1968-72.
- İbn Hişâm, *Şerhu Kasideti Bânet Suâd*, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, t.y.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ali Şeyri, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şir ve âdâbih*, nşr. Muhammed Karkazan, I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1408/1988.
- İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, nşr. Süheyl Zekkâr, I-XII, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I-VIII, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin, *Târîhu İbni'l-Verdî*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerefettin Yalçın - Kilisli Rifat Bilge, I-II, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1360-62/1941-43.
- Krenkow, F., "Tuğrâî", *İA: İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986, XXII/2, s. 13-14.
- Lâmiyyetu'l-Arab, Unvânu'l-hikem, Lâmiyyetu'l-Acem ve Tercümeleri*, nşr. ve trc. Nurettin Ceviz - M. Sadi Çöğenli, Erzurum: Bakanlar Media, 2000.
- Mâgûsî, Ebû Cum'a Saîd, *İzâhu'l-mübhem min Lâmiyyeti'l-Acem*, nşr. M. Mes'ûd Cübân, Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2009.
- Mansûr, İbrâhim Muhammed, *Şürûhu Lâmiyyeti'l-Acem*, Kahire: el-Merkezü'l-Mısıriyyü'l-Arabî li's-sihâfe ve'n-neşr ve't-tevzi, 1998.
- Muhammed el-Kefevî ve Muhtasarı Şerhi Bânet Suâd İsimli Eserinin Tahkiki* (haz. Mehdi Cengiz, yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Mustafa, Mahmûd, *İcâmü'l-a'lâm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, I-II, Beyrut: Şeriketü Alâeddin, t.y.
- Nusret, Abdurrahman, *es-Sûretü'l-fenniyye fi's-şiri'l-Câhili fi dav'î'n-nakdi'l-hadis*, Amman: Mektebetü'l-Aksâ, 1982.
- Özaydın, Abdülkerim, "Mahmûd b. Muhammed Tapar", *DİA*, 2003, XXVII, 371-372.

- Polat, Hüseyin, "Abbâsî Dönemi Şiiri ve Şairlerine Genel Bir Bakış", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/14 (2018): 636-649.
- Safedî, *el-Gaysül-müseccem fî şerhi Lâmiyyetü'l-Acem*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, I-IX, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.
- Tâhâ, Yahyâ Zekî Abd, "Remziyyetü't-talel ve'l-mer'e fî'l-kasîdeti'l-Arabîyye kable'l-İslâm", *Mecelletü Külliyyetü't-terbiye el-esâsiyye*, 17/70 (2011): 47-62.
- Tâhir, Ali Cevâd, *eş-Şî'rü'l-Arabî fî'l-İrâk ve bilâdi'l-acem fî asrîs-Selcûkî*, Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1985.
- Tâhir, Ali Cevâd, *Lâmiyyetü't-Tuğrâî*, Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962.
- Tâhir, Ali Cevâd, *et-Tuğrâî: Hayâtüh, şî'rüh, Lâmiyyetüh*, Bağdat: Mektebetü'n-nehda, 1963.
- Tuğrâî, *Dîvân*, nşr. Ali Cevâd et-Tâhir - Yahyâ Vehîb el-Cübûrî, Küveyt: Dârü'l-kalem, 1983.
- Ya'kübü, *el-Büldân*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.

The Claims for Symbolic Expressions in al-Ṭuğhrā'ī's *Lāmiyyat al-'Ajām*

Abū Ismā'īl al-Ṭuğhrā'ī's (d. 515/1121) ode, titled *Lāmiyyat al-'Ajām*, has received considerable interest by scholars, and has been the subject of discussion in various literary circles. Because odes in classical Arabic poetry were named after their rhyming letters, al-Ṭuğhrā'ī's ode gained fame with the title *Lāmiyya*. "Ajām" (non-Arab) in *Lāmiyyat al-'Ajām* was related to the fact that al-Ṭuğhrā'ī was born in Isfahan where Persians were living.

Al-Ṭuğhrā'ī states in the beginning of his *Dīwān* (collection of poetry) that the ode's theme is based on personal experience. Thus, it is necessary to understand the poet's life in order to accurately interpret the ode. Serving in the Seljukid bureaucratic offices, al-Ṭuğhrā'ī reached as high as the position of chancellor, the most powerful person after vizier in the bureaucracy. While al-Ṭuğhrā'ī was expecting to rise to the post of vizierate, he lost his chancellor position after becoming subject to false accusations by his rivals. After he was dismissed from his position in Baghdad, he settled in Isfahan and composed *Lāmiyyat al-'Ajām* under these stressful conditions.

A literary work is interpreted by explaining the hidden meanings in the text. As the words are interpreted proportional to the skills of the reader, a literary work represents a unity of meanings made of various layers. The most important element that enables the reader to identify multiple layers of meanings is its invocations of symbolic expressions. Once it is accepted that a work includes symbolic expressions, it gains another layer of meaning beyond its literal meaning. In this context, al-Ṭuğhrā'ī's ode *Lāmiyyat al-'Ajām* provides abundant material for both literal and symbolic interpretation.

Dividing *Lāmiyyat al-'Ajām* into sections by its subjects will enable us to see its poetic theme and the symbolic meanings and functions of the ode's preamble. At the beginning of the ode, al-Ṭuğhrā'ī boasts about his honor and addresses

his departure from Baghdad, complaining about the negative effects caused by his leaving. Following this section, the poet details the journey he embarked on towards his beloved and ends the ode by talking about his resistance to harsh conditions as well as the connection between his aims and success.

Examining his life and *Lāmiyyat al-ʿAjām*, one can understand that al-Ṭughrāʾī's ambition to reach higher positions inspired the ode. Considering the fact that he composed the ode at a time when he was dismissed from the position for composing royal letters, one can say that al-Ṭughrāʾī's dismissal and his desire to restore his losses inspired the writing of the poem. In this framework, the poet's description of his journey toward his beloved between the 10th and 29th couplets does not fit well with the connection between his life and the poem's sections.

Most classical commentators preferred to focus on the meanings of the words in couplets, their lexicographical and syntactical features, and to analyze the sentences in respect to the field of rhetoric, the couplets' meanings, and the claims of plagiarism for certain lines rather than examining the ode's semantic unity and symbolic expressions in the couplets. Some classical commentators did not pay attention to the fact that, unlike the classical form of odes, al-Ṭughrāʾī did not mention the preamble at the introduction while he was talking about the events that occurred in his life and that he held the harmony between the ode's section through symbolic expressions. In this framework, Abū Jumʿa argued that certain symbols were used in the ode *Lāmiyyat al-ʿAjām*. According to this argument, female names mentioned in the classical Arabic poetry did not correspond to real personalities but were rather symbolic representations. For example, the most frequently mentioned names in classical Arabic odes, such as Salma and Laila were accepted not as real personalities, but rather help to meet the poetic meter. In this context, it would be fitting to mention the views of literary men on the identity of a woman's name Suʿād in Kaʿb b. Zuhayr's ode recited to the Prophet. Some literary critics considered that Suʿād was Kaʿb b. Zuhayr's wife and some others thought it to be a woman he loved. Some critics also argued that it was an imaginary woman. Therefore, Abū Jumʿa argued that the woman mentioned in the preamble of *Lāmiyyat al-ʿAjām* was not a real person, but the poet's medium of alluding to his dismissal from the vizierial position.

In the modern period, ʿAlī Jawād al-Ṭāhir, who studied *Lāmiyyat al-ʿAjām*'s semantic unity, remarked on the question of unity in the ode. Al-Ṭāhir viewed no connection between al-Ṭughrāʾī's life and the ode's section of *ghazal*, claiming that al-Ṭughrāʾī added this section to the ode in order to support his argument. According to him, this was because of the fact that while the *ghazal* section stood at the beginning in the classical forms of ode, it is placed in the middle of *Lāmiyyat al-ʿAjām*.

This article aims to explicate the symbolic expressions in *Lāmiyyat al-ʿAjām*. For this, it will examine first the life of al-Ṭughrāʾī, which was closely connected to the symbolism in the ode, and his *Lāmiyyat al-ʿAjām*; then it will discuss the arguments related to the existence of symbolic expressions. In the conclusion, it will argue that *Lāmiyyat al-ʿAjām* can be understood through symbols.

Keywords: Al-Ṭughrāʾī, symbol, *Lāmiyyat al-ʿAjām*, Arabic poetry, Seljuk State, vizier.

Applying Modern Literary Theories to Pre-Islamic Arabic Poetry: A Critical Analysis of the “Rite of Passage” Model

Hikmet Yaman*

Modern Edebî Kuramları İslamiyet Öncesi Arap (Cahiliye) Şiirine Uygulamak: “Geçiş Âyini” Modelinin Eleştirel Tahlili

İslamiyet öncesi (Cahiliye) Arap şiiri modern zamanlarda Batı’da üretilmiş çeşitli tenktsel edebî kuramların yöntem ve bakış açılarıyla tahlil edilmeye çalışılmaktadır. Sözlü şiir kuramlarından yapısalcı ve antropolojik edebî kuramlara varıncaya kadar farklı tenktsel uygulamalar bu şiir geleneğine tatbik edilmektedir. Bu tür edebî tatbikatları yapan ilim insanları arasından Kemal Abu Deeb, Adnan Haydar ve özellikle de Suzanne Pinkney Stetkevych temsil kabiliyeti yüksek örnekler olarak öne çıkmaktadır. Abu Deeb ve Haydar hususi yapısalcı tahlil tekniklerini Cahiliye şiirine uygularken Stetkevych, Arnold van Gennep tarafından “geçiş âyini” (*rite de passage*) şeklinde ifadeye dökülen paradigmanın İslamiyet öncesi Arap şiirinin anlaşılıp yorumlanmasında daha makul ve uygulanabilir bir yöntem olduğunu ileri sürmektedir. Stetkevych’in yaklaşımına göre klasik Arap kasidesinin üç temel bölümü (*nesib, rahil ve fahr*) geçiş âyinin üç aşamasıyla (ayrılık, eşiklik, yeniden bir araya gelme) genel bir uyum arz etmektedir. Bu makalede bu tür Batı menşeli edebî kuramların ve onların retorik unsurlarının Cahiliye şiirinin tercüme ve tahlilinde ne derece etkin, yetkin ve başarılı olabilecekleri sorgulanmaktadır. Daha tafsilatlı bir biçimde Stetkevych’in argümanları üzerine yoğunlaşarak makale İslamiyet öncesi Arap şiirinin kendine mahsus edebî özelliklerine dikkat çekmekte ve söz konusu kuramların bu bağlamdaki yöntem ve çıkarımlarının tutarlılığını sorguya açmaktadır. Etraflıca düşünülmeden gelişigüzel tasnif ve mukayeseler üzerinden gerçekleştirilen bu uygulama teşebbüsleri Cahiliye şiirinin nevi şahsına münhasır kültürel ve edebî boyutlarını açıklamaktan ziyade asli anlam ve bağlamlarını çarpıtmakta ve gerçekte ilave zorluk ve kapalılıklar üretmektedir. Stetkevych’in

* Associate Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, History of Islamic Philosophy.

ORCID 0000-0001-5894-2453 yaman.hikmet@marmara.edu.tr

I dedicate this study to the beloved memory of my late teacher Prof. Wolfhart P. Heinrichs of Harvard University.

bu meyandaki çalışmaları içerisinden seçilen bir dizi örnek metin temelinde makale, onun İslamiyet öncesi Arap edebî teamülleri ile Batı edebî geleneklerindeki retorik unsurlar arasında zorlama bir şekilde benzetme ve yakınlaştırmalar yaptığını dile getirmekte ve böylece konunun gereksiz ve karmaşık mecralara sürüklendiğini örnekleriyle birlikte ifade etmektedir. Stetkevych'in ileri sürdüğü çıkarımları ve genellemeleri Arap şiirinin geleneksel otoriteleri tarafından ortaya konmuş olan izah ve yorumlarla karşılaştıran makale, bu işlemi klasik Arap şiirinin iki müstesna kasidesi örneğinde hususen icra etmektedir: İmruülkays'ın *Mu'allaka'sı* ve Ka'b b. Zühre'nin *Kaşidetü'l-bürde'si*. Makalede ayrıca Stetkevych'in İslam'da şairlerin lanetlenmesi konusundaki mütalaaları değerlendirilmekte ve mevzunun tarihi ve bağlamsal özelliklerine vurgu yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslamiyet öncesi Arap (Cahiliye) şiiri, kaside, edebî kuramlar, edebî tenkit, yapısalcılık, antropolojik edebî kuramlar, geçiş âyini, sözlü şiir, İmruülkays, *Mu'allaka*, Ka'b b. Zühre, *Kaşidetü'l-bürde*, şairlerin lanetlenmesi.

Introduction: Applicability of Western Literary Theories to Pre-Islamic Arabic Poetry

Various critical literary approaches have been applied in translation and analysis of pre-Islamic Arabic poetry. Ranging from oral poetry theories to structuralist and anthropological literary theories, ancient Bedouin poetry has been subject to diverse critical applications.

On the basis of the fact that the pre-Islamic Arab poet composed his poems mostly without the help of writing, and that his performance was originally oral poetry recited by him and his transmitters (*rāwīs*) on various occasions, his compositions have been analyzed in light of the oral poetry of other peoples. The improvised epic poetry of illiterate folk-singers of the southern Slavs and of the Homeric poems, which have been examined by Milman Parry and Albert B. Lord,¹ are among the examples of such comparable oral literary compositions.² Despite such similarities, nevertheless,

1 Lord, *The Singer of Tales*.

2 In their works, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* and "Oral Composition in Pre-Islamic Arabic Poetry," 1-53, Michael Zwettler and James T. Monroe have respectively attempted to apply the theory of Parry and Lord to the *Jāhili* poetry. Criticizing the applicability of such theory to ancient Arabic poetry, Gregor Schoeler argues that the improvised poetry in question is composed and recited on various occasions quite differently. He follows, "If the oral poetry theory were applicable to ancient Arabic poetry, then even the most complicated polythematic *qaşidas* would be improvised poems, presented in a different version with every recitation. However, some proponents of this theory concede that a *qaşida* consisted of a more or less solid core memorized by the poet or transmitter of which he is said to have improvised at each recitation." Schoeler, "Oral Composition," II, 592-593.

ancient Arabic poetry differs considerably from them in its peculiarities. Most significantly, pre-Islamic poetry consists more specifically of lyric rather than of epic poetry.

In fact, the epic poetry attempts in Arabic literature were inspired by Persian influence and emerged many years after the Hegira. It was already during the second century of the Hegira that Abān al-Lāḥiqī (d. 200/815-16) transposed some stories including *Kalīla* and *Dimna* and *Sindbādnāme* into Arabic verse.

At the same time, there are other characteristics of *Jāhili* poetry that distinguish it from epic poetry. For example, the Bedouin poet in general had little taste for fiction. Instead, he was mostly interested in relating facts and actual events. Even in unreal occurrences, he preferred to keep his utterances close to actual observations rather than constructing fictitious events. The Arab poet and his audience did not have the patience to waste much time on a single subject. He used to compose rather short pieces on a single theme and pass quickly on to another. As a result of this, the mastery of the author

Schoeler further points out that the existence of many pre-Islamic poems in different versions with various variants does not necessarily make reasonable the applicability of the oral poetry theory to ancient Bedouin poetry. Such poems, nevertheless, have a close link to their author indicating a specific and individual style. There are some other exclusive reasons to prevent the applicability of the oral poetry theory: above all, given the complicated meters and rhymes that are subject to strict rules, the *qaṣīda* cannot be considered a typical improvised poetry. In addition, there are records that relate for how long time certain poets would spend on a *qaṣīda*, even in some cases up to one year. The improvised poems in ancient Bedouin tradition are short pieces (*qitʿas*), which are often composed in a simpler meter, *rajaz*, rather than *qaṣīdas*. Schoeler concludes, "In the case of the ancient Arabic *qaṣīda* we are dealing thus with a special kind of oral poetry for which a carefully planning poet is characteristic, and if one looks for a comparison this poetry could most easily be put on the same level with the old Icelandic poetry of the scalds or the lyrics of the troubadours. The different versions of specific poems and the richness in variants can be partly explained by the long oral, or at any rate philologically uncontrolled, transmission. Additionally, the poets may occasionally have revised their *qaṣīdas* and successively 'published' different versions of them. Finally, it is known that some *rāwīs* thought it to be their right to treat the transmitted poetry rather liberally. Sometimes they were even invited by their masters to improve the poems in certain places. However, the various versions of a *qaṣīda* arising from revision and correction by poets and *rāwīs* cannot be compared with the improvisations of the singers of the tales that are newly created in each new performance." Schoeler, "Oral Composition," II, 592-593. For another noteworthy criticism of the "oral theory" in analyzing the *qaṣīda* see studies by Thomas Bauer, "Formel und Zitat: Zwei Spielarten von Intertextualität in der altarabischen Dichtung," 117-138 and "Wie fängt meine *Qaṣīda* an? Formelhafte und nicht-formelhafte *Nasīb*-Einleitungsverse," 50-75. I am thankful to the anonymous reviewer of this article for bringing Bauer's studies to my attention.

was dependent upon the beauty of single verses, instead of upon the whole poetic structure.³

Suzanne Pinckney Stetkevych offers another method to analyze pre-Islamic Arabian poetry.⁴ Criticizing specific structuralist techniques of analysis of *Jāhili* poetry by certain contemporary scholars—i.e., Mary C. Bateson, Kemal Abu Deeb, and Adnan Haydar—she proposes that the “rite of passage” paradigm formulated by Arnold van Gennep (d. 1957) and elucidated by Victor Turner, Mary Douglas, and others could provide a more applicable method to understanding the classical Arabic *qaṣīda*. For, she argues, the three parts of the *qaṣīda*—the *nasīb*, *rahīl*, and *fakhr*—correspond to the three stages of the rite of passage: separation, liminality, and reaggregation.

In which way and to what extent do the similarities between pre-Islamic Arabic poetry and other poetic traditions justify the applications of the aforementioned and some other Western literary theories to pre-Islamic Arabic poetry and thus lead us to a better way of understanding of this literary tradition? How can we clarify its poetic peculiarities by applying various literary theories without making deceptive and misleading generalizations? What could be the criteria that determine the applicability of certain literary theories to the study of *Jāhili* poetry? Although in general I appreciate and even to a certain extent admire the industrious attempts at trying to integrate Arabic literature into world literature, in this article, I will invite critical attention to the reconsideration some of their conclusions. Focusing more specifically on Stetkevych’s writings, I will discuss some of her arguments comparing them to classical interpretations by indigenous literary authorities. I am particularly interested in one aspect of her arguments—i.e., their applicability to *Jāhili* poetry and the consistency of her conclusions in this regard—rather than in questioning her writings in light of Western literary theories themselves.

In her consecutive articles, Stetkevych first criticizes Bateson’s attempt⁵ to apply a linguistic structuralist analysis to five of the *Mu’allaqāt*: those of Imru’ al-Qays, Ṭarafa, Zuhayr, Labīd, and ‘Antara. Stetkevych asserts that due to Bateson’s inadequate acquaintance with the Arabic language and literature, her work cannot be considered a scholarly contribution to the understanding of the *Jāhili* poetry, neither do Bateson’s analyses go beyond the level of a summary of the poems at a most superficial level.⁶

3 See editor’s introduction in al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgha*, 1-2.

4 Stetkevych, “Structuralist Analyses of Pre-Islamic Poetry,” 85-107.

5 Bateson, *Structural Continuity in Poetry*.

6 Stetkevych, “Structuralist Analyses of Pre-Islamic Poetry,” 85-86.

Second, Stetkevych takes up Kemal Abu Deeb's two successive structuralist analyses of two pre-Islamic poems, the *Mu'allaqa* of Labid and of Imru' al-Qays, according to Levi-Strauss's technique of myth analysis.⁷ She concludes that both because of Levi-Strauss's own methodological problems as well as Abu Deeb's vague and inconclusive attempt to organize the elements of the poems into "bundles of relations," this application presents unsatisfactory conclusions.⁸

And third, Stetkevych evaluates Adnan Haydar's extensive attempts to analyze the *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays in the light of Vladimir Propp's examination of Russian folktales.⁹ She asserts that due to radical difference between the two literary traditions and their rhetorical elements, Haydar's efforts do not provide concise and original conclusions. She explains that the main literary characteristic of the *Jāhili* poem is its metaphorical quality, rather than its being a myth, folktale, or ritual in metered and rhymed form.¹⁰

As for her own argument, Stetkevych introduces anthropological analysis and literary criticism to analyze *Jāhili* poetry. In her view, unlike Levi-Strauss's technique of myth analysis, anthropological theories shed light on the logical and metaphorical thought that bring about totem, ritual, and myth, and their relationship to social order. In this regard she proposes the concept of *rite de passage*, or "the rite-of-initiation" of modern anthropology along with its affiliated themes of "death and rebirth, pollution and purification" as a "paradigmatic or metaphoric model for the thematic and poetic structure of the pre-Islamic *qaṣīda*."¹¹

7 Abu Deeb, "Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry," 148-84, and "Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry (II): The Eros Vision," 3-69.

8 Stetkevych, "Structuralist Analyses of Pre-Islamic Poetry," 86-94. Stetkevych closes her criticism of Abu Deeb's application, "It should be evident that the relationship between the themes, images, and structure of the pre-Islamic *qaṣīda* are complex metaphorical ones often operating on several semantic levels; they derive from an intricate interplay of traditional imagery, myth, ritual, and archetype. Thus the arbitrary classification of the elements involved in this complicated and often ambiguous web of meaning and metaphor into simple, literal oppositions and mediations quickly deteriorates into a meaningless mechanical exercise." Stetkevych, "Structuralist Analyses of Pre-Islamic Poetry," 94.

9 Adnan Haydar, "The *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays: Its Structure and Meaning, I," 227-261 and "The *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays: Its Structure and Meaning, II," 51-82.

10 Stetkevych, "Structuralist Analyses of Pre-Islamic Poetry," 94-98.

11 Stetkevych, "Structuralist Analyses of Pre-Islamic Poetry," 98. It should be mentioned that Stetkevych's arguments in this context have already been challenged in modern studies by a number of scholars including Renate Jacobi, Julie S. Meisami and Shawkat M. Toorawa. Jacobi, for instance, wrote a highly critical review of *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual* in *Bibliotheca Orientalis* 53 (1996),

Stetkevych makes an analogy between the three parts of the *qaṣīda*: the *nasīb* comprising the description of the poet's beloved, the mourning over her departure, and the abandoned encampment; the *raḥīl* comprising the difficulties of the desert journey, the description of the poet's she-camel and other animals, and the fauna of the desert; and the *fakhr* comprising the praise of the poet and his tribe, and the three stages of the rite of passage: separation, liminality, and reaggregation in accordance with van Gennepe's formulation. In the following pages of her article, Stetkevych articulates her argument on the basis of the examples of the *Mu'allaqāt* of Labīd and Imru' al-Qays. Finally, she asserts that without trying to reduce the pre-Islamic *qaṣīda* to a metered and rhymed rite of passage, she attempts to demonstrate the parallelism of structure and imagery between the classical Arabic *qaṣīda* formulated by the traditional Arabic critics and the rite of passage as formulated by van Gennepe and his successors. The two literary approaches share "a single archetypal pattern." This "almost universal pattern," Stetkevych argues, explains the significance of many obscure details of imagery and the ritual function of poetry in ancient Bedouin society. Furthermore, it enables us to perceive the amazing persistence and ongoing domination of the classical Arabic *qaṣīda*.¹²

In a subsequent article, Stetkevych proposes that the poetry of the *Ṣa'ālīk*, the "brigand poets," can also be interpreted according to van Gennepe's formulation of the rite of passage.¹³ Although the *Ṣu'lūk* poem does not conform to the classical Arabic tripartite *qaṣīda* model, the *nasīb-raḥīl-fakhr*, formulated by Ibn Qutayba (d. 276/889) and others, she claims that it can be considered in terms of the same paradigm as "a failed or aborted rite of passage" (*rite de passage manqué*). In this case, the poet does not achieve reintegration into the community. Instead, the temporary difficulties of the liminal state become his permanent way of life. The *Ṣu'lūk* poem contains elements of the *nasīb* and the *raḥīl*, but not of tribal *fakhr*. It does not celebrate tribal social values; rather, it favors anti-social tendencies. Taking Ta'abbāṭa Sharrā as a case study and comparing his encounter with the *ghūl* to that of Oedipus

270-273. Meisami, likewise, presented quite negative evaluations of Stetkevych's discussions on this subject matter throughout her book *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry*. Toorawa, in his part, wrote a very critical review of *Reorientations: Arabic and Persian Poetry* in *Journal of American Oriental Society* 117:4 (1997), 759-762 and questioned the consistency of Stetkevych's arguments in this edited work. I am thankful to the anonymous reviewer of this article for reminding me of such earlier criticisms directed to Stetkevych's theories in this context.

12 Stetkevych, "Structuralist Analyses of Pre-Islamic Poetry," 98-107.

13 Stetkevych, "The *Ṣu'lūk* and His Poem," 661-678.

with Sphinx, Stetkevych discusses the symbols and metaphors of deviation from the prescribed course of passage in terms of psycho-social development. Thus together with the *akhbār* (historical-anecdotal records) related to Ta'abbaṭa Sharrā, she highlights the differences between both the *Ṣu'lūk* way of life and regular tribal social life, as well as between the *Ṣu'lūk* poem and the classical *qaṣīda* pattern. She finally concludes that the *Ṣu'lūk* deviates from the prescribed tribal social pattern just as his poem deviates from the classical *qaṣīda* form.¹⁴ According to her interpretation, in the final analysis, nevertheless, the *Ṣu'lūk* confirms von Gennep's formulation of the rite of passage with the exception that it lacks the third process: reaggregation.

The *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays in Context

In her work, *The Mute Immortals Speak*,¹⁵ Stetkevych's interpretive skills reach their zenith when she analyzes the *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays in light of the *akhbār* that accumulated around the name of the poet. She does not embrace a literal historical connection between the poem and the *akhbār* regarding the poet, but neither is she inclined to ignore the literary connection between them. She asserts that the *akhbār* records related to Imru' al-Qays have generated "a persona of tragic and mythic proportions." On the basis of the dominant themes and patterns that might help understand the *Mu'allaqa* on levels beyond the literal, she argues that "the *akhbār* of Imru' al-Qays are informed by the now-familiar ritual pattern of blood vengeance and, further, that his *Mu'allaqa* shares the same ritually determined structure."¹⁶ For, the poet's royal Kindite lineage and its history, the regicide of his father, his rebellious and illicit youth prior to his father's death, and his vow for vengeance and excessive quest to avenge his father are recognizable as the constituents of the blood-vengeance ritual.¹⁷ Stetkevych calls attention to the parallelism between the murder of Imru' al-Qays's father and those of Oedipus, Julius Caesar, Hamlet, and Macbeth, in each of which "treachery" is involved. The murders signal the failure of fertility on both natural and political levels. She further considers Imru' al-Qays's banishment by his father due to the poetry he had composed about [his cousin] Fāṭima, his father's attempt to have him killed, and then his expulsion from his family as similar elements of the blood-vengeance ritual.¹⁸

14 Stetkevych, "The *Ṣu'lūk* and His Poem," 661-678.

15 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*.

16 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 241.

17 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 242.

18 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 242.

In order to establish a historical connection between the *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays and the persona of the poet created by the *akhbār*, Stetkevych repeats Ibn Qutayba's accounts placing the composition of this poem in the midst of the poet's disobedient youth, right after his frolic with the virgins at Dārat Juljul.¹⁹ Given this historical premise, we would expect Stetkevych to have explained how this poem could be a blood-vengeance ritual while the father is still alive and the son is drinking and enjoying his life with girls. Obviously, the son has not uttered his proverbial dictum, "Wine today, business tomorrow (*al-yawma khamrun wa ghadan amrun*)," as he does upon hearing of his father's death.²⁰ This does not mean we should consider the *akhbār* as unquestionable historical records, but since Stetkevych agrees with Ibn Qutayba on the time period when the poet composed the poem, which is apparently before his father's death, her argument contradicts itself from the beginning. She does not propose the possibility that the *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays that we have today may in fact not represent a single poem composed by the poet, since it may be several poems of Imru' al-Qays combined by later literary scholars into a single one. Had she suggested this, her argument would have had more solid historical background, as well as a more logical foundation, and hence she would be free from such contradiction.

In her following lines, Stetkevych refers to van Gennep's rite of passage and Hubert's and Mauss' rite of sacrifice as further structural paradigms, and uses Theodor Gaster's formulation of the seasonal pattern of rite and myth. She asserts that Gaster's pattern is identical to the "devitalization – revitalization" model that she has "established" for the ritual of blood vengeance. Likewise, she concludes, "In his *Mu'allaqa* Imru'al-Qays has metaphorically sublimated the blood vengeance paradigm to produce a poem that goes beyond the immediate tribal sacrificial level to assume the mythic and cosmic proportions of Gaster's paradigm."²¹

Commenting on the opening line of the *qaṣīda*, "Stop [my] two friends, let us weep at the memory of a beloved and [her] abode at the place where the sands twist to an end between al-Dakhūl and Ḥawmal," Stetkevych asserts that this is perhaps a first hint that the theme of revenge underlies the poem. Given the aforementioned historical relationship between poet and poem, however, we still need a response to the question of why and from whom he was trying to take revenge on his living father? Relying on Haydar's etymologies of the names, *siqt al-liwā*, al-Dakhūl, and Ḥawmal,

19 Ibn Qutayba, *al-Shīr wa al-Shu'arā'*, 51.

20 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 245.

21 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 258-59.

Stetkevych introduces the argument that these names refer to “an apposite expression of ‘mortification,’ in Gaster’s terms -the failure of natural fertility- or, in terms closer to the *qaṣīda*, the failed relationship between the poet and his erstwhile mistress or death of the marthī.”²² In her view, *siqt* (*saqaṭa al-janīnu*=the fetus miscarried, aborted) suggests miscarriage between al-Dakhūl (*dakhl*=sexual penetration) and Ḥawmal (*ḥaml*=pregnancy), and thus she continues, “in these terms the opening hemistich conveys attempted revitalization through the shedding of tears, through memory and recollection, counterbalanced by an etymological subtext of barrenness and failure (Gaster’s mortification) in the second.”²³

As a very traditional opening line of a poem widely considered to be one of the finest examples of Bedouin poetry, this verse has attracted extensive attention of classical Arabic literary critics and commentators. Most often their interpretative stress falls mainly on the use of the dual imperative form (*qifā*) about which they present a threefold explanation: a) through the dual form the poet is addressing his two companions; b) the poet is addressing one companion but using the dual form, which was a common rhetorical usage among them; c) the poet is using the dual form (*qifā*) as an intensifier or energetic (*qifan*). They exemplify similar traditional usage of the dual form through other poems and Qur’ānic quotations.²⁴

In Stetkevych’s view, the first verse alludes to the failure of man/culture and it is juxtaposed in verse 2 and 3 to “the vitalizing power of nature.” The traces have not been completely effaced but preserved by the blowing of the north and south winds (*lam ya’fu rasmuhā li-mā nasajathā min janūbin wa sham’ali*). This implies that “culture fails and fades while nature preserves and creates.”²⁵ The place-names suggest the fecundity of nature, for Tūḍīḥ, from the root *w-d-ḥ* (clarity), and al-Miqrāt, a pool where water gathers entail such readings. The droppings of gazelles (*ba’ar al-ar’ām*) are likened to peppercorns (*ḥabb fulful*), that is, “the dung of decay of nature now serves as a preservative for nature as spice does for culture.” Thus, what we have in verse 3 is an element of preservation, which is the essence of differentiation between the raw and cooked. The words, *taḥammalū* (loading up) and *samurāt* (a certain kind of tree) imply pregnancy (*ḥaml*) and menstruation (*ḥāḍat*

22 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 259.

23 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 259-60.

24 Al-Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭiwāl al-Jāhiliyyāt*, 15-20; al-Naḥḥās, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Tis' al-Mashhūrāt*, 98-100; al-Zawzanī, *Sharḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'*, 7; al-Tibrīzī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Ashr*, 5-7.

25 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 260.

al-samurāt) respectively. In this way, the poet expresses his physiological response to colocynth (*ḥanzal*).²⁶

Stetkevych further asserts that together with the following three lines of the *qaṣīda*,

The opening four verses in a multivocality of symbol, allusion, etymology, and simile convey a message of the failure and fading of human fertility, of culture, the trace of which is preserved by nature, which in turn has assumed the attributes of cultures –spices, weaving. If the absence of the beloved and the departure of her tribe offer a clear expression of the separation phase of the rite of passage, its counterpart in the mortification phase of the seasonal pattern ‘when one lease on life has drawn to a close and the next is not yet assured’ is given equally convincing expression.²⁷

It is not easy to grasp Stetkevych’s primary intention throughout her arguments. Does she intend to explain the poem or just to double its already-problematic complexity? So far as her etymological suggestions are concerned, I have not been able to find any classical interpretations to support her arguments. Although they should not be expected to deal with and solve every single literary issue, it is interesting that none of the classical authorities whose works I have consulted present such readings regarding al-Dakhūl, Ḥawmal, Tūḍih, and al-Miqrāt. They simply consider them as certain place-names.²⁸ Nor do they suggest any sexual interpretations for the words *taḥammalū* and *samurāt*. They take the former in the sense of *irtaḥalū* and the latter as a certain kind of tree.²⁹ Apparently, they all seem to have failed to mention and understand many subtle and deep meanings behind these words in their explanations. On the whole, given the context of the *qaṣīda*, it makes quite reasonable sense to consider the *siqṭ al-liwā* as a certain place situated between four other places. The use of *fa-* at the beginning of the second line supports such reading, for the *fa-* indicates the verse is directly linked to verse 1.³⁰ The poet is weeping at the memory of

26 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 260.

27 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 260.

28 Al-Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭiwāl al-Jāhiliyyāt*, 20-23; al-Naḥḥās, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Tis' al-Mashhūrāt*, 100-01; al-Zawzanī, *Sharḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'*, 8; al-Tibrizī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-'Ashr*, 7.

29 Al-Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭiwāl al-Jāhiliyyāt*, 23; al-Naḥḥās, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Tis' al-Mashhūrāt*, 102; al-Zawzanī, *Sharḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'*, 7-8; al-Tibrizī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-'Ashr*, 10-11.

30 Jones, *Early Arabic Poetry*, II, 56.

his beloved at a certain place where once she settled for a while and where her traces have not been completely effaced with the blowing of the wind. He sees her and her tribe's traces at their encampment and on their route. Compared to Stetkevych's readings, this is a very clear picture. Then, what could be an appropriate reason for pushing these opening verses into reading them as representing blood-vengeance, the failure of man/culture, fecundity of nature, the raw and cooked, sexual penetration, and so on? Stetkevych's interpretations do not serve to explain the verses but only present scattered applications of theories.

Stetkevych continues her interpretations in a similar fashion; for instance, she suggests that the word, *'abra muharāqa* (poured tears) in verse 6 is simply a substitute for blood vengeance, for the shedding of tears in mourning is metaphorically identified with the shedding of blood in avenging.³¹ Again, I have impatiently checked a number of classical commentaries, but my efforts were in vain. Apparently, none of them could catch such metaphorical identification between pouring tears and blood vengeance.³² After all, pouring tears after a lost beloved is a very common and traditional way of expressing grief, yearning, and longing for the lover in many literary traditions. In the case of the *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays as well, it makes very good sense if we consider this image in the same pattern. Consequently, in order to make them comparable to the blood vengeance ritual, Stetkevych pushes such literary conventions in uncommon and complicated directions. Likewise, it is not easy to know exactly if the *Ṣu'lūk* poet she examines in the previous article was a passenger *manqué* or not, but it is indeed the reader who has gradually become a poor passenger *manqué* (*dillīl*) between Stetkevych's lines. Theoretical and logical connections in her explanations have become unclear to the reader, as in the case of the connection between the pouring tears and blood vengeance. In fact, the reader is not able to achieve reaggregation and reintegration into Stetkevych's conclusions, as the difficulties of the reader's cureless liminal state becomes her/his permanent mental state and thus s/he constantly recalls, *fa hal 'inda rasmin dārisin min mu'awwali* (is there anyone to give me support at traces effaced?) (verse 6).

Stetkevych invites testimonies from the Garden of Adonis to interpret *rayyā al-qaranful* (fragrance of cloves) of verse 8 as an image of illicit eroticism. She similarly analyzes *huddāb* (fringes) of verse 12 in the light of

³¹ Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 261.

³² Al-Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭiwāl al-Jāhiliyyāt*, 25-27; al-Naḥḥās, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Tis' al-Mashhūrāt*, 104-105; al-Zawzanī, *Sharḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'*, 9; al-Tibrīzī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Ashr*, 13-14.

Freudian psychoanalysis as a metaphor for infantile sexuality as opposed to adult sexuality.³³ The scent of musk coming through the east wind (*nasīm*) is a traditional poetic expression for a description of the beloved, and in general, it is not considered a sexual metaphor for her, rather it is regarded as an innocent symbol expressing the poet's longing. In verse 8 as well, the poet remembers his beloved for whom he pours tears (verse 6) and his tears streamed down his neck until the tears wet his sword-strap (verse 9). Such tears do not seem to be an image of illicit eroticism. As for the word *huddāb*, according to classical commentators in general it is a collective meaning for "fringes."³⁴ The poet remembers his joyful days, especially a day at Dārat Juljul (verse 10) when he hamstrung his camel for the young unmarried women (*adhārā*) (verse 11) who kept throwing its flesh and fat that looked like the twisted fringes of silk cloth (verse 12). The connection between the *huddāb* and Freudian infantile sexuality does not seem to be a convincing one. If she had made that comparison particularly through the *adhārā* (maidens, virgins), her argument might have had a more understandable logical link. Even such a connection, however, would not necessarily imply an infantile sexuality, because the poet is naturally attracted to young women rather than older ones and he recalls them. The longing for the young women does not necessarily insinuate that his affair with them is an infantile one. As for the case of the word fringes (*huddāb*), the connection to Freudian infantile sexuality is even a more distant one, and it does not seem to be an appropriate application.

As for verses 16 and 17, considered among quite scandalous pieces in the classical poetic canon of the *Mu'allaqa*, Stetkevych asserts that the details of the lines enhance "the illicit and antisocial aspect of the liminal erotic encounter."³⁵ For in Bedouin society it is believed that sexual intercourse with a nursing mother is harmful to the nursling. Not only does she endanger her children, born and unborn, but also she betrays her husband, the father.³⁶ Stetkevych further calls attention to the parallelism between the qualities of the beloved described in the lines 37 and 38 and the seductive eroticism of Aphrodite.³⁷ She seems to be aware of the inconsistency in her argument when she admits that although the *nasīb* section of

33 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 262-263.

34 Al-Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭiwāl al-Jāhiliyyāt*, 35; al-Naḥḥās, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Tis' al-Mashhūrāt*, 116; al-Zawzanī, *Sharḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'*, 11; al-Tibrizī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Ashr*, 23.

35 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 265.

36 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 265.

37 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 269.

the *qaṣīda* exhibits many of the characteristics of both separation and the liminal phase of the ritual paradigm, nevertheless, it does not comprise any progression. The poet is still disconsolate, and the section ends as it began. This lack of progression contradicts the liminal phase of the ritual paradigm.³⁸

Stetkevych continues surprising the reader when she argues that the night-day imagery in line 46 should remind us of blood vengeance.³⁹ But why and how? Once again, the reader does not have any satisfactory explanation for the connection between these two well-known classical counterpart words and blood vengeance. Evidently, the poet calls upon the long night to give way to morning, though the dawn will be no better for him (*alā ayyuhā-l-laylu-t-ṭawīlu alā-njali, bi ṣubḥin wa mā-l-’iṣbāḥu fī-ka bi amthali*). The verse describes the desperate situation of the poet and does not include any reasonable implication of blood vengeance.⁴⁰

According to Stetkevych’s explanations, the hunt (64-67) and cooking of the meat for the feast (68) signal the “invigoration and jubilation” of the pleurosis phase of Gaster’s seasonal pattern, because the hunt and feast indicate aggregation and the commensal meal that celebrates it.⁴¹ As for the final section of the *qaṣīda* depicting the power of a devastating thunderstorm, Stetkevych asserts that this scene is “a subliminal or metaphorical expression of the achievement of blood vengeance, that this is the root meaning from which this extended description and its particular imagery derive.”⁴² Thus, she concludes, “the effect of substituting the storm scene for the battle scene is to raise the level of poetic discourse from the heroic to the cosmic or mythic.”⁴³ This scene elevates the poem from the tribal to the universal. It is at this mythic level that Imru’ al-Qays becomes a disinherited errant monarch who loses his patrimony. Furthermore, for Stetkevych, dying in a Byzantine robe, Imru’ al-Qays loses his self and soul, and abandons his Arabic identity at the same time.⁴⁴

38 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 270.

39 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 271.

40 Al-Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭiwāl al-Jāhiliyyāt*, 77; al-Naḥḥās, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Tis' al-Mashhūrāt*, 160-61; al-Zawzanī, *Sharḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'*, 27; al-Tibrizī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Ashr*, 52.

41 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 277.

42 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 279.

43 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 280.

44 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 284.

In her closing remarks, Stetkevych asserts,

It was the very power of pre-Islamic poetry that prepared the Arabs culturally and linguistically for the literary miracle of the Qur'ān, but it was precisely that power, too, which, if it did not submit to Islam, would challenge it and therefore be condemned. It comes as no surprise, then, that the greatest of the *Jāhili* poets was, ipso facto, also the 'damnedest'-or, in the words of the Prophet Muḥammad, that Imru' al-Qays is 'the leader of the poets into hellfire'.⁴⁵

Condemnation of Poetry

As a literary art, however, the power of pre-Islamic poetry is not condemned in primary Islamic sources. Even in the well-known Qur'ānic verse (Q.26:224-27), it is not poetry, nor the poets individually that are criticized. The last verse of the *sūra* clearly indicates that only a specific type of poet is addressed. Accordingly, the Prophet Muḥammad appreciated and awarded the poetic power of Ka'b b. Zuhayr, and he personally was very sympathetic to other poets, such as Ḥassān b. Thābit and 'Abd Allāh b. Rawāḥa, of his time. As long as they did not attack the new religion and his Prophet, poets were treated as any other ordinary member of society.

In addition, the early Islamic criticism of poets has another historical and religious dimension beyond Stetkevych's argument. In the early times of his prophethood, Muḥammad was accused by his opponents of being a poet (*shā'ir*) inspired by a demon (*shayṭān*), a soothsayer (*kāhin*) under the influence of various idols (*aṣṇām*), and as a madman (*majnūn*) possessed by jinn. The Qur'ānic stress against such accusations falls on the divine origin of the Qur'ān. Refusing the ideas of the Prophet's opponents, the *āyāt* affirm that Muḥammad is neither a soothsayer, nor a madman, nor a poet (Q.52:29-31). Rather, his message is a revelation from God (Q.69:40-43). Therefore, the main Qur'ānic point is not to criticize the power of poetry, nor the poets' artistic excellencies, but to clarify the exclusive and intrinsic nature of Qur'ānic revelation, being the word of God (*Kalām Allah*), not that of a man.

Furthermore, in contrast to Stetkevych's assertion, the Qur'ān is not uncomfortable with any poetic challenges. Rather, it itself invites opponents to compose such verses declaring, "bring forth one *sūra* like those of the Qur'ān" and urging them "to call upon anyone except God" to achieve this

45 Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 284-85.

(Q:2:23). This is the very idea of the Qur'ānic challenge (*taḥaddī*), on the basis of which later Muslim philologists began to write on the stylistic excellence of the Qur'ān, and presented a sizable literature, known as *ījāz al-Qur'ān* (inimitability of the Qur'ān) emphasizing the different aspects of miraculousness of the Holy Book.

As for Imru' al-Qays' individual case, I do not think that the supposedly Prophetic declaration about him is based on his poetic power. Instead, he was the prototype of *Jāhilī* immorality. He was a representative personality of illicit love affairs, excessive blood vengeance, disobedience, and the like. Thus, he possessed almost all the negative characteristics attributed to the *Jāhilī* era that were condemned even in pre-Islamic Arabian societies, and that the new religion came to abolish. This must be the very reason for which his name was singled out in Islamic narrations.

It should also be mentioned that despite its high currency as a statement attributed to the Prophet Muḥammad in literary circles, none of the six famous Ḥadīth collections (*al-Kutub al-Sitta*) include this declaration. It is Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855) who relates this statement (*Imru'ū-l-Qaysi ḥāmīlu liwā'i-sh-shi'ri ilā-n-nār*) in his *al-Musnad*. Many Ḥadīth authorities including al-Ṭabarānī (d. 360/971), Ibn Kathīr (d. 774/1373), al-Haythamī (d. 807/1405), and Ibn Ḥajar (d. 852/1449) examine the soundness of this expression and conclude that it is not a reliable one (*wa huwa ḥadīthun ḍa'īfun; wa huwa khabarun bāṭilun.*) Muslim historical practice as well testifies that the artistic ingeniousness of Imru' al-Qays has always been appreciated.⁴⁶ He has been copiously quoted not only in literary works but also in purely religious-oriented presentations. His utterances have been extensively used to explain ambiguous Qur'ānic and Prophetic statements. Consequently, in both supposed cases—i.e., whether Imru' al-Qays was condemned by the Prophet or not—he has never been considered a potential literary challenger to the Qur'ān so that he was supposed to be condemned and eliminated as Stetkevych argues.

The *Bānat Su'ād* of Ka'b b. Zuhayr in Context

In her article, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption,"⁴⁷ Stetkevych proposes another example of a "fresh" reading for the classical Arabic *qaṣīda*. In this case, she examines the poems by 'Alqama b. 'Abada and Ka'b b. Zuhayr. She focuses on two main issues appearing to have dogged

46 See editor's note in al-Ṭūfi, *Mawā'id al-Hays fi Fawā'id Imri' al-Qays*, 121-22.

47 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 1-57.

the *qaṣīda* throughout the centuries by Arab and Orientalist literary critical tradition. These two issues concern the integrity of the poet and of the poetic form respectively. The first raises the question of the poet's sincerity since the preeminent position of the panegyric mode (*madiḥ*) and tribal boast (*fakhr*) was closely connected to the caliphal and princely compensations of the panegyrists. Thus, the accusation appeared that the poet's encomia were mere sycophantic blandishment. The second issue, formulated by the famous 'Abbāsid critic Ibn Qutayba, concerns the main purpose or goal of the *qaṣīda*. According to Ibn Qutayba's argument, the third and final (*madiḥ*) section of the *qaṣīda* is the primary object of the composer, whereas the *nasīb* and *raḥīl* sections are the means or introductory rhetorical sections to the *madiḥ*.⁴⁸ To challenge these two arguments, Stetkevych asserts, "I have posited first a function for the panegyric *qaṣīda*, that of a commodity in ritual exchange, and second, a ritual form or structure, that of the seasonal rite."⁴⁹ As far as its structure is concerned, it is interesting that Stetkevych chooses one of the best examples of the *qaṣīda*, which itself conforms to Ibn Qutayba's very *qaṣīda* description. Because Ka'b b. Zuhayr's *Bānat Su'ād* has quite well-organized sections: a *nasīb* describing the beloved's beauty and

48 "I have heard from a man of learning that the composer of Odes began by mentioning the deserted dwelling-places and the relics and traces of habitation. Then he wept and complained and addressed the desolate encampment, and begged his companion to make a halt, in order that he might have occasion to speak of those who had once lived there and afterwards departed; for the dwellers in tents were different from townsmen or villagers in respect of coming and going, because they moved from one water-spring to another, seeking pasture and searching out the places where rain had fallen. Then to this he linked the erotic prelude (*nasīb*), and bewailed the violence of his love and the anguish of separation from his mistress and the extremity of his passion and desire, so as to win the hearts of his hearers and divert their eyes towards him, since the song of love touches men's souls and takes hold of their hearts, God having put it in the constitution of His creatures to love dalliance and the society of women, in such wise that we find very few but are attached thereto by some tie or have some share therein, whether lawful or unpermitted. Now, when the poet had assured himself of an attentive hearing, he followed up his advantage and set forth his claim: thus he went on to complain of fatigue and want of sleep and traveling by night and of the noontide heat, and how his camel had been reduced to leanness. And when, after representing all the discomfort and danger of his journey, he knew that he had fully justified his hope and expectation of receiving his due meed from the person to whom the poem was addressed, he entered upon the panegyric (*madiḥ*), and incited him to reward, and kindled his generosity by exalting him above his peers and pronouncing the greatest dignity, in comparison with his, to be little." Ibn Qutayba, *al-Shi'r wa al-Shu'arā'*, 20-21. (trans. Nicholson, *A literary History of Arabs*, 77-78). For a discussion of this passage in modern studies, see Montgomery, "Of Models and Amanuenses, 1-47. I owe this last reference to the anonymous reviewer of the article.

49 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 1.

fickleness; a *raḥīl* with the detailed portrait of a noble and swift she-camel; a *madīḥ* containing the poet's excuse; and, connected through a lion episode, a very short eulogy of the Prophet Muḥammad and his tribe Quraysh in traditional *Jāhili* fashion. So far as her argument is concerned, however, this may not be taken as a self-contradictory point, because she tries to question Ibn Qutayba's statement that the purpose of the *qaṣīda* is the *madīḥ* section, rather than his formulation of the *qaṣīda*. Nevertheless, since she proposes a "new estimation of the structure of the *qaṣīda*"⁵⁰ in contrast with Ibn Qutayba's formulation, her choice of the poem on the basis of which she elaborates her argument does have an incoherent dimension.

Stetkevych's main point in these two poems is that they are not merely eloquent metered and rhymed panegyrics but serve in fact as exchange commodities in the redeeming of human life, as ransom payments. Doing this, she analyzes both internal testimonies in the poems and external evidence in the *akhbār* related to these poems. She proposes that in light of her main point we can achieve a "new understanding" of the ritual function of poetry in pre-modern societies and a "new estimation of the structure of the *qaṣīda*." She further tries to demonstrate that it is its function that ultimately determines the aesthetic aspects of the poem. The first poem, a composition of 'Alqama, is said to have served as a ransom for captive kinsmen. The second one, the *Bānat Su'ād* by Ka'b b. Zuhayr on which henceforth I will primarily focus, is said to have been presented to the Prophet Muḥammad on the occasion of Ka'b's apology and conversion to Islam. Upon Ka'b's recitation of the poem, it is related that the Prophet awarded the poet with his own mantle (*burda*).⁵¹ The first poem, therefore, symbolizes the redemption of a mortal soul, and the second an immortal one.⁵²

Stetkevych analyzes the *akhbār* accounts associated with the *Bānat Su'ād* alongside the internal evidence in the *qaṣīda* and reaches the conclusion that the poem functioned as a redemption payment for the poet's own life. Consequently, she asserts, the poem symbolizes the poet's transfer of allegiance from the expiring tribal ethos of the *Jāhiliyya* to the victorious Prophet of the new religion.⁵³

50 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 2.

51 Treating it with skepticism, not every commentator mentions the *burda* episode in their writings. For example, Ibn Hishām does not talk about the *burda* story at all. Ibn Kathīr states, "And this is an extremely widespread story, but I find nothing of it in the more widely circulated collections with an *isnād* that I would trust." Sells, "*Bānat Su'ād*: Translation and Introduction," 141.

52 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 2.

53 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 21.

According to the *akhbār*,⁵⁴ upon his brother Bujayr's conversion to Islam, Ka'b got angry with him and sent him a message comprising a bitter attack of the Prophet. When Ka'b's verses reached his brother, he informed the Prophet about the matter and replied to his brother declaring the truthfulness of Islam and untruthfulness of his former beliefs. Ka'b's attack to the Prophet brought about a bitter and angry reaction from the Muslim society. Bujayr's message and the declaration about him distressed Ka'b greatly, and he tried to find some solution in order to save his situation, but all possible protectors, including his own tribe, refused to shelter him. He finally decided to go to Medina in order to seek a way to save his life.

Then he came to the Apostle of God. The Prophet did not know him, so he sat down before him and said, 'O Apostle of God, if Ka'b ibn Zubayr were to come to you repentant and submitting to Islam, would you accept him, if I brought him to you?' 'Yes,' he replied. Then he said, 'I am Ka'b.' Suddenly, one of the Anşār leapt up and cried, 'Let me cut off his head!' But the Prophet restrained him, whereupon Ka'b recited his panegyric to the Prophet.⁵⁵

These *akhbār* accounts are supported by internal evidence in the *qaşida* itself. For example, line 32 deals with how the situation becomes clear to the poet when his own tribesmen consider him "as good as dead (*maqţul*)"; line 33 implies how his tribesmen disown him, and they neither defend nor avenge him; line 36 entails how he hopes for a pardon from God's Messenger (*Rasul Allāh*), and so on. Thus, the *akhbār* function as a sort of commentary on the *qaşida*.

54 For the *akhbār* accumulated around Ka'b b. Zuhayr, see Abū al-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, XVIII, 6358-6371; al-Tibrīzī, *Sharḥ Qaşīdat Ka'b b. Zuhayr*, 10-11; al-Sukkārī, *Dīwān Ka'b b. Zuhayr*, 1-3; editor's introduction in Ibn Hishām, *Sharḥ Qaşīdat Bānat Su'ād*, 9-12; Ḥusain, "Bānat Su'ād of Ka'b bin Zuhair," 67-70; Redhouse, "The *Burda*, i.e., the Poem of the Mantle by Ka'b, Son of Zuhayr," 307-311. For the translation, a detailed analysis, and interpretation of the various versions (*riwāyāt*) of the *akhbār* related to Ka'b b. Zuhayr and the historical background of the *Bānat Su'ād*, see Zwettler, "The Poet and the Prophet," 313-87. Zwettler's article does not deal with the poem itself, but with the narrative reports of the meeting of Ka'b and Prophet (p. 313). He analyzes the bodies of the variants of the story in the reports of Ibn Işhāq, Ibn Sallām, and al-Ḥizāmī and singles out certain discussions on some parts of the story. For example, he presents an extensive examination of *al-ma'mūn* – *al-ma'mūr* issue, i.e., whether Ka'b used the word *al-ma'mūr* (the bidden one) implying the Prophet Muḥammad was under the influence of jinn as other poets and soothsayers (*kuhhān*) of his time, or he just used the word *al-ma'mūn* (the entrusted one) (pp. 330-334).

55 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 21-22.

Stetkevych considers the poem as a ransom payment. James E. Montgomery classifies it as a panegyric *i'tidhār* (a poem of apology) resembling al-Nābigha al-Dhubayānī's poem addressed to the Lakhmid prince al-Nu'mān.⁵⁶ Stetkevych's classification of the *qaṣīda* seems to be a reductionist evaluation. Given the *akhbār* associated with the poem, the Prophet had already accepted his apology before he began his recitation. Thus, the poet had already reached his goal, and he had nothing more to expect in return. He did not need to give a ransom payment. At the same time, although in general I agree that there is a close relationship between Ka'b's composition of the poem and his search for an apology, there must also be some kind of relationship between the composition of the poem and the very instant he recited it before the Prophet Muḥammad. For given the *akhbār* and internal evidence in the *qaṣīda*, they both imply that at least the section in which Ka'b praises the Muhājirūn, unlike the Anṣār, has something to do with this very instant. Therefore, I cannot argue that the poem is entirely an improvised composition just in front of the Prophet; however, neither am I inclined to deny the partial influence of the actual conditions on the *qaṣīda* that we have today.

As for Stetkevych's analysis of the *Bānat Su'ād*, she begins her comments with the name *Su'ād*. Given the derivation of the name *Su'ād* from the root *s-'-d*, whence *sa'āda*—prosperity, good fortune, happiness, felicity—she proposes the possibility of reading the *Bānat Su'ād* (*Su'ād* has departed) as an elegy to the *Jāhiliyya*. According to her explanation, the poet invokes his life experience in the previous bygone Golden Age such as his political situation, happiness, good fortune, and the like. But now he has been abandoned and betrayed by his kinsmen. Similarly, she asserts, the expression, *lam yufda* (unransomed, unredeemed), or, as another variant of it, *lam yujza* (unrequited) (line 1), refers to his tribe's failure in fulfilling the customary duties for him.⁵⁷ This seems to be, perhaps philologically related, but contextually and traditionally an incomprehensible argument. Above all, commencing a poem with the expression *Bānat Su'ād* is a traditional fashion of composition; for instance, according to Hidāyat Ḥusain's report, in his *Ṭabaqāt al-nuḥāt*, al-Tirmidhī mentions that Bundār al-Iṣfahānī (d. 252/866) knew by heart about 900 poems—although we are not supposed to take the number

56 Montgomery, *The Vagaries of the Qasidah*, 222-23.

57 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 30. Similarly, she approves the word Beatrice as a translation for *Su'ād* and she gives credit to Hidāyat Ḥusain for this translation. She appears to be unaware of the original translator, Redhouse in doing this. In fact, in most cases, Ḥussain simply gives Redhouse's translation with some minor modifications of his. See Redhouse, "The *Burda*, i.e., the Poem of the Mantle by Ka'b, Son of Zuhayr," 303-318.

literally—beginning with the *Bānat Suād*. Even Ka‘b’s father, Zuhayr, composed poems commencing with this very expression: “*Suād* has departed and her cord (of affection) is severed. Would that the bond uniting her to me might be restored.”⁵⁸

For the closing line of the *nasīb*, Stetkevych argues that the words *abātīlu* (empty prattle) (line 10) and *taḍlīlu* (delusion) (line 12) have an eminently Qur’ānic resonance. The former is associated with Qur’ānic *bāṭil* (false, falsehood, vanity, lie) and thus with *kufr* (disbelief) and in opposition to *ḥaqq* (truth) and *ni‘mat Allāh* (God’s blessing) (Q.31:30; 22:62, etc). The latter is related to Qur’ānic *ḍalla/yaḍillu* (to stray, err), and thus to *kufr* (unbelief), *shirk* (polytheism), and *ẓulm* (oppression, injustice) and in opposition to *hudā* (right guidance) (Q.41:1; 13:14; 34:24, etc). On the basis of this etymological Qur’ānic resonance, Stetkevych draws the conclusion that using these words, the poet refers to his kinsmen’s failure to fulfill the obligations of *Jāhili* virtues (*murū‘a*) and the bankruptcy of ancestral ways. Thus these two words, *abātīl* and *taḍlīl*, are equatable with the Qur’ānic *kufr* and *shirk*. This relationship enables Stetkevych to invite attention to Gaster’s aforementioned theory. Thus, in terms of Gaster’s seasonal pattern, the *nasīb* section of the *qaṣīda* represents an expression of the *mortification* phase. “The seasonal breakup of the transhumant tribes marks the end of one ‘lease on life’ and the ‘new lease’ is not yet assured; at the same time the broken vow and unfulfilled promise mark the dissolution of the *Jāhili* ‘social contract’”⁵⁹

In the context of the *qaṣīda*, however, *abātīl* and *taḍlīl* make quite reasonable sense when we consider them as certain characteristics of the *Suād*, for she is unreliable (*law annahā ṣadaqat ma wa‘adat*) and resistant to advice (*law anna-n-nuṣṣa maqbūlu*) (line 6); the calamity (*faj’*), mendacity (*wal’*),

58 Ḥusain, “*Bānat Suād* of Ka‘b bin Zuhair,” 71.

