

SAYI • ISSUE

48

YIL • YEAR

2022

ISSN 1301-3289

E-ISSN 2822-2903

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ISAM.

TURKIYE DIYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES

مركز البحوث الإسلامية
وقف الديانة التركي

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/ Issue 48 • Yıl/ Year 2022

Yayıncı/ Publisher TDV İslam Araştırmaları Merkezi / Centre For Islamic Studies (İSAM) adına
Prof. Dr. Raşit Küçük

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

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

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, Prof. Dr. M. Suat Mertoğlu,
Prof. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu,
Doç. Dr. Muhammet Zahid Atçıl, Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük,
Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor Erdal Cesar

Dil Editörleri / Language Editors İsa Kayaalp (İSAM) (Türkçe),
Michael Kaplan (İngilizce),
Muhammed Şahin (İSAM) (Arapça)

Bibliyografya Editörü / Bibliography Editor Abdülkadir Şenel (İSAM)

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 hakemli ve 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.

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 48 • Yıl/Year 2022

Makaleler /Articles

Rivayet, Anlam ve Yorum: Mantar Hadisinin Serencamı / The Story of a Prophetic Ḥadith on Mushrooms: Transmission and Commentary 1

HALİT ÖZKAN

Bir Devvânî Muhalifi: Ebû İshak en-Neyrîzî ve *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* Adlı Eseri / An Opponent of al-Dawwânî: Abû İshâq al-Nayrîzî and His *Risâla fî taḥqîq ḥaḳîqat al-‘ilm* 47

HASAN KORKMAZ

Osmanlı'da Afyon, Kahve ve Tütün Hakkında Bir Usul Tartışması: Câbîzâde Halil Fâiz Efendi ve *el-Kelimâtü'l-Uşûliyye'si* / A Methodological Debate on Opium, Coffee, and Tobacco During the Ottoman Period: Cabizade Halil Faiz Efendi and His *al-Kalimât al-uşûliyya* 111

TAHA YASİN TAN

نظريّة استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد / Theory of Quiddity Preparedness by Ibn al-‘Arabî and its Relation to the Negation of Determinism of Servants 147

MÜNZİR ŞEYHHASAN / منذر شيخ حسن

Değerlendirme Makalesi / Review Article

Türkiye’de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Telif Eserler (1980’den Günümüze) / A Review of the Literature on the University and Higher Education in Turkey (from 1980 to present) 183

TUNCAY BAŞOĞLU

Kitâbiyat / Book Reviews

Ersin Kabakcı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar -Metin Bütünlüğü Arayışları-* 261

HADİYE ÜNSAL

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *Mine't-Türâsî'n-nakdî: Dirâse ve tahlîl* 266

İSMAİL ARAZ

Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivâyet* 272

ÖMER DİNÇ

James Frankel, *Islam in China* 276

ESRA ÇİFCİ

Yaşar Şimşek, *Türkler ve Kur'an* 281

AHMET UĞUR

Muhammed Muhtâr eş-Şinkîti (çev. Muhammet Çelik),
*el-Ezmetü'd-düstûriyye fi'l-hadâratil-İslâmiyye: Mine'l-fitnetil-kübrâ
il'er-rebîl-Arabî* 285

ÖZGÜR KAVAK

Johanna Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies,
and Interpretive Communities* 291

MUHAMMED COŞKUN

Vefeyat / Obituary

JOSEF VAN ESS (1934-2021) 295

HİLAL GÖRGÜN – TAHSİN GÖRGÜN

Rivayet, Anlam ve Yorum: Mantar Hadisinin Serencamı

Halit Özkan*

Bu çalışmada mantarla ilgili rivayetler değerlendirilmektedir. İlgili hadislerin sebab-i vürûdu, ilk nesillerde nasıl anlaşıldığı, hadis kitaplarına intikal ediş süreci, tasnifteki yeri ve sıhhat açısından durumu gibi temel meseleler öncelikle ele alınmaktadır. Ardından hadislerin kitaplara intikal etmesinden sonraki yüzyıllarda onlar hakkında yapılan yorumlar ve açıklamalar incelenmektedir. Burada şârihlerin rivayetleri değerlendirirken dikkat ettikleri hususlara ve kullandıkları kaynaklara, onları kul lanma biçimlerine ve hadisle ilgili yaklaşımlarına işaret edilmektedir. Bazı geleneksel inançların ve kabullerin hadislerin değerlendirilmesine nasıl etki ettiği hususu da mantarla ilgili rivayetler üzerinden incelenmektedir. Son olarak rivayetin günümüzdeki durumu ve anlaşılmasındaki problemlere değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mantar, men ve selvâ, kudret helvası, İsrâiloğulları, hadis şerhçiliği, esbâb-ı vürûdi'l-hadis, tıbb-ı nebevî.

Giriş

Bu makalede üç hadis rivayeti ele alınmaktadır. Mantar hakkındaki bu rivayetlerden ilki diğer ikisine göre çok daha meşhur olup çalışma boyunca “mantar hadisi” olarak anılacaktır.¹ Öncelikle üç hadisin tahriç bilgileri ve tasnifteki yeriyile alakalı teknik bilgiler verilecektir. Rivayetin bir meslek

* Prof.Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/ Professor, İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Türkiye.
ORCID 000-0003-2829-6010 halitozkan@medeniyet.edu.tr

1 Çalışma konusu olarak bu hadislerin seçilmesinde mantarlara olan kişisel merakımın yanı sıra daha önce mantar hadisi hakkında hususi çalışmaların yapılmaması etkili olmuştur. Hz. Peygamber döneminde mantarın yemek kültüründeki yeri hakkında şu eserlerde bulunan veriler çok kısıtlı olup yeterince ayrıntılandırılmış değildir: Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, s. 29, 31-32, 88; Solak, *Resûlullah'ın Sofrası*, s. 141.

haline geldiği ve hadis kitabı yazmanın usulünün ve erkânının olduğu dönemde hadis derleyen âlimler tarafından mezkûr rivayetlere hangi kitaplarda nasıl yer verildiğine, onların nasıl değerlendirildiğine, râvilerinin ahvaline ve sıhhat açısından durumlarına dair zikredilen görüşlere burada değinilecektir. Ardından üç hadis içinden özellikle birincisine, yani mantar hadisine odaklanmak suretiyle Hz. Peygamber'in hadisi dile getirdiği gün neler yaşandığı ve hadisin sahabe dönemindeki durumu ele alınacak, başka bir deyişle rivayetin ilk nesildeki hikâyesi anlatılacaktır. Hadisin tasnifteki yerinin belirlenip kitaplara girmesinden sonraki dönemde nasıl anlaşıldığı ve hangi yorumlara konu edildiği ise bir sonraki aşamanın konusu olup başta şerhler olmak üzere ikincil literatürdeki bilgiler üzerinden incelenecektir. Şerhlerin kaynak çeşitliliği ve şârihlerin hadis literatürü dışındaki kaynakları kullanırken dikkat ettikleri hususlar hakkında bu kısımda bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Son olarak rivayetin günümüzdeki durumu ele alınacaktır. Amaç ilgili hadislerin vârit olduğu ortam, onların anlaşılması hususunda ilk nesiller ile sonraki nesiller arasında görülen farklar, hadislerin kitaplara intikal edişi süreci ve onlarda kendisine hangi esaslar çerçevesinde yer bulduğu meselesi, hadisleri zâhiriyle anlamının doğurduğu sakıncalar, hadisi anlama ve yorumlamada Arap gelenek ve kültürünün, yerel unsurların olumlu ve olumsuz etkisi, hadis şârihlerinin hadisleri açıklarken riayet ettikleri çerçeve ile istifade ettikleri kaynakların mahiyeti, çeşitliliği ve şârihlerin bu kaynakları değerlendirmede dikkat ettikleri esaslar gibi hususlara değinmektir.

Mantarla İlgili Rivayetler ve Tahriç-Sıhhat Bilgileri

Kaynaklarda mantarla ilgili olarak aşağıdaki üç hadis vardır:

1. İlk rivayet çoğu kaynakta “Mantar (İsrailoğullarına verilen) mendendir ve suyu göze şifadır” şeklinde aktarılan hadistir² (Mantar hadisi).

2. İkinci rivayet şu şekildedir: “Biraz önce cennet gözümün önüne serildi. Öylesi güzellikleri ve hayretâmez şeyleri daha önce görmemişim. Tam önümden bir üzüm salkımı geçti, hayran kaldım, uzanıp almak istedim ama yetişemedim. Alabileydim getirip buraya gözünüzün önüne dikerdim, siz de cennet meyvesinin tadına bakardınız. Bilesiniz ki mantar gözün ilacıdır. Acve

2 “الكَمَاة من العن ومائها شفاء للعين”: Buhârî, “Tefsîr”, 2/3, 7/2, “Tib”, 20; Müslim, “Eşribe”, 157-62; Tirmizî, “Tib”, 21; İbn Mâce, “Tib”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, III, 171, 172, 178, 180; XIII, 379, 417; XIV, 60, 310; XV, 277; XVI, 223, 374; XVIII, 36; XXXVIII, 21, 71-72 (hadis nr. 1625, 1626, 1627, 1632, 1635, 8002, 8051, 8307, 8681, 9465, 10335, 10639, 11453, 22938, 22972); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 232-235; VII, 81; X, 9, 101; Bezzâr, *el-Müsne'd*, IV, 82-84; XIV, 312; Ebû Ya'la, *el-Müsne'd*, II, 254-57; III, 48; XI, 285-86, 292.

hurması cennet meyvelerindedir. [Tuzda bulunan]³ çörek otu ölümden başka her derde devadır.”⁴

3. Üçüncü rivayet Hz. Peygamber’e nispet edilen şöyle bir sözdür: “Cennet güldü mantarı bitirdi, toprak güldü kapari bitkisini bitirdi.”⁵

Dipnotlarda tahrici yapılan üç rivayetin en meşhuru ilkidir ve yaygın olarak kullanılan hadis kitaplarının birçoğunda yer almaktadır. Mesela *Kütüb-i Sitte*’den Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahih*’i, Müslim’in *el-Müsnedü’s-sahih*’i, Tirmizî’nin *el-Câmi*’i ve İbn Mâce’nin *es-Sünen*’inde hadisin bulunduğu görülür. Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde ise hadisin farklı sahâbilerden gelen rivayetlerinin neredeyse tamamı zikredilmektedir.⁶ Nesâî’nin *es-Sünen*’inde yer almayan hadis *es-Sünenü’l-kübrâ*’sında birçok tarikiyle bulunmaktadır. Bezzâr ve Ebû Ya’lâ el-Mevsilî’nin müsnedlerinde de ilgili hadisin birden çok tarihi yer almaktadır. Tahâvî’nin *Şerhu müşkili’l-âsâr*’ı ise hadisin vârit olduğu ortamı diğerlerine göre çok daha başarılı bir biçimde resmetmesiyle öne çıkmaktadır.

Mantar rivayeti tefsir literatüründe de kendisine yer bulmuştur. Bazı sahâbiler mantarla Kur’an-ı Kerim’deki bir âyet (İbrahim 14/26) arasında alaka kurdukları için birçok müfessir ilgili âyeti tefsir ederken hadise işaret etmiştir. Bunların içinde özellikle rivayet tefsiri olmakla şöhret bulan İbn Kesir’in eserinde mantar hakkındaki rivayetlere diğer tefsirlere nispetle daha fazla yer verildiği görülür.⁷

3 Köşeli parantez içindeki kısım hadisin bazı tariklerinde Hz. Peygamber’in sözü gibi yer almakla birlikte aslında hadisi rivayet eden sahâbi Büreyde’nin oğlu Abdullah b. Büreyde’ye ait bir açıklama olup sonradan metne dahil edilmiştir, yani müdrec kısımdır (bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 21, 73).

4 “إِنَّ الْجَنَّةَ عَرْضَتْ عَلَيَّ، فَلَمْ أَرْ مِثْلَ مَا فِيهَا، وَإِنَّهَا مَرَّتْ بِي خَضَلَةً مِنْ عَنَبٍ فَأَعَجَبْتَنِي، فَأَهْوَيْتُ إِلَيْهَا لِأَخْذِهَا فَسَبَقْتَنِي، وَلَوْ أَخَذْتُهَا لَعَرَسْتُهَا بَيْنَ ظَهْرَيْنِكُمْ حَتَّى تَأْكُلُوا مِنْ فَاكِهَةِ الْجَنَّةِ، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْكَمَاءَ دَوَاءٌ الْعَيْنِ، وَأَنَّ الْعَجْوَةَ مِنْ فَاكِهَةِ الْجَنَّةِ، وَأَنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السُّودَاءَ الَّتِي تَكُونُ فِي الْمَلْحِ اعْلَمُوا أَنَّهَا دَوَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا الْمَوْتَ” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 21, 71-73; Rûyânî, *el-Müsned*, I, 70; Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, XIV, 356; Ebû Nuaym, *et-Tıbbü’n-nebevî*, II, 588). Hz. Peygamber’in namaz kıldığı sırada cennet nimetlerinin ve cehennemnin kendisine gösterildiği hususunun anlatıldığı diğer rivayetlerde mantardan bahsedilmemektedir.

5 “ضحكت الجنة فأخرجت الكمأة وضحكت الأرض فأخرجت الكبر” (İbnü’s-Sünnî, *et-Tıbbü’n-nebevî*, s. 141; Ebû Nuaym, *et-Tıbbü’n-nebevî*, II, 619).

6 Bu durum Hz. Peygamber zamanındaki bir olayın ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleştiğini anlamak için öncelikle müsned türü kitaplara başvurup bunlardaki rivayetleri birleştirmenin önemini bize yeniden hatırlatmaktadır. Hadisin farklı tariklerinin tahrici hakkında daha fazla malumat için Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inden yukarıda verilen cilt ve sayfa numaralarında bulunan dipnotlara müracaat edilebilir.

7 İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, I, 268-71.

Aşağıda ayrıntısı verileceği üzere ikinci sıradaki rivayet Hz. Peygamber'in ashabıyla Mekke'ye yaptığı yolculuklardan birinde dile getirilmiş bir hadistir. Hz. Peygamber'in Makâm-ı İbrâhim'in önünde namaz kıldıktan sonra yaptığı konuşmanın bir parçası olan bu rivayet de Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ile Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ı gibi bazı kaynaklarda geçse de, ilk hadisin aksine mantar bu hadisin muhtevasının odağında yer almamaktadır.

Üçüncü sırada verilen rivayet, mantar hadisleri içinde en az bilinen me-tindir. Muhtevası itibariyle çok sıra dışı bir bilgi içeren bu rivayet muteber hadis kaynaklarında kendisine yer bulamamıştır. Mantarın yaratılış sebebi ve sürecini konu edinen bu rivayet esasen İbnü's-Sünnî'nin ve onu kaynak olarak kullanan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *et-Tıbbü'n-nebevî* adlı eserlerinde yer almaktadır.

Hadislerin Râvileri ve Sıhhati

Mantarla ilgili hadisler birçok sahâbîden rivayet edilmiştir. Bunların arasında iki isim dikkat çeker: Birincisi ilk müslümanlardan ve aşere-i mübeşşereden olup rivayetteki hassasiyeti sebebiyle çok az hadis rivayet etmesiyle tanınan Saîd b. Zeyd (ö. 51/671?), ikincisi mutlak anlamda en çok hadis rivayet eden sahâbî olarak bilinen Ebû Hüreyre'dir (ö. 58/678). *Kütüb-i Sitt'e*'deki mantar rivayetleri içinde *Sahîhayn*'dakilerin tamamı, Tirmizî'nin *el-Câmi'*indeki dört rivayetten ikisi ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki dört rivayetten biri Saîd b. Zeyd'den gelmektedir.⁸ Ondan hemen sonra Ebû Hüreyre gelir.⁹ Bu ikisi dışında Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/694),¹⁰ Câbir b. Abdullah (ö. 78/697),¹¹ Abdullah b. Abbas (ö. 68/688),¹² Âmir,¹³ Abdullah b. Ömer (ö. 73/693),¹⁴ Büreyde el-Esemî (ö. 63/683?),¹⁵ Ebû Rühm (ö. ?),¹⁶ Âişe (ö. 58/678),¹⁷ Suheyb b. Sinân (ö. 38/659),¹⁸

8 Mantar hadisinin Saîd b. Zeyd'den gelen tarikinin tahric bilgileri için bk. İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhît*, XXXIV, 363.

9 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 379, 417; XIV, 60, 310; XV, 277; XVI, 223, 374.

10 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 36.

11 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 36.

12 Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 233; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XII, 63, 245; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 362; a.mlf., *el-Mu'cemüs-sagîr*, I, 215; Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, II, 618.

13 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 60.

14 Bezzâr, *el-Müsned*, IV, 82.

15 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 21, 22, 72.

16 Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, II, 257.

17 İbn Sem'ûn, *el-Emâlî*, I, 234; Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, II, 219.

18 Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, I, 335.

Mihcen (Ebû Mihcen?) (ö. 30/650)¹⁹ gibi sahâbilerden de ilgili hadisler rivayet edilmiştir.²⁰

Bazı kaynaklarda yine sahâbiden olan Hureys b. Amr'dan oğlu Amr b. Hureys vasıtasıyla mantar hadisinin rivayet edildiği de söylenmektedir.²¹ Ancak İbn Hacer'in İbnü's-Sekene'ye dayanarak naklettiği bilgiye göre bu bir hatadır. Buna göre ilgili yerde Amr b. Hureys'in babası tabiriyle kastedilen kişi onun öz babası Hureys değil, üvey babası Saîd b. Zeyd'dir.²² Eğer bu doğruysa, rivayetlerini çoğu zaman öz babası Hureys'ten nakleden Amr'ın adını görenler bu defa da öyle olduğunu düşünerek hata etmişler demektir. Başka bir deyişle bu tarik hadis ilminde sülûkü'l-câdde olarak ifade edilen meselenin bir örneği olarak kabul edilebilir.²³

Mantar hadisinin en meşhur tarikleri *Sahîhayn*'da yer almaktadır. Buhârî ve Müslim'in ölçütlerine göre sahih olan bu hadislerin sıhhati hakkında sonraki dönemlerde de herhangi bir itiraz yöneltilmemiştir. *Câmi'ü't-Tirmizî*'deki merfû rivayetler hakkında Tirmizî ya hasen-sahih yahut hasen hükmünü vermiş ancak mevkuף rivayetler hakkında görüş belirtmemiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) *Câmi'ü't-Tirmizî*'deki Ebû Hüreyre rivayetinin sahih olmadığını, Saîd b. Zeyd rivayetinin ise sahih olduğunu söylemektedir.²⁴ Tirmizî'nin merfû rivayetlerle ilgili hükümlerine katılan, hatta hasen-sahih dediği bazı hadisler için sahih hükmünü veren Elbânî ise Ebû Hüreyre'nin cariyesinin gözüne mantar suyu sıktığı ile ilgili mevkuף rivayet hakkında zayıf hükmünü vermiştir.²⁵ İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki merfû rivayetlerde de benzer bir durum söz konusudur ve bunlar genellikle sahih kabul edilmiştir. Ancak aşağıda ayrıntısı verileceği üzere mantar ifadesi yerine kayanın geçtiği tarik Elbânî tarafından zayıf sayılmıştır.²⁶

İkinci sırada verilen ve Hz. Peygamber'in Makâm-ı İbrâhim önünde namaz kıldıktan sonra mantardan bahsettiği rivayetin senedi hakkında Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin nâşirleri zayıf hükmünü vermişler, ancak hadisin

19 Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 445.

20 Hadisin tarikleri hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXII, 30-31.

21 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, III, 302.

22 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313; ayrıca bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXII, 30.

23 Sülûkü'l-câdde terimi, râvinin karşısına çıkan belirli bir seneddeki isim sıralaması, hoca-talebe ilişkisi vb. durumlar her zamankinden farklı olduğu halde, bu değişikliği farketmeyip senedi önceden alışık olduğu yaygın şekliyle zikrederek hadisi rivayet etmesi anlamına gelir (ayrıntılı bilgi için bk. Düzenli, "Bir Tenkit Terimi Olarak "Sülûkü'l-Câdde"', s. 1-23).

24 İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, VIII, 225.

25 Nâsırüddin el-Elbânî, *Zaifü Süneni't-Tirmizî*, s. 232.

26 Nâsırüddin el-Elbânî, *Zaifü Süneni İbn Mâce*, s. 281.

bazı kısımlarının sahih sayılmasını sağlayan şahidlerinin bulunduğunu söylemişlerdir.²⁷ Onların işaret ettikleri bu şahidler içinde mantarla ilgili yukarıdaki meşhur ve sahih rivayetin de bulunduğu şüphe yoktur.