59 Stetkevych, “Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption,” 31. Furthermore, Stetkevych argues that the she-camel described in the *rahīl* section embodies the “liminal” qualities of the poet/passenger himself who must make a transition from the law of his own tribe to the law of Prophet Muḥammad. She continues, “Line 26 [On a day when the chameleon is as burnt as if –his sun-scorched parts were bread baked on hot rock] alludes, in the Levi-Straussian language of ‘the raw and the cooked,’ to the purifying, purgative aspect of the liminal journey through a transubstantiation from living flesh to baked bread, from nature to culture. The effect of heat and hardship is to weed out the weak and unfit; the strong survive, but transformed and reborn. The raw (=nature) chameleon scorched by the sun is metaphorically metamorphosed into the cooked (=culture) (*mamlūl* refers to bread or meat baked in embers or on heated rocks).” (p. 32). Similarly, she invites attention to the parallelism between the lamenting women in the lines 29-32 and Gaster’s reports on the practice of howling and lamenting at seasonal ceremonies of Mortification in the Ancient Near East. (p. 33)

inconstancy (*ikhhlāf*), and perfidy (*tabdīl*) (line 7) are ingrained in her blood [like her second nature,] shifting through various forms, images, and guises (*dhāt al-alwān* or *dhū lawnayn*), she reminds the lover of the *ghūl* (a certain kind of jinn or demon) (line 8), and her promises are like those of ‘Urqūb (line 10).⁶⁰ These characteristics naturally imply that her promises are nothing except empty prattle (*abāṭīl*), which will remain forever unfulfilled (line 11). The lover is not supposed to let himself be deceived because hopes and dreams are a mere delusion (*taḍlīl*). Hence in itself, the *nasīb* describing the beloved’s beauty and falseness makes very comprehensive, picturesque, and straightforward sense, while Stetkevych’s explanations appear to push it into unnecessarily intricate directions. Moreover, the verses imply that all these similes are just a likeness of *Suād*, being herself beyond all such description.⁶¹

According to Stetkevych’s writings, the transitional lines (*takhalluṣ*) from the *nasīb* to the *raḥīl* (lines 13-14) most persuasively confirm her reading. She asserts,

60 According to the story, ‘Urqūb is the name of a person marked for breaking his promises. “The reason is that he had a date tree in Yathrib and he promised his brother to give him the fruit and asked him to come when the tree should blossom. His brother came as promised but ‘Urqūb told him to come when the fruits should become *balah* (unripe dates) being in the middle state between *khalal* and *busr* which signify also unripe dates in different stages. His brother went there as directed but was again told to come when the dates should be *zahw* (yellowish-red). His brother came, but he was told to come when the dates were *ruṭab* (ripe). He came at the appointed time, but was asked to come again when the dates were dry. This time ‘Urqūb secretly took down all the dates at night, and did not give anything to his brother. For this reason his name has become proverbial for falsehood, and many Arab poets have quoted his name for falsehood.” Ḥusain, “*Bānat Suād* of Ka’b bin Zuhair,” 74. For slightly different versions of the story regarding ‘Urqūb, see al-Tibrīzī, *Sharḥ Qaṣīdat Ka’b b. Zuhayr*, 17; al-Sukkārī, *Dīwān Ka’b b. Zuhayr*, 4-5; Ibn Hishām, *Sharḥ Qaṣīdat Bānat Suād*, 100.

61 For a detailed description for the *Suād*’s disposition, see Ḥusain, “*Bānat Suād* of Ka’b bin Zuhair,” 73. Ḥusain interprets Ka’b’s metaphorical expressions for the *Suād* in line 3-4, “When she smiles she displays side teeth wet, as if with a first draught of wine or with a second. Mixed with cool water from a wadi’s bend, in a pebbled streambed limpid, sparkling in the forenoon sun, chilled by the northwind.” Ḥusain comments, “There are six characteristics of the water that is mixed with the wine: The first, its coolness; the second, that is taken from a winding stream, because the blowing of the wind from all sides purifies and makes the water cool; the third, that is pure and free from mud; the fourth, that is taken from a broad pebbly channel, which being broad contains cool water, and whose pebbles purify the water; the fifth, that is taken during the forenoon because then the sun’s rays have not made the water warm; the sixth, the North wind has blown upon it, as the North wind makes water cool in Arabia.” In Ḥusain view, the poet has all these in his mind while doing his description. Ḥusain, “*Bānat Suād* of Ka’b bin Zuhair,” 73.

Whereas we normally find the poet eschewing the distant and unattainable mistress and declaring his intention to seek his fortune elsewhere (as Alqamah's *qaṣīda*), line 13 of Ka'b poem states quite precisely that it is to regain 'Su'ād' that he undertakes the desert journey. This only makes sense, both poetically and politically, if we take this mean to a 'new Su'ād,' the 'prosperity, good fortune, and felicity' of Islam.⁶²

It is surprising that on the basis of these lines, Stetkevych considers the poet quite hopeful to attain his beloved. Unlike Stetkevych's argument, I think Ka'b's main stress in these lines falls not on the attainability of his mistress, but rather on the overwhelming difficulty of reaching her. The beloved is in a land not quite reachable (*bi-arḍin lā yuballighuhā*) and in order to reach her, the lover must undertake extraordinary tasks, which in this particular case include finding an exceptional (almost purely imaginary) she-camel. Given my readings of pre-Islamic poetry, I would call the *takhalluṣ* lines in this *qaṣīda* among the most exquisite examples of their genre. They are quite flowing and link the sections of the *qaṣīda* to each other in a very meaningful and eloquent way. For instance, when the poet describes the forelegs and galloping of the she-camel and compares this scene to the arms of a wailing woman upon receiving the news that her firstborn child has died (lines 27-31), he presents a picturesque scene. I would not be inclined to interrupt the original semantic and structural completeness and fluency of the *qaṣīda* through such artificial readings as Stetkevych suggests.

Stetkevych makes a compelling point when she invites attention to the possibility that the poem itself, especially lines 32-41, might be the narrative source of the *akhbār* associated with it. It does not seem unlikely that *akhbār* are a secondary derivation from the poem itself.⁶³ She further considers lines 32-41 as a "Filling" for lines 6-11 which she calls "Emptying." She asserts that the qualities mentioned in lines 6-11—mendacity, inconstancy, perfidy, the failure to fulfill the promises—serve as the Emptying elements for the abrogation of the *Jāhili* social contract. Section 32-41 constitutes the fulfillment of the *nasīb*; a number of antitheses indicate this relationship, such as "her promises were nothing except empty prattle" (*mā mawā'iduhā illā-l-abāṭīlu*) of line 11 and "his word is the word" (*qīluhū al-qīlu*) of line 41, the delusion and misguidance (*taḍlīl*) of line 12, and right guidance (*hadā*) of line 37. Therefore, Stetkevych asserts, the movement from Emptying to Filling is

62 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 31.

63 Stetkevych, "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption," 34.

expressed in a variety of ways in the two sections.⁶⁴ Likewise, for the closing lines of the *qaṣīda* (54-55), she argues that the phrase *ḥiyāḍ al-mawt* (pools of death) alludes to the “devitalization or mortification,” most often of the enemy in pre-Islamic times. From the Muslim’s point of view, however, the same phrase refers to death in battle “in the way of God” (*fī sabīl Allāh*) that guarantees salvation and life everlasting, and thus, Stetkevych concludes, in terms of the ritual patterns, the death of a martyr conforms to “revitalization and invigoration.”⁶⁵ I would classify these lines as good examples for *munṣifāt* (fair/equitable poems) because the Muhājirūn are described as being soft-hearted and they are not joyful when their lances wound their enemies, or Ka’b simply praises them in a traditional *madīḥ* fashion. It seems that the poet’s main stress falls on the gentleness and bravery of the Muhājirūn. They never run away from battle, the lances strike their breasts and throats, and not their backs. Unlike Stetkevych’s argument, it does not seem that Ka’b implies the evolution of the *ḥiyāḍ al-mawt* from *Jāhiliyya* to Islam.

Conclusion

Despite the sustained and admirable efforts of Stetkevych in trying to integrate pre-Islamic Arabic poetry into world literature, her arguments based on the paradigm of the “rite of passage” entail some cumbersome and inapplicable conclusions. This is evidently due partly to the radical differences between peculiarities of the ancient Bedouin poetry and the aforementioned modern Western literary traditions (mainly based on anthropological theories) and their rhetorical elements. For, as she has already accepted, the relationships between the image, theme, and structure in the *Jāhili qaṣīda* are complex metaphorical ones often operating on several semantic levels. They are dependent upon an intricate interplay between traditional imagery and ritual. The arbitrary classification and comparison of Bedouin poetic elements may not serve any purpose other than basically deteriorating their original meanings.

Stetkevych often introduces arguments that are, in the final analysis, similar to those she criticizes. Her suggestions generally do not serve to explicate the verses so much as introduce further complexity. An example includes her argument that the opening lines of the *Mu’allaqa* of Imru’ al-Qays imply the blood-vengeance, the failure of man/culture, fecundity of nature, the raw and cooked, and so on. Likewise, her reading of the poetic metaphor of the

64 Stetkevych, “Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption,” 37.

65 Stetkevych, “Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption,” 39.

“pouring tears,” and convention of the counterpart words “day and night” as referring to blood-vengeance, do not present concise or original statement. By pushing such traditional rhetorical figures in uncommon and unnecessary directions, she creates new ambiguities without offering any convincing explanation. Furthermore, some of her arguments entail contradictory characteristics, as in the case of her questioning Ibn Qutayba’s formulation of the classical *qaṣīda* structure, but still on the basis of an example that, in fact, conforms to Ibn Qutayba’s formulation.

She seems to underestimate the artistic qualities of the poems when, for instance, in the example of *Bānat Suʿād*, she tries to demonstrate that it is the very function of a poem that ultimately determines its aesthetic aspects. I do not think that *Bānat Suʿād* became widespread in literary circles because of its function as a ransom payment or as a praise poem for the Prophet Muḥammad. After all, beyond its ritual function and historical and religious peculiarity, this poem is a piece of art and one of the most exquisitely beautiful specimens of Arabic poetry. Therefore, Stetkevych’s argument in this regard appears to be quite a reductionist evaluation.

I am not arguing that classical Arab commentators have done everything that could be done to explain *Jāhili* poetry. But disregarding their efforts may result in some artificial conclusions as in the case of Stetkevych’s interpretations of the *Bānat Suʿād* as an elegy to bygone *Jāhiliyya*. Commencing poems with the expression *Bānat Suʿād* was a common poetic convention in pre-Islamic Arabic poetry, and this tradition is explained by indigenous literary authorities. Moreover, in order to make them comparable to Western literary elements, she pushes some pre-Islamic Arabic literary conventions into unnecessarily complicated directions; for instance, in order to construct a parallelism between the *mortification* phase of Gaster’s theory, she introduces some etymological interpretations regarding the words *abātīlu* and *tadlīlu*, which again result in convoluted and inapplicable conclusions. Likewise, the metaphor of the “lamenting woman” makes better sense in the context of the *qaṣīda* itself compared to Stetkevych’s attempt to make it compatible with the practice of howling and lamenting at seasonal ceremonies of *mortification* in the Ancient Near East.

It is evident that we need some appropriate literary approaches to explain the significance of many obscure details of imagery and rhetorical elements in the *Jāhili* poetry. Such need, however, is not enough to justify the random application of literary approaches to ancient Arabic poetry. Despite the similarities between the two literary conventions, *Jāhili* poetry, nevertheless,

has its own individual characteristics distinguishing it from other literary traditions. Consequently, given Stetkevych's aforementioned arguments, her conclusions most often do not appear to be successful applications of literary theories.

Bibliography

- Abu Deeb, Kemal, "Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 6 (1975): 148-184.
- Abu Deeb, Kemal, "Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry (II): The Eros Vision," *Edebiyât*, 1.1 (1976): 3-69.
- Abū al-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, ed. Ibrāhīm al-Ibyārī. I-XXXI, Cairo: Dār al-Sha'b, 1969-1982.
- al-Anbārī, Abū Bakr, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Sab' al-Ṭiwāl al-Jāhiliyyāt*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1963.
- Bateson, Mary Catherine. *Structural Continuity in Poetry: A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes*, Paris: The Hague, 1970.
- Bauer, Thomas, "Formel und Zitat: Zwei Spielarten von Intertextualität in der altarabischen Dichtung," *Journal of Arabic Literature (JAL)*, 24 (1993): 117-138.
- Bauer, Thomas, "Wie fängt meine *Qaṣīda* an? Formelhafte und nicht-formelhafte *Nasīb*-Einleitungsverse," *Zeitschrift für Arabische Linguistik (ZAL)*, 25 (1993): 50-75.
- Haydar, Adnan, "The *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays: Its Structure and Meaning, I," *Edebiyât*, 2.2 (1977): 227-61.
- Haydar, Adnan, "The *Mu'allaqa* of Imru' al-Qays: Its Structure and Meaning, II," *Edebiyât*, 3.1 (1978): 51-82.
- Ḥusain, Hidāyat, "*Bānat Su'ūd* of Ka'b bin Zuhair," *Islamic Culture* 1 (1927): 67-84.
- Ibn Hishām, 'Abd Allāh b. Yūsuf, *Sharḥ Qaṣīdat Bānat Su'ūd*, ed. Muḥammad al-Ṣabbāḥ. Beirut: al-Maktab al-'Ālamī, 1996.
- Ibn Qutayba, *al-Shi'r wa al-Shu'arā'*, Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1964.
- Jacobi, Renate, "The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual," *Bibliotheca Orientalis* 53 (1996): 270-273.
- Jones, Alan, *Early Arabic Poetry*, I-II, Ithaca: Oxford University Press, 1992.
- al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir, *Asrār al-Balāgha*, ed. Hellmut Ritter, Istanbul: Istanbul University, 1954.
- al-Khaṭīb al-Tibrizī, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-'Ashr*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Cairo: Maṭba'at M. 'A. Ṣubayḥ, 1962.
- al-Khaṭīb al-Tibrizī, *Sharḥ Qaṣīdat Ka'b b. Zuhayr*, ed. Fritz Krenkow, Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1971.
- Lord, Albert Bates, *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Meisami, Julie S., *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry*, London and New York: Routledge, 2003.

- Monroe, James T., "Oral Composition in Pre-Islamic Arabic Poetry," *Journal of Arabic Literature (JAL)*, 3 (1972): 1-53.
- Montgomery, James E., *The Vagaries of the Qasidah: The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry*, Cambridge, England: Gibb Memorial Trust, 1997.
- Montgomery, James E., "Of Models and Amanuenses: The Remarks on the *Qasīda* in Ibn Qutayba's *Kitāb al-Shi'r wa-l-Shu'arā*," *Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Alan Jones*, eds. Robert G. Hoyland and Philip F. Kennedy, Cambridge, England: Gibb Memorial Trust, 2004: 1-47.
- al-Nahḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *Sharḥ al-Qaṣā'id al-Tis' al-Mashhūrāt*, ed. Aḥmad Khaṭṭāb, Baghdad: Maṭba'at al-Ḥukūma, 1973.
- Nicholson, Reynold A., *A literary History of Arabs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Redhouse, James William, "The *Burda*, i.e., the Poem of the Mantle by Ka'b, Son of Zuhayr," *Arabian Poetry for English Readers*, ed. William A. Clouston, Glasgow: Priv. Print [M'Larn and son], 1881: 305-318, 459-462.
- Schoeler, Gregor, "Oral Composition," trans. Alma Giese, *Encyclopedia of Arabic Literature (EAL)*, eds. Julie S. Meisami and Paul Starkey, I-II, London and New York: Routledge, 1988: II, 592-593.
- Sells, Michael, "*Bānat Su'ād*: Translation and Introduction," *Journal of Arabic Literature (JAL)*, 21.2 (1990): 140-154.
- Stetkevych, Suzanne P., "Structuralist Analyses of Pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions," *Journal of Near Eastern Studies*, 43 (1983): 85-107.
- Stetkevych, Suzanne P., "The *Ṣu'lūk* and His Poem: A Paradigm of Passage Manqué," *Journal of American Oriental Society*, 104.4 (1984): 661-678.
- Stetkevych, Suzanne P., *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Stetkevych, Suzanne P., "Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption: *Mufaḍḍaliyah* 119 of 'Alqamah and *Bānat Su'ād* of Ka'b ibn Zuhayr," *Reorientations: Arabic and Persian Poetry*, ed. Suzanne P. Stetkevych, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994: 1-57.
- al-Sukkarī, Abū Sa'īd al-Ḥasan b. al-Ḥusayn, *Dīwān Ka'b b. Zuhayr*, ed. Tadeusz Kowalski, Krakow: Polska Akademia Nauk., 1950.
- Toorawa, Shawkat M., "Reorientations: Arabic and Persian Poetry," *Journal of American Oriental Society*, 117:4 (1997): 759-762.
- al-Ṭūfī, Najm al-Dīn, *Mawā'id al-Ḥays fī Fawā'id Imri' al-Qays*, ed. Muṣṭafā 'Aliyyān, Amman: Dār al-Bashīr, 1994.
- al-Zawzanī, Ḥusayn b. Aḥmad, *Sharḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'*, Beirut: Dār Bayrūt li-al-Ṭibā'a wa al-Nashr, 1958.
- Zwettler, Michael, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*, Columbus: Ohio University Press, 1978.
- Zwettler, Michael, "The Poet and the Prophet: Towards Understanding the Evolution of a Narrative," *Jerusalem Studies of in Arabic and Islam*, 5 (1984): 313-87.

Applying Modern Literary Theories to Pre-Islamic Arabic Poetry: A Critical Analysis of the “Rite of Passage” Model

Pre-Islamic Arabic poetry has been analyzed from the perspectives of various modern critical literary theories. It has been subject to manifold critical applications that include oral poetry theories, structuralist and anthropological literary theories. Kemal Abu Deeb, Adnan Haydar and especially Suzanne Pinckney Stetkevych are among the leading representatives of this phenomenon. Abu Deeb and Haydar apply specific structuralist techniques of analysis to the ancient Bedouin poetry, while Stetkevych proposes the paradigm of the “rite of passage” as formulated by Arnold van Gennep as a more applicable method to understanding *Jāhili* poetry. She further argues that the three parts of the *qaṣīda*; the *nasīb*, *raḥīl*, and *fakhr* correspond to the three stages of the rite of passage; separation, liminality, and reaggregation. This article questions the applicability of such western literary theories in translation and analysis of pre-Islamic Arabic poetry and its rhetorical elements.

Concentrating on Stetkevych’s arguments in a more detailed fashion, the article elaborates peculiar characteristics of pre-Islamic Arabic poetry and interrogates the applications of such western literary theories in understanding of this traditional form of poetry. It indicates that arbitrary classification and comparison of pre-Islamic poetical elements may not serve for any purpose other than deteriorating their original meanings and introducing additional complexities. It makes references to a good number of examples from her writings to arrive at the conclusion that for the sake of making certain pre-Islamic literary conventions comparable to western literary elements she pushes rhetorical components of both traditions into unnecessary, incomprehensible and complicated directions.

The article appreciates industrious scholarly attempts at trying to integrate Arabic literature into world literature, but it still invites critical attention to the reconsideration some of their conclusions and generalizations. It revisits these arguments by way of comparing them to classical interpretations by indigenous Arabic literary authorities, especially in the cases of the two classical *qaṣīdas*, namely the *Mu’allaqa* of Imru’ al-Qays and the *Bānat Su’ād* of Ka’b b. Zuhayr. The article also questions Stetkevych’s generalizations based on these *qaṣīdas* regarding the issue of condemnation of poetry in Islam and articulates the contextual and historical peculiarities of this subject-matter.

Keywords: Pre-Islamic Arabic poetry, *Qaṣīda*, literary theories, literary criticism, Structuralism, anthropological literary theories, Rite of Passage, oral poetry, *Mu’allaqa* of Imru’ al-Qays, *Bānat Su’ād* of Ka’b b. Zuhayr, condemnation of poetry.

Araştırma Notları Research Notes

“Hac Yolunda Bir Karınca” Mehmet Genç İçin Bir Biyografi Denemesi

Beşir Ayvazoğlu*

Büyük iktisat tarihçisi Mehmet Genç, 18 Mart 2021 Perşembe günü, bir buçuk yıldır akciğer kanseri tedavisi gördüğü Marmara Üniversitesi Pendik Eğitim ve Araştırma Hastanesi’nde hayata veda etti ve ertesini gün cuma namazını müteakip Fatih Camii’nde kılınan cenaze namazının ardından aynı caminin haziresinde defnedildi. Ömrünü Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde Osmanlı iktisat tarihinin problemlerini çözmeye çalışarak geçiren ve tozlu belgelerle didişirken derin karamsarlıklar da yaşayan Mehmet Genç, bir problemi çözdüğü, bir sorunun cevabını bulduğu zaman yaşadığı bütün sıkıntıları bir anda unutan su katılmamış bir ilim adamı, ömrünü Devlet-i Aliyye’nin yapısını anlamaya vakfetmiş bir iktisat tarihçisi, bilgisini ve yıllar boyunca çalışarak biriktirdiklerini isteyen herkesle cömertçe paylaşan mütevazı bir hoca, son derece zeki, sempatik, hoşsohbet, nüktedan ve güzel yüzünden tebessümü eksik etmeyen dost canlısı bir entelektüeldi.

Arhavi’nin Kemerköprü köyünde, nüfus kayıtlarına göre 04 Mayıs 1934 tarihinde, dördü kız, üçü erkek yedi kardeşin en küçüğü olarak dünyaya gelen Mehmet Genç’in Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ne uzanan hayatı, dışarıdan bakılınca basit gibi görünse de derinliklerine nüfuz edilince işinin ehli bütün biyografi yazarlarını heyecanlandıracak zenginlikte bir hayattır. Babası Ali Rıza Bey, bir kan davası yüzünden tam dört buçuk yıl tutuklu olarak yattığı hapisshanede koğuş arkadaşı bir medreseliden Arapça’nın yanı sıra tefsir ve hadis gibi dinî ilimleri öğrenmiş kültürlü bir halk adamıdır.

Küçük Mehmet, şuuru uyandığında kendini zeki ve meraklı bir adam olduğu anlaşılan babası sayesinde dinî sohbetlerin yapıldığı bir çevrede bulur. Çok iyi Osmanlıca bilen ve eski kelimeleri yerli yerinde kullanarak konuşan

* Yazar, besir_ayvazoglu@yahoo.com

Ali Rıza Bey, özel bir gayret sarfetmeden küçük oğluna belli ölçüde bir kültür alt yapısı kazandırmayı başarmıştır. Ancak II. Dünya Harbi'nin bütün hızıyla devam ettiği ve Türkiye'nin savaş dışında kalmış olmakla beraber savaşa girmiş gibi büyük sıkıntılar yaşadığı yıllarda eğitim imkânları da son derece sınırlıdır. Mehmet'in şansı yaver gider, okul çağına geldiği yıl Kemerköprü'de eğitimli ve üç sınıflı bir ilkokul açılır (1940-1941). Eğitimci ilkokul mezunu, muhtemelen birkaç ay kurs görmüş bir adamdır; öğrencilerine okuma yazmayı ve basit aritmetik işlemlerini öğretir, hatta -bir keresinde sınıfta 47.000 sayısını okuyamadığı halde- küçük Mehmet'te matematik heyecanı uyandırmayı bile başarır. Ortaokula başlarken daha çok matematik okuyacağı için sevilen Mehmet'in öteki dersleri pek sevdiği söylenemez, çünkü bütün zeki çocuklar gibi gözü derslerde değil, oyundadır.

İlkokulu bitirdikten sonra, okumuş biri olmasa da okumanın önemini kavramış cevval bir kadın olan annesi Hatice Hanım tarafından yirmi kilometre uzaklıktaki Hopa'ya yürüyerek götürülüp ortaokula kaydettirilen ve buradan 1949 yılında mezun olan Mehmet Genç'in eğitimini devam ettirmesi zor görünmektedir. Civardaki tek lise Trabzon'dadır ve ailesi onu yatılı okutacak maddi imkânlarla sahip değildir. Tam ümidini kaybetmek üzereyken şans yüzüne bir kere daha güler ve bir arkadaşından devlet tarafından parasız yatılı imtihanı açıldığını öğrenir, aynı arkadaşı vasıtasıyla başvurup imtihana girer, kazanır ve neye uğradığını şaşırılmış bir halde kendini İstanbul Haydarpaşa Lisesi'nde buluverir.

Mehmet Genç, yıllar sonra, dostlarına çocukluğunda atmacaya ve bu güzel yırtıcı kuşla bildircin avına tutku derecesinden bağlı olduğunu anlatmıştır. Annesi tarafından ortaokula yazdırılmamış, arkadaşı tarafından da kendi adına parasız yatılı imtihanı başvurusu yapılmamış olsa, ömrünü çok büyük bir büyük ihtimalle Arhavi'de Kuşçu Mehmet olarak geçirecektir. Evinde dondurulmuş bir atmaca bulunduğunu, sadece atmacaya değil, kartal, kurt ve ayı gibi yırtıcı kuş ve hayvanlara özel bir ilgi duyduğunu, televizyonda daha çok hayvan belgeselleri seyrettiğini, Fransız yönetmen Jean-Jacques Annaud'un 1988 yılında çektiği "Ayı" (Lours) isimli filmin Türkiye'de gösterime girmesini dört gözle beklediğini biliyoruz.¹



1 Hikâye yazarı Mustafa Kutlu, bir yaz günü sıcağın bunalır ve kendini Çemberlitaş Sineması'nın serin salonlarından birine atar. On dakikalık arada ışıklar yanınca salonda kendisiyle ön koltuklarından birinde oturan bir ak saçlıdan başka kimsenin olmadığını görerek hayret eder. Ak saçlı bir ara arkasına dönüp Kutlu'yu görünce, "Yahu Mustafa" der, "Beni mi takip ediyorsun?" Seyrettikleri film, Arnaud'un "Ayı" filmi, ak saçlı ise Mehmet Genç'tir. "Ben" der Mehmet Genç, "Bu filmi aylardır bekliyordum!"

Türkiye'nin bir ucundaki Kemerköprü köyünde her türlü medenî imkândan mahrum olarak büyümüş, ilk ve ortaokulu şans eseri okuyabilmiş bir çocuğun İstanbul'daki seçkin liselerden birinde nasıl bir şok yaşadığını tahmin etmek zor değildir. Sultan II. Abdülhamid tarafından Tıbbiyye-i Şâhâne binası olarak yaptırılan ve 1933 yılında Haydarpaşa Lisesi'ne tahsis edilen bu muhteşem bina, Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nin de kurucularından olan Levanten mimar Alexandre Vallauray'nin eseridir. Binanın iç tezyinatı ise saray mimarı Raimondo D'Aranco'nun imzasını taşır. Haydarpaşa Lisesi'nin ilk mezunlarından olan Dr. Müfid Ekdal, İstanbullu öğrencilerin bile alışıktır olmadığı ölçüde büyük olan bu binaya ilk girişinde yaşadığı duyguları anlatırken “geniş ve demirden yapılmış merdivenlerden inip çıkan öğrencilerin ayak seslerinin yüksek tavanlarda madenî akisler yaptığından ve binanın boşluklarına ürkütücü uğultular yayıldığından” söz etmiştir. Mehmet Genç'in bu binaya ilk girişinde ve daha sonraki günlerde neler hissettiğini -kendi hayatıyla ilgili tek satır bile yazmadığı için- maalesef bilmiyoruz. Bir konuşmasında “Arhavi'den İstanbul'a gelmek, benim için birkaç yüz senelik bir sıçramaydı. Bunu hemen farketmedim ama bir-iki sene sonra yavaş yavaş kültür şokuna girdim ve sosyal konulara, felsefeye, din bilimine ilgi duymaya başladım” diye anlatır.

Bu şoka ve üç buçuk ay geç başlamış olmasına rağmen derslere intibak etmekte pek zorlanmayan Mehmet Genç'in Haydarpaşa Lisesi'ne başladığı 1949 Ağustosunda önemli bir gelişme yaşanmış, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından düzenlenen IV. Millî Eğitim Şurası'nda liseler dört yıla çıkarılmıştır.² Bunun üzerine okul idaresi tarafından, derslerin dört yıla yayılmasının yarattığı boşlukları doldurmak amacıyla Nihal Atsız ve Mahir İz gibi sözü sohbeti dinlenir hocalara “Seminer Saatleri” tahsis edilir. Bu hocalar tarafından serbestçe doldurulan bu saatler, Mehmet Genç'in hayatında çok önemlidir, çünkü Nihal Atsız'ın seminerlerini tercih etmiştir.³ Onu Atsız'a yaklaştıran, köyünde edindiği “Moskof düşmanlığı” ve milliyetçi duygulardır. 1942 yılında Alman uçaklarının Batum'a bıraktığı bombaların sesini dinlemiş, hatta üzerlerinde kapışan Alman ve Rus uçaklarının dalışlarını, süzülüşlerini, bir-

2 Prof.Dr. Tahsin Banguoğlu'nun Millî Eğitim Bakanlığı döneminde başlayan bu uygulamaya, arzu edilen verim alınmadığı için olgunluk imtihanıyla birlikte 1954 yılında son verilir.

3 Haydarpaşa Lisesi'nde Mehmet Genç'ten bir yıl kıdemli olan M. Uğur Derman, önce ikisini de takip etmeye çalışırsa da meşrep bakımından kendini daha yakın hissettiği Mahir İz'i tercih edecek ve bu tercih hayatının yönünü belirleyecektir. 1951'den 1953'e kadar, Mahir İz'in divan şairlerinin yanı sıra Maarrî gibi Arap, Hâfız-ı Şîrâzî gibi Fars şairlerinden beyitler okuyup şerhettiği seminer saatleri, Uğur Derman'da sağlam bir edebiyat zevki uyandırmakla kalmaz, ufkunu açar ve ilgisini Türk-İslam kültürünün zenginliklerine yönelir.

birlerini düşürüşlerini tepelere çıkararak seyretmiş ve tabii olarak Almanlar'ın tarafını tutmuştur. Çünkü köyü koyu bir Rus düşmanlığının hüküm sürdüğü bir bölgededir ve çevresinde, Ruslar'la yapılan savaşlarda bir veya birkaç yakını kaybetmemiş kimse yoktur.

Genç milliyetçi, bir süre sonra evine de gidip gelmeye başladığı Atsız'ın tesiriyle tarih, edebiyat ve felsefe meselelerine ilgi duymaya başlar. Matematik tahsili yapmaktan vazgeçmesinde bu ilişkinin etkili olduğu söylenebilir; zaten son sınıfta yüksek matematiğe geçilmiştir; bir yığın sembolü ve özel işareti ezberlemeyi gerektiren bu dersten sıkılır. Üstelik matematik tahsili onun için lükstür; ailesine yardım edebilmesi için yapacağı tahsilin ona para getirecek bir meslek kazandırması gerekmektedir. O yılların gözde mesleği mühendisliği çok para getirmesine rağmen hiç düşünmemiştir. Ya matematiği feda edecektir ya ailesini. Nihayet son zamanlarda sosyal meselelere ilgisi arttığı için liseden sonra Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde, eski ve popüler ismiyle Mülkiye'de okumaya karar verir; böylece kaymakam ve şansı yaver giderse vali olabilecektir.



Mehmet Genç, lise son sınıfa geldiğinde, dinî duyularında herhangi bir değişme olmamakla beraber artık ciddi bir “ırkçı”dır ve hummalı bir biçimde ırkçı literatürü okumaktadır. Bu heyecan, 1954 yılında girdiği Mülkiye'de de devam eder. Ancak mesafe almak için ırkçılıkla ilgili yabancı kaynakları da okumak ihtiyacındadır, mesela Gobineau'nun ırkçılığın temel kitabı sayılan *Irkların Eşitsizliği Üzerine* isimli ünlü eserini... Bunun için Mülkiye ikinci ve üçüncü sınıflarda iki yaz boyunca her şeyi bırakıp Fransızca çalışır. Bir yandan da ırkçılığın felsefi temellerini kavramak için Nietzsche ve Schopenhauer okumaktadır. Hatta Nietzsche'yi orijinalinden okumak için Almanca öğrenmeye kalkışırsa da daha sonra vazgeçer. Bir yıl sonra Fransızca okumaya başlamış ve ırkçı literatürü mezuniyetinden önce bitirmiştir bitirmesine ama ayakları da yere değmiştir. Ancak ırkçılık döneminden kalma felsefe merakı, Nietzsche ve Richard Wagner hayranlığı ömrünün sonuna kadar devam edecektir. Şaşırtıcı olan, Arhavi'nin bir köyünden kalkıp İstanbul'a gelen ve belki de o tarihe kadar musiki denince sadece Karadeniz türkülerini anlayan bir gencin Richard Wagner'i keşfetmiş ve zamanla klasik Batı musikisi hakkında derin bir vukufiyet peyda etmiş olmasıdır.

Dostlarına Batı musikisiyle ilişkisinin nasıl başladığını anlatırken önceleri musikiye pek düşkün olmadığını söyleyen Mehmet Genç, Haydarpaşa

Lisesi'nin koridorlarında zaman zaman alınan hafif müzikten de hiç hazzetmez; pek dinlemese de bir Türk milliyetçisi olarak yerli ve mill müziği savunurmuş. Fakat bir gün kulağına koridorlarda dinlediğinden farklı bir müzik alınmış, "İşte bu farklı bir şey!" dediği bu müziği çok beğenmiş. Sonraları öğrendiğine göre o gün dinlediği eser, Beethoven'ın *Keman Konçertosu*'ymuş. Klasik Batı müziği ile zamanla daha yakından ilgilenmeye başlayan Mehmet Genç, özellikle romantik dönemin Johannes Brahms, Anton Bruckner ve Wagner gibi temsilcilerini dinleyerek çok etkilenecek, Wagner ise hayatının deta ayrılmaz bir parçası haline gelecektir. Öyle ki uğraştığı bir problemi ozmekte zorlanınca Wagner dinleyerek ozebildiğini farketmiştir; ona kendi ifadesiyle "medyn-ı şukran"dır.

Bir gün ilm bir toplantı için gittiği Münih'ten dönerken uçak müthiş ve uzun süren bir türbülansa girer. Başta yanında oturan arkadaşı Murat Çizakça olmak üzere bütün yolcular uçak düştü düşecek diye dehşet içindedirler. Mehmet Genç ise Münih'te satın aldığı, o günlerde çok yeni bir alet olan walkman'inin kulaklığını takmış, Wagner dinlemektedir. Yanında oturan Murat Çizakça bir ara kolunu dürterek Osmanlı iktisat tarihi hakkında bir şeyler sormak ister. Mehmet Genç, kulaklığı çıkarır, saatine bakar, "Muratığım, tahiminime göre on dakika kadar sonra leceğiz. Müsaade et, bu son on dakikayı iktisat tarihi anlatarak değil, Wagner dinleyerek geçireyim!" der ve kulaklığını tekrar takıp mutlu bir şekilde arkasına yaslanır.



Mehmet Genç, Scophenhauer ve Nietzsche okuyup büyük bir hayranlıkla Wagner dinlemekten hiç vazgeememişse de Mülkiye'deki öğreniminin sonlarına doğru ırklığın çıkar yol olmadığını anlamış ve daha savunulabilir, bizim tarih tecrübemize daha uygun, dindar ve yumuşak bir milliyetilikte karar kılmıştır. Ondaki bu değişmede, Mülkiye'nin serbest tartışma ortamı da önemli bir rol oynamış olmalıdır. Fakültenin kantini, diğer fakültelerden entelektüel tiplerin de devam ettiği seçkin bir mekndır. Sezai Karakoç, Mehmet şevket Eygi, Ergin Gne, Cemal Süreya, Mete Tunçay, Taner Timur, Orhan Duru gibi değişik fikirlerden arkadaşlarıyla birbirlerini hiç incitmeden konuşup tartışabilmektedirler. Derslerde hocaları dinlemek yerine sıra altında kitap okuduğunu, bazan yakalanıp azar işittiğini, ders saatleri dışında da Mill Kütüphane'ye gittiğini, okudukları kitapları akşamları kantinde bir araya gelerek tartıştıklarını dostlarına çeşitli vesilelerle uzun uzun anlatan Mehmet Genç, "o hakikaten çok güzel" ortamı hep zleyecektir. Bu arada felsefeye duyduğu büyük ilgi dolayısıyla vakit

buldukça Hilmi Ziya Ülken'in İlahiyat Fakültesi'ndeki Metafizik derslerine girdiğini, Pakistanlı büyük âlim Prof. Muhammed Hamidullah'ın da birkaç dersini dinlediğini ve gözüne ilmin tecessüm etmiş hali gibi görünen Hamidullah hakkında "Gerçek âlim böyle olur herhalde!" diye düşündüğünü kaydetmekte fayda vardır.

Haydarpaşa Lisesi'nde Nihal Atsız'dan derin bir biçimde etkilenen Mehmet Genç'in Ankara'da da hiç vakit kaybetmeden milliyetçi çevrelerle ilişki kurmuş olduğu tahmin edilebilir. Mesela "Tanrıdağı kadar Türk, Hıra dağı kadar müslüman" mottosuyla milliyetçiliğe yeni bir yorum getiren, dolayısıyla bazı meselelerde Atsız'dan farklı düşünen Osman Yüksel Serdengeçti ile tanışmış, onun Denizciler caddesinde, Küçük Han'ın üçüncü katındaki beş-altı metrekairelik kitapçı dükkânının müdavimlerinden olmuştur. 1952 sonlarında Malatya'da gazeteci Ahmet Emin Yalman'ın uğradığı suikastın ardından bu suikastta teşvikçi oldukları iddia edilerek Necip Fâzıl'la birlikte tutuklanan Serdengeçti, bir yıla yakın bir hapis hayatının ardından beraat ederek serbest bırakıldıktan sonra dükkânına kapanmış, *Serdengeçti* mecmuasını yeniden çıkarmak için çabalayıp durmaktadır.

Mehmet Genç'in hayatının önemli dönüm noktalarından biri de, Mülkiye'nin son sınıfına geçtiği yıl yakalandığı tüberkülozdur; sınıfı yüksek notlarla geçtiği için kazandığı bursu alabilmek için sağlık raporuna ihtiyacı vardır. Rapor için çektiği filmde tüberküloz teşhis edilir. Kendini çok sağlıklı hisseden Mehmet Genç, bu teşhise inanmaz ve dispenserde daha büyük bir film çektirir. Teşhis doğrudur. Halkın "ince hastalık" dediği tüberküloz o yıllarda erken teşhis edilmediği takdirde ölüme götüren çok tehlikeli bir hastalıktır. Genç Mülkiyeli'nin neler hissettiği kolaylıkla tahmin edilebilir; fakat hasta olduğunu öğrenmenin yarattığı dehşete rağmen filmi inceleyen doktorun gözleri parlayarak öğrencilerine, "Gelin gelin, klasik tüberküloz için tipik bir vaka!" deyişindeki müthiş heyecan dikkatinden kaçmamıştır. O gün hissettiklerini çok sonraları şöyle anlatacaktır: "Doğrusu dehşet içindeydim; tedavi edilebiliyormuş ama ben popüler verem imajına bakarak tamam artık yolun sonuna geldim diye düşünüyorum. Bu arada doktorun şaşırtıcı heyecanı... İnanır mısınız, o anda, belli belirsiz bir şekilde ilim heyecanının niteliğini kavramıştım sanki."

Osman Yüksel Serdengeçti, genç dostunun hastalandığını duyunca hiç vakit kaybetmeden ziyaretine gelir; eli boş değildir, hediye olarak Dostoyevski'nin iki romanını getirmiştir. Bu romanlarla edebiyatın büyüğü dünyasına da giren Mehmet Genç, "tanıdığı büyük ruhlardan biri" olduğunu söylediği Osman Yüksel'den başka romanlar da isteyecektir. Zannedilenin aksi-

ne, çok zeki, kültürlü ve derinlikli ve esprili bir adam olan Osman Yüksel'in genç Mülkiyeli'yi yalnız bırakmamış olması, daha da önemlisi kitap taşıyarak onun hastanedeki günlerini verimli geçirmesini sağlaması dikkat çekici bir hadisedir. Matematik, felsefe ve sosyoloji kendisini daha fazla ilgilendirdiği için o güne kadar edebiyat küçümseyen ve hiç roman okumamış olan genç Mülkiyeli, hastanede sırt üstü yattığı alt ay boyunca Dostoyevski'den Çehov'a, Tolstoy'dan Gogol'a, Shakespeare'den Unamuno'ya kadar çok sayıda yazardan yüz civarında roman okur ve edebiyatın da felsefe ve ilim kadar, hatta bazı hallerde onlardan bile önemli olduğunu anlar.

Mehmet Genç, Dostoyevski okurken onun romanlarındaki tüberküloz hastaları da dikkatini çekmiş, bu hastalarla kendi arasında empatik bir ilişki kurmuştur.⁴ XIX. yüzyılla XX. yüzyılın başlarında çok yaygın olan ve edebiyata da yansayan bu hastalık yüzünden Mülkiye'de bir yıl kaybedecek, fakat edebiyat keşfetmiş ve ilim yapmaya, bilgi sosyolojisi alanında çalışmaya karar vermiş biri olarak taburcu edilecektir. Geçirdiği bu ciddi hastalık yüzünden artık kaymakamlık ve valilik gibi yorucu işler yapabilecek bir insan olmadığını düşünmektedir.



Mehmet Genç, Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye ve İktisat Bölümünden 1958 yılında mezun olur ve bir iktisat hocasından asistanlık teklifi alır, fakat reddeder. Fransa'ya bulduğu bursu da, idare sosyolojisi için verildiğini öğrenince, "Fransa'da kendi yolunu çizer, bilgi sosyolojisi üzerinde çalışsın" dedikleri halde, "garip bir dürüstlükle" kabul etmez; tarih ve felsefe ile irtibatını koparmadan medeniyetimizin uğradığı büyük imtihanları analiz edebileceğini düşündüğü sosyolojiyi tercih etmektedir; bunun için asistanlık kadrosunun açılmasını beklemeye başlar. Bu bekleyiş sırasında Ankara Valiliği maiyet memurluğuna girerek kaymakamlık stajına başlar ve beş alt ay sonra Diyarbakır'ın Çüngüş ilçesine kaymakam vekili olarak tayin edilir. Ankara'da hummalı bir şekilde Durkheim, Weber vb. okuyarak asistanlığa alışan Mehmet Genç, ne yapacağını şaşırmıştır. ngşe gitse asistanlık işi suya düşecek, istifa etse maiyet memurluğu gelirinden mahrum kalacaktır. Sonunda o tarihte Trabzon milletvekili olan Osman Turan'a müracaat etmeye karar verir. O yıl Türk Ocakları genel başkanlığına seçilen bu büyük

4 Mehmet Genç, bir sohbetinde "Dostoyevski'nin romanları da deta sanatoryumu andırüyordu. Hemen her romanında tüberkülozdan ölen biri mutlaka bulunuyordu" diyor. Annesi de tüberkülozdan ölen büyük yazarın romanlarını bir de bu gözle okumak gerekir. Ben sadece *Suç ve Ceza*'daki Katerina İvanovna'y hatırlıyorum.

Selçuklu tarihçisiyle bir süre önce tanışmış ve yepyeni bir muhteva ile çıkarmaya başladığı *Türk Yurdu* dergisi için Osman Yahya'nın bir makalesini tercüme etmiştir.⁵

Osman Turan'ın tavassutuyla tayin yeri Şereflikoçhisar olarak değiştirilen ve Ankara'ya yakın olduğu için bu ilçede beş-altı ay kaymakam vekilliği yapan Mehmet Genç, halkın ilgiye susamışlığını farkedecek, huzuruna binbir taleple gelen insanlara yardım etmek için çırpınacaktır; ama bu, onun sonuna kadar yapabileceği bir iş değildir. Bu arada Mülkiye'de sosyoloji asistanlığı kadrosu açılmış, fakat "sağcı" diye kabul edilmemiştir. Bir röportajda niçin kabul edilmediğini şöyle açıklar: "Mülkiye'deyken cuma namazına gidiyordum. Vakit geldiği zaman hocadan izin alıp dersten çıkmam dikkat çekiyordu tabii. Onun için 'Bu bize uymaz' diyerek almadılar. İyi ki de almadılar, çünkü oraya girmiş olsaydım medeniyetimizin değerleri ve kökleri hakkında fikir sahibi olamazdım."

Mehmet Genç, 1959 yılı sonlarında bir gün, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Tarihi Kürsüsü için gazetelere verilmiş kadro ilanını görür görmez heyecanlanır; çünkü kabul edildiği takdirde Ömer Lütfi Barkan'ın asistanı olacaktır. Zaman zaman uğradığı Fransız Kültür Merkezi'nde Annales ekolünün meşhur dergisini okurken ondan bahseden makaleler görmüş ve "Barkan -böyle bir önemli dergide kendisinden övgüyle söz edildiğine göre- önemli bir ilim adamı olmalıdır!" diye düşünmüştür. Vakit kaybetmeden asistanlık için başvurur, İstanbul'a gidip imtihana girer ve dünya çapında bir iktisat tarihçisi olan Ömer Lütfi Barkan'ın asistanı olarak İktisat Tarihi Kürsüsü'nde göreve başlar. İktisat asistanlığını reddeden genç Mülkiyeli, iktisat tarihi asistanlığını kabul etmiştir, çünkü o sırada hayranlıkla okumakta olduğu Max Weber'in iktisat tarihiyle başlayarak yeni bir sosyoloji inşa ettiğini bilmektedir. O halde sosyoloji yapmak için iktisat tarihi iyi bir başlangıç sayılabilir. Daha da önemlisi, hocası Ömer Lütfi Barkan, sahasında efsaneleşmiş bir isimdir. Onunla çalışmaya başladıktan sonra edindiği kanaati dostlarına şöyle açıklayacaktır: "O benim Türkiye'de gördüğüm tek ilim adamıydı. İlimden başka ilgilendiği hiçbir şey yoktu. Bendeki tüberkülozu

5 *Türk Yurdu*'nun beşinci devresinde, Osman Yahya imzalı tek yazı Mart 1954 tarihli 1. sayıdadır (s. 11-12). "İnsanın Mahiyeti ve Kaderi." Kimin tarafından tercüme edildiği kaydedilmeyen yazının başında şöyle bir açıklama vardır: "Bu yazı, Doğu ve Batı düşünürleri arasında Brüksel'de yapılan bir müzakerede (Colloquim'da) verilen raporun *Sentez* mecmuasının 150. sayısında çıkan hülasasının bir kısmından çevrilmiştir."

Osman Yahya (1919-1997), İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakkında yaptığı çalışmalarla tanınan Suriyeli bir ilim ve fikir adamı (geniş bilgi için *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Osman Yahya" maddesine bakınız).

teşhis eden doktordan sonra ilmî şevki ikinci defa Barkan'da gördüm ben. Çok büyük şans oldu benim için.”

Büyük bir sevinç ve heyecanla işe başlayan Mehmet Genç, bir bakar ki, İktisat Tarihi Enstitüsü'nde çalışanlar ilk bakışta içinden çıkılamayacak kargacık burgacık işaretler yığına benzeyen eski yazılı belgelerde eşyaları, insanları, dükkânları vb. tek tek tespit edip bir araya getiriyor ve bunlardan bir sonuç çıkarmaya çalışıyorlar. Gerçi eski yazıyı lisedeyken Hopa'dan birlikte geldiği bir arkadaşından hem de bir saat içinde öğrenerek okumaya başlamıştır; ama bu enstitüde yapılan iş ona pösteki saymak gibi gelir. Üstelik bu belgelerdeki siyâkat ve divanî gibi yazılar, onun öğrendiği kitap yazısından çok farklıdır.

Bir zamanlar matematiğin dışındaki bilgileri hamallık sayan genç asistan, şimdi ayrıntılarla boğuşmayı gerektiren tuhaf bir işin ortasına düşmüştür. Fakat sanki bu iş artık onun da işi değilmiş gibi, bilgi sosyolojisine ve felsefeye dair kitaplar okumaya devam eder. Bu bir kaçıştır ama nereye kadar?

İktisat tarihinin özlediği teorik bir çalışmayı değil, ayrıntılarla uğraşmayı gerektirmesi, Mehmet Genç'te ciddi bir buhrana yol açmış, hatta bir iki ay Ayhan Songar'ın kliniğinde yatmak zorunda kalmıştır. Sadece büyük bir alim değil, aynı zamanda son derece zeki ve anlayışlı bir insan olan Ömer Lütfi Barkan, genç asistanın iktisat tarihini sevmediğinin başından beri farkındadır; eğer isterse onun için sosyolojide bir kadro bulabileceğini söyler. Fakat Mehmet Genç başaramamış olmayı gururuna yediremeyip devam etmeye karar verir ve tezi için “Sanayi Devriminin Osmanlı Sanayiine Etkisi” konusunu seçer. Böylece Max Weber'in genellemelerine benzer bir neticeye gidebileceği ümidindedir. Hiç vakit kaybetmeden Osmanlı tarihiyle ilgili Fransızca literatüre gömülüp iki yıl boyunca iki yüz kadar seyahatname okur. Bu okumaları sırasında İngilizce literatürü de gözden geçirmesi gerektiğini farketmiş ve bu dili hiç zorlanmadan rahatça okuyup anlayacak derecede öğrenmiştir. Ne var ki çok geçmeden Batılı kaynaklardan öğrendiklerinin Osmanlı ekonomisini anlamak için yeterli olmadığını anlar; arşive girmekten başka çare yoktur! Arşiv, arşiv! Bütün yollar Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne çıkmaktadır.

Yıl 1966... Mehmet Genç, bütün cesaretini toplar ve hem bilmeyenlere kargacık burgacık görünen yazılardan ürktüğü hem de ayrıntıları üst üste dizerek bir şey inşa etmeyi imkânsız gördüğü için dört yıl boyunca kaçtığı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin yolunu tutar. Korkularından biri, işini angaryaymış gibi gönülsüzce yapan abus çehreli memurlarla karşılaşmaktır. Türkiye kütüphanelerinde okuyucuları, “Yine bir Allah'ın belası geldi!”

anlamında rahatsız edici bakışlarla karşılaşan memurlardan çok çekmiştir. Araştırmacılar kataloglara bakıp birkaç kitap tespit eder, her biri için ayrı bir fiş doldurur, ilk iki kitabı sallana sallana -belki de içinden söylenerek- çıkarıp getiren kütüphane memuru cesaretlerini kırar; üçüncü kitabı isteyemez, çünkü “Yoo, bu ikisini oku, ondan sonra...” gibi cevaplar alacaklarını bilirler. Peşine düştükleri bilgiler için birçok kitabı hızlı bir şekilde taramak zorunda olan akademisyenler ve araştırmacılar, memurların bu tavırları yüzünden çok vakit kaybetmişlerdir.

Mehmet Genç, Osmanlı Arşivi'nin Babıali'deki binasında bambaşka bir iklimle karşılaşınca hem hayret eder hem de çok sevinir. Müdürü, müdür yardımcısı, memuru, müsdahdemi, hepsi araştırmacılara yardımcı olabilmek için çırpınan çok anlayışlı insanlardır. Bir yazısında Zührap Efendi isminde bir memurun hiç üşenmeden bir günde yirmi otuz belge ve defter getirdiğini, istediği takdirde daha fazlasını getirmekten de imtina etmediğini anlatan Mehmet Genç, bu iklimi yıllar sonra Amerika'daki kütüphanelerde görecektir: “Oraya gider gitmez bir kart çıkarırlar. Serbestçe girip çıkarsınız. Kütüphanecinin ‘Bir insan geldi ve şimdi işimi yapma fırsatı buluyorum’ diye gözleri parlar. Etrafınızda pervane olur. Yüz kitap istesenez yüzünü de getirir. Ayrıca bilirler de keratalar, ‘Sizin konuyla ilgili şu kitaplar da var, ayrıca şu eserler de var ama onlar bizde yok. Eğer kalacaksanız biz onları Şikago’dan, Kaliforniya’dan getirtiriz!’ de derler.”



Mehmet Genç'in ikinci büyük korkusu da muhtelif yazı türleriyle yazılmış Osmanlı belgelerini okumakta zorlanmaktır. Fakat arşivde işlerini çok iyi yapan “ehil Osmanlı kâtiplerinin ellerinden çıkmış” belgelerle tanıştıktan sonra, kitap harflerini bilen birinin daha çok stenografiyi andıran *siyâkat* ve *divanî* yazılarını bile kısa sürede öğrenebileceğini anlar ve iki aylık bir gayret sonunda belgeleri zorlanmadan okuyabilecek seviyeye gelir. Bu başarısında günlük notlarını bile çok hızlı bir şekilde eski yazıyla tutan can dostu Erol Güngör'ün payı büyüktür. 1958 yazının sonlarına doğru bir gün Sahaflar Çarşısı'ndan çıkarken Çınaraltı'nda oturmakta olan bir grubun içinden Mehmet Çavuşoğlu'nun el edip seslendiğini görmüş, yanlarına gidince Erol Güngör'le tanıştırılmıştır. Barkan'ın asistanı olarak İstanbul'a yerleştikten sonra bu tanışıklık sıkı bir dostluğa dönüşür. Arşive girdiği günlerde aziz dostunun *nesih* ve *tâlik* gibi yazı çeşitleri bir yana, *siyâkat* ve *divanî*'yi bile su gibi okuduğunu görerek hayretler içinde kalacak, ona okuttuğu bir belgeyi

yeni harflerle yazdıktan sonra belgenin orijinali ile bu metni karşılaştırarak okumak suretiyle divaniyi sökmeye çalışacaktır.

Kaybettiği yılları telafi etmek için şimdi çok çalışmak zorundadır. He-defi, klasik tarihçilerin yaptığı gibi, belli bir konuda belli belgeleri bir araya getirip birbirine bağlayarak yorumlamak, bu suretle bol dipnotlu tasvir bir çalışma meydana getirmek değil, genel ilkelere, soyut ve teorik sonuçlara ulaşmaktır. Bunun için sayısız belgeyi çok hızlı bir şekilde okuyup işlemesi gerekmektedir. Tek problemi vardır, yeterince hızlı okuyamamak ve gerekli soruyu zamanında soramamak... Anlar ki, tarih belgeleri eski zaman çocukları gibidir; soru sormazsanız cevap vermez, sfenks gibi bakarlar. Hele bir de yabancıysanız... Bu yüzden bir hayli sıkıntı çekse de zamanla kendisini deta bir parçası gibi hissetmeye başladığı arşiv, Mehmet Genç'in artık ikinci adresidir; belli bir şey aramadığı zamanlarda bile hiç değilse haftada bir gün gidip çalışmazsa derin bir eksiklik hisseder. Belgelerin açtığı küçük pencerelerden Osmanlı dünyasına bakmak artık en büyük zevkidir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde o yıllarda nasıl bir ortam olduğunu Engin Deniz Akarlı şöyle anlatır:

“Mehmet Genç Hoca'yı ilk 1973 Kasımında tanıdım. Nerede olacak, arşivlerde! Doktora tez araştırması için kolları sıvayıp arşivlere ilk girdiğim o günlerde, arşivler, Babalı'de, vilayet binasının arkasındaydı. alışan araştırmacıların sayısı fazla değildi. Sakin ve samimi bir ortamı vardı. Havaların güzel olduğu günlerde oğlen paydosunda arkada iddialı voleybol maçları dahi yapardık. Arada, çevredeki yemekleri kaliteli fakat fiyatları ehven esnaf lokantalarını ziyaret eder, tarih ve tarihçilik üstüne yaptığımız sohbetlerle (masamızı) şenlendirirdik. O ortamda, İstanbul Üniversitesi İktisat Tarihi Enstitüsü asistanlarından Tefvik Gran ve Yavuz Cezar ile iyi dost olduk. Onlar da tez araştırması aşamasındaydılar ve sık sık arşive geliyorlardı. Sonra da malumunuz, o zaman yine aynı enstitüde olan Mehmet Genç Ağabey ve rahmetli Halil Sahillioğlu ile tanışmak nasip oldu. O enstitünün nasıl önemli işler yaptığını ve belki en önemlisi nasıl iyi, titiz araştırmacılar yetiştirdiğini yakinen gördüm.”

Akarlı, aynı yazıda bir mşklnn Mehmet Genç tarafından nasıl halledildiğini de anlatmıştır. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra askeri yönetim, sol görüşlü olduğu için Akarlı'nın arşivde çalışma iznini iptal ettirir. Mehmet Genç, bir tarihinin arşive girememesinin ona nasıl bir zulüm olduğunu bildiği için mesele kendisine anlatılınca Mill Eğitim ve Kültür bakanlıklarının önemli komisyonlarında alışan Erol Güngör vasıtasıyla bu çok değerli tarihinin izninin iade edilmesini sağlar.