Üç numaralı hadisin sıhhati meselesi de önem arz etmektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *et-Tıbbü'n-nebevî* adlı eserinde yer alan bu cümle Hz. Peygamber'e nispetle rivayet edildiği için form olarak merfû hadistir.²⁸ Muteber hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayette Ebû Nuaym'ın kaynağı İbnü's-Sünnî olarak bilinen Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. İshak ed-Dîneverî'nin (ö. 364/975) *et-Tıbbü'n-nebevî*'sidir. Zira Ebû Nuaym hadisi rivayet etmeye başlarken, "Ahmed b. Muhammed kitabında bize şöyle rivayet etti" demektedir. İbnü's-Sünnî ise hadisi rivayet ederken sıhhati hakkında değerlendirme yapmamıştır.²⁹ Rivayet bunlardan önceki hiçbir kaynaktan yer almadığı için onun sıhhatini erken dönem âlimlerinin görüşlerine bakarak teyit etmek mümkün değildir. Sonraki âlimler de bu konuda değerlendirme yapmamışlardır. Mesela varlığından haberdar oldukları bu hadisi aktarmakla yetinen İbnü'l-Mülakkın ve Kastallânî gibi geç dönem şârihleri onun sıhhati hakkında görüş belirtmemişlerdir.³⁰ Ancak her hâlükârda bu rivayet zayıf addedilmelidir, zira senedinde yer alan Rişdîn b. Sa'd (ö. 188/804) adlı râvi hakkında rical âlimlerinin çoğu olumsuz kanaat bildirmişlerdir.³¹

Mantarla İlgili Rivayetlerin Tasnifteki Yeri

Hadisleri konularına göre tasnif eden kitaplarda mantar rivayetleri genellikle üç bölümde yer almıştır. Bunlar "Tefsîr", "Tıb", "Et'ime-Eşribe" bölümleridir. "Tefsîr" bölümlerinde yer almasının sebebi aşağıda ayrıntısı verileceği üzere Hz. Peygamber'in ve sahâbilerin mantarı Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı âyetlere atıfla anmasıdır. "Tıb" bölümlerinde geçmesi mantarın tıbbî açıdan kullanımına dair Hz. Peygamber'in bazı açıklamalar yapmasından dolayıdır. "Et'ime/Eşribe" bölümlerinde zikredilmesinin sebebi ise açıktır: Mantar hadislerde ilk yer aldığı günden çok önce dahi bir yiyecek olarak bilinmektedir.

Bir hadisi içeriğindeki muhtelif unsurları dikkate almak suretiyle birkaç farklı yerde tekrarlamayı prensip edinen Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'inde mantar rivayetleri üç defa zikredilmiştir. Bunlardan ikisi "Tefsîr", biri "Tıb"

27 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 72.

28 Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, II, 619.

29 İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 141. Eserin nâşiri Şebrâvî aynı yerde hadis hakkında "Sahih değildir" hükmünü vermiştir.

30 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 31; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, VIII, 375.

31 Rical âlimlerinin Rişdîn hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IX, 191-95.

bölümündedir. “Tefsîr” bölümündeki rivayetler Bakara suresinin 57 ve A’râf sûresinin 160. âyetlerinin³² açıklaması sadedinde verilmektedir. “Tıb” bölümündeki rivayet ise “Men Göze Şifadır” (المن شفاء للعين) başlığı altında yer almaktadır. Bu başlıkta, yukarıda zikredilen âyetlerde geçen ve Türkçeye “kudret helvası” şeklinde tercüme edilen “men” kelimesi kullanılmıştır.

Bir konuyla ilgili hadisleri en fazla alakalı gördüğü yerde ve bir arada vermeyi prensip edinen Müslim mantar hadislerini “Eşribe” (içecekler) üst başlığının altında yiyecekleri anlattığı bölümde vermeyi tercih etmiştir.³³ Hadisin yer aldığı babın başlığı “Mantarın Fazileti ve Onunla Gözün Tedavi Edilmesi” (فضل الكمأة ومداواة العين بها) şeklindedir. Bu ifade Müslim’e göre mantarın hem yiyecek hem de ilaç olarak değerlendirildiği intibamı uyandırsa da başlık Müslim değil Nevevî tarafından oluşturulduğu için Müslim’e göre mantarın öncelikle bir yiyecek olarak değerlendirildiği, tıbbî yönünün ikinci planda kaldığı söylenebilir. *Sahîh-i Buhârî*’de olduğu gibi buradaki rivayetler de merfûdur ve yine Saîd b. Zeyd’den gelmektedir.

Mantar hadisleri *Câmiu’t-Tirmizî*’nin “Tıb” bölümünün 21. babında yer alır. “Mantar ve Acve Hurması Hakkındaki Rivayetler” (ما جاء في الكمأة والعجوة) başlıklı bu babda dört merfû iki mevkuf rivayet vardır. Merfû hadislerin tamamıyla ilk mevkuf hadis mantarla ilgilidir. İkinci mevkuf hadis ise çörek otu hakkındadır, dolayısıyla bab başlığı ile doğrudan alakası yoktur. Mevkuf hadislerin ikisi de Ebû Hüreyre’den rivayet edilmiştir. Birinci ve dördüncü merfû hadis Ebû Hüreyre’den, iki tarikin birleştirilmiş hali olan ikinci ve üçüncü merfû hadisler ise Saîd b. Zeyd’den gelmektedir.

İbn Mâce’nin *es-Sünen*’inin “Tıb” bölümünün 8. babı “Mantar ve Acve Hurması” (الكمأة والعجوة) başlığını taşır ve beş hadis içerir. Bunlardan dört tanesi mantarla ilgilidir. Bir, iki ve dördüncü hadiste hem mantardan hem acve hurmasından, üçüncü hadiste sadece mantardan bahsedilmektedir. Beşinci rivayette ise acve hurmasıyla mantarın birlikte zikredildiği önceki rivayetlerin verdiği aşinalıkla yine bu ikisinden bahsedilmesi beklenirken acve hurmasının yanında bu defa “sahre”den bahsedildiği görülür. “Acve hurması ve sahre

32 Birinci âyet: “Ve sizi bulutlarla gölgeledik; size kudret helvası ve bıldırcın gönderdik; ‘Verdiğimiz güzel nimetlerden yiyin’ (dedik). Gerçekte onlar bize değil, kendilerine kötülük ediyorlardı” (Bakara 2/57).

İkinci âyet: “İsrâiloğulları’nı nesillere göre on iki topluluğa ayırdık. Halkı kendisinden su istediğinde Mûsâ’ya, ‘Asâni taşa vur!’ diye vahyettik. Taştan on iki göze fıskırdı. Her kabile içeceği yeri belledi. Üzerlerine de buluttan gölgelik yaptık; onlara kudret helvasıyla bıldırcın eti indirdik. ‘Size verdiğimiz rızıkların temizlerinden yiyin’ (dedik). Onlar (nankörlükleriyle) bize değil fakat kendilerine kötülük ediyorlardı” (el-A’râf 7/160).

33 Müslim, “Eşribe”, 157-62.

cennettendir” ifadesini taşıyan bu hadisteki sahre “kaya” anlamına gelmektedir ve Kudüs’teki meşhur kaya kastedilmiştir.³⁴ Hadisin râvisi meşhur münekkit Abdurrahman b. Mehdî bu sıra dışı durumun farkında olduğundan hocası Müşmail b. İyâs el-Müzenî’yi kastederek, “Onun ağzından bizzat bu şekilde duydum” diye açıklama yapmıştır.³⁵ Bu durumun, mantar anlamına gelen “kem’e” kelimesini “sahre” şeklinde duyduğunu zanneden (belki yazılı metinde “kem’e”yi “sahre”ye tashif eden) bir râviden (Müşmail veya daha önceki biri) kaynaklanmış olma ihtimali mevcuttur. İbn Mâce’nin *es-Sünen*’indeki mantarla ilgili dört rivayetten ilki Ebû Saîd el-Hudrî ve Câbir b. Abdullah’tan, ikincisi Ebû Saîd el-Hudrî’den, üçüncüsü Saîd b. Zeyd’den, dördüncüsü Ebû Hüreyre’den gelmektedir.

Mantar hadisleri Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’inde ve Nesâî’nin *es-Sünen*’inde (*el-Müctebâ*) yer almaz. Ancak Nesâî *es-Sünenü’l-kübrâ*’da bu hadisleri birçok farklı tarikiyle zikretmektedir. On yedi farklı tarikin zikredildiği bu yerlerde aynı zamanda rivayet farklılıklarına da işaret edilmektedir. Nesâî bu tariklerden on üç tanesini yeme içme konularının ele alındığı “Velîme” bölümünde, üçünü “Tefsîr”, birini “Tib” bölümünde zikretmiştir. Rivayetlerin yedisi Saîd b. Zeyd’den, beşi Ebû Hüreyre’den, üçü Ebû Saîd el-Hudrî ve Câbir b. Abdullah’tan birlikte, biri yalnızca Ebû Saîd el-Hudrî’den ve biri Abdullah b. Abbas’tan alınmıştır.

Meşhur hadis kitapları arasında yer alan *Muvatta*’da mantar hadisi bulunmamaktadır. Mantarla ilgili rivayet sahih olduğu ve Medine çevresinde yetişen mantarlar üzerine konuşulduğu halde bu bölgenin en büyük âlimi olan Mâlik b. Enes’in rivayeti eserine almayışının sebebinin araştırılması gerekir.

Hadisin Metni ve Hikâyesi

Yukarıda söylendiği üzere mantarla ilgili üç hadis içinde en meşhuru mantarın İsrâiloğulları’na verilen “men” kapsamındaki nimetler arasında yer alıp aynı zamanda göze şifa olduğu ana fikrini ifade eden rivayettir. Rivayetin bugün mevcut olan tarikleri küçük farklılıklar taşımakla birlikte hep aynı ana fikir etrafında dönmektedir, dolayısıyla bunları tek bir hadisin farklı şekillerde kitaplara girmiş hali saymak mümkündür. Bu farklılıklar rivayette ihtisar ve taktî yapılması yani onun eserde verildiği bölüm açısından önem taşıyan kısmının dikkate alınması, bağlamından bağımsız biçimde yahut mâna ile rivayet edilmesi gibi tasarruflardan kaynaklanmaktadır. Ancak yine de ilgili

34 Bu kayanın Hacerülesved olduğu da söylenmiştir (bk. İbn Mâce (Arnaût), “Tib”, 8 (IV, 511, neşredenlerin dipnotu).

35 İbn Mâce, “Tib”, 8.

tarikler bir araya getirildiğinde hadisin ana temasını anlamayı kolaylaştıran birtakım ayrıntılar da görülebilmektedir.

Ehline malum olduğu üzere hadis kitaplarındaki rivayetler, ilgili oldukları hadisenin tamamını çoğu zaman anlatmazlar. Aslında uzun bir metne sahip olan bir hadis, müellifin tercihiyle bağlı olarak kitapta yerleştirildiği bölümün ihtiyacına göre küçük parçalara bölünerek verilebilir. Hadis ilminde buna taktî (bölme) ve ihtisar (özetleme) adı verilir. Hadisçiler tarafından baştan beri uygulanan ve makul gerekçeleri bulunan bu işlem sayesinde kitabın ilgili bölümünün gereksiz biçimde uzamasının ve hacmin genişlemesinin önüne geçilir. Buna cevaz verilmediği takdirde bir hadisin kitaba girmiş olduğu her bölümde bütün ayrıntılarıyla tekrar edilmesi gerekirdi ki bu da kitapların şimdikinden çok daha hacimli olmasına yol açardı. Dönemin şartları icabı buna imkân bulunmadığından ve okuyucunun dikkatini dağıtmamak gerektiğinden hadisler kitaplarda şimdi olduğu haliyle bölünerek verilmiştir. Ancak bu durum bütün güzel taraflarına rağmen bazan bir hadisin vürut ortamındaki kimi unsurların gözden kaçırılmasına yol açar. Dolayısıyla bir hadisin ilk dile getirildiği ortamı anlayabilmek için onun bütün tariklerini bir araya getirip, birbirlerini tamamlayan ayrıntıları dikkate almak suretiyle esas hikâyeyi oluşturmak gerekir. Bu durum gerek hadis literatüründe gerek diğer ilim dallarına ait eserlerde yer alan sahih olan ve olmayan rivayetleri aynı anda dikkate almak gibi bir sakınca içermektedir. Ancak geçmiş ulema içinde özellikle şârihlerin olayı anlamaya ve okuyucuya anlatmaya çalışırken şerhlerde bu yola sık sık başvurdukları dikkate alınınca aslında bu yöntemin ne kadar faydalı olduğu anlaşılır. Burada öncelikli maksat fıkıhçı zaviyesinden bakıp hüküm çıkarmak yahut yine fıkıhçıların eser tertibine göre yazılmış bir kitaba hadisi yerleştirmek değil, Hz. Peygamber zamanında ne olup bittiğini anlamaya çalışmaktır.

Mantarla ilgili hadislerde de benzer bir durum vardır. Bu hadisleri eserlerine alan erken dönem müellifleri onlardaki ayrıntıları bir dereceye kadar göz ardı etmişler ve mantarın mahiyeti, bir yiyecek olup olmadığı ve tıpta kullanılıp kullanılmayacağı gibi üç temel hususa odaklanmışlardır. Buna bağlı olarak da mantar hadisleri kitaplarda yiyecek içecek, tefsir ve tıpla alakalı bölümlerde yer almıştır. Ancak bu bölümlerdeki rivayetler tek başına okundukları zaman bize hadisin vârit olduğu gün olup bitenleri bütün ayrıntısıyla vermemektedir. Bunu görebilmek maksadıyla bütün rivayetleri dikkate aldığımızda şöyle bir metin ortaya çıkmaktadır:³⁶

36 Parantez içindeki kısımlar metnin akışını sağlamak maksadıyla tarafımızdan ilave edilmiştir.

Birinci Hadis: Hz. Peygamber zamanında Medine'ye çok yağmur yağdığı bir dönemde bol miktarda mantar çıkmıştı. Mantar toplayan bazı sahâbiler Hz. Peygamber'in evine de bir miktar hediye gönderdiler. O sırada (mantarla ilgili bilgi ve tecrübeye sahip olmayanların da aralarında bulunduğu, aynı zamanda mantara karşı ön yargıları olan) bazı sahâbiler mantarın ne olduğu ve yenilip yenilmeyeceği hakkında konuşuyorlardı. Bazıları İbrâhim sûresinin 26. âyetinde geçen "köksüz ağaç/bitki" ifadesiyle mantarın kastedildiğini söylediler. Bazıları ise mantarı yeryüzünün çiçek hastalığı olarak nitelediler ve onu yemeye yanaşmadılar. Hz. Peygamber bu konuşmalardan haberdar edilince eline bir miktar mantar alıp³⁷ yanlarına geldi, "Ne hakkında konuşuyorsunuz?" diye sordu. Konuyu ona da anlattılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıktı ve "Duyduğuma göre bazılarınız mantarı yeryüzünün çiçek hastalığı diye niteliyorlarmış. Bu kesinlikle doğru değildir. Mantar âyette Benî İsrâil'e bahşedildiği söylenen mendedir. Suyu göze şifadır. Acve hurması da cennet meyvesi olup zehire karşı şifadır" buyurdu.

Bu rivayet, hadis metinlerini nakletmeyi amaçlayan temel hadis eserleri dışında kalan bazı kitaplarda onlara nispetle daha geniş biçimde yer almaktadır. Mısırlı meşhur hadis âlimi Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu müşkilî'l-âsâr*'ı bunlardan biridir. Mantar hadisine metni itibariyle anlaşılması zor rivayetler (müşkil) kategorisinde yer veren Tahâvî meseleye hakkıyla vâkıf olabilmek için önce olayı anlamak gerektiğini düşündüğünden o gün olup bitenleri ayrıntısıyla anlatmıştır. Önce hadiste mantarla birlikte zikredilen acve hurmasının ne yönüyle cennet yiyeceği olduğunu açıklayan Tahâvî ardından hadisteki başlıca müşkil meseleye, yani mantarın niçin "men" kapsamına girdiği hususuna dikkatini teksif etmiştir. "Mantarla İlgili Rivayetlerdeki Müşkilin Çözümü ve Hz. Peygamber Tarafından Onun Niçin Men Kapsamında Zikredildiğinin Beyanı" başlıklı bu bölümde önce hadisin en meşhur râvisi Saîd b. Zeyd'den gelen üç farklı tariki veren Tahâvî, bunlarda başlıkla ilgili herhangi bir cevap olmadığı için diğer sahâbilerden gelen rivayetlere müracaatla meseleyi çözmüştür. Onun bu maksatla verdiği Câbir b. Abdullah rivayetinden anlaşıldığına göre mantarın menden sayılmasının sebebi bazı sahâbilerin onu yeryüzünün çiçek hastalığı zannetmeleridir. Bunu duyan Hz. Peygamber sahâbilerin mezkûr inanışını bertaraf etmek üzere mantar hakkındaki bilgiyi vermiştir. Tahâvî, metnini delil olarak

37 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 60; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 235; İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, V, 355; Heysemî, *Mevâridü'z-zamân*, s. 340; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, I, 270.

kullandığı bu rivayetin hadis tekniği açısından makbul bir senede sahip olduğunu söylemeyi de ihmal etmemiştir.³⁸

Tahriç bilgileri yukarıda verilen tariklerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu ilk metin mantar hakkında en çok bilinen rivayettir ve mantar onda olayın merkezinde yer almaktadır. Aşağıdaki rivayette ise mantar hikâyenin merkezinde değil bir yan unsur olarak zikredilmiştir:

İkinci Hadis: Bir gün Hz. Peygamber Mescid-i Haram'da Makâm-ı İbrâhim'in önünde namaz kılmakta, o sırada arkasında kırk iki sahâbî oturmuş beklemektedir. Hz. Peygamber namazı bitirince bir şey almak ister gibi Kâbe'ye doğru eğilip elini uzatır. Sonra arkasına döner ve ayaklanıp gitmeye davranan sahâbîlere oturmaları için eliyle işaret eder. "Namazı bitirdiğimde bir şey almak istercesine Kâbe'ye doğru eğilip elimi uzattığımı gördünüz mü?" diye sorunca sahâbîler, "Evet yâ Resulallah" diye cevap verirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle devam eder: "Biraz önce cennet gözümün önüne serildi. Öyle güzellikleri ve hayretâmiz şeyleri daha önce görmemiştim. Tam önümden bir üzüm salkımı geçti, hayran kaldım, almak için uzandım ama yetişemedim. Alabileydim getirip buraya gözünüzün önüne dikerdim, siz de cennet meyvesinin tadına bakardınız. Bilesiniz ki mantar göze ilaçtır. Acve hurması cennet meyvelerindedir. [Tuzda bulunan] çörek otu ölümünden başka her derde devadır."³⁹

Üçüncü Hadis: Tahriç bilgisi yukarıda verilen bu rivayette Abdullah b. Abbas'ın söylediğine göre Hz. Peygamber bir gün onların yanına gelmiş ve şöyle buyurmuştur: "Cennet güldü mantarı bitirdi, toprak güldü kapari bitkisini bitirdi."

Bu rivayetin nerede ve ne zaman söylendiğine dolayısıyla hikayesine dair ne yazık ki malumat bulunmamaktadır. İbn Abbas'ın rivayete başlarken kullandığı "Hz. Peygamber yanımıza geldi: *خرج علينا رسول الله*" tabiri konuşmanın Mescid-i Nebevî'de gerçekleşmiş olabileceğine dair küçük bir işaret olsa da bunu teyit etmek mümkün olmamıştır.

38 Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, XIV, 364-68; ayrıca bk. İbnü'l-Cevzi, *Keşfü'l-müşkil*, I, 257. Mantarın tıpta kullanımı ve yenilebilirliği konusunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmadığından olsa gerek ki Tahâvî bu hadisi fikhî ihtilafları ele aldığı *Şerhu meâni'l-âsâr*'da değil, hadislerin müşkil cihetlerini açıkladığı *Şerhu müşkilî'l-âsâr*'da ele almayı tercih etmiştir.

39 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 21, 71-73; Rûyânî, *el-Müsned*, I, 70; Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, XIV, 356; Ebû Nuaym, *et-Tibbün-nebevî*, II, 588.

Hadisin Söylendiği Yer ve Zaman Bilgisi

Hadisleri doğru anlayabilmek için zaman, mekân ve sebep bilgisi önemlidir. Bunlar hadisin bağlamını oluşturur. Hadis âlimlerinin bu maksatla geliştirdiği esbâb-ı vürûdî'l-hadîs literatürü bazan çok faydalı olsa da kimi zaman hadisin belirli bir yönüne odaklandığından bağlam bilgisini tam veremeyebilir. Mesela bu eserlerde “sahabenin bir konu hakkındaki görüşlerini belirtmeleri üzerine Hz. Peygamber’in ona dair bir şey söylemesi” kalıbında verilen hadislerle sıkça rastlanır. Ancak bunun ne zaman ve nerede gerçekleştiği her örnekte söylenmez. Bu gibi durumlarda hadisin sebebini öğrenmiş olsak da yer ve zaman bilgisine sahip olmadığımızdan bazı şeyler eksik kalmaktadır. Mantar hadisinde de benzer bir durum söz konusudur. Sebeb-i vürûd kitapları mantar hadisinin niçin vârit olduğunu izah ederken bazı sahâbîlerin mantar hakkındaki yanlış yorumları üzerine Hz. Peygamber’in onu düzeltmek amacıyla devreye girip açıklama yaptığına işaretle yetinmektedir.⁴⁰ Bu eserlerde ilgili hadisin vârit olduğu yere ve zamana dair bilgi verilmemektedir. Bu sebeple hadiste geçen bazı ayrıntıları takip etmek suretiyle yer ve zaman bilgisini bulmaya çalışmak gerekmektedir.

Çoğu rivayette olduğu gibi mantar hadislerinde de yer bilgisini bulmak zaman bilgisini bulmaktan daha kolaydır. Zira her iki rivayette de mekâna dair işaretler fazlasıyla mevcuttur. Mesela birinci rivayetin Medine’de vârit olduğunu gösteren birden fazla husus vardır: İlki Hz. Âişe’den gelen bir tarikte⁴¹ bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber’in evine mantar hediye gönderdiklerinden bahsedilmesidir. Hz. Âişe bilindiği gibi Medine döneminden itibaren “hâne-i saâdet”e dahil olmuştur. İkinci işaret hadisin bir tarikinde⁴² Ebû Hüreyre’nin “Hz. Peygamber’in yanında sohbet ediyorduk. Derken konu mantara geldi...” diyerek söze başlamasıdır. O mecliste bulunduğunu açıkça dile getiren Ebû Hüreyre bilindiği gibi Medine döneminde Hayber Gazvesi esnasında müslüman olmuştur. Hz. Peygamber’in mantar hakkında hutbe irat etmek üzere minbere çıktığının söylenmesi de hadisin Medine döneminde vârit olduğuna işarettir.⁴³ Zira Hz. Peygamber Mekke dönemindeki konuşmalarında minber kullanmamış, Medine’ye hicretten sonra bu usulü benimsemiştir. Önceleri bir hurma kütüğüne yaslanarak konuşan Hz. Peygamber için hicretin 7 veya 8. yılında ilk olarak minber yapıldığı bilinmektedir.⁴⁴ Bu açık delillerin yanı sıra mantar hadisini anlatan sahâbîlerin “... hakkında konuşuyorduk, Hz.

40 Mesela bk. İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rif*, I, 312; II, 108-109.

41 Ebû Nuaym, *et-Tibbün-nebevî*, II, 619.

42 İbn Mâce, “Tib”, 8.

43 Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, XIV, 367.

44 Bozkurt, “Minber”, s. 101.

Peygamber yanımıza geldi ve ‘Ne hakkında konuşuyorsunuz?’ diye sordu” kalıbını kullanarak olayı anlatmaları da dolaylı bir delildir. Mekke döneminde de benzer örnekler bulmak mümkün olmakla birlikte bu kalıp sahâbiler tarafından çoğu zaman Medine dönemindeki olaylar anlatılırken kullanılır. Bu kabil konuşmalar çoğunlukla Mescid-i Nebevî’de Hz. Peygamber’in odasının hemen yanında gerçekleşir ve odadan mescide çıkan Hz. Peygamber’in konuya dahil olmasıyla sonuçlanır. Mantar hadisi özelinde de benzer bir durumun gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Mantar hadisi Medine’de vârit oldu diye kabul edilince akla hemen Medine ve çevresinde mantar yetişir mi sorusu gelmektedir. Buna olumlu cevap vermek mümkündür. Zira bu coğrafya her ne kadar mantar denilince ilk akla gelen yoğun ormanlık arazilere sahip olmasa da, ormana ihtiyaç duymaksızın yeterince yağmur alan açık arazilerde çıkan mantarlar için elverişli bir ortamdır.⁴⁵ Hadislerde bahsedilen kem’e mantarı açık ve çorak arazide yetişen bir toprak altı mantarı olduğundan,⁴⁶ Medine ve çevresinde onun bulunması gayet tabiidir. Nitekim Medine’nin Hz. Peygamber dönemindeki yemek kültürü üzerine yapılan çalışmalarda mantara da yer verildiği görülür.⁴⁷

İkinci hadisin Mekke’de vârit olduğu da rivayetten açıkça anlaşılmaktadır. Zira içinde Mescid-i Haram ve Makâm-ı İbrâhim gibi ayrıntılar geçmektedir. Zamanı tam olarak bilinmese de Hz. Peygamber Mescid-i Haram’da bu kadar kalabalık bir grupta birlikte olduğuna göre umre ziyaretlerinden birinde, Mekke’nin fethi sırasında yahut Vedâ haccında bu konuşma gerçekleşmiş olmalıdır. Bu da zamansal olarak yine Medine dönemine tekabül etmektedir. Ancak bizi bu rivayetten ziyade ilkinin söylendiği zaman ilgilendirmektedir.

Birinci hadisin Ebû Hüreyre tariki onun söylendiği zamanı yaklaşık olarak tespit etmeye imkân verir. Ebû Hüreyre’nin hazır bulunduğu bir ortamda söylendiğine göre hadis en erken Hayber Gazvesi’nden sonra vârit olmuş demektir. Yani mantar hadisini Hz. Peygamber’in ömrünün son üç yılı içinde bir yere tarihlendirmek gerekir. Bunu yapabilmek için yardımcı olacak ipuçları arasında en önemlisi, “O dönemde çok mantar çıkmıştı” cümlesidir.⁴⁸ Mantarın çok çıkmasını sağlayacak ortamın uygun hale gelmesi için yeterince yağmur yağması, yağmurdan sonra güneşin açık belirli bir sıcaklığın oluşması ve mevsimin uygun gitmesi gibi özelliklerin bulunması lazımdır. Güneşli havalardan dolayı takip edilen yağmurlu ilkbahar ve özellikle sonbahar günleri

45 <https://tr.weatherspark.com/y/101175/Medine-Suudi-Arabistan-Ortalama-Hava-Durumu-Y%C4%B1l-Boyunca> (erişim: 01.04.2022).

46 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XI, 313.

47 Bk. Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, s. 29, 31-32, 88.

48 Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, XIV, 367.

dünyanın çeşitli coğrafyalarında mantarın çıkması için en uygun dönemlerdir. Acaba zikredilen özellikleri bu hadiste görmek mümkün müdür?

Hız. Peygamber'in Medine'de bulunduğu dönemde ne zaman çok yağmur yağdı diye araştırıldığında bir örnek hemen dikkat çeker: Bir hadiste anlatıldığına göre (Hız. Peygamber'e biat etmek üzere Medine'ye gelen Fezâre kabilesinden olması kuvvetle muhtemel) bir bedevi⁴⁹ memleketindeki kuraklıktan şikâyetlenince Hız. Peygamber Mescid-i Nebevî'de dua etmiş ve yağmur yağmaya başlamıştır. Medine ve çevresini kapsayan yağış aralıksız bir hafta sürdükten sonra aynı adam veya Medineli diğer bazı sahâbiler yağış sebebiyle zarara uğradıklarından şikâyet etmişler, bunun üzerine Hız. Peygamber bu defa yağmur azalsın ve çevreye yağsın diye dua etmiştir. Aynı gün (yahut ertesi gün) güneş çıkınca sahâbiler yağmurdan sonra güneşin altında yürüdüklerini söylemişlerdir.⁵⁰ Yağmur şehir merkezinde sona erse de çevrede birkaç gün daha devam etmiştir. O günlerde değişik çevrelerden Medine'ye gelenler kendi memleketlerinde çok yağmur yağdığını haber vermişlerdir. Böylece muhtemelen bütün Medine dönemi boyunca görülen en uzun süreli yağış dönemi olan bu hafta mantar için gerekli bol yağmur ve peşinden güneş şartları gerçekleşmiştir. Geriye mevsimin uygun olması şartı kalmaktadır. Acaba hadiste bahsedilen yağmur duası hangi mevsime denk gelmiştir? Bunu tespit etmek için diğer ayrıntılara bakmak gerekmektedir.

Yağmur duası için Hız. Peygamber'le konuşan bedevinin Fezâre kabilesinden olması ihtimali hadisenin tarihini tespit etmeye büyük kolaylık sağlamaktadır. Zira diğer birçok kabile gibi Fezâreliler de Mekke'nin fethinden sonraki süreçte, Hız. Peygamber'in en büyük düşmanı Mekke müşriklerine karşı üstünlüğünün ve hakimiyetinin artık kaçınılmaz biçimde anlaşılmasından sonra bağlılıklarını bildirmek üzere Medine'ye gelmişlerdir. Tam olarak söylemek gerekirse bu kabile 9 (630) yılında gerçekleşen Tebük Gazvesi'nden hemen sonra, ramazan ayında Medine'ye gelip Hız. Peygamber'e biat etmişlerdir.⁵¹ Bu da aradığımız mevsime işaret etmektedir. Siyer olaylarının kronolojisini inceleyen bir araştırmada mezkûr yağmur duası için en muhtemel tarih olarak 9 (630) yılının Ramazan ayının son on günü tespit edilmiştir.⁵² O se-

49 Bu şahıs hadisin farklı tariklerinde "bir bedevi", "bir adam" gibi tabirlerle müphem biçimde anılır. İbn Hacer onun kimliğini tespit edememiş ancak öne çıkardığı birkaç muhtemel isim içinde en kuvvetlisinin Fezâre kabilesinden Hârice b. Hısn olduğunu gösteren yorumlar yapmıştır (bk. *Fethu'l-bârî*, III, 191-92; Hârice'nin Medine'ye gelen Fezâre kabilesi heyetinde bulunduğu hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 297; daha fazla bilgi için bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, s. 431 vd.).

50 Buhârî, "İstiskâ", 5.

51 Kapat, *Heyetler*, s. 142-45.

52 Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, s. 431-35.

neki ramazan miladi takvime göre 630 yılının Kasım ve Aralık aylarına denk gelmektedir. Yani çok miktarda yağmur, yağmurdan sonra güneş açması ve sonbahar mevsimi gibi bol mantar için gerekli bütün özellikler bu dönemde görülmüştür. Dolayısıyla bu yağmurlu haftayı muhtemelen çok miktarda mantarın çıktığı bir dönem takip etmiştir. Bu bilgilere dayanarak mantar hadisinin büyük ihtimalle 9 yılının Ramazan ayında (Kasım-Aralık 630) vârit olduğunu söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiinin Telakkileri

Hz. Peygamber'in mantar hakkındaki telakkisini görmek için öncelikle sahabenin bu konuda önceden ne düşündüğüne bakmak gerekir. Zira Hz. Peygamber onların telakkilerine binaen bir değerlendirme yapmıştır.

“Sahabenin telakkisi” tabiriyle iki husus kastedilmektedir: İlki mantarın mahiyeti hakkında eskiden beri sahip oldukları ve sonuçta Hz. Peygamber'in değerlendirme yapmasına yol açan kanaatleri, ikincisi mantar hadisini Hz. Peygamber'den işittikten sonra hadis hakkındaki düşünceleri ve onunla nasıl amel ettikleridir.

Sahabe Hz. Peygamber'in kanaatini öğrenmeden önce mantar hakkında iki farklı gruba ayrılmış durumdadır. Birinci grupta mantarı Kur'an-ı Kerim'e referansla açıklayanlar yer almaktadır. Bazı sahâbiler İbrâhim sûresindeki “kökü koparılıp devrilmiş ağaç/bitki” hakkında konuşurlarken “Bu olsa olsa mantardır” şeklinde bir yorum yapmışlardır. Mantarı ağaca/bitkiye benzetebilmek için ikisi arasında en azından dış görünüş itibarıyla benzerlik bulunması gerekir. Yani mantarın ağaçtaki kök, gövde ve dal kısımlarına karşılık gelen yerlerinin olması icap eder. Bu da ağaca benzetilen mantarın toprak altında değil toprak üstünde çıkan türlerden olmasını, yani benzetmeyi yapan sahâbilerin şapkalı mantar türlerini tanıyıp tanımadıklarını gerektirir. Medine ve çevresinde çıkan mantarlar daha ziyade toprak altında yetişen kem'e türünden olmakla birlikte, aşağıda ayrıntısı verileceği üzere sahâbilerin şapkalı mantarları da tanıdıklarını gösteren veriler bulunmaktadır. Eğer bu sahâbiler kem'e türü mantarı kastetmişlerse bu türün köksüz oluşuna bakıp âyette bahsedilen ağacı “köksüz ağaç” şeklinde anlamış olmalıydılar.

Sahabenin Hz. Peygamber'le konuşmadan önce mantar hakkında sahip oldukları ikinci kanaat, Araplar arasında önceden beri bilinen bir anlayışın tezahürüdür. Bu aynı zamanda mantar hadisinin vârit olmasının esas sebebidir. Yukarıda olay günü anlatılırken de söylendiği üzere bazı sahâbiler mantarı yeryüzünün çiçek hastalığı saymışlardır. Bu, Araplar tarafından eskiden beri bilinen bir anlayıştır. Onlar toprak üzerine yayılmış vaziyette çıkan mantarı

görünüştünden ve geleneksel tıptaki bazı kabullerden hareketle vücudun her yerini saran çiçek hastalığına benzetip nahoş bir şey olarak telakki ediyorlar, dolayısıyla onu yemeye yanaşmıyorlardı.⁵³ Bunda elbette dış görünüşün yanı sıra bazı mantarların zehirli/sağlığa zararlı oluşunun da etkisi vardır. Yine Araplar'ın mantarı yılanla ilişkilendirmeleri, toprak altında bir süre bekleyen mantarın yaz yağmurları sayesinde yılanla dönüştüğüne inanmaları da benzer bir tepkidir.⁵⁴

Mantarın zararından korunmak için onu kötü bir şeye benzetme refleksi son derece tabii olup sadece o coğrafyada değil her yerde yaygın olarak görülmektedir. Mantar açısından çok zengin bir bölgede bulunan ülkemizde dahi böyle örnekler bulmak mümkündür. Mesela Karadeniz yöresinde mantar hakkında kullanılan “şeytan sofrası” tabiri onun zehirinden ve zararından korunmak amacıyla alınmış bir tedbirdir.⁵⁵

Özünde sağlıkla ilgili gerekçeler olsa da mantarı çiçek hastalığına benzetme anlayışı bir tür yanlış inanca dönüştüğünden ve sonrasında yaygınlaşma ihtimali bulunduğundan, yanlış inançları bertaraf etmekle görevli Hz. Peygamber konuya açıklık getirmek durumunda kalmıştır. O güne kadar birçok Cahiliye telakkisini zaten yıkmış veya değiştirmiş olan Hz. Peygamber mantar hakkındaki bu anlayışın yanlışlığına işaret etmiş ve birçok defa olduğu gibi burada da konuya çok farklı bir bakış açısı getirmek ve mantarın dinî tarihteki/gelenekteki yerine işaret etmek suretiyle sahâbîler için yeni bir pencere açmıştır.⁵⁶

Sahabenin mantarla ilgili hadisi öğrendikten sonra ne yaptıklarına gelince, ne yazık ki bu konuya dair çok az veri bulunmaktadır. Mantarın yenmeyeceğini düşünenler Hz. Peygamber'in yönlendirmesinden sonra muhakkak bu düşüncelerinden vazgeçmişlerdir. Ancak sahâbîlerin mantar yeyip yemediklerine yahut hangi mantarı yediklerine dair elimizde yeterli veri yoktur. Mantar hadisinin sahabe döneminde nasıl anlaşıldığı ile ilgili tek veri Ebû Hüreyre'nin mantarın tıbbî açıdan kullanımıyla alakalı bir tecrübesini içerir. Mantar suyunun göze şifa olduğunu Hz. Peygamber'den bizzat duyan Ebû Hüreyre, cariyesi gözünden rahatsızlandığı zaman bir miktar mantarın suyunu sıkıp

53 Bu inancın Hz. Peygamber'den önceki devirlerde Araplar'da bulunduğu hakkında bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313.

54 Kazvinî, *Acâibü'l-mahlûkât*, s. 260. Bu bilgi Hanbelî mezhebine ait bir fıkıh kitabında da kendisine yer bulmuştur (bk. Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, II, 470).

55 Karadeniz bölgesinin bazı yerlerinde mantardan çekinildiği için ona “şeytan sofrası” dendiğini, İstanbul Şehir Üniversitesi'nde perşembe sabahları Özgür Kavak'ın odasında yapılan kahvaltılı sohbetlerde İsmail Kara'dan duydum, kendisine müteşekkirim.

56 Daha fazla bilgi için bk. Tibî, *Şerhu'l-Tibî*, VIII, 310-311.

cariyesinin gözüne damlattığını ve onun iyileştiğini söylemektedir.⁵⁷ Normal şartlar altında böyle bir şeyi yapabilmek için hangi mantarı kullanmak gerektiğini bilmek lazımdır. Zira mantarın birçok türü vardır ve hepsinin suyu sağlığa yararlı olmadığı gibi bazıları zehirlidir. Hz. Peygamber'in mantardan bahsettiği günkü mecliste bulunan Ebû Hüreyre onun hangi mantarı kastettiğini bildiği için -rivayete göre Hz. Peygamber'in elinde o sırada birkaç mantar vardı-⁵⁸ doğru mantarı kullanmış görünmektedir. Bu bilginin unutulduğu sonraki yüzyıllarda, Hz. Peygamber'in hadisini mutlak olarak anlayan bazı insanların farklı coğrafyalarda yetişen mantarların suyunu gözlerine sürmeleri üzerine neler yaşadıkları aşağıda anlatılacaktır.

Sahabeden sonraki erken nesillerde de mantar rivayetinin tıbbî açıdan nasıl değerlendirildiği ve mantar suyunun nasıl tatbik edildiği hakkındaki bilgiler çok sınırlıdır. Tâbiîn âlimlerinden Şehr b. Havşeb'in (ö. 100/718 civarı) bu konudaki şahsi bir tecrübesi kaynaklara geçmiştir. Buna göre tıpkı Ebû Hüreyre gibi o da gözünden rahatsızlanan bir akrabasını mantarın suyuyla tedavi etmiştir.⁵⁹

Mantar Hadisi Sonraki Dönemlerde Nasıl Anlaşıldı?

İlk nesillerin aksine sonraki yüzyıllarda mantar hadisinin üzerine çok şey söylenmiştir. Mantarın çok önceden beri bilinen bir yiyecek oluşu gerçeğine bir de Hz. Peygamber'in onun hakkındaki sözleri eklenince pek çok farklı ilim dalının uzmanları mantar hakkında konuşmak ve bilgi vermek ihtiyacı hissetmişlerdir. Özellikle Arap dili eserleri ve sözlükler, hadis şerhleri, tıp eserleri ve nebatat kitapları ile tefsirlerde mantar hakkında çeşitli açılardan bilgi verildiği görülür. Arapça'da mantarı ifade eden kelimelerin etimolojisi, mantarın yapısını oluşturan cevherler, tıpta kullanımı, faydası-zararı, bazı âyetlerin anlaşılmasındaki yeri, hadislerde ondan bahsedilmesinin sebebi, yine hadislerde ona verilen değer ve bunun anlamı, şahsi tecrübelerin aktarımı gibi hususlar yukarıda sayılan türlerde eser veren birçok âlim tarafından ele alınmıştır. Bunların birbirlerinden çok istifade etmeleri sayesinde yüzyıllar boyu devam eden süreçte mantar hakkındaki literatürün giderek zenginleşmesi de ayrı bir inceleme konusudur.

57 Tirmizî, "Tıb", 21.

58 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 60; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 235; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, V, 355; Heysemî, *Mevâridü'z-zamân*, s. 340; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, I, 270.

59 İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 63.

Etimolojik Bilgiler, Garîbü'l-hadis Bilgileri ve Tanım

Mantar hakkında Arapça'da en çok kullanılan iki kelime *kem'e* ve *futr*dur. Mantar hadislerinde *kem'e* kullanıldığı için bu hadisi çeşitli açılardan inceleyen eserlerde hep *kem'e*'nin etimolojisi verilmiş, *futr*dan bahsedilmemiştir. Meşhur mantar rivayetinin etimolojik açıdan önem arzeden ikinci unsuru ise İsrâiloğulları'na verildiği bildirilen nimeti gösteren *men* kelimesidir. Şârihler bir yandan “*kem'e*”nin anlamı üzerinde dururken bir yandan da *menin* ne demek olduğunu anlamaya çalışmışlardır.

Mantara *kem'e* denilmesinin sebebi gizli oluşudur. Mantar toprak altında gizlendiği için, “gizlemek” anlamına gelen “k-m-e” kökünden türeyen bir isim almıştır.⁶⁰ Yani *kem'e* “gizlenen şey” demektir. Mantarın ikinci yaygın ismi *futr* ise “yarmak, ortadan ikiye ayırmak” gibi anlamları olan *f-t-r* (فطر) kökünden gelmektedir. Mantar toprağı yarıp çıktığı için bu kökten bir isim almıştır.

Yukarıdaki iki ismin dışında Arapça'da mantara bazı sıfatların verildiği de görülür. Onun en yaygın sıfatı “*cüderiyyü'l-arz*”dır (toprağın çiçek hastalığı). Mantarın maddesi ve sureti itibarıyla çiçek hastalığına benzediği düşünüldüğünden bu sıfat kendisine verilmiştir. Mantarla kaplı bir arazi, içindeki rutubetin yağmur ve hararetle birlikte dışa vurması sebebiyle, çiçek hastalığına tutulmuş bir vücuda benzetilmektedir. Bu durumdaki vücudun içindeki zararlı maddeleri kabarcıklar halinde dışarı atmaya çalışması gibi mantar da topraktaki zararlı maddelerin dışa atılması şeklinde görülmüş ve nahoş bir şey olarak değerlendirilmiştir.⁶¹

Mantarın çok kullanılan bir başka sıfatı “*benâtü'r-ra'd*”dır (gök gürültüsünün kızları). Bu daha çok mantarın ortaya çıkış şartlarıyla alakalı bir vasıf olup genellikle gök gürültülü yağışların bol olduğu zamanlarda çoğalmasına binaen verilmiştir.⁶² Mantarın gök gürültülü yağmurlarla ilişkilendirilmesi günümüzde de yaygındır.