Arşivin kıdemlisi olduğu için yerli ve yabancı bütün tarihçilere yüksünmeden yardım eden Mehmet Genç, yabancı araştırmacılara daha özel bir ilgi göstermekte, kalplerini kazanıp Türkofil olmalarını sağlamak için müşküllelerini çözmekte, hatta yemeğe götürmekte, çay ısmarlamaktadır. Amerikalı bir tarihçi, Anthony Greenwood, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı tarafından düzenlenen “Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İncelik, Halil Sahillioğlu, Mehmet Genç, İlber Ortaylı” konulu sempozyumda, onun çok yardımını gördüğünü, doktora teziyle ilgili bir problemi bir türlü çözemediği için moralinin çok bozuk olduğu, ümitsizliğe kapıldığı bir anda, tıkanıp meseleyi çözen bir belgeyi onun getirip önüne koyduğunu, böylece doktorasını yazabildiğini anlatmıştır.

Saçlarını 1966 yılında girdiği arşivde ağartan, yolları arşivle kesişen araştırmacı ve akademisyenlerin sonsuz saygı duydukları, engin bilgisine sık sık başvurdukları ve nüktelerle renklendirdiği sohbetine doyamadıkları Mehmet Genç’in doktorasına mal olan arşiv macerası ve vardığı sonuçlar hakikaten heyecan vericidir.



Belgelerle haşır neşir oldukça, önceleri küçümsediği Osmanlı’nın büyüklüğünü anlayan Mehmet Genç’e göre, Avrupa’nın dünyaya hâkim olma trendinin başladığı bir dönemde, Devlet-i Aliyye tarafından Avrupa kıtasında dört asır boyunca kaydedilen genişleme tek kelimeyle mucizevi bir başarıdır. Bu genişleme XVII. yüzyılın sonlarından itibaren durur ve tersine bir trend başlar. İki yüzyıldan fazla süren geriye çekilişimiz de aynı ölçüde, hatta daha büyük bir başarıyı temsil etmektedir. Yani Avrupa’dan kovuluşumuzun tarihi de onu fethedişimizin tarihi kadar mucizevidir.

Batı, insanlık tarihini âdeta ikiye bölen sanayi devriminin tabii sonucu olarak akıl almaz bir ekonomik ve teknolojik güç kazandığı halde, Osmanlı’yı Avrupa’dan atmakta çok zorlanmıştır. Mehmet Genç’in arşive girdiği sırada çözmeye çalıştığı birinci problematik budur: Osmanlı Devleti bu direnme gücünü nereden aldı? Daha da önemlisi, bu mucizevi direnişin sanayi devrimine katılmadan gerçekleştirilmiş olmasıdır. İkinci problematik ise işte bu noktada belirir: Osmanlı dünyası sanayi devrimini yaşamadığı halde nasıl bu kadar uzun bir süre ayakta kalabildi? Kısacası, Osmanlı tarihinde genişleme ve daralma dönemlerinin ikisini de içine alan büyük performansın kaynağı nedir?

Mehmet Genç, arşive bu iki problematiğin Batı kaynaklarında bulamadığı cevabını aramak üzere girmiştir; sanayi devrimi sürecinin yaşandığı

dönemde Osmanlı sanayiinin ne durumda olduğunu, Avrupa'da meydana gelen değişmelere karşı gösterdiği tepkileri ve uğradığı değişmeleri inceleyecektir. Belgelere nüfuz ettikçe, gençliğinde matematik problemlerini çözerken duyduğu hazzı, arşivde, Osmanlı tarihinin paradokslarıyla cebelleşirken duymaya başlar. Masum bir doktora tezi olarak başladığı araştırmanın bu paradokslara bulanmış bir hayat macerasına dönüőeçeđinden henüz habersizdir. Zamanla gerçek ilmin mahiyetini derinliğine kavradığı için akademik bir unvan kazanmak için kendi kriterlerine göre tez niteliği taşımayan bir çalışmaya imza atmanın kendisine yakışmayacağını anlamıştır. Çünkü "hayatını yönlendiren temel değer", üzerine aldığı işi hakkıyla yapmaktır. Yurt dışından aldığı davetleri de aynı mülahazalarla kabul etmez, kabul ettiklerine gerçekten "tez" niteliği taşıyan tebliğlerle gider. Otuz küsur yılda, toplam 200 küsur sayfalık, ama her biri Osmanlı sisteminin temel problemlerinden birini çözerek yapının biraz daha gün ışığına çıkmasını sağlayan, dipnotsuz, sadece arşiv belgeleri kullanılarak yazılmış yirmi civarında makale...

Ne var ki Ömer Lütfi Barkan, arşive dalarak tez konusundan kopan asistanının peşini bırakmak niyetinde değildir; resmî prosedürün yürümesi için tezini o güne kadar elde ettiği verilere dayanarak yazıp bitirmesini ister, hatta bunun için yalvarırsa da netice alamaz. İlmî halefi olarak gördüğu Mehmet Genç'in yaşadığı maceranın bir başarısızlık değil, İskender Öksüz'ün tabiriyle "olağan dışı bir ilim tutkusu" olduğunu bildiği için hem üniversiteden atılmasını önlemek hem de rahatça çalışabilmesini sağlamak amacıyla İktisat Tarihi Enstitüsü'ne uzman olarak tayin ettirir. Yani asistanının akademik kariyerini engellediğine dair dedikoduların aslı astarı yoktur.

Kendisini yakından tanımayanların akademik unvanı yok diye itibar etmedikleri, muhafazakâr çevrelerde bile "yahu tutturmuş bir malikâne, mukataa..." diye küçümsenen Mehmet Genç, doktorasını tamamlayamadığı için maaş bakımından kayba uğramış, bu yüzden hayatının sonuna kadar maddi problemlerle boğuşmuş, başını sokabileceği bir ev bile edinememiştir. "Ama" demişti bir gün, "Eğer ilmin tadını almışsanız, bunlar hiç önemli değil. Parasızlığa da katlanıyorsunuz, ilmin unvanlarda gizli olduğunu zannedenlerin istihfaflarına da..." Yine de istediği kitapları alamadığı için parasızlıktan şikâyet eden Mehmet Genç'in oturduğu mütevazı kira evini gördüğüm zaman hayretten ağzım açık kalmıştı; sanki bir evde değil, zengin bir ihtisas kütüphanesindeydim.

Aslında evde o kadar kitap biriktirmeyi mânasız bulan Mehmet Genç, Türkiye'de istedikleri bütün bilgilere ulaşabilecekleri zenginlikte kütüphanelerin bulunmadığını, bu yüzden ilim adamlarının kendi imkânlarıyla kitap

toplamak zorunda kaldıklarını söyler. Evi bu sebeple nafakasından keserek dünyanın dört bir tarafından getirttiği veya fotokopilerini temin ettiği binlerce kitapla tıka basa doludur. Sadece kitap mı? Dergiler, belge fotokopileri, dosyalar, klasörler... “Oysa kâfirinki öyle mi? Gidip kütüphaneye çalışıyor, istediği bilgiye ve kitaba anında ulaşabiliyor. Şahsi harçlığımızla kütüphane meydana getirmeye çalışmak iğneyle kuyu kazmak gibi bir şey! Bunun çok sıkıntısını çektim ama ilim heyecanı güçlü bir duygu, her şeyi bertaraf ediyor. Meçhulü anlamak hiçbir şeyle ölçülemeyecek kadar büyük bir hazdır” diyen Mehmet Genç, bu sebeple belli bir tarihten sonra kitap ve süreli yayın ihtiyacını büyük oranda karşılayan İslam Araştırma Merkezi (İSAM) Kütüphanesi’ni “Türkiye’nin yüz akı” olarak görür, Türkiye Diyanet Vakfı’nın bu olağanüstü hizmetini çok takdir ederdi. Yazdığı önemli maddelerle *TDV İslâm Ansiklopedisi*’ne ciddi katkılarda da bulunmuştu.⁶



Mehmet Genç’in Osmanlı iktisadını çalışmaya başladığı yıllarda iktisat tarihi bir disiplin olarak özellikle Amerika’da önemli bir dönüşüm yaşamakta ve birçok bilim adamı kantitatif verileri istatistik-matematik modeller kullanılarak değerlendirmektedir. İngilizce öğrendikten sonra takip ettiği periyodikler sayesinde haberdar olduğu bu akımın etkisiyle, tezini istatistik verilere dayandırmaya karar veren Mehmet Genç, hiç tahmin etmediği zorluklarla karşılaşacaktır. Osmanlı Devleti, “modern öncesi” bir sistem olarak günümüzün ihtiyaçlarına cevap verecek istatistiklere sahip değildir; dolayısıyla kullanılabilir yegâne kaynak, devletin maliye kayıtları olmalıdır. Sanayinin çeşitli sektörlerinden alınan vergilerin uzun vadeli seyrini takip ederse, değişmeler hakkında güvenilir bir gösterge elde edebileceğini ve vergi kayıtlarının -aynı iradedden kaynaklandığı için- homojen, karşılaştırılabilir veriler olması gerektiğini düşünerek çalışmaya başlar. Uçsuz bucaksız imparatorluğun çeşitli bölgelerine serpiştirilmiş sınaî faaliyetlerden alınmış vergilere ait kayıtları ihtiva eden tozlu ciltlere gömülür. Bir gün farkına varır ki, derlediği rakamlar 1700-1850 yılları arasında, yani Avrupa’da sanayi devrimi bütün hızıyla yaşanırken, bazı küçük değişmeler sayılmazsa, tuhaf bir durgunluğa

6 Mehmet Genç, “Ne Yapmak İstedim?” başlıklı konuşmasında, *TDV İslâm Ansiklopedisi* için “Nâzır” maddesini nasıl yazdığını şöyle anlatır: “Birikmiş belgelerim de vardı ama yetmedi. Arşive gittim ve topu topu iki sayfalık bir şey için üç ay uğraştım. Birçok deftere baktım” (bk. Genç - Özvar, *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar I*, s. 18). Mehmet Genç’in *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nde sekiz maddesi veya madde bölümü bulunmaktadır (bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/mehmet-genc>) (erişim: 16 Mayıs 2021).

işaret etmektedir. Fiyatların on beş-yirmi misli arttığı ve hızlı sayılabilecek bir enflasyonun yaşandığı 150 yıl boyunca mukataalardan alınan vergiler değişmemiştir. Üstelik bütün sektörlere ve bölgelerde bu böyledir. Bir yarışa başlayan koşucuların startın verildiği andaki konumlarını koruyarak koşuyu hep beraber bitirmeleri gibi düşünümesi imkânsız bir şeydir bu. Sonuç bü-yük bir ümitsizlik..

Mehmet Genç, kantitatif veriler bulamadığına göre, yazacağı tezin bir çeşit edebî risale olmaktan öteye geçmeyeceğini düşünerek Osmanlı sanayisi hakkındaki çalışmalarını bir tarafa bırakıp Osmanlı vergi sisteminin mekanizmalarıyla ilgili bilmeceyi çözmeye karar verir. Bu problem daha ilgi çekici, daha kışkırtıcıdır. Evet, vergi rakamları niçin değişmemiştir? Beş altı yıl kadar süren uzun bir çalışma dönemi sonunda problemi çözen Mehmet Genç, Malikâne sistemini gün işığına çıkardığı, ilim âleminde büyük yankılar uyandıran ünlü makalelerini yazar: “Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi” (1975) ve “18. Yüzyılda Osmanlı Mali Verilerinin İktisadî Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği” (1981).

Ömer Lütfi Barkan, 1973 yılında emekli olmuş, altı yıl sonra da hayata veda etmiştir (1979). “Onun ayrılmasından sonra tezini teslim edecek merci kalmadığı gibi iklimi de artık geçmiş bulunduğu için” doktorasını rafa kaldıran, fakat çalışmalarına aynı şevk ve heyecanla devam eden Mehmet Genç, dikkatini tek bir sektör yerine, bütün sektörlerle şamil olmak üzere devlet-ekonomi ilişkileriyle ilgili Osmanlı sisteminin mantığını çözmeye teksif eder. alışmalarına rahatça devam edebilmesini biraz da Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi’ne 1983 yılında öğretim görevlisi olarak geçtikten sonra kurucu dekan Hakkı Dursun Yıldız’ın sağladığı imkânlarla borçludur.⁷ Sonuçta “Osmanlı sisteminin teorik bir robot resmi” diye tarif ettiği bir modele ulaşarak bu modeli “Osmanlı Dünya Görüşünün İlkeleri” (1989) ve “Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi” (1990) başlıklarıyla neşredilen iki makalesinde anlatır. “Devlet ve Ekonomi”, Mehmet Genç’in Arşiv’deki on beş yıllık çalışmasının sonuçlarını açıkladığı ve bir model inşa ettiği (Saca-yağı Modeli/Tripot Model) on beş sayfalık bir makaledir. Fakat işin henüz başında olduğunu düşünen Mehmet Genç, 1996 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından sosyoloji ve metodoloji dalında verilen “Doktora şeref Diploması”nın takdim edildiği törende yaptığı konuşmanın

7 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (2000) isimli kitabının başındaki “Teşekkürname”inde Hakkı Dursun Yıldız’dan şöyle söz eder: “Marmara Üniversitesi’nin eski rektörü rahmetli Prof. Hakkı Dursun Yıldız, Fen-Edebiyat Fakültesi’nde 1983’ten itibaren sağladığı imkânlarla, o tarihten sonra yaptığım çalışmaları gerçekleştirmede birinci derecede etkili olmuştur; onun bu desteği olmasa idi, o çalışmaların hiçbirini yapamazdım. şükran borcum bü-yüktür.”

sonunda şunları söyler: “Osmanlı sistemini tümü ile, bütün kompleksliği ve paradoksları ile zihnî ihata içine almaktan çok uzak olduğumun bilincindeyim. Hac yolundaki karıncanın durumudur benimki. Bunun çok iç açıcı bir durum olmadığını biliyorum.”

Bütün bu macerayı yaşarken, bir “insân-ı kâmil” olarak gördüğü ve “ağabey” diye hitap ettiği Fethi Gemuhluoğlu’nun “Siz hiç birbirinizden ayrılmayın!” yolundaki tavsiyesi üzerine ayrılmaz bir ikili teşkil ettikleri Erol Güngör ile dostluğu, Mehmet Genç’in hayatındaki derin tecrübelerden biridir; hemen her gün Marmara Kahvesi’nde buluşarak zaman zaman Sezai Karakoç ve Mehmet Çavuşoğlu gibi dostlarının da katıldığı, espriler ve fıkralarla renklendirdikleri sohbetlerde bir çeşit beyin fırtınası yaşar, tabii bu arada arşivde Osmanlı belgeleriyle didişirken karşısına çıkan problemleri tartışırlar. Zihinlerini âdeta birbirine kenetleyen bu iki genç adamın konuşmaları semboliktir; bazan birkaç işaretle bir kitaplık bilgiyi birbirlerine aktarabilirler. Bu yüzden Erol Güngör öldüğü zaman (1983), Mehmet Genç zihninin yarısını kaybetmişçesine derinden sarsılacaktır.

Yeri gelmişken, Mehmet Genç’in hocasını kaybettikten sonra, 1980 yılında, Erol Güngör’le birlikte uzun bir Avrupa seyahatine çıktığından da söz etmeliyim. Uluslararası şoför ehliyetine sahip olan Erol Güngör’ün Ford marka arabasıyla çıktıkları bu seyahatte, Osmanlı’nın sefere giderken takip ettikleri yolu kullanır, Edirne’de bir gece kaldıktan sonra Bulgaristan, Sırbistan ve Macaristan’dan geçerek Viyana’ya ulaşırlar. Yol boyunca Osmanlı’yı hissetmiş ve daha da önemlisi Türkçe ile idare etmişlerdir. Atalarının belli mesafelerde yaptıkları çeşmeler bile hâlâ durmaktadır. Osmanlı tarihini bir tarihçi kadar bilen Erol Güngör’ün geçtikleri yerlerde tarihte neler cereyan ettiğini uzun uzun anlattığı bu uzun yolculukta hep arabada uyur, sadece yıkanabilmek için bir gece Viyana’da ucuz bir otelde kalır, oradan Alman dostlarının bulunduğu Münih’e geçerler. Dostları “Nerede kalıyorsunuz?” diye sorarlarsa “Arabada yatıp kalkıyoruz” diyemeyecekleri için orada da ucuz bir otel bulur, birkaç gece konaklar ve aynı yoldan geri dönerler. Bu, Mehmet Genç’in yurt dışına ilk çıkışıdır. Üç yıl kadar sonra da Princeton Üniversitesi’ndeki bir seminere katılmak üzere Amerika’ya gider (1983). Bu seyahatinden kısaca söz ettiği bir röportajda, üniversite kitapçısının yerini sorduğu Amerikalı dostlarının kitabevini gösterdikten sonra, “Biz baktık, pek yeni bir şey yok!’ dediklerini, kendisinin de içinden, “Size göre yok; ama ben elli yıldır yenilik görmemiş bir insanım!” diyerek gidip bir büyük koli kitap satın aldığını anlatır. Ama aldığı kitapları, bir şey yok diyen adamlara göstermekten utandığı için bir taksiye binip kaldığı yere götürür ve dönüşünde, “Fazla bir şey yokmuş gerçekten haklıymışsınız!” der.

1990 baharında da Cornell H. Fleischer'in Rockefeller Vakfı'ndan sağladığı destekle, Washington Üniversitesi'nin İslam Toplumlari ve Medeniyetini İnceleme Merkezi'nde (The Center for the Study of Islamic Societies and Civilization) bir sömestr ders vermek için Amerika'ya giden ve u ay kadar kalan Mehmet Genç, çeşitli ilmî toplantı ve konferanslara katılmak amacıyla birçok Avrupa ülkesine gitme imkânı bulmuştur.



Başından iki mutsuz evlilik geçen ve ilk eşi Nazan Tanver'den Zeynep ve Elif Süreyya isimlerinde iki kızı bulunan Mehmet Genç, evlilik hayatında yaşıdığı problemleri bazı röportajlarda üzeri kapalı olarak anlatmıştır. Bir röportajında bu konuda sorulan soruya cevaben iki kere evlenip ayrıldığını söyledikten sonra, "Kadınla bu işler yürümüyor" diye devam eder, "Kadın profesör bile olsa evde kitap istemeyebilir ki haklı da... Kitap toz yığını, ayak bağı. Evli adamın mesleği karısıdır, benim aldığım intiba bu. Onunla uğraşırken ilim biraz olur, hakkıyla olmaz. İlim yapacak insanın harcayacak bir dakikası bile yok. ocuk ilgi, fedakârlık ister. İki kızım var; onları ilimden alarak büyüttüm." Başıka bir röportajda da aynı konudaki soruyu Sokrat'ın evlenmeye kalkışan bir öğrencisine söylediklerini naklederek cevaplandırır: "Ben seni akıllı zannederdim, evlenmeye kalktığına göre zannettiğim kadar akıllı değilmişsin. İnşallah mutlu olursun, mutsuz olursan filozof olursun, bu da fena değil!"

Bu söyledikleri Mehmet Genç'in evlilik kurumuna karşı olduğu anlamına gelmez. İlk soruya verdiği cevabın devamı şöyledir: "Rahat bir çalışma ortamı için mutlu ve huzurlu bir evlilik paha biçilmez bir şeydir. Ama herkese bunu sağlayacak kadın nasip olur mu, orasını bilemem. O nasip vuku bulmuyorsa yola yalnız devam etmek herhalde daha isabetli. Eşiniz misyonunuzun bir şeyler meydana getirmek olduğunu sizinle birlikte anlarsa hakikaten başarılı bir hayat olur. 'Bu gece şuraya gidelim, bugün filanlar gelecek!' derse, o hayat tarzıyla ilim yapamazsınız."

Mehmet Genç'e göre, ilim yapmak isteyen birinin günde yirmi dört saat çalışmayı göz alması, yemek içmek gibi zaruri ihtiyaçlarını giderirken bile zihninin çalışmakta olduğu konuyla meşgul olması ve çözmeye çalıştığı problemlerle birlikte uyuması şarttır. Böyle yapılmazsa ne olur? "Bir mesleğiniz olur, birkaç kitap yazarsınız, hatta meşhur da olursunuz, ama o kadar. Sizden kimse, başıka kimsede rastlamadığı bir katkıdan söz etmez ve şhretinizle birlikte unutulur gidersiniz. 'İlmi isteyene veririm' diyor bir âyetinde Allah, 'Ne kadar çalışırsan o kadar alırsın!' diye anlıyorum bunu."

Çok az kadının ilim, sanat ve felsefe gibi zorlu rakiplere sonuna kadar tahammül edebileceğini iyi bilen Mehmet Genç, babası Ali Rıza Bey, annesi Hatice Hanım ve ağabeyi Midhat Genç'e ithaf ettiği *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* isimli kitabının başındaki "Teşekkürname"sinde sıra kendi ailesine gelince ikinci eşini de şu etkileyici cümlelerde anacaktır:

"Benim meydana getirdiğim aileye gelince, onlara verebildiğim de oldukça bol mahrumiyetlerden ibaret. Eşim Münevver Nurdan yoğun çalışmalarla tamamladığı haftaların sonunu, biraz gezme ve dinlenme yerine, benim çalışmaların tanığı ve yardımcısı olarak beni Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne şikâyete hakkı olduğu halde bunu yapmadı; üstelik sağladığı iç huzuru ile âdeta kendini feda edercesine çalışmalarına katkıda bulundu, ona teşekkürüm sonsuzdur. Kızlarım Zeynep ve Elif Süreyya, büyürken sordukları derin çocuk soruları ile zihni gelişmemde önemli rol oynadılar. Buna karşılık, kendilerine yeteri kadar zaman ayıramayan, ayrıca sınırlı gelirini de uzak diyarlardan getirttiği pahalı kitaplara harcayan babalarını mahkemeye vermekte yerden göğe kadar haklı oldukları halde hiç şikâyet etmeden katlandılar, onlara da teşekkürüm sonsuzdur."



Yukarıda sadece son bölümünü naklettiğim "Teşekkürname"nin yer aldığı *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Mehmet Genç'in İktisat Tarihi Enstitüsü'nde göreve başladığı tarihten tam kırk yıl sonra okuyucuyla buluşabilmiştir.⁸ Her birinde Osmanlı iktisat tarihinin çetin bir problemini çözdüğü makalelerini kitap olarak neşretmek isteyen Ötügen Neşriyat'ın verdiği mücadeleyi yakından bilenlerdenim. Yayınevi, 1980 yılında Erol Güngör'ün tavsiyesi üzerine kendisini borçlu hissederek yazmak mecburiyetinde kalsın diye onu müstakbel kitabının telif ücretini peşin almaya ikna eder. Bu taktik netice verecek gibidir; derhal işe koyulan Mehmet Genç, makaleleri bir araya getirip eksiklerini güya giderir ve yayınevine teslim eder. Ne var ki yazarının müşkülpesentliği ve mükemmeliyetçiliği yüzünden dizgisi birkaç defa yapılp bozulan kitap, yayınevinin telif ücretini ödediği tarihten tam yirmi yıl sonra basılabilecektir. "Hac Yolunda Bir Karınca" başlığını taşıyan önsöz de kitabın yayını en az altı ay geciktirmiştir. Mehmet Genç'in entelektüel macerasını anlattığı bu önsöz, gerçekten -Ayhan Aktar'ın tabiriyle- "ufuk açıcı bir yazı" ve "her genç tarihçinin okuması gereken bir metodoloji metnidir."⁹

8 Mehmet Genç'in *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*'de yer almayan, çoğu İngilizce kaleme alınmış makaleleri II. cilt olarak talebeleri tarafından yayıma hazırlandı. I. cildi çıkan *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar* ise altı ciltte tamamlanacak.

9 Mehmet Genç, "Hac yolunda bir karınca" tabirini ilk defa fahri doktora töreninde yaptığı konuşmada kullanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi çıktıktan sonra Türkiye Yazarlar Birliği tarafından fikir dalında ödüle layık görülür. Aynı eser, Aydın Doğan Vakfı dlne de yazarının onayı alınmadan alt jüri tarafından aday gösterilmişse de dl İlber Ortaylı'nın *Osmanlı Toplumunda Aile* isimli kitabına verilecek, Mehmet Genç de -dl yönetmeliğine aykırı olarak- maddi karşılığı olmayan ve mansiyon niteliği taşıyan bir "zel dl"e layık görülecektir.¹⁰ çok canı sıkılan ve kendini aşağılanmış hissedenden Mehmet Genç'in Aydın Doğan Vakfı Yürütme Kurulu Başkanı Orhan Birgit'e yazdığı 06 Nisan 2001 tarihli reddiye mektubu ibret verici bir vesikadır:

"dller kazanmak ve popüler olmak benim hayat tercihlerim arasında yer almaz. İtibarı pek yüksek olan vakfınızın vereceği tarih dl için herhangi bir başvuruda bulunmamış olmakla da bu tutumumu ima etmiş olduğumu düşünüyordum. Seçiciler kurulunuzun saygı değer üyelerinin kitabım hakkında verdikleri kararla, bu konuda benim de yanılmış olduğumu ortaya koyan bir yanlışlığa düştüklerini görüyorum. Sizin de pek iyi bildiğiniz gibi, her dl açık veya kapalı bir yarışmanın sonucudur. Çok sayıda başvuru arasından ödüle layık olan eser ve yazarı tespit ve ilan edildikten sonra, ayrıca kazanamayanların isimleri açıklanmaz! Normal ve tabii olan da budur. dl için başvuruda bulunmayan bir kitabı ve yazarını, kazanamayanların arasına yerleştirdikten sonra gazetelerinizde ilan etmiş olmanızı -iyi niyetle yapılmış beğeni, takdir ve övgülerle dahi olsa!- sizin açınızdan ciddi bir yanlışlık, benim açımdan ise maalesef tatsız bir yol kazası olarak değerlendirdiğimi ifade etmek isterim."

Aydın Doğan Vakfı'nın mansiyonu uygun bulduğu Mehmet Genç, 2015 yılında hem Cumhurbaşkanlığı tarafından Sosyal Bilimler ve Tarih alanında Kültür ve Sanat Büyük dlne hem de Sosyal ve Beşeri Bilimler kategorisinde Türkiye Bilimler Akademisi (TBA) Uluslararası Akademi dlne, 2016 yılında da Türk Kültürüne Hizmet Vakfı'nın Türk Kültürüne Hizmet şükran ödülüne layık görülecektir.



Emekli olduğu 1999 yılına kadar Marmara niversitesi'nde görev yapan Mehmet Genç, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde

¹⁰ Prof.Dr. Nurhan Atasoy, Doç. Dr. Ali Akyıldız, Prof. Dr. Mahir Aydın, Murat Bardakçı, Dr. Filiz ağman, Doğan Hızlan, Orhan Koloğlu, Dr. Nazan ler ve Prof. Dr. Mete Tunçay'dan oluşan jürinin verdiği kararla ilgili tutanakta Mehmet Genç'in adı geçmiyor. Öyle anlaşılıyor ki Aydın Doğan Vakfı yönetimi, Mehmet Genç'in adını jürinin kararından bağımsız olarak ilan etmiştir (bk. *Aydın Doğan Vakfı dl Kitapçı*, s. 6).

yüksek lisans ve doktora dersleri vermiş, emekli olduktan sonra da İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü ile Bilgi Üniversitesi Tarih Bölümünde görev yapmıştır. Son görev yeri, maddi olarak da büyük ölçüde rahatlamasını sağlayan Şehir Üniversitesi'dir.

2019 yılının Ağustos ayında Marmara Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde akciğer kanseri teşhisi konulan Mehmet Genç, kemoterapiyi reddederek daha uzun yaşamayı değil, bitiremediği çalışmalarını tamamlayarak kalan ömrünü daha verimli geçirmeyi tercih edecektir. Doktorlar yedi-sekiz aylık ömrünün kaldığını söylerlerse de, o, ilaç tedavisiyle bir buçuk yıl daha yaşar. Hatta teşhisin üzerinde altı ay geçtikten sonra doktorların tahlil sonuçlarına bakarak "Sanki hiç hastalanmamışsınız gibi!" diyerek onu ve yakınlarını çok sevindirdiklerini biliyoruz. Ne var ki pandemi sürecinde yaşadığı gerginlik, daha da önemlisi dostları hastalık taşımak endişesiyle ziyaretine gelmekten çekindikleri için yaşadığı yalnızlık onu çok yıpratmış olsa gerek. Bu yüzden hastalığı nükseden Mehmet Genç, 18 Mart 2021 Perşembe günü hayata veda etti ve ertesi gün Fatih Camii haziresinde toprağa verildi.

Bibliyografya

- Akarlı, Engin Deniz, "Engin Deniz Akarlı'nın Gözünden Mehmet Genç", <https://blog.bisav.org.tr/2021/05/06/engin-deniz-akarlinin-gozunden-mehmet-genc/> (erişim: 28.05.2021).
- Aktar, Ayhan, "Hac Yolunda Bir Karınca: Mehmet Genç'in Ardından", *Toplumsal Tarih*, 328 (2021): 76-79.
- Aktay, Yasin, "Mehmet Genç Hoca'nın Ardından Bir Akademi Muhasebesi", *Yeni Şafak*, 29 Mart 2021.
- Ayal, İhsan, "Hoca'nın Kütüphanesi Sosyal İlimler İhtisas Kütüphanesi Gibidir" (Konuşan: Merve Akbaş), *Yeni Şafak Kitap Eki*, 15 Nisan 2021.
- Ayal, İhsan, "Son Nefesine Kadar İlimle Uğraştı" (Konuşan: Merve Akbaş), *Yeni Şafak Pazar Eki*, 4 Nisan 2021.
- Aydın Doğan Vakfı Ödül Kitapçığı*, İstanbul: 2001, s. 6.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Siretler ve Suretler*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- Böhürler, Ayşe "Mehmet Genç ile Söyleşi" (haz. Muhammet Negiz), Dünya Bülteni, <https://www.dunyabulteni.net/genel-degerlendirme/dr-mehmet-genc-ile-soylesi-ayse-bohurler-h476966.html> (erişim: 28.05.2021).
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2000.
- Genç, Mehmet - Erol Özvar, *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar I*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021.

- “Hakikati Arayan İnsanlara ok İhtiyaç Var” (Konuşanlar: Harun Tuncer - Selman Kılınc - Ahmet Apaydın), *Yedikıta*, 78 (2015): 60-66.
- Hanioğlu, M. Şükrü, “Fariza-i Haccı Eda Eden Bir Karınca”, *Karar*, 21 Mart 2021.
- Kırmızı, Abdülhamit, “Kalanlardan Mehmet Genç”, Serbestiyet, <https://serbestiyet.com/featured/kalanlardan-mehmet-genc-54577/> (erişim 28.05.2021).
- Lök, Atilla, “Mehmet Genç: Matematikten Tarihe”, *Toplumsal Tarih*, 75 (2000): 46-48.
- Öksüz, İskender, “Osmanlı Nasıl Yükseldi, Neden öktü?”, *Karar*, 19 Mart 2021.
- Özel, Mustafa, “Arşive Ruh Veren Tarihçi”, *Derin Tarih*, 109 (2021): 14-15.
- Özel, Mustafa, “Mehmet Genç ve Sanata Dönüşen Tarihçilik”, *Nihayet*, 76 (2021): 4-9.
- Özvar, Erol, “Mehmet Genç: Belgeden Modele Uzanan Bir Portre”, *Doğu Batı*, 12 (2000): 143-155.
- “Mehmet Genç ile Hayatı, Hocalığı ve Osmanlı Hakkında Konuştuk: Osmanlı’da Devlet, Halkın Refahı İçin Gelirinden Fedakârlık Yapardı” (Konuşan: Halil Solak), *Derin Tarih*, 17 (2013): 89-95.
- “Mehmet Genç: Mesele Bulmacayı özmekti, Unvan Değil” (Konuşan: Selim Efe Erdem), *Star*, 21 Temmuz 2013.
- “Mehmet Genç: Vatani Sevmek Yetmez, Hakikati de Sevmek Gerek” (Konuşan: Sevda Dursun), *Gerçek Hayat*, 1001 (2019).
- “Para, Şöhret ve Mevki İlimle Uzlaşmaz” (Konuşan: Yusuf Temizcan), *Okur*, 6 (2018).
- “Tarihimize Işık Tutanlar: Mehmet Genç”, *Arşiv Dünyası*, 8 (2006): 48-50.
- Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İnalıcık, Halil Sahillioğlu, Mehmet Genç, İlber Ortaylı*, haz. Erol Özvar, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Fehmi, “Mehmet Genç ile Osmanlı’da Devlet ve Ekonomi Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (2003): 369-384.

Değerlendirme Makalesi Review Article

Türkiye’de Üniversite, Medrese ve Yüksek Öğretime Dair Tercüme Eserler (1980’den Günümüze)*

Tuncay Başoğlu**

Giriş

1980 askeri darbesinden sonra Türkiye’de yüksek öğretim sistemi yeni bir düzenlemeye tâbi tutulmuş ve bu alanda yeni bir dönem başlamıştır. Bu çerçevede Yükseköğretim Kurulu (YÖK) kurulmuş, farklı yüksek öğretim kurumları üniversiteye çevrilerek veya katılarak tek tip bir kurum haline getirilmiş (bunun bazı istisnaları vardır), üniversite sayısı ve buna bağlı olarak öğrenci sayısı artmıştır. Yeni dönemin bir başka yönü, ülkenin giderek dünyaya daha fazla açılmasının ve dünyadaki yeni siyasi (soğuk savaşın sona ermesi, Avrupa Birliği’nin [AB] kurulması gibi), iktisadi (başta Amerikan üniversitelerinde olmak üzere araştırma üniversitelerinin ve piyasa ilişkilerinin öne çıkması gibi) ve teknolojik (internet devrimi, e-kitap, dijital kaynaklar gibi) gelişmelerin yüksek öğretimin gelişmesine, yaygınlaşmasına ve dönüşmesine büyük bir katkı yapmış olmasıdır. Bütün bunlara bağlı olarak Türkiye’de de üniversiteye dair literatürde büyük bir artış ve çeşitlilik meydana gelmiştir. Bu artış ve çeşitlilik, nitelik olarak da yüksek öğretim ve üniversite tasavvurunda önemli bir gelişme kaydedildiğini göstermekle birlikte, 1990’lı ve 2000’li yılları başka askeri darbelerin gölgesinde harcayan ülkede, yüksek öğretim sisteminde ciddi bir sıçramanın ve dönüşümün olduğunu söylemek zordur. 1980 öncesi döneme dair yazdığım makalede Türkiye’de modern yüksek öğretim ve üniversite sistemi kurulurken, “Bir üniversite fikri var mıydı veya ciddi

* Yazıyı gözden geçirerek değerli katkılarda bulunan Doç.Dr. M. Macit Karagoğoğlu’na ve Prof.Dr. Mustafa Gündüze teşekkür ederim.

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

bir araştırma, değerlendirme yapıldı mı?” sorusunun cevabını aramıştım.¹ Seksen sonrası dönemde de aynı soru etrafında literatürü inceleyeceğim. Literatürün genişliği sebebiyle bu makalede yüksek öğretim ve üniversite konulu tercüme eserleri ele aldım, telif eserlerle ilgili değerlendirmeyi ise bir başka çalışmaya bıraktım. Tercüme eserlerle ilgili buradaki değerlendirmeye, makale tercümelemleri dahil edilmediği gibi belirli üniversiteleri veya belirli bir ülkenin yüksek öğretimini tanıtmaya amaçlı kitaplarla edebî eserler de alınmamıştır.

Konuyla ilgili tercümelemler ana hatlarıyla iki kümeye ayrılabilir: Birinci küme, genel olarak belirli bir düzen göstermeyen, farklı tarihlerde ve farklı yayınevleri tarafından neşredilen tek tek eserlerden oluşmaktadır. İkinci küme ise özellikle üç yayınevi tarafından konuyla ilgili diziler çerçevesinde ve -teliflerle birlikte- belirli bir bütünlük içinde yayımlanan eserlerden oluşur. Bunların bir grubu İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından “Akademya” dizisi kapsamında yayımlanan yüksek öğretimle ilgili telif ve tercüme eserlerdir. 2003’ten beri yayımlanan bu eserler arasında tespit edebildiğim dört tercüme burada yer verilmiştir. Bir diğer grup, Küre Yayınları’nın Alim Arlı editörlüğünde yürütülen “Yüksek Öğretim Çalışmaları” dizisi kapsamında yayımlanmıştır. Yine telif ve tercüme eserlerden oluşan bu dizide, son iki yıl içerisinde ağırlıklı olarak Amerikan üniversiteleri etrafında ortaya konulmuş sekiz eserin tercümesi yayımlanmış, ikisinin de yayımlanacağı duyurulmuştur. Esasen bu dizi ile birlikte ilk defa yüksek öğretim hakkında etraflıca araştırılmış ve üzerinde düşünülmüş bir tercüme faaliyetinin yapıldığı söylenmelidir. Bir başka grup eser ise Klasik Yayınları tarafından önce genel olarak, 2010 yılından itibaren ise “İslam Medeniyeti Araştırmaları” dizisi “Bilgi ve Toplum” alt dizisi kapsamında yayımlanan telif ve tercüme eserlerden oluşmaktadır. Bu kapsamda altı eser tercüme edilmiş olup bunlar, George Makdisi’nin medreselerin ve genel olarak İslam medeniyetinde yüksek öğretimin gelişimini, ardından bunun Batı’daki yüksek öğretim kurumlarının ortaya çıkışına etkisini tartıştığı çalışmaları ile bunun etrafında gelişen literatürden oluşmaktadır. Aşağıda her iki kümeye ait tercüme eserleri yayınevlerine/dizilere göre değil, üniversite fikri, üniversite tarihi, yüksek öğretimin ve üniversitenin yönetimi ve işlevleri, İslam dünyasında yüksek öğretim başlıkları altında inceleyeceğim.

1 Başoğlu, “Türkiyede Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Eserler (1775-1980)”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 45 (2021): 103-44.

Üniversite Fikri

1980 sonrası dönemde diğer başlıklarda olduğu üzere üniversite fikri/ tasavvuru konusunda da birçok yayın yapılmış olmakla birlikte bunlar düzenlilik göstermez. Bununla birlikte üniversite fikri/tasavvuru konusunda Avrupalı yazarlardan ziyade Anglo-Amerikan yazarların eserleri tercüme edilmiş görünmektedir. Nitekim yukarıda bahsedilen “Yüksek Öğretim Çalışmaları” dizisi kapsamında tercüme edilen eserlerin yarısı, ağırlıklı olarak üniversite fikri ile ilgilidir ve XX. yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Amerika'da yazılmıştır.

II. Dünya Savaşı öncesi dönemde üniversitenin ne olduğu ve ne olması gerektiğine dair yazılar genellikle filozoflar ve teologlarca yazılmıştır, ancak zikredilen önemli isimler arasında Fransadan kimsenin bulunmaması dikkat çekicidir. Öte yandan sosyolojinin kurucu babaları olarak görülen K. Marx (ö. 1883), E. Durkheim (ö. 1917) ve M. Weber (ö. 1920) yüksek öğrenim konusunu ayrıntılı olarak incelememiş ve üniversite hakkında derli toplu bir yazı ortaya koymamıştır.² Bununla birlikte, Weber'in bazı konuşmaları ve yazıları konuyla ilgili bazı görüşlerini içermektedir. Bu çerçevede 1917'de yaptığı *Meslek Olarak İlim* adlı konuşmanın metni (özgün adı: *Wissenschaft als Beruf*, ilk yayın tarihi:³ 1919), en az iki ayrı eser içinde Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴ Weber burada Alman üniversitelerini, Amerikan üniversiteleriyle karşılaştırır, bir yandan aradaki farklılıkları anlatırken öte yandan Alman üniversitelerinin birçok alanda giderek Amerikan üniversitelerinin yolunda ilerlediğini söyler. Kurum olarak üniversitenin kendisinden ziyade akademisyenlik üzerine eğildiği bu konuşmada, Alman üniversite geleneğinin aristokrat/seçkin olduğunu, ilimlerin geri dönülemez şekilde ihtisaslaşma yoluna girdiğini, ilmin bir meslek haline dönüştüğünü tespit eder. Ayrıca hocanın sınıfa siyaset karıştırmaması ve kendisine önderlik rolü biçmemesi gerektiğini, üniversite hocasının bir rehber/önder değil sadece hoca olduğunu söyler, öğretim ve araştırma ile ilgili bazı tavsiyelerde bulunur ve çağın kaderine uygun olarak üniversitenin de rasyonelleşme/bürokratikleşme, entelektüelleşme ve dünyanın büyüden arındırılması dediği süreçten geçtiğini ima eder. Weber'in, modern dönemde alimden entelektüele (entelektüel devlet

2 Bu kanaat, dönemin sosyologları için de genel olarak söylenebilir, *The Higher Learning in America* (iyt: 1918) adlı eserin yazarı Amerikalı sosyolog Thorstein Veblen (ö. 1929) burada bir istisna gibi görünmektedir.

3 Bundan sonra iyt olarak kısaltılacaktır.

4 Bk. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 126-51; a.mlf., *Sosyolojinin Temel Kavramları*, s. 127-68. Weber'in üniversite konusunda 1908-1919 yılları arasındaki konuşma ve yazılarını derleyen bir çalışma için bk. Weber, *On Universities*.

memuru) dönüşen üniversite hocasının rolüyle ilgili söyledikleri gelinen durumu kavraması bakımından isabetlidir.

İspanyol filozofu José Ortega y Gasset'in (ö. 1955) *Üniversitenin Misyonu* adıyla çevrilen eseri (özgün adı: *Misión de la Universidad*, iyt: 1930), 1930'da yaptığı bir konuşmanın metnidir ve İspanya yüksek öğretiminde reform tartışmalarının olduğu bir dönemde ortaya koyduğu görüşleri içermektedir. Eserin Türkçede birbirine yakın tarihlerde iki ayrı tercümesi yayımlanmıştır (1997, 1998). İlki, eserin İngilizce tercümesinden Türkçeye çevrilmiş görünmektedir, nitekim İngilizce'ye çeviren Howard L. Nostrand'ın nispeten uzun giriş yazısı da Türkçe metne dahil edilmiştir. İspanyolca'dan tercüme edilmiş görünen ikinci çeviriye ayrıca Gasset'in eğitimle ilgili farklı tarihlerde yaptığı iki ayrı konuşmanın metni de eklenmiştir.⁵

Gasset'e göre, üniversite reformunun temeli, amacın tam olarak yeniden tanımlanmasıdır (s. 66). Daha önce yapılan girişimler, İngiltere ve Almanya gibi ülkeleri taklit etme/model alma şeklinde ortaya konulmuş ve bu iyi bir çözüm olmamıştır (s. 67). Çünkü okul, milletin işlevsel bir uzvu olup içinde yer aldığı millî atmosfere dayandığında kaliteli ve başarılı bir eğitim sistemi kurulmuş olur. Bir başka ifadeyle kurumlar, daha geniş bir kültürün parçası olduklarından transfer edilemezler. XIX. yüzyılda milletlerin başarısının kaynağı abartılı bir şekilde eğitim kurumlarında aranmış, okullara, sahip olmadıkları bir güç atfedilmiştir, oysa bir milletin başarısı ve büyüklüğü birçok unsurun birleşimine dayanır (s. 68-69). Tarihteki bütün yaratımlar, bilimde, siyasette belli bir hâletiruhiyenin veya belli bir zamanın ruhunun eseridir, taklitçiler bu nesli beklemek zorundadır (s. 70). Dolayısıyla Gasset şöyle demektedir: "Yurt dışında bilgiyi araştıralım. Fakat bir model bulmak için çaba sarfetmeyelim" (s. 71).

Gasset kültür, bilim ve meslek eğitimi arasında keskin bir ayırım yapar ve üniversitenin kültür ve meslek eğitimi veren bir kurum olması gerektiğini söyler. Kültür ve meslek (tıp, hukuk vb.) eğitimi bilim değildir ama ondan beslenir (s. 127). Bilimsel araştırma, üniversitenin çevresindeki kurumlarda yürütülmeli, üniversite bilimden beslenmeli, ancak merkezini kültür oluşturmalıdır. Kültür, belirli bir çağın hayatî fikirler sistemidir; yaşanan çağdaki bilgi birikiminden beslenerek doğa, canlılık, insanlık tarihi, toplum ve evrenin yapısına dair yaşama yön veren kanaatler bütünüdür; bilim ise bitmeyen bir araştırmadır, bilimin kendisi çözülmemiş, sürekli araştırma gerektiren bir gündeme sahiptir, çözüme kavuşturulan şey, artık bilimsel araştırmanın

5 Burada 1997 tarihli tercüme esas alınmış, ikincisinin kullanıldığı yerlerde yıl belirtilmiştir.

gündeminden çıkar, kültürün ve mesleki eğitimin konusu haline gelir. Bilim bu yönüyle insan hayatına rehber olamaz; bu yüzden kültür insan hayatını tamamen bir felaket olmaktan kurtaran şeydir (s. 75-77). Üniversitenin esas işlevi de kültür öğretimidir, çağın ulaştığı hayati fikirler sistemini tesis etmektir (s. 81). Yazarın, “korkunç bir kültürlüçlük çağı” olarak nitelediği kendi çağındaki -araştırma ve mesleki eğitime dayalı- üniversite, asıl işlevini yerine getirmemektedir: “Araştırmanın baskın olduğu bir üniversite düşüncesi yıkıcı olmuştur. En temel meselenin dışta tutulmasına meydan vermiştir: Kültür. Dikkatleri geleceğin meslek adamlarını mesleklerine en iyi şekilde hazırlamak meselesinden saptırmıştır” (s. 107).

Kültür bilim değildir, ancak içeriğinin önemli bir kısmının bilimden gelmesi, çağımızın kültürünün bir özelliğidir (s. 79). Çağdaş üniversite, Ortaçağ üniversitesinden farklı olarak, mesleki eğitimi muazzam bir faaliyete dönüştürüp buna araştırmayı eklemiş, öte yandan kültürün öğretimini hemen tamamen terketmiştir. Bu değışim zararlı olmuş, çağımızın ortalama insanı kültürlüç, yeni bir barbar halini almıştır. Bu hata, her şeyden önce XIX. yüzyıl üniversitesinin suçudur. Üniversitenin bilimi geliştirmesi, suçunu telafi edemez; çünkü bilim, insan hayatı sayesinde mümkün olmuştur, onun temellerine karşı işlenmiş bir suçun kefareti olamaz (s. 80).

Gasset'e göre yüksek öğretimin organizasyonunda ve üniversitenin yapısında bilgi veya öğretim üyesi değil, öğrenci esas alınmalıdır (s. 97). Müfredat oluşturulurken de öğrencinin gelecekteki hayatı için gerekli olan hususlar seçilmeli ve bunun dışında kalan hususlar -eğitimde ekonomi prensibi gereği- öğrencinin anlayabileceği kadar azaltılmalıdır (s. 99). Netice olarak üniversite, a) Sıradan/ortalama insanın alması gereken yüksek öğretimden ibaret olmalıdır; b) Bu sıradan insan kültürlü hale getirilmeli, çağının seviyesine ulaştırılmalıdır. Bunun için dünyanın fiziki taslağı, canlı yaşamının temel konuları, insan türünün tarihi, sosyal hayatın yapısı ve işlevi, evrenin taslağı öğretilmelidir (bu kültürel disiplinler sırayla fizik, biyoloji, tarih, sosyoloji ve felsefe bilimlerinden yararlanmalıdır, s. 117); c) Bu sıradan insan iyi bir meslek adamı yapılmalıdır (s. 101). Gasset'e göre, gerçek anlamda bilimsel araştırmaların üniversitenin esas işlevleri arasında yeri yoktur (s. 102). Bilim sadece araştırmadır; problemleri ortaya koymak, üzerinde çalışıp çözüme kavuşturmaktır. Bu andan sonrası bilimle ilgili değildir, öğretme veya uygulamadır. Sıradan insanın bilim adamı olması beklenmez, bilim adamı sıradan bir insan değildir, o, “modern çağın keşişidir” (s. 104). Herhangi bir bilimin ilkelerini, işlem metotlarını, sonuçlarını kavrayabilmek için okul eğitimi zorunlu değildir (s. 119). Bu tür gerekçelere binaen bilimler, üniversite çevresindeki kendi kurumlarında (laboratuvar vb.) yer almalı (s. 128); gerçek

bilimsel araştırma üniversitenin özünden çıkarılmalıdır, öğretim üyelerinin seçimi de araştırma yeteneklerine göre değil, sentez yapma ve öğretim yeteneklerine göre yapılmalıdır (s. 125-26, sıraladığı altı madde). İyi araştırmacılar genellikle kötü öğretmenlerdir; bu yüzden Alman üniversitesi model olarak gösterilemez (s. 123).

Gasset tasvir ettiği kültür ağırlıklı üniversiteye önemli bir sosyal rol biçmektedir. Ona göre, modern dönemde bilimin ve demokrasinin gelişmesiyle kadim güçler (kilise ve devlet) gücünü kaybetmiş, kitleler üzerinde manevi güç (YKY 1998'de ruhsal güç, s. 70) kullanmak üzere basın tek başına kalmıştır. Bu durumu dengelemek üzere üniversitenin kendisini basından daha üstün bir manevi güç olarak ileri sürmesi ve güncel olaylara müdahale etmesi gereklidir (s. 130-32).

Gasset'in üniversite düşüncesi *Kitlelerin İsyanı*'nda bir yandan demokrasi diğer yandan uzmanlaşma ile ilgili ortaya koyduğu görüşleriyle ve "Ben, ben ve çevremden oluşurum" şeklindeki anlayışıyla irtibatlıdır. Ayrıca onun düşüncesinde Avrupa-merkezci bir anlayış hâkimdir; akılda ve bilimde Avrupa'nın üstünlüğünü ve biricikliğini benimseyen bir tavrı vardır (s. 127). Ona göre "Avrupa akıldır" (s. 128).⁶ Gasset, Granada Üniversitesi'ndeki ikinci konuşmasında İspanyol üniversitesinin ne olduğu üzerinde dururken de aynı tema hâkimdir (YKY 1998, s. 76-77). İspanyol üniversitesi, her şeyden önce bir Avrupa üniversitesidir, diğer Avrupa üniversiteleriyle tarihî olarak aynı ilhama ve toplu atılıma dayanır. "Üniversite, bilginin kamuya açık bir korporasyon çerçevesinde örgütlenerek geliştirilip öğretilmesi, salt Avrupa'ya özgü, daha önce başka hiçbir toplumda görülmedik bir kurumdur... üniversite Avrupa ile özdeştir" (YKY 1998, s. 77-78); "... Sözün kıyası, fikirle ve fikir uğruna yaşamış olan yalnız Avrupa insanıdır" (YKY 1998, s. 80). Bu Avrupalılık vurgusuna rağmen Gasset, başka bir Avrupa ülkesinin üniversitesinin model alınmasını doğru bulmamıştır.

İngiliz filozofu ve matematikçisi Alfred N. Whitehead'in (ö. 1947) *Eğitimin Gayeleri* adıyla çevrilen eserinin (özgün adı: *The Aims of Education*, iyt: 1929) çoğu, 1912-1928 arasında yaptığı çeşitli konuşmalardan oluşmaktadır. Önsözde eserin tamamının konusunu "entelektüel cihetten eğitim" olarak açıklayan yazar, bütün eğitimin özünün ve esasının dinî olduğunu -vazife ve hürmet hissi telkin etmesi anlamında- söyler (s. 13). Üniversite, önceki eğitimden farklı olarak öğrencinin hadiselerle genel bir bakış açısı

6 YKY tercümesinde Avrupa zekâdır denilmiş (s. 69). Bu kelime, eserin İspanyolca basısında "intelecto" (Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, s. 20); İngilizce tercümesinde ise "intellect" (*Mission of the University*, s. 74) olarak geçmektedir.

(umumileştirme kabiliyeti) ve ilkeler kazanmasını sağlamalıdır; üniversitenin fonksiyonu, zihni alışkanlık haline gelmiş ilkeler lehine teferruatın harcanmasıdır; üniversitenin ideali de ilimden ziyade kudrettir, vazifesi genç çocuğun bilgisini erkeğin kuvvetine dönüştürmektir (23-24, 33). Whitehead'e göre "liberal eğitim" ve teknik eğitim birbirinden ayrılamaz, aralarında tezat yoktur; millî bir eğitim sisteminde edebî, bilimsel ve teknik eğitim müfredatı olmalı, her biri diğer ikisini içermelidir (s. 41). Ardından bunların içeriğini ve klasik eserlere dair eğitimle ilgili sorunları işleyen yazar, insanoğlunun hayatının teknoloji, sanat, bilim ve din üzerine kurulu olduğunu, bunların temel olduğunu belirtir (s. 61). Üniversite hem eğitim hem araştırma yeridir, ancak esas fonksiyonu bilgi ve hayat şevki arasındaki ilişkiyi korumak, tahayyülle (imagination) birlikte bilgiyi verebilmek, tahayyül ile tecrübeyi kaynaştırmak, öğrencileri toplumun önderleri olarak yetiştirmektir (s. 76, 80).

Üniversite fikriyle ilgili tercüme edilen diğer eserler, II. Dünya Savaşı sonrasında yazılanlardan oluşmaktadır. Bu eserlerden biri, XX. yüzyılın en önemli Hıristiyanlık ve kilise tarihi uzmanlarından Jaroslav J. Pelikan'ın (ö. 2006) çalışmasıdır. Onun *Üniversite Fikri: Bir Yeniden Değerlendirme* (özgün adı: *The Idea of the University - A Reexamination*, iyt: 1992) adlı eseri, İngiliz Katolik din adamı John Henry Newman'ın (ö. 1890) *Üniversite Fikri* (özgün adı: *The Idea of A University*, iyt: 1852) adlı eserine yazılan modern bir şerh olarak okunabilir. Zaten Pelikan da eserini Newman ile bir diyalog olarak nitelemekte ve onun görüşlerini takip edip değerlendirmektedir (s. 10, 13, 20). Kardinal Newman'ın eseri, İrlanda Katolik Üniversitesi'nin ilk rektörü olarak 1852'de yaptığı bir dizi konuşmanın bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş olup Anglo-Amerikan dünyada yüksek öğretim alanıyla ilgili klasikleşmiş bir eserdir. Pelikan, yaklaşık bir buçuk yüzyıl sonra giriştiği diyalogda Newman'ın üniversitenin temeli olarak *liberal eğitimi* önceleyen bakış açısını kendi tecrübelerini katarak tekrarlamaktadır. Katolik bir yazara bir Protestan'ın şerh yazmasını ise, Newman'ın üniversiteyi teolojik bir mesele olarak ele almadığını, üniversite üzerinde konuşurken onun teolojik duruşunu paylaşmanın zorunlu olmadığını söyleyerek açıklar (s. 22). Paylaştıkları bakış açısı, üniversitenin meslek edindirme veya uygulamaya dönük becerilerden ziyade "medenî, aklı ve estetik melekeleri gelişmiş insan" yetiştirmeyi hedeflemesi gerektiği anlayışına dayanır. Bu yönüyle Newman'ın düşüncesi, yeni doğmakta olan modern üniversiteden ziyade geçmişteki üniversitenin idealini yansıtmaktaydı. Eser boyunca Newman'dan cümleler ve paragraflar alıntılanarak onları yorumlayan şârihin dili çok çetrefilli ve düşünceleri bir miktar dağınıktır; söylemek istediğini açıkça dile getirmeyen, sözü dolaştırıp

duran tarzıyla, fikirlerini berrak bir üslupla ortaya koyduğu söylenemez. Bununla birlikte üç kısım halinde ele aldığı çalışmada konu başlıkları ve tartışmalı meseleler yenidir.

Üniversite fikrinin temel ilkelerine değindiği ilk kısımda, üniversitenin modern dönemdeki krizine işaret eden Pelikan, bunu bir yandan XVI. yüzyıldaki reform döneminin kriziyle karşılaştırır, diğer yandan da üniversitenin (kutsal kitabın haber verdiği kıyamet alametlerine atıfla) kıtlığa, hastalığa vb. çare üretirken “insanın sadece ekmele yaşamadığı fikrini yok saymaması, entelektüel ve ahlaki sorumluluğunu gözden çıkarmaması” gerektiği hususunu vurgulayarak modern seküler üniversitenin sıkça bunları göz ardı ettiği (s. 33-34) üzerinde durur. Krize cevap olarak ilk fikirlere ve bu çerçevede Newman’ın üniversite fikrine dönmek gerektiğini (s. 42) söyler. Newman’ın kendinde bir amaç olarak bilgi söylemini paylaşmakla birlikte üniversitenin ne (enformasyon) ve nasılın (bilgi) ötesinde neden (bilgelik) sorusunu da dikkate alması gerektiğini (s. 57), ayrıca sadece bilginin yeterli olmadığını XX. yüzyılda tecrübe edildiğini ve bilginin entelektüel faziletlerle birleştirilmesi gerektiğini (s. 66; akademisyenliğin ahlaki boyutu hakkında ayrıca bk. s. 148) ekler. Bu entelektüel faziletleri ve üniversitenin vazifelerini yine Newman’a atıfla işler (s. 67-81).

İkinci kısmı Newman’ın üniversite işletmeciliği ifadesi üzerine kuran şârihe göre, üniversitenin bir tanımını yapmak mümkündür ve bu tanımda şu unsurlar, -her üniversitede bulunması şart olmamakla birlikte genel olarak üniversitenin yapması gerekenler- yer almalıdır: 1. Araştırma vasıtasıyla bilginin ilerlemesi, 2. Eğitim yoluyla bilginin genişletilmesi, 3. Hem bilgiyi hem mesleki becerileri içeren bir eğitim verilmesi, 4. Kütüphane, müze ve galerilerde bilginin korunması, 5. Bilimsel yayınlarla bilginin dağıtımı. Bu noktada şârih, araştırma üniversitesi ve genel üniversite ayırımını merkezî bir ayırım olarak görmemektedir (s. 103). Şârih bu ikinci kısmı bu başlıkların işlenmesine tahsis eder. Newman’ın düşüncesinde araştırma üniversitesinin çıkış yeri olan Alman üniversitesinin eksik olduğuna işaret eder (s. 111). Bu noktada doktora ile tanımlanan Alman üniversitesi ile lisans eğitimiyle tanımlanan İngiliz-Amerikan kolejleri (college) arasında, -en başta bilginin araştırma yoluyla ilerlemesiyle bilginin eğitim yoluyla yayılması arasındaki ilişkide olduğu üzere- bazı gerginlikler meydana gelmiştir. Araştırmanın bilim akademilerine, eğitimin üniversitelere bırakıldığı Doğu ve Orta Avrupa’da da bu iki kurumu bir araya getirme ve bütünleştirme çabası gösterilmiştir (s. 111-12). Öte yandan ana araştırma merkezlerinin üniversiteden ayrılması sıklıkla pratik bir zorunluluk halini almıştır. Newman’ın “keşfetmek ve öğretmek birbirlerinden ayrı işlevlerdir... ve aynı kişide bir

araya geldikleri sıklıkla görülmez” şeklindeki ifadesine atıf yapan Pelikan, araştırma üniversitesi de olsa bir üniversitenin tek başına işlerin üstesinden gelemeyeceğini vurgular (s. 118-19). Üniversitenin krizine atıfla mesleki (hukuk, tıp ve ilahiyat alanlarındaki) eğitimin yeniden düzenlenmesi konusunu ele aldıktan sonra (s. 129-41), bilginin hafızası olarak üniversite kütüphanelerini, akademisyen ve kütüphaneci ilişkisini işler (s. 143-56).

Üçüncü kısımda üniversitenin topluma yönelik sorumluluğu ele alınmaktadır. Şârih burada Newman'ın, “Üniversitenin amacı toplum için liyakat yaratmasıdır” sözünden yola çıkar (s. 176) ve topluma karşı sorumluluğu bütün insanlığa, ülkeye ve üniversitenin içinde bulunduğu şehre karşı sorumlulukları olarak yorumlar (s. 178). Ardından üniversitenin gelecekle ilgili sorumluluğu, öğrencilere ne vaat etmesi gerektiği, toplumun dönüşümüne katkısı, üniversitede eğitim reformu gibi konuları işlemektedir.

II. Dünya Savaşı sonrası dönemde yayımlanan ve kısa sürede pek çok dile çevrilen Charles P. Snow'un (ö. 1980) eseri, *İki Kültür* adıyla (özgün adı: *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, iyt: 1959) Türkçeye çevrilmiştir. Eser, yazarın 1959 yılında Cambridge Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmaya dayanmaktadır. Temel tezi, Batılı toplumlarda ilim ve düşünce hayatını temsil eden iki grubun -doğa bilimleri (science) alanında çalışan bilim adamları ile beşeri bilimlerde (humanities) çalışanların- kültürleri arasında ciddi bir bölünme ve iletişim kopukluğu bulunduğu ve bunun toplumun sorunlarını çözenin önünde önemli bir engel teşkil ettiği yolundadır. Esere uzun bir önsöz yazan Stefan Collini'nin de işaret ettiği üzere, İngiliz üniversiteleri iyi bir kültür almış elitleri yetiştirmek üzere düzenlenmişti ve XIX. yüzyıldan itibaren doğa bilimleri aşamalı olarak üniversitede yer almaya başlasa da küçük görülen bir alandı: Doğa bilimleri eğitimi, uzman yetiştirmeye elverişliydi ama eğitilmiş insan yetiştiremezdi. Hem kimya alanında yetişmiş bir bilim adamı hem de meşhur bir romancı olan Snow, İngiltere'de beşeri bilimler çalışmalarına doğa bilim çalışmalarından daha fazla değer verilmiş olmasından, bunun da geleneğe dayalı aldıkları eğitim dolayısıyla İngiliz siyasi ve iktisadi elitlerini modern dünyayı anlamalarının önünde bir engel teşkil etmesinden şikâyet eder. İki grup arasındaki bölünmenin ortadan kaldırılması için tek çareyi eğitim sistemini gözden geçirmek olarak görür. Amerika Birleşik Devletleri ve Rusya'dan bilim ve teknoloji bakımından geride kalmamak için bilim kültürüne eğitimde daha fazla yer verilmesi gerektiğini savunur (bilim eğitimi alacak olanların dört tabakası için bk. 131-32). İngiltere'nin gücünün gerilmesini Venedik Cumhuriyeti'nin akıbetiyle karşılaştırır (s. 134).

Onun bu konuşması İngiliz üniversitelerinde reformun konuşulduğu bir döneme denk gelmesi ve 1960'lı yıllardaki reform çalışmalarında etkili olması açısından da önemlidir. Snow'un söylediklerine karşı Cambridge'de İngiliz edebiyatı hocası olarak çalışmış olan, edebiyat münekkidi Frank Raymond Leavis (ö. 1978) tarafından ağır bir eleştiri yöneltilmiştir. Snow'un tezi ve Leavis'in eleştirileri üzerine İngilizce konuşan dünyada geniş bir literatür oluşmuştur. Genel olarak bakıldığında Snow'un üniversitenin mahiyetine dair bir fikir getirmekten ziyade akademisyenler arasında gözlemediği temel bir soruna işaret ettiği, ayrıca devletler arası rekabette ülkesinin geri kalmaması için bilim eğitimi ve araştırmaları lehinde bir gündem oluşturduğu söylenebilir.

Pelikan'ın eseriyle aynı dizide yayımlanan bir başka eser, Clark Kerr'in (ö. 2003) *Üniversitenin Kullanımları* adıyla çevrilen eseridir (özgün adı: *The Uses of the University*, iyt: 1963). Bu "çağdaş klasik" eser, II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada model olarak Alman üniversitesinin yerini alan Amerikan üniversitesine dair yazılmış eserler arasında en meşhurdur. Alim Arlı'nın önsözde işaret ettiği üzere (s. 15-16), Kerr'in eseri üzerine büyük bir literatür oluşmuş durumdadır. Aslında bir konuşma metni olarak yazılan eserin ilk yayımlanışından sonra yazar, yaklaşık kırk yıl boyunca gözlemlerini sürdürmüş, önceki görüşlerine bazı tashihler yapmış, kendi ifadesiyle "1940-1990 arası altın çağ"dan sonra gelen dönemle (1995-2015) ilgili tahminlerde bulunmuştur. Bu yönüyle eserin kendisi (ilk baskısı) kadar, yaklaşık onar yıllık aralarla yapılan sonraki değerlendirmeler de son derece kıymetlidir.⁷ Eserin baş tarafı Romarika'nın (Roma-Amerika) dünyadaki hakimiyetinden kaynaklanan bir tür coşkulu kutlama, 1990'lardan sonrasıyla ilgili değerlendirmeleri ise altın çağın kapanışını ilan eden, geleceğe kaygıyla bakan, mütevazı ve sağduyulu bir okumadır.

Konuşmasında Amerikan üniversitesinin özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında değişen yapısı ve işlevini ele alan yazar, ortaya attığı multiversite kavramıyla tanınmıştır. Ona göre üniversitenin "kullanımları" (*uses: faideleri, işlevleri*), eğitim, araştırma ve topluma hizmettir; üniversite ayrıca teknoloji üretiminin, siyasi savaşın, sosyal reformun, bilgi endüstrisinin aracıdır. Kerr, üniversitenin yakın zamana kadar üzerinde çalışılmamış bir alan olarak kaldığına işaret ettikten (s. 24) sonra, üniversitenin modern dönem tarihine dair güzel bir özet sunar (s. 25-35). Amerikan üniversitesinin XIX. yüzyıl sonlarındaki ilk dönüşümünün ardından II. Dünya Savaşı sonrasında ikinci büyük dönüşümü geçirdiğine işaret eden (s. 83) Kerr, Kardinal Newman'ın

7 Kerr'in Amerikan yüksek öğretiminin atılım yaptığı dönemi anlattığı bir başka çalışması daha vardır: *The Great Transformation in Higher Education*.

eserine atıf yaparak onun döneminden 1930'lara kadar olan değişime ve üniversiteyi bir organizma olarak düşünen Abraham Flexner'in (ö. 1959) görüşlerine değinir. Bir multiversite haline gelen Amerikan üniversitesi artık bir organizma değildir; geniş kitlelere hitap eden bir kurum haline gelmesi, çoğulculuğu (çok sayıda hedefinin ve tek değil çok sayıda iktidar merkezinin olması anlamında), bölüm sisteminin kurulması, fakülte sisteminin yeniden organizasyonu, araştırma desteğinin artması, eğitimle araştırmayı, teorik bilimlerle uygulamalı alanları bütünleştirmesiyle multiversite yeni bir aşamadır. Kısacası multiversite, orta sınıf çoğulculuğunun çocuğudur (s. 104). Bir kent devleti olarak multiversitenin rektörünün/başkanının vasıflarını (s. 42-43, 48, 50), Plato'nun filozofunda bile bulmamız zordur. Bu üniversitenin tek bir amacı yoktur, hizmet edeceği çok çeşitli amaçlar ve çok sayıda grup vardır (s. 49). Kerr'e göre (eski) üniversite, rahipleri olan bir köydü; modern üniversite entelektüel oligarşisi olan tek sanayilik bir kasabaydı; multiversite ise sonsuz çeşitlilikte bir kenttir. Köye göre daha az topluluk hissi ve daha az amaç birliği, öte yandan üstünlük kurmanın daha fazla yolu ve çok fazla alt kültürü vardır (s. 51). Burada öğretim üyeleri için araştırma eğitimden, dolaşısıyla lisans üstü çalışmalarını lisans eğitiminden daha önemli hale gelmiştir (s. 52).

Yazara göre hepsi ulusun ihtiyaçlarına cevaben gelişen iki büyük etki, Amerikan üniversite sistemini şekillendirmiştir: 1860'larda başlayan arazi tahsis hareketi ve II. Dünya Savaşı sonrası araştırmaya verilen federal destek (s. 55-56). Artık üniversite eskiden olduğu gibi "beyefendiler" yetiştirmeye değil, vahşî teknolojinin geliştirilmesine hizmet edecekti (s. 57). Federal destek ağırlıklı olarak hepsi fen bilimleriyle ilgili üç alana inhisar etti: Savunma, sağlık ve teknolojik ilerleme. Öte yandan sosyal ve beşeri bilimlere çok küçük bir destek verildi. Ayrıca destek yirmi civarındaki üniversite ve araştırma merkezine yoğunlaştı (s. 60-62). Artık dünyadaki diğer ülkelere model teşkil etmeye başlayan Amerikan üniversitesi, genişleyen bilgi endüstrisi çerçevesinde giderek endüstri dalları ile benzeşti (s. 86). Rusya ve Fransa gibi araştırma enstitülerini ve teknik eğitimi ayrı kurumlar halinde örgütleyen ülkelerin aksine Amerikan üniversitesi bütün bunları içermektedir ve yine onlardan farklı olarak topluma hizmet sunarak toplumun merkezine yerleşmiştir (s. 88). Newman'ın daha önce işaret ettiği bir hususu tekrarlayan Kerr'e göre üniversiteler aslında muhafazakâr kurumlardır, hocalar değişime tepki göstermiştir ve değişim hep dışarıdan gelmiştir (s. 89-97).

Kerr, yaklaşık onar yıl arayla (1972, 1982, 1994-1995 ve 2000'de) ilave değerlendirmeler yapmıştır. Üçüncüsünde (1995), Amerika Birleşik Devletleri'nde 1940-1990 arasında araştırma üniversitesinin altın çağı olarak niteler

(s. 153). Netice olarak Amerikan araştırma üniversitesini bilginin ilerlemesine katkıda bulunan muazzam bir başarı olarak görürken bir yandan da sarıntı geçirmeye başladığını farketmiştir. Nitekim bir başka yazısı (1994), mali açıdan meydana gelen daralmayı, muhtemel iç dönüşüm ve gerilimleri, yeni dönüşümün gerçekleşeceğini düşündüğü 1995-2015 arası yeni dönemdeki muhtemel çatışmaları ele alır ve ulusal düzeyde federal zenginliğin yaşandığı multiversite-I döneminin yerini multiversite-II'ye bıraktığını (s. 187) söyler.

Kerr'in yeni bir dönüşümün başladığını söylemesinden on beş yıl kadar öncesinde, Fransız düşünür Jean-François Lyotard (ö. 1998) *Postmodern Durum – Bilgi Üzerine Bir Rapor* (özgün adı: *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, iyt: 1979) adlı eserinde gelecekteki duruma dair öngörülerde bulunmuştur. Eser, aslında Kanada'nın Fransızca konuşan Quebec Eyaleti Üniversiteler Konseyi'nin talebiyle, "gelişmiş toplumlarda bilgi" üzerine hazırlanmış bir rapordur. Postmodern dönemi "akıl ilerlemesi, tinin özgürleşmesi" gibi modern döneme yön veren meta-anlatıların sona erdiği bir dönem olarak tanımlayan yazar, postendüstriyel ve postmodern çağda bilginin konumu, anlamı, üretimi ve aktarımının da değiştiğini ileri sürer. Bilgiyasarlanmış toplumlarda "bilginin dışsallaştırılması" söz konusudur ve bilginin kazanımı ile bireylerin yetiştirilmesi/ eğitimi süreçleri birbirinden ayrı düşünülebilir; bilgi ticarileşmekte, ticari bir mal gibi satılmak üzere üretilmekte, mübadele konusu olmaktadır; kendinde bir amaç olmaktan çıkmıştır. Bilginin meşrulaştırılmasının dayanağı ve tarzı değişecektir; artık postmodern toplumda pozitivizmin geçerliliğinden söz edilemez. Ulus-devletler toprak denetimi, ham madde, ucuz emek için savaştıkları gibi artık enformasyonun denetimi için de savaşıacaklardır.

Bu yeni durumda eğitim öğretim faaliyetinin üretim ve dağıtımının devlet denetim alanında olduğu şeklindeki anlayışın modası geçmiş olacak, devlet "iletişimsel geçirgenliği engelleyen bir gürlütü ve donukluk" olarak algılanmaya başlanacaktır. Artık kalıcı ayırım cehaletle bilgi arasında değil ödeme bilgisi ile yatırım bilgisi arasında olacaktır. Modern dönemde üniversitenin yeniden yapılandırılmasıyla ilgili Fransız ve Alman modellerini inceleyen (s. 74-84) yazar, postmodern dönemde bilginin üretimini (araştırma) ve aktarımını (eğitim) ele alır. Araştırmada metadilin yerini formel ve aksiyomatik sistemlerin çokluğu almakta, kanıt üretimi ise paraya bağlı hale gelmektedir; kim daha zenginse önermeleri doğrulayacak araçları ve dolayısıyla hakikati üretme imkânına yani haklı olma şansına o daha fazla sahip olacaktır. Bilim, sermayenin dolaşımında bir uğrak olmaktadır. Bu durumda üniversiteler ve diğer yüksek öğretim kurumları da fikir üretmeye değil beceri üretmeye çağrılırlar; onlardan beklenen ideal elitler yetiştirmeleri değil,

mesleki (profesyonel) veya teknik entelektüeller yetiştirmeleridir. Muazzam miktarlardaki üniversite bütçesine karar verme yetkisi artık ellerinde olmadığından hocaların yahut üniversitenin özerkliği çok anlam ifade etmemektedir. Yeni öğrenci tipi, yüksek öğretimde doğru, adil ve güzel olanı değil bilginin ticarileşmesi bağlamında faydalı olanı talep eder. Geçer akçe bilginin, karar vericilerin ve müşterilerin değiştiği böyle bir ortamda ne öğretileceği kadar, bilginin örgütlenme tarzının da değişmesi gerekecektir. Bilgi aktarımında veri bankaları, geçmişin ansiklopedileri gibi bir rol oynayacaktır. Artık üniversite hocası, bilgiyi aktarmada disiplinler arası takımlardan ve veri bankalarından daha yetkin değildir.

Bill Readings'in (ö. 1994) *Üniversite Harabeleri* adlı eseri (özgün adı: *University in Ruins*, iyt: 1996), âdeta Kerr'in ve Lyotard'ın bıraktığı yerden -ve Kerr'in işaret ettiği beşeri bilimler cenahındaki rahatsızlardan biri olarak- üniversitenin 1990'lardan itibaren yaşadığı krizi ele almaktadır. Arlı'nın da takdim yazısında dikkat çektiği üzere (s. 7), genç yaşta ölen yazarın bu eseri, modern üniversitenin ortaya çıkışını, gelişimini ve dönüşümünü en iyi kavrayan eserlerden biridir ve Kerr'in eseri gibi alanın çağdaş klasiklerindedir. Readings, Alman üniversitesinin XIX. yüzyıldaki iç değişimine nüfuz eden bir bakışla konuyu ele alır ve beşeri bilimlere odaklanarak çağdaş üniversitede neler olup bittiğini anlamaya çalışır (s. 18). Amerikanlaşma=küreselleşme dediği hadisenin ulusal kültürün sonu anlamına geldiğini söyleyen (s. 16) Readings, üniversitenin ve Batılı üniversite telakkisinin de artık ulusal kültür fikrinin üreticisi, muhafızı, ulus-devlete bağlı bir kurum olmaktan çıkıp farklı türden, ulus-aşırı bir kuruma dönüşmekte olduğunu (s. 17) ileri sürer. Ona göre ulus-devletle birlikte -tarih ve akıl arasında bağlantı kuran bir unsur olarak- ortaya çıkan kültür, modern üniversitenin kurucu temeliydi. Alman üniversitelerinde kültürün merkezî disiplini Antik Grek idealine dayalı felsefe iken, özellikle Anglo-Amerikan üniversitelerinde felsefenin yerine edebiyat ikame edildi. Ancak edebiyat İngiltere'de geleneğe dayalı bir şekilde anlaşılırken Amerika Birleşik Devletleri'nde seçime/uzlaşıya dayalı bir kanonun çalışılması şeklinde ele alındı. Ulus-devletin çöküşüyle birlikte ulusal kültür de artık üniversiteyi tanımlayıcı unsur olmaktan çıktı ve bunun bir göstergesi olarak kültürel çalışmalar edebiyatın yerini almaya yöneldi. Çünkü yeni dönemde mükemmellik kavramı gibi kültürün de belirli bir içeriği yoktur. Öğretimin ulus-devletten kopuşu, "Ortaöğretim ile üniversiteler arasındaki yapısal farklılıkları, özellikle de devletle bağları bakımından, iyice belirgin hale getirecektir" (s. 17). Gerek doğa bilimleri gerekse beşeri bilimler açısından kültürün üniversiteye meşruiyet sağlama şeklindeki işlevi geçerliliğini yitirmiştir (s. 18). Çağdaş üniversiteyi postmodern değil posttarihsel

olarak nitelemeyi tercih eden yazara göre, bu dönemde kültürün yerini -toplam kalite yönetiminden daha geniş ve üst bir kavram olarak- mükemmeliyet fikri almıştır; üniversitenin merkezi unsuru araştırma veya eğitim değil yönetimdir, hoca veya öğrenci değil dekanadır; öğretilecek ve araştırılacak şeyin ne olduğu önemsiz hale gelmiştir. Global ekonomi, artık -ulus-devlet döneminde olduğu üzere- üniversiteden vatandaşlar yetiştirmesini beklemektedir (s. 27). “Çağdaş üniversite, devletin ideolojik bir silahı olmaktan çıkarak, ... özerk tüketici-yönelimli bir şirkete dönüşmektedir” (s. 25).

Yazara göre, modern üniversite şimdiye kadar üç fikre sahip oldu: Kantçı akıl kavramı, Humboldtçu kültür fikri ve şimdi tekno-bürokratik mükemmellik anlayışı (s. 27, 65). Yazar, kitabın çeşitli bölümlerinde bu üç fikri incelemektedir. Görüşlerini özetlediği giriş bölümünün ardından mükemmellik fikrini, ulus-devletin çöküşünü ve Kantçı akıl anlayışının üniversite anlayışına etkisini ele alır. Beşinci bölümde Alman idealistlerinin kültür, bildung (kültürlü, bilinçli ve sorumluluk sahibi şahsiyet inşası), üniversite ve üniversite-devlet ilişkisine dair yaklaşımlarını inceler. Bir sonraki bölüm ise Kardinal Newman ve F.R. Leavis’in (ö. 1978) görüşlerine temasla Anglo-Amerikan dünyadaki üniversite fikri ve edebiyata dayalı kültür anlayışını ele alır. Bunu, ulus-devletin çöküşünün ve kültürün içeriksiz kalmasının ardından kültürel çalışmaların yükselişini ve kültür savaşlarını işlediği kitabın en uzun ölümü takip eder. Yazar burada diğerleri yanı sıra Pierre Bourdieu’nun *Homo Academicus*’unu da değerlendirir ve ona eleştiriler yöneltir (s. 114-20; ayrıca bk. s. 146, 169). Sekizinci bölüm, posttarihsel üniversiteyi ele almaktadır; yazar, üniversitenin bu yeni dönemde aldığı durumu tasvir etmekte ve artık eskiyi sürdürmek üzere yeni içerikler/göndergeler üreterek üniversite fikrinin kurtarılamayacağını, içeriksiz/göndergesiz bir üniversite dönemine girildiğini ileri sürmektedir. Burada -her ikisi de modern döneme bağlı kalmayı sürdüren muhafazakâr ve ilerici kanatların yaptığı gibi- üniversiteye içerik kazandırmaya çalışmaktansa, modern üniversitenin bir harabeye dönüştüğünü kabullenerek, değişimin kimin çıkarına sonuçlar getirdiğini incelemek, hoca ve öğrencilerin çıkarlarını korumaya yönelik pragmatik bir tavır benimsemek gerektiğini düşünür. 1968 öğrenci olaylarını ve bunun sonuçlarını incelediği dokuzuncu bölümde yazar, bu olayların Fransa’da başlamasının tesadüf olmadığını, çünkü Fransız üniversitesinin asla “modern” (Almanca’daki kullanımıyla) olmadığını ileri sürer (s. 143). Son üç bölümde de sırasıyla pedagoji, kurumlar ve topluluk sorunlarını ele alır. Üniversitede eğitimle ilgili önerisi, içi boş mükemmellik fikrinin yerine içi boş düşüncenin konulmasıdır (s. 165 vd.). Lyotard gibi Readings de adaletle vurgu yapmakta ve öğretim sahnesinin hakikatten ziyade adaletin alanı olduğunu söylemektedir (s. 167). Modern

üniversite değişime uğradığı için artık C.P. Snow'un (ö. 1980) şikâyet ettiği iki kültür arasındaki ayrılımdan söz edilemez, bu tarihte kalmış bir ikiliktir. Yazar, disiplinlerin ortadan kalkacağını söylememektedir, disiplin yapısının değişikliğe uğratılmasını savunmaktadır.

Fransız düşünürler arasında Pierre Bourdieu'nun (ö. 2002) doğrudan üniversite ile ilgili iki eseri Türkçeye tercüme edilmiştir. Bunlardan Jean-Claude Passeron'la birlikte yazdığı daha erken döneme ait *Vârîsler Öğrenciler ve Kültür* adlı çalışması (özgün adı: *Les héritiers, les étudiants et le culture*, iyt: 1964), Fransa'da yüksek öğrenim düzeyindeki öğrenciler üzerine yaptıkları bir araştırmaya dayalı olarak eğitimde eşitsizliğin kaynakları ve bunların giderilmesi için yapılması gerekenler üzerinde durur. Daha meşhur olan diğeri ise Fransız akademik yapısını ve akademisyenlerini mercek altına aldığı ve 1968 öğrenci olayları sonrası akademik alanın dönüşümünü incelediği *Homo Academicus* adlı eseridir (Fransızca neşrinde de özgün adı aynıdır, iyt: 1984).

Eserin hedefini "öğretim sisteminin yakın dönemdeki evriminin yapısal tarihinin bir taslağını çıkarmak" olarak belirleyen (s. 37) Bourdieu, kendi sosyolojik teori ve kavram çerçevesine uygun olarak Fransa'da akademik alanın işleyişini çözümllediği bu çalışmada, akademisyenlerin kendilerini araştırma konusu haline getirir, akademik iktidar alanının nasıl işlediğini ve kendisini nasıl yeniden ürettiğini ortaya koymaya çalışır. Bu çerçevede ilk dört bölümde sosyolojik yöntemle ilgili görüşlerini, 1967-1971 arasında Fransız akademisyenlere dair yaptığı araştırma sonuçlarını, akademik alanda sermaye türlerini (akademik/idari, bilimsel, kültürel) ve biri yerleşik/müesses nizamı temsil eden diğeri ise idari yetkileri olmayan, marjinal kalan entelektüellerden oluşan iki tür akademisyen arasındaki çatışmayı, ayrıca kadroların yeniden dağılımı sorununu inceler. Beşinci bölüm ise 1968 öğrenci olayları ile açığa çıkan kriz ve akademik alandaki iktidarın değişimiyle ilgilidir. İlk kısımda yaptığı araştırmaya dayalı olarak fen bilimleri, beşeri bilimler, hukuk ve tıp alanlarındaki akademisyenlerin soy kütüğünü, siyasi-kültürel eğilimlerini çıkarmakta ve bunu yaparken Kant'ın fakülteler çatışması adlı eserine/kavramına atıfta bulunarak aralarındaki farklılıkları incelemekte; tevarüs edilen kültürel sermaye, kazanılan eğitsel/entelektüel sermaye ve sosyal sermayeler arasındaki uyumsuzlukların 1968 krizine katkısını ele almaktadır. Yazara göre, akademisyenlerin akademik konumları onların siyasi ve sosyal tavırlarını belirlemektedir.

Bourdieu, "akademik canlıları kendi doğal ortamlarında" incelerken takip ettiği metodik yaklaşımdaki müphemlik ve eksikliklere ve Fransa odaklı bir tahlilin getirdiği hususiliğe rağmen, akademik alandaki çatışmaların arka

planını ve iktidar ilişkilerini tahlil bakımından C.P. Snow'un eserine nispetle daha derinlikli bir çalışma ortaya koymuştur. Aşırı kavramlaştırma, -sadece Fransa akademiasına aşına olan veya o bağlamda yaşayanların anlayabileceği- imalarla dolu anlatım ve uzun cümlelerin getirdiği beyan zaafiyeti eserin okunmasını zorlaştırmakta ve âdeta onun teorik yaklaşımına ve üslubuna aşına olanlar dışındakiler için anlaşılmaz kılmaktadır.⁸ Eserin çetrefilli dilinden ve Fransa bağlamından tecrit edilerek diğer ülkelere uygulanabilir daha genel kaideler çıkarılması halinde akademisyenler arası ve akademisyenler ile toplum ve iktidar yapıları arası ilişkileri anlamaya katkı sağlayan bir çerçeve sunabilir.⁹ Bourdieu'nun kendi sosyolojik yaklaşımını uygulamasının bir örneği olarak önem arzetmekle birlikte, eser genel olarak üniversite hakkında kapsamlı bir tahlil ve tasavvur ortaya koymamakta, üniversitenin bir vechesi üzerine odaklanmaktadır.

Iain D. Thomson'un *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları* adıyla çevrilen eserinin (özgün adı: *Heidegger on Ontotheology – Technology and the Politics of Education*, iyt: 2005) üçüncü ve dördüncü bölümleri, M. Heidegger'in (ö. 1976) eğitimle, özellikle de yüksek öğretimle ilgili görüşlerini incelemektedir. Heidegger'in erken döneminde (1911-1933) üniversitede reformla ilgili görüşlerini inceleyen ve Naziler döneminde aslında bu görüşlerini gerçekleştirme amacını güttüğünü söyleyen Thomson, onun, modern üniversitenin krizine çok önceden dikkat çektiğine işaret eder. Heidegger'in erken dönem yazılarında pedagojik reformu ontolojik sorgulamaya tâbi kılma fikri hâkimdir; ayrıca yazarın tespitleri arasında, Heidegger'in birey vurgusu, I. Dünya Savaşı sonrasında üniversitenin rolüyle ilgili Weberci-Spenglerci/Nietzscheci kutuplardan daha çok ikincisine meyilli olduğu ve bireyciliğe bilimsel cemaat vurgusunu eklediği hususları yer alır. Heidegger olgunluk döneminde de yüksek öğretimle ilgili görüşlerini geliştirirken, eğitimin teknolojizasyonunu eleştirmiş, Plato'nun mağara misaline ve paideia anlayışına geri dönmüş ve bu anlayışın özü olarak ontolojik eğitimi yeniden keşfetmek istemiştir. Burada iki amacı vardır: İlk olarak, ontolojik eğitim anlayışının üniversitenin krizini aşarak öğretim ve araştırma arasında yeniden birlik sağlayacağı kanaatindedir. İkinci olarak üniversite cemaatini ortak bir hedefe bağlılık/müşterek ideal etrafında birleştirmek istemektedir.

8 Eser tercüme edilmeden önce hakkında çeşitli değerlendirme yazıları yazılmıştır (örnek olarak bk. Karakaya, "Ecce Homo Academicus", s. 103-11; ayrıca bk. *Toplum ve Bilim*, Homo Academicus Alla Turca başlıklı sayısı, 97 [2003]).

9 Ağır kavramlaştırmadan tecrit ederek açıklayıcı bir özet sunan bir değerlendirme yazısı için bk. Fisher, "Homo Academicus Review Essay", s. 581-91.

Yüksek öğrenim ve üniversite konularında çok sayıda eser telif eden İngiliz akademisyen Ronald Barnett, *Her Türü Aklın Ötesinde Üniversitede İdeoloji ile Yaşamak* adıyla çevrilen (özgün adı: *Beyond All Reason Living with the Ideology in the University*, 2003) eserinde, -sunuş yazısında İ. Tekeli'nin de dile getirdiği üzere- "Günümüz dünyasında üniversite mümkün müdür?" sorusu üzerinde durmaktadır. Bu sorunun temelinde, üniversitenin piyasa değerlerinin saldırısı altında olduğu, özerkliğinin zayıfladığı, akılcılığın mekânı olmaktan çıkıp ideolojik bir kurum haline geldiği şeklindeki kanaati yatmaktadır. İdeolojinin farklı tanımlarına dikkat çeken Barnett, "girişimcilik, kalite, idarecilik, araştırma, akademik cemaat" gibi pek çok ideolojinin üniversitede yuvalandığını, ideolojik hale geldiğini ve üniversitenin üniversite olmaktan çıktığı ileri sürer (s. 2). Barnett, üniversite ile ilgili çalışmalarında, "Özgür üniversite fikrinin modern çağda yeniden inşa edilmesi mümkün müdür?" sorusu etrafında bunun önünde engel olarak duran iki sorunu (epistemolojik ve sosyolojik) ele aldığını, üniversitenin kavramsal ve sosyal yönden çifte bir sarsıntıya maruz kaldığı söylemekte, bununla birlikte üniversite fikrinin XXI. yüzyılda varlığını koruyabileceğini ümit etmektedir (s. 2-3). Son 150 yılda Batı üniversitesinin sadece akılla değil, evrensel akılla da eş anlamlı olduğunu söyleyen (s. 5) yazar, üniversitenin evrensel akı (evrensel hakikat iddiaları) temsil eden, herkese açık, Habermas'ın ideal tartışma durumu fikrine en yakın kurum olduğu kanaatindedir. Habermas'ın ve Bill Readings'in görüşlerinden etkilenmiş olan Barnett, Readings'in akıl, kültür ve milliyetçilikle irtibatlandırılan eski üniversitenin artık geçmişte kaldığı görüşüne katılır (s. 9). İdeoloji kavramının XXI. yüzyılda üniversiteyi anlamamıza yardımcı olacağını söylemesine (s. 10) ve birçok tanımına işaret etmesine (s. 6) rağmen kendi tanımını vermez. Bunun yerine ideolojik olan ve olmayan arasına katı sınırlar çekilmeyip esnek bir yorumunun yapılması gerektiğini düşünür (s. 10).

Yazarın kitaptaki iki tezinden genel olanı, üniversitelerdeki akıl alanının fazlasıyla sınırlı olduğu, özel olanı ise kampüslere giren yeni proje ve hareketler sebebiyle deneysel olarak aklın yitirildiği, dolayısıyla ideolojiyle birlikte yaşamayı öğrenmek gerektiğidir. "Hakikat, Aydınlanma ve akıl" kalmasa bile Batı üniversitesi fikri sürdürülebilir; bu çerçevede yıkıcı olmayan, olumlu ideolojiler -yazarın tabiriyle idealojiler- geliştirilebilir (s. 10-11). Barnett, üniversitenin artık kendi içinde derin farklılıklar gösteren yaşam biçimlerini barındırdığı ve bunun üniversitenin evrensel akla ortam sağladığı yönündeki iddiasının sorgulanmasına sebep olacağını söyler (s. 16). Üniversitede artık tek bir akıl yoktur, akıl çeşitliliği vardır; aklın ne somutluğu ne sınırları ne de belirgin bir biçimi vardır (s. 19). Modern üniversite, modernitenin bir

yaratısıdır ve günümüzde modernite yok olmaktadır, yerini postmodern bir çağ almaktadır. Ancak üniversite için hâlâ bir umut vardır (s. 20). Küreselleşme, devlet-yüksek öğretim ilişkilerinin değişmesi, e-devrim, yeni bilgi toplumunda bilginin yayılması ve piyasaların ortaya çıkması gibi şartlar altında üniversite, hakikatin bulunması ve yayılması rolü ve iddiasından arınmak zorundadır (s. 26). Yeni şartlarda tarihçiler bile öğrencilerinin iş piyasasında yer alabilmelerine yardımcı olmak amacıyla özgeçmişlerine “aktarılabılır beceriler”e sahip olduklarını yazar hale gelmiştir (s. 29). Newman’ın üniversitenin amacının bilgi olduğu şeklindeki görüşü geçmişte kalmıştır (s. 33). Bilgiye ulaşmada uyulması gereken evrensel bir ölçü/kural kalmamıştır (s. 34). Buna karşın üniversite çalışanları, özellikle de yöneticiler, çoğunlukla, postmodern dönemdeki bu itirazları ve sorunları görmezden gelirler ve yönetmeliklerle yetinirler (s. 34).

Yazar, üniversitenin mevcut halini kendisinin bile anlayamadığı bir karmaşıklık hali olarak nitelemektedir (s. 35). Üniversite bir zamanlar Aydınlanma projesinin kilit kurumuydu (s. 61). İdeolojilerin sona erdiği bir çağda ise artık bir projenin parçası olamaz. “Kendini çeşitli şekillerde gösteriyor olsa da, Batılı üniversitenin yüz yüze kaldığı belirsizlik gerçektir...” Dolayısıyla böyle bir ortamda üniversitenin temel etkinliklerini belirlemek oldukça güçtür, misyonu da belirsiz hale gelmiştir (s. 62). Üniversitelerin akademik özgürlük, hakikat, bilgi ve akademik otoriteden söz etmeleri, eskimiş terimlerle dünyayı ifade etme girişiminden başka bir şey değildir (s. 71). Kampüse giren ideolojileri yararlı ve zararlı olarak gruplandırana yazara göre, zararlı ideolojiler kalite ve girişimcilik, faydalı ideolojiler ise profesyonellik ve disiplinlerlidir (s. 95). Eserin ikinci kısmında işlediği zararlı ideolojiler, girişimcilik, dışarıdan/devlet tarafından yönlendirilen ve piyasa yönelimli rekabetçilikten oluşurken, üçüncü kısımda ele aldığı faydalı ideolojiler ise değerler, müdahil olmak, araştırma ve öğretimin birleştirilmesi, akılcı üniversiteler kurulması şeklindedir. Yazara göre, XX. yüzyılın ikinci yarısında bile Oxford Üniversitesi ağırlıklı olarak bir beşeri bilimler üniversitesiydi; araştırma, öğretime nispetle küçük bir yüzdeyi teşkil ediyordu (s. 224). Şimdi ise araştırma bütün dünyada üniversite yaşamının tek hâkim projesi haline geldi (s. 225). Artık sadece öğretime veya sadece araştırmaya ayrılmış bir üniversite bulmak zordur (s. 232-33). Yazarın üniversite nedir sorusuna verdiği cevap, XXI. yüzyılda çeşitli türde insan varoluş biçimlerinin gelişimi ve onların karşılıklı olarak ilişki içinde olmasını sağlayan, özel bir tür söylemsel ve açık alan olduğu şeklindedir. Açık alan olması sebebiyle kendi içinde yer edinen her türlü ideolojiyi etkisizleştirir (s. 269-70). Üniversiteler öncelikle bilme değil, oluş alanlarıdır; bilmek ancak oluş yoluyla gelir (s. 275).

Üniversite Tarihi ve Tarihi Dönüşümleri

Fransız araştırmacılar Charle ve Verger'in yazdığı *Üniversitelerin Tarihi* adlı eser, küçük hacmine rağmen üniversitenin genel tarihine dair Türkçe'deki tek çalışma durumundadır. Genel okura yönelik "Que sais-je?" külliyyatı kapsamında Fransızca yayımlanmış olan bu eserin 2005'te basılan Türkçe çevirisinde esas alınan 1994 baskısı, başlangıçtan 1945 yılına kadar olan gelişmeleri özetle incelemekte, ancak Batı (Avrupa ve Kuzey Amerika) ve Rusya ile sınırlı bir bilgi vermektedir. Bunların dışında kalan diğer bölgelerde Japonya, Çin ve Latin Amerika'ya şöyle bir değinip geçmektedir (s. 150-53 arası). Eserin *Histoire des universités XII^e - XXI^e siècle* adıyla basılan 2012 baskısında ise iki bölüm daha eklenerek 1945'ten 2010'lu yıllara kadar üniversitenin bütün dünyaya yayılışını ve Batı ile sınırlı olmaksızın bütün ana bölgelerdeki durumunu özetleyen bir tarih anlatımı yer almaktadır. Bu iki bölümün sayfa sayısı önceki baskıdan daha fazla olduğundan eserin hacmi iki katını aşmıştır (toplam 352 sayfa). Dolayısıyla eserin bu yeni baskısının son on yıla dair ilavelerle birlikte tercüme edilmesi veya ona muadil bir eser telif edilmesi genel bilgilendirme açısından daha uygun olacaktır.

Annales ekolüne mensup tarihçi Jacques Le Goff'un (ö. 2014) *Ortaçağ'da Entelektüeller* (özgün adı: *Les Intellectuels au Moyen Age*, iyt: 1957) adıyla Fransızca'dan çevrilen eseri birçok defa basılmıştır (burada 2020 baskısı esas alınmıştır). Le Goff, sosyal tarih anlayışıyla ele aldığı çalışmasında yeni bir tip olarak entelektüelin (bu kavramı modern dönem öncesindeki kilise dışı düşünürler için kullanmaktadır) ve yeni bir kurum olarak üniversitenin ortaya çıkışını birlikte incelemektedir. Üniversitenin erken dönemine (1100-1500 arası) genel hatlarıyla değinmekle birlikte ağırlıklı olarak ilk iki yüzyıldaki (XII ve XIII. yüzyıllar) gelişime yer vermiştir. Çoğunlukla kilise hiyerarşisinde yer almayan, zihin emeğine dayalı çalışan yeni bir mesleki grup olarak entelektüelin doğuşu, Batı'da kentlerin doğuşuyla birlikte olmuştur (s. 9). Yazar, bir kurum olarak üniversitenin ortaya çıkışını, bir lonca olarak gelişimini, önde gelen entelektüel şahsiyetleri, fikrî tartışmaları, üniversite hocalarının gündelik yaşamın çeşitli veçhelerine yönelik tavırlarını, onlarla -üniversitede hakimiyet kurmaya çalışan ve ücretsiz eğitimi savunan, kiliseye bağlı- tarikat mensupları arasındaki iktidar ve iktisat esaslı çatışmaları, üniversitelerin bütün Avrupa sathında yaygınlaşmasını ve giderek millileşmesini, sonrasında farklı bir entelektüel tipi olarak hümanistlerin ortaya çıkışını ele alır. Yazara göre, XIX. yüzyıl tarih anlatımında keskin bir ayırım yapılan skolastizm ve hümanizm zıtlığı gözden geçirilmelidir (yazarın 1984'teki önsözü, s. xxi).

Üniversitenin erken dönemi ve genel olarak modern öncesi (1800 öncesi) tarihi üzerine yapılmış çok sayıda çalışma bulunmaktadır; bunlardan bir kısmı genel olarak, diğer bir kısmı ise münferit ülkeler veya üniversiteler çerçevesinde üniversite tarihini incelemektedir. Yukarıdaki tarih çalışmaları bu tür çalışmalarla birlikte ele alındığında daha müttekâmil bir tasavvur edinmek mümkündür. Bu çerçevede üniversitenin genel tarihine yönelik çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Alman Katolik papazı ve kilise tarihçisi Friedrich Heinrich S. Denifle'nin (ö. 1905) *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400* (iyt: 1885), Anglikan papazı Hastings Rashdall'ın (ö. 1924) *The Universities of Europe in the Middle Ages* (iyt: 1895), Amerikalı tarihçi Charles H. Haskins'in (ö. 1937) *The Rise of Universities* (iyt: 1923), İngiliz tarihçisi Alan B. Cobban'ın *The Medieval Universities: Their Development and Organization* (iyt: 1975) ve *Universities in the Middle Ages* (iyt: 1990), Danimarkalı bilim tarihçisi Olaf Pedersen'in (ö. 1997) *Studium generale: De europæiske universiteters historie* (iyt: 1979, İngilizce'si: *The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*, 1997), R.N. Swanson'un *Universities, Academics and the Great Schism* (iyt: 1979), Lübnan asıllı Amerikalı araştırmacı George A. Makdisi'nin (ö. 2002) aşağıda bahsedilecek iki eseri, *The Rise of Colleges* (iyt: 1981) ve *The Rise of Humanism* (iyt: 1990),¹⁰ Walter Rüegg'in *A History of the University in Europe* adlı çalışmasının ilk iki cildi. Latin Avrupa dışında, hıristiyan dünyanın diğer kısmında, yani Doğu Roma'da (Bizans) üniversite bulunmamakla birlikte o dönemdeki yüksek öğretim hakkında da bazı çalışmalar yapılmıştır.¹¹ Roy Lowe ve Yoshihito Yasuhara'nın *The Origins of Higher Learning: Knowledge Networks and the Early Development of Universities* (2016) adlı çalışmaları ise antik dönemden ve Uzakdoğu'dan başlayarak bütün medeniyet merkezlerinde yüksek öğretimin gelişimi üzerinde durmaktadır.

Üniversite konusuna tahsis edilmiş olmamakla birlikte Jack Goody de Avrupa merkezci tarih yazımını eleştirdiği *Tarih Hırsızlığı* adlı eserinde Avrupada üniversitenin ortaya çıkışıyla ilgili yaklaşımları ele alarak, kentlerin ve üniversitenin biricikliği ve yüksek öğrenimin benzersiz bir kurumu olarak sadece Avrupada ortaya çıktığı yolundaki tarih yazımını tenkit eder ve bu çerçevede eleştirilerini Le Goff'un ve aşağıda gelecek olan G. Makdisi'nin yaklaşımlarına da yöneltir (s. 262-82). M. Watt'ın "Avrupa, İslam'a tepki gösterdiği için, müslümanların etkisini küçümsedi ve Grek ve

¹⁰ Ayrıca şu eser de bu konuya eğilmiştir: Stanton, *Higher Learning in Islam*.

¹¹ Örnek olarak bk. Constantinides, *Higher Education in Byzantium*; Markopoulos, "Bizans İmparatorluğu Döneminde Konstantinopolis'te Eğitim"; Speck, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel*.

Roma mirasına bağlılığını abarttı” şeklindeki sözünü aktaran (s. 274) Goody, Batı ve diğer medeniyetler arasında seküler bilim bakımından anlamlı sayılabilecek farklılığın ancak görece yakın bir geçmişte ortaya çıktığını, özünde yüksek öğretimin ve bilimin Batı ile sınırlı olmadığı gibi, kapitalizme giden yolu açan özel bir içeriğe de sahip olmadığını söyler; ona göre tıpkı kent gibi üniversite meselesi de teknik bir meseledir (s. 282), dolayısıyla bunların doğasını/mahiyetini, Avrupa'nın biricikliğini ispatlamaya yönelik teleolojik bir değer yüklemekten ele almalıdır.

1980 sonrasında yayımlanan ilk tercüme eser, tespit edebildiğim kadarıyla, *Atatürk Üniversite Reformu* adlı eserdir (1981). Bu, Türkiye'deki üniversite tarihinin özel bir kesitiyle ilgilidir. Yirmi yıl kadar sonra aynı eser bu defa *Atatürk ve Üniversite Reformu* (2000) bağlığı ile yayımlanmıştır. Alt bağlığı ufak bir değişlikle aynıdır: *Almanca Konuşulan Ülkelerden 1933 Yılından Sonra Türkiye'ye Gelen Öğretim Üyeleri: Hayat Hikayeleri* (sonrakinde *Yaşamöyküleri*), *Çalışmaları, Etkileri*. Her iki yayının da darbe dönemlerine denk gelmesi manidardır. Eserin Almanca bađlıđında¹² yer almayan ve içerikle alakası olmayan Atatürk ve reform kelimelerini kullanması, pazarlama tekniği açısından oldukça isabetlidir. Bağlığı *Sürgün ve Eğitim Yardımı* diye çeviren saf bir akademisyen eseri heba edebilirdi. Çağdaş bir tabakat eseri olarak görülebilecek olan eser, 1933-1955 yılları arasında Türkiye'de görev yapan ve çoğunluğu yahudi kökenli olan yüz civarında Alman bilim adamının biyografisini ve Türkiye'deki eğitim faaliyetlerini ele almaktadır ve ele aldığı dönem ve kişiler açısından önemli bir tarihî kaynak durumundadır.

1980 sonrasında ilk tercüme edilen eserlerden bir başkası, *Nazi Döneminde Bilim: 3. Reich'da Üniversite* adlı eserdir. Yukarıdaki gibi bu da esasen üniversitenin kendisiyle ilgili olmayıp Naziler döneminde yahudi fizikçilere yapılan baskıyı, “Ari fizik” geliştirme çabalarını ve sonuçta Alman bilim çalışmalarının bu dönemde yaşadığı gerilemeyi ele almaktadır. Eserin İngilizce özgün adı içerikle daha uyumludur: *Scientists under Hitler: Politics and the Physics Community in the Third Reich* (iyt: 1977). Türkçe ilk baskıda (1985) yazarın önsözü dışında herhangi bir önsöz, takdim, açıklama vb. yer almazken bağlığa üniversite kelimesi eklenmiştir. Ayrıca İngilizce'deki dipnotların önemli bir kısmı atılarak “tasarruf”a gidilmiş, İngilizce'de dizin bulunmasına rağmen Türkçe çeviride dizine yer verilmemiştir. Askeri darbe sonrası üniversiteden tasfiyelerin yaşandığı bir dönemde, Barış Derneği Davası'ndan dolayı hapse atılan mütercimin hapiste iken yaptığı bu çevirinin bir mesaj

¹² Eserin Almanca özgün adı şöyledir: Horst Widmann, *Exil und Bildungshilfe: Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933: Mit einer Bio-Bibliographie der emigrierten Hochschullehrer im Anhang*, Bern: Herbert Lang – Frankfurt: Peter Lang, 1973, 308 sayfa.

verme gayesi vardır ve kitabın zamanlaması uygundur. 1985 ve 2015 yıllarında iki ayrı yayınevi tarafından basılan eserin Türkçe başlığı aynı kalmıştır. Öte yandan ikinci (2015) baskısında bir önsöze ve 1985'te eserle ilgili yayımlanan uzun sayılabilecek bir tanıtım yazısına yer verilmiştir.

1980'li yıllarda tercüme edilen bir başka eser, Japon yüksek öğretim sistemi hakkında özet bilgi vermektedir. Japonya'da 1872'de başlayan eğitim reformunun 100. yılı münasebetiyle iki Japon yazar tarafından telif edilen *Japon Eğitim Sisteminin Kültür Kaynakları* adlı eser, esasen genel olarak Japon modern eğitim sisteminin yüzyıllık tarihini ele almaktadır. Eserin aslı *Education and Japan's Modernization* adıyla 1972'de yayımlanmıştır. Kitap, yüzyıl içinde Japonya'da yapılan üç esaslı eğitim reformunu (1870'ler, 1945 sonrası ve 1970'ler), eğitim sisteminde yapılan işleri merkeze alarak Japonya'nın otuz yıl içinde hızlı ve başarılı modernleşmesini, ardından 1910'lardan sonra hızla sanayileşmesini, 1920'lerden itibaren ekonomik bunalımın etkileri yanı sıra modern düşüncelerle donanımlı yeni nesillerin talepleriyle ortaya çıkan fikrî sorunları ve bunları aşma çabalarını, II. Dünya Savaşı sonrasında Amerikalılar'ın eğitimle ilgili düzenlemelerini, ardından buna yönelik tepkileri işlemektedir. Çeviride mütercimim takdimi dışında Japon kültürüne ve tarihine dair bir yazı da eklenmiştir. Çevirideki temel saiklerden birinin, 1980'li yıllarda Türkiye'de var olan "Japonya'nın kendi kimliğini ve kültürünü koruyarak modernleşmeyi başaran gelişmiş bir ülke olduğu" yolundaki söylem olduğu anlaşılmaktadır.

Japonya'nın eğitim seviyesi bakımından yüzyıl içinde Batılı ülkeleri yakalayıp geçtiğini ileri süren (s. 22) yazarlar, Japonya'nın, eğitim sistemini oluştururken tek bir ülke sistemini esas almadığını, hepsi Batılı olan birkaç ülkenin eğitim sisteminin terkiibinden oluşan bir sistem kurduğunu söylemektedir (s. 33). Sistemin temeli "Japon ruhu ve Batı ilmi" şeklinde özetlenen bir anlayışa dayanıyordu (s. 67). Japonya'nın 1885'te atanan ilk eğitim bakanının yaptığı plana göre eğitimle araştırma birbirinden keskin şekilde ayrılmış, ilk ve orta öğretim eğitime, üniversiteler ise ilmî araştırmaya tahsis edilmişti (s. 40). "İlmî ve teknolojik araştırmalar devletin ihtiyaçlarını karşılamak için yapılacaktır" (s. 41). Ortaöğretimden üniversiteye geçişi kolaylaştırmak üzere daha sonra yüksek okul haline gelecek olan yüksek ortaokullar ve ayrıca meslek okulları kuruldu. Japon eğitim sisteminin 1897-1906 dönemindeki olgunlaşmış haliyle en önemli özelliği, sosyal yapı ile eğitim arasındaki büyük uyumdu (s. 51). Yeni Temel Eğitim Kanunu'nun yürürlüğe girdiği 1872'den otuz yıl kadar sonra, 1903'te ilköğretime devam oranı % 90'ın üzerindeydi (s. 52). İşin ilginç tarafı, eğitimin bu şekilde halka yaygınlaştırılmasını modern görüş taraftarları değil, memleketin zenginleşip kuvvetlenmesi için vatandaşın

desteklenmesini savunan milliyetçi görüş taraftarları desteklemiştir; eğitim ferdi bir hak olmaktan çok bir görevdi (s. 52-53). 1930'larda Japonya'da bir üniversite tasfiye hareketi vardı, Marksistler ve liberaller mevcut yönetim tabakasını sarsabilecek talepleri dillendirdikleri için üniversitelerden gönderildiler. Aslında bu, ilk modernleşme döneminin milliyetçiliğine bir dönüş anlamı taşıyordu (s. 67-71). II. Dünya Savaşı'nın akabinde Amerikan Eğitim Heyeti'nin 1946'da sunduğu köklü eğitim reformu, 1. Eğitim hedeflerinin liberalizme ve ferdiyetçiliğe yönelmesi, 2. Müfredatta esaslı bir değişiklik yapılması, 3. Latin alfabesine geçilmesi, 4. Eğitimin yönetiminin adem-i merkezleşmesi, 5. Halk tarafından seçilen eğitim komisyonlarının kurulması gibi maddeler içeriyordu (s. 76). Aslında yapılan işler eğitimin elitizm, aşırı milliyetçilik ve militarizmden arındırılmasını, imparatorun ve eğitim bakanlığının geniş yetkilerinin sınırlandırılmasını amaçlamıştır: Yeni eğitim sistemi bu taleplerin tamamını karşılamasa da esas olarak Amerikan okul modeline göre yeniden yapılandırıldı; yüksek öğretimde elit bir tabaka oluşturan önceki yapı ve yüksek öğretim kurumları arasındaki farklılıklar ortadan kaldırılarak hepsi lise seviyesindeki okullardan girilebilen dört yıllık üniversiteler halinde düzenlendi. Büyük şehirler dışında her vilayet için bir üniversite olacak şekilde resmî yüksek öğretim kurumları birleştirildi (s. 78-80). Japonya, önceden farklı ülkelerin sistemlerini inceleyerek kendi sosyal yapısına ve ihtiyaçlarına uygun bir sistem kurmuşken II. Dünya Savaşı sonrasında tek ülkenin (ABD) eğitim sistemine göre kurulan bir sistem "dayatılmıştı." Yüksek öğretim açısından bir başka gelişme, tıpkı II. Dünya Savaşı'ndan sonra başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere diğer ülkelerde de görüldüğü üzere yüksek öğretimin kitleleşmesi oldu. Yapılan reforma tepkiler gecikmedi ve eski sisteme dönüşü talep eden muhafazakârlar ile savaş sonrası kurulan sistemi savunan reformcular arasında bir üniversite tartışması başladı (s. 83-86). 1950'li yıllarda hükümetin hazırlattığı raporlar, sanayinin talepleri doğrultusunda teknik eğitime ağırlık verilmesini tavsiye ediyordu (s. 92-93).

Eser, genel hatlarıyla Türkiye ile mukayese imkânı verecek önemli tarihî bilgiler içermektedir. Japonya'da son elli yıllık gelişmelerle birlikte konuyu yeniden ele alacak bir çalışma, karşılaştırmalı yüksek öğretim alanına iyi bir katkı sunabilir.

Amerikan üniversiteleri hakkında bilgi veren ilk tercüme, Harvard Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde dekanlık yaptığı dönemle ilgili anılarını anlatan ve bu arada gerek kendi üniversitesi gerekse Amerikan üniversiteleri hakkında önemli değerlendirmeler yapan Henry Rosovsky'nin *Üniversite – Bir Dekan Anlatıyor* (özgün adı: *The University: An Owner's Manual*, iyt: 1990) adlı eseridir. Dilinin akıcılığı, bir hikâye tadındaki anlatım üslubu ve akıcı

çevirisinin de etkisiyle olsa gerek Türkiye’de defalarca baskı yapmıştır. Yazar, “dünyadaki en iyi üniversitelerin üçte ikisi ile dörtte üçünün Amerika’da olduğu”nu söyleyerek övünür (s. 21) ve bunun gerekçelerini açıklar (s. 22-28). Temel argümanları arasında, eserinin çeşitli yerlerinde de tekrarladığı üzere, Amerikan üniversitelerinin rekabetçi yapısı, güçlü yönetimi, sürekli devlet desteği, lisans eğitiminin zorluğu yahut liberal eğitime (temel kültür eğitimi) verilen önem yer alır. Öğrenciler, hocalar/profesörler ve yönetim ana başlıkları altında ele aldığı kitabın ilk bölümünde Amerikan üniversitelerinde öğrenci ve hoca, öğretim ve araştırma ile ilgili bir kısım konulara değindikten sonra liberal eğitimin amaçlarını inceleyen bir bölüm ayırır (s. 98-112), eğitilmiş insanın özelliklerini belirler (s. 105-107) ve Harvard’ın altı ana gruptan dersleri içeren çekirdek programı hakkında bilgi verir (113-31). İkinci bölüm hocalara, özellikle de sürekli kadro arayışlarına ayrılmıştır. Son bölümde ise yazar, üniversite yönetimi ile ilgili tespit ve tavsiyelerine yer verir.¹³

“Yüksek Öğretim Araştırmaları” dizisi kapsamında yayımlanan, Roger L. Geiger’in *Araştırma ve Bağlantılı Bilgi – II. Dünya Savaşı’ndan İtibaren Amerikan Araştırma Üniversiteleri* adlı eseri, yazarın iki ciltlik eserinin II. cildinin tercümesidir. 1900-1940 yılları arasını inceleyen ilk cildi ise tercüme edilmemiştir. Sekiz üniversiteye odaklanarak araştırma üniversitelerinin 1945-1990 yılları arasındaki gelişimini hayli ayrıntılı bir şekilde inceleyen yazar, bölümleri, düzensiz bir şekilde dağıttığı dört ana kısım etrafında işler (s. 27): Kitabın üçte birini oluşturan ilk kısımdaki bölümlerde savaş sonrası gelişen araştırma ekonomisinde devletin, vakıfların, şirketlerin rolü ele alınır. Savaş sonrasında örgütlü araştırma birimlerinin hızlıca çoğalması, Amerikan üniversiteleri için yeni bir başlangıç olmuştur (s. 109). Bu kısımda bir bölüm de

13 Genel olarak üniversitenin veya belirli bir üniversitenin tarihiyle ilgili olmayıp, yazarın kendi hayatına odaklanan iki hatıratıda da bazı tarihî bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan biri Ernst E. Hirsch’in *Anılarım* adıyla çevrilen (özgün adı: *Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürks: Eine unzeitgemässe Autobiographie*, iyt: 1982) eseridir. Bu eserde özellikle 1933-1950 yılları arası dönemde İstanbul ve Ankara üniversiteleri ile Türkiye’deki yüksek okullar hakkında bazı bilgiler yer verilmiştir. İkinci eser, Rosovsky gibi Harvardlı bir ilim adamının, Tıp Fakültesi’nde on yıl dekanlık yapan Joseph B. Martin’in *Samandan Sarmaşığa* adıyla çevrilen eseridir (özgün adı: *Alfalfa to Ivy: Memoir of a Harvard Medical School Dean*, 2011). Yazar, Rosovsky’den farklı olarak üniversitelere dair genel bir değerlendirme amacı gütmmez, kendi hayat hikâyesini anlatır. Tabii bu hayat hikâyesi çerçevesinde Amerikan üniversitesine, özellikle kendi alanına dair bilgiler de vermektedir. Üniversite konusunda okuyucuya hitap eden tek bölümü belki de maddeler halinde liderlikle ilgili bir rehber içeren son (12.) bölümdür. Burada ele alındığı şekliyle bir kurum olarak üniversite hakkında alakasız bir eser olsa da, yazarın kendi aile tarihi üzerinden Protestanlığın tarihine ve Amerika’ya intikaline dair ilginç bir kitap olarak okunabilir.

vakıfların sosyal bilimlere dair araştırmalara desteğinin tarihini incelemektedir (s. 157-87). İkinci kısımda araştırma üniversitelerinin ve kurumlarının 1945-1960 yılları arası ve 1960 sonrası tarihini, finansman kaynaklarını ve araştırma kurumlarının farklı gelişim modellerini ele alan bölümler yer almaktadır. Üçüncü kısımdaki bölümlerde üniversite kampüslerinde hâkim fikir ortamları, öğrenci isyanı, mali kriz, 1980'lerde araştırmaların durumu ve üniversitelerin Amerikan toplumuyla ilişkileri ele alınmaktadır. Dördüncü kısım ise sekiz kuruma dair vaka çalışmalarına ayrılan bölümlerden oluşmaktadır.