Arapça'da yukarıdakiler dışında mantarla ilgili daha birçok kelime mevcuttur. Bu kelimeler mantarın Arap coğrafyası ve tarihinde çok ciddi bir yerinin olduğunu gösterecek derecede çeşitlilik arz etmektedir. Mantarın birçok farklı türünün yanı sıra mantarla ilgili kimi nesnelere dahi özel adları bulunmakta, ayrıca mantar toplamakla ilgili hususi fiillerin kullanıldığı görülmektedir.

60 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313.

61 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 246 (“c d r” md.).

62 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313.

Arapça'da mantar türleri hakkında kullanılan pek çok isimden bazıları şunlardır: *Akrah/kurhân/kurhâne/fürhâne*, *askal*, *benâtü evber*, *birnîk/bernîk/hirnîk*, *ceb'e/cib'e*, *cemâmîs*, *cenâ*, *demâlik*, *fek'*, *fesevâtü'z-zıbâ'*, *garâde/gird*, *guşne*, *kehdel*, *keşenc*, *kîd/ka'd*, *ku'mûs*, *ka'bel*, *merbû'a*, *müğrûd/müğrûr*, *müzeğğibe*, *şiryâh*, *tursûs*, *urcûn*.⁶³ Bazıları hakkında aşağıdaki gibi açıklamalar bulunmakla birlikte bunların çoğunun günümüzde hangi mantar türüne denk geldiğini, şapkalı mı şapkasız mı olduğunu tespit etmek uzmanlık gerektirmektedir. Muhtemelen bu mantarların bir kısmı kem'e türüne girmektedir. Ancak bir kısmının şapkalı mantar olduğu yani kem'eden farklı olduğu açıkça zikredilmektedir. Bu isimlerin açıkça gösterdiği en önemli gerçek ise Arap coğrafyasında eskiden beri birden fazla mantar türünün bilindiğidir. Bu mantar türlerinden bazıları hakkında şöyle açıklamalar bulunmaktadır: *Akrah/kurhân/kurhâne*: Beyaz renkli, şapkalı küçük bir mantar.⁶⁴ *Benâtü evber*: Çakıl taşı büyüklüğünde, yan yana birden fazla çıkan bir mantar.⁶⁵ *Bernîk-birnîk*: Küçük siyah mantar.⁶⁶ *Dümâlik/demâlik*: Bahçelerde (çimenlikte?) yetişen bir şapkalı mantar türü. Şapkası şemsiyeye benzetilmektedir.⁶⁷ *Fek'*: Beyaz renkli ve değersiz bir mantar olup işe yaramaz insanları zemmetmek maksadıyla sıfat olarak kullanılır. Aynı zamanda yenilebilir kem'e türlerinin en değersiz kabul edilmektedir.⁶⁸ *Fesevâtü'z-zıbâ'* (sırtlan yellenmesi): *Ka'bel* de denilen⁶⁹ uzunlamasına söbü bir mantar olup kuruyunca uçtuğu bildirilmektedir.⁷⁰ *Ka'bel*: Bir sopa gibi büyüyen ve kuruyunca ucunda siyahlık beliren bir mantar.⁷¹ *İcride*: Kökünde mantar çıkan bir ot (ve muhtemelen orada

63 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II, 400, 401, 413, 432, 580; III, 312; V, 326, 449, 462; VI, 629, 633; VII, 283, 494, 509; VIII, 619; IX, 143, X, 332, 406; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 279-83; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 528, 726; Zemaşşeri, *el-Fâik*, II, 441; III, 135; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 336, 417; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXII, 31; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIX, 249.

64 İbn Sîde, *el-Muhassas*, II, 413; 580, III, 80.

65 İbn Sîde, *el-Muhkem*, V, 449; X, 332; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 279.

66 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 633.

67 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 629; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 283. Muhtemelen çayırliklarda çıkan *agaricus* türlerinden birisidir.

68 İbn Sîde, *el-Muhkem*, I, 236; Zemaşşeri, *el-Fâik*, III, 135 ("f k a" md.); İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 417 ("f k a" md.); Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII, 375.

69 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII, 619.

70 İbn Sîde, *el-Muhassas*, III, 279. Bu büyük ihtimalle Türkçe'de puf mantarı veya osuruk mantarı olarak bilinen *Lycoperdon Perlatum*'dur. Bk. Barutçıyan, *Türkiye'nin Mantarları*, s. 161. Bu mantarın her iki dilde de aynı kelime ile adlandırılmış olması ayrı bir güzelliştir.

71 Bu tasvir Türkçe'de söbelen yaygın adıyla bilinen ve yaşlanınca siyahlaşıp mürekkep gibi damlayan *Coprinus Comatus*'u andırmaktadır. Bk. Barutçıyan, *Türkiye'nin Mantarları*, s. 140.

biten mantar).⁷² *Kasîsa*: Kökünde mantar çıkan bir ot ve burada biten mantar.⁷³ *Merbûa*: Bahar yağmuruyla çıkan mantar.⁷⁴ *Müğrûd/müğrûr*: Arapçada çok nadir kullanılan “müf‘ûl” kalıbındaki isimlere örnek verilen bir mantar türü.⁷⁵ *Şiryâh*: Bozulup çürümüş mantar.⁷⁶ *Tursûs*: Bir zira boyuna ulaşan, üzerinde kırmızı noktalar bulunan bir mantar veya ot. Kırmızı olanı tatlı, beyaz olanı acı olur diye zikredilmiştir.⁷⁷ *Urcûn*: Bir karış kadar boyu olan ve taze iken tüketilen bir ot veya mantar türü.⁷⁸

Arapçada sadece mantar türleri değil bunlarla alakalı bazı ayrıntılar dahi özel olarak isimlendirilmek suretiyle kayıt altına alınmıştır. Bir kısmı isim bir kısmı fiil şeklinde olan bu kullanımlardan bazı örnekleri şöyle sıralamak mümkündür:

Ekmeeti'l-arz: “Bol miktarda mantar çıktı” anlamında cümle. *Kâeti'l-arzu el-kem'e*: “Toprakta bol miktarda mantar çıktı” anlamında kullanılan bir cümle. *Ağradeti'l-arz*: “Bol miktarda gırd mantarı çıktı anlamında cümle. *Entaza'l-urcûn*: “Mantarın çatlaması veya içinden bir mantar daha çıkması” anlamında cümle. *eş-Şat'ü*: “Mantarın toprağı yarıp ortaya çıktığı yer.” *Fek'atü şiryâh* (فقعة شرياح): “Çatlayacak kadar büyümüş mantar.” *Irzâl*: Mantar toptancılarının/tüccarların arazide kurdukları kulübe. *Kemmâ*: “Ticaret maksadıyla mantar toplayan kişi, mantar toptancısı.” *Mütekemmi*: Satmak değil yemek maksadıyla mantar toplamaya çıkan kişi. *Lebee'l-kavme*: “İnsanlara taze mantar ikram etti” anlamında bir cümle. *Mecbee*: Ceb'e adlı mantarın çok çıktığı arazi. *Mekmee*: Mantarı bol arazi. *Tetarsee*: “Tursûs mantarı aramaya çıkmak” anlamında fiil.⁷⁹ *Nekkaza el-kem'ü*: “Mantar toprağı kabartıp çıktı” anlamında cümle. *Nızk/kulâ'a/kullâ'a/kılfea*: Toprak altında mantarın varlığına işaret eden kabarıklık. *Sirerü'l/serîrül-kem'e*: Mantarın üstündeki toprak. *Şiâfü'l-kem'e*: Mantar şapkasının tepesi.

Diğer yandan Türkçe'deki *mantar* kelimesinin ve onun kökeninde bulunan Yunanca *manitári* (μανιτάρι) ve Eski Yunanca *amânitas* (αμανιτης) kelimelerinin *menle* ilişkisinin bulunup bulunmadığı da önem arz etmektedir.

72 İbn Side, *el-Muhkem*, VII, 317.

73 İbn Side, *el-Muhkem*, VI, 101; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 113.

74 İbn Side, *el-Muhkem*, X, 406.

75 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 336 (“ğ f r” md.); Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIX, 249.

76 İbn Side, *el-Muhkem*, V, 326.

77 İbn Side, *el-Muhkem*, IX, 143; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 283.

78 İbn Side, *el-Muhassas*, III, 280.

79 İbn Side, *el-Muhkem*, VI, 178, 597; VIII, 179, 408; IX, 371; a.mlf., *el-Muhassas*, I, 456; III, 46, 279-83.

Türkçe'deki mantar kelimesinin kökeninde yer aldığı bildirilen⁸⁰ bu iki kelime de bulunan “man” hecesi ile İsrâiloğulları'na verilen “men” arasında bir ilişkinin olup olmadığı dilciler tarafından araştırılmaya değer bir husustur. Zira Türkçe'de *kudret helvası* olarak bilinen menin Yunanca, Latince ve Batı dillerinde *man* olarak bilindiği söylenmektedir.⁸¹ Bu konuda esas önem arzedenden yahudi geleneğinde ise *manna* olarak zikredildiği görülmektedir.⁸² Diğer yandan *mantar* kelimesinin beş yüzyıl kadar önce Arapça'da kullanıldığına dair bir örnek de mevcuttur.⁸³ Ancak bu örneğin istisnâ olduğu ve diğer Arapça kaynaklar tarafından desteklenmediğine dikkat edilmelidir. Muhtemelen Dâvûd-ı Antâkî bu kelimeyi Arapça'ya sokmuş, ancak kullanım yaygınlaşmamıştır.

Mantarın tanımına ve başlıca özelliklerinin tasvirine gelince, bu konuda gerek şerhlerde gerek tıbb-ı nebevî eserlerinde bazı bilgiler bulunmaktadır. Mesela tıbb-ı nebevî literatürünün en meşhur örneklerinden birinin müellifi olan İbn Kayyim mantarı şöyle anlatır:

Mantar yaprağı ve gövdesi olmayan bir bitkidir [Ekilip dikilmeksizin kendiliğinden topraktan çıkar]. Mantarın maddesi topraksal ve buharsal bir cevherdir. Kışın soğukunda toprak yüzeyinin altında hapsolür, bahar yağmuru sayesinde büyüyüp gelişir ve birden harekete geçerek doğar ve cisme bürünür. Araplar'ın mantarı maddesi ve görünüşü bakımından çiçek hastalığına benzetmeleri de bundandır. Zira çiçek hastalığı, maddesi kan kökenli bir rutubet olup genellikle vücudun gelişim döneminde hararetin yayılmaya başlaması ve gücün ortaya çıkması sırasında patlak verir.⁸⁴

İbn Hacer de köşeli parantez içinde verilen kısmı ilave etmek suretiyle bu tasviri aynen tekrar etmiştir.⁸⁵ Uzmanlık alanı hadis olan bu âlimler mantarın mahiyetini anlatırken hadis uzmanlığı ile verilmesi mümkün olmayan, tıp ve nebatat gibi alanlara da müracaat etmeyi gerektiren birtakım vasıflar zikretmişlerdir. İkisinin ifadelerinin bu kadar benzemesi ilk bakışta İbn Hacer'in İbn Kayyim'den birebir alıntı yaptığı intibahı uyandırsa da ayrıntısı aşağıda açıklanacağı üzere aslında ikisi de diğer kaynaklardan bu bilgileri almaktadır. Adı geçen âlimlerin ve daha başka birçok şârihin bu konudaki kayna-

80 (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=mantar>; erişim: 21.11.2021).

81 Bk. Harman, “Men ve Selvâ”, s. 107.

82 *The Oxford Dictionary*, s. 440-41; Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, s. 364-365;

83 Bk. Dâvûd-ı Antâkî, *Tezkire*, I, 274-75.

84 İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 534-35.

85 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313.

ğı Mesîhî, Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ gibi tabiplerin eserleridir. Onların kaynağı ise Dioscorides ve Galen (Câlinûs) gibi kadim tabiplerdir.⁸⁶ Hadis şârihleri kendi uzmanlık alanlarını aşan bir mevzu ile karşılaştıklarında ilgili alanın eserlerini kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu da hadis şerhlerindeki kaynak zenginliğini ve çeşitliliğini gösteren güzel bir örnektir. Ancak onların kaynak kullanımında mutlak serbestiyetle davranmadıkları, birtakım kısıtlamalara riayet ettikleri hususuna aşağıda ayrıca değinilecektir.

Hadiste Zikredilen Mantar Hangisidir?

Mantar hadislerinde “kem’e” (كَمْءَا) kelimesi kullanılmıştır. Günümüz Arapça’sında mantar daha çok “futr” (فطر) kelimesiyle ifade edilse de geçmişte kem’inin yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hatta İbn Sîde’nin zikrettiği bazı örneklerde olduğu gibi kem’inin bütün mantarları, futrun ise onun altındaki bazı türleri ifade etmek için kullanıldığı dahi vâkidir.⁸⁷ İbn Sînâ da *el-Kânûn fi’t-tıbb*’da mantarları İbn Sîde’deki örneklere benzer biçimde anlatmakta, kem’e ile futrun şekil olarak birbirine benzemediğinin farkında olmasına ve bu ikisi için ayrı başlıklar açmasına rağmen kem’eyi kapsayıcı küme, futru ise onun kalitesiz bir alt türü olarak gösterecek biçimde “En değersiz kem’e futrudur” cümlesini kullanmaktadır.⁸⁸

Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi kem’e bütün mantarlar için kullanılan bir isim olsa da aslında belirli bir türü göstermektedir. Bu şapkasız ve sapsız bir mantar türü olup toprak altında patates-yumru şeklinde yetişir. Kuzey Afrika ve Ortadoğu coğrafyasında sık rastlanan iki kem’e türü mevcuttur: İlki Türkçede *çöl trüfü*, *kum trüfü* ve *ak domalan* gibi adlarla da bilinen *terfezia arenaria*dir. Görünüm, renk ve kıvam olarak patatese benzeyen, 6-9 cm. çapına ulaşabilen bu mantar toprak altında yetişir ve genellikle ilkbahar aylarında, şartlar uygun olursa sonbaharda görülür. Dışı koyu renkli yahut patates renginde olmakla birlikte içi açık krem veya açık kahverengi renklerde mermere benzer bir dokuya sahiptir.⁸⁹ İkinci kem’e türü ise “Arap domalanı” olarak tanınan *terfezia boudieri*dir. İlkine göre dışı biraz daha koyu renkli olan bu tür de Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinde kurak alanlarda, kireçli kumlu topraklarda yetişir.⁹⁰

86 Örnek olarak bk. Râzî, *el-Hâvî*, VI, 328; XXI, 142-43.

87 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV, 486.

88 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-tıbb*, I, 527-28, 632, 726. İbn Sînâ kendi memleketinde yetişen ve bu ikisine göre daha kaliteli olan mantarlardan dahi bahsetmiştir.

89 Daha fazla bilgi için bk. Barutçuyan, *Türkiye’nin Mantarları*, s. 189; Erdem, *Mantar Avcısının El Kitabı*, s. 51-63.

90 Erdem, *Mantar Avcısının El Kitabı*, s. 63.

Kem'e ülkemizde de çeşitli isimlerle tanınan ve severek tüketilen bir mantardır. *Dolaman*, *domalan*, *tombalak*, *topalak* ve (muhtemelen kem'eden dönüştürülmüş olan) *gumi* gibi isimlerle bilinen bu mantar özellikle Arap coğrafyasına yakın Güneydoğu Anadolu bölgesinde hâlâ kem'e adıyla tanınmakta ve tüketilmektedir.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Arap coğrafyasında mantar kem'eden ibaret olmayıp başka birçok mantar çeşidine rastlamak mümkündür. Ancak hadiste kem'eden bahsedildiği için öncelikle hadis kitabı müellifleri, sonra bunları açıklamaya çalışan garîbü'l-hadis yazarları ve şârihler doğal olarak bu türe odaklanmışlardır. Aksine bir bilgi bulunmadığı için hadiste geçen kem'enin de büyük ihtimalle yukarıda adı geçen iki kem'e çeşidinden biri olduğu söylenebilir. Ne yazık ki şârihler bu konuya yeterince eğilmemiş, Hz. Peygamber'in elinde tutarak ashaba gösterdiği ve hakkında konuştuğu mantarın hangi kem'e türü olduğu konusunda yorum yapmamışlardır.

Birçok farklı türden mantarın yetiştiği Ortadoğu ve Arap coğrafyasının mensubu olan şârihler hadisteki kem'enin hangisi olduğu hakkında fikir yürütmek yerine kendi yaşadıkları coğrafya ve dönemde bulunan kem'e çeşitlerinden bahsetmişlerdir. Mesela İbn Hacer Arap coğrafyasında kem'enin bol miktarda bulunduğunu, bazılarının diğerlerine göre daha kaliteli olduğunu söylemektedir. Ona göre en kaliteli kem'e kumlu ve az sulu topraklarda yetişen türdür. Yine ona göre rengi kırmızıya çalan bir kem'e türü öldürücü derecede zehirlidir. Onun "hazmı zor, mideyi rahatsız eden, soğuk ve rutubetli" diye andığı bu mantar türünün hangisi olduğunu kestirmek zordur. Ancak sürekli tüketilmesi halinde kulunç, kalp sektesi, felç, idrar zorluğu gibi problemlere yol açan⁹¹ bu mantar türünün İbn Hacer'e göre hadiste kendisinden "şifa" diye bahsedilen kem'e olamayacağı açıktır. Kastallânî de Mağrip, Şam ve Mısır bölgelerinde kem'enin bol miktarda çıktığını söylemiş, İbn Hacer gibi o da en kaliteli kem'enin kumlu ve az sulu topraklarda yetiştiğine işaret etmiştir. Kastallânî ayrıca kem'enin üç çeşidinin çok meşhur olduğunu söylemektedir. Birincisi, rengi kırmızıya çalan ve öldürücü derecede zehirli olan kem'edir ki aynısına İbn Hacer de işaret etmiştir. İkincisi, rengi beyaza çalan ve "şahmetü'l-arz" (toprağın yağı) diye de isimlendirilen ancak meşhur ismiyle "fek" olarak bilinen kem'edir. Bunun da çok makbul bir kem'e çeşidi olmadığına yukarıda işaret edilmişti. Üçüncüsü siyaha çalan boz renkli kem'e

91 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, XI, 313-14. İbn Hacer'in aktardığı bu bilgileri Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Hâvî*'sinde bulmak mümkündür. O da İbn Mâse'den (yahut İbn Mâseveyh'ten) aktarmaktadır (bk. Râzî, *el-Hâvî*, VI, 328).

olup en makbul çeşit olarak bilinmektedir. Kastallâni'ye göre yaygın olarak tüketilen kem'e çeşidi budur.⁹²

Şârihlerin Hz. Peygamber'in bahsettiği kem'enin hangi tür olduğu konusuna girmemelerini şu şekilde izah etmek mümkündür: Onlar ya Medine ve çevresinde yetişen kem'enin türü hakkında bilgi sahibi değildirlere ya da oradaki kem'e ile kendi memleketlerindeki kem'enin aynı olduğunu düşünmüşlerdir. Bunların zehirli ve zehirsiz hakkında bilgi verdikten sonra Hz. Peygamber'in bahsettiği kem'enin zehirsiz türlerden biri olduğunu ima etmiş olmaktadır. Hz. Peygamber'in gördüğü, eline alıp sahâbilerle üzerine konuştuğu kem'e hem yenilebildiği hem de ilaç niyetine kullanıldığına göre başka türüsü mümkün değildir.

Şârihlerin Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ gibi tabiplerin kitaplarından istifade etmelerine rağmen kem'e ve diğer türler arasındaki farka dikkat çekmemiş olmaları da üzerinde ayrıca durulmaya değer bir husustur. Bir tür dikkatsizlik gibi görünen bu durum şârihin "hadisin lafzî çerçevesinin dışına çıkmama" endişesinden kaynaklanmış olabilir. Ancak mantar örneğinden hareketle şârihlerdeki bu kabil endişelerin her zaman doğru sonuç vermediğini söylemek mümkündür.

Hadiste kem'eden bahsedilmiş olması onun çıktığı mevsimi de gündeme getirmektedir. Bilindiği gibi kem'e türü mantarlar daha çok ilkbahar mevsiminde çıkmaktadır. Ancak yukarıda mantar hadisinin vârit olduğu dönem üzerinde durulurken en kuvvetli ihtimal olarak 9 (630) yılının Ramazan ayına işaret edilmiş ve bunun da kasım-aralık aylarına denk geldiğine değinilmişti. Bu durumda mantarın yaygın olarak çıktığı dönemle hadisin vârit olduğu zaman arasında bir uyumsuzluk var gibi görünse de aslında öyle değildir. Zira sıra dışı iklim şartlarının oluştuğu dönemlerde mantarların kendi mevsimleri dışında çıktıkları bilinmektedir. Aşırı miktarda yağışın gerçekleştiği dönemlerde, aslında sonbaharda çıkan bazı mantarlar ilkbaharda hatta yaz mevsiminde görülebilmektedir.⁹³ Hadisteki olayda da muhtemelen benzer bir durum söz konusudur. O hafta aşırı yağmur yağdığı için mantarın her zamanki mevsimi dışında çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca o coğrafyada mevsimler arasındaki sıcaklık farkının çok büyük olmaması da burada önemli bir etkidir. Gerekli miktarda yağış olduğu takdirde sıcaklık itibarıyla ilkbahardan çok da farklı olmayan sonbaharda mantarın çıkmış olması pekala mümkündür.