Yazar, araştırmaların gelişmesinde önce atom bombası ve benzeri silahların yapımının, ardından soğuk savaş döneminin, özellikle de Sovyetler'in 1957'de Sputnik adlı uzay aracını göndererek uzay yarışını başlatmalarının özel bir etkisinin olduğunu tespit eder. 1980'li yıllardan itibaren ise ticari getirisi yüksek biyoteknoloji araştırmaları öne çıkmıştır. 1990'lı yıllarda internetle birlikte bilgi ekonomisi anlayışının gelişmesi, üniversiteleri sanayi sonrası toplumların merkezi haline getirir (s. 20-22). Yeni bilgiler, üniversitede üretilmesine de bir şekilde yolu oraya düşer; üniversiteler bilginin en ileri biçimlerinin depolandığı ambarlar ve dağıtım merkezleri olarak iş görür (s. 22). Yazar, Amerikan üniversite anlayışına göre üniversitenin eğitim, araştırma ve hizmet şeklinde üç temel işlevinin bulunduğunu tekrarlar (s. 22). Yazara göre, ele aldığı dönemde tıp dışında diğer araştırmalara ayrılan fonlar neredeyse tamamıyla askeri kurumlardan gelmiştir (s. 74). Genel olarak söylemek gerekirse, bu hacimli ve ayrıntılı çalışma, dönemin araştırma üniversitelerinin gelişimine dair en iyi çalışmalardan biri durumundadır.

Elizabeth Popp Berman'ın *Piyasa Üniversitesine Doğru* başlıklı eseri ise (özgün adı: *Creating the Market University*, iyt: 2012), alt başlığının da gösterdiği üzere üniversite-piyasa ilişkisini ve üniversitenin piyasanın ihtiyaçları doğrultusunda dönüşümünü konu alır. Kitap, piyasa mantığının niçin bilim alanında etkili hale geldiği, 1960'larda bile üniversiteler eski alışkanlıklarla ekonomik dünyadan uzak dururken ve patentlemeye karşıyken 1970'lerin sonlarında başlayan yön değişiminin niçin ve nasıl ortaya çıktığı ve 1990'lara geldiğinde ekonomik dünya ile bütünleşmeleriyle sonuçlandığı, artık kendilerini nasıl olup da ekonomik büyümenin motoru olarak gördükleri, üniversitedeki buluşlara verilen patent sayısının 1960'lardan 90'lara nasıl otuz kat arttığı gibi hususlara cevap aramaktadır (s. 1-6, ayrıca bk. s. 12, 87). Yazar üniversitelerin piyasaya yönelik tutumlarındaki değişimle ilgili iki temel iddia ileri sürmektedir: Üniversiteleri, bilimi ekonomik olarak değerli bir ürün şeklinde ele almaya teşvik eden hükümet (hükümetin benimsediği inovasyon politikaları) olmuştur; ikincisi üniversitelerin misyonunu ve bilim anlayışını

-kaynak olarak bilimden ekonominin motoru olarak bilim modeline doğru- değiştiren şey, bilimsel ve teknolojik inovasyonun ekonomik büyümenin motoru olduğu şeklindeki yeni fikirdir (s. 2). Daha fazla dünyevileşen bilim anlayışında artık başarı, araştırma sonuçlarının piyasada bir değerinin olup olmamasıyla ölçülür (s. 9). Yazar, iki bölümde (2 ve 3. bölümler) 1970'lerin sonuna kadar bilimin durumunu gözden geçirir; ardından gelen -kitabın en uzun- üç bölümünde üniversitenin misyonundaki yön değişimini ampirik olarak göstermek üzere biyoteknoloji girişimciliği, üniversitenin buluşlarına patent çıkarılması ve üniversite-endüstri araştırma merkezleri şeklinde üç alanı mercek altına alır. Son iki bölüm ise 1980'ler ve sonrasında piyasa mantığının hakimiyetini ve bunun sonuçlarını incelemektedir. Geniş bir kaynakça ve bol dipnotlu eserin sonuç bölümünde yazar, üniversitelerin piyasaya yönelmesini açıklamak üzere ileri sürülen argümanları ele almakta ve bunların kısmen güçlü yanları olsa da yeterince açıklayıcı olmadıklarını söyleyerek reddetmektedir (s. 162-65). İnovasyon, fikrî mülkiyet, patent, araştırma merkezi, biyoteknoloji, risk sermayesi gibi kavramların nasıl akademisyenlerin gündemine girdiğine dair açıklamaların yanı sıra eser, Geiger'in yazdıklarıyla birlikte Amerikan üniversitelerinin XX. yüzyılın ikinci yarısındaki tarihine ışık tutmaktadır.

Üniversitedeki gelişmelere eleştirici gözle yaklaşan, yine Kuzey Amerika kaynaklı eserler de tercüme edilmiştir. Bu çerçevede genel olarak soğuk savaş döneminin entelektüel hayat üzerine etkisini incelemeyi hedefleyen ve sosyalist akademisyenlerce yapılan konuşma ve tartışmalar bir dizi yayına dönüştürülmüş ve bunun sonucu olarak yayımlanan iki eser Türkçeye çevrilmiştir. Bunlardan ilki *Soğuk Savaş ve Üniversite: Savaş Sonrası Yılların Entellektüel Tarihi* adıyla çevrilen derleme eserdir (özgün adı: *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, iyt: 1997). Eserde muhalif bir çizgiden hareket edilmekle birlikte üniversitenin önemi kabul edilmektedir: "Üniversite, artık, entelektüel ve sosyal hayatın şekillenişinde tayin edici önemde bir kurumdur" (Montgomery, "Bombaların Gölgesinde Refah", s. 32). Eserde giriş yazısı dışında dokuz makale yer almaktadır. Bu makalelerin çoğu soğuk savaş döneminin münferit disiplinler (İngiliz dili ve edebiyatı, antropoloji, siyaset bilimi, yer bilimleri, tarih) üzerindeki etkilerini genellikle yazarların şahsi tecrübeleri çerçevesinde ele almaktadır. Editör Noam Chomsky'nin genel başlıklı makalesi de aynı minvalde şahsi tecrübelerin anlatımı üzerine kuruludur. Wallerstein'e ait bir makale ise alan araştırmalarının Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişimine ve bunun antropoloji ve şarkiyat çalışmalarına olan olumsuz etkisine değinmektedir.

Eserde yalnızca R.C. Lewontin'in makalesi daha genel olarak üniversite hakkındadır ve soğuk savaş döneminin üniversite üzerindeki etkilerini işlemektedir. Lewontin'e göre "Soğuk savaş, akademinin görülmemiş ölçüde büyümesinin sorumlusudur" (s. 35). Avrupa'da da Amerika Birleşik Devletleri'nde de devlet, hem ordu yoluyla büyük bir işveren olmuş hem de askeri amaçlı olarak bilimsel araştırmaları teşvik etmiştir (s. 36). II. Dünya Savaşı ile birlikte yenilik yapmak, giderek çok daha üst düzeyde bir bilimsel ve teknolojik uzmanlığı ve pahalı sermaye yapılarını gerekli kılmaya başladı. Dolayısıyla araştırmayı kariyer olarak gören uzmanlardan oluşan büyük yapılar kurmak, kütüphane, laboratuvar, yardımcılar, iletişim kanalları gibi ihtiyaç duyacakları kişileri ve kurumları onların emrine vermek gerekiyordu. Bu tür yatırımları da ancak devlet destekli büyük şirketler gerçekleştirebilirdi. Ancak özel şirketler ne kadar büyük olursa olsun, üniversite, kütüphane ve laboratuvar gibi kurumları kurup geliştiremezdi; ayrıca tipik bir şirketin yatırım ufkunun kısa vadeli olmasına karşı araştırmalar uzun vadeli bir çalışmayı gerektiriyordu. Çare olarak devlet hem maliyetleri üstlenecek hem de araştırma kurumlarını kurup idame ettirerek araştırmaların yürütülmesini sağlayacaktı. Avrupa ve Japonya'dan farklı olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde devletin sosyal sorumluluklar üstlenmesine ve piyasaya müdahalesine karşı bir gelenek bulunmasına rağmen devletin bu külfetleri yüklenebilmesi savaş sayesinde oldu (s. 40-42). Amerika Birleşik Devletleri'nde 1940 yılında bile araştırmaya verilen devlet desteği çok azdı; atom bombası projesinin başarısı, bütün tarafların bakış açısını kökten değiştirdi. Devlet ile bilimsel araştırma arasında kurulan ilişkiyi en iyi şekilde V. Bush'un *Science – The Endless Frontier* (iyt: 1945) adlı çalışması ifade etti ve devletin temel araştırmaları nasıl ve kimler eliyle destekleyeceği ve nasıl kontrol edeceği hususunda görüşler ortaya koydu. Bütün bu gelişmeler, akademinin dönüşümünü sağladı. Üniversiteler 1954'te toplam federal araştırma desteklerinin % 5'ini alırken 1990'larda % 22'sini alır hale geldiler (s. 51); kolej ve üniversitelerin toplam bütçeleri 1946-1991 yılları arasında yirmi kat arttı (s. 54). Öte yandan aynı dönemlerde bütün federal araştırma desteklerinin dörtte biri veya biraz daha fazlası on üniversiteye gitti. En büyük altmış araştırma kurumu, gelirleri açısından federal hükümete bağımlıydı (s. 55). Bu desteklerin büyük kısmı, araştırma yapabilecek insan havuzunu oluşturmak üzere eğitim/yüksek öğretim faaliyetine gitti. Lewontin'e göre, soğuk savaş bittikten sonra devletin araştırma ve eğitime müdahil rolünü sürdürmek için bu defa ekonomik savaş kavramı ortaya atılmıştır (s. 61-62).

Soğuk savaş döneminin entelektüel hayat üzerine etkisini incelemeyi hedefleyen ikinci eser *Üniversiteler ve Amerikan İmparatorluğu* adlı derlemedir

(özgün adı: *Universities and Empire: Money and Politics in the Social Sciences During the Cold War*, iyt: 1998) ve ilkinde göre daha ufuk açıcudur. Bu eser, araştırma üniversitelerine Geiger'in kitabını tamamlayıcı, ama tenkidî bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Esere, İngilizce aslının aksine dizin konulmamıştır. On makaleden oluşan eserde, soğuk savaş döneminde Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nde (SSCB) siyasi hedeflerin sosyal bilimler çalışmalarını nasıl yozlaştırdığı ve üniversitelerin emperyal amaçlar için nasıl istihdam edildiği üzerinde durulmakta (Türkçe neşir için editörün önsözü, s. 13); kısacası güçle (iktidar) bilgi arasındaki etkileşim incelenmektedir (s. 19). Editör C. Simpson'a göre, "Devletin ve şirketlerin güvenlik kuruluşları, çoğu zaman sosyal bilimlerin kavramlarını ve projelerini *başlatmış*, üniversite kampüslerindeki uzmanlar ise *peşinden gelmiştir*. Yani iddia edildiği gibi bunun tersi geçerli değildir" (s. 21). Yine, "Öncü akademik kurumlardaki interdisipliner programlar, çoğunlukla devletin güvenlikle ilgili inisiyatiflerinden *sonra* gelmiştir" (s. 21). "Genel varsayımların aksine, "ideolojik taarruz", Amerikan ulusal güvenlik stratejisi için 1945'ten beri en azından atom bombası kadar merkezî bir yer işgal etmiştir" (s. 23). Simpson'un bir tespiti de şöyledir: "Özet olarak söylemek gerekirse, Doğu'da ve Batı'da sosyal bilimler, hiç değilse 1945'ten beri, görünen dünya hakkındaki bilgi için doğrudan bir bilimsel arayışa çok nadiren odaklanmıştır" (s. 33). Yine editör günümüzde de hâlâ geçerli olan şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

Batılı sosyal bilimciler ve istihbarat kuruluşları, uzun zamandır Türkiye üzerine yoğunlaşmışlardır. Ülkeyi Batılı bir kalıpta "geliştirme" tekniklerini sınavacak canlı bir laboratuvar olması açısından... Politika, ekonomi, ordu, istihbarat ve akademi alanlarındaki itaatkâr bir öncü tabakanın kariyer promosyonunu yapmak amacıyla. Yandaş toplamanın bu türü, bütün dünyadaki siyasal güçler için standart çalışma prosedürü olmaya devam etmektedir. Ancak jeopolitik konumu ve tarihi sebebiyle Türkiye, olağanüstü yoğun bir kampanyaya tâbi tutulmuştur (s. 14).

Eserdeki makaleler boyunca sosyal bilimlerin ulusal güvenlik ve istihbarat kurumlarıyla içli dışlı çalışması ve psikoloji biliminin psikolojik savaş için kullanımı tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır. Bölge araştırmalarının dış politika yapımcılarının etkisiyle yönlendirilmesi, II. Dünya Savaşı sonrasında geliştirilen Camelot ve Truva projeleri, şirketlerin üniversite araştırma kurumlarına nüfuzu gibi çeşitli konuları işleyen makalelere yer verilmektedir.

Eğitimin Geleceği - Üniversitelerin ve Eğitimin Değişen Paradigması (özgün adı: *Educational Futures: Shifting Paradigm of Universities and Education*,

2000) adıyla yayımlanan ve makalelerden oluşan derleme eser, 1998 yılında Sabancı Üniversitesi tarafından düzenlenen bir konferansta sunulan tebliğlerden seçilerek yayımlanan İngilizce metnin çevirisidir. Ancak İngilizce metinde yirmi beş makale varken çeviride bunların yirmi tanesine yer verilmiştir. Sabancı Üniversitesi'nin kuruluş sürecinde "XXI. yüzyılın ideal üniversitesini kurma" ve "Türkiye'de bir dünya üniversitesi kurma" kararıyla düzenlenen arama konferansının devamı ve ürünü mahiyetinde olan bu yayında, yeni model arayışı teması ön plana çıkmaktadır. Çalışma, Türkiye'de bir üniversite kurulurken akademik müzakereler yapılması ve bunun yayına dönüştürülmesi açısından ve alanında ilk olması yönüyle takdir edilmelidir. Öte yandan Bill Readings'in posttarihsel dönem olarak nitelediği yeni dönemin üniversitesine dair görüşlerinin vakiada test edilmesi bakımından da ilginç bir mukayese imkânı sunmaktadır.

Eserin ilk kısmı, Sabancı Üniversitesi'nin kuruluş çalışmalarının hikâyesine ve arama konferansının rolüne ayrılmıştır. "Pratiğin Önceliği" başlığını taşıyan ikinci kısımda Batı biliminde teorinin yerini pratik bakış açısının alması gerektiği savunulmakta ve yeni üniversitenin paradigması olarak eylem-araştırma ve şirket-üniversite iş birliği konuları ele alınmaktadır. Modern Humboldtçu üniversitenin XX. yüzyıldaki yapılanmasını, kötü bir Taylorizm uygulaması (küçük parçalara böl ve yönet) olarak niteleyen Greenwood ve Levin'in makalesi, artık iş dünyasında Taylorcu modelin terkedilmesi ve müşteri odaklı bir üretim anlayışına geçilmesiyle birlikte üniversitenin de benzer bir değişimden geçmesi gerektiğini, üniversiteye hâkim olan pozitivist bilim ve araştırma anlayışının terkedilerek eylem-araştırma modelinin (pratik akıl yürütme, nasılı bilmek, klinik bilgi) üniversitenin yeni stratejisi olmasının ve neyin araştırılacağını araştırmacılarla sorun sahiplerinin müştereken belirlemesinin daha uygun olacağını söylemektedir. Bilginin "akademik manastır"ın surları dışında da mevcut olabileceğini kabul etmek, bilginin ve araştırmanın sosyal geçerliliğini öne almak, özellikle sosyal bilimlerin teorik yönüne kibrit suyu dökebilecek bu pratik/pragmatik yaklaşımın gereğidir. Artık maliyeti kamuya yükleyen ama araştırma konusunu "kendi keyfine" göre belirleyen araştırmacılık dönemi geçmiştir (s. 75-89). Makale, pratiği incelemek adına radikal bir değişimi savunmakla birlikte, aslında seküler modernitenin bilgiye yaklaşımını sürdürmektedir. Eğer bilgi ve bilimden gaye hakikat arayışı değil de güç ve iktidar elde etmekse, o halde artık verimsiz hale gelen eski model yerine güç ve iktidar sağlayan yeni bir modele geçmek makul ve gereklidir.

Kitabın üçüncü kısmı yeni paradigmanın önde gelen kavramlarına ayrılmıştır. Bu kısımda Herman van den Bosch'un yüksek öğretimde idealize

edilmiş beş görüşü -bilgi kaynağı olarak üniversite, fabrika olarak, bilgelik kaynağı olarak, şirketlerin ve kamu kurumlarının partneri olarak, bir fikir olarak üniversite- ele aldığı makalesi, üniversitenin misyonuna ve yapısına dair ne tür farklı tasavvurlar olabileceğini göstermesi bakımından derli toplu bir anlatım sunmaktadır (s. 155-65). Son iki kısım ise sırasıyla disiplinler arası deneyim örnekleri ve işletme yönetimindeki değişim üzerinde durmaktadır.

Neoliberalizm, Bilgi ve Üniversiteler – Eleştirel Yükseköğretim Araştırmalarına Giriş adıyla yayımlanan derlemede ikisi editöre ait on iki makaleye yer verilmiş olup bunların dokuzunun yazarları, eğitim ve yüksek öğretim alanında çalışmaları bulunan yabancı akademisyenlerden oluşmaktadır ve ikisi dışında söz konusu makaleler daha önce yayımlanmıştır. 1. Yüksek öğretim araştırmalarının gelişimi, 2. Neoliberalizm, bilgi ve üniversite ideası, 3. Kitleleşme, çeşitlilik ve yüksek öğretim politikaları başlıklı üç bölüme ayrılan makaleler, piyasa üniversitesi çağında üniversitenin rolü, amacı, geleceği gibi farklı konuları ele almaktadır. P.G. Altbach, üniversitedeki kitleleşmenin yol açtığı ve açacağı muhtemel değişimlere değinen makalesinde XXI. yüzyılda yüksek öğretimi anlamak için temel olan şu konulara değinmektedir: 1. Yüksek öğretimin pahalılığı ve kurumların üzerindeki yatırım için kaynak bulma baskısı, 2. Bir sektör olarak yüksek öğretimin büyümesi, karmaşıklığı ve kâr amaçlı yeni kurumların yükselişi, 3. Kitleleşmenin tabii bir uzantısı olarak uzaktan eğitimin yaygınlaşması, 4. İşlevleri genişleyen yüksek öğretim kurumlarında yönetim sektörünün büyümesi, 5. Akademisyenlik mesleğinde yaşanan önemli değişimler, 6. Öğrencinin üniversiteye bakışında ve öğrenci kültüründeki değişim ve bunun üniversitenin misyonuna da yansımaları.

Diğer bir yazar, R. Barnett, “Süper Karmaşıklık Çağında Üniversite ve Bilgi” adlı makalesinde yukarıda bahsedilen kitabındaki görüşlerini tekrarlar ve iyimserliğini koruyarak, “Üniversite yeniden doğabilir” der. Derlemenin belki de en ilginç makalesi, Randall Collins’e aittir. Yüksek öğretimde diploma enflasyonundan bahseden Collins, bunun esasen talepten değil arzdan kaynaklandığını ileri sürer ve Gatto’nun *Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı*¹⁴ hatırlatırcasına, “bilgisayar endüstrisi gibi en çağdaş ileri teknoloji alanlarında beceriler iş başında veya kişisel deneyimle öğreniliyor, okulun bürokratik ortamında değil” der (s. 194). İleri teknolojinin toplumda yol açabileceği yeni sınıflama tehlikesine de işaret eden yazar, eğitimde kitleleşmenin geri döndürülemez olduğunu, eğitimde eşitlik ideolojisinin bir tür seküler din haline geldiğini, oysa diploma enflasyonunun -eğitimin yükselme vaadi

14 Bk. Gatto, *Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı*.

yoluyla- Amerika Birleşik Devletleri'nde sınıf farklılaşmasının ve çatışmasının üstünü örttüğünü söylemektedir. Yazara göre diploma enflasyonunun sonu yoktur, bebek bakıcılığı ve hademeliğe kadar her alan yüksek öğretim diplomasına konu olabilir, hatta toplumun tamamının -ileri yaşlardakilerin bile- bir şekilde okul sisteminde (öğrenci veya çalışan olarak) yer aldığı, geri kalan bütün işlerin bilgisayar ve robotlarla yürütüldüğu bir toplum bile hayal edilebilir. Collins, üniversitenin kitleselleşmesi ile disiplinlerin -özellikle de sosyal bilimlerin- ve ampirik araştırmaların yaygınlaşması ve yayın bas-kısı/enflasyonu arasında bir bağ kurmaktadır.

Genel olarak bakıldığında korona öncesindeki son yirmi yılda yazılmış olan bu makaleler, klasik üniversitenin sona ermesi ve Amerikan kitlesel-piyasa üniversitesinin yaygınlaşmasının getirdiği misyon ve mahiyet deği-şimini ve belirsizliği ortaya koymaktadır. Bu, esasen meyvelerini iki dünya savaşıyla vermiş, zirveye (yahut dibe) çoktan vurmuş olan Aydınlanma dü-şüncesinin mâzide kaldığının, Romarika'nın psikolojik durumunun sistemi belirlediğinin bir başka ifadesidir.

Joseph Ben-David'in (ö. 1986), *Bilim İnsanının Toplumdaki Rolü - Karşı-laştırmalı Bir İnceleme* adıyla çevrilen eserinin (özgün adı: *The Scientist's Role in Society - A Comparative Study*, iyt: 1971) ana konusu, üniversiteden ziyade bilimsel faaliyetin nasıl büyüdüğu ve bugünkü yapısını nasıl edindiği soru-sudur (s. 244). Doğa bilimlerinin Avrupa'da müstakil bir uğraş alanı olarak ortaya çıkıp gelişmesi ve bunun eğitim ve araştırma kurumları ve topluluk-larıyla ilişkisi yanı sıra, bu bilimlerin gelişiminde araştırma kurumlarıyla (akademiler, enstitüler vb.) üniversitenin rolü de ele alınmaktadır. Doğa bi-limleriyle ilgili bilimsel faaliyetin uzun süre üniversite dışında geliştiğini ifa-de eden yazar, bilimin İtalya, İngiltere, Fransa, Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gelişimini ve özellikle son ikisinde üniversitede kazandığı konumu ele alır. Üniversitenin tarihî gelişimiyle ilgili bilgileri genellikle ikin-cil literatüre dayalı olarak aktarır ve yorumlar (üniversiteyle ilgili bölümler için bk. Ortaçağ üniversitesi hakkında: s. 72-85, Alman üniversitesi hakkında: s. 159-201, Amerikan lisans üstü eğitimi ve araştırma üniversitesi hakkında: s. 203-12, 220-31). Yazarın benimsediği metodik yaklaşım (bilimin dış etki-lerden bağımsız olarak kendi iç varlığının olduğu ve gelişiminin kendi iç sa-ikleri ile açıklanabileceği iddiasıyla sosyolojik analizde benimsediği kurum-sal yaklaşım), araştırmanın açıklayıcılık gücünü köreltmış ve sınırlamıştır. Eser bazı önemli tespitleri içermekle birlikte söz konusu yaklaşım, modern bilimin gelişmesindeki haricî (ekonomik ve siyasi) etkileri ve felsefi-metafi-zik temelleri göz ardı etmesine yahut bunları kısıtlı atıflarla geçiştirmesine ve böylece verimli olduğu söylenemeyecek bir açıklama ortaya koymasına

yol açmıştır. Eserin tercümesinde kaynakça ve dizin kısımlarının yokluğu da ayrı bir eksikliklerdir.¹⁵

Yüksek Öğretimin Yönetimi, Örgütlenmesi ve İşlevleri

Yukarıda bahsedilen eserler de zaman zaman bu başlıktaki konulara değinmekle birlikte tercüme edilen eserler arasında özellikle yönetim ve işlevleri açısından üniversiteyi inceleyen eserlere burada yer verilmiştir.

Üç yazarın ortak eseri olan *Misyon mu Para mı? – Üniversiteleri Kavramak* (özgün adı: *Mission and Money: Understanding the University*, iyt: 2010), bütün çeşitliliği içinde Amerikan yüksek öğretim sektörünün finansman yönüne dair iyi bir araştırma ortaya koymaktadır. Bu aynı zamanda Amerikan yüksek öğretim kurumlarının niçin eğitimden hayli uzak faaliyetlerle ilgilendiklerini anlamayı da sağlayacak bir izah getirmektedir. İlk dört bölüm Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yüksek öğretim sektörünü tanıtmakta ve tarihini özetlemektedir. Söz konusu sektörde, a) Misyonları bakımından kolejler ve üniversiteler, lisans eğitimi ağırlıklı veya lisans üstü eğitimi ve araştırma ağırlıklı üniversiteler, temel bilimler (liberal arts) eğitimi veren kolejler, iki yıllık mahallî yüksek okullar (community colleges), akademiler gibi, b) Mali yapıları/mülkiyetleri bakımından da kamu (federal veya eyalet) üniversiteleri, kâr amacı gütmeyen vakıf üniversiteleri, kâr amaçlı şirket üniversiteleri gibi çok sayıda türler bulunmaktadır. Öte yandan diploma verme yetkisi olmayan kurum üniversiteleri, meslek edindirme kursları ve araştırma enstitüleri gibi çeşitli tipte kurumlar bu araştırmanın dışında tutulmuştur. Üçüncü bölüm yüksek öğretimde rekabet konusunu işlerken, dördüncü bölüm bütün kitap boyunca değinilen “ikili çerçeve”yi, yani çift yönlü birer şirket olarak yüksek öğretim kurumlarının faaliyetlerini yürütmek için nasıl ve nereden para kazandıkları ve -misyonlarını gerçekleştirmek üzere- nereye harcadıkları hususunu inceler. Burada özellikle hedefleri açısından kurumların türleri ortaya konulmuştur: 1. Kâr amacı güden şirket üniversiteleri (Phoenix Üniversitesi gibi), 2. Eğitim, araştırma/bilgi üretme, topluma hizmet işlevlerinin hepsini hedefleyenler (Miami Üniversitesi gibi), 3. Sadece nitelikli eğitim verip öğrenciyi piyasaya hazırlamayı hedefleyenler (Occidental Üniversitesi gibi), 4. Hıristiyanlık konusunda mükemmel bir eğitim vererek dini bütün ve etkin hıristiyanlar yetiştirmeyi hedefleyenler (Wheaton Üniversitesi gibi) (s. 68).

¹⁵ Kaynakça kısmı İngilizce baskıda da yoktur ve kaynaklar sadece dipnotlarda verilmiştir. Yazarın doğrudan üniversite tarihiyle ilgili bir çalışması ise yukarıdaki eserden sonra yayımlanmıştır: Ben-David, *Centers of Learning* (iyt: 1977); ayrıca *American Higher Education* (iyt: 1972) adlı bir çalışması daha bulunmaktadır.

Kitabın sonraki beş bölümü, gelir sağlama/para kazanma yöntemleri üzerinde durmaktadır (eğitim ücretleri, bağışlar, vakfedilmiş fonlar, araştırma ve patent gelirleri, diğer kaynaklar -lobicilik faaliyetleri sayesinde hükümet/eyalet desteği sağlamak, dünya pazarlarına açılarak yeni kampüsler kurmak, uzaktan eğitim-). On ve on ikinci bölümler reklam ve markalaşma yoluyla gelir elde etme, maliyeti düşürme ve rekabet ederken iş birliği yapma konularını, on üçüncü bölüm -Amerika'ya özgü bir uygulamayla spor takımları olan üniversitelerin misyonunu saptırma ihtimali taşıyan- sporun bir finansman ve harcama alanı olarak rolünü, bir sonraki bölüm rektörler ve spor koçlarıyla yapılan sözleşmeleri, kimlerin rektör atandığını, son bölüm ise söz konusu kurumların gelir sağlama yöntemlerinin misyonlarını yozlaştırmalarını en aza indirmeye ve çeşitli kurumlar arasında denge kurma açısından kamu yönetimini ilgilendiren bazı sorunları ve önerileri işlemektedir. Muhtemelen yaşlı okuyucular düşünülerek belirlenen iri puntolu yazılarıyla biraz rahatsız edici bir tasarıma sahip olsa da eser, bir bütün olarak Amerikan üniversitelerinin yönetimini anlama konusunda hayli faydalı bilgiler vermektedir ve Bekir S. Gür'ün önemli araştırmasıyla¹⁶ birlikte okunduğunda sistem hakkında genel bir bilgi edinmek için iyi bir kaynak durumundadır.

Yükseköğretimin Örgütlenmesi başlığını taşıyan derleme (ed. Michael N. Bastedo), doğrudan yönetimden ziyade örgütlenme konusuyla ilgilenmekte, bir örgüt/organizasyon şekli olarak yüksek öğretimi ve üniversiteyi incelemektedir. Derlemenin temel amacı, yüksek öğretimin bir örgüt olarak çalışılmasını yeniden canlandırmak ve bu alanda bir başucu kitabı olmak şeklinde ortaya konulmuştur (s. 16). Kitabın ilk yarısındaki makaleler, 1970'lerden beri öğretilen mevcut yüksek öğretim örgüt teorilerini ele alırken, ikinci yarısındakiler ise yeni örgüt teorilerini işlemektedir. Editör, örgüt teorisinin yüksek öğretim hakkındaki kavrayışımıza büyük bir katkı yapacağını düşünmektedir (s. 26). Bazıları ortak yazarlı on iki bölümden oluşan eserde herhangi bir önsöz, takdim yazısı ve dizine yer verilmemiştir. İlk ve son bölümleri yazan editör Bastedo, âdeta Bill Readings'i destekler tarzda, yüksek öğretimin ticarethaneye dönüşmesi kadar ticarethanelerin giderek yüksek öğretime benzediğinin de doğru olduğunu ileri sürer (s. 14). Eserde, yüksek öğretimde derecelendirme konusunu işleyen, -Pusser ve Marginson tarafından yazılan- dördüncü makale ile şirket modellerine kıyasla üniversitelerin kurumsal stratejisini inceleyen ve D. Toma tarafından yazılan beşinci makale, okuyucuya daha ilginç gelebilir.

¹⁶ Bk. *Egemen Üniversite*. Bu çalışmayı, üniversiteye dair telif eserlerle ilgili diğer makalelerimizde değerlendireceğiz.

Konuyla ilgili bir diğer eser *Akademik Yönetimi – Modern Üniversite- de Sorumlu Kim?* başlığını taşıyan bir başka derlemedir (ed. Ronald G. Ehrenberg; özgün adı: *Governing Academia – Who is in Charge of the Modern University?*, iyt: 2005). Eser editör tarafından yazılan giriş ve sonuç kısımları hariç, Amerika’da yüksek öğretim kurumlarının nasıl yönetildiği konusuna farklı açılardan bakan on makaleden oluşmaktadır. Eserin tamamına rengini veren hususlardan biri, yazarların Amerikan yüksek öğretim kurumlarındaki yönetişimi şirketlerdeki yönetişime kıyaslamaları ve bu kurumlardaki ticarileşmeyi, şirketleşmeyi müsellem görmeleridir. Kitabın ilk kısmında rektörlük, mütevelli heyeti ve üniversite üst yönetimlerinin eyalet yönetimleriyle ilişkilerini -her biri “şirket yönetimi”ni referans alarak- inceleyen üç makale yer almaktadır. J.O. Freedman, kendi tecrübelerinden de hareketle Iowa ve Dartmouth üniversiteleri üzerinden rektörlük ve mütevelli heyeti ilişkilerinin yapısını ele alırken, B.E. Hermalin, önde gelen dört araştırma üniversitesi üzerinden mütevelli heyeti sisteminin yapısını incelemekte, buradaki yönetimin şirketlere benzeyen ve onlardan farklı olan özellikleri üzerinde durmaktadır. Bu kısmın en ilginç makalesi, Amerikan üniversitesinin “örgütlü anarşi” mi yoksa hedefleri belirlenebilir yapılar mı olduğu tartışmasını değerlendiren D.E. Heller’e aittir (s. 67-87). O burada, hedefleri ve çıktılılarıyla yüksek öğretimi incelerken üniversite üst yönetimleriyle eyalet yönetim yapıları arasındaki ilişkileri de ele almaktadır. Yine üç makalenin yer aldığı, dahilî yönetişim ve organizasyonla ilgili ikinci kısımda S. Lohmann, Darwinci tıbbî üniversiteye uygular, üniversitenin tarihini özetler, üniversitenin işlevinin “derin uzmanlık sağlamak” olduğunu savunur, üniversite yapılarının ve disiplinlerin kemikleşme eğiliminden söz ederek ayakta kalmayı başaran kurum, kaide ve yapıların analizini yaparak değişimin nasıl yönetilmesi gerektiğine dair görüşlerini açıklar (s. 91-111). Kitabın en ilginç makalelerinden biri olan T. Hammond’un uzun makalesinde (s. 113-61) üniversitelerin biçimsel yapısının karar alma süreçlerini nasıl etkilediği incelenerek on dokuz önerme getirilmekte, ayrıca gerek üniversitelerin (disiplin < bölüm < fakülte şeklindeki) hiyerarşik yapılarındaki, gerekse ilim dallarının ve araştırma alanlarının disiplinler şeklinde örgütlenmesindeki izafilik ortaya konulmakta, disiplinlerin bölümler ve fakülteler etrafında örgütlenmesinin birden fazla ölçütü ve türü olabileceğine dikkat çekilmektedir. J.D. Wilson ise makalesinde merkezî bütçe sağlama ile ademimerkeziyetçi bütçe sağlama sistemlerini karşılaştırarak verimlilik açısından ilkinin daha üstün olduğunu savunur. Uygulamada yönetişim başlıklı üçüncü kısımdaki iki makale, üniversitelerde yürütülen kapsamlı iki araştırmadan hareketle öğrenci, öğretim üyesi ve üst yönetim ilişkilerini yönetime katılım, toplu pazarlık ve sendikal hareketler bakımından ele almaktadır. Son kısımda

ise makalelerden biri kâr amacı güden ve gütmeyen kurumları mukayeseli olarak ele almakta, yönetim açısından bunların birbirine yakınsamasının muhtemel sonuçları üzerinde durmakta, diğer makale ise Amerika'da gelişen "yüksek öğretim hukuku"na işaretle özellikle yüksek öğretim kurumlarındaki ticari meselelerle ilgili hukuki sorunları ele almaktadır.

J.G. Wissema'nın *Üçüncü Kuşak Üniversitelere Doğru* başlıklı eserinin Türkçe çevirisi, İngilizce versiyonu¹⁷ ile aynı tarihte basılmıştır. Kitap özellikle üniversite yöneticilerine yönelik olarak, üniversitenin geleceğine yön verecek, uygulanabilir tavsiyeler vermek amacıyla yazılmıştır (giriş, s. XXI). Yazar, Ortaçağ'daki üniversiteyi birinci kuşak, XIX. yüzyıl başlarında ortaya çıkan Humboldt tipi bilim temelli üniversiteyi ikinci kuşak, kitabın yazıldığı tarihte henüz şekillenmekte olan üniversiteyi ise üçüncü kuşak olarak nitelirmektedir (s. 3). Bu üniversite, Readings ve Berman'ın yukarıda değinilen eserlerinde dile getirildiği üzere, piyasa yönelimli, küreselleşme eğilimine uygun niteliklere sahip olmanın, disiplinler arasılık ve teknolojik yenilikçiliğın, dolayısıyla araştırmaların ticari değerin önemsendiği modeldir. Yazar, kitabın ilk kısmında üniversitenin tarihini, Humboldt tipi üniversitenin sınırlılıklarını ve 1960'lardan sonra üniversiteleri değışime zorlayan sebepleri ele aldıktan sonra üçüncü kuşak üniversitelerin dokuz özelliğini sıralar (ikinci kuşak üniversitelerle karşılaştırmalı bir tablo için bk. s. 42) ve ardından iki vaka çalışmasına yer verir. İkinci kısımda sanayiye yönelik bilgi üretimi, bunun kullanımı ve üniversitenin teknoloji temelli şirketler gibi bu alandaki paydaşlarına yer verir. Üçüncü kısım ise üniversitenin amaç ve misyonundaki değışimin organizasyondaki değışime nasıl yansıtılması gerektiğini, yeni kuşak üniversitelerin örgütlenme yapısını, yönetim tarzını, bilginin ticarileştirilmesini inceler.

Harvard Üniversitesi'nin eski başkanlarından/rektörlerinden Derek Bok'un *Piyasa Ortamında Üniversiteler – Yüksek Öğretimin Ticarileşmesi* (özgün adı: *Universities in the Marketplace – The Commercialization of Higher Education*, iyt: 2003) adlı eseri, özellikle 1970'lerden itibaren Amerikan üniversitelerinin giderek ticari gelirlere yönelişinin eğitim ve araştırma üzerindeki olumsuz etkilerini incelemektedir.¹⁸ Yazara göre, Amerikan üniversitelerine birer işletme şeklinde yaklaşımın, XX. yüzyılın başlarına kadar giden zihniyet ve uygulama kökleri bulunmakla birlikte, bilimin ve eğitimin piyasaya uygulanarak büyük kârlar getiren bir alana dönüşmesi 1970'lerden itibaren olmuş,

17 *Towards the Third Generation University – Managing the University in Transition*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2009, 272 sayfa.

18 Bok'un daha önce kaleme aldığı ve Amerikan yüksek öğretim sistemini anlatan *Higher Learning* (1986) adlı bir eseri daha bulunmaktadır (tam künye için bk. bibliyografya).

bu da eğitimin ve araştırmanın araç haline gelmesi tehlikesini doğurmuştur. Üniversitelerin ticarileşmesinin birçok sebebi bulunmakla birlikte yazara göre asıl sebep, piyasaya büyük paralar karşılığında eğitim, danışmanlık ve bilimsel bilgi arz fırsatının artmasıdır (s. 11, 12-15). Yazar, ikinci bölümde üniversitelerin verimlilik bakımından iş dünyasından alacağı derslerin bulunduğunu aktardıktan sonra, ticarileşmenin ilk olarak XIX. yüzyıldan itibaren spor müsabakaları yoluyla başladığını, bu faaliyetlerin getirdiği kârların akademik açıdan bazı tavizler verilmesini de beraberinde getirdiğini anlatır. Sonraki iki bölümde de araştırma ve eğitim alanlarındaki ticarileşmeyi anlatan yazar, ardından ticarileşmenin yarar ve zararları üzerinde durur. Sonraki üç bölümün (7, 8, 9) başlıkları, ilk bakışta yazarın önceki üç bölümde (3, 4, 5) ele aldığı ticarileşmeye karşı alınacak önlemleri anlatacağı hissini verir. Ancak içerik başlıklarla uyumsuzdur; ticarileşmenin ve şirketlerle iş birliğinin vazgeçilmezliğini kabul eden yazar, ilkeler konulmasına yönelik genel ve yuvarlak bazı laflar söyleyip beklentileri boşa çıkarır. Yazarın bu tavrı garipsenecek bir durum değildir, çünkü müesses nizamın göbeğinden gelen biri olarak radikal bir değişim önermesi beklenemez.

İngiliz Ortaçağ tarihçisi Gillian R. Evans, *Akademisyenler ve Gerçek Dünya* adıyla çevrilen eserinde (özgün adı: *Academics and the Real World*, iyt: 2002), Derek Bok'un akademinin ticarileşmesi ve buna karşı alınacak tedbirlerle ilgili Amerika Birleşik Devletleri bağlamında yaptığının bir benzerini İngiltere bağlamında daha nitelikli bir tarzda yapmaktadır. Yazar, üniversitenin eski ideallerinden ve değerlerinden gittikçe uzaklaşarak "(piyasaya) aktarılabilir bilgi ve beceriler" vermeye yönelik bir kurum oluşunu ve bunun getirdiği sorunları işler. Özellikle Northrop Frye ve Michael Polanyi'nin görüşlerine atıfla işlediği inceleme, üniversite ile toplum arasındaki ilişkilerin değişen doğasını ele alır ve bu çerçevede eğitim, araştırma ve yönetim çerçevesinde tanımladığı üniversitenin üç farklı veçhesine göre değişimin getirdiği sorunları inceler. Kitabın Antik Grek-Roma klasiklerine atıflarla dolu uzun ilk bölümü (s. 9-65), akademik düşünmenin ve araştırmanın mahiyeti, arkasında yatan saikler ve zaman içinde bunlarda meydana gelen değişimler üzerine odaklanır. Bu bölümde yazarın söylemek istediğini anlatma ve anlattıklarını düzenleme, ilişkilendirme konusunda pek başarılı olduğu söylenemez. İkinci bölüm üniversitenin eğitim-öğretim faaliyetindeki değişimi ele alır. XIX. yüzyılda Kardinal Newman'ın tasvir ettiği üniversite ve öğrenci ile yeni dönemde üniversiteden yetiştirmesi beklenen öğrenci arasında değişimler meydana gelmiştir. İçi boşaltılmış ve pragmatik bir müfredatla eğitilen öğrenci artık entelektüel mirası devralmada zaaf içindedir. Yeni müfredat aktarılabilir beceriler istemektedir: İletişim becerileri, sayılara yatkınlık, bilişim

teknolojisinden yararlanabilme, öğrenmeyi öğrenme, ekip çalışmasına yatkınlık, iş dünyasını anlama (s. 72).

Robbins Raporu'ndan (1963) sonra İngiltere'de yüksek öğretime yeni bir yön verilmesinde etkili olan Dearing Raporu (1997), ticari ve toplumsal önceliklerin etkisini yansıtmaktadır. Üniversite küçük bir sanayi işletmesi gibi modern ekonominin çalışma pratiklerini, iş bölümü, uzmanlaşma, ekip çalışması ve proje yönetimi tecrübelerini dikkate alacak, sanayi ile iş birliğine gidecektir. Yazar, demokratik eşitlik anlayışının, ayrıcalık sağlayan eski üniversite modeli yerine kitleselleşen bir yüksek öğretime yol açtığına ve bunun zorunlu olarak seviyenin düşmesini beraberinde getirdiğine işaret eder. Önceleri sadece bir öğretim kurumu olarak görülen İngiliz üniversitesinin XX. yüzyıl boyunca değişerek bir araştırma kültürüne kavuşmasına ve 1990'lı yıllardan itibaren "işletme araştırmaları"nın ve "işletme yönetimi becerisine sahip bilim adamı" anlayışının yaygınlaşmasına değinir. Hem hocaların hem de öğrencilerin artık girişimci olmaları teşvik edilmektedir. Üçüncü bölüm zaman zaman Amerika'daki uygulamalarla da mukayeseli olarak araştırma konusunu ele almakta, üniversitelere ülkenin ekonomik rekabet gücüne katkıda bulunma görevi verildiğini, bunun da "üretilecek" mezun tipinin değişmesine yol açtığını dile getirmektedir. Tabiatıyla bu, bir kısım bilim adamlarının milyoner olmasını sağlamakla birlikte, araştırma finansmanını sağlayan hükümetin ve şirketlerin, üniversitedeki araştırmaları daha fazla denetlemesine, akademik araştırma ve bulguları açıklama/paylaşma özgürlüğü ile çelişen bir sorunlar yumağının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Eskiden olduğu gibi rahatlıkla üniversitenin bir şirket olmadığını söylemek zordur. Dördüncü bölüm, üniversite yönetimi ve "gerçek dünya" ile ilişkisi üzerine eğilmekte ve akademik özerklik konusunu ele almaktadır.

Evans beşinci bölümde, ne yapılması gerektiği sorusuna cevap olarak âdeta kânûn-ı kadime dönülmesi çağrısında bulunur: Akademik değerlere geri dönülmesi, üniversite ile işletme arasına kesin bir çizgi çekilmesi, rektörün bir monark, işletme yöneticisi değil de eskisi gibi bir vekilharç olması, vizyon yerine değerlerin ve stratejik hedefler yerine hakikati öğretip onun peşinden gitme özgürlüğünün konulması, hükümet ve şirketlerle üniversite arasına bağımsız aracı kurumlar/yapılar konulması, ahlakî sorumluluğu ve hesap verilirliği sağlayacak tedbirler alınması vb. Son bölüm ise hakikat ile iktidar arasındaki ilişkiyi, akademik söylem özgürlüğü, sansür ve uzlaşma bağlamında ele almaktadır.

Üniversite ile ilgili çevirilerden biri de *Yükseköğretim ve Demokratik Kültür: Vatandaşlık, İnsan Hakları ve Sivil Sorumluluk* başlıklı çalışmadır

(özgün adı: *Higher Education and Democratic Culture: Citizenship, Human Rights and Civic Responsibility*, Avrupa Konseyi, 2007). 15 Temmuz 2016 darbe teşebbüsünün hemen ardından yayımlanan eserin takdim yazısı, militarizm ve demokrasi karşıtlığı üzerinden üniversitenin militarizme karşı demokrasiyi desteklemesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Eserin kendisi ise 2006'da Strazburg'da yapılan bir toplantıdaki konuşmalardan oluşmaktadır. Üç bölüm halinde düzenlenen ve ağırlıklı olarak Avrupa ve ABD'li yirmi üç katılımcının kısa, birkaç sayfalık görüş ve temennilerinden oluşan eserde, yüksek öğretimin demokrasi, kültür, insan hakları gibi konulara yapabileceği katkı üzerinde durulmuştur.

İslam Dünyasında Yüksek Öğretim

1980'li yıllardan başlayan ve 2000'lerden sonra yoğunlaşan bir tarzda İslam dünyasında yüksek öğretime dair bir grup eser çevrilmiştir. Bu eserler iki gruba ayrılabilir. İlk grupta günümüzde özellikle İslam üniversitesi veya İslamî eğitim kavramıyla ifade edilen yaklaşımı ortaya koyan eserler yer alır. Bunların ağırlıklı olarak 1980-2000 yılları arası dönemde çevrildiği söylenebilir. İkinci grupta ise İslam tarihinde önemli bir eğitim kurumu olarak medreselerin ortaya çıkışına ve gelişimine dair çalışmalar yer alır. Bu çerçevede medrese hakkında çoğunlukla Batılı akademisyenlerce yapılan çalışmalar ve tartışmalar 2000 yılı sonrası dönemde Türkçe'ye kazandırılmıştır.

a) Modern Dönemde Yüksek Öğretim

Batı'da üniversitenin bir yandan tarihi yazılırken ve geçirdiği aşamalarla birlikte krizi konuşulurken İslam dünyasında farklı bir üniversite gerçeği ile karşılaşırız. Buradaki üniversiteler ağırlıklı olarak tam da Ortega y Gasset'in itiraz ettiği kurum transferi tarzında Fransız veya İngiliz üniversiteleri taklit edilerek kurulmuştur. Esasen yüksek öğretim alanında modern dönemdeki yeniliklerin İslam dünyasında neleri getirip neleri götürdüğüne dair bir hesap dökümü yapılmamıştır. Ancak İslamî bakış açısıyla yüksek öğretim alanının düzenlenmesi konusunda özellikle klasik merkez İslam ülkeleri dışında kalan bölgelerdeki düşünürlerin görüş beyan ettikleri ve eser kaleme aldıkları görülmektedir. Bu düşünürlerin görüşleri bölük pörçük de olsa Türkçe'ye çevrilmiştir. Özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında gerek İslamî (siyasi veya kültürel yönelimli) hareketlerin gerekse Pakistan gibi İslamî anlayış temelinde kurulan devletlerin etkisiyle İslam devleti ve İslam ekonomisi kavramları gibi İslam eğitimi kavramı da gündeme gelmiştir. Temel vurgu, sömürgeci Batılı yönetimlerin dayatmalarıyla kurulan eğitim sistemlerinin İslamî değerlerden

uzak, müslüman topluma, bu toplumun tarihine ve varlık temelinde yabancılaşmış, Batılı değerleri benimseyen nesiller ürettiği, buna karşı müslüman toplumun kendi varlığını sürdürecektir bir ilim ve eğitim anlayışına dayalı eğitim sisteminin kurulmasının gerekliliği üzerine olmuştur. Bu çerçevede yazılan eserlerden Türkçe'ye özellikle 1980'li ve 90'lı yıllarda çeviriler yapılmıştır. Bu eserlerden bazıları sonraki yıllarda basılmaya devam etmişse de 2000 sonrasında bu türden hemen hiçbir eserin çevrilmemiş olması dikkat çekicidir.

Bunlardan biri Pakistanlı düşünür ve Cemâat-i İslâmî'nin lideri Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'ye (ö. 1399/1979) aittir. Eserin bir hayli sorunlu olan Türkçe çevirisi *İslâm ve Eğitim* başlığını taşımaktadır (kapakta; iç kapakta ise *İslâm'da Eğitim* şeklinde verilmiştir). Urduca'dan çevrilen eserin özgün adı verilmemiştir.¹⁹ Mevdûdî'nin ağırlıklı olarak yüksek öğretim ve üniversiteye dair görüşlerinin yer aldığı bu eser, onun müstakil bir çalışması olmayıp 1936-1970 yılları arası çeşitli vesilelerle yaptığı konuşmalar, yazdığı makale ve raporlardan oluşan bir derlemedir ve yer yer tekrarlar içermektedir. Mevdûdî gerek Aligarh üniversitesine gerekse müslümanlar tarafından kurulan diğer üniversitelere yönelttiği tenkitte, bu kurumların öğrencilerini İslam dininden uzak hatta düşmanca bir kültürle yetiştirdiklerini, dolayısıyla sistemin temelinden değiştirilmesi gerektiğini söylemektedir. Mevdûdî'nin konuya temel yaklaşımını şu ifadesinde görebiliriz (tercüme hataları ibka edilmiştir):

Şurası bir gerçektir ki, her üniversite bir kültürün hizmetinde olur. Her türlü renk ve şekilden yoksun olan soyut bir eğitim ne geçmişte dünyanın herhangi bir üniversitesinde verilmiş ne de bugün verilmektedir... Şimdi soru şu, sizin üniversiteniz hangi kültüre hizmet için kurulmuştur? Eğer Batı kültürüne hizmet edecekse, adına müslüman üniversitesi demeyin ve buna din bilgisi dersleri koyup öğrencilerin kafasını boşu boşuna karıştırmayın. Eğer amaç İslam kültürüne hizmet ise o zaman üniversitenizin yapısını temelden değiştirmelisiniz (s. 29).

Ona göre, İngilizler Hint alt kıtasında kurdukları eğitim sisteminde kendi ülkelerindeki nitelikte insan yetişmesini istememişler, daha ziyade kendi çıkarlarına hizmet edecek alt düzey yetkinliklere sahip kimseleri yetiştirmeyi hedeflemişlerdir (s. 122). Kurdukları sistemde Allah'tan yüz çevirmiş,

19 Türkçe baskıya da konulan Pakistan baskısındaki yayıncı notu 1971 tarihini taşımaktadır; dolayısıyla *Ta'lîmât* (3. bs., Lahor: Islamic Publications, 1972, 244 sayfa) adlı eserin tercümesi olmalıdır. Mevdûdî'nin eğitimle ilgili birden fazla eseri bulunmaktadır, bunların bir kısmı küçük risale boyutundadır, diğerleri konuşmalarının ve makalelerinin çeşitli zamanlarda derlenmesinden oluşmaktadır (bu eseri dışındakiler için bk. *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, s. 32-33).

ahlaktan yoksun bir anlayışı hâkim kılmışlardır. Dolayısıyla bu modern eğitim sistemine din bilgisi dersleriyle yama yapmanın pek bir faydası olmayacaktır (s. 122-26). Mevdûdî, yanlış ıslah teşebbüsleri üzerinde durarak (s. 126-32) kendi önerilerini getirir: Eğitimde öncelikle amaç doğru belirlenmelidir. İkinci olarak yüksek öğretimde bir genel bir de özel ders programı olmalıdır; genel kısım bütün öğrencilerin alacağı derslerden oluşmalıdır. Bunlar arasında Kur'an-ı Kerim, hadis ve İslam hayat düzeninin genel çerçevesini (inanç, ibadet, ahlak, siyaset, ekonomi vb. yönleriyle) ele alan bir ders, özel alanlarda da İslam felsefesi, İslam tarihi ve sosyal bilimlere dair İslamî görüşleri işleyen dersler yer almalıdır (s. 145-49; Mevdûdî yüksek öğretim için ortak zorunlu dersler önerisini bir başka yerde de tekrarlar, s. 44). Mevdûdî, "Müslüman üniversitenin sınırları içinde Frenkçiliğe veya Batıcılığa tamamen son vermek şarttır" demektedir (s. 32).

Mevdûdî, yüksek öğretimle ilgili genel mülahazalarının dışında İslamî ilimler eğitimine tahsis edilen bir İslam üniversitesi planı da sunmaktadır (s. 154-65). İslam üniversitesinin amacı, hak dine uygun olarak dünyaya liderlik edebilecek salih alimler yetiştirmek olmalıdır; faaliyetleri sadece İslamî ilimlerle sınırlı olmalı; diğer ilimler uzman yetiştirmek için değil, İslamî ilimlere yardımcı olmak üzere okutulmalıdır (s. 157 vd.). Üç aşamalı ve toplam dokuz yıllık olarak tasarladığı bu üniversite eğitimine dair nispeten ayrıntılı bir ders programı vermektedir.

Öte yandan Mevdûdî, medreseleri ve medrese benzeri olarak gördüğü dârülululum gibi nispeten yeni müesseseleri ise yeni şartlara uygun insan yetiştirme yeterliliğinden uzak olmaları sebebiyle eleştirmektedir. Ona göre, "Medreselerdeki eski eğitim sistemi, aslında bir din eğitimi vermemektedir; 200-250 yıl önceki şartlarda devlet personelini yetiştiren bir eğitim sistemidir... Sonuç itibarıyla bu eğitim sistemi dinî ihtiyaçlarımızı karşılamaya da yetmemektedir" (s. 120-21).

XX. yüzyılın ilk yarısındaki şartların ve yaygın kanaatlerin etkilerini taşıyan Mevdûdî'nin görüşleri, henüz olgunlaşmamış ve yeterince işlenmemiş bir yüksek öğretim tasavvurunu göstermekle birlikte iki açıdan önem taşımaktadır: İlki, 1970'li yıllardan itibaren yoğun olarak gündeme gelen ve 1980'li yıllarda uygulamaya konulan İslam üniversitesi fikrinin ilk nüvelerini taşımasıdır. İkincisi ise üniversitenin kurum olarak hangi kültüre hizmet ettiği ve ne tür bir insan yetiştirdiği meselesini esas alması ve eğitim yoluyla sömürgeleştirilmiş zihniyete dikkat çekmiş olmasıdır. Dolayısıyla onun yüksek öğretimin nasıl olması gerektiğine dair söylediklerinden çok, amacının ve "ürünleri"nin ne olması ne olmaması gerektiği yolundaki görüşleri

önemlidir. Öte yandan medreseyi bir kenara bırakarak üniversite üzerine yoğunlaşması, teorik ve tarihî derinlikten uzak bir şekilde, pratik ve kısa vadeli bir gündem üzerinden düşünmesi, eğitimle ilgili düşüncelerini derli toplu ifade eden bir eserin bulunmaması eleştirilecek yönleridir.

Filistin kökenli akademisyen İsmâil Râcî el-Fârûkî'nin (ö. 1406/1986) *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı* (özgün adı: *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, iyt: 1982) adlı eseri, eğitimin İslamileştirilmesi ihtiyacından yola çıkarak bilginin de (sosyal bilimlerin içeriği) İslamileştirilmesi gerektiği sonucuna varır ve eğitimin, özellikle de yüksek öğretimin dönüştürülmesi için bir öneride bulunur. Onun bu eseri İslam dünyasında önemli bir etkide bulunmuştur. Türkçe'ye -dört bölümden oluşan- eserin ilk versiyonu çevrilmiştir. Fârûkî'nin vefatının ardından Abdülhamid Ebû Süleyman, eserin bu dört bölümünde bazı tâdil ve ilaveler yapmış, ayrıca önce Arapça neşrine, ardından da İngilizce neşrine yeni bölümler eklemiştir.²⁰ Eserin ilk bölümü, sömürgecilik döneminden itibaren İslam dünyasının maruz kaldığı çok yönlü bunalıma ve bu çerçevede eğitim alanındaki temel sorunlara değinir. Batılılaşan elitler, İslam ile Batı arasındaki temel görüş farklılığını farketmemiş veya aldırış etmemiş, Batı'nın maddi unsurlarını taklitle yetinmiştir. Fârûkî şöyle demektedir:

Temel görüşün tabiatı, taklide müsait değildir. Ancak ârizî kısımları taklit edilebilir. Yaklaşık iki asırlık Batılı eğitime rağmen müslümanların Batı'daki yaratıcılık ve mükemmeliyette hiçbir şey üretememelerinin, diğer bir deyişle ne bir okul, fakülte ve yüksek öğretim kurumu ne de ilim adamı ortaya koyamamalarının sebebi budur... Bilgi peşinde koşma ruhsuz mümkün değildir ve kopya edilemeyen şey de ruhun kendisidir. O da insan, dünya ve hakikat görüşüyle; kısacası din ile yansıtılmaktadır. İslam âleminde eğitim bu temel görüşten mahrumdur... (s. 27).