92 Kastallâni, *İrşâdü's-sârî*, VIII, 375.

93 "Mantarlar uyum kabiliyeti çok yüksek canlılar olduğundan, mevsim dışı sürpriz verimlilikler gösterebilir" (bk. Barutçıyan, *Türkiye'nin Mantarları*, s. 57).

Mantar-Kudret Helvası İlişkisi

Hız. Peygamber'in mantar konusuna getirdiği en büyük yenilik onu İsrâiloğulları'na verilen men ile alakalı olarak değerlendirmesidir. Bunun sahâbiler tarafından bilinmeyen ve ilk defa o gün duydukları bir bilgi olduğu çok açıktır. Bu açıklamanın sahabe arasında nasıl değerlendirildiğine dair yeterince veri yoktur, ancak sonraki dönemlerde onun anlaşılması hususunda farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumlar şu gibi sorular çerçevesinde ortaya çıkmıştır: Acaba Hız. Peygamber mantarı hakiki anlamıyla kudret helvası kapsamına mı dahil etmiştir yoksa ikisi arasında bir cihetten benzerlik mi kurmuştur? Yani mantar İsrâiloğulları'nın Tih çölünde buldukları dönemde yedikleri şeyler arasında gerçekten var mıydı, yoksa başka bir sebeple mi bu kapsamda zikredilmiştir?

Âyet ve hadislerde zikredilen iki nimet olmaları hasebiyle mantarın menle ilişkisine dair Türkçe'de malumat bulunması umulan ilk kaynak *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Men ve Selvâ" maddesidir. Ancak orada "kudret helvası" olarak tercüme edilen menin anlamına dair çeşitli ihtimaller sıralanmasına rağmen mantardan hiç bahsedilmemiştir.⁹⁴ Madde yazılırken ilgili hadislerin dikkatten kaçması sebebiyle bu şartırtıcı durumun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde en azından hadislerde mantarla kudret helvası arasında ilişki kurulduğuna işaret edilebilirdi. Kudret helvasının mahiyetini araştıran diğer bazı çalışmalarda da onun belirli ağaçların öz suyu, bazı böcekler tarafından ağaçta üretilen bir tür şekerli madde yahut liken olduğu söylenmiş, ancak mantarla açık bir ilgi kurulmamıştır.⁹⁵ Buna rağmen kudret helvası için muhtemel alternatifler arasında likenin de zikredilmiş olması onu mantara en çok yaklaştıran bilgi olarak değerlendirilebilir.⁹⁶

Mantarın kudret helvasından sayılmasının anlamı konusunda şu ihtimaller üzerinde durulduğu görülür: Hadisi zâhiriyle anlayarak yorum yapan ilk görüş sahiplerine göre mantar terencebîn gibi ağaçta bulunan ve gerçekten İsrâiloğulları'na verilmiş olan nimetlerdendir.⁹⁷ Buna benzeyen ikinci bir yoruma göre Allah'ın İsrâiloğulları'na Tih çölünde verdiği nimetler ağaçta yetişen, toprakta biten ve havadan gelen olmak üzere üç çeşittir. Ağaçta yetişen kudret helvası, toprakta biten mantar, havadan gelen bildircindir. İsrâiloğulları mantarı ekmek niyetine yemişler, bildircini katık etmişler, kudret helvasını

94 Harman, "Men ve Selvâ", s. 107-108.

95 Işın, "Kudret Helvası Göklerden Yağıyor mu?", s. 261-71; a.mlf., *Gülbeşeker*, s. 53-59.

96 Işın, "Kudret Helvası Göklerden Yağıyor mu?", s. 262, 269.

97 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 257-58; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXI, 4.

ise tatlı olarak tüketmişlerdir.⁹⁸ Her iki yoruma göre de mantar gerçekten İsrâiloğulları'na verilen nimetler arasında yer almaktadır. Mantar hadisinin bir tarikinde yer alan “Mantar menden arta kalmıştır” ifadesi⁹⁹ eğer mâna ile rivayet sırasında dönüşüme uğramış, yahut idrac edilmek suretiyle orada yer alan bir kelime değilse bu zâhirî yorumları destekleyen bir bilgidir. Burası aynı zamanda menin mahiyeti konusunda tefsir ve hadis literatürünün birbirlerinden ayrıldıkları noktadır. Zira men tefsir literatüründe çoğu zaman tek çeşit olarak kabul edilirken hadis şârihleri ve onlara kaynaklık eden tabip filozoflara göre yukarıdaki örneklerde olduğu gibi birden fazla çeşitten oluşmaktadır. Mesela Tirmizî'nin *es-Sünen*'inin şârihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ile filozof tabip Abdüllatîf el-Bağdâdî bu kanaattedir.¹⁰⁰

Yukarıdaki iki yorumun sahipleri meni oluşturan nimetlerin çeşidi hakkında ihtilaf etseler de hadisi zâhiriyle anlayıp mantarı gerçekten İsrâiloğulları'na verilen bir nimet sayma konusunda birleşmektedir. Bu yaklaşım gerek klasik gerek çağdaş birçok kaynakta tekrar edilmekte, hatta kimi zaman hadisin zâhirine uygun bulunduğu gerekçesiyle tercih edilmekte ve başka yoruma gitmeye gerek kalmadığı söylenmektedir.¹⁰¹

Hadisi zâhiriyle anlamak yerine başka açılardan yorumlamayı tercih eden âlimler üçüncü grubu oluşturmaktadır. Onlara göre hadiste hakiki anlam kastedilmemiştir ve bir benzetme söz konusudur. Yani mantar İsrâiloğulları'na verilmiş nimetlerden değildir, ancak Allah'ın kullarına ekme/dikme zahmeti olmaksızın verdiği nimetlerden olması hasebiyle mene benzediği için Hz. Peygamber böyle söylemiştir.¹⁰² Başka bir deyişle burada “imtinân” (karşılıksız nimet verme) anlamı men ile mantarı birleştiren ortak paydadır. Aslen *Garîbül-hadîs* müellifi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) ait olmakla birlikte Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye de (ö. 310/923) nispet edilen bu yorum Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i üzerine yazdığı *A'lâmu'l-hadîs* ile şerh literatürüne girmiştir. Hattâbî'den sonra ise onun şerh literatürü üzerindeki

98 Abdüllatîf el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Erbain et-tıbbiyye*, s. 28-29; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, IV, 331; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314; Kastallâni, *İrşâdüs-sâri*, VIII, 375. İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Abdullah el-Humeydî'den naklettiği kısmen farklı bir yorum için bk. *Keşfü'l-müşkil*, I, 258.

99 “الكَمَاءُ بَقِيَّةٌ مِنَ الْمَنِّ” veya “الكَمَاءُ بَقِيَّةٌ مِنَ الْمَنِّ” ifadesi için bk. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 234; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, XI, 286.

100 İbnü'l-Arabî, *Ârızatü'l-ahvezi*, VIII, 226; Abdüllatîf el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Erbain et-tıbbiyye*, s. 28-29.

101 İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhîr*, XXXIV, 360.

102 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 258.

tartışılmaz etkisinin birçok yansımından birini teşkil edercesine şârihler tarafından sık sık tekrarlanmıştır.¹⁰³

Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Açısından Mantar Hadisi

Geleneksel İslam tıbbı kitaplarında mantara esasen bir basit ilaç (devâ-yı müfred) olarak yer verilir, onun yiyecek olarak değerine ise ayrıca temas edilir. Mesela İslam tıbbının en meşhur isimlerinden Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ mantara “el-Edvîyetü'l-müfrede” (basit ilaçlar/drogalar) bölümünde yer vermişlerdir.¹⁰⁴ Bu ikisinin zikrettiği bilgiler sonraki yüzyıllarda tıbb-ı nebevî kitapları ile hadis şerhlerine intikal etmiş ve birçok müellif tarafından küçük ilavelerle ve açıklamalarla tekrar edilmiştir. Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ'nın kaynakları ise öncelikle Dioscorides ve Galen (Câlinûs) adlı meşhur hekimlerdir. Onlar ayrıca, bu ikisi ile kendi dönemleri arasında yaşamış Mâserceveyh, İbn Mâse, İbn Mâseveyh ve Mesîh olarak tanınan İsa b. Hakem ed-Dımaşkî (ö. 225/840'tan sonra)¹⁰⁵ gibi isimlerden de yararlanmışlardır. Dolayısıyla hadis şerhlerinde ve tıbb-ı nebevî literatüründe mantarın maddi yapısı, ilaç olarak değeri ve yenilebilirlik durumu hakkında verilen bilgilerin kaynağı esasen tıp kitaplarıdır.

Mantar hadisinin tıp literatüründeki yerini incelerken geleneksel tıp kitapları ile tıbb-ı nebevî kitaplarını birbirinden ayırt etmek gerekir. İslam döneminde yaşamış tabiplerce kaleme alınan tıp kitaplarında gerek kem'e gerek şapkaklı mantar türleri hakkında bilgi verilirken mantarın cevheri, bir gıda olarak özellikleri, zararlı olup olmayışı, sebep olduğu hastalıklar, kuru ve taze mantar arasındaki farklar, kem'e ile diğer mantarlar arasında mukayese, pişirme yöntemi gibi hususlar ele alınır. Bu meselelerle ilgili olarak ayrıntılı birçok bilgi verildiği halde kem'e hadisi kesinlikle anlatının merkezinde yer almaz. Mesela Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Hâvî*'sinde kem'e ve futr başlıkları altında diğer birçok bilginin yanı sıra mantar suyunun göze iyi geldiği de söylenmiş olmasına rağmen bu görüş sadece tabip Mesîh'e nispet edilmiş, aynı görüşü dile getiren Hz. Peygamber'den ve kem'e hadisinden bahsedilmemiştir.¹⁰⁶ İbn

103 Ebû Ubeyd, *Garibü'l-hadis*, II, 173; Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis*, III, 1799-1800; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 413; Mâzerî, *el-Mu'lim*, III, 118; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 534; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XVII, 7; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 32; XXVII, 432; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VII, 10; ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 366 (“m n n” md.). Hattâbî ile aynı dönemde yaşamış erken *Sahîh-i Buhârî* şârihlerinden Dâvûdî'ye de benzer bir görüş nispet edilmektedir (bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 32).

104 Râzî, *el-Hâvî*, XXI, 142 vd.; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 526 vd.

105 Bk. Kaya, “Ebû Sehl İsa b. Yahyâ el-Mesîhî”, s. 473.

106 Râzî, *el-Hâvî*, XXI, 142-43.

Sinâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'inde ise adı geçen Mesîh'in görüşünün yanı sıra hadise de -metnine yer verilmeksizin- kısaca işaret edilmiştir.¹⁰⁷

Tıbb-ı nebevî kitaplarının mantarla ilgili bölümleri ise bu eserlerin yapısı gereği tamamıyla kem'e hadisi etrafında şekillenmiştir. Burada konu bizatihi mantar değil hadiste vârit olan bir nesne olması hasebiyle mantar ve onun tıbbî açıdan faydasıdır. Bazı tıbb-ı nebevî kitaplarında yukarıda zikredilen tıp eserlerindeki bilgilerin çoğu tekrar edilmiş olsa da gerek bilgilerin naklinde gerek ilgili bölümün iç düzeni oluşturulurken müelliflerin ekseriyeti tarafından hadis merkeze alınmıştır.¹⁰⁸

Şerh ve hasâis-delâil gibi türlere giren eserlerde de mantarın tıbb-ı nebevî literatürüne benzer biçimde ele alındığı görülür. Mesela *Muvatta'* şerhi *el-Mesâlik*'te ele aldığı her konuyu mümkün olduğunca sistematik biçimde işlemeye çalışan İbnü'l-Arabî Araplar'ca bilinen dört meşhur tedavi yöntemini (rukya, hacamat, bal şerbeti/şurup, dağlama) sıraladıktan sonra sünnette vârit olan sekiz tedavi yöntemi daha sayar. Bunlar arasında yedinci sırada mantar yer almaktadır.¹⁰⁹ Hasâis-delâil türünün önemli örneklerinden birini yazmış olan Kastallânî ise *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'de mantarı "Hz. Peygamber'in Hastalıkları Tabii İlaçlarla Tedavi Etmesi" başlığı altında ele almaktadır.¹¹⁰

Tabipler mantar konusunda hadis literatüründen yeterince istifade etmiş olmasalar da şârihler mantar hadisini açıklarken tıp literatüründen sonuna kadar yararlanmışlardır. Onlar mantarın yapısı, mutfak değeri, faydası zararı gibi konularda ağırlıklı olarak Râzî ve İbn Sinâ'nın verdiği bilgileri tekrar etmişlerdir. Buna rağmen bir husus tıp literatürüne müracaat eden çoğu şârihin gözünden kaçmışa benzemektedir. Hem Râzî hem İbn Sinâ toprak altında çıkan mantar türlerini ifade eden kem'e ile toprak üstünde çıkan şapkali mantarları ifade eden futr arasında ayırım yapmışlardır. Onlar bu ikisi hakkında konuşurlarken sürekli iki tarafa da atıf yapmışlar ve kem'e ile şapkali mantarları maddi yapı, yenilebilirlik, zehirli olup olmama, yetiştirme şartları, ilaç olarak kullanım vb. hususlar açısından kıyaslamışlardır. Ancak hadis şerhlerinde neredeyse daima kem'eden bahsedilmiş, şapkali mantarlara yeterince temas edilmemiştir. Bunun en muhtemel sebebi şerhe konu olan hadiste sadece kem'inin zikredilmiş olmasıdır. Başka bir deyişle şârihler "konunun dışına

107 İbn Sinâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 527.

108 Örnek olarak bk. İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 63-64; Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, I, 334-35; II, 615-19; Abdüllatif el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Erbâin et-tıbbiyye*, s. 27-29; Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Emrâz*, s. 84; İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 533-39; Sü-yûtî, *el-Menhecü's-sevî*, s. 312-13.

109 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, VII, 445-50.

110 Bk. Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, III, 62-64.

çıkılmamak” için kendilerini sadece kem’e hakkındaki yorumlarla sınırlandırmışlar, aynı konunun bir uzantısı olan diğer mantar türlerine temas etme ihtiyacı duymamışlardır.

Diğer yandan hadis şârihlerinin tıp literatüründen istifade ederken onlarda gördükleri bilgileri hiçbir kısıtlama yapmaksızın eserlerine aldıkları da söylenemez. Mesela tıp kitaplarında mantarın pişirilmesi ve tüketilmesi konusu ele alınırken onun “nebîz-i şedîd” veya “şarâb-ı sırf” (sek şarap?) adı verilen bir içeceklerle birlikte tüketilmesinin yararlarından bahsedildiği¹¹¹ halde hiçbir şerhte bu bilgiye yer verilmemiştir. Helal olup olmadığında en iyi ihtimalle şüphe bulunan nebîze yahut âyetle haram kılınan şaraba karşı tavırları belli olan, çoğu Şâfiî mezhebine mensup hadis şârihlerinin kaynaklardaki bilgileri belirli süzgeçlerden geçirerek kitaplarına almaları gayet tabiidir.

Hadis ile Tıp Bilgisinin Çatışması yahut Hadislerin Zâhiriyle Anlaşılmasından Kaynaklanan Sorunlar

Mantar hadisi aynı zamanda hadisleri tarihî-coğrafi, zamansal-mekânsal herhangi bir kayda riayet etmeksizin mutlak biçimde ve zâhiriyle anlamaya çalışmanın bazan sakıncalı olabileceği ve umulmadık neticeler doğurabileceği hususunda da güzel bir örnektir. Tarihte mantar rivayetini bu şekilde anladıkları ve amele esas kıldıkları için başları derde giren örneklerle rastlamak mümkündür.

Mantarın tıp kitaplarında zikredilmesinin sebebi faydalı-zararlı bitkiler ve yiyecekler grubunda yer almasıdır. Tıbb-ı nebevî kitaplarında ve hadis kitaplarının tıp bölümlerinde değerlendirilmesinin sebebi ise hadiste “Mantarın suyu göze şifadır” denilmesidir.¹¹² Bu eserlerde mantarın bir yiyecek olarak değerinden ziyade tıpta kullanımı tabii olarak ön plana çıkmıştır. Buna göre mantar göz hastalıklarının tedavisinde kullanılan bir maddedir ve bunun bir nesnel sebebi, bir de hikmeti vardır. Mantarın susal bir cevher ihtiva etmesi onun göze şifa oluşunun nesnel sebebidir.¹¹³ Mantarın mahza helal oluşu ve elde edilişinde hiçbir haram şüphesi bulunmayışı ise onun göze şifa oluşunun hikmet boyutunu teşkil etmektedir.¹¹⁴ Bu düşüncenin temelinde ise görme

111 İbn Sinâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 527, 633.

112 Rivayetlerin çoğunda “Mantarın suyu göze şifadır: şifâün li'l-ayn” denilirken bazı tariklerde “Göze karşı şifadır” anlamına gelecek biçimde “şifâün mine'l-ayn” denilmiştir. Bu da mantarın göz değmesi yani nazara karşı şifa olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu, genel kabul görmeyen bir yorumdur (bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXVII, 432; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 248; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VII, 129).

113 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314.

114 Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis*, III, 1800; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XVII, 7.

duyusunun haram nesnelere kullanımıyla zayıflayıp helal nesnelere kullanımıyla güçlendiği şeklindeki yaygın inanç yatmaktadır.¹¹⁵

“Mantarın suyu göze şifadır” ifadesinin anlamı konusunda şârihler iki farklı yoruma gitmişlerdir. İlk yoruma göre göze şifa olan mantarın kendi suyudur. İkinci yoruma göre ise şifa mantarın kendi suyunda değil, mantarın çıkmasına vesile olan ilk yağmurdadır ve hadiste kastedilen de budur. İlk yorum yaygın olarak kabul görürken, İbnü'l-Cevzî'nin hocası Ebû Bekir b. Abdullah el-Bâkî'den naklettiği ikinci yorum İbn Kayyim tarafından bu konudaki en zayıf görüş sayılmıştır.¹¹⁶ Bu arada, mantar hadisinin bir merfû tarikinde “Yaş mantarın suyunu kullanın, zira o mendendir ve suyu göze şifadır”¹¹⁷ ifadesinin yer aldığı görülür. Ancak rivayette altı çizili kısmın hadis âlimleri ve şârihler tarafından Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul edilmediği çok açıktır. Zira onlar ifadenin Hz. Peygamber'e ait olduğuna kanaat getirirler yukarıdaki tartışmaya hiç girmezlerdi.

Mantarın tıpta kullanımı için ilk yorum yaygın kabul görmüş olmakla birlikte, yani kullanılacak olan mantarın kendi suyu olsa da, bunun nasıl yapılması gerektiği hususu ayrı bir ihtilafa yol açmıştır. Tartışma şu soru etrafında dönmektedir: Mantar suyu tek başına ve doğrudan yani çiğ olarak mı kullanılacak yoksa pişirildikten sonra veya başka nesnelere karıştırılarak bir ilaç elde etmek suretiyle mi tatbik edilecektir? Tarihte her ikisinin de tercih edildiğini gösteren örnekler vardır. Hz. Peygamber'in “Kem'inin suyu göze şifadır” sözlerini öğrenen birçok kişi gözlerindeki rahatsızlıkları gidermek için mantarı ilaç olarak kullanmışlar, bunlardan bazıları şifa bulmuş, bazıları ise hastalıklarının artması ve daha kötüleşmesi sonucuyla karşılaşmışlardır.

Hadisin zâhiriyle anlaşılacak mantarın doğrudan ilaç olarak tatbik edildiğine dair örnekler erken dönemden itibaren kayıtlara girmiştir. Bu örnekler sahabe nesline kadar geri gitmektedir. Ashab içinde mantar suyunu ilaç niyetine tecrübe ettiği bilinen tek kişi Ebû Hüreyre'dir. Cariyesinin gözündeki hastalığın iyileşmesi için kem'e suyunu onun gözüne damlatan Ebû Hüreyre bu denemesinden olumlu sonuç almıştır. Diğer sahâbilerin aynı konuda nasıl davrandıkları ise bilinmemektedir. Tâbiin döneminden de benzer örnekler bulmak mümkündür. Tıbb-ı nebevî müellifi İbnü's-Sünnî'nin zikrettiği bir rivayete göre bu neslin tanınmış muhaddislerinden Şehr b. Havşeb de benzer bir tecrübe yaşamıştır. Çiçek hastalığına tutulan ve zamanla hastalık gözüne sirayet ettiği için iyice muzdarip olan oğlunu tedavi etmek maksadıyla

115 Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, III, 1799-1800; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314.

116 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 259; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, IV, 334.