Eserin ikinci bölümü ise sorunun çözümünü ele almaktadır. Buna göre eğitim sistemi yeni baştan şekillendirilmeli, mevcut ikiliğe son verilmeli, yeni sistemde İslamî anlayış hâkim olacak tarzda İslam ve Batılı eğitim kaynaştırılmalı, öğrencilerin hedefi ekonomik ve pratik ihtiyaçları karşılamaktan öte İslamî bir görev olmalıdır. Fârûkî, üniversite, basın ve kültür çevresinde müslüman şahsiyetini ve düşüncesini tahrif eden unsurların izale edilmesi ve İslamî bilgilerin öğretilmesiyle ilgili, a) Konulması gereken dersler bulunduğunu, b) Modern bilginin İslamileştirilmesi yani bilimlerin içeriklerinin tenkit edilerek ıslah edilmesi gerektiğini söyler. Bir başka ifade ile beşeri

²⁰ Bk. *Islamization of Knowledge*, s. xv.

bilgi mirasının tamamı, İslam gözüyle yeniden şekillendirilmelidir. Fârûkî bu şekillendirme ameliyesinde başvurulacak ilkeleri ve çalışma planını kitabın sonraki iki bölümünde ele almaktadır.

Fârûkî'nin bilginin İslamileştirilmesi projesi lehte ve aleyhte birçok tartışmaya yol açmıştır ve eser etrafında birçok dilde hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. Türkiye'de de gerek kitap gerekse makale şeklinde birçok telif ve tercüme yayın yapılmıştır.²¹ Bu konuda özellikle Fârûkî'ye -eleştiri de yönelmekle birlikte- yakın görüşler ortaya koyan Malezyalı düşünür Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs ve İranlı düşünür Seyyid Hüseyin Nasr ile ona tenkit yönelten Pakistanlı düşünür Fazlurrahman'ın görüşlerini inceleyen mukayeseli çalışmalar da vardır.²²

Fazlurrahman (ö. 1409/1988), *İslam ve Çağdaşlık: (İslam Eğitim Tarihinde) Fikrî Bir Geleneğin Değişimi* (gözden geçirilmiş baskıda *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*)²³ adıyla çevrilen eserinde (özgün adı: *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*, iyt: 1982) Türkiye, Mısır, İran, Pakistan ve Endonezya'dan oluşan beş İslam ülkesinde modern dönemde eğitimle ilgili gelişmeleri, dönüşümleri ve sorunları ele almaktadır. Yazarın girişte açıkladığı üzere eser, Chicago Üniversitesi'nde Ford Vakfı'nın desteği ile İslam eğitimi üzerine yapılan bir araştırma projesinin ürünlerinden biridir (s. 57). Fazlurrahman, giriş kısmında İslam düşüncesi temelinde ele aldığı İslam eğitimi anlayışını incelerken benimsediği kendi yaklaşımını anlatır. Eserin birinci kısmında modern öncesi dönemde İslamî ilimler, eğitim ve medrese konusunda genel bir tarihî değerlendirme yapar (s. 75-115). Klasik İslam çağdaşlığı ve eğitim başlıklı ikinci kısımda XIX. yüzyıldan II. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde yukarıda sözü edilen beş ülkede eğitimin modernleşmesini genel hatlarıyla ele alırken yüksek öğretimle ilgili gelişmelere de İslam eğitimi çerçevesinde değinir. Her iki kısım da -en önemli İslam ülkelerinde eğitimin modernleşmesine dair- genel bilgi vermekle birlikte yüksek öğretimin genel yapısını tasvir açısından yetersizdir. "Günümüz Çağdaşlığı" başlığını taşıyan üçüncü kısımda ise aynı ülkelerde II. Dünya Savaşı sonrası (çalışmanın tamamlandığı 1978'e kadar olan) eğitim alanındaki gelişmeler yine İslam eğitimi çerçevesinde incelenmektedir.

21 Örnek olarak bk. Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi*; Alvâni, *Dünden Bugüne Bilginin İslamileştirilmesi*; *İslam Bilimi Tartışmaları*; *İslam ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi*; *Çağdaş İslam Bilimine Giriş* (içindeki ilgili makaleler).

22 Mevlüt Uyanık'ın yukarıda geçen çalışmasının yanı sıra bk. Wan Daud, "Bilginin İslamileştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma", s. 127-39; Eroğlu, *İsmail Racî Farukî, Seyyid Muhammed Nakîb el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Bilginin Batılı ve İslamî Temelleri*.

23 Buradaki sayfa atıflarında 1996 tarihli bu gözden geçirilmiş baskı esas alınmıştır.

Eser boyunca yazarın söz konusu ülkelerdeki yüksek öğretimin temel sorunu olarak dile getirdiği husus, iyi yetişmiş, ehliyetli ilim adamlarının yokluğudur; var olanlar da genellikle hem Batılı bilgi ve yöntemleri hem de İslam ilim geleneğini birlikte değerlendirebilecek donanımdan mahrumdur. Bu kısımdaki en özgün bölüm, bizzat kendisinin de bir dönem aktif olarak yer aldığı Pakistan'daki eğitimin modernizasyonu faaliyetlerinden bahsettiği yerdir (söz konusu dönemde Pakistan'ın ilk askeri darbecisi Eyyûb Han'a danışmanlık yapmıştır). Yazar, Batılılaşmış yönetici elitin kötü niyetli tavrı ve halkla yöneticiler arasındaki güvensizlik sebebiyle medrese sayısının Pakistan'ın kuruluşundan sonra hızla artmasına rağmen ıslaha tâbi tutularak genel eğitim sistemi içerisine alınamamasından şikâyet eder. Ayrıca özellikle üniversite gençliği üzerinde etkili olan Cemâat-i İslâmî'ye ve bu hareketin lideri Mevdûdî'ye eğitim alanında -medrese, üniversite veya başka türden- herhangi bir kurum geliştirmedikleri, üstelik özel sektöre ait İslam eğitimi teşebbüslerinin gelişimini de engelledikleri tenkidinde bulunur (bk. s. 219 vd.).

Eserin son kısmı ise yazarın tavsiyelerine/önerilerine ayrılmıştır. Yazar, burada doğrudan yüksek öğretimle ilgili elle tutulur herhangi bir şey söylemez. Daha çok, diğer eserlerinde ortaya koyduğu, İslam'ın doğru anlaşılmasına yönelik kendi yaklaşımını tekrarlar. İslamî ilimlerin her birinin tarihinin yazılmasının gerekliliğini vurgulaması (s. 261-83) belki de kitaptaki en önemli önerisidir. Genel olarak söylemek gerekirse yazar, iyi niyetli olmakla birlikte İslam düşüncesi ve İslam ilimler tarihi ile ilgili hususlarda modernist ön yargılardan ve hatalı bilgilere dayalı değerlendirmelerden kurtulamamıştır. Esasen bir yüksek öğretim tasavvuru da ortaya koymamıştır; bunun sebebi, onun İslam düşüncesinin ve İslamî ilimlerin yeniden inşasını kurumsalaşmadan daha öncelikli görmesi -ki bu özünde isabetli bir yaklaşımdır- ve enerjisini daha çok bu konulara teksif etmiş olmasıdır. Ancak tıpkı Mevdûdî gibi o da aslında farklı bir medeniyetten kurum ithalinin yol açabileceği sorunların farkına varmamış görünmektedir. Yazar, medreselerin ıslahı ile ilgili bazı görüşleri bulunmakla birlikte yüksek öğretimdeki ikiliğin giderilmesi konusunu müphem bırakmıştır; modern üniversite sistemi çerçevesinde bir çözümü benimser görünmekle birlikte bu konuda ayrıntılı görüş beyan etmemiştir. Bilginin İslamileştirilmesi konusundaki tenkitçi yaklaşımı da bilimlerin özünde tarafsız ve iyi olduğu, kötülüğün kullanım tarzından kaynaklandığı şeklinde zayıf bir anlayışa dayanmaktadır.²⁴

²⁴ Bu konuda bir makalesi için bk. Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", s. 3-11. Bu konuda ona tenkitler yönelten S. Nakib el-Attâs'ın görüşleriyle mukayeseli bir inceleme için bk. Wan Daud, "Bilginin İslamileştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma", s. 127-39.

1980’li yıllarda İslam üniversitesi adıyla kurulan üniversiteler İslam dünyasının gündemine girdi. *İslâmî Üniversite Kavramı* adıyla İngilizce’den tercüme edilerek 1988’de yayımlanan küçük hacimli bir eser,²⁵ 1970’li yıllarda yapılan İslâmî eğitim konulu toplantılar, çalışmalar ve İsmâil Râcî el-Fârûkî’nin, “Bilginin İslâmîleştirilmesi” olarak adlandırdığı yaklaşımın bir semeresidir. İslâmî eğitim çalışmalarının sonuçlarından biri, seksenli yıllarda beş ülkede İslam üniversitesi adıyla yeni kurumların kurulması olmuştur. Bu çalışmalara katılmış olan Pakistanlı Hâmid H. Bilgrâmî ve Bengladeşli Seyyid Ali Eşref, Ciddé’de öğretim görevlisi olarak buldukları dönemde bu eseri hazırlamışlardır. Bilgrâmî, Pakistan’ın güneyinde Pencap eyaletinde bulunan Bahâvelpûr şehrinde 1925’te Câmia Abbâsiyye (Jamia Abbasia) adıyla kurulan ve 1975’te adı Bahâvelpûr İslam Üniversitesi (The Islamia University of Bahawalpur) olarak değiştirilen üniversitenin, İslam üniversitesi olarak yeniden şekillendirildiği tarihteki ilk rektörüdür.²⁶

Eserin önsözünü kaleme alan Seyyid Ali Eşref, -eserin yazıldığı döneme (1985) kadar- görülen İslam üniversitesi örneklerinin Ezher’i taklit ettiği ve medreselerin birer uzantısı olduğu şeklinde bir tespit ve tenkitte bulunur. Ayrıca ideal bir üniversite kurmanın hazırlıklarının yapılmamış olduğu eleştirisini getirir ve eserde bu eksiklikleri gidermeye yönelik bölümler eklediğini söyler (s. 7-8). Eser, dört bölümden oluşmaktadır. İlim kavramının ele alındığı ve kısa bir tarih turu yapılan ilk bölümde modern dönemde İslam ülkelerinde eğitim alanında ortaya çıkan ikiliğe dikkat çekilir. İkinci bölümde, İslam eğitim tarihi üzerinde kısaca durulduktan sonra söz Ezher’e ve Nizâmîye Medresesi’ne getirilir, ardından modern dönemde çeşitli İslam ülkelerinde İslâmî eğitimin durumu ele alınır. Burada aslında İslâmî eğitimin, var olduğu yerlerde bile ikinci plana itildiği, özellikle yüksek öğretimin seküler bir anlayışla şekillendiği ifade edilir. Türkiye hakkında ise “dinî eğitimin modern eğitimin bir parçası haline dönüştüğü ve İslâmî eğitimin bir sistem ifade etmeyip sadece birtakım dinî konuların öğretimi anlamına geldiği” tespiti yapılır (s. 57). Üçüncü bölümde niçin bir İslâmî üniversiteye ihtiyaç duyulduğu ve hangi yönlerden Batılı üniversitelerden ayrılacağı ele alınır. Yazarlar, öncelikle İslâmî üniversitenin ne olmadığına değinir. Buna göre İslâmî üniversite, İslâmî konuların üniversitede başka konularla birlikte öğretilmesi demek değildir; öğrencilere İslâmî konularda yüksek ihtisas elde

25 İngilizce’si için bk. Hamid Hasan Bilgrami - Syed Ali Ashraf, *The Concept of An Islamic University*, London: Hodder and Stoughton, 1985.

26 Üniversitenin 1975’te ad değişikliği ile birlikte genel bir üniversiteye dönüştürüldüğü bilgisi, üniversitenin sitesinden alınmıştır (bk. <https://www.iub.edu.pk/overview> [29.03.2021]). Eserde ise Bahâvelpûr İslam Üniversitesi’ni kurma teşebbüsünün 1963’te yapıldığı ifade edilmektedir (bk. Bilgrami – Eşref, *İslâmî Üniversite Kavramı*, s. 59-60).

etme ve araştırma yapma imkânı verilmesi veya yüksek hakikatlerle meşgul olmak yahut daha iyi bir meslek edindirmek de değildir. İslamî üniversitenin hedefi, insan yetiştirmek, bir başka ifadeyle İslam'ın değerlerini kavramış, bilimin bütün alanlarında doğruyu ortaya koyan ve kendileri de sırât-ı müstakim üzere yaşayan öğrenciler ve ilim adamları yetiştirmektir (s. 65-66, benzer ifadeler için bk. s. 73). Ardından müfredat ve araştırma ile ilgili birtakım tekliflerde bulunulur. Dördüncü bölümde İslamî bir yüksek öğretimin kurulması için kavramların İslamîleştirilmesi ve temel eğitimin düzenlenmesi gibi ön hazırlıklardan bahsedilir.

Özellikle Pakistan'ın kurulmasının akabinde hukuk, eğitim, ekonomi, yönetim gibi farklı alanların İslamlaştırılması yani sömürge etkisinden kurtarılması ve İslamî esaslara göre yeniden yapılandırılmasına yönelik birçok görüş ortaya konulmuş ve eserler yazılmıştır. Bu çabalar, her ne kadar Hint alt kıtasının kendisine özgü şartları, Batıcı elitlerin ülkedeki hakimiyetinin sürmesi, çok etnikli yeni ülkenin geçmiş bir yönetim kültürüne ve tecrübesine sahip olmaması gibi çeşitli sebeplerle başarılı bir sonuca ulaşmamışsa da, meseleleri ortaya koyması açısından değerlidir. Yukarıda bahsedilen eser de İslamî bir üniversite modelini gündeme getirmesi ve birçok konuya nüve halinde değinmesi itibariyle önemli olmakla birlikte, ortaya atılan fikir henüz olgunlaşmamıştır, hayli eksiklikler taşımaktadır; tarih anlatımında da yer yer anakronik ve çelişkili bazı kavramlaştırmalara ve yorumlara gidilmiştir (kelam ve felsefenin dışlanarak ilk dönemlerde ortaya çıkan ilimlerin üç ilimle -tefsir, hadis ve tasavvuf- sınırlanması gibi, bk. s. 16-17). Malezya ve Pakistan'daki İslam üniversitesi tecrübesi yahut İran'da 1979 devrimi sonrası kurulan yüksek öğretim sistemi gibi sonraki gelişmeler eserde yer almamaktadır. Eserin editörü Seyyid Ali Eşref, "Çağdaş Bir İslam Üniversitesinin Gerekliliği: İkiliğin Çözülmesi" başlığı ile İslam Eğitim Konferansı'nda (Cidde 1978) bir tebliğ sunmuş, bu çalışma Attâs'ın adıyla yayımlanan bir eserin içinde yer almıştır.²⁷

İslam İşbirliği Teşkilatı eliyle çeşitli ülkelerde yürürlüğe konulan İslamî üniversite tecrübesi Türkiye'de yakından takip edilse de yukarıdaki 1988 tarihli tercüme eser dışında günümüze kadar konuyla ilgili herhangi bir literatür oluşmamıştır. Dahası İslamî esaslara göre veya bir başka ifadeyle müslümanların değerlerini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak genelde eğitimin ve özelde yüksek öğretimin nasıl gerçekleştirilebileceğine dair bir müzakere ortamına da girilmemiştir. Esasen pek çok alanda olduğu üzere eğitim alanında da müslümanca talepler şiddetle bastırıldığı yahut saptırıldığı, ayrıca İslamî cemaat ve hareketler, -yüksek öğretim sistemi dışında kalan- eğitim

27 Bk. Attas, *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar*, s. 143-56.

ve araştırma alanına dair bazı kurumlaşmalara gitseler de bunlar genellikle cılız kaldığı için, Türkiye’de bu alanda ciddi bir teorik birikim ve yayın söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte 2010’dan itibaren Türkiye’de de bir İslam üniversitesi kurulmasına yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda aday olabilecek en az üç vakıf üniversitesinde, adında “İslam” bulunsun veya bulunmasın, İslamî bir üniversitenin nasıl olabileceğine yönelik tartışmalar yapılmıştır. Ayrıca “İslam üniversitesi” adını taşıyan ve biri fiilen çalışmakta olan, diğeri ise kanunu çıkarılmış olmakla birlikte henüz fiile çıkmayan iki devlet üniversitesi bulunmaktadır. Son on yıl içindeki bu düşüncelerin ve çalışmaların herhangi bir yayına dönüşmemiş olması ciddi bir eksiklidir.

Bilginin İslamleştirilmesi ve İslamî çerçevede üniversite kurulmasına yönelik tekliflerin ciddi bir uygulama alanı bulduğu yerlerden biri Malezya’dır. Fârûkî’ye benzer şekilde -fakat farklı bir terminoloji ve içerikle- bilginin Batılı muhtevasından arındırılması (dewesternization of knowledge) gerektiğini söyleyen Malezyalı düşünür Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs’ın bilgi, genel eğitim ve yüksek öğretimle ilgili düşüncelerini dile getirdiği çeşitli eserleri Türkçe’ye çevrilmiştir. Fârûkî’nin ve Bilgrâmî’nin eserlerinden sonra, Türkçe çevirisi iki farklı adla (1988’de *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri* adıyla, 1995’te *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* adıyla) yayımlanan eserinde (özgün adı: *Islam, Secularism and Philosophy of Future*, iyt: 1984), 1991’de yayımlanan *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar* (özgün adı: *Aims and Objectives of Islamic Education*, iyt: 1979) adlı çalışmasında ve *İslâm ve Laisizm* adıyla 1994’te yayımlanan eserde (özgün adı: *Islam and Secularism*, iyt: 1978) bilginin Batılılaşmaktan arındırılması ve İslam’da eğitim kavramı konularını tekrarlar. Esasen Attâs’ın aynı metinleri bu farklı eserler içinde birkaç defa tercüme edilerek yayımlanmıştır.

İslami Eğitim adıyla yayımlanan kitapta, onun giriş yazısı ve ilk bölüm olarak verilen çalışması yanı sıra, başka yazarlara ait altı makaleye daha yer verilmiştir. Bu çalışmalar, İslam Eğitim Konferansı’nda (Cidde, 1978) sunulan tebliğlerden oluşmaktadır. Attâs, müslümanların çağdaş sorunlarının temelinde bilgideki kargaşa ve edebî kaybını görür. Bu ikisine bağlı olarak müslüman toplumların yönetimine uygun olmayan liderlerin gelmesi bu sorunların bir başka temelidir (*Modern Çağ*, s. 129-30; *İslami Eğitim*, s. 21). Ancak kötü yönetim bir sebep değil ilk ikisinin sonucudur. Bu sebeple eğitimde toplumu ve devleti değil ferden eğitimi, edep ve bilgi kavramlarını öne çıkarır; İslamî yüksek eğitimin amacını iyi vatandaş veya iyi işçi yetiştirmek değil, iyi insan yetiştirmek olarak belirler; çünkü bilgi, devletin veya toplumun değil sadece ferden sıfatı olabilir (*İslami Eğitim*, s. 68). Bundan dolayı bilgi, içeriği bakımından da farz-ı ayın bilgisi ve farz-ı kifâye bilgisi

olarak ayrılır ve eğitimin temelini, özünü oluşturan ilki, ikincisinden önce ele alınmalıdır; eğitimin yapısı da insanın ruhu ve bedeni, kuvve(t)leri ve duyuları dikkate alınarak oluşturulmalıdır; İslam üniversitesi de evrensel insanın (âlem) temsilcisi olarak küçük evreni (insan) temel almalıdır (*İslami Eğitim*, s. 70-71; *Modern Çağ*, s. 220-27). Bilginin hiyerarşisi (merâtibü'l-ulûm), varlığın hiyerarşisine (merâtibü'l-vücûd) uygun olarak ele alınmalıdır (*Modern Çağ*, s. 173). Üniversite, köken itibariyle İslam'daki eğitim kurumlarına dayanmakla birlikte Batı'da geliştirildiği haliyle artık İslam'daki temel özellikleri taşımaz. Batılı üniversite hâlâ evrensel olanı tasarlar gibi görünse de zihni ve ruhu bir yana beyni bile yoktur; seküler temellerinden dolayı evrensel insanı değil seküler devleti ve toplumu yansıtır (*Modern Çağ*, s. 178-79; *İslami Eğitim*, s. 66-68; *İslâm ve Laisizm*, s. 142-46). Attâs, bilgi, bilim ve yüksek öğretim konularında kendi görüşlerini ortaya koyduğu gibi Malezya'da Uluslararası İslam Üniversitesi bünyesinde bunları uygulama imkânı da bulmuştur. Ancak söz konusu tecrübeyi değerlendirmeye yönelik Türkçe çok fazla çalışma bulunmamaktadır.²⁸

Bir dönem eserleri Türkçe'ye çokça çevrilen, gelenekselci ekolün temsilcilerinden İranlı düşünür Seyyid Hüseyin Nasr, esasen metafizik düşünce ve bilgi teorisi üzerine çalışmış, eğitimle ilgili özel olarak bir çalışma yapmamıştır.²⁹ Sadece birkaç eserinde eğitim konusuna yer verir. Bu eserlerinde Nasr, oldukça özet bir biçimde modern Batılı bilim ve eğitimin bütünlükten ve maneviyattan kopmuş olmasını eleştirir, İslam ilim ve eğitim anlayışının birliği, maneviyatla irtibatı üzerinde durur. *İslam'da Düşünce ve Hayat* adıyla çevrilen eserinde bir bölümü İslam dünyasındaki Batılılaşmış eğitime ayırır.³⁰ *Modern Dünyada Geleneksel İslam* adlı eserinin üçüncü kısmında modern öncesi dönemde geleneksel eğitime ve medrese, hankah gibi kurumlara dair genel bir tarih sunar, felsefe eğitimi üzerinde durur ve İran medreselerinde okutulan eserlere dair bilgi verir.³¹ Modern eğitimi daha ayrıntılı ele aldığı

28 Mevcut çalışmalardan biri de yine tercümedir: Wan Daud, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansımaları: Malezya Örneği*.

29 Nitekim başta *Bilgi ve Kutsal* olmak üzere bütün önemli eserleri Türkçe'ye çevrilmiş olan yazarın eğitim konusuna tahsis ettiği bir eseri bulunmadığı gibi William Chittick'in hazırladığı ve *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri* adıyla tercüme edilen eserde de eğitim ve özellikle yüksek öğretim konusuna ilgili hiçbir şey yer almaz.

30 Bk. Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 49-57.

31 Bk. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 133-251. İslam eğitim sistemine dair benzer bir kısa tarihî özet de *İslam ve Bilim* adlı eserinde yer alır. Eser, aynı yayınevi tarafından ufak farklılıklarla iki farklı adla yayımlanmıştır: *İslam ve İlim-İslam Medeniyetinde Aklı İlimlerin Tarihi ve Esasları* (1989); *İslam ve Bilim-İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları* (2006) (tam künye için kaynakça kısmına bk.). Eğitimle ilgili bölüm için bk. *İslam ve Bilim*, s. 13-24.

eseri, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*'dir.³² Burada üniversitenin ve kolejnin tarihî kökenlerinin medrese kaynaklı olduğuna işaret eder; ancak modern dönemde Batı'da seküler bilgi ile manevi değerlerin ayrışmasını, din ile hümanizm arasındaki gerginliğin yol açtığı krizi, hakikat kavramının eğitimden kaybolmasını, bilginin bölümlere ayrılmasını eleştirir. İslam dünyasındaki üniversitelerin de yüksek öğretim sistemlerinin Batı'dan aktarılmış olması sebebiyle büyük bir bunalım içinde olduğunu söyler.

b) Klasik Dönemde Yüksek Öğretim

Yüksek öğretim alanında özellikle zikredilmesi gereken bir grup tercüme de İslam tarihinde medresenin ortaya çıkışı, gelişimi, yapısı, rolü gibi çeşitli konular etrafında özellikle İngilizce konuşulan dünyada yapılan araştırmalardan oluşmaktadır. Konuyla ilgili tespit ettiğimiz çevirilerin tamamı 2000'li yıllardan itibaren yapılmıştır ve ağırlıklı olarak George Makdisi'nin eserleri ve görüşleri etrafında gelişen literatürden oluşmaktadır.

Makdisi'nin eserlerinin çevrilmesinden önce Johannes Pedersen'in (ö. 1977) -Brill tarafından yayımlanan- *Encyclopedia of Islam*'ın ilk edisyonu için kaleme aldığı uzun "Mescid" maddesi çevrilmiş,³³ ardından Muhammed Es'ad Tales (M. Asad Talas, ö. 1379/1959)³⁴ ve Aydın Sayılı'nın (ö. 1993) eserleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir (yayın tarihleri: sırasıyla 2000 ve 2002). Genç yaşta vefat etmiş olan Halepli akademisyen, diplomat ve siyasetçi Talas'ın Fransa'da doktora tezi olarak hazırladığı ve Fransızca olarak basılmış olan eseri, *Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim* adıyla tercüme edilmiştir.³⁵ Selçuklular döneminde kurulan Nizamiye medreselerine dair XX. yüzyıldaki ilk çalışmalardan olan bu eserde Talas, bu medresenin Bâtıniler'e

32 Özellikle bk. Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 287-96.

33 Bk. Pedersen, "Mescid", s. 1-86. Bu maddede mescitlerin eğitimdeki rolü ve medreselerle ilgili kısım için bk. s. 47 vd.

34 Arapça'sı (محمد أسعد طلس) şeklindedir. Dedesi Mustafa Talas (ö. 1314/1896), Sultan II. Abdülhamid tarafından İstanbul'a davet edilmiş, ardından Halep'teki Haleviyye Camii ve Medresesi'ne müderris ve idareci olarak atanmıştır (Es'ad Tales'in kendisi ve ailesi hakkında bilgi için bk. Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 33; <http://talasfamily.blogspot.com/?view=classic> [10.05.2021]; ayrıca bk. https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_أسعد_طلس [10.05.2021]).

35 Eserin özgün adı şöyledir: *L'enseignement chez les Arabes: la madrasa Nizamiyya et son histoire*, Paris: P. Geuthner, 1939. Müellif eserin Nizamiye Medresesi'nin kuruluşuna kadarki İslam eğitim tarihiyle ilgili giriş kısmını -eğitimle ilgili eserler ve müelliflere dair ilaveler yaparak- 1956'da Arapça'ya *et-Terbiye ve't-ta'lim fi'l-İslâm* adıyla tercüme etmiş, ayrıca eserinin ikinci kısmı olarak gördüğü Nizamiye medreseleriyle ilgili bölümleri de daha sonra tercüme etmeyi vaat etmiş, ancak ömrü buna yetmemiştir (eserin yeni bir baskısının tam künyesi için bk. bibliyografya).

karşı mücadele etmek ve devlet kadroları için vasıflı insan yetiştirmek üzere kurulduğunu ve esasen başarıya da ulaştığını ileri sürer (s. 11, 117-18). Daha önce Goldziher'in dile getirdiği bu teze karşı -aşağıda geleceği üzere- G. Makdisi farklı bir tez ileri sürecektir. Eserin giriş kısmında Nizamiye medreselerinden önce, İslam'ın ilk dört asrındaki eğitim tarihi hakkında bilgi veren Talas, sonraki beş bölümde sırasıyla Nizâmülmülk'ün hayatı, Bağdat Nizamiye Medresesi (kütüphanesiyle birlikte), Nizamiye'nin diğer medreselere etkisi (burada özellikle Ezher ve Müstansırıyye ile de mukayese etmektedir), Nizamiye Medresesi'nde görev alan hocalar ve medresenin meşhur öğrencilerini ele almaktadır.

Bilim tarihçisi Aydın Sayılı,³⁶ Harvard'da hazırladığı doktora tezinin medrese ile ilgili bölümünü genişleterek "Higher Education in Medieval Islam-The Madrasa" adıyla bir makale halinde 1948 yılında yayımlamıştı.³⁷ Bu İngilizce makale ve "Ortaçağ İslam Dünyasında Yüksek Öğretim-Medrese" başlığını taşıyan Türkçe çevirisi 2002'de her iki başlığa da kapağında yer veren bir kitap halinde yayımlanmıştır. Sayılı, bu makalede kendi dönemine kadar Batı'da yapılmış çalışmaları -ve bu arada M. Es'ad Talas'ın eserini- kullanmakta, medrese hakkında genel bir tasvir yapmakta, medresenin kökeniyle ilgili farklı tezleri zikretmekte, üniversite ile benzerliğini ve Batı'da üniversitenin ortaya çıkış ve gelişimi üzerindeki muhtemel etkisinden söz etmektedir. Medresede okutulan ilimlere dair meselede olduğu üzere birtakım önemli yanlışları da tekrarlamaktadır. Sayılı, özet olarak ele aldığı bu konuya bir daha dönmemiş ve üzerinde çalışmamış görünmektedir.³⁸

Modern öncesi İslam dünyasında yüksek öğretimin gelişimi ve kurumlaşması hakkında en önemli çalışmaları George Makdisi yapmıştır.³⁹ Konuyla ilgili iki temel eseri Türkçe'ye *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim* (özgün adı: *The Rise of Colleges*, iyt: 1981) ve *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler* (özgün adı: *The Rise of Humanism*, iyt: 1990) adlarıyla çevrilmiştir. Ayrıca çeşitli makalelerinden oluşan bir derleme *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* adıyla (özgün adı: *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, iyt: 1991) yayımlanmıştır. Makdisi'nin bu eserlerinde tekrar ettiği önemli tezleri, İslam'ın erken döneminde gelişen iki fikrî hareketin (o,

36 Sayılı hakkında kısa bir bilgi için bk. Kâhya, "Sayılı, Aydın", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sayili-aydin> (07.05.2021).

37 Bk. *Ankara Üniversitesi Yıllığı*, 1 (1948), s. 30-71.

38 Bu iki erken dönem çalışmasına benzer şekilde Mehdi Nakosten'in nispeten erken bir tarihte yazdığı *History of Islamic Origins of Western Education* ise (Denver: University of Colorado, 1964, 361 sayfa) Türkçe'ye çevrilmemiştir.

39 Makdisi'nin görüşleri ve eserleri hakkında bk. Baçoğlu, "George Makdisi (1920-2002)", s. 87-115.

bunları -olumlu anlamda kullandığı- skolastisizm ve hümanizm terimleriyle ifade eder) yüksek öğretimi ve kültür hayatını şekillendiren temel saikler olduğu, yüksek öğretimin önce camilerde, sonra mescit-han olarak adlandırıldığı medrese öncesi ara kurumlarda, son olarak da medresede zirveye ulaşarak kurumlaştığı, medreselerin -Goldziher'in iddiasının aksine- kelamî bir ekol ve akide savunusu için değil, toplumun ihtiyacı olan fakih ve müftüleri yetiştirmek üzere kurulan ve "fıkıh" ilmine tahsis edilmiş kurumlar olduğu, Batı'da gelişen kolejlerin (college) kurumlaşmaları, eğitim yöntemleri, diplomaları, ünvanları, yazım türleri gibi her açıdan medreseler örnek alınarak kurulduğu, doktor ünvanı ve doktoranın medresedeki icazete dayandığı, dolayısıyla Batı yüksek öğretiminin temelinin İslam etkisinde aranması gerektiği, öte yandan üniversitenin de bu kolejlerle irtibatlı ama onlardan farklı, tüzel kişiliği olan bir kurum olarak geliştiği, Batı Ortaçağ'ında klasiklerin çalışılmasının ve yine edebî yazım türlerinin İslam'daki beşeri bilimler (hümanizm) çalışmalarının etkisini taşıdığı şeklindedir.

Makdisi'nin görüşleri, Amerikalı bir grup akademisyen tarafından eleştirilmiş, özellikle onun medreseyi -işleyişi, müfredatı, ünvanları vb. ile- günümüzdeki üniversite gibi son derece sistemli bir kurum olarak sunmasının tarihî gerçekliğe uymadığı ileri sürülmüştür. Bu çerçevede onun görüşlerini eleştirmek üzere birkaç doktora tezi yapılmış ve bunlar kitaplaştırılmıştır. Söz konusu çalışmalardan en önemli ikisi, Michael Chamberlain'in *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik-Şam 1190-1350 (Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350)*, iyt: 1995) ve Jonathan Berkey'in *Ortaçağ Kahiresi'nde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi* (özgün adı: *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, iyt: 1992) adlı eserleri Türkçe'ye çevrilmiştir.

Makdisi'nin ölümünden sonra öğrencilerinin onun anısına hazırladığı derlemede ise yukarıdaki eleştirilere cevap veren bazı makalelere de yer verilmiştir. Bu eserin eğitimle ilgili makaleleri *İslam'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına* adıyla (özgün adı: *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi*, iyt: 2004) çevrilmiştir.

İslam'ın klasik dönemlerinde yüksek öğretimle ilgili kurumlar üzerine yapılan çevirilerin yanı sıra ulema hakkında da az sayıda bazı eserler tercüme edilmiştir. Öte yandan İslam'da ilim ve düşünce, özellikle de bilim tarihi adı altında toplanan ilimlere dair çok sayıda tercüme bulunmaktadır. Burada bu çalışmalara değinmiyoruz. Ancak ulemaya dair yapılan çalışmalar, medrese ve yüksek öğretimle ilgili bölümlere yahut önemli bilgilere de yer

vermeleri açısından zikre değer. Bu çerçevede Fazlurrahman ile aynı proje çerçevesinde eserini hazırlayan Şahruh Ahavî'nin *İran'da Din ve Siyaset: Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri* adlı çalışması (özgün adı: *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, iyt: 1980) daha çok XX. yüzyılda İran'da ulema ve siyaset ilişkisi üzerinde durur. Ebû Bekir Bagader'in editörlüğünde hazırlanan *Modern Çağda Ulema* ise (özgün adı: *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State*, iyt: 1983) farklı ülkelerde ulemanın tavrını inceler. Hindistan-Pakistan alt kıtasındaki ulemanın modern dönemdeki tavrını özellikle Diyobend cemaati üzerinden inceleyen Muhammed Kasım Zaman'ın *Çağdaş Dünyada Ulema* (özgün adı: *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, iyt: 2002) adlı eserinde ise ortaya çıktıkları 1860'lardan günümüze Diyobend medreseleri hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır.⁴⁰

Sonuç Yerine

Burada sadece yüksek öğretimle ilgili 1980 sonrası dönemden günümüze kadar tercüme edilip yayımlanmış olan elli civarında kitabı tanıtıp değerlendirdik. Telif eserleri, tezleri ve makaleleri dışarıda tuttuğumuz gibi bilgi ve bilimle ilgili telif ve tercüme eserleri de kapsam dışında bıraktık. Modern üniversite ve yüksek öğretim, son iki yüzyılda önemli değişimler ve dönüşümler geçirmiştir. Tercüme edilen eserler, bir bakıma üniversitenin Newman'ın tarzında yüksek kültürlü medenî insan yetiştiren, “bütün bilgi ve bilimin, olgu ve ilkenin, araştırma ve keşfin, deney ve faraziyenin yüce koruyucu gücü, zihnin mıntıkasını ayrıntılarıyla gösteren”⁴¹ bir yer olmanın, Bill Readings'in tanımladığı üzere “devletin ideolojik bir silahı olmaktan çıkarak, neyi öğrettiği veya araştırdığının hiç önemi kalmamış olan, özerk tüketici-yönelimli bir şirket” haline gelinceye kadar geçirdiği dönüşümlerin hikâyesine temas etmektedir. İster Gasset'in anladığı gibi “bilginin kamuya açık bir korporasyon çerçevesinde örgütlenerek geliştirilip öğretildiği, -bilimden ziyade- belirli bir çağın hayatî fikirler sistemi olarak kültür eğitimini üstlenmesi gereken, salt Avrupa'ya özgü bir kurum” olarak görülsün, ister Goody'nin dediği gibi eski medeniyetlerden beri var olan yüksek öğretim çerçevesinde ortaya çıkmış kurumlardan biri olarak, ayrıştığı hususların abartılmaması, değer yüklenmemesi, tersine teknik olarak ele alınması gereken bir kurum olsun, ister Kerr'in tanımladığı gibi “ortak bir isim, ortak bir yönetim kurulu ve birbirleriyle alakalı hedefler tarafından bir arada tutulan

40 Bu eserlerin tam künyeleri için bibliyografya kısmına bk.

41 Kerr, *Üniversitenin Kullanımları*, s. 25.

bir dizi topluluk ve faaliyet⁴² şeklinde ne olduğu pek de teşhis edilemeyen bir nesne yahut çoklu hedefleriyle öne çıkan multiversite olsun, ister bir başka yazarın tanımladığı şekliyle “merkezî bir ısıtma sistemi tarafından bir arada tutulan ayrı okullar ve bölümler”den⁴³ ibaret olsun, isterse “akademik disiplinler etrafında teşkil edilmiş, diploma veren özerk bir kurum; hakikati arayan bir cemaati çağırın ancak katılımın ücretli olduğu bir işletme”⁴⁴ şeklinde tanımlansın, üniversitenin mahiyetine dair, onun farklı zamanlardaki görünüşünü resmeden yahut farklı yaklaşımları temsil eden pek çok görüş ortaya atılmıştır.

Üniversitenin mahiyeti ve tarihî dönüşümleriyle ilgili tartışmaları merak edenleri ilgili eserlere havale edip burada tercüme edilen literatüre dair değerlendirme neticesinde yapılabilecek tespitlerimize yer verelim. Bu minvalde ilk tespit, 1980 öncesi döneme göre yüksek öğretim alanına dair hatırı sayılır miktarda eserin Türkçeye kazandırıldığı, üniversitenin mahiyeti, tarihi, yapısı ve yönetimine dair daha kapsamlı bilgi edinme imkânı sağlayan bir literatürün oluştuğudur. Bu literatürün büyük çoğunluğu 2000 yılı sonrasında ve bunların önemli bir kısmı da son birkaç yılda tercüme edilmiştir.

İkinci tespit ise mevcut birikimin ağırlıklı olarak üç yayınevının dizilerine (Bilgi Üniversitesi Yayınları “Akademya” dizisi, Küre Yayınları “Yüksek Öğretim Çalışmaları” dizisi ve Klasik Yayınları “İslam Medeniyeti Araştırmaları” dizisi) bağlı olduğu, bunlar olmasa konuyla ilgili hâlâ çok düzensiz, bölük pörçük tercümelere oluşan bir manzara ile karşı karşıya kalacağımız yolundadır. Bir kısım önemli -resmî veya özel- yayınevleri nedense bu alana hiç girmemişlerdir.

Üçüncüsü, konuyla ilgili tercüme kahir ekseriyeti İngilizce’den yapılmıştır; eserin başka bir dilde yazılmış olduğu durumlarda da genellikle İngilizce tercümesi çeviriye esas alınmıştır. Fransızca yazılmış (ikisi Bourdieu’ya ait) beş eser, Almanca, İspanyolca ve Urduca’dan ise birer eser tercüme edilmiştir. Arapça, Farsça, Rusça, Çince, Endo-Malayca gibi diğer dillerden konuyla ilgili yapılmış herhangi bir tercüme bulunmamaktadır.

Dördüncüsü, tercüme kahir ekseriyeti (Pakistan, Malezya, Suudi Arabistan ve Japonya’da yazılanları) hariç tamamı Batılı veya Batı’da çalışan araştırmacıların eserlerinden oluşmaktadır; bunlar da ağırlıklı olarak Amerika’da veya İngiltere’de çalışmış olan araştırmacılara aittir. İslam dünyasında yüksek öğretimi ele alan eserlerde bile durum böyledir. İki derleme eser Türkiye’de

42 Kerr, *Üniversitenin Kullanımları*, s. 25.

43 Kerr, *Üniversitenin Kullanımları*, s. 36.

44 *Akademik Yaşam İçin Anahtar Kelimeler*, s. 114, 115.

hazırlanmış olmakla birlikte buradaki yazarların çoğunluğu da yine Batılı araştırmacılardan oluşmaktadır.

Beşincisi, tercüme edilen eserlerin dikkate aldığı yüksek öğretim kurumları ağırlıklı olarak Amerikan, daha az oranda da Batı Avrupa ve İngiltere üniversiteleridir.

Altıncısı, XIX. yüzyılda konuyla ilgili görüş beyan eden düşünürlerden hemen hiçbir şey tercüme edilmemiştir. Oysa bu dönemde özellikle Alman, İngiliz ve Amerikalı yazarların görüşlerini içeren çeşitli metinler ve üniversite tarihiyle ilgili ilk eserler yayımlanmıştı. Kant'ın *Fakülteler Çatışması*'nın tıpla ilgili parçası ile Arthur Schopenhauer'ın *Üniversiteler ve Felsefe* adıyla tercüme edilen ve üniversitenin kendisinden ziyade yazarın yaşadığı dönemin Almanya'sındaki felsefe öğretimine yoğunlaşan *Parerga und Paralipomena* adlı eserini dışarıda tutuyoruz.⁴⁵

XX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da üniversite reformu konusunda tartışmalar vardı ve bunlardan yalnızca Ortega y Gasset'in eseri çevrilmiştir.⁴⁶ Ayrıca Whitehead'in üniversiteyi de içermekle birlikte genel olarak eğitimi ele alan eseri çevrilmiş, Thomson'un, *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları* adıyla çevrilen eserinde de Heidegger'in XX. yüzyılın ilk yarısında ortaya koyduğu üniversite ile ilgili görüşlerine yaklaşık doksan sayfalık uzun bir bölüm ayrılmıştır.⁴⁷ Whitehead dışında XX. yüzyılın ilk yarısında yüksek öğretime dair eser veren İngiliz veya Amerikalı yazarlardan herhangi bir tercüme yapılmamıştır.

XX. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar olan dönemde ise tercüme edilen eserler ağırlıklı olarak Amerikalı (bir örnekte Kanadalı) yazarlara aittir.

İslam eğitim tarihi ile ilgili eserlerin yazarları da -Aydın Sayılı ve M. Es'ad Talas dışında- Amerikalı yahut akademik faaliyetlerini orada yürütenlerden oluşmaktadır. Avrupadan daha önceki makalemizde söz ettiğimiz

45 Kant, *Ruhun Gücü Hakkında*; Schopenhauer, *Üniversiteler ve Felsefe*. Alman idealistlerinin üniversite hakkındaki görüşlerine dair derlemeler için bk. *Die Idee der Deutschen Universität; Philosophies de l'Université* (bu eserlerin tam künyeleri için bk. bibliyografya).

46 Bu dönemde, özellikle 1930'lu yıllarda konu hakkında eser veren düşünürlere yönelik bir çalışma için bk. Wyatt, *Commitment to Higher Education*. Eseri 1852'de yayımlanan Newman dışında diğerlerinin eserleri 1930-1947 yılları arası dönemde yazılmıştır.

47 Ayrıca şu eserde de Heidegger'in aynı dönemde üniversite konusundaki görüşleri işlenmektedir: Ökten, *Heidegger ve Üniversite*. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Weber'den bir tercüme yapılmıştır ama esasında onun yüksek öğretime dair müstakil bir eseri yoktur.

Robbins'in *Çeşitli Ülkelerde Yüksek Öğretim* adıyla çevrilen raporu (1969) ve Henri Janne'nin *Üniversite ve Çağdaş Toplumun İhtiyaçları* adıyla çevrilen raporunun (1978) yanı sıra Ronald Barnett, Lyotard ve P. Bourdieu'nun eserleri çevrilmiştir. Bunun yanı sıra Charle-Verger, Gillian R. Evans, Le Goff, Widmann ve Wissema ile yukarıda ele alınan bazı derleme eserlerin yazarları da Avrupalıdır. Batı dışı ülkelere ise Japonya eğitim tarihi ile ilgili bir eser dışında İslamî yüksek öğretim çerçevesinde Pakistan (Hâmid H. Bilgrâm'ın ve Mevdûdî'nin eserleri), Malay dünyası (S.M. Nakîb el-Attâs) ve Arap ülkelerinden (M. Es'ad Talas) yazarların eserleri çevrilmiştir.

Yedincisi, mevcut birikime rağmen hâlâ önemli boşlukların bulunduğu görülmektedir; Türkiye'deki üniversite ve diğer araştırma kurumları bölge ve alan araştırmalarına yönelik uygun yapılar geliştirinceye kadar bu boşluklar, yapılacak tezler ve iyi seçilmiş tercüme yoluyla doldurulabilir.

Sekizincisi, bu değerlendirmede araştırma merkezleri/enstitüleri, bilim akademileri, araştırma laboratuvarları ve araştırma faaliyetlerine destek veren vakıf ve benzeri kurumlara dair çalışmalara yer verilememiştir, çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alanda -yukarıda ele aldığımız bir iki eser dışında- herhangi bir tercüme veya telif çalışması yapılmamıştır. Buna yayın dünyası, -Dewey'in onlu tasnifine dair tercüme edilen eser dışında- kütüphaneler ve kütüphanecilikle ilgili (özellikle tasnif sistemleri, kütüphane tarihi, yazma eser kütüphaneleri ve önde gelen modern kütüphanelere dair) çalışmaların eksikliğini de ekleyebiliriz.

Yüksek öğretim alanıyla ilgili üniversite fikri, tarihi, disiplinlerin yapısı, farklı ülkelerdeki yüksek öğretim sistemleri ile ilgili çeşitli yabancı dillerde çok sayıda eser yayımlanmaktadır. Bunlardan temsil edici, ilgili ülkedeki yüksek öğretim sistemini tanıttıcı eserlerin tercüme edilmesi faydalı olurdu. Öncelikle üniversite fikrine dair J.H. Newman'ın *The Idea of A University*'sinden (iyt: 1852) Karl Jaspers'in *Die Idee der Universität* (iyt: 1946) adlı eserine kadar birkaç klasikleşmiş eser, ayrıca birkaçına yukarıdaki dipnotlarda işaret edilen, önde gelen Batılı düşünürlerin görüşlerini inceleyen yahut yazılarını derleyen çalışmalar tercüme edilebilir. Üniversite tarihiyle ilgili Hastings Rashdall'ın *The Universities of Europe in the Middle Ages* (iyt: 1895), C.H. Haskins'in *The Rise of Universities* (iyt: 1923) adlı eserleri ile bu alanı farklı açılardan ve farklı bölgeleri içerecek şekilde inceleyen son dönemlerde yazılmış bazı eserler tercüme edilebilir. Ayrıca Arapça, Farsça, Rusça gibi dillerde bu dillerin konuşulduğu bölgelerdeki yüksek öğretim ve araştırma kurumlarına dair yazılmış bazı önemli eserler de tercüme edilebilir. Mesela Ezher hakkında Arapça ve İngilizce'de birçok çalışma bulunmakla birlikte bunların

herhangi biri Türkçe'ye çevrilmediği gibi -devam eden bir tez çalışmasını saymazsak- Türkçe'de herhangi bir telif eser de yoktur.

Bu çerçevede araştırılması gereken hususlardan biri de İslamî bilgi ve değerler nizamı çerçevesinde bir yüksek öğretim alanı tasavvurudur. Müslüman bir toplumun değerlerine ve ihtiyaçlarına uygun bir yüksek öğretimin nasıl olacağına dair görüşlerin tebellür etmesi, İslam âleminde gerek Selçuklular'la başlayan binyıllık medrese tecrübesinin gerekse 1980 sonrasında dünyadaki İslamî üniversite tecrübesinin değerlendirilmesi ve yüksek öğretim tasavvurunun ortaya konulması zorunludur. Tabiatıyla böyle bir kurum ve sistem tasavvurundan önce düşünce ve ilimler seviyesinde iki şeyin yapılması gerektiği ileri sürülebilir: İlk olarak modern varlık, bilgi, değer ve hayat anlayışıyla hesaplaşmaya girilmelidir. İkinci olarak mevcut ilim kümelerinin ve ilim dallarının ve bunlardaki varsayım, teori ve yöntemlerin analizi ve tenkidi gereklidir. Kurumlaşma ancak bu ilk iki hususta ulaşılabilecek kararlardan sonra daha sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilecektir. Bu mantıken böyle olmakla birlikte her üç düzeye yönelik birbiriyle tutarlı tasavvurları belirli bir hattı hareket çerçevesinde ortaya koymak mümkündür. Yüksek öğretim alanı; bilimin metafizik temelleri, ilimlerin çalışma konuları ve kurumlaşmaları, araştırma ve eğitim alanının problemleriyle birlikte ele alınmalıdır; bütün bunlar da tabiatıyla insan, toplum ve kültüre dair anlayışımız çerçevesinde şekillenecektir. Mevcut halde yukarıdaki konular yanı sıra İslam dünyasında (tarihte ve günümüzde) ilimler, ulema, kitap, medreseler ve kütüphaneler gibi çalışma alanları çok sayıda araştırmaya ihtiyaç göstermektedir.

Bibliyografya

Üniversite, Medrese ve Yüksek Öğretime Dair Tercüme Eserler Kaynakçası⁴⁸

Akademinin Yönetimi: Modern Üniversite'de Sorumlu Kim?, ed. Ronald G. Ehrenberg, çev. Huri Küçük - Rümeyza Çamdereli, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 361 s.

Aso, Makoto - Ikuo Amano, *Japon Eğitim Sisteminin Kültür Kaynakları*, çev. Mustafa Özcan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986, 123 s.

Attas, Seyyid Muhammed Nakib, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, 254 s.

Attas, Seyyid Muhammed Nakib, *İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991, 190 s.

48 Burada doğrudan konuyla ilgili gördüğümüz ve 1980-2021 (2021'in ilk yarısı) yılları arasında yayımlanan tercüme eserlerin listesi yer almakta olup değerlendirmede atf yapılan diğer kaynaklar bir sonraki başlıkta verilmiştir.

- Attas, Seyyid Muhammed Nakib, *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1994, 159 s.
- Attas, Seyyid Muhammed Nakib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, 256 s.
- Barnett, Ronald, *Her Türü Aklın Ötesinde Üniversitede İdeoloji İle Yaşamak*, çev. Sema Eren, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008, 313 s.
- Ben-David, Joseph, *Bilim İnsanın Toplumdaki Rolü: Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, çev. Melek Dosay Gökdoğan - Cüneyt Coşkun, İstanbul: Epos Yayınları, 2013, 269 s.
- Berkey, Jonathan, *Ortaçağ Kahiresi'nde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 273 s.
- Berman, Elizabeth Popp, *Piyasa Üniversitesine Doğru - Akademik Bilim Bir Ekonomik Motor Haline Nasıl Geldi*, çev. Arzu Tüfekçi, İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2016, 272 s.
- Beyerchen, Alan D., *Nazi Döneminde Bilim: 3. Reich'da Üniversite*, çev. Haluk Tosun, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985, 240 s.; İstanbul: Say Yayıncılık, 2015, 360 s.
- Bilgrami, Hasan - Seyyid Ali Eşref, *İslâmî Üniversite Kavramı*, çev. Osman Tunç, İstanbul: Risale Yayınları, 1988, 101 s.
- Bok, Derek, *Piyasa Ortamında Üniversiteler - Yüksek Öğretimin Ticarileşmesi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, 211 s.
- Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus*, çev. Nazlı Ökten v.dğr., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021, 300 s.
- Bourdieu, Pierre - Jean-Claude Passeron, *Vârisler: Öğrenciler ve Kültür*, çev. Levend Ünsaldı - Aslı Sümer, Ankara: Heretik Yayıncılık 2014, 185 s.
- Chamberlain, Michael, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik - Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 248 s.
- Charle, C. - J. Verger, *Üniversitelerin Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2005, 158 s.
- Delbanco, Andrew, *Üniversite - Neydi, Ne Durumda ve Nasıl Olmalı*, çev. Emrah Saraçoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 203 s.
- Eğitimin Geleceği - Üniversitelerin ve Eğitimin Değişen Paradigması*, ed. Oğuz N. Baburoğlu, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2003, 395 s.
- Evans, Gillian R., *Akademisyenler ve Gerçek Dünya*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, 250 s.
- Fârûkî, İsmail Râci, *Bilginin İslâmleştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Plânı*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Yayınları, 1985, 127 s.
- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık: (İslam Eğitim Tarihinde) Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Fecr Yayınevi, 1990, 312 s.; *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu, gözden geçirilmiş çeviri, Ankara: Ankara Okulu, 1996, 288 s.
- Frank, David John - Jay Gabler, *Üniversiteyi Yeniden Kurmak: 20. Yüzyılda Akademide Dünya Çapında Değişimler*, çev. Emrah Saraçoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2019, 262 s.

- Geiger, Roger L., *Araştırma ve Bağlantılı Bilgi - II. Dünya Savaşı'ndan İtibaren Amerikan Araştırma Üniversiteleri*, çev. Erhan Baltacı, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 574 s.
- İslam'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına*, ed. Joseph E. Lowry v.dğr., çev. Hasan Tuncay Baçoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, 221 s.
- Kerr, Clark, *Üniversitenin Kullanımları*, çev. Emrah Saraçoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 231 s.
- Le Goff, Jacques, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994, 216 s.; İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Liotard, Jean-François, *Postmodern Durum - Postmodernizm*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara Yayınları, 1990, 135 s.; *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem, gözden geçirilmiş 2. bs. Ankara: Vadi Yayınları, 1997, 159 s.
- Makdisi, George, *Ortaçağda Yüksek Öğretim: İslam Dünyası Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Baçoğlu, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, 480 s.; 3. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Baçoğlu, İstanbul: Klasik, 2007, 389 s.
- Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Baçoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, 482 s.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la, *İslâm'da Eğitim*, çev. N. Ahmed Asrar, İstanbul: Hilâl Yayınları, 2000, 223 s.
- Neoliberalizm, Bilgi ve Üniversiteler - Eleştirel Yükseköğretim Araştırmalarına Giriş*, ed. Mete Kurtoğlu, İstanbul: NotaBene Yayınları 2019, 269 s.
- Ortega y Gasset, Jose, *Üniversitenin Misyonu*, çev. Bülent Üçpınar, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1997, 160 s.; aynı adla, çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998, 110 s.
- Pelikan, Jaroslav, *Üniversite Fikri: Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Cem Orhan, İstanbul: Küre Yayınları, 2019, 270 s.
- Readings, Bill, *Üniversite Harabeleri*, çev. Emrah Saraçoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 231 s.
- Rosovsky, Henry, *Üniversite: Bir Dekan Anlatıyor*, çev. Süreyya Ersoy, 2. bs., Ankara: TÜBİTAK, 1994, 321 s.; İstanbul: Say Yayınları, 2016, 360 s.
- Sayılı, Aydın, *Ortaçağ İslam Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese*, çev. Recep Duran, b.y.: y.y., t.y. [Önsöz tarihi 2002], 87 s.
- Snow, Charles Percy, *İki Kültür: Bilim ve Edebiyat*, çev. Aysel Usluata, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1973, 140 s.; *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, 4. bs., Ankara: TÜBİTAK, 2005, 208 s.
- Soğuk Savaş ve Üniversite: Savaş Sonrası Yılların Entellektüel Tarihi*, ed. Noam Chomsky, çev. Musa Ceylan, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 1998, 267 s.
- Talas, Muhammed Asad, *Nizamiyye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Cihan, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, 122 s.
- Thomson, Iain D., *Heidegger Ontolojisi: Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012, 337 s.

- Üniversiteler ve Amerikan İmparatorluğu: Soğuk Savaş Döneminde Sosyal Bilimlerde Para ve Siyaset*, ed. Christopher Simpson, çev. Musa Ceylan, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2000, 241 s.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1986, 390 s.
- Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları ve Meslek Olarak İlim*, der. ve çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004, 170 s.
- Weisbrod, Burton A. - Jeffrey P. Ballou - Evelyn D. Asch, *Misyon mu, Para mı? Üniversiteleri Kavramak*, çev. Ayşın Akyor, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2014, 353 s.
- Whitehead, Alfred North, *Eğitimin Gayeleri*, çev. Sofi Huri, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, 135 s.
- Widmann, Horst, *Atatürk Üniversite Reformu (Almanca Konuşulan Ülkelerden 1933 Yılından Sonra Türkiye'ye Gelen Öğretim Üyeleri) Hayat Hikayeleri - Çalışmaları - Etkileri*, çev. Aykut Kazancıgil - Serpil Bozkurt, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 1981, 296 s.; *Atatürk ve Üniversite Reformu (Almanca Konuşulan Ülkelerden 1933 Yılından Sonra Türkiye'ye Gelen Öğretim Üyeleri) Yaşamöyküleri - Çalışmaları - Etkileri*, çev. Aykut Kazancıgil - Serpil Bozkurt, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, 533 s.
- Wissema, J. G., *Üçüncü Kuşak Üniversitelere Doğru: Geçiş Döneminde Üniversiteleri Yönetmek*, çev. Nurkalp Devrim - Taciser Belge, İstanbul: Özyeğin Üniversitesi, 2009, 314 s.
- Yükseköğretim ve Demokratik Kültür: Vatandaşlık, İnsan Hakları ve Sivil Sorumluluk*, ed. Josef Huber - Ira Harkavy, çev. İbrahim Özdemir, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, 2018, 175 s.
- Yükseköğretimin Örgütlenmesi*, ed. Michael N. Bastedo, çev. Emrah Saraçoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2019, 429 s.

Diğer Kaynaklar

- Ahavi, Şahruh, *İranda Din ve Siyaset: Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Akademik Yaşam İçin Anahtar Kelimeler, Princeton'dan Bir Düşünce Topluluğu*, ed. Graham Barnett, çev. Zeliha Yılmaz, İstanbul: İthaki, 2019.
- Alvânî, Tâhâ Câbir, *Dünden Bugüne Bilginin İslâmîleştirilmesi*, İstanbul: Koba Yayınları, 1995.
- Başoğlu, Tuncay, "George Makdisî (1920-2002)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Oryantalist İslâm hukukçuları özel sayısı, 4 (2004): 87-115.
- Başoğlu, Tuncay, "Türkiye'de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Eserler (1775-1980)", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 45 (2021): 103-144.
- Ben-David, Joseph, *American Higher Education - Directions Old and New*, New York: McGraw-Hill, 1972.
- Ben-David, Joseph, *Centers of Learning: Britain, France, Germany, United States*, New York: McGraw-Hill, 1977.
- Bok, Derek, *Higher Learning*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.

- Constantinides, C. N., *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, 1204-ca.1310*, Lefkoşe: Cyprus Research Centre, 1982.
- Çağdaş İslam Bilimine Giriş, ed. Uyanık, Mevlüt, Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Die Idee der Deutschen Universität - Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neube-gründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*, ed. Ernst Anrich, Darmstadt: H. Gentner, 1956.
- Eroğlu, Elif Afra, *İsmail Raci Faruki, Seyyid Muhammed Nakib el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Bilginin Batılı ve İslami Temelleri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniver-sitesi, 2019.
- Faruki, İsmail R., *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, 2nd edition, revised and expanded by Abdulhamid Abu Sulayman, Herndon: IIIT, 1409/1989.
- Fazlurrahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *American Journal of Islam and Society*, 5/1 (1988): 3-11.
- Fisher, Donald, "Homo Academicus Review Essay", *The Journal of Higher Education*, 61/5 (1990): 581-91.
- Gatto, John Taylor, *Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı - Zorunlu Eğitimin Karanlık Dünyasında Bir Yolculuk*, çev. M. Ali Özkan, İstanbul: EDAM Yayınları, 2016.
- Goody, Jack, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Gür, Bekir S., *Egemen Üniversite: Amerika'da Yükseköğretim Sistemi ve Türkiye İçin Reform Önerileri*, İstanbul: EDAM Yayınları, 2016.
- Hirsch, E. Ernst, *Anıların: Kayzer Dönemi, Weimar Cumhuriyeti, Atatürk Ülkesi*, çev. Fatma Suphi, Ankara: TÜBİTAK, 1997.
- İslam Bilimi Tartışmaları*, der. ve çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- İslam ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi*, İstanbul: İBB, 1997.
- Kahya, Esin, "Sayılı, Aydın", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sa-yili-aydin> (07.05.2021).
- Kant, I., *Ruhun Gücü Hakkında*, çev. Hulusi Yazıcıoğlu, Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 1998.
- Karakaya, M. Fatih, "Ecce Homo Academicus", *Sosyoloji Dergisi*, 3/25 (2012): 103-11.
- Kerr, Clark, *The Great Transformation in Higher Education, 1960-1980*, New York: State University of New York Press, 1991.
- Lowe Roy - Yoshihito Yasuhara, *The Origins of Higher Learning: Knowledge Networks and the Early Development of Universities*, New York: Routledge/Taylor & Francis, 2016.
- Markopoulos, Athanasios, "Bizans İmparatorluğu Döneminde Konstantinopolis'te Eği-tim", çev. Ahmet Aydoğan, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. - İSAM, 2015, IX, 24-32; (<https://istanbultarihi.ist/330-bizans-impatorlugu-doneminde-konstantinopoliste-egitim> 21.04.2021).
- Martin, Joseph B., *Samandan Sarmaşığa - Bir Harvard Tıp Fakültesi Dekanının Anıları*, çev. Gökçe Çakmak, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Mevdüdi: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri: Doğumunun Yüzyüncü Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birışık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

- Modern Çağda Ulema*, ed. Ebu Bekir Ahmed Bagader, çev. Osman Bayraktar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Nakosten, Mehdi, *History of Islamic Origins of Western Education*, Denver: University of Colorado, 1964.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim - İslam Medeniyetinde Aklı İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989; *İslam ve Bilim - İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Ş. Barkçin - Hüsamettin Arslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, ed. William Chittick, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Ortega y Gasset, Jose, *Misión de la Universidad*, Buenos Aires: y.y., 2001.
- Ortega y Gasset, Jose, *Mission of the University*, çev. Howard Lee Nostrand, London - New York: Routledge, 2014.
- Ökten, Kaan H., *Heidegger ve Üniversite*, İstanbul: Everest Yayınları, 2002.
- Pedersen, Johannes, "Mescid", *İslâm Ansiklopedisi*, 3. bs., İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, VIII, 1-86.
- Philosophies de l'Université: l'idéalisme allemand et la question de l'Université - textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, ed. Luc Ferry v.dğr., Paris: Payot, 1979.
- Schopenhauer, Arthur, *Üniversiteler ve Felsefe*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Speck, Paul, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel: Präzisierungen z. Frage d. höheren Schulwesens in Byzanz im 9. u. 10. Jahrhundert*, Münih: C. H. Beck, 1974.
- Stanton, Charles M., *Higher Learning in Islam: The Classical Period, A.D. 700-1300*, Savage/ Maryland: Rowman&Littlefield, 1990.
- Tales, M. Es'ad, *et-Terbiye ve't-ta'lim fi'l-İslâm*, Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, 2014.
- Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu, 1999; 5. bs., 2017.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor, *İslam Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansması: Malezya Örneği*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor, "Bilginin İslamileştirilmesi: Attas ve Fazlur Rahman Arasında Kısa Bir Karşılaştırma", *İslam ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi*, İstanbul: İBB, 1997, s. 127-39.
- Weber, Max, *On Universities: The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany*, çev. ve ed. Edward Shils, Chicago: University of Chicago, 1974.

Wyatt, John, *Commitment to Higher Education: Seven West European Thinkers on the Essence of the University: Max Horkheimer, Karl Jaspers, F. R. Leavis, J. H. Newman, Jose Ortega y Gasset, Paul Tillich, Miguel de Unamuno*, Buckingham - Bristol, PA, USA: Society for Research into Higher Education & Open University Press, 1990.

Zaman, Muhammed Kasım, *Çağdaş Dünyada Ulema - Değişimin Muhafızları*, çev. Muhammet Habib Saçmalı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Kitâbiyat Book Reviews

Kavalalı Mehmed Ali: Osmanlı Valiliğinden Mısır Hükümdarlığına

Khaled Fahmy, çev. Abdullah Yılmaz

İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020, 208 sayfa

ISBN 9786057947598

2010 yılında *Paşanın Adamları: Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır* adıyla tercümesi yapılmış çalışmasından sonra Mısırlı tarihçi Khaled Fahmy'nin (Hâlid Fehmî) ikinci eseri de Türkçe'ye kazandırılmış bulunuyor. Fahmy her iki kitabında da Kavalalı Mehmed Ali dönemine odaklanmakla birlikte ilkinde daha çok askeri modernleşme tartışmaları üzerinden Mısır'da yeni bir ordu inşası meselesini ele almakta ve Mısırlı milliyetçi anlatının Kavalalı etrafında oluşturmaya çalıştığı kurgu ve iddiaları eleştirmektedir. Eleştirel tavrını korumakla birlikte (s. 140, 177-178), nispeten daha yüzeysel ve genel okuyucuya yönelik hazırlandığı hissedilen bu kitabında ise Kavalalı Mehmed Ali dönemini başından sonuna iktisadi, içtimai, askeri yönleriyle tahlil etmesinin yanı sıra daha çok siyasi açıdan ve Osmanlı bağlamında incelemeyi hedeflediği görülmektedir.

Fahmy, dönemin portresini oluştururken daha önce yapılmış olan akademik çalışmalar başta olmak üzere özellikle dönemin tarihçilerinin eserlerinden, Batılı seyyahların kaleme aldıkları seyahatnamelerden, Mısır ve İngiliz arşivlerinden yararlanmıştır. Dolayısıyla Osmanlıca, Arapça, İngilizce ve Fransızca kaynakları kullanarak zengin bir mukayese imkânı yakalamıştır. Nitekim Fahmy'nin kitabın son bölümünde tartışmaya açtığı ve eleştirdiği meselelerden biri de daha önce yapılmış olan araştırmaların kaynak dili

engeli sebebiyle belli bir bakış açısını yansıtan ve halihazırdaki kalıp ve kabulleri tekrarlayan çalışmalar olmasıdır.

Kitaptaki metin akışının okuyucuyu atıf ve alıntıya boğmayan, sade bir tarza sahip olduğu söylenebilir. Fahmy oldukça az düzeyde referans göstermeye gayret etmiştir. Bu, genel okuyucu kitlesi açısından bir kolaylık olarak görülebilir. Hedef okur kitlesi itibarıyla değerlendirildiğinde eserin gayet başarılı bir sadelikte dönemi özetlediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Fahmy özellikle çok girift meselelerde tafsilata girmeden ve gerekli ayrıntıları da atlamadan süreci siyasi, sosyal, iktisadi, askeri ve kültürel yönleriyle anlaşılır bir basitlikte sunmaktadır. Ancak bu durum, akademik çalışmalar için bir handikap ihtimalini de kısmen barındırmaktadır.

Kronolojik seyir takip edilerek oluşturulan kitap Kavalalı Mehmed Ali'nin Mısır'a gelmeden önceki hayatına dair bilgiler verdiği bölümle başlar. Ardından Mehmed Ali'nin Mısır'a gelişine ve 1805'te vali olarak tayinine kadar geçen dönemdeki karmaşık ve zorlu mücadelelere değinir. Sonraki iki bölümde Kavalalı'nın iktidarını sağlamlaştırmasına giden yoldaki dahili ve harici meseleleri ele alır. Memlûkler'in tasfiyesi ve Vehhâbîler'le mücadeleler bu bölüme dahil edilmiştir. Yunan isyanını takip eden gelişmelerin tartışıldığı beşinci bölümle birlikte Kavalalı'nın bölgesel bir gücün ötesine geçen yükselişi incelenmektedir. Altıncı ve yedinci bölümler, Osmanlı yönetimiyle ayrı düşen bir vali figürünün İstanbul ile askeri, siyasi ve hukuki mecralardaki mücadelelerine ayrılmıştır. Son bölümde ise Fahmy, XX. yüzyıldaki Kavalalı dönemine dair gerek Batı'da gerekse Mısır'da yapılmış olan çalışmaları incelemektedir.

Kavalalı'nın doğum tarihi ve yeri sürekli tartışma konusu olmuştur. Fahmy de eserine Kavalalı'nın doğum tarihi ve yeri ile ilgili tartışmalara temas ederek başlar, ancak yeni bir iddiada bulunmaz. Ahmed Cevdet Paşa'nın da belirttiği üzere Fahmy, Mehmed Ali'nin Kavalalı'dan yola çıkan küçük bir askeri birliğin Arnavut başıbozuklarla birleşerek Mısır'da beraber hareket etmeleri ve Kavalalı'nın bizzat kendini Arnavut olarak tanıtmaya gibi sebeplerle Kavalalı'nın Arnavut olduğu iddialarının ortaya atıldığını savunmaktadır (s. 28, 38). Bunun dışında yazar, Kavalalı'nın Mısır'dan önceki hayatına dair bilinmezliği nasıl manipüle ettiğine ve kendisine gelen Batılı ziyaretçilere şahsı ile ilgili nasıl bir kurgu sunduğuna dikkat çekmiştir (s. 15-21). Aynı zamanda Fahmy, Kavalalı'nın Mısır seferine dair oldukça ilginç bir ayrıntı vermektedir. Bu ayrıntı, Mehmed Ali'nin Mısır'a bizzat Kavalalı kadısı olan dayısı tarafından gönderildiğine işaret etmektedir. Sebebi zapturapt altına alınamayan evli bir gencin ailesinden ve istenilmeyen arkadaş çevresinden uzaklaştırılmak istenmesidir (s. 23-24). Ancak Fahmy eserinde uzunca bahsettiği bu bölümde herhangi bir kaynağa referans vermemiştir.

Diğer taraftan, Fahmy'nin üç yıl süren Fransızlar'ın Mısır'ı işgal sürecini (1798-1801) okuma biçimi tartışma götürür niteliktedir. Mısırlı tarihçi, Kahire'de çıkan iki halk ayaklanması ve Memlükler'in ortaya koyduğu direnişi vurguyla aktarmaktadır (s. 26-27). Halbuki kendisinin ileri sürdüğünün aksine Memlükler iki defa Fransızlar'la savaşıma teşebbüsünde bulunsalar da bunun herhangi bir belirleyicilikten oldukça uzak olduğu ortadadır. Halk ayaklanmaları dikkatlice incelendiğinde ise buradaki ana unsurun biza-tihi Fransız işgali olmadığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bilakis Kahire halkı Fransızlar'ın yönetim tarzından kaynaklanan sorunlarla birlikte nihai ker-tede vergilendirme biçimine karşı isyan etmişlerdir. Birincil elden olaylara tanıklık eden Ezher ulemasından tarihçi Abdurrahman el-Ceberti'nin (ö. 1240/1825) değerlendirmeleri bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadı-r. İkinci halk ayaklanması ise Osmanlı-Fransız taraflarının barış antlaşması yapamamasından kaynaklı karışıklıklar neticesinde patlak vermiştir. Dolayısıyla her iki isyanı kitlesel ve bütünsel bir işgal karşıtı olarak konumlan-dırmak pek doğru olmayacaktır. Bir diğer husus, kitapta Mehmed Hüsrev Paşa'nın (ö. 1272/1855) rüşvet ve yolsuzluk sebebiyle 1840'ta hapsedildiği ve ömrünü hapisanede tamamladığının ileri sürülmesidir (s. 172). Halbuki Hüsrev Paşa yukarıda geçen suçlamalar neticesinde zikredilen tarihte sadece Tekirdağ'a sürgün edilmiş ve bir sene sonra da İstanbul'a geri dönmüştür.

Fahmy, izlediği politikalar ve aldığı neticeler itibariyle Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı nihai anlamda başarılı bulmaktadır. Bunu yaparken değerlendirmelerinde oldukça objektif hareket ettiği, milliyetçi kurguda oluşturulan, kendisinin de tenkit ettiği Kavalalı portresini eleştirel bir bakış açısıyla ele aldığı kolaylıkla ifade edilebilir. Dolayısıyla Mısırlı tarihçi, Kavalalı'nın icra-atlarına değindiği kadar Mısır halkının bu tür değişim ve gelişmelere nasıl tepki gösterdiğine de yer vermektedir. Böylelikle başarılı bir şekilde, kusursuz olarak gösterilmeye çalışılmış olan dönemin kusurlarını ortaya koymaktadır. Mesela 1817-1820 yılları arasında açılan Mahmûdiye Kanalı'nda 300.000 işçi çalıştırılmış olup bunların üçte birinin açlık, bitkinlik ve sağlıksız koşullardan telef olduğunu kaydeder (s. 85). 40.000 civarında insanın fabrikalarda zorla çalıştırılması bir başka örneği oluşturmaktadır (s. 161). Benzer sorunlar paşanın Mısırlılar'dan oluşan bir ordu kurması sürecinde de yaşanmış ve ciddi baş kaldırlara sebebiyet vermiştir. Mesela baskıcı uygulamalar karşısında 1823'te köylüler vergi vermeyi reddetmiştir. 1824 yılında patlak veren, paşanın kâfir ilan edildiği ikinci isyana 30.000'e yakın kişi katılmıştır (s. 104). Gerçekleşen isyanların haricinde, askere alma uygulamalarından kaçış için Mısırlılar'ın denediği yollar oldukça ilginç ayrıntılar sunmaktadır. Köy-lerin topluca terkedilmesi başvuru çarelerin başında gelmektedir. Bunun

dışında, tetiği çekmek üzere kullanılan işaret parmaklarının koparılması, tüfeklerin doldurulması için kullanılan ön dişlerin çekilmesi gibi yollar Mısırlılar tarafından başvurular çareler arasında yer almaktadır. Mevcut durumun vahametini göstermesi açısından sakat ve yaralılarından müteşekkil alayların kurulduğunu belirtmek yeterli olacaktır. Bunların haricinde Fahmy ordudan firar eden asker sayısının çokluğuna ayrıca vurgu yapmıştır (s. 106-107, 164). Fahmy gerektiğinde ise Kavalalı'nın hakkını teslim etmekten geri durmamıştır. Özellikle paşanın Osmanlılar ile mücadelesinde Batılı dengeleri nasıl isabetli bir şekilde değerlendirdiğinden övgüyle bahsetmektedir (s. 134-35).

Fahmy, kitabının son bölümünde tarihsel anlatımdan ziyade Kavalalı Mehmed Ali Paşa etrafında oluşturulmaya çalışılan milliyetçi kurgunun oluşum sürecini ele almakta ve buna dair eleştirilerine yer vermektedir (s. 172-96). Bu kısımda milliyetçi algının oluşumunda iki temel parametreden bahsedilmektedir. Bunlar Kavalalı hanedan mensuplarının kasıtlı şekilde ayıklayarak tasnif ettikleri arşiv belgelerini Arapça'ya tercüme etmeleri ve "sipariş usulü" Kavalalı'yı destekler mahiyette eserler yazdırmalarıdır. Bu çabalar Kral Fuad'ın döneminde (1917-1936) yoğunluk kazanmıştır. Bu minvalde Mehmed Ali, İbrahim ve İsmail üzerine odaklanan ve Kavalalı hanedanının Mısır'da ulus devlet kurma çabasında olduğunu ileri süren anlatılar oluşturulmuştur. Nitekim bizzat Kral Fuad tarafından sömürge dönemi Hindistan tarihi uzmanı olan İngiliz tarihçi Henry Dodwell'e 1931'de yazdırılan ve Cambridge Üniversitesi Yayınları tarafından basılan *The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad Ali* adlı kitap bunlardan biridir. Yine aynı dönemde, titizlikle ayıklanarak Osmanlı Türkçesi'nden Arapça'ya tercüme edilmiş arşiv malzemelerinden kaçınılmaz bir şekilde üretilen ve oluşturulmuş olan milliyetçi kurgu ve iddiaları destekleyen ya da tekrarlayan çalışmalar yapılmaya devam etmiştir. Abdurrahman er-Râfi'nin (ö. 1966) çalışması buna örnek olarak verilebilir (s. 178-79). Fahmy, bu vaziyetin 1952'deki askeri darbeye kadar büyük oranda, sonrasında ise kısmen devam ettiğini ileri sürmektedir (s. 182). Mısırlı tarihçi, 1970'lerden itibaren arşiv malzemelerinin tamamının araştırmacılara açılmasıyla birlikte daha kapsamlı, nitelikli ve eleştirel çalışmaların başladığına dikkat çekmektedir. Mevcut gelişmelerle beraber, hem Arapça'ya hem de Türkçe'ye vâkıf yeni nesil tarihçilerin yetişmesi sürece olumlu katkılar sağlamıştır (s. 189-90). Böylelikle önceki dönemin tarih anlatıları ve milliyetçi tarih yazıcılığı ciddi mânada tenkide tutularak tekrar masaya yatırılma imkânı bulmuştur.

Türkiye'de Kavalalı devri Mısır tarihi çalışanların bildiği üzere, bu dönemi merkeze alan Atilla Çetin'in 1998 yılında yayımladığı *Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Mısır Valiliği: Osmanlı Belgelerine Göre* adlı çalışması ve Özge Özkoç'un

2013'te *İmparatorluk İktidarının Sınırında Osmanlı Mısır: Mehmet Ali Paşa Döneminden Hıdivliğe* adı altında hazırladığı doktora tezinden başka Türkçe'de henüz monografik bir eser ortaya konulmamıştır. Türkçe'deki telif çalışmaları haricinde 1999'da Fransızca'dan Türkçe'ye çevrilen Gilbert Sinoué'nin *Kavalalı Mehmet Ali Paşa: Son Firavun* adlı kitabı kapsamlı bir monografik eserdir. Burada zikredilenlerin dışında farklı odak ve kapsamlarla yapılan birçok çalışmanın varlığı tabii ki söz konusudur. Netice itibarıyla, Türkçe literatürde Kavalalı Mehmed Ali Paşa dönemiyle alakalı yeterince çalışmanın yapılmamış olması bu tür eserlerin çevirisini daha kıymetli hale getirmektedir.

Son olarak, yayın hayatına yeni başlayan Vakıfbank Yayınları aracılığı ile Türkçe'ye kazandırılan kitabın mizanpajıyla alakalı da birkaç değerlendirmede bulunmak doğru olacaktır. Kitabın içindekiler kısmı ile kaynakça bölümünde tercih edilen düzenin pratik kullanımı zorlaştırdığını söylemek gerekiyor. Yine çeviriye esas alınan İngilizce metinde kullanılan Arapça isimleri ve kaynakları yazma biçiminin Türkçe'ye aktarımında bazı sorunlar yaşandığı görülmektedir. Mesela dönemin önemli tarihçilerinden biri olan Abdurrahman el-Cebertî'nin adı "Jabardî" şeklinde yazılmıştır (s. 30). Sonraki alıntılarda ise "Cebertî" şeklindeki yazılış tercih edilmiştir ki doğrusu budur (s. 47-48). İngilizce kaynaklı diğer bir yazım sorunu ise "Damanhour" kelimesinde görülmektedir. Bu, Mısır'da şehirdir ve Türkçe'de Demenhûr şeklinde yazılmaktadır (s. 34-35). Bir diğer çeviri sorunu "Amiri Yayınevi" ifadesinde yer almaktadır (s. 157). Halbuki Khaled Fahmy İngilizce metinde "Bulaq press" ifadesini kullanmıştır. Yani burada açıkça kastedilen Bulak Matbaası'dır. "Catherine the Great" adı ise Türkçe'de Büyük Katerina olarak karşılanmaktadır. Ancak çevirisinde "Büyük Yekaterina" tercih edilmiştir (s. 157). Bir başka husus, kitapta Cebertî'nin eserinin ismi hatalı bir şekilde *Aca-yip* olarak yazılmıştır (s. 176). Halbuki doğrusu *Acâib*'dir. Aslında bu tarz şahıs ve yer adlarıyla alakalı yazım sorunlarıyla birçok çeviride karşılaşmaktadır. Kelimenin aslının Arapça ya da başka bir dilde olduğunda, İngilizce ya da başka dilde yazılmış bir eseri Türkçe'ye tercüme edenler, çoğu zaman kelimenin aslını bilmediklerinden ya da alana hâkim olmadıklarından kullandıkları metinlerdeki yazılış biçimlerini aynen aktarmaktadırlar. Yayınevlerinin editörlerinin de dikkatinden kaçan bu tür yazım hataları birçok eserde okuyucunun karşısına çıkarak bazan okurların tercüme metinlere nüfuz etmesini engelleyebilmektedir.

Halil İbrahim Erol, Arş.Gör. Dr.

Kırklareli Üniversitesi Tarih Bölümü

ORCID 0000-0001-8331-8441

DOI 10.26570/isad.957311

Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması

Thomas Bauer, çev. Tanıl Bora

İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, 408 sayfa

ISBN 9789750527271

Almanca olarak ilk basıldığından itibaren İslam kültür tarihine yeni bir tartışma ekleyen Thomas Bauer'in eserinin Türkçe'ye çevrilmesi ile tartışmalar Türk okuru arasında da yayılmaya başladı. On bölümden oluşan eser, İslam tarihi, kelimeler, tefsir, İslam hukuku, dil bilimi, psikoloji ve siyaset bilimine varıncaya kadar çeşitli alanlara ait bütüncül bir tema sunuyor. Bu alanlar arasından Kur'an-ı Kerim ilimlerine ve tefsire ayrılan pay dikkat çekiyor. Nitekim Kur'an tarihi, kıraat, tefsir, dil çalışmaları, çağdaş yorum kuramları ve Kur'an'ın tercümesi gibi meselelerden bahsetmesi konu çeşitliliğine delalet ediyor. Bütün bu çeşitlilik kitap içerisinde kendisine geniş bir yer buluyor. Bu alanlar, birbirinden kopuk bilgi yığını halinde yahut maddeleştirilmiş ders notu hüviyetinde sunulmuyor. Hepsi "müphemlik" çatısı altında, müdellel bir şekilde bir araya getirilmiş. Zaman zaman bazı konuların, bu çatının altına zorla dahil edilmesi hususu tartışmaya açık olsa da konuların müphemlik kavramı aracılığı ile tek bir merkeze raptedildiği görülüyor.

Kitabın yazarı Thomas Bauer Arap dili ve edebiyatı ve İslam üzerine uzmanlaşan, halen Münster Vestfalya Wilhelm Üniversitesi'nde çalışmalarına devam eden bir araştırmacıdır. Erken dönem kültür tarihi, Arap edebiyatı, seküler şiir, din ve klasik Arapça literatür ilişkisi gibi konulara ilgili yazarın, neredeyse çeyrek asırdır üzerine düşündüğü ve yazdığı konuların süzölmüş ve odaklanmak suretiyle tek bir merkezde toplanmış hali, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*'da vücut bulmuş olmalı. Bauer'in kitap içerisinde kendinden oldukça emin bir şekilde ileri sürdüğü tezlerin, daha önceki müstakil çalışmalarına yaslandığı söylenebilir. Yıllar içerisinde titizlikle çalıştığı konuları, akademik üsluptan kopmadan, aynı zamanda akademik metinlerin kuru atmosferine mesafeli durarak ele almış. Eseri Almanca'dan çeviren Tanıl Bora da aynı titizliği sürdürerek kitabın tercüme bir eser olduğunu okura unutturacak kadar muhteşem bir Türkçe ile kitabı dilimize kazandırmış. Kitabın adındaki "der Ambiguität"ı "muğlak" değil de çok anlamlılığı içerecek şekilde "müphem" diye çevirmesinden bile başlanabilir çeviri övgüsüne.

Kitabın içeriğine gelince, ilk yedi bölüm genel itibariyle dil-tefsir ilişkisi çerçevesinde ilerlerken son üç bölüm cinsellik, yabancılaşma ve kesinlik gibi

farklı muhtevalara değiniyor. Dolayısıyla son üç konunun, kısmen bağımsızlığını ilan ettiğini söylesek de bunların ana konuyla yani müphemlikle bir şekilde bağları kurulmaya çalışılmış. Kabaca dil-tefsir ilişkisi diye tasnif ettiğimiz kısımlarda; mecaz, kinaye, müteradif, ezdad gibi dile ait olgular ve çıkış noktasını dilden alan ihtilaflar müphemlik düzleminde ele alınıyor. Bauer akademisyen alışkanlığı ile meseleye kavramsal çerçeveyi çizerek ve müphemliğin teorik zeminini anlatarak başlıyor. Kitapta pek çok defa müphemliğin tanımını yineleyen yazara göre müphemlik, “birçok söylemin yan yana olması, bunların hiçbirinin tek başına geçerlilik iddiası ileri sürmemesi, açık çelişkiler ortaya çıksa da bu çelişkileri kesinkes ortadan kaldırmaya dönük bir hırsın olmaması” anlamına geliyor. Her şeyin birden fazla anlamının oluşunu ve çift anlamlılığı, insanî varlığın özülle ilişkilendiren Bauer'e göre müphemlik, zenginliktir. O, müphemlikten uzak bir kesinliğe sahip olmayı, cevherini tüketmekle eşdeğer görür.

Yazarın kendi ifadelerine iltifat edecek olursak kitabın birden fazla amacı vardır. Bunlardan ilki, “Kültürel müphemliğin kültür bilimleri araştırmalarının bir nesnesi olarak yerleşmesini sağlamaktır.” Diğer bir amaç ise İslam tarih yazımı ve dönemlendirmesine getirdiği eleştirinin beyanıdır. Ona göre İslam için tasavvur edilen altın çağ-duraklama-gerileme şeklindeki tasnif, yüz verilmemesi gereken bir retoriktir. Kitabın üçüncü amacının zaten kapakta alt başlıkta tecessüm ettiğini görebiliriz. Burada “Farklı bir İslam tarihi okuması” ifadesi yer alır. Oldukça alçak gönüllü ve iddiasız gibi görünen bu başlık, içerikle iştilal edildiğinde daha iyi anlaşılır. Bauer sadece okumakla, yeni bir tarih yazımı kurgulamakla yetinmemiş, İslam kültür tarihinin nasıl yazılması gerektiği hususunda yöntem geliştirmiştir. Bu noktada İslam'ın hikâyesini, ötekileştirmeye kaçmadan, kendi kültürü adına ders alma, sorgulama, dolayısıyla mukayese yapma niyetiyle yazmaktadır. Zaten bunları sağlamayan tarih bilimini ilginç bulmadığını söyler. Tarih okumalarına gelince, âdeta yazarın gözlerinin önündeki tül perdede “müphemlik” işlemleri vardır. Sanki yazar bu nakışlı perdenin ardından bütün tarihi inceler. Her meseleyi müphemlik kavramına uzak yahut yakın olması açısından değerlendirme noktasında çaba sarfeder. Tarihi iskalayarak yani keyfi bir biçimde, istediğimiz tarihî kesitlerden bir tasavvur yaratarak sağlıklı neticelere ulaşamayacağımız kanaatine sahiptir, bu sebeple kitap boyunca hâkim vurgu, bütünsel tarih anlayışına yöneliktir.

Söz konusu müphemlik tanımından hareketle kıraat meselesini inceleyen yazar, son arzanın yani o zamana kadar nâzil olan âyet ve sûreleri Cebrâil ile Hz. Peygamber'in karşılıklı birbirine okumasının, mevcut okuma tarzlarını ilga etmediğini böylelikle sahabenin aktardığı okuma

tarzlarında çoğulluğun sürdürülebildiğini söyler. Kıraatte çoğulluğa yaklaşımı, İbnü'l-Cezerî ve İbn Useymîn örnekleriyle izah eder. Metnin çoğulluğundan sevinç duyan ve bu çoğulluğu muhafaza etmeye, ehlileştirmeye çalışan İbnü'l-Cezerî'nin tavrı, müphemliğe mutabiktir. Okur sadece kıraatte değil Kur'an'ın yazıya geçirilmesi meselesinde de İbnü'l-Cezerî'nin aynı tutumu sürdürdüğünü yani Kur'an parçalarının ilk yazılı kaydedilişine ilgisiz davrandığını öğrenir. Öte yandan İbn Useymîn'in Kur'an'ın erken bir dönemde yazıya geçirildiğini vurgulama amacına matuf verileri tafsilatlı biçimde aktarması karşısında İbnü'l-Cezerî'nin tavrı, Bauer'e göre postmodern bir şahsiyeti andırır. Bauer, İbn Mücâhid ile birlikte yedi kanonik okuma tarzının sabitlenmesi meselesini okurun sorgulayacağına farkındadır. Onun nezdinde klasik ulema genellikle müphemlik karşısında hoşgörülü tasvir edilir. Öyleyse III (IX) ve IV. (X.) asırlarda yaşayan bir âlimin bu tavrı, tek tipleştirme sayılmaz mı? Bauer bu sorunu şöyle aşar: "İbn Mücâhid çoğulculuk ilkesinin hakkını vermiş ama aynı zamanda bu ilkeyi bölünme eğilimlerine mahal vermeyecek şekilde sınırlamıştır." Fakat hâlâ yedi sınırlamasıyla alakalı bu kanaatinde tam ikna olmuş değildir ki İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu sınırlamayı cehalet ve entelektüel tembellik işareti olarak lanetlediğini ekler.

Ona göre çoğaltılan Kur'an nüshalarının garnizon şehirlere gönderilmesi de müphemliği giderme eylemidir. Kur'an metninin standartlaşmasını sağlayan bu eylemde, İslam ümmetini tek dil vesilesiyle birleştirmek hedeflenmiştir. Bu vesileye müphemlik kurban edilse de ünsüzlere dayanan bu metin bir yandan da müphemliğe yeni bir alan açmıştır. Metinde harekenin ve noktalamanın olmayışı, sadece metni bilen okurun onu doğru okuyabileceği anlamına gelmekteydi. Hz. Osman'ın bile bu müphemliğe imkân tanıdığını iddia eden Bauer'e göre şayet Osman isteseydi, Kur'an metnini daha ayrıntılı biçimde kesinleştirip tek tipleştirebilirdi. Zira 22 (643) yılına ait Yunan-Arap papirüsünde ayırıcı işaretler kullanılmıştır.

Bauer, modern dil biliminin müphemliği gemlemeye hatta imhaya yönelik tavrına mukabil müslüman müfessirlerin metindeki yorum farklılıklarını tanrının lütfu olarak değerlendirdiklerini bildirir. Tefsirde yorum farklılıklarının, insanların ilahî metinle meşguliyetini cazip kılarak onlara bilgilerini ve zekâlarını sınaama imkânı veren tanrısal hile olduğunu söyler. Yorum farklılıklarına imkân sağlayan Kur'an metninin bol çeşitlemeliliği, rahmetin tezahürüdür ve kendisiyle bağ kuranlar için teşvik edici bir yöndür. XIX. yüzyılda müphemliğe müsamahasız bir kültürün karşısında "tefsirde çoğulluk"un tutunamadığını anlatır. Klasik yorumcuların bilmediği, hakiki ve tek yoruma ulaşma modası, çoğulluk fikrine galip gelmiştir.

Bauer, Kur'an'ın tercüme edilmesi meselesindeki muhalif tutumları dahi, müphemlik kavramına iliştiirmeyi becerir. Tercümeğe karşı çıkanların, yobazlık ya da dogmatiklikten değil de bizatihi tercümenin anlam zenginliğini sınırlandıracağı dolayısıyla metindeki müphemliği zayıflatacağı yönündeki endişe ile hareket ettiklerini iddia eder. Çevirinin özgün metne nazaran ideolojik güdüme açık olduğunu nitekim bu doğrultuda misyonerlik gibi amaçlarla çeviriye itibar edildiğini söyler. Bu meyanda Suudi Arabistan'ın meal tecrübesine atıf yapar. Ancak İslam dünyasında Kur'an'ın tek bir çevirisinin dayatılmamış olmasını, yani dinin, politikanın gölgesinde şekillenmemesini de İslam dünyası orta sınıflarının artı hanesine yazar.

Kur'an tarihiyle alakalı Theodor Nöldeke'yi kaynak göstererek naklettiği bilgilerde yazı malzemelerinden bahseder. Bu bağlamda palmiye yaprakları, deri parçaları, koyun ya da keçi kürek kemikleri gibi malzemeleri zikrederken cam kırıklarını da bu malzemeler arasında sayması tuhaftır. Klasik literatürde camın, yazı malzemeleri arasında zikredildiğine dair bir kayıt bulunmadığı gibi camın icat edilişi de Kur'an'ın nüzul dönemine rastlamaz. Bauer'in "müphemlik kültürü"nü "ihtimaliyet kültürü"ne transfer etmek istediği bu gibi konular izaha muhtaçtır.

Yazarın, Kur'an'ın tarihselleştirilmesi meselesini dahi müphemlik bağlamında ele alabilmesi dikkat çekicidir. Kur'an'ın tarihselleştirilmesi mevzusunda, ana çekirdeğin süzülüp günün koşullarına uyarlanması şeklindeki meşhur ikili tasniften bahseder. Fakat bu süzme işinin manipülatif ve indirgemeci olduğunu, sadece duymak istediklerimizi söylediği ve tek bir anlam üzerinde ısrar ettiği için metnin anlamını tükettiğini iddia eder, nihai tahlilde bunun müphemlikle kavgalı olduğundan dem vurur.

Kitap boyunca tek tipleştirmeye, organize olmaya, sistematikleştirmeye muhalif satırların sakladığı bir ironi de vardır: Müphemliği, âdeta "dağınıklıktaki güzelliği" methetmeye dair duyulan yoğun istek, kitabın konu ve muhteva tasarımıyla eyleme geçmemiştir. En azından ilk yedi bölümün kendi içinde tutarlı muhteva bütünlüğü bunun göstergesidir. Belki birbirinden oldukça kopuk konular olarak değerlendirebileceğimiz cinsellik, yabancılık ve kesinlik gibi konuların müstakil bir çalışma olarak yayımlanması mümkün iken kitaba dahil edilmesi, dağınıklıktaki güzelliği tecrübe etmeye yöneliktir.

Yazarın algısı sistematik olmayana öyle yoğunlaşmıştır ki ulümü'l-Kur'an kitaplarının içindekiler kısmını listelerken bile konu çeşitliliğine dikkat çeker. Böylece Bauer müphemlik tezini meşrulaştırmada en basit araçlara bile yönelir. Doğrusu bunun, kitabın tezini seviyesizleştirdiği kanaatinde değilim.

Aksine yazarın zihninin, konuyla alakalı en ayrıntı verilere karşı mıknatıs gibi işlediğini göstermesi bakımından kayda değer. Hatta tanrının mesajını tek bir dille iletmesini yani tek bir dilde vahyetmesini dahi müphemliğin terbiye edilmesi şeklinde değerlendirir.

Müphemliğin sadece teorik bilimlere değil pratik unsurlara da sindiğini iddia eden Bauer, iddiasını sanat ve mimari üzerinden örneklendirir. Cami mimarisindeki firavunî kısımların varlığını, zenginlik, şanlı geçmişten duyulan gurur ve yaban güzellerinden devşirilen esinti ile izah eder. Bunun asla malzeme yokluğuyla bir ilgisi yoktur. Bauer'in bu anlatısı, Ankara Samanpazarı'ndaki Aslanhane Camii'ni hatırlatır, burada, Roma devri malzemesi ahşap direklerin üzerinde sütun başlığı olarak kullanılmıştır. Müphemliğin maddi unsurlardaki görünümüne "üç ayrı dilden gelen ve üç farklı egemenlik telakkisini yansıtan üç ünvanın" işlendiği sikkeleri örnek veren Bauer, "Müphemlik teorisine veri sağlamak için yazar gözünün eriştiği her malzeme mi kullandı?" sorusunu sormaya sevkeder. Doğrusu, müphemlik kültürü onun için "nere baksam sen ordasın" a evrilmiştir.

Eserin tamamında eleştirel bir üslup göze çarpar. Yazara göre Seleflik, oryantalizmin murat ettiği çerçeve ve hedef içerisinde teşekkül etmiş bir olgudur. İslam'ın ürettiği müphemlik alanını kısırlaştırmayı hedefleyen bu oluşumun yazar nezdinde makbul bir yanı yoktur. Bu noktada Thomas Bauer'in Batılı kültür ve tedrisat içerisinde yetişmiş bir araştırmacı olduğundan şüpheye düşebilir okur. Müphemlik kültürünü İslam'a izafe ederken bu kültürün yozlaşmasına sebep olan Batı'yı sık sık iğneler. Batı ekseriyetle, kavram üretip ayırtırdığı ve bir şeyi denetlenebilir hale getirdiği için müphemliğe düşman olarak tasavvur edilir kitapta. Dolayısıyla kesinlik avcısı Batı, her fırsatta günah keçisi ilan edilir. Doğrusu yazarın Batı tasavvuru, linç kültüründen izler taşır. Batı'yı âdeta düşman bellediğinin aksini yapan, tepkisel koşullanmış bir varlık olarak tahayyül eder. Bu noktada biraz insafsız davranıp davranmadığı sorguya açıktır.

Kitabın Doğu ve Batı mukayesesine kilitlendiğini de hatırlatmalı. En azından Doğu'nun iki kesitine; sömürgecilik öncesi ve sömürgecilik sonrası. Bu zamansal ayırımı itibar edildiğinde, Doğu'da müphemlik önce makbulken bir anda reddedilen bir unsura dönüşüyor. Müphemlik oyun suretinde tezahür ediyor metinlerde. Doğu insanının aheste yaşamı, kapitale ve biriktirmeye fazla meraklı olmayışı sanat üzerinden de anlaşılıyor. Neticeye varmak, sonuç elde etmek değil, serüven içerisinde hayatını idame ettirmek, bu süreçte üretimde bulunmak daha keyifli geliyor Şark (Doğu) insanına.

Bauer, eleştirilerinin kapsamının bu kadar geniş olmasına rağmen yüzeysellik tehlikesine genellikle düşmemiştir. Mesela İbn Useymin'in müphemliği iptale yönelik tavrına, metinlerinden kanıt bulurken üslup analizleri yapar. Bu noktada, onun “*el-ercah/el-esahh*” değil de “*es-savâb*” lafzını kullandığını tespit etmesi manidardır. Çünkü Bauer'e göre, “İtiraz kabul etmez tespit kipi, klasik metinlerdeki mukayese kipini bastırmıştır.”

Müphemlik Kültürü ve İslâm insan zihnini kurcalayan, emek ürünü bir metin. Bununla birlikte ufak bazı problemlerin varlığı kitabın kıymetini azaltacak türden değil. Mesela “bir müslümanın ne zaman ve kaç defa dua etmesi gerektiği”nden, “İslâm'da âdet olan beş dua”dan ve “gece duası”ndan bahsedilen satırlar (s. 139-140), tercüme kaynaklı bir hata ihtimalini akla getiriyor. Muhtemelen “salat” kelimesinin “namaz” ve “dua” anlamlarına gelmesi göz ardı edilmiş. Bir başka bağlamda Bauer, Mu'tezile'yi “günahkârlar için cehennemde ebedî sürecek cezalarda ısrar edenler” olarak niteler. Yazarın Mu'tezile antipatisinin, tarihî hakikatleri çarpıtmaya sebep olup olmadığı tartışmaya açıktır. Yine kitapta “ilahiyatçılar” kelimesiyle kimin kastedildiği ilk etapta netlik kazanmazken (s. 167) ilerleyen kısımlarda (s. 206) bunun “mütekellimîn” mânasına geldiği anlaşılır. Kimi zaman ise kaynaksız konuşması (s. 217), söyleminin gücünü azaltır. Elbette esnek bir üslup benimsemesi bakımından, kaynak verme kaygısının yazarın üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanmadığını (s. 163) ifade etmeli.

Yazar araştırmacılar için pek temas edilmemiş konulara işaret etmede cömert davranıyor. Mesela “Cinsel hayat tarzının oluşum koşulları araştırma nesnesi yapılmamıştır” derken konu arayanlara göz kırpmıyor. Yine Yakınoğu'da Memlûk ve Osmanlı dönemi Arapça edebiyatla meşgul olmanın cesaret istediği yönündeki beyanı da bu yönde teşvik kapsamına girer. Son olarak ilginç eserlere yönlendirme konusundaki cömertliğinin, sıkıcı dipnot arşivine dönüşmemesi de müspet bir vasıf olarak anılmalı.

Ayşe Uzun, Dr.Öğr. Üyesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0002-5359-6827

DOI 10.26570/isad.957317

Comparative Theories and Methods: Between Uniplexity and Multiplexity

Recep Şentürk v.dğr.

İstanbul: Ibn Haldun University Press, 2020, 456 sayfa

ISBN 9786050690576

Prof.Dr. Recep Şentürk başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan *Comparative Theories and Methods* adlı kitap sosyal ve beşeri bilimler okuyan öğrencilere alanlarındaki çeşitli teorilerin ve metotların sistematik bir incelemesini sunmanın yanında alternatif bir teorik yaklaşım önermeyi de hedefleyen bir giriş kitabıdır. Kitabın alt başlığı olan *Between Uniplexity and Multiplexity* ifadesi eserde yer alan teorilerin ve metotların incelendiğı çerçeveye işaret etmektedir. “Uniplexity” ve “multiplexity” kavramları sırasıyla “tek katmanlı/düzeyle” ve “çok katmanlı/düzeyle” olarak çevrilebilir. Katmandan veya düzeyden kastedilen, teorilerin ve metotların gerçekliğı tek veya birden fazla farklı seviyede anlamlandıran, yorumlayan, açıklayan ve işleyen bir yapıda olmalarıdır. Multiplexity kavramı İslamî ilimler literatüründeki “merâtip” kavramını karşılayan bir terim olarak kullanılmıştır. Uniplexity ve multiplexity kavramları kitapta anlatılan bütün teoriler ve metotlar için bir tasnif kriteridir ve kitabın temel iddiası bu kavramlar etrafında şekillenmektedir.

Yazarlar sosyal ve beşeri bilimler alanında yaygın kabul gören teorilerin ve metotların gerçekliğı anlama ve açıklamada yetersiz olduğunu, alternatif ve daha yetkin bir teorik yaklaşımın mevcut olduğunu iddia etmektedir. Eleştirinin hedefi Batı menşeli sosyal teoriler ve metotlardır. Bu yaklaşımların, içinde neşet ettikleri toplumun ve zamanın zihni yapısının ve dünya tasavvurunun sonucu olarak doğdukları, dolayısıyla belli ontolojik, epistemolojik ve metodolojik kabuller barındırdıkları tespit edilmektedir. Bu kabuller tek katmanlı bir gerçeklik anlayışına yaslanır ve bu gerçekliğe kısıtlı bir çerçevede ulaşma imkânı sunar. Her ne kadar ana akım sosyal ve beşeri bilimler ekolojisinde temel yaklaşımlara karşı gelişen eleştirel teoriler ve metotlar olsa da bunlar da benzer eksikliklerle maluldür.

Sosyal ve beşeri bilimlerin doğduğı ve geliştiğı coğrafyanın ve dönemin dışından alternatif bir yaklaşım geliştirilebilir. Bu yaklaşım temelde çok katmanlı yaklaşımdır. Çok katmanlı yaklaşım Batı dışındaki coğrafyalarda (bazı örneklerde Batıda da) kullanılagelen birçok teoriyi ve metodu tanımlayan bir ifadedir. Kitapta, ilmî anlamda daha olgunlaşmış bir çerçeve sundukları

için İslam medeniyetinden örnekler üzerinde durulduğu ifade edilmekle beraber farklı medeniyetlerin değişik zamanlarda çok katmanlı ilmî yaklaşımlar geliştirdiğinin altı çizilmiştir. Çok katmanlı yaklaşımın tek katmanlıdan temel farkı, gerçekliği farklı ontolojik düzeylerden oluşan bütüncül bir çerçevede ele almasıdır. Farklı varlık mertebeleri (*merâtibü'l-vücûd*) olduğu halde bunlar birbirinden kopuk değildir. Aynı şekilde çok katmanlı epistemoloji (*merâtibü'l-ilm*) varlığın farklı veçhelerine dair doğru bilgi edinmenin yollarını ortaya koyar. Nihayetinde her varlık düzeyine yönelik bilgi edinme çok katmanlı bir metodolojinin (*merâtibü'l-usûl*) imkânları ile gerçekleşir. Çok katmanlı teoriler ve metotlar gerçekliği anlama ve anlamlandırmada daha geniş bir perspektiften bakma ve varlığın farklı düzeylerini ihata edebilme imkânı sunduğu için tek katmanlı yaklaşımlara göre tercih edilmeleri gerekir.

Eser üniversite eğitimi için giriş düzeyinde bir ders kitabı olarak tasarlanmıştır. İbn Haldun Üniversitesi bünyesindeki öğretim üyesi ve asistanlardan oluşan bir ekip tarafından hazırlanan “Comparative Theories and Methods” dersinin materyalleri, dökümü yapılan ders kayıtları ve öğrenci geri bildirimleri kitabın temelini oluşturmaktadır. Dersi yürüten ekibin ortak çabası sonucu ortaya çıkan kitap, ders materyali olarak kullanılmış, dolayısıyla uygulaması yapılmış bir eser olmanın getirdiği bütüncül ve oturmuş bir yapıya sahiptir. Bir ders kitabı olarak incelendiğinde kitabın içeriği, bu içeriğin tasnifi, görsel dizaynı ve öğrenci dostu bir yapıda olması gibi hususlarda Türkiye’de pek sık rastlamadığımız bir yeterlilikte olduğu söylenebilir.

Bir dersin meyvesi olması sebebiyle kitap bir dönemlik üniversite dersi planı ile örtüşecek şekilde düzenlenmiştir. On üç bölüm ihtiva eden kitap, bölümlerin konu bazlı gruplandırılmasıyla meydana getirilen altı modülden oluşmaktadır. Teorilerin ve metotların oluşum süreçlerini anlamaya yönelik bir giriş mahiyetindeki birinci modül ontoloji, epistemoloji ve metodoloji konularında birer bölüm olmak üzere toplam üç bölümden oluşmaktadır. İkinci modül toplumsal bilimlerin (societal sciences) tarihsel gelişimi ve araştırmalarda kullanılacak analiz düzeyleri meseleleri etrafında birer bölüm ihtiva etmektedir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci modüller Batılı sosyal ve beşeri bilimler geleneğinde kabul görmüş temel yaklaşımları kendi içlerindeki eleştirel ilişkilerini de dikkate alarak inceleyen bölümlerden oluşmaktadır. Son modül ise çok katmanlı yaklaşıma uygulamalı bir örnek olarak İbn Haldun’un teorisini, metodolojisi, Osmanlı ve günümüzdeki etkisine odaklanmaktadır.

İlk modülde tek katmanlı ontoloji, epistemoloji ve metodoloji konuları materyalizm (pozitivizm) ve idealizm ikiliği çerçevesinde oluşan teorik

yaklaşımlarla örneklendirilmiştir. Çok katmanlı yaklaşım ise varlık, bilgi ve usulü farklı mertebelerle tasnif eden İslamî ilimler geleneğine başvurularak anlatılmıştır. Taşköprizâde, Gazzâlî ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi farklı isimlerden alıntılarla “merâtip” yaklaşımı açıklanmıştır. İkinci modülde ise “toplumsal bilim” kavramı (societal science-kitapta ifade edildiğine göre ilk olarak Recep Şentürk tarafından *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum-bilim* adlı eserde ortaya konan bir kavramdır) çerçevesinde topluma dair bilimsel bilgi üretiminin farklı medeniyetlerde nasıl geliştiği ve elde edilen bilgi birikiminin mesele edindiği olguları farklı analiz düzeylerinde nasıl incelediği anlatılmıştır. Özellikle sosyal bilimler ve fıkhnın açıklayıcılık ve normatiflik çerçevesinde karşılaştırıldığı kısım ilgi çekicidir.

Sonraki üç modül Batılı sosyal ve beşeri bilimlerden örneklerle pozitivist ve idealist yaklaşımların incelenmesini içermektedir. Bu kısımda pozitivism, pozitivism'e içeriden getirilen eleştiriler, Marksizm, feminizm, eleştirel teori, postkolonyal çalışmalar, sosyal inşacılık ve hermenötik gibi farklı teorik yaklaşımlar ve bu yaklaşımları temsil eden isimlerden bahsedilmektedir. Batı dünyasında sosyal ve beşeri bilimlerin nasıl bir birikim arzettiğini anlaşılır kılacak örnekler çok ayrıntıya girmeden aktarılmıştır. Kitabın sonraki kısmı ise İbn Haldun ve ortaya koyduğu teorik yaklaşıma odaklanmıştır. İbn Haldun'un teorik yaklaşımı hem çok katmanlı yaklaşıma bir örnek olarak incelenmiş hem de Osmanlı özelinde nasıl bir etkiye sahip olduğu tartışılarak bu yaklaşımın ilim dünyası için önemine işaret edilmeye çalışılmıştır. Son kısımda çok katmanlı yaklaşımın Batı menşeli tek katmanlı yaklaşımların sınırlandığı düşünce dünyamızda gerçekliği anlama ve yorumlama noktasında açılım sağlayabilecek bir alternatif sunduğu vurgulanarak kitabın devamı olacak bir ciltte çok katmanlı yaklaşımların daha ayrıntılı anlatılacağı ifade edilmiştir. Kitabın en sonunda İbn Haldun'un hayatı, yaşadığı yerlerin bir haritası üzerinden kronolojik olarak gösterilmiştir.

Eser şekil açısından değerlendirildiğinde genel olarak başarılıdır. Özellikle sayfa tasarımı, takibi kolaylaştırıcı bol tablo kullanımı, kısa bilgi kutuları, literatürden yapılan isabetli alıntılar, bölüm sonlarında yer alan sözlük ve ileri okuma önerileri gibi unsurlar giriş seviyesindeki öğrenciler için kitaptan daha çok verim alma imkânı oluşturmaktadır. Metinde bazı dizgi hatalarına rastlansa da, bunlar rahatsızlık verecek seviyede değildir. Bununla birlikte başlıklar arasındaki düzey farkının takip edilmesini zorlaştıran, meselelerin değişimine bağlı olarak genelde aynı düzeyde devam eden bir başlıklandırma usulü tercih edilmiştir. Teorilerin ve metotların incelendiği bölümlerde konuların akışını izlemeyi zorlaştıran bu durum, anlatılan konuların bir diğerinin alt başlığı olduğu bazı noktalarda muğlaklığa sebep olmuştur.

İçerik açısından incelendiğinde ise eser bir giriş kitabı olarak çoğunlukla yeterli olmakla birlikte bazı hususlarda geliştirilmeye ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Kitabın tek katmanlı ve çok katmanlı ikili tasnifi çerçevesinde ortaya koyduğu iddiayı temellendirme noktasında teorik yaklaşım açısından yeterli bir malzeme sunulmaktadır. Ancak çok katmanlı teorilere ve metotlara dair daha çok örnek verilmesi okuyucular açısından faydalı olacaktır. Kitabın takip eden cildinde bu örneklerin çeşitlendirileceği vaat edilmiştir. Kitapta da ifade edildiği gibi bazı durumlarda genellemeler yapılarak ele alınan teori ve metodolojilere dair nüanslara yer verilmemiştir, fakat bu durum eserin meramını aktarmasına mani olmamış veya yanıltıcı bir tavra yol açmamıştır. Diğer yandan bir giriş kitabı olması açısından sosyal ve beşeri bilimler alanlarında yer alan giriş kitapları ile karşılaştırıldığında tek bir disipline hasredilmiş olmaması sebebiyle bu kitaplara göre daha az ayrıntıya girilmiştir. Dolayısıyla siyaset veya sosyoloji gibi bir alanda yazılan bir giriş kitabının kendi alanına dair zenginliğinden mahrumdur. Kitap karşılaştırmalı bir teorik yaklaşım inşa etmeyi hedeflediği ve mevcut teorileri aşan yeni bir yaklaşım sunmayı arzuladığı için bu durumun eserin gayesi ile çelişmediğini söyleyebiliriz.

Kitabın içeriği ile ilintili olarak dikkat edilmesi gereken diğer bir husus muhatabına uygunluğudur. Giriş seviyesinde bir lisans dersi için sunulan bilgi ve sunum şeklinin yeterli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kitapta öğrencilerin tartışılan meselelerdeki temel noktalara vâkıf olabileceği bir üslup kullanılmış, onları daha ileri araştırma yapmak istediklerinde yönlendirebilecek ek bilgiler sunulmuş ve sosyal veya beşeri bilimler yolculuğunun başındaki bir öğrencinin algılayabileceği bir dil kullanılmıştır. Bununla beraber tartışılan teorilerin ve metotların çok ayrıntılı anlatılmaması giriş seviyesindeki öğrenciler için zorlayıcı olabilir. Bu sebeple kitap, sosyal ve beşeri bilimler alanına dair belli bir bilgi birikimine sahip okuyucular için daha anlaşılır bir yapıya sahiptir.

Kitabı, fikrî bağımsızlığı sağlamaya yönelik bir çalışma olarak alternatif bir teorik ve metodolojik yaklaşım sunma iddiası bağlamında ele aldığımızda ise temel kurgusu açısından başarılı olsa da giriş seviyesinde bir çalışma olmanın getirdiği sınırlılıklar ile karşılaşmaktayız. Eserin kurgusu ilk olarak genel teorik çerçeveyi vâzete, sonrasında örnekler üzerinden bu teorik yaklaşımın açıklanması şeklindedir. Meseleler genelde en basit sorudan başlanarak anlatılmıştır. Bu açıdan öğrencinin takip ederken konunun genişliği karşısında boğulmayacağı bir anlatı mevcuttur. Bununla birlikte tartışılan meselelerin kaçınılmaz derinliği zaman zaman okuyucunun konuyu takipte zorlanmasına sebep olarak meseleleri tam olarak kavramasını zorlaştıracak

bir görünüm arz etmektedir. Hususan çok katmanlı ontoloji, epistemoloji ve metodolojinin anlatıldığı kısımlarda birçok sosyal ve beşeri bilim öğrencisinin aşına olmadığı bir terminoloji ve literatüre sık atıflar olmakla birlikte bu atıflar bazan aralarındaki irtibat tam kurulmadan bazan da yeterince açıklayıcı bir şekilde ifade edilmeden yapılmaktadır. Mesela epistemolojiye hasredilen bölümde çok katmanlı epistemoloji için İslamî ilimler literatüründen bilgi ve bilgi edinme yollarına dair pek çok farklı tasnif sıralanmaktadır. Fakat bu tasniflerin nasıl aynı anda değerlendirileceği, aralarında nasıl bir ilişki olduğu, toplamda nasıl bir bütüncül tasavvur sundukları giriş seviyesindeki bir okuyucunun anlayacağı sarıhlikte açıklanmamıştır. Bu durum giriş kitabı olmanın getirdiği sınırlılıklardan kaynaklanıyor olabilir de bazı konularda daha net bir şekilde yapılandırılmış bir anlatı sunmak muhatap açısından faydalı olacaktır. Giriş seviyesinde okuyuculara hitap edildiği düşünüldüğünde, genel olarak çok katmanlı yaklaşımların daha ayrıntılı örneklendirilmesine meselelerin anlaşılması açısından ihtiyaç duyulmaktadır.