117 Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, I, 335.

hadisin bereketini umarak aynı yönteme başvuran Şehr, neredeyse kör olacak hale gelen çocuğun gözüne altı gün boyunca kem'e suyundan damlatmış, nihayetinde çocuk tamamen iyileşmiştir.¹¹⁸

Erken dönemden aktarılan bu iki örnekte çiğ mantar suyu doğrudan göze tatbik edilmiştir.¹¹⁹ Kimi âlimlere göre ise çiğ mantar suyu başka ilaçlarla karıştırılarak kullanılmalıdır. Zira mantar suyunun tek başına veya işlem görmemiş halde kullanımı göze zararlıdır.¹²⁰ Bu problemin farkında olan bazı şârihler hadisin zâhiriyle amel edildiği yahut Ebû Hüreyre'nin tecrübesi kayıtsız şartsız emsal alındığı takdirde göz hastalıklarının iyileşmek yerine arttığına hatta bazan görme yetisinin tamamen yitirildiğine dair tarihten meşhur örnekler vermektedir. Onlara göre çiğ mantar suyu değil, ortadan ikiye bölünüp ateşe koyulan mantarın üzerinde ısınmayla birikip kaynayan su ılık hale geldiği zaman mil yahut kürdan gibi nesneyle alınıp göze sürme çekmek suretiyle kullanılmalıdır. Zira ateşe konulması halinde mantar suyundaki zararlı kısımlar temizlenmekte, sadece yararlı kısım kalmaktadır.¹²¹ İbnü'l-Cevzî bu görüşü Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden garîbü'l-hadis müellifi İbrâhim el-Harbî'ye nispet etmektedir. Hatta adı geçen Harbî'nin bu konuda bir de şahitliğini aktarmaktadır: Buna göre Ahmed b. Hanbel'in oğulları Sâlih ve Abdullah gözlerinden rahatsızlanınca bir miktar mantarın suyunu sıkıp doğrudan gözlerine tatbik etmişler, ancak iyileşmek yerine daha kötü olmuşlardır. İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği benzer bir örneğe göre de bir zat mantar suyundan gözüne sürme çekince kör olmuştur.¹²²

Bazı âlimlerin yukarıda verilen misallerde görülen tecrübeleri yok saydıkları anlaşılmaktadır. Mesela İbnü'l-Cevzî "Mantar suyunun çiğ haliyle ve doğrudan kullanılmaması gerektiği konusunda ittifak vardır" demektedir.¹²³ Oysa bu doğru değildir. Zira hem yukarıdaki örnekler aksini göstermektedir hem de tıp kaynaklarına ve kendilerinin yahut tanıdıklarının tecrübelerine dayanarak bilgi aktaran bazı şârihler mantar suyunun nasıl kullanılacağına gözdeki hastalığın durumuna bakarak karar verilmesi gerektiğini söylemektedirler. Buna göre eğer gözdeki harareti gidermek amaçlanıyorsa mantarın suyu tek başına, başka bir sebeple kullanılacaksa diğer ilaçlarla karıştırıla-

118 İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 63.

119 İbnü'l-Arabî, *Ârızatü'l-ahvezî*, VIII, 226.

120 Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, III, 1800; Mâzerî, *el-Mu'lim*, III, 119; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314.

121 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 259; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 32; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314-15.

122 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 259; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315.

123 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 258.

rak uygulanmalıdır.¹²⁴ Bazı âlimler daha ileri giderek mantardan ilacın nasıl yapılacağını dahi açıklamışlardır. Mesela Kastallânî pişirilmiş mantar suyunun göz ilacı olarak kullanılması hususunda şöyle bir yöntem teklif etmektedir: Mantar bir demir tencereye koyulup tuz atılmaksızın suda haşlanmalı, sonra tencerenin üzerine temiz bir bez örtülmeli ve bu bezde biriken buhar ilaç olarak kullanılmalıdır. Ne yazık ki Kastallânî bu görüşün kaynağını ismen zikretmemiş, “Biri şöyle dedi” diyerek aktarmıştır.¹²⁵

Doğru mantar seçildiği zaman onun suyunun göze şifa olabileceğine dair yukarıdaki örneklere bakarak sonuç çıkarılabilir. Ancak bunu hiçbir kayıt ve şarta riayet etmeksizin mutlak anlamda uygulamak bugün için mümkün değildir. Zira mantarlar hakkındaki bilgimiz artık böyle uygulamalara müsaade edilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Mantar ve İtikat: Mantarın Zehirli Oluşunun Sebebine Dair Yorumlar

Mantar rivayetleri üzerine İslam geleneğinde yapılan yorumların günümüz tıp ve mikoloji anlayışıyla uyuşmayan bazı yönleri vardır. Bunlardan ilki mantarın niçin zehirli olduğu ile, ikincisi ise mantar suyunun göz hastalıklarının tedavisinde kullanımıyla alakalıdır. Her ikisinin de kısmen dinî-itikadî endişelerden kaynaklandığına dikkat çekmekte fayda vardır. Zira ilk mesele geçmişteki müslümanların dünya tasavvuruyla, ikinci mesele ise hadisleri algılama biçimiyle ilgilidir.

Mantarın Allah tarafından kullara bahşedilmiş mucizevi yiyecek men-den bir parça olduğunu kabul edince akla şöyle bir soru gelmektedir: Mantar mucizevi bir yiyecek ve lütuf ise nasıl olur da zehirli olabilir? Bunun sebebi nedir? Hadis-fıkıh literatüründe bu meseleyi ilk defa İbn Kayyim gündeme getirmiş olup onun açıklaması bazı şârihler tarafından benimsenmiştir. İbn Kayyim'e göre mantarın zehirli oluşu konusunda problem mantarda değil insanoğlundadır. Buna göre her nimet gibi mantar da aslı itibarıyla zehirli değilken ve kullar için tam bir menfaat ve sıhhat kaynağı iken başka nesnelere bir arada bulunması, imtizaç etmesi ve karışması gibi sebeplerin yanı sıra bir de “kulların yapıp etmeleri yüzünden yeryüzünün fesada uğraması” üzerine bozulmuş ve zehirli bir hal almıştır.¹²⁶ Yani yer-

124 Kâdî İyâz, *İkmâlül-Mu'lim*, VI, 535; İbnü'l-Arabî, *Ârızatü'l-ahvezî*, VIII, 226; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XVII, 8; XXI, 4; İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavzih*, XXII, 32; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315; ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 118-19.

125 Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, III, 63.

126 İbn Kayyim, *Zâdül-meâd*, IV, 332; İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhît*, XXXIV, 363. İbn Kayyim burada “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu” (er-Rûm 30/41) âyetine telmihte bulunmaktadır.

yüzü insanoğlu yüzünden fesada uğramasa mantar aslî hali üzere kalacak ve zehirli olmayacaktır (!).

İbn Kayyim'in başka nesnelere imtizaç ederek değersiz hale geldiğini söylediği mantarlar hakkındaki görüşünün kaynağı muhtemelen İbn Sînâ gibi tabiplerin eserleridir. Zira İbn Sînâ bazı mantarların küflü demir ve kokuşmuş çerçöpün bulunduğu sağlıklı ortamlarda, zararlı haşerelerin yuvaları yanında yahut özü kuvvetli olup etrafında yetişen bitkileri zararlı hale getirdiği düşünülen zeytin gibi ağaçların altında yetişmesi halinde öldürücü derecede zehirli olduğunu söylemektedir.¹²⁷

Mantarların zehirli oluşunun sebebi hakkındaki bu yorumlar klasik ve modern tıp bilimleri ile günümüzün mikoloji bilimi dikkate alındığında ancak bazı cihetlerden isabetlidir. Mesela zehirli haşerelerin yuvalarının yanında yahut zeytin ağacının altında çıkması sebebiyle mantarın zehirli hale dönüştüğü bilgisinin bir geçerliliği yoktur. Ancak her ikisinin de işaret ettiği gibi mantarların paslı demir yahut çöplük gibi diğer zararlı-pis nesnelere imtizaç halinde zehirleyici olabildiği görüşü esasen günümüzde daha fazla geçerlilik kazanmıştır. Zira artık yaygın olarak kabul gördüğüne göre hava, toprak ve su kirliliğinin aşırı olduğu yerlerde çıkan zehirsiz mantarlar dahi insan vücudunda toksik madde birikmesine ve uzun vadede zehirlenmeye sebep olabilmektedir.¹²⁸ İbn Sînâ ve İbn Kayyim'in zamanında yani dünyanın doğal kaynaklarının henüz endişe verici biçimde kirletilmediği dönemde kısmen bilirse de ne anlama geldiği yeterince farkedilmeyen bu durum bugün için artık inkâr edilemez bir gerçektir. Yani "kulların yapıp etmeleri yüzünden yeryüzünün fesada uğraması" gerçeğinin esas tartışılacağı dönem bugündür.

Ebû Hüreyre, Şehr b. Havşeb ve Ahmed b. Hanbel'in oğulları Abdullah ile Sâlih örneklerinden sonra hadis, şerh ve tıp literatüründe mantar üzerine gerçekleşen tartışmalarda zehirli-zehirsiz mantar ayırımının farkına varıldığı ve mantar suyunun tek başına kullanılıp kullanılmayacağı hususu tartışıldığı halde, muhtemelen bu tartışmalara hiç dikkat etmeksizin göz rahatsızlıklarının tedavisinde kem'e suyunu doğrudan kullanmak gerektiğini düşünenler yüzyıllarca varlığını devam ettirmişlerdir. Mantar suyunun göz hastalıklarının tedavisinde kullanımının "hadise/hadisın sıhhatine itikat" boyutunu temsil eden bu bakış açısını benimseyenler yukarıda verilen tartışmaları tamamen göz ardı etmekte ve hadisin sıhhatine gönülden itikat ederek kullanılması halinde çiğ mantar suyunun başka bir şeyle karıştırılmasına gerek kalmadan şifa olduğunu dile getirmektedirler. Hadisi zâhiriyle anlamının

127 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 632-33; III, 298.

128 Barutçıyan, *Türkiye'nin Mantarları*, s. 71; Erdem, *Mantar Avcısının El Kitabı*, s. 38.

hangi boyutlara varabileceğini gösteren bu inanışın sahipleri hiç de yabana atılacak isimler değildir. Mesela zikredilen örneklerden habersiz olma ihtimali bulunmayan Nevevî bu grupta yer almaktadır. Ona göre mantar suyu yukarıdaki tartışmaların hiçbirine girmeye gerek kalmaksızın mutlak olarak göze şifadır ve çiğ mantarın suyu sıkılarak göze uygulanabilir. Nevevî bunu kendi hayatından bir tanıklıkla delillendirmektedir. Onun “salih” bir hadis hocası görme yetisini tamamen yitirdiği zaman hadise itikat ederek ve teberriken mantar suyunu tek başına kullanmış ve iyileşmiştir.¹²⁹ İsmâil Hakkı Bursevî de mantar rivayetini verirken bu yorumu benimsemiştir.¹³⁰

Nevevî'nin yorumu sonraki şârihler tarafından kabul edilse de edilmese de muhakkak tekrar edilmiştir. Onun bahsettiği zat hakkında tanıtıcı bilgiler veren İbn Hacer hadisin zâhiriyle bu şekilde amel edip de fayda görebilmek için onun sıhhatine tam itikat edip kendisiyle amel etme hususunda hiç şüpheye düşmemek gerektiği gibi geleneksel inançlar açısından hiç de yabancı olunmayan şartların lazım olduğunu eklemeyi ihmal etmemiştir. İbn Hacer ve hemen öncesinde İbnü'l-Mülakkın hadisin zâhiriyle amel etme konusunda Ebû Hüreyre'yi örnek vermişlerdir.¹³¹ Belli ki Ebû Hüreyre bir sahâbî olması hasebiyle hadisin sıhhatine tam itikat ve onun zâhiriyle amel konusunda onlara göre mükemmel bir örnektir. İbn Hacer'e göre özünde temiz ve zararsız olup ancak başka nesnelere yan yana geldiği yahut karıştığı zaman zararlı hale dönüşen mantar sünnette yeri bulunan bütün nesnelere gibi “sıdk ile” kullanıldığı zaman fayda vermekte, “niyet halis tutulduğu” zaman Allah ondaki zararı bertaraf etmektedir.¹³² İbn Hacer bu yorumuyla, İbn Kayyim'in mantarın niçin zehirli olduğu konusunda dile getirdiği düşünceleri bir adım daha ileri taşımış olmaktadır. Çağdaş hadis şârihlerinden Muhammed b. Ali el-İtyûbî de İbn Kayyim'in yorumuna hararetle katılmakta, zehirli zehirsiz ayırımı yapmaksızın mantar suyu ile şifa bulmak için hadisin sıhhatine tam itikat ve sünnete ittiba niyetinin esas olduğunu düşünmektedir.¹³³ Ancak bu inanış biçiminin günümüz tıp anlayışıyla uyuşmadığı ve mantarın bu şekilde kullanılması halinde problemlere yol açacağı hususu artık tartışma götürmez bir gerçektir. Buradaki problem hadisin kendisinde değil, onun yorumlanış biçimindedir. Dolayısıyla zehirli bir mantarın suyunu şifalı olduğuna itikat ederek kullanmak gibi gelenekte bulunan ancak geçerliliğini yitirmiş bir yola

129 Nevevî, *el-Minhâc*, s. 1297; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, VIII, 375; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VI, 234-35.

130 İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 97.

131 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXII, 31; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315.

132 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315.

133 İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhît*, XXXIV, 362-63.

sapmak yerine, hadiste bahsedilen mantarın hangi zehirsiz türden olduğunu bulmaya çalışmak ve illa suyu kullanılacaksa tıp ilminin verileri ışığında bunu yapmak daha sağlıklıdır. İtyûbî gibi çağdaş bir şârihin, günümüzde ulaşılan yeni bilgileri dikkate almaksızın gelenekte bulunan yorumu hararetle tekrarlaması, hadis ilminde şerh faaliyetinin geleceği açısından üzerinde dikkatle durulması gereken problemlerle bir yaklaşımdır.

Mantarın Mutfak Değeri ve Pişirme Yöntemleri Hakkında Değerlendirmeler

En geniş anlamıyla hadis literatüründe mantarın mutfak değeri ve pişirilmesi hakkında bilgiler bulmak da mümkündür. Mesela İbn Kayyim kem'enin ister çiğ ister pişmiş olarak yenebileceğini söylemektedir.¹³⁴ Ayrıca hem İbn Kayyim hem İbn Hacer uzun süre tüketilmesi halinde çeşitli zararları ortaya çıkan bir kem'e türünün kurusunun yaşına göre daha zararlı olduğunu söylemekte ve kuru mantarın zararını en aza indirmek için şöyle bir pişirme yöntemi tavsiye etmektedirler: Mantar çamur içinde bir süre bekletilmeli, sonra tuzlu suda zahter ile haşlanmalı, ardından zeytinyağı ve acı baharatlarla yenmelidir.¹³⁵ Kastallânî de kem'enin üç türünü saydıktan sonra yenilebilir olan gri-siyah kem'enin et, yağ ve baharatla pişirilerek yahut çiğ olarak tüketilebildiğini söylemektedir.¹³⁶

Bazı âlimlerin mantar hakkında şahsi tecrübeleri bulunsa da klasik hadis-şerh kaynaklarında mantarın pişirilme yöntemi hakkında verilen bilgiler de çoğunlukla geleneksel tıp kitaplarına dayanmaktadır. Mesela İbn Kayyim ile İbn Hacer'den aktarılan üstteki bilgilerin tamamı hem Ebû Bekir er-Râzî'nin hem İbn Sînâ'nın eserlerinde bulunmaktadır.¹³⁷ Ancak bu bilgiler ulema tarafından hiçbir süzgeçten geçirilmeksizin aktarılmamış, helal-harama tealluk eden hususlarda dinî-mezhebî kaygılarla bazı düzeltmeler yapılmış yahut kimi "sakıncalı/şüpheli" hususlar görmezden gelinmiştir. Yukarıda söylendiği üzere hazmı en zor yiyecekler arasında sayılan mantarın sindirimini kolaylaştırmak için İbn Sînâ tarafından salık verilen nebîz-i şedîd veya şarâb-ı sırf içilmesi gerektiği tavsiyesinin¹³⁸ hiçbir hadis kitabında yahut şerhinde yer

134 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, IV, 330.

135 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, IV, 331; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314. Bu tarif muhtemelen çok daha fazla mantar çeşidinin yetiştiği bir coğrafyanın mensubu olan Mübârekpûrî tarafından da aynen tekrar edilmektedir. Onun buradaki tek katkısı mantarın Farsça ve Hintçe isimlerini söylemesidir (bk. *Tuhfetül-ahvezî*, VI, 234).

136 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII, 375.

137 Râzî, *el-Hâvî*, XXI, 142-43; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 526-27, 633.

138 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 527, 633.

almaması böyle bir örnektir. Haramlığında şüphe bulunmadığı için tartışma dışı kalan şarap bir yana, ağırlıklı olarak Şâfiî mezhebinden olan şârihler içilmesi konusunda şüphe bulunan nebîze cevaz veremeyeceklerinden bu bilgiyi görmezden gelmişlerdir.¹³⁹

Geleneksel tıp kitaplarında ve şerhlerde verilen pişirme yöntemlerinin benzerleri bugün hâlâ uygulanmaktadır. Zehirli olduğuna inanılan mantarları önce haşlayıp suyunu süzdükten sonra pişirme usulü günümüzde yaygın olarak başvurulan bir yöntemdir. Bazı mantarlardaki toksinlerin bu şekilde ortadan kalktığı bilirse de bunun bütün zehirli mantarlar için geçerli olduğunu söylemeye imkân yoktur. Dolayısıyla geleneksel bir yöntem gibi gözükse de bu hususta dikkatli olmak gerekmektedir.

Mantar İslamî İlimlerden Yalnızca Hadisin Konusu mudur?

Buraya kadar anlatılanlar dikkate alındığında mantarın öncelikle hadis ilmini ilgilendirdiği söylenebilir. Zaten onunla ilgili literatür ağırlıklı olarak bu ilmin mensupları tarafından geliştirilmiştir. Mantarın etimolojisi garîbül-hadis kitaplarında ve şerhlerde, zikredildiği rivayetler, bunların sıhhati ve tahriri meselesi gibi hadis tekniğini ilgilendiren hususlar ile, İsrâiloğulları'na verilen nimetler arasında yer alması ve göze şifa oluşu gibi muhtevayı ilgilendiren hususlar ağırlıklı olarak hadis şerhlerinde ve tıbb-ı nebevî literatüründe ele alınmıştır. Bunlar içinde en fazla öne çıkan eserler şerh literatürüne aittir ve bu literatürün kendi içindeki tarihî akış mantar rivayeti üzerinden de takip edilebilmektedir. Pek çok konuda olduğu gibi mantar rivayetinde de Hattâbî şârihler için ilk ve en önemli kaynaklardan olmuş, onun zikrettiği hususlar neredeyse hepsi tarafından tekrar edilmiştir. Zengî-Eyyûbî-Memlûk dönemi ve coğrafyasında yazılan şerhlere gelindiğinde mantarla ilgili kaynaklar gözle görülür biçimde zenginleşmiş ve yine çoğu konuda olduğu gibi mantar konusunda da zirveyi İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'si temsil etmiştir. Yani herkesin bir şekilde değinmek zorunda kaldığı ilk bilgileri Hattâbî verirken, bütün bilgileri derleyip toparlayan kapsayıcı bir tarzda konuyu anlatma görevi İbn Hacer'e düşmüştür. Böylece bu konuda da şerh literatürünün gelişim tarihine uygun bir anlatı ortaya çıkmıştır.

Diğer yandan mantarın ve mantar rivayetinin sadece hadis ilmini ilgilendirmedeği, Arap dili, kültürü ve tarihi, edebiyat, dinler tarihi, tefsir ve fıkıhla da alakalı hususlar içerdiği görülür. Bu sebeple mantar rivayeti Arap dili

139 *el-Kânûn fi't-tıbb*'in Hanefî mütercimi Tokadî Mustafa Efendi elinden çıkan tercümesinde ise hem nebîz-i şedîdi hem şarâb-ı sırfı görmek mümkündür (Tokadî, *Tahbîzül-mathûn*, II, 422, 571).

kitaplarında kendine yer bulduğu gibi özellikle tefsir eserlerinde de zikredilmiştir. Yukarıda değinildiği üzere İsrâiloğulları'na verildiği anlatılan menle ilgili âyetlerin yorumu esnasında birçok müfessir mantar hadisine temas etmiştir.¹⁴⁰ Fıkıh literatüründe ise mantar hadisinden çok mantarın kendisinin konu edildiği görülmektedir. Fıkıh kitaplarında mantarın bir yiyecek olarak dinî açıdan hükmü, yerden toplanmamış mantarı satmanın yahut mantar toplamak için ortaklık kurmanın caiz olup olmadığı gibi konular incelenmiştir. Ancak fıkıh kitaplarında mantarla ilgili bir husus daha vardır ki bizce daha önemlidir. O da Harem bölgesinden mantar toplamanın hac yasaklarını ihlal etmek anlamına gelip gelmediği hususudur. Hanefî ve Hanbelî mezhebine mensup fukahânın Harem bölgesinden mantar toplamayı yasak ihlali saymadıkları görülür.¹⁴¹ Eğer bu bir teorik tartışma değilse ve belirli örnekler üzerinden gündeme gelmişse Mekke gibi kurak bir ortamda bile mantarın yetişebildiğini göstermesi açısından son derece kıymetli bir bilgidir.¹⁴² Sadece fakihler değil, fıkıh ağırlıklı şerh yazmış olan muhaddisler de bu durumun farkındadır. Zira çoğu şârih mantar hadislerini şerhe esas olan kitabın tasnifine uygun bir yerde ele alırken bazıları onu alışılmadık yerlerde zikretmiştir. Mesela İbn Battâl Buhârî'nin tasnifine bağlı kalarak mantar hadisini "Kitâbü't-Tıb"da şerhetmek suretiyle asıl kitaba bağlılık vazifesini yerine getirdiği gibi, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin "Kitâbü'l-Hac" bölümünü şerhederken konu Harem bölgesinde mantar toplamanın cevazına geldiği için mezkûr hadisi orada bir defa daha ele almıştır.¹⁴³

Sonuç Yerine:

Acve Hurmasının Gölgesinde Kalmış Bir Nimet Olarak Mantar

Dinî metinlerde adı geçen yiyeceklerin neredeyse mucizevi birer nimet olarak görülmesi anlayışının çok revaç bulunduğu günümüzde, şifalı bitki-ler/yiyecekler literatüründe mantarın kısmen gölgede kaldığı söylenebilir. "Mantar mendendir ve onun suyu göze şifadır" hadisi müttefekun aleyh

140 Mesela bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 703; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, I, 82; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîtt*, I, 346; VI, 433; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 117-19; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, I, 268-71; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, I, 171; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 97.

141 Mesela bk. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 105; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 426; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, I, 507; a.mlf., *el-Muğni*, III, 322; Mübarekpûrî, *Mir'âtü'l-mefâtih*, XII, 75.

142 Tâbiin devrinde Mekke'nin önde gelen fakihlerinden olan Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) Harem bölgesindeki mantarları toplamayı caiz saydığının rivayet edilmesi, tartışmanın sadece teoride kalmadığı görüşünü destekleyen unsurlar arasındadır. Bk. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, III, 376.

143 İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 503; ayrıca bk. IX, 413.

olduğu halde çoğu kişi onun varlığından habersizdir. Mantarın bu şekilde gölgede kalmasının sebebi onunla ilgili rivayetin bazı tariklerinde kendisiyle birlikte zikredilen acve hurması ve çörek otu gibi çok daha şöhretli iki nimetin yer almasıdır. Bilindiği gibi bunların her ikisi de şifalı bitkilere meraklı olanlar nazarında çok daha fazla rağbet görmektedir. Acve hurmasını dinî literatüre aşına olan herkes bilirken, çörek otu ise hakkında uluslararası sempozyumlar düzenlenecek kadar meşhurdur. Mantarın bu konuda ikisiyle, özellikle hurmayla rekabet edebilmesi mümkün değildir. Onun herkes tarafından tam idrak edilemeyen ve gerek ilaç gerek yiyecek olarak denenmeye cesaret edilemeyen yapısı da bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur benzerdir. Her hâlükârda aynı rivayette zikredilmelerine rağmen üç nimet içinden mantarın diğer ikisinin gölgesinde kaldığı çok açık bir gerçektir.

Mantarın birçok çeşidinin yetiştiği ve sevilerek tüketildiği ülkemizde, onun dinî metinlerde zikredilen bir nimet olduğu hususunun gözden kaçırılmış olması ayrıca üzerinde düşünölmeye değer bir konudur. Normal şartlar altında, farkında olunsun veya olunmasın dinî metinlerle yoğun bir temas kurmuş ve bu sayede olgunluk kazanmış olan kültürümüzde bu nimetle ilgili rivayetlerin daha fazla tanınması beklenirdi. Belki burada da zehirli gıdalardan uzak durma ve hayatta kalma dürtüsü her şeyin önüne geçmiş, dinî metinler dahi bir derece göz ardı edilmiş olabilir.

Mantar geçmişte olduğu gibi günümüzde de beslenme ve tedavi amaçlı olarak kullanılmaktadır. Mantar rivayetlerinin tedaviyi alakadar eden yönü geçmiş dönemlerde zaman zaman hadisi zâhiriyle anlamak suretiyle tatbik edilmiş olsa da günümüzde artık böyle bir anlayışın sürdürölmesi doğru değildir. Ancak günümüzde kaleme alınan bazı hadis şerhlerinde mantar rivayetini zâhiriyle kabul etme anlayışının hâlâ devam ettirildiğini görmek şâyân-ı teessüftür. Bu kabil eserlerde hadisin sıhhatine güvenmek ile muhtevasında zikredilen hususa mutlak anlamda güvenmek hususlarının karıştırılması, çağdaş şârihlerin kendi dönemlerindeki ilmî gelişmelere geçmiş şârihler kadar önem vermediklerinin işaretidir. Geçmişte şârihler mantar hadisini izah ederken o güne kadar geliştirilmiş olan tıp bilgisinden sonuna kadar istifade ederek dönemlerinin ilmî gereklerini layıkıyla yerine getirdikleri halde, günümüz şârihlerinin bu konudaki gelişmeleri takip etmeyip seleflerini aynen tekrar etme kolaylığına düşmeleri çağdaş hadis şerhçiliği açısından büyük bir eksikliklerdir. Zehirlilik, yenilebilirlik ve tıpta kullanımı açısından geçmişe göre çok daha fazla malumat sahibi olduğumuz mantarın ilaç olarak kullanımı ancak mikoloji ve tıp bilimlerinin onay verdiği ölçüler çerçevesinde sürdürölmelidir.

Mantar hadisi örneği başından sonuna kadar bütün bir hadis tarihimizin özeti gibidir: Hz. Peygamber çoğu örnekte olduğu gibi bunda da sadece kendi gününü değil, geçmiş dinleri dikkate alarak konuşmuş, böylece müslümanların önceki dinlerle olan bağlantısını bir defa daha pekiştirmiştir. Sahâbiler Hz. Peygamber'in sözlerini can kulağıyla dinleyip kayıtsız şartsız itaat etmişler, önceden sahip oldukları yanlış bilgiyi terketmişler, onun söylediklerini gönülden tasdik etmişlerdir. İlk nesilden olmaları hasebiyle hadisin bağlamını doğrudan görebildikleri için, Hz. Peygamber'in sözlerinin zâhiriyle amel ettiklerinde dahi doğru yolu bulmuşlardır. Sonraki nesillerde ise mantar hadisleri diğer birçok rivayet gibi taktî ve ihtisar edilerek kitaplara girmiştir. Fıkıh bablarına göre hadis kitabı yazan ilk musanniflerin hadisi farklı açılardan tekrar tekrar değerlendirmek suretiyle ve kitapta yerden kazanmak maksadıyla (İyi niyetlerini sorgulamaya dahi gerek yoktur) gerçekleştirdikleri bu tasarrufları yüzünden hadisin bağlamı ortadan kaybolmuş ve anlaşılmasında sorunlar ortaya çıkmış, buna mâna ile rivayet yahut râvi tasarrufları gibi sebeplerle ortaya çıkan durumlar da eklenince hadisin aslından olmayan unsurlar onun içine karışmıştır. Bu sırada mantarın şöhretinden istifade etmek isteyen muhtemel fırsatçılar sahih kaynaklarda yer almayan uydurma yahut aşırı derecede zayıf rivayetleri sahaya sürmüşlerdir.¹⁴⁴ Müsned müellifleri ise her konuda olduğu gibi burada da ilgili bütün rivayetleri farklılıklarıyla birlikte muhafaza etmek suretiyle mantar hadisinin sonraki yüzyıllarda da doğru anlaşılabilmesi için gerekli zemini korumuşlardır. Araya bunca unsur girdikten sonra yaşanan geç yüzyıllarda bağlamı artık unutulmuş hadisi zâhiriyle anlayıp amele esas kılma yaklaşımı sorun çıkarmış, bu karışıklığı çözmek de hadisleri anlamaya çalışırken ilgili bütün literatürü dikkate alan şerh müelliflerine düşmüştür. İlk şârihler mantar hadisindeki garip kelimeleri ve temel meseleleri ele alarak işe başlamışlar, yüzyıllar ilerledikçe onunla ilgili şerhlerde verilen bilgiler gittikçe zenginleşmiş ve mükemmel şerhlerin yazıldığı VIII (XIV) ve IX. (XV) asırlarda mantar hadisi “dönemin mevcut bilgi birikimi ışığında” ve “bütün yönleriyle” artık anlaşılmıştır. Ancak o günden bugüne ortaya çıkan yeni gelişmeler ve bilgiler birçok benzeri gibi mantar hadisinin de yeniden değerlendirilmesini gerektirmiştir. Buna yanaşmayıp geleneksel bilgileri tekrarla yetinen, hadisin anlaşılması sürecinde kendi dönemlerinden yeni bir şey katmayan şerhler geçmişin basit birer kopyası olmanın ötesine geçememişlerdir. Sadece bu rivayet üzerinden dahi şerh literatürünün kendi

144 Şu hadis bu konudaki uydurmalara bir örnektir: “Mantar cennettendir ve suyu göz için şifadır. Onda zehire karşı şifa vardır. Mantar ve kereviz İlyâs ve Elyesa' peygamberlerin yemeğidir. Onlar her yıl hac mevsiminde buluşup Zemzem'den bir defa içeler ve bununla bir yıl yetinirler. Allah her yüzyılda bir onlara gençliklerini geri verir. Onların yemeği mantar ve kerevizdir” (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 300-301).

içindeki gelişimini, sonraki nesillerin öncekilerin söyledikleri üzerine katkılarını, hadis şerh literatürünün diğer ilim dallarından ne ölçüde istifade ettiğini görmek mümkün olmaktadır.

Bu araştırma vesilesiyle, birçok konuda olduğu gibi mantarla ilgili rivayetlerde de bütün tarikleri görmeden tek bir tarikle yahut bir rivayetin taktî ve ihtisar edilmiş haliyle yetinmenin yanlışlığı, rivayetleri zâhiriyle anlamının bazan dinî bazan sıhîh açıdan sakıncalı olduğu ve hadiste zikredilen ortamı anlamaya çalışmanın her zaman büyük önem arzettiği hususları bir defa daha ortaya çıkmıştır.

Bibliyografya

- Abdülâtif el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Erbâin et-tıbbiyye el-müstahrece min Süneni İbn Mâce*, nşr. Abdullah Kennûn, Muhammediye: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1979.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-L, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Akgün, Sevim Demir, *Hız. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü* (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2007.
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Apaydın, Mehmet, *Siyer Kronolojisi*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Barutçıyan, Jilber, *Türkiye'nin Mantarları-1*, İstanbul: Oğlak Güzel Kitaplar, 2012.
- Bezzâr, *el-Müsned: el-Bahrü'z-zehhâr*, nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah v.dğr., I-XVIII, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1409-30/1988-2009.
- Birnbaum, Philip, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, New York: Hebrew Publishing Company, 1979.
- Bozkurt, Nebi, "Minber", *DİA*, 2005, XXX, 101-103.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Dâvûd-i Antâkî, *Tezkiretü üli'l-elbâb ve'l-câmi' li'l-acebi'l-ucâb*, Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfiyye, t.y.
- Düzenli, Muhittin, "Bir Tenkit Terimi Olarak "Sülûkü'l-Câdde"", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 30 (2013): 1-23.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1420.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, nşr. Mustafa Hızır Dönmez et-Türkî, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, nşr. Abdülmuîd Han - Muhammed Azîmüddin, I-IV, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1384-87/1964-67.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selîm Esed, I-XIII, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1404-10/1984-90.
- Erdem, Yakup, *Mantar Avcısının El Kitabı*, Samsun: Bafra Ofset, 2018.

- Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-VI, Beyrut: Dâru Hıdır, 1414.
- Harman, Ömer Faruk, "Men ve Selvâ", *DİA*, 2004, XXIX, 107-108.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XXIV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417.
- Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âlü Suûd, I-IV, Mekke: Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1409/1988.
- Heysemî, *Mevâridü'z-zamân ilâ zevâidi İbn Hibbân*, nşr. Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Işın, Priscilla Mary, "Kudret Helvası Göklerden Yağıyor mu?", *IX. Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Esin Kahya v.dğr., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006, s. 261-271.
- Işın, Priscilla Mary, *Gülbeşeker: Türk Tatlıları Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, I-XI, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1435/2014.
- İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, I-XVI, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1416/1996.
- İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vürûdî'l-hadîsiş-şerîf*, nşr. Seyfeddin el-Kâtib, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1401/1981.
- İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân: el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*, nşr. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir, I-VIII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibbün-nebevî*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Halep: Dârü'l-va'y, 1406.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme, I-VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâm Ahmed*, nşr. Muhammed Fâris - Müs'ad Abdülhamîd es-Sa'denî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, I-X, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992; nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-V, Dımaşk: Dârü'r-risâleti'l-âlemîyye, 1431/2010.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbn Sem'un, *el-Emâlî*, nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1413/2002.
- İbn Sîde, *el-Muhkem*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, I-XI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.
- İbn Sîde, *el-Muhassas*, nşr. Halil İbrâhim Cifâl, I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1996.
- İbn Sinâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, nşr. M. Emin ed-Dannâvî, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ârizatü'l-ahvezî*, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, t.y.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattai Mâlik*, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Keşfü'l-müşkil min hadîsî's-Sahîhayn*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, I-IV, Riyad: Dârü'l-vatan, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *el-Mevzûât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, I-III, y.y.: Dârü'l-fıkr, 1403/1983.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavzih li-şerhi'l-Câmiî's-sahîh*, I-XXXV, Devha: Vizâretü'l-evkâf ve-ş-şuûni'l-İslâmiyye, 2008.
- İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, nşr. Abdullah b. Abdülaziz b. Emîn eş-Şebrâvî, Kahire: Dârü'r-risâle, 1424/2013.
- İsmâil Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, I-IV, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1306.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-Vellevî, *el-Bahrü'l-muhîtüs-seccâc fi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, I-XLV, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426-36/2005-15.
- Kâdî İyâz, *İkmâlül-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, nşr. Yahyâ İsmâil, I-IX, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1419/1998.
- Kapar, Mehmet Ali, *Heyetler: Hz. Peygamber Dönemi Diploması*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî*, I-X, Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*, Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, t.y.
- Kaya, M. Cüneyt, "Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesihî ve *Kitâb fi esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si*", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10/2 (2020): 467-499.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâibü'l-mahlûkât*, Beyrut: Dârü's-şarki'l-Arabî, t.y.
- Kirmânî, Şemseddin, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî: el-Kevâkibü'd-derârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXIV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, nşr. Muhammed eş-Şâzeli en-Nifer, I-III, Beytülhikme: Müessesetü'l-vataniyye li't-terceme ve't-tahkik ve'd-dirâsât, 1991.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403-13/1982-92.
- Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmiî't-Tirmizî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin el-Kütübî, I-X, Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1385/1965.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed, *Mir'âtü'l-mefâti'h şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Riyad: Dârü'l-Kabes, 1438/2017.
- Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nâsirüddin el-Elbânî, *Zaifü Süneni İbn Mâce*, nşr. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.

- Nâsirüddin el-Elbânî, *Zaifü Süneni't-Tirmizî*, nşr. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1411/1991.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmün'im Şelebi, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî, *el-Minhâc: Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, Amman: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, t.y.
- Râzî, Ebû Bekir, *el-Hâvî fi't-tıb*, nşr. Muhammed Muhammed İsmâil, I-XXV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Rûyânî, Muhammed b. Hârûn, *el-Müsned*, nşr. Eymen Ali Ebû Yemânî, I-III, Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Tefsirü'l-Kur'ân*, nşr. Yâsir b. İbrâhim - Guneym b. Abbas, I-III, Riyad: Dârü'l-vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1984.
- Serahî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1409/1989.
- Solak, Ülkü Mensure, *Resûlullah'ın Sofrası: Peygamberimizin 1400 Yıl Önce Yediği Yemeklerin Tarifleri*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.
- Süyûtî, *el-Menhecüs-sevî ve'l-menhelür-revî fi't-tıbbî'n-nebevî*, nşr. Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 2002.
- Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1403/1983.
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-XXI, Beyrut: Dâru ih-yâi't-türâsî'l-Arabî, 1984.
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târik b. Avazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, I-X, Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415-16/1995.
- Taberânî, *er-Ravzûd-dâni ile'l-Mu'cemî's-sagîr*, nşr. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Em-rîr, I-II, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1409/1989.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyil-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Cîze: Hecer li't-tıbbâ ve'n-neşr, 1422/2001.
- Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-XVI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R. J. Zwi Werblowsky – Geoffrey Wigoder, New York: Oxford University Press, 1997.
- Tîbî, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtî'l-Mesâbil: el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, nşr. Abdülgaffâr Muhib-bullah v.dğr., I-XII, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Tirmizî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tokadî Mustafa Efendi, *Tahbizü'l-mathûn: el-Kânûn fi't-tıb Tercümesi*, nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, I-VI, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018.
- Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbî'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Ali Muhamed el-Bicâvî – M. Ebû'l-Fazl, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Emrâz ve'l-keffârât ve't-tıb ve'r-rukayyât*, nşr. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, Huber: Dâru İbn Affân, 1415.

The Story of a Prophetic Ḥadīth on Mushrooms: Transmission and Commentary

This study analyzes prophetic ḥadīths about mushrooms, particularly the ḥadīth that we refer to as “the mushroom ḥadīth.” The ḥadīth reads, “The mushroom is part of manna and its water is a cure for the eyes.” The beginning of the article explains the reasons the Prophet uttered these ḥadīths. Since companions held negative opinions about mushrooms—some of which can be traced back to Jāhiliyya—the Prophet intended to correct them. Mushrooms were familiar in Arab culture, hence the existence of negative opinions about them. As a widely encountered food among Arabs both before and after the emergence of Islam, information on identifying various species of mushrooms, making distinctions between poisonous and non-poisonous species, cooking methods, and references in stories and poems are plentiful and easily accessible.

Unfortunately, we do not have enough data on how the mushroom ḥadīth was understood during the early generations of Islam. There is only one example showing that the ḥadīth was applied on its apparent meaning by a companion, Abū Hurayra, who heard it from the Prophet himself. Although the ḥadīth is about mushrooms, which has some drawbacks in its use as medicine and as food, Abū Hurayra probably understood what the Prophet meant and therefore did not suffer any harmful effects when he acted upon the apparent meaning of the ḥadīth. However, acting based on the apparent meaning of this ḥadīth caused some health problems among the next generations who lacked information regarding the context of the ḥadīth.

The transmission process of the mushroom ḥadīth is another important issue. Mushrooms were regarded as food and medicine by the collectors of hadith books. As a result, we find the ḥadīth in sections related to both food and medicine in these collections. In addition, the fact that mushrooms were associated with some verses in the Qur’ān led some collectors to include the ḥadīth in tafsīr sections. However, the categorization of the ḥadīth in this way compelled authors to narrate it in fragments, leading many readers to overlook the entirety of the ḥadīth.

Once a ḥadīth is transferred to the books, the burden to understand and explain it falls on the commentators. This process was also the case in the example of the mushroom ḥadīth. Commentators provided many explanations referring to various sources available to them. Since there are rarely-used words in the mushroom ḥadīth, the commentators first discussed it from the perspective of *gharīb al-ḥadīth*. When the Prophet associated mushrooms with manna, the miraculously supplied food to Israelites in the wilderness, the subject gained new dimensions. Many commentators expressed their opinions about the meaning and nature of the relationship between mushrooms and manna. The research initiated by the first commentators in terms of *gharīb al-ḥadīth* became increasingly rich as the centuries progressed. In the eighth and ninth centuries AH.—a period when excellent commentaries were written—the mushroom ḥadīth was understood “in light of the current knowledge of the period” and “in all its aspects.” The commentators of the following centuries, on the other hand, mostly contented themselves with simple repetitions.

Commentators greatly benefited from the literature on medicine, botany, and zoology. It is not rare to come across references to classical Islamic medicine books

when tracing information related to mushrooms in the ḥadīth commentaries. Although some commentators did not bother to name their sources, most mentioned Muslim physicians. However, the commentators preferred to place the information they received from the relevant literature in their books with some modifications. Through the narration of this single ḥadīth, it is possible to see the development of the commentary literature, how later generations contributed to what previous ones had written, and the extent to which the ḥadīth commentary literature benefited from other branches of knowledge. On the other hand, the information provided about mushrooms in the medieval commentaries reflected the medical understandings of their period, some of which have become invalid today.

Mushrooms continue to be used for their nutritional and medicinal value, as in the past. But it is no longer considered correct to use the ḥadīths about mushrooms on the basis of their apparent meaning for treatment. However, this approach to the ḥadīth is still maintained in some contemporary commentaries that seemingly do not pay attention to the developments in modern medicine and mycology. It may be that some contemporary commentators confused trusting the authenticity of a ḥadīth with trusting its apparent meaning, and this is a sign that they do not attach as much importance to scientific developments in their own time as previous commentators did. It is a significant shortcoming of contemporary ḥadīth commentaries to repeat past examples without adding new data or material.

The example of the mushroom ḥadīth provides, in some regards, a summary of our entire ḥadīth history from beginning to end. As in many other examples, the Prophet spoke not only of his own context but also of the times of past religions, thus reinforcing the connection between Muslims and previous religions. Companions listened to the words of the Prophet wholeheartedly, obeyed him unconditionally, and abandoned the wrong beliefs they had previously held. Since they formed the first generation of Muslims, they understood the context of the ḥadīth directly and—even when acting upon its outward meaning—they found the appropriate way to implement it. In the next generations, however, mushroom ḥadīths, like many others, were included in abbreviated and fragmented form in the collections. As a result of editing ḥadīth books according to fiqh chapters and to save space, the context of the ḥadīth was lost and problems arose in its understanding as later Muslims re-evaluated the ḥadīth from different angles. Meanwhile, potential opportunists who wanted to take advantage of the mushroom's reputation inserted fabricated or extremely weak narrations that were not included in the authentic sources in circulation. The authors of *musnads* in later centuries, on the other hand, preserved the necessary information for the mushroom ḥadīth to be understood correctly by preserving all the related narrations with their differences, as they did with every other subject. In later centuries, attempts to understand and apply ḥadīths on the basis of their apparent meanings caused new problems. From this point on, responsibility fell on the commentators who took all the relevant literature into account while trying to understand the ḥadīth.