Kitapta temel bir yere sahip toplumsal bilim kavramsallaştırması da beraberinde bazı sorular getirmektedir. Bu kavram her toplumun kendi tarihsel ve ilmî tecrübesi çerçevesinde ortaya koyduğu, toplumu anlama ve düzenleme gayesine sahip bilimsel birikimine işaret etmektedir. Buna göre Batı toplumunun tecrübesi sonucu sosyal bilimler, İslam medeniyetinde ise benzer şekilde fıkıh ilmi ortaya çıkmıştır. Bu şekilde bakıldığında sosyal bilimler ve fıkıh aynı düzlemde karşılaştırılan ve değerlendirilen iki ilmî çaba olmaktadır. Fakat bunların açıklayıcılık ve normatiflik açısından aynı fonksiyona sahip ilimler olduğu iddiası yeterince detaylandırılarak savunulmamıştır. Diğer yandan evrensel bir toplumsal bilim olmadığı ve her toplumun kendi hususiyetlerini taşıyan ilmî gelenekler ürettiği iddiası farklı bilimsel yaklaşımların birbiriyle nasıl etkileşime gireceği sorusunu da cevapsız bırakmaktadır. Sosyal bilimlerin İslam toplumu için bir şey ifade edip etmediği veya fıkıhın müslüman olmayan toplumlara söyleyebilecek bir şeyi olup olmadığı muğlaktır. Bilimsel yaklaşımların bu derece keskin bir şekilde toplumların tarihsel tecrübesine bağlı olarak tasvir edilmesi ve diğer toplumlar için geçerli olmadığının altının çizilmesiyle beraber insanın yaşadığı tarihsel dönem veya coğrafyadan bağımsız olarak taşıdığı evrensel hususiyetlerin mevcudiyeti tartışılmamıştır. Bu meselenin de giriş seviyesindeki okuyucular için anlaşılmasının zor olduğu âşikârdır. Kitabın sonunda vaat edilen II. cildin bu hususta daha aydınlatıcı bir tartışma içereceği umulmaktadır.

Comparative Theories and Methods adlı kitabın içeriği, üslubu ve iddiası dikkate alındığında ülkemizde yayımlanan ders kitapları için çıtayı yükseğe taşıdığı görülmektedir. Sosyal ve beşeri bilimler öğrencilerinin ihtiyaç

duyacakları temel teorik ve metodolojik bilgiler, disiplinler sınırlılıklar içerisinde kalınmadan, özgün ilmî araştırma yapmak için temel gereksinimlerden olan eleştirel bakışı kazandıracak bir çerçevede sunulmaktadır. Özellikle akademik literatürde hâkim olan Avrupa merkezci yaklaşımın olduğu gibi aktarılmayıp özgün ilmî birikimimize dikkat çekilmesi, eserin eğitim dünyası için önemini arttırmaktadır. Eserin alametifarikası olan tek ve çok katmanlı ayırımı üzerinden ortaya konan yaklaşım akademik camiada faydalı tartışmalar doğurma potansiyeline sahiptir.

Abdullah Said Arı, Arş.Gör.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi

ORCID 0000-0003-4496-8008

DOI 10.26570/isad.957322

Vefayat Obituary

Mehmet Genç
(1934-2021)

Gitti haznedar

Hazine kaldı (biz gibin) sarhoşlara

Cahit Zarifoğlu, Kaybolan Şir/Hayretlerimiz

1934 yılı Artvin Arhavi doğumlu olan Mehmet Genç, 18 Mart 2021’de Marmara Üniversitesi Pendik Eğitim ve Araştırma Hastanesi’nde solunum yetmezliği sebebiyle vefat etti. Genç, 1960 yılında asistanlıkla başlayan ve altmış yıl süren akademik hayatını üniversite-kütüphane-arşiv üçgeni içerisinde geçirmiş ve bu çizgiden hiç sapmaksızın kendini, ismini anarken bile özen gösterdiği ilme vermiş âlim bir kişiliktir.

Mehmet Genç’i tarif etmek, tanımlamak ve bütüncül bir portresini çıkarabilmek gayrikâbil bir çaba olmakla beraber, çıkarılacak her portrenin, eş-yayı tanımlamak misali, tam anlamıyla Mehmet Genç olmayacağını da peşinen vurgulamak gerekir. Zira, kendisinin Osmanlılar hakkında bildiklerimiz için daima kullandığı “aysbergin görünen yüzü” metaforunun, kendisine dair yazılan ve yazılacak olanlar için de uygun düşeceğine şüphe yoktur. Taşması mukadder bütün maluliyetlerine rağmen bu yazıda, Mehmet Genç’e dair bir

tarif yapılması birincil hedeftir. Bu amaçla, daha çok iktisat tarihçiliği, entelektüel vizyonu, yaptığı çalışmalar ve kütüphanelerle ilgili perspektifine değinilecek, kısa olarak bazı hatıralar paylaşılacak ve yazının sonunda Mehmet Genç'in yayınları ve röportajlarına ait bibliyografya verilecektir.

Mehmet Genç adını ilk defa şair Cahit Zarifoğlu'nun *Yaşamak* günce-sinde görmüştüm; Sezai Karakoç'un isminin yanında Marmara Kıraathanesi'nin müdavimleri arasında ve Zarifoğlu'nun has arkadaşlarından biri olarak. Bulduğum ortamlarda "imparator" unvanıyla anıldığını söyleyenler de olmuştu. 1997'de girdiğim Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arşivcilik Bölümü'nde (yeni adı: Bilgi ve Belge Yönetimi [2002]) artık resmî bir talebesi olacaktım Mehmet Genç'in. Hakkı Dursun Yıldız'ın (ö. 1992) Fen-Edebiyat Fakültesi dekanı olduktan sonra 1983 yılında Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü kadrosuna aldığı Genç, aynı zamanda Arşivcilik Bölümü'nde de derslere girmeye başlamış. İktisat tarihi derslerinin programda yer alması ve Genç tarafından verilmesi şüphesiz genç dimağlar için büyük bir lütf olmuştur. Sonradan öğrendiğime göre, bu ders Arşivcilik Bölümü müfredatına bölümün kurucusu İsmail E. Erünsal marifetiyle sadece öğrencilerin hocayı tanımaları maksadıyla konulmuş.

Mehmet Genç, yaklaştıkça hayreti arttıran, şaşkın bırakan ve kendine daha da fazla çeken, dinî literatürde vurgulanageldiği üzere "ilmi ile âmil olma"yı hayatıyla ispatlamış bir kişiliktir. Bildiğini söyleyen, bilmediğini merak eden ve soran, bilmek için gayret, öğrendiğinde hayret gösteren, hasılı, tek emeli bilgi olan bir zihindir o. Beşerî ihtiyaç ve duygularını kontrol altına almak, erdemi diri tutmak ve bu üstün vasıfları ruhuna giydirmek suretiyle, ideal ve evrensel ilkelere hayat vermeyi başarabilmiş derviş bir sîrettir aynı zamanda. Bu bağlamda onu en doğru şekilde anlatan kelimeler sanırım ilke, merak, soru, ciddiyet, emek, erdem ve estetik olmalıdır. Nitekim bunların izlerini hocanın hayatının her karesinde görmek mümkündür.

Matematik, Sosyoloji, İktisat Tarihi: Mehmet Genç'in Akademik Serüveni

Mehmet Genç, ilk ve orta öğrenimini Artvin'de, liseyi İstanbul Haydarpaşa Lisesi'nde tamamlar. Liseden sonra ailesine bakmak için para kazanmanın yollarını ararken bile ilkelerine bağlı bir kişilik olarak çıkmaktadır karşımıza. Nitekim bu bahisle ilgili şöyle der: "Mühendis olabilirdim. O zaman mühendislik iyi bir meslekti, para getirebilirdi; fakat mühendisliği hiç düşünmedim. Saf, soyut matematiği hizmetçi, köle gibi kullanan bir garip amprisizmi hiç

sempatik bulmadım.”¹ Bu vetirede sosyal bilimlere merak saran Genç, 1953 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’ne (Mülkiye) girer. Aslında gramer ve matematiğe ilgisi olan ve tarih sevmeyen Genç’in hayallerini süsleyen sosyolojidir. Fransız Kültür Ataşeliği’nin vereceği sosyoloji bursuna başvurur ve mülakatta bilgi sosyolojisi alanında çalışmak istediğini belirtir. Mülakatı yapan kişi, idare sosyolojisi alanı için burs verileceğini söyleyip başvuru kâğıdına böyle yazmasını ama, Fransa’ya gidince asıl istediği sahada çalışabileceğini söyler. Buna rağmen Genç, “garip bir dürüstlikle” başvuru formuna gerçek isteğini yazar ve sonuçta ret alır. Mülkiye son sınıfta tüberküloza yakalanır. Teşhisi koyan doktor, elindeki akciğer filminde gördüğü lekelere işaretleyip yanına çağırdığı asistanlarına, hastalığı büyük bir heyecanla anlatır. Doktordaki bu halden çok etkilenen Genç için o sahne, aslında, ilim sevgisinin nasıl bir şey olduğunun idrakine vardığı ilk an olacaktır. Sonrasında hastanede geçireceği altı ay ise aynı zamanda edebiyat ile yakın ilişki içine gireceği bir dönem olur.

Mülkiye sonrası, kaderin bir cilvesi olarak yolu iktisat tarihine düşen Mehmet Genç, Annales ekolünün dergilerinde adına rastladığı ve Türkiye’de gördüğü tek ilim adamı olarak andığı Ömer Lütfi Barkan’ın asistanı ve doktora öğrencisi olduktan sonra, “Sanayi Devriminin Osmanlı Sanayiine Etkisi” konusunu doktora tezi olarak çalışmaya başlar ancak, sonuca ulaşmadığını düşündüğü için, hocasının ısrarına rağmen, tezini teslim etmez ve bu “eylemsizliği” akademi çevrelerinde haklı bir şöhret kazanmasına vesile olur. Günümüzde akademik macerayı başlamadan bitirmek anlamına gelecek olan bu durum Genç için, kendini ilme vermenin ve kendine dair Nietzsche’ye yaptığı atıfla “uçuruma bakma”nın dönüm noktasını teşkil eder. Getireceği maddi ve manevi türlü zorluklarına rağmen, hayatının tamamını kaplayacak olan bu teslimiyet arzusu ve iradesi Genç’i, bütün akademik kategorilendirmelerin fevkinde bir konuma taşıyacak bilinçli bir bağlanma olur aslında.

Mehmet Genç, tezindeki sorularına cevaplar bulabilmek için kronikler, yayımlanmış belgeler dışında Fransızca ve İngilizce yazılmış ikincil literatüre başvurur öncelikle. Bu okumalardan bir sonuca ulaşamayacağını anladığı dört yılın ardından 1966’da “bir daha çıkmamak üzere” Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ne girer. Birkaç yıllık çalışmanın sonunda 1700-1800 yılları arasındaki vergi kayıtlarında ölünün “elektrokardiogramına benzeyen” bir durağanlığın hatta, ilerleme şöyle dursun fiyatlardaki artışa bakıldığında % 70 oranında gerilemenin söz konusu olduğunu gözlemler. Genç, sanayi

1 Lök, “Tarihçinin Mutfağı”, s. 46.

sektörü üzerindeki incelemelerine ara vermek pahasına da olsa dikkatini karşı karşıya kaldığı bu bilmece üzerinde toplar ve yine birkaç yıllık arşiv çalışması neticesinde sistemi kavramasına yardımcı olacak bir buluşla gelirlerin kaydıhayat şartıyla iltizama verilmesi, diğer bir deyişle “timar ile iltizam usullerinin bir terkibi” ve “timar sisteminin ihyası” olan “malikâne sistemi”ni keşfeder. Genç’in zihnindeki Osmanlı iktisat tarihi problemlerini çözümlemenin çok önemli ilk adımını teşkil eden “Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi” adlı makalesi 1975’te yayımlanır.² Peşinden bu durağan verileri farklı bir yöntemle okuma ve anlamlandırma çabasını yansıtan “18. Yüzyıla Ait Osmanlı Malî Verilerinin İktisadî Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği Üzerinde Bir Çalışma” başlıklı incelemesini 1976’da yayımlar.³ Hocası Barkan’ın 1979’da vefatı üzerine “yazıp verecek bir merci kalmadığı gibi iklimi de geçmiş” bulunduğundan tezinde çizmiş olduğu çerçeveden çıkararak “asıl çalışma hedefini yavaş yavaş ekonominin bütünü ile ilgili olmak üzere Osmanlı sisteminin mantığını kavramaya doğru yöneltmiş”tir artık. Bunu bir fıkra ile şöyle açıklar:

Pasifiklerde müthiş bir deprem olmuş. Muhabir gazetesindeki editörüne olayı anlatıyor.

- “Caddeler yarılmış, alevler aralardan fıskırıyor, insanlar enkaz altında ve müthiş kaos var. Üstelik Tanrı da bir dağın tepesine oturmuş bunu seyrediyor.” Editörden hemen bir cevap geliyor.
- “Depremi falan bırak, hemen Tanrı ile bir mülakat yap, mümkünse bir de fotoğrafını gönder.”

Benim yaptığım da bunun gibi, hemen tezi bıraktım ve Tanrı ile röportaj yapmaya karar verdim.⁴

Dikkati daha geniş ufukları tarayan ve aslına bakılırsa az yazmasının sırrı da burada yatan Genç’in Osmanlı ekonomi modelini anlama çabasına dair ilk ürünü de, bir bakıma Osmanlı-Rus savaşları çağı olan, XVIII. yüzyılda ekonomi ve savaş denklemini analiz ettiği ve 1983 yılında Princeton Üniversitesi’nde sunduğu bir tebliğ olan “18. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş”⁵ olur. Hocanın tespitlerine göre, savaş sanayiinin ekonomiyi daraltması ve üstüne üstlük bu savaşlardan mağlup çıkılması üzerine çareler arayan devlet, 1774’te *esham* adı verilen iç borçlanmayı sistematik hale getirmiş

2 Bk. Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 95-142.

3 Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 143-83.

4 Genç - Özvar, *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar*, s. 15.

5 Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 209-22.

ve askerilerden daha yoğun bir şekilde olmak üzere özel şahıslar arasında zengin olanların terekelerine el koymaya başlamıştır.⁶

Mehmet Genç, Türkiye’de tarih ilmi ve mesleğini ampirik düzeyden hareket ederek genellemelere ulaştırmış, alana kavramsal boyut kazandırmış bir tarih teorisyenidir. Türkiye’de iktisat tarihçiliği onun çalışmaları ile, olayları tasnif edip sıralamak ve tarihsel akışı sebepler ve sonuçlar gibi nispeten basit ve net açıklamalarla yetinmekten öte ve hikmeti ararcasına, insanı anlamının zorluğu kadar karmaşık bir yapı üzerinde durmak gibi felsefi, düşünsel ve kavramsal bir boyut kazanmıştır. Uzun soluklu zihinsel devinimlerle kademe kademe bu yolu inşa ederken ortaya koyduğu çalışmalarını da “yan ürün” olarak nitelemekte ve Osmanlı ekonomisini daha soyut ve kavramsal düzlemde bir zemine oturtma çabasına girişmektedir. Bunun meyvelerini de on yıllık bir çalışma sonucunda alır.

Akademik çevrelerce artık malum olan ve kendisinin “referans çerçevesi” veya “zihni koordinat sistemi” olarak isimlendirdiği meşhur üçlü sacayağını teşkil eden *provizyonizm (iâşecilik)*, *tradisyonalizm (gelenekçilik)*, *fiskalizm (gelirleri yüksek tutma)* kavramsallaştırmaları esasında hocanın “Tanrı ile mülakatı”nın bir sonucudur. Bu koordinat sistemini kitabının “İktisadî Dünya Görüşü” başlığını taşıyan birinci bölümünde ayrıntılı şekilde tartışmakta ve açıklamaktadır.⁷ Genç, neredeyse otuz yıl sonunda elde ettiği söz konusu bu zihin çıktıları da yine büyük bir mahvîyet ile “yan ürün” olarak adlandırmaktan imtina etmeyecektir.⁸

Bu zaviyeden bakıldığında, alan ve dönem itibarıyla XVIII. yüzyıl Osmanlı iktisat tarihçisi olarak bilinse de Genç, esasında bir imparatorluk tarihçisidir, denilebilir. Öyle ki, imparatorluğu anlamlandırmaya yarayacak her türlü bilgi ve belgenin onun zihin aynasında bir karşılığının bulunduğu görülebilmektedir. Nitekim onun idraki sistem ile ilgiliydi. Cüzleri temsil eden tekil konular ise, bu sistemi açıklamada yardımcı olacak potansiyele sahipse

6 Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 217-18. Devletin, özel şahısların mallarına bu denli tasallutu neticesinde çekmiş olması muhtemel tepkileri merak eden hocanın vefatından çok kısa bir süre önce dahi bu konu üzerinde araştırmalar yaptığı ve bana da İsmail Erünsal Hoca’ya iletmem için bu bağlamda sorular yönelttiğini ayrıca, İsmail Bey bilmiyorsa kimin bilebileceğini sorduğunu da ifade etmek isterim. 1970’lerde yazdığı ve nispeten ayrıntı bir konunun neredeyse kırk yıl sonra gündeminde taptaze duruyor olması, fikritakip açısından Mehmet Genç’in kendi sorularının peşini asla bırakmıyor oluşuna dair iyi bir örnektir.

7 Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 39-82.

8 Genç’in, kendi çalışmalarının değerlendirildiği bir panelde yaptığı teşekkür konuşmasına uygun gördüğü başlık şöyledir: “Yaptıklarım Yapacaklarımla Yan Ürünüdür”, *Türk Tarihçiliğinde Dört Sıma*, s. 142-44.

onun için anlamlı hale gelmekteydi. Dolayısıyla Genç'in, sadece iktisadi açıdan değil, kâbili mümkün olmasa da, genel sistem bağlamında bütün cüzleri bilmek ve akabinde bir senteze varmak gayretinde olduğunu söyleyebilirim. Hatta kendi çalışma alanı olan iktisat tarihi de bu yapı içerisinde aslında bir cüzden ibaretti, dense yeridir. Bu kabil yaklaşımı dolayısıyladır ki, kendi sahasına olan vukufiyeti Genç'i genel sistem hakkında çok güçlü bir sezgi sahibi kılmıştı. Bunu, 1960-2000 yılları arasındaki çalışmalarının bir toplamı olan *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* kitabının "6. Baskıya Önsöz"ünde şöyle ifadelendirir:

Osmanlı Devleti, Türklerin dünya tarihindeki rollerini zirveye taşıdığı bir tecrübeyi temsil eder. En iyimser ifade ile tahfif edici tenkit veya haması övgü dikotomosine düşmeden bu tecrübeyi objektif olarak anlamaya ve yorumlamaya çalışmanın sonucunda ortaya çıkan tabloda, sistemin en az başarılı olduğu düşünülen iktisat ve maliye alanına ait bulguların bile, Osmanlı öncesinden gelen bilgeliklerin birikimi üzerine aklın ve vicdanın inşa etmeyi başardığı ilginç bir sentezin varlığını sezmeyi mümkün kıldığını düşünüyorum.⁹

Mehmet Genç'in Osmanlılar'ı anlamaya çalışır ve tarif ederken kullandığı anahtar kavramlar içinde ilk sırada, Osmanlılar'ın kuruluştan ancak birkaç yüzyıl sonra kendilerine yakıştırdıkları "Devlet-i Aliyye-i ebed-müddet" tabiri gelmektedir. Genç, bu ifadenin Osmanlılar tarafından lalettayin kullanılmadığını bilakis, bilinçle seçilerek belgelere nakşedildiğini düşünmekte ve Osmanlılar'ın, "insanlık tarihini ikiye bölen" sanayi devrimi gibi kırılmaların yaşandığı vetireleri de geçmek suretiyle çok uzun ömürlü olmasını temin eden sistemi tahlil çabasına biraz da bu yüzden girişmektedir.

Bu genel sistemi anlama bağlamında, 2014 yılında *Vakıflar* dergisine, Osmanlı sisteminde vakıfların konumunu ele alan "Klasik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar" başlıklı çalışması, hocanın odak noktasının ne olduğunu çok güzel açıklayan bir örnek olarak verilebilir. Nitekim söz konusu makaleyi yazabilmek için birçok yayın ve belge okumuştum. Bunlardan biri de icâreteynle ilgili olanlardı. Bu konuya kısmen beraber bakmıştık. Benim yazdığım kimi metinler, yazmakta olduğum bir makalem, okuduğum ve topladığım belgelerin tamamını paylaşmıştım kendisiyle. Halbuki yazdığı

9 Genç, *Devlet ve Ekonomi*, s. 7; Hoca vefat ettiğinde ise 16. baskısını yapmış olan kitabın ilk baskısı 2000, ikinci baskısı da 2003 yılında çıkmıştı. Hoca 2000 yılı itibarıyla yaptığı çalışmaları, verdiği röportajları bir araya getirerek kitabının II. cildini hazırlamış ve vefatından kısa bir süre önce yayınevine teslim etmişti. Yakın bir tarihte söz konusu kitabın yayını ile hocanın bütün çalışmaları bir araya getirilmiş olacaktır.

bu kapsamlı vakıf makalesinde icâreteyne dair yaptığı değerlendirme sadece bir paragraftan ibaret olmuştu. Yani icâreteyn uygulaması o büyük Osmanlı sistemi içinde nasıl ki sadece bir cüzü teşkil ediyorsa, hocanın bakışı da böyledi. Diğer bir ifadeyle, ne kadar önemli olursa olsun icâreteyn gibi ayrıntılar, hoca için genel yapı içindeki yeri bağlamında değerliydi. Ancak bu, asla üstünkörü olmayan ve sathiliğe geçit vermeyen aksine çok daha fazla emek vermeyi ve düşünmeyi gerektiren bir yaklaşım biçimiydi.¹⁰

Mehmet Genç'in yukarıda değinilen *Devlet ve Ekonomi* kitabı dışında Erol Özvar ile birlikte hazırladıkları, Osmanlı maliyesi ve ekonomisi konulu iki kitabı daha bulunmaktadır. Bunlar, iktisat tarihçisi isimler tarafından yazılan, maliye ve kurumlar konulu makalelerden müteşekkil editoryal bir eser olan *Osmanlı Maliyesi: Kurumlar ve Bütçeler I-II*,¹¹ ikincisi ise hocanın vefatı sırasında henüz yeni yayımlanmış olan, panel ve televizyon konuşmalarını içeren *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar-I*¹² başlıklı eserlerdir.

Mehmet Genç'in üç çeviri kitabı yayımlanmıştır. Bunlardan ikisi Cipolla'nın *The Economic History of World Population* adlı kitabındandır. Aynı kitabın sadece nüfus ve ekonomi bölümlerini *Ekonomi ve Nüfus* başlığı ile, tamamını da *Dünya Nüfusunun İktisat Tarihi* ismiyle çevirmiş ve bu çevirilerinde Mehmet Sırrı Gezgin müstearını kullanmıştır.

Ahmed Djevad'dan çevirisini yaptığı *Les Turcs d'apres les auteurs celebres* adlı kitabı da *Yabancılarla Göre Eski Türkler* başlığı ile farklı tarihlerde üç ayrı yayınevi tarafından yayımlanmıştır. 1969 ve 1974'teki çevirilerinde herhangi bir isim kullanmamışken, 2013'teki son baskısında Mehmet Genç adını kullanmayı tercih etmiştir.

İlme Dair Teklifleri ve Kütüphaneler

Mehmet Genç daima, Osmanlı tarihi alanında demografi ve bürokrasi çalışmalarının eksikliğini vurgulamakta ve bu iki alanla ilgili çalışmalar yapılmasının gerekliliğini etrafına sürekli olarak telkin etmekteydi. Buna rağmen, kimsenin bu alanlara girmemiş olmasına da hüzünlenirdi.

İlmin tek başına yapılamayacağını, alanlarında uzmanlaşmış bir grubun koordineli şekilde ve uzun yıllar boyunca çalışmasıyla ancak belki bazı ilmi

¹⁰ Hocanın teklifi ile icâreteyn konusunda ortak bir makale yazmayı planlamıştık. Ancak maalesef ki, müyesser olmadı.

¹¹ Bu eserin "Giriş"i Mehmet Genç tarafından güncellenmiş olup yakın tarihte yeni bir baskısı yapılacaktır.

¹² Bu eserin devam eden ciltleri de hazırlanmakta olup yayımlanacaktır.

bulgulara ulaşılabileceğine dikkati çekerdi. Tek başına olmanın büyük bedeli bulunduğunu ve kendisinin bu bedeli ödediğini de dile getirmekteydi. İlmî çalışmalar yapılabilmesini sağlayacak kurumlara, enstitülere ihtiyaç vardı. Zira bunlar sayesinde ilim belki yerleşir ve ilerlerdi. Ona göre modern ilim Türkiye'ye de içimize de henüz girmiş değildi. Dahası bunu besleyecek ihtisas kütüphaneleri bile henüz teşekkül etmiş sayılmazdı.

Mehmet Genç, daha önceleri ARIT (American Research Institute in Turkey), British Council, İstanbul Teknik Üniversitesi, Bilgi Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi gibi üniversite ve kurumların kütüphanelerinin en istikrarlı üyelerinden ve okuyucularından iken son yıllarda en çok iki kütüphaneden istifade etmiştir. Bunların başında daima Türkiye'nin “yüz akı” iki kurumundan biri (diğeri Osmanlı Arşivi'dir) olarak gördüğü İSAM Kütüphanesi gelmektedir. Mensubu olduğu İstanbul Şehir Üniversitesi Kütüphanesi ise ikinci sırada yer alır.

Hoca, İSAM Kütüphanesi'ni teste tabi tuttuğunu, aradığı kitapların % 90'ını burada bulabildiğini, bu oranın da bir kütüphaneye “iyi” diyebilmek için fazlasıyla yeterli olduğunu dile getirmişti birkaç defa. Bu açıdan kendisinin ve sosyal bilimcilerin şanslı olduğunu belirtir ancak, farklı bilim dalları için de İSAM benzeri kütüphaneler olması gerektiğini vurgulardı. İSAM Kütüphanesi'nden ilk defa 2004 yılında ödünç kitap almaya başlamışsa da yoğunlaşma 2013 yılı itibariyledir. Kütüphanede kullandıkları dışında vefatına kadar toplamda 500 civarı kitap ödünç almış, bunlardan 100 kadarı da vefatı sırasında üzerinde kayıtlı bulunmaktaydı. Genç, yeni çıkan kitaplardan önemli gördüklerini “Bu kitap, İSAM'da mutlaka olmalı” diyerek zaman zaman haber verir ve temin edilmesini teklif ederdi. Bazan da kütüphanenin sağlama servisinden kendisine, yeni çıkan özellikle yabancı dillerdeki kitapların listesi gönderilir ve alınmasını uygun bulduklarını işaretlemesi istenirdi.

Mehmet Genç'in İSAM Kütüphanesi'ni “yüz akı” kurum olarak görmesinin bir başka sebebi de burada kendisinin de müdavim olarak kullandığı şer'iyye sicilleri arşivi'di. Sicillerin bir araya getirilmiş olmasını çok önemli bir hizmet olarak görmekteydi. Kütüphanenin dergi bölümünün en yoğun kullanıcısının M. Genç olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Kütüphaneye geldiğinde mutlaka dergilerin son sayılarını tek tek inceler, her inceleme sonunda onlarca makalenin kopyasını yaptırırdı. Makaleler, belli bir konuya dair olmaz, ilgi sahası ve merak alanının genişliği ile mütenasip şekilde farklı farklı olurdu. İSAM'ın fotokopi servisini de övmeden geçmez, burada dünyada eş benzeri olmayan bir hizmetin verildiğini defaatle dile getirirdi.

Kütüphanesi ve Araştırma Dosyaları

Mehmet Genç'in 1950'lerde başlayıp günümüze kadar istikrarlı şekilde çok geniş bir sahada yayınlardan oluşturduğu 20.000 civarı kitaptan oluşan kütüphanesi, 150 civarı araştırma dosyası ile birlikte Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Genç'in çok önem verdiği bu araştırma dosyaları, yukarıda değinilen "genel Osmanlı sistemi" ile ilgili yaptığı kapsamlı incelemelerine ait arşivsel ve dokümanter materyal ile bunlar üzerine düştüğü not, yaptığı açıklamalarını ve değerlendirmelerini barındıran konusal tasnifli malzemelerdir.

Bu dosyalardan hareketle, Genç'in yazıya döktüğü ancak yayın haline getirmediği fakat, zihninde tamamlanmış onlarca makale bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim ilgilendiği her konuda topladığı bilgileri dağarcığında taptaze muhafaza etmekteydi. Hocanın yıllarca yaptığı arşiv belge okumaları sonucu oluşturduğu bu dosyaların içeriğindeki oldukça zengin dokümanlar, bizzat Genç tarafından okunup notlandırılmış, üzerinde gerekli gördüğü açıklamalar yapılmış, dipnotlar düşülmüş olarak bulunmakta ve dolayısıyla özgün bilgiler ihtiva etmektedir. Bu dosyaların birçoğu esasında, hocanın yayımladığı veya yayınlamayacağını düşündüğü ve kendi açısından önemli bir seviyeye gelmiş bulunan "yan ürünler" in ham maddeleridir.

Marmara Üniversitesi'nde Mehmet Genç Araştırma Merkezi'nin kurulmakta olması sevindiricidir. Hocanın Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi'ne giden elli yıllık arşiv araştırma dosyalarının da dijital kopyalarının bu merkezde araştırmaya açılacak olması ve tabii, bu evrakın erbabı tarafından layık ve veçhile değerlendirilmesinin, Genç'in kendi mirası için taşıdığı ümit ve beklentiye uygun düşeceğine şüphe yoktur.

Kişilik Özelliklerine Dair

Ahlak, ilim, ciddiyet, mahviyet, hamiyet ve yüce gönüllülük Mehmet Genç'i en iyi anlatan kavramlardır. O, dervişmeşrep ve takva sahibiydi. Dünya ile havâic-i asliyye dışında bir alışverişi yoktu. Bütün meselesi ve motivasyonu, adeta hocası Ömer Lütfi Barkan'da gözlemlediği üzere, sadece bilgi ve ilim idi.

Hocanın eleştirel bakışa şek ve şüphesiz teslim oluşunun arka planında, kendi karakterinin de büyük payı olmakla birlikte, içinde bulunduğu muhitin büyük etkisi olmalıydı. Nitekim lise yıllarında "ırkçı", Mülkiye yıllarında dindar ve "yumuşak milliyetçi" olmuş, buradaki çevresinin farklı görüşlerden olması ise hem hayattaki duruşunu belirlemiş hem de ideolojik şartlanmışlığın

bayağılığından uzak, itibarı hayli yüksek ilmî bir seviye kazanmasına yardımcı olmuştur. Sonrasında ise, hayatını sürdüreceği İstanbul'da Erol Gündör ve benzeri isimlerle olan dostluklarının yanı sıra, Marmara Kıraathanesi gibi entelektüel muhitleri onun düşünsel kimliğinin gelmiş olduğu bu çizgiyi daha da belirgin hatlarla şekillendirmiştir.¹³

Hayatı boyunca ilim ortamı, ilim muhiti, ilim grubu oluşturmanın önemini ilmin gelişmesi için asgari şartlardan biri olarak tekrar tekrar vurgulamıştır. Bu bağlamda, Aydınlanma çağı entelektüellerinin ülke, ulus, din, mezhep, ırk vb. farketmeksizin mektuplaşma yoluyla birbirleriyle olan bilgi alışverişlerinin yerleşmiş adı olan *La République des Lettres*'i Genç "Bilgi Cumhuriyeti" olarak çevirmekte ve bu olguya çok önem vermektedir. Nitekim henüz yayımlanmamış olan "Tarihimizin Sosyolojiden Yüzcü Yılında Beklentileri" başlıklı makalesinde bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

Bu büyük dönüşümün [Bilim Devriminin] sayısız mimarlarının en meşhur olanlarına bakarsak: Kepler Alman, Galile İtalyan, Descartes Fransız, Huygens Hollandalı ve daha birçokları... kısacası Avrupanın tamamının katkıları ile oluşan bu bilginler topluluğu, çok ilginçtir, mensubu oldukları ülkeler birbirleriyle kıyasıya savaşıırken, bunlar "La République des Lettres" adı ile meşhur olan Bilgi Cumhuriyeti'nin üyeleri olarak, kendi aralarında yoğun ilişki içinde mektuplaşmakta, teori ve düşüncelerini hâretle tartışmakta idiler.

2000'lerin başlarında Nuri Pakdil ile zaman zaman telefonlaştık. Her görüşmede mutlaka Genç'i sorar ve selamlarını iletmemi isterdi. "Mehmet Genç gibi konuşulabilecek kaç kişi var?" derdi.

Bazı Değişleri ve Hatıralar

- Osmanlıca bir belgede bazı yerleri okumakta zorlanmıştık. Peşinden, "Tarihçiliğimiz daha Osmanlı kâtiplerinin seviyesinde bile değil" demişti.
- Sınıfta ders anlatırken arka sıralardan gelen konuşma seslerinin konsantrasyonunu bozması üzerine konuşanları kibarlığı, zekâsı ve ciddiyetine yakışır şekilde şöyle tedip etmişti: "Burada formel olarak benim konuşmam gerekiyor."

13 Mehmet Genç'in kısa ve özlü bir biyografisi için bk. Ayvazoğlu, *Sîretler ve Sûretler*, s. 111-22.

- İSAM'a geldiğinde Arşiv Servisi'ndeki masamda kendi koltuğumu bin-bir rica ile hocaya terkeder ve ben de karşısına oturdum. Koltuğa oturduğu bir gün şöyle demişti: "Niçin kalkmadıklarını şimdi daha iyi anlıyorum. Çünkü, rahat!"
- 2001 yılında Tarih Vakfı'nın "Gençler Tarih Yazıyor" başlıklı makale yarışmasına üç imzalı olarak gönderdiğimiz çalışmamızın¹⁴ dördüncülükle taltif edildiğini söylediğimizde, bizi birinci olmadığımız için tebrik etmiş, bir çay ve sigara sohbeti arasında yarışmanın hikâyesini anlatmamızı istemişti. "Türkiye'de kıymeti takdir edecek otorite yok, bu sebeple bir eser birincilik ödülü almışsa genellikle o eserin kalitesinden şüphe duyarım. Üçüncü, dördüncü olmuşsa o eser ve sahibi ile ilgili ümidim artar" demiş ve dördüncülüğümüzü niçin tebrik ettiğini de böylece izah etmişti. Bu bakışımı ileriki yıllarda kendisiyle ilgili olarak verdiği bir örnekte daha da belirginleştirmekteydi. Bir çalışması beğeni almışsa ve eğer beğenenin zekâsından şüphe duyuyorsa şöyle düşündüğünü söylemişti: "Eyvah, bir yerde yanlış yaptım ben, diye hayıflanmaya başladım."
- Bir gün dersten sonra "Bir şeyler yiyelim, misafirim olun" demiş ve bizim gruptaki bütün arkadaşları (altı-yedi kişi) davet etmişti. Okulun karşısındaki Marmara Pastanesi'ne geçmiştik. "Ne isterseniz ısmarlayın, kaynağını da söyleyeceğim size" demiş ve bilahere açıklamıştı. Hocaya 500 dolar bir telif parası gelmiş ve bunun bir kısmını bizlerle paylaşmak istemişti, büyük bir yüce gönüllülükle.

Mekânı cennet, makamı âlî olsun!

¹⁴ Bahadır - Yıldız - İstekli, "XVI. Yüzyılda Gayrimüslim Bir İstanbul Köyünün On Yılı: Kadıköy", *Toplumsal Tarih*, 104 (2002): 36-39. Derginin uyguladığı yayın politikası gereği, bu çalışmanın tamamı maalesef yayımlanmamıştır.

Mehmet Genç Yayın ve Röportajları

Kitaplar

Genç, Mehmet - Erol Özvar, *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar-I*, İstanbul: Ötüken, 2021 (altı cilt olması planlanmaktadır).

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, 16. bs., İstanbul: Ötüken, 2019 (ilk baskısı 2000 yılında yapılmıştır).

Osmanlı Maliyesinde Kurumlar ve Bütçeler, ed. Mehmet Genç - Erol Özvar, I-II, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv Araştırma Merkezi, 2006 (Mehmet Genç tarafından güncellenmiş “Giriş” yazısıyla yeni baskısı yapılacaktır).

Çeviri Kitaplar

Djevad, Ahmed, *Yabancılar Göre Eski Türkler*, çev. Mehmet Genç, İstanbul: Kitabevi, 2013.¹⁵

Cipolla, *Ekonomi ve Nüfus*, çev. Mehmet Sırrı Gezgin, İstanbul: Tur Yayınları, 1980.

Cipolla, *Dünya Nüfusunun İktisat Tarihi*, çev. Mehmet Sırrı Gezgin [Mehmet Genç], İstanbul: Ötüken, 1980.

Makaleler

“Classical Ottoman Economic Social System and the Environment”, *Environment and Urbanism in the Ottoman Empire*, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016, s. 13-25.

“Osmanlı Mali Sisteminde Tuz ve Tuzlaların Mahiyeti”, *Osmanlı Devletinde Nehirler ve Göller*, haz. Şakir Batmaz – Özen Tok, Kayseri 2015, I, 201-204.

“Giriş: Klasik Osmanlı İktisadî Sosyal Sistemi ve Çevre”, *Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir*, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2015, s. 13-24.

“Viyana’ya Giden Osmanlı Kendi Tüfeğini Yapıyordu”, *Derin Tarih* 37 (Nisan 2015): 48-51.

“Osmanlı Esnafı ve Devlet”, *Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir*, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi 2015, s. 287-90.

15 Bu eserin Türkçe ilk çevirisi 1969’da Bedir Yayınları’ndan, ikincisi de 1974’te Yağmur Yayınları’ndan çıkmıştır. Çeviren imzası bulunmayan bu yayınlar da Mehmet Genç’e aittir.

- “Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar”, *Vakıflar Dergisi*, 42 (2014): 9-18.
- “Modern İktisadî Büyüme Karşısında Osmanlı Sistemi ve Ekonomisi”, *Türkiye Günlüğü*, 119 (2014): 5-14.
- “Osmanlı’da 17. Yüzyılın Sosyal ve Siyasal Yapısında Değişmeler”, *İtrî ve Dönemine Disiplinlerarası Bakışlar*, haz. Emre Ayvaz - İlkey Baliç, İstanbul: İstanbul Kültür Sanat Vakfı, 2013, s. 13-18.
- “Hak, Adalet, İktisat”, *İktisat Dergisi*, 524 (2013): 55-60.
- “19. Yüzyılın Ortalarında Osmanlı Ekonomisi”, *Milli Saraylar: Sanat- Tarih- Mimarlık Dergisi*, 10 (2012): 11-21.
- “Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği: Osmanlı Tarihinde Dönemlendirme Meselesi”, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul: Timaş Yayınlar, 2011, s. 319-26.
- “Tarihimizde Ticaret Ahlakının Kurumsal Gelişimi: Osmanlı’da Esnaf Teşkilatları”, *Kırmızı Beyaz: Hayat Kültürü Dergisi*, 10 (2011): 7-13.
- “İktisat ve Deniz Ticaret Tarihinde Doğu Akdeniz ve Mersin’e Nasıl Yaklaşılmalı?” Açılış Konuşması, *Türk Deniz Ticareti Tarihi Sempozyumu III: Mersin ve Doğu Akdeniz (7-8 Nisan 2011): Bildiriler Kitabı*, ed. Fevzi Demir, Mersin: Mersin Deniz Ticaret Odası, 2011, s. 8-12.
- “The Position of Istanbul Clasiccal Ottoman Economic System”, *Istanbul Capital of Cultures*, İstanbul 2010, s. 224-31.
- “Klâsik Osmanlı İktisadî Sisteminde İstanbul’un Yeri”, *Kültürler Başkenti İstanbul*, ed. Fehamettin Başar, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 2010, s. 224-31.
- “Örnek Bir Aydın Olarak Erol Güngör”, *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir Erol Güngör*, İstanbul: OCAV Yayınları, 2009, s. 231-34.
- “Devlet ve Girişimciler”, *Anadolu’da Girişimcilik Kültürü Sempozyumu Tebliğ Kitabı*, ed. Abdullah Ecevit Öksüz, Konya: Damla Ofset, 2009.
- “Tarihsel Sosyoloji Üzerine Söyleşi”, *Tarihsel Sosyoloji*, ed. Elizabeth Özdalga, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 63-96.
- “Osmanlı Dünyasında Dilencilik”, *Bir Kent Sorunu: Dilencilik Tebliğler Kitabı*, haz. Suvat Parin, İstanbul: İBB Zabıta Daire Başkanlığı, 2008, s. 13-15.
- “Economy and Economic Policy”, *Encyclopedia of the Otoman Empire*, ed. Gabor Agoston - Bruce Masters, New York: Facts on File, Inc, 2008, s. 192-95.
- “Yaptıklarım Yapacakları Yan Ürünüdür”, *Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İnalçık, Halil Sahillioğlu, Mehmet Genç, İlber Ortaylı*, İstanbul: İBB Kültür AŞ, 2006, s. 142-44.

- “İktisat Tarihi Bakımından Osmanlı Arşivinde Kısa Bir Gezinti”, *Baykan Sezer’e Armağan: Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi*, ed. Ertan Eğribel - Ufuk Özcan, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2004, s. 287-94.
- “Osmanlı’da Devlet ve Ekonomi Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/1 (2003): 369-84.
- “State and the Economy in the Age of Reforms: Continuity and Change”, *Ottoman Past and Today’s Turkey*, ed. Kemal H. Karpat, Leiden: Brill, 2000, s. 180-87.
- “19. Yüzyılda Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün Klâsik Prensiplerinde Değişmeler”, *Divan: İlmî Araştırmalar*, 4/6 (1999): 1-8.
- “XVIII. Yüzyılda Osmanlı Sanayiinde Gelişmeler ve Devletin Rolü”, *Osmanlı*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, III, 263-68.
- “İki İmparatorluğun Başkenti”, *İstanbul*, 1, İstanbul 1998: 12-14.
- “Neden Fetih?”, *I. Uluslararası İstanbul’un Fethi Konferansı: İstanbul, 24-25 Mayıs 1996*, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 96-98.
- “Genel Değerlendirme”, *I. Uluslararası İstanbul’un Fethi Konferansı: İstanbul, 24-25 Mayıs 1996*, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 219-22.
- “Fethin İktisadî Sonuçları”, *II. Uluslararası İstanbul’un Fethi Konferansı İstanbul, 30-31 Mayıs - 1 Haziran 1997*, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 199-203.
- “Genel Değerlendirme”, *II. Uluslararası İstanbul’un Fethi Konferansı: İstanbul, 30-31 Mayıs - 1 Haziran 1997*, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 310-303.
- “Aya Mavra in the Beginning of the Eighteenth Century”, *From the Local to Global History. The Xemple of Lefkada, 15-19th Centuries, Proceedings of IV Conference of Ionian Islands Civilization (Aya Mavra 8-12 Sept. 1993), Conference Dedicated to Panos G. Rontoyannis*. Athens: 1996, 65-74 (Published in Greek).
- “‘Economie Ottomane et la Guerre au XVIII^e siècle”, *Turcica*, 27 (1995): 177-96.
- “18. Yüzyılda Osmanlı Sanayii”, *Toplum ve Ekonomi*, 2 (1991): 99-124.
- “Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi”, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler*, Ankara: TTK, 1990, s. 13-25.
- “Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/1 (1989): 175-85.

- “18. Yüzyılda Türkiye’den Fransa’ya Yapılan Pamuklu İhracatı ile İlgili Bir Araştırma Hakkında Düşünceler”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 57 (1988): 152-56.
- “17-19. Yüzyıllarda Sanayi ve Ticaret Merkezi Olarak Tokat”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3 (1987): 35-56.
- “Kalkınma Meselemize Tarihî Yaklaşım”, *İktisadî Kalkınma ve İslâm*, İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1987, 211-21.
- “Tarih Araştırmaları Üzerine Yorum”, *Türkiye’de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, ed. Sevil Atauz, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1986, s. 439-46.
- “Osmanlı Esnafı ve Devletle İlişkileri”, *Ahilik ve Esnaf*, İstanbul: Esnaf ve Sanatkarlar Dernekleri Birliği, 1986, s. 113-24.
- “Osmanlı Devletinde İç Gümrük Rejimi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, III, 786-90.
- “Osmanlı Arşivlerinden Yararlanma Yöntemi”, *Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu (Mayıs 1985)*, İstanbul: Türk-Arap İlişkileri İnceleme Vakfı, t.y., s. 155-62.
- “18. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş”, *Yapıt: Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, 49 (1984): 52-61; 50 (1984): 86-93.
- “18. Yüzyıla Ait Osmanlı Mali Verilerinin İktisadî Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği Üzerinde Bir Çalışma”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2/10 (1981): 33-77.
- “Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi”, *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, ed. Osman Okyar - Ünal Nalbantoğlu, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1975.

Ansiklopedi Maddeleri

- “Yed-i Vâhid”, *DİA*, Ankara 2013, XLIII, 378-83.
- “Osmanlılar (İktisadî ve Ticarî Yapı)”, *DİA*, Ankara 2007, XXXIII, 525-32.
- “Nâzır (Osmanlılar’da)”, *DİA*, Ankara 2006, XXXII, 449-50.
- “Mukâtaa”, *DİA*, Ankara 2006, XXXI, 129-32.
- “Mâlikâne-Divânî”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 518-19.
- “Mâlikâne”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 516-18.
- “İltizam”, *DİA*, Ankara 2000, XXII, 154-58.
- “Esham”, *DİA*, Ankara 1995, XI, 376-80.

Söyleşiler

- “Kendimizi Yüceltmek İçin Değil, Düzeltmek İçin Tarih Bilmeliyiz”, Söyleşi: *Lacivert*, 22 (Mart 2016), <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2016/03/01/kendimizi-yuceltmek-icin-degil-duzeltmek-icin-tarih-bilmeliyiz> (erişim: 16.05.2021).
- “Hakikati Arayan İnsanlara Çok İhtiyaç Var’: Tecrübe Konuşuyor”, Söyleşi: Harun Tuncer, Selman Kılıç, Ahmet Apaydın, *Yedikıta*, 78 (Şubat 2015): 61-66.
- “Mehmet Genç ile Söyleşi”, Söyleşi: *sabah ülkesi*, 44 (Temmuz 2015), <https://www.sabahulkesi.com/2015/08/06/mehmet-gen%C3%A7-ile-s%C3%B6yle%C5%9Fi/> (erişim: 16.05.2021).
- “Osmanlı’da Devlet Halkın Refahı İçin Gelirinden Fedakârlık Yapardı”, Söyleşi: Halil Solak, *Derin Tarih*, 17 (Ağustos 2013): 88-95.

Bibliyografya

- Ayvazoğlu, Beşir, *Sîretler ve Sûretler*, İstanbul: Ötüken, 1999, s. 111-122.
- Bahadır, Ö. Faruk - Kenan Yıldız - Müslüm İstekli, “XVI. Yüzyılda Gayrimüslim Bir İstanbul Köyünün On Yılı: Kadıköy”, *Toplumsal Tarih*, 104 (2002): 36-39.
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken, 2013, s. 95-142.
- Genç, Mehmet - Erol Özvar, *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar-I*, İstanbul: Ötüken, 2021, s. 15.
- Genç, Mehmet, “Yaptıklarım Yapacaklarımın Yan Ürünüdür”, *Türk Tarihçiliğinde Dört Sima: Halil İnalcık, Halil Sahillioğlu, Mehmet Genç, İlber Ortaylı*, haz. Erol Özvar, İstanbul: İBB Kültür AŞ, 2006, s. 142-144.
- Lök, Atilla, “Tarihçinin Mutfağı: Mehmet Genç: Matematikten Tarihe,” *Toplumsal Tarih*, 75 (Mart 2000): 46-48.

Kenan Yıldız, Doç.Dr.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi-İSAM Kütüphanesi

ORCID 0000-0003-0781-3576

DOI 10.26570/isad.957302

Vefeyat Obituary

Prof.Dr. Ömer Faruk Harman (1950-2021)

04 Mart 2021 tarihinde ahirete uğurladığımız Ömer Faruk Harman, Türkiye'nin yetiştirdiği en önemli dinler tarihçilerinin başında geliyordu. Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkındaki bilgisine yönelik şöhreti Türkiye geneline yayılmış, çok yönlü bir ilim adamıydı. İlmî çalışmaları dinler tarihi alanında yoğunlaşmakla birlikte İslam ilimlerinin farklı alanlarında da çok sayıda çalışma kaleme almıştı. Merhum hocamızın, her üç dinin ortak mevzularına hakimiyetini *TDV İslâm Ansiklopedisi* için telif ettiği maddelerde görmek mümkündür. İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) çıkardığı ve Türk ilim dünyasına büyük hizmet sunan bu ansiklopediye, Dinler Tarihi İlim Heyeti başkanlığını yürüterek ve 100'e yakın madde yazarak katkıda bulunmuştu. Bu hizmetleri sebebiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "Yüzyılın İslam Kültür Hizmeti Onur ve Hizmet Ödülleri" kapsamında ödüle layık görülmüştu (2014).

Bilecik'in Söğüt ilçesine bağlı Harmanköy'de dünyaya gelen Ömer Faruk Harman, ilkokul tahsilinin ardından Fatih'te bulunan İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda eğitim gördü. Burada, kendilerinden övgüyle bahsettiği Hüseyin Karagöz, Sabahattin Yetişen, Ahmet Muhtar Büyükçınar, Hayrettin Karaman, Tayyar Altıkulaç ve Bekir Topaloğlu gibi önemli hocalardan ders aldı. 1968 yılında İmam-Hatip Okulu'nu bitirdikten sonra dışarıdan fark derslerini vererek 1969'da Pertevniyal Lisesi'nden mezun oldu. İmam-Hatip

Okulu diplomasıyla girdiği İstanbul İslam Yüksek Enstitüsü'nden 1972'de, lise diplomasıyla girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden 1973'te mezun oldu. Dinî ilimlerin yanında sosyal bilimleri de tahsil etmiş olması, akademik hayatında disiplinler arası bir bakışla eser vermesini sağlamıştır.

Ömer Faruk Harman, sosyoloji alanında doktora yaptığı sırada Yüksek İslam Enstitüsü Kütüphanesi'nde ilk memurluk görevine başladı (1974). Onun zengin literatür bilgisinin gerisinde, keskin hafızasının yanı sıra muhtemelen bu tecrübe yer almaktadır. Kendisinden hemen her alanda kitap ve yazar ismi duymak mümkündür. Birçok dil bilen hocamız, özellikle Fransızca'ya vukufu ile ün salmıştı. Diğer Batı dillerini bilmiyor izlenimi vermesine rağmen öğrencilerine nükte yaparken İngilizce'sinin ve Almanca'sının Fransızca'sı kadar iyi olmadığını ima etmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed hakkında yazılmış bazı Arapça eserleri tercüme etmiş olması dil konusunda özel bir ilgi ve kabiliyete sahip olduğunun göstergesidir.

1977 yılında *Dinler Tarihi Açısından Şehristânî ve el-Milel ve'n-Nihal* başlıklı tezim bitirerek İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde asistan olan hocamız, İslam enstitülerinin İlahiyat fakültelerine dönüştürülmesinin ardından 1983 yılında doktor unvanı aldı. Teziyle, Ortaçağ İslam dünyasının en meşhur dinler tarihçisi Şehristânî'yi ve onun dinler ve mezhepler tarihi alanında objektif olarak yazılmış eserini günümüze taşımış; bu şekilde milel ve nihâl geleneğinin modern dönemdeki temsilcisi olmuştur. Yıllar sonra İSAM'da Amerikalı bir akademisyenle sohbet halindeyken, aynı zamanda Batı'da Şehristânî üzerine ilk tez çalışmasını yapmış olan bu akademisyenin adını duyar duymaz, kitaplığından ilgili şahsa ait çalışmanın bir nüshasını çıkarıp göstermişti.

Ömer Faruk Harman, Cumhuriyet dönemi dinler tarihi çalışmalarında bir milat kabul edilen Hikmet Tanyu'nun ilim halkasındaki ilk nesil dinler tarihçilerindendir. Tanyu'nun danışmanlığında ve belli bir vizyon doğrultusunda seçilmiş olan bu ilk dinler tarihi tezleri diğer dinlerin müslümanlar ve Türkler'le kesişme noktalarına odaklanmış, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde görev alan ikinci nesil dinler tarihçileri de çalışmalarını bu konular üzerinden genişletip derinleştirerek devam ettirmişlerdir.

Ömer Faruk Harman'ın, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları* (1988) başlıklı doçentlik tezi ve *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Barnaba İncili* (1994) başlıklı profesörlük çalışması, onu Türkiye'nin ilk Kitâb-ı Mukaddes uzmanlarından biri yapmaktadır. Şaban Kuzgun'un İnciller hakkındaki çalışmasının bir benzerini kendisi Tanah üzerine

gerçekleştirmiştir. Bu minvalde, yıllarca ders verdiği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde kulaktan kulağa dolaşan bir efsane, Ömer Faruk Harman'ın hem Kur'an hem de Kitâb-ı Mukaddes hafızı olduğu şeklindeydi. Konuşmalarında Tevrat'tan ve İnciller'den sıklıkla yaptığı alıntılarda bölüm ve pasaj numaralarını da ezberden vermesi bunun bir söylentiden ibaret olmadığını göstermektedir. Nitekim 2000'li yılların başına ait bir anekdot hocamızın bu özelliğini gözler önüne sermektedir. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde konferans veren Batılı bir akademisyen, konuşması sırasında konuyu bir şekilde miraç hadisesindeki namaz rekâtlarının azaltılması bahsine getirmiş ve doğrudan olmasa da eleştirel bir eda ile Hz. Peygamber'in Allah ile pazarlık yaptığı imasında bulunmuştu. Söz sırası hocamıza geldiğinde, mahirane bir şekilde konuyu Tevrat'ta Hz. İbrahim'in Sodom halkının helak olmaktan kurtulması için Tanrı'ya yakarışına getirmiş ve "Şayet sizin dediğiniz gibi miraç hadisesinde Hz. Muhammed'in yaptığı şey bir pazarlık olarak algılanacaksa bu durumda o sadece atası Hz. İbrahim'in Tanrı karşısında Sodom için yaptığıının bir benzerini yapmıştır" diyerek iki peygamber arasında kurduğu bu ustaca bağlantı ile başta misafir konuşmacı olmak üzere bütün dinleyicilerde hayranlık uyandırmıştı.

Hem ilim hem de hilim sahibi olan Ömer Faruk Harman, Hikmet Tanyu'nun ilim halkasında yer alan bütün hocalara karşı da son derece vefalı idi. Erken vakitte kaybettiğimiz Günay Tümer, Şaban Kuzgun ve Osman Cilacı hocalarımızı her zaman hayırla yadeder, eserlerine atıfta bulunur ve onları çok erken kaybettiğimizi esefle dile getirirdi. Aynı zamanda rahle-i tedrisinden geçsin geçmesin herkese iltifatta bulunur ve onları gayretlendirirdi. Bugün Türkiye'nin birçok İlahiyat Fakültesi'nde onun yetiştirdiği talebeler dinler tarihi alanında çalışmalar yapmaktadır.

Kırk yılı aşkın süreyle ders verdiği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2017 yılında emekli olan Ömer Faruk Harman, 2005-2009 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Paris Din Hizmetleri müşavirliği görevinde de bulunmuştu. Yurt dışı görevleri, hedef kitlesinin farklı oluşu sebebiyle, akademisyenler için zor bir hizmet alanıdır. Fakat kendisinin amfideki kürsü hakimiyeti kadar vaiz kürsüsündeki hitabet ustalığı da herkes tarafından bilinmektedir. Benzer bir durum İlahiyat dışındaki fakültelerde verdiği dersler için de geçerlidir. Ders esnasında yönelttiği sorularla talebelerinde merak uyandırır ve ilgili meselenin peşine düşmelerini sağlardı. Kendisinden ders almış olmak bir ayrıcalıktı.

Dinler tarihçilerinin İslam dini hakkındaki bilgilerinin az olduğu şeklindeki yanlış algıyı her seferinde Kur'an'dan âyetler okuyarak veya İslam'dan

mukayeseli örnekler getirerek çürütmüştür. Aynı zamanda televizyon programlarının en sakin ve nazik konuşmacısı idi. Sinirlendiğine hiç şahit olmadığımız hocamız İslam dinine veya peygamberlere karşı bir saygısızlık söz konusu olduğunda veya diğer dinlere karşı hoşgörüsüzlük sergilendiğinde tepkisini göstermekten geri durmamıştır. Polemikten yana değil diyalogdan yana olduğunu ve misyonerlik faaliyetlerinin karşısındaki en güçlü silahın kendi dinimizi ve diğer dinleri çok iyi tanımak olduğunu her vesileyle dile getirmiştir.

2017 yılından itibaren İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde dinler tarihi öğretim üyesi olarak görev yapan, aynı zamanda İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi'ndeki (KURAMER) çalışmalarını devam ettiren hocamız, son zamanlarına kadar davet edildiği her ilmî faaliyete katılma gayreti içinde olmuştur. Yakalandığı kanser hastalığı süresince bile kendisinden hep metanet ve tevekkül örnekliliği tezahür etmiş, güler yüzünü ve nüktedanlığını hiç kaybetmemiştir. İlmî birikimi ve karakteri kadar ölüme bakışı ve Allah'a teslimiyeti de takdire şayandı.

Ömer Faruk Harman'ın vefatı talebeleri ve sevenleri için çok ani oldu. Zira hastaneye kaldırılmasından kısa süre önce bile onu çalışma masasının başında, kütüphane raflarının arasında veya tanıdıklarıyla sohbet halinde görebilirdiniz. Hocamız, talebelerinin zihninde daima ilmî bir konuyu derin bir vukufu tane tane anlatırken veya masasının başında çalışmalarına dalmış olarak canlanacaktır. Yeri kolay kolay da doldurulamayacaktır. Mekânı cennet olsun.

Salime Leyla Gürkan, Prof.Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat F.

ORCID 0000-0003-3396-4079

Tolga Savaş Altınel, Dr.Öğr. Üyesi
Yalova Üniversitesi İslami İlimler F.

ORCID 0000-0002-6383-6484

DOI 10.26570/isad.957295

Yazarlar için not

- *İslam Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslami ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslam düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isad.isam.org.tr (Kılavuzlar/ Makale).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde **dergi@isam.org.tr** e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra bir adet dergi nüshası gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslam Araştırmaları Dergisi* (*Turkish Journal of Islamic Studies*) is a biannual international, academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750-900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at isad.isam.org.tr (Guidelines/Research Article).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to **dergi@isam.org.tr** or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB, and ERIH Plus.