Keywords: Mushroom, manna, Israelites, ḥadīth commentary, *asbāb wurūd al-ḥadīth*, prophetic medicine.

Bir Devvânî Muhalifi: Ebû İshak en-Neyrîzî ve *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* Adlı Eseri*

Hasan Korkmaz**

Bu makale, seyyah bir filozof Ebû İshak en-Neyrîzî'nin (ö. 895/1489'dan sonra) hayatı ve eserleri ile Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* adlı eserinin tahlil ve tenkitli neşrini içermektedir. XV. yüzyılda Şiraz, İstanbul, Tebriz ve Karabağ hattında hayatının on sekiz yıllık dönemini (877/1472 ile 895/1489 arası) geçiren Neyrîzî, felsefî bilginin değeri ve dolaşımı noktasında dönemin ilmî atmosferine birçok yönden ışık tutmaktadır. Bu incelemede, Neyrîzî'nin hayatı ve kişiliği, Celâleddin ed-Devvânî ile (ö. 908/1502) yaptıkları tespit edilen tartışmalar ekseninde inşa edildi. Zikredilen tartışmalardan biri olan ve aynı zamanda bir yazım türü de olan *er-Risâletü'l-kalemiyye* metinleri üzerinden Neyrîzî ile Devvânî'nin birbirlerinin hayatı ve kişilikleri hakkında önemli bilgiler verdikleri ortaya konuldu. Tahkike konu olan risalede, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) bilginin kategorisine yönelik iddiaları, Neyrîzî tarafından İbn Sînâ ile (ö. 428/1037) Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) arasında öne sürülen felsefî uzlaşî ile kritik edilmektedir. Zikredilen felsefî uzlaşının doğası, bilginin kategorisinin teorik içeriğinde incelenmekte ve Neyrîzî'nin Meşşâî dil ve kavramların arkasına sığınan İshrâkî bir felsefî tavra sahip olduğu iddia edilmektedir. Bu doğrultuda Neyrîzî'nin İshrâkî kimliği, bilginin mahiyeti, özdeşlik ve zihnî varlık problemleri etrafında ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû İshak en-Neyrîzî, Celâleddin ed-Devvânî, bilginin kategorisi, bilginin mahiyeti, Meşşâî, İshrâkî.

* Bu makalenin taslak hali "I. İslam Felsefesi Lisansüstü Çalışmalar Sempozyumu"nda (30 Ekim 2021) sözlü olarak sunulmuştur.

** Arş.Gör., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalı, ORCID 0000-0002-7327-8834 haskrkmz@gmail.com

I. Şiraz'dan İstanbul'a Bir Seyyah ve Filozof: Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

XV. yüzyılın meşhur âlimleri Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Sinan Paşa (ö. 891/1486), Hocazâde (ö. 893/1488), Molla Lütfi (ö. 900/1495), Hatibzâde (ö. 901/1495), Mîr Sadreddin ed-Deşteki (ö. 903/1498) ve Celâleddin ed-Devvânî gibi isimlerle Şiraz ve İstanbul'da aynı dönemde yaşamış ve zikredilen isimlerden bazılarında çeşitli konularda eleştiriler getirmiş Ebû İshak Neyrîzî, hayatı, kişiliği ve eserleri ile dönemin ilmî atmosferine ışık tutan bir düşünürdür.¹ Ne var ki eserlerindeki özgün karakteriyle ön plana çıkan Neyrîzî'nin hayatı hakkında biobibliyografik metinlerde aktarılan bilgiler, biyografik bir metin inşa etmeye imkân tanımamaktadır. Bu bağlamda Neyrîzî'nin eserlerinin elyazma nüshaları, içerik ve istinsah tarihleri bakımından biobibliyografik metinlerde olmayan çeşitli tamamlayıcı bilgileri ihtiva etmektedir. Bu çalışmada Türkiye ve İran kütüphaneleri elyazmalarında bulunan bilgiler, biobibliyografik metinlerdeki verilerle bir araya getirilmekte ve zikredilen bilgiler kronolojik bir sıra ile işlenerek biyografik bir metin inşa edilmektedir.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin künyesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2391) kayıtlı mecmuanın ferağ kaydında Ebû İshak Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Fârisî en-Neyrîzî olarak verilmiştir.² Neyrîzî ile Devvânî'nin *Kalemîyye* risalelerinin müstensihi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 8023) kayıtlı elyazmada Neyrîzî'ye "el-Alâî" şeklinde bir nisbeye atfetmektedir.³ Türkiye kütüphanelerinde bulunan yazmalarda bu künye büyük oranda benzerlik gösterse de, İran'daki kayıtlarda bu künyeye Kadı ve Şebânkâreî nisbelerinin eklendiği görülmektedir.⁴ Dolayısıyla elyazma ve kataloglardan hareketle düşünürün tam künyesi Kadı Ebû İshak Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Fârisî en-Neyrîzî eş-Şebânkâreî el-Alâî olarak inşa edilebilir.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin doğum yeri, doğum tarihi, ailesi,⁵ eğitimi⁶ ve

1 Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Hocazâde eleştirisinin neşredilip incelendiği, modern literatürdeki tek çalışma için bk. Fazloğlu, "Evren'in Bir Merkezi Var Mıdır?", s. 271-304.

2 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2391, vr. 127^b.

3 Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8023, vr. 6^a.

4 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, XXIII, 64; XI, 116; *Mevsûatü müellifi'l-İmâmîyye*, I, 473.

5 Pourjavady, Muhammed Takî Dânişpejûh'un Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Necmeddin Mahmûd en-Neyrîzî'nin babası olabileceği iddiasını aktararak dede isimlerinin uyuşmaması sebebiyle bu iddianın mümkün olamayacağını ifade eder (bk. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 52). Bu çalışmadaki veriler de Pourjavady'nin kanaatinin doğru olduğunu göstermektedir.

6 Aşağıda Devvânî'den aktarılacak olan bilgilerden hareketle, Neyrîzî'nin İsrâkî bir eğitim aldığı ifade edilebilir. Ayrıca İsrâkî eğitimle beraber Meşşâî geleneği de talim

hocaları⁷ hakkında şimdilik bir bilgiye sahip değiliz. Kendisine izafe edilen Fârisî, Neyrîzî ve Şebânkâreî nisbeleri, filozofun kökeni hakkında önemli bilgiler vermektedir. Neyrîz ve Şebânkâre, İran'ın güneyindeki Fars bölgesi sınırları içinde yer alan iki şehirdir. Dolayısıyla Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Fârisî nisbesi İran'ın Fars bölgesine, Neyrîzî nisbesi Neyrîz iline ve Şebânkâreî nisbesi de Şebânkâre şehrine nispetle verilmiştir. Fârisî ve Neyrîzî nisbelerinin yaygın bir şekilde kullanılıyor oluşu, köken itibarıyla Neyrîzli olduğunu göstermektedir. Kadı ve Şebânkâreî nisbeleri ise onun kadılık görevini Şebânkâre'de deruhte ettiğine işaret etmektedir. Alâî nisbesinin sadece *Kalemiyye* risalelerinin müstensihî tarafından kullanılmış olması dikkate değerdir. Bu nispetin neye işaret ettiği ise açık değildir.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin hayatına dair en eskiye giden bilgi, onun 877 (1472-73) yılında telif ettiği ve elimizdeki nüshada *er-Risâletü'l-harfîyye* şeklinde kayıtlanan eserde bulunmaktadır.⁸ Bu eser, Farsça olarak kaleme alınmış olsa da yer yer Arapça ibarelerin de olduğu beş varaklık küçük bir risaledir. Risale, varlıkları ve yoklukları bakımından harflerin mânalarının kendinde bağımsız bir gerçekliğe sahip olup olmadığını incelemektedir. Müellif, harflerin mânalarının konu olabileceğini, diğer bir deyişle haklarında hüküm vermenin mümkün olduğunu savunmaktadır.⁹ Risalenin içeriği ayrı bir araştırma konusu ise de müellifinin hayatı hakkında fikir veren ve Ebû İshak en-Neyrîzî'nin hayatını Celâleddin ed-Devvânî muhalifliği üzerinden okumamıza imkân tanıyan bir açıklama risalenin girişinde Arapça olarak şöyle verilmiştir:

Ve işte ben, (i.) Devvânî'nin (*Devvânî*)/ (ii.) değer ve mertebede düşük kişilerin (*devvânî*) değil, kadıların (*qavâdî*) hoşnut oldukları üzere mânaları açıklamaya başlıyor (وها أنا أشرع في بيان المعاني حسبا يرتضيه القواضي دون الدواني) ve Arap ve Acem'in efendisinin (s.a.v.) söylediğini söyleyerek: "Allahum! Benim

ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda temelde İşrâkî ve Meşşâî bir eğitim öğretim süreci yaşadığı sonucuna varılabilir.

7 Neyrîzî'nin eğitim hayatı hakkında ifade edilen tek kayıt, Fazlıoğlu'nun Neyrîzî'nin Ali Kuşçu'nun talebesi olduğu ifadesidir (bk. Fazlıoğlu, "Evren'in Bir Merkezi Var mıdır?", s. 275). Neyrîzî ile ilgili ulaşabildiğimiz kaynaklarda, şimdilik bu iddiayı destekleyecek herhangi bir veriye ulaşamadık. Ebû İshak en-Neyrîzî'nin *İşrâkî-Meşşâî* kişiliği zaman ve zemin bakımından dikkate alındığında, bu karakteristik ilmî kişiliğe en yakın olan kişi, yine bir başka Devvânî muhalifi olarak bilinen Mîr Sadreddin ed-Deşteki'dir. Eldeki bilgiler Ali Kuşçu'da olduğu gibi Neyrîzî ve Mîr Sadreddin arasındaki ilişkiye dair bir veri sağlamasa da, Neyrîzî ile Mîr Sadreddin ve Ali Kuşçu ilişkisine dair ihtimalin göz önünde bulundurulması önem arzeder (Mîr Sadreddin için bk. Bdaiwi, *Shî'i Defenders of Avicenna*, s. 71-106; Görgün, "Deşteki, Sadreddin", s. 320-22).

8 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-harfîyye*, vr. 8^b-13^a.

9 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeria*, XXIII, 64; *Mevsûatü müellifi'l-İmâmîyye*, I, 473.

kavmimi hidayete erdir. Şüphesiz onlar bilmiyorlar” diyorum. Yalancılar istemese de Allah hakkın hakikatini ortaya çıkaracaktır.¹⁰

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin bu açıklamasındaki “الدواني” kelimesi iki farklı şekilde okunabilir. Bu okumalardan ilki, *vav* harfini şeddeleyerek Celâleddin ed-Devvânî'yi kastedecek şekilde okumaktır. İkincisi ise Arapça “değer ve mertebe bakımından düşük kimse” anlamındaki “الدانى” kelimesinin çoğulu “الدواني” şeklinde okumaktır. Bu ibarede dikkat çeken bir diğer şey, Ebû İshak en-Neyrîzî'nin “قاضي”nin yaygın bir şekilde kullanılan çoğulu “قضاة” kelimesini değil, “قاضي”nin bir diğer çoğulu olan “قواضي” ifadesini kullanmış olmasıdır. Neyrîzî'nin seçimi, “قواضي” ve “الدواني” kelimelerinin cümlede uyumlu bir âhenk oluşturmasını sağlamak ve “الدواني” kelimesinin “değer ve mertebe bakımından düşük kimse” anlamını özellikle vurgulamak amacına matuftur. Her ne kadar “قواضي” kelimesindeki karine ile ikinci anlamın kastedilmesi daha yakın bir hal alıyorsa da, Neyrîzî'nin “الدواني” kelimesiyle her iki anlamı da kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Âgâ Büzürg-i Tahrânî *ez-Zerîa* adlı bibliyografik eserinde, Celâleddin ed-Devvânî'nin Ebû İshak en-Neyrîzî'nin zikredilen eserine bir reddiye yazdığını ifade eder.¹¹ Rivayete göre, dönemin Fars eyaleti valiliğini yürüten Sultan Halîl,¹² Devvânî'den bahsi geçen risaleye bir cevap yazmasını ister¹³ ve Devvânî bu isteğe binaen bir risale kaleme alır. O bu eserinde, Neyrîzî'nin aksine, harflerin kendinde bağımsız mânalara sahip olmalarının imkânsız olduğunu savunmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla Ebû İshak en-Neyrîzî “وها أنا أشرع في بيان المعاني حسبما يرتضيه القواضي دون الدواني” ifadesiyle, (i.) Celâleddin ed-Devvânî'nin kendisinden ve diğer kadıllardan farklı bir görüşte olduğunu ve (ii.) Celâleddin ed-Devvânî'nin değer ve mertebe bakımından düşük bir kimse olduğunu kastetmektedir.

Neyrîzî ve Devvânî arasındaki bu tartışma, hem Neyrîzî'nin hayatı hem de dönemin ilmî ve kültürel durumu hakkında önemli bilgiler vermektedir. Neyrîzî'nin eseri kaleme aldığı 877 (1472-1473) yılı, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan ve Osmanlı Hükümdarı Fâtih Sultan Mehmed'in ordularının Otlukbeli'de karşı karşıya gelip Akkoyunlular'ın yenilgisiyle neticelendiği

10 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-harfiyye*, vr. 9^a.

11 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, XI, 116; XXIII, 64.

12 Uzun Hasan'ın oğlu olan Halîl, Uzun Hasan'ın ölümünden sonra kısa bir süreliğine tahta çıkmış olsa da kardeşi Yâkub ile girdikleri savaşta yenilerek tahttan indirilmiştir. Bu dönemde Fars bölgesinin valiliğini yürüttüğü bilinmektedir (Sümer, “Uzun Hasan”, s. 261-64).

13 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, XXIII, 65.

14 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, XXIII, 64-65. Harun Anay, Celâleddin ed-Devvânî'ye nispet edilen eserler arasında bu esere yer vermemektedir. Nitekim eserinde bu tartışma da yer almamıştır (bk. *Celâleddin Devvânî*).

878 (1473) yılından bir önceki yıldır. Fars eyaletinin valisi Sultan Halîl'in Devvânî'den Neyrîzî'nin risalesine bir cevap yazmasını istemesinden hareketle, olayın Fars eyaletinin merkezi olan Şiraz'da geçmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu istek, Neyrîzî'nin saray çevresinde itibar gören bir âlim olduğunu da gösterir. Devvânî'den bir reddiye talebi de bu sonucu destekleyen bir durumdur.

Bu açıklamalar ışığında değinilmesi gereken bir diğer önemli sonuç, Devvânî ve Neyrîzî'nin muhtemel görevleri hakkındadır. İran kaynaklarında Neyrîzî'ye atfedilen Kadı ve Şebânkâreî nisbeleri onun bir dönem Şiraz'a 110 km. uzaklıkta bulunan Şebânkâre şehrine kadı olarak tayin edildiği şeklinde yorumlanabilir. Aşağıda ortaya konulacağı üzere, Neyrîzî'nin Fars bölgesinden ayrıldıktan sonra hayatının ileri safhalarında geri dönüp dönmediğine dair bir veri olmadığından, şimdilik zikredilen dönemde kadılık görevini deruhte ettiğini söyleyebiliriz. Neyrîzî'nin yukarıda alıntılanan ibaresinin, ilk iki kesin anlamından farklı olarak muhtemel üçüncü anlamı ise, (iii.) Devvânî'nin bu dönemde kadılık görevini yürütüyor olmasıdır. Sultan Halîl ile Devvânî arasındaki ilişkiden hareketle Devvânî'nin Şiraz'da kadılık görevi yürüttüğü düşünülebilir. Anay'ın 874-881 (1469-1476) yılları arasında Devvânî'nin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunmayıp 881 (1476) yılında kesin olarak Şiraz'da olduğunu ifade etmesi göz önünde bulundurulursa,¹⁵ Devvânî'nin 877'de (1472-1473) Şiraz kadılığını yürüttüğünü söylemek mümkün olmaktadır.

Ebû İshak en-Neyrîzî hakkında 877'den (1472-1473) sonraki en erken kayıt bu çalışmanın da konusu olan risalenin ferağ kaydı olup Zilkade 881 (Şubat 1477) tarihini taşımaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2284) kayıtlı risalenin nerede yazıldığı hakkında herhangi bir kayıt olmamasına karşın Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki (nr. 2924) yazmada risalenin Kostantiniye'de telif edildiği ifade edilmektedir.¹⁶ Bu bilgi ışığında Neyrîzî'nin 877-881 (1473-1477) yılları arasında İstanbul'a geldiği sonucuna varmak mümkündür. Neyrîzî'nin niçin Akkoyunlu hükümdarlığı altında bulunan İran topraklarını terkedip İstanbul'a geldiği ise açık değildir. Neyrîzî'nin İstanbul'a gelişinin, Fâtih Sultan Mehmed'in davetiyle mi yoksa Otlukbeli yenilgisiyle ortaya çıkan siyasi karışıklıklar sebebiyle mi olduğu net değildir.

Neyrîzî hakkında önemli bilgiler sunan bir başka eser, tamamı ona ait olan üç eseri ihtiva eden Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2391) mecmuadır. Ferağ kaydında istinsah tarihi 884 (1479-1480) olarak verilen

¹⁵ Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 64.

¹⁶ Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 12^a.

mecmuanın ilk risalesi, *et-Takrîrül-hak fi'l-merkez* adlı eserdir. Bu eser, Fâtih Sultan Mehmed'in talebi üzerine, merkezi temsil eden noktanın hakikatinin ne olduğu etrafında on beş kadar âlimin katıldığı bir tartışmayı ele almakta ve bu konu hakkında söz konusu ulema tarafından yazılan risalelerin tetkik edilmesi sonucu bunlardan bazılarına yöneltilen eleştiri ve cevapları ihtiva etmektedir.¹⁷ Risalede Molla Hüsrev (*kâdî'l-beldetiş-şerîfeti'l-mevsûme bi-Kostantîniyye*),¹⁸ Sinan Paşa, Hocazâde, Hatibzâde ve Alâeddin Fenârî (ö. 903/1497 [?]) gibi dönemin meşhur âlimleri ismen zikredilerek konu hakkındaki iddiaları tahlil edilmektedir.¹⁹ Neyrîzî, girişte eserini sultanın emri üzere kaleme aldığını ifade etmektedir. Hem çalışmamızda tahkike konu olan eser hem de *et-Takrîrül-hak fi'l-merkez* ismen zikredilmese de dönemin hükümdarı Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf edilmektedir.²⁰

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin hayatı hakkında ulaşabildiğimiz bir başka bilgi de Pourjavady'nin Necmeddin Mahmûd en-Neyrîzî'nin hayatı ve eserlerini ele aldığı çalışmada geçmektedir.²¹ Kadı Nûrullah eş-Şüşterî *Mecâlisül-mü'minin* adlı biobibliyografik eserinde, Ebû İshak et-Tebrîzî adında birinin Devvânî ile olan bir tartışmasını aktarır.²² Şüşterî'nin Tebrîzî olarak ifade ettiği nisbe, Pourjavady tarafından Neyrîzî olarak düzeltilmiştir. Pourjavady'nin de haklı olarak ifade ettiği üzere Neyrîzî ve Tebrîzî nisbeleri, Arapça yazılış benzerliğinden dolayı çoğunlukla yanlış okunmuştur.²³ Nitekim Ebû İshak en-Neyrîzî ile ilgili *Fihristvâre-i Destnüvişthâ-yi Îrân*'da da aynı hata yapılarak Ebû İshak et-Tebrîzî şeklinde kataloglandığı görülmektedir.²⁴

Şüşterî'nin anlatısına göre Devvânî ile Neyrîzî Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'un huzurunda bir münazara gerçekleştirmiştir. Bahsi geçen münazara, Sultan Yâkub'un tahta çıktığı 883 (1478) yılı veya sonraki bir tarihte Akkoyunlular'ın başşehri olan Tebriz'de gerçekleşmiştir. Devvânî'nin de Fars

17 Fazlıoğlu, "Evren'in Bir Merkezi Var Mıdır?", s. 275.

18 Molla Hüsrev'in 878'den (1473-74) vefat tarihi olan 885 (1480) yılına kadar İstanbul kadılığı yaptığına dair bk. Koca, "Molla Hüsrev", s. 252. Neyrîzî'nin eserinin 884 (1479-1480) yılında telif edilmesi dikkate alındığında, "kâdî'l-beldetiş-şerîfeti'l-mevsûme bi-Kostantîniyye" ibaresiyle kastedilenin Molla Hüsrev olduğu açığa çıkar.

19 Neyrîzî, *Takrîrül-hak*, s. 98-194.

20 Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2391) bulunan *et-Takrîrül-hak fi'l-merkez* ve Ayasofya, nr. 2284'te bulunan *Risâle fi tahkiki hakikati'l-ilm'e* ait nüshalar aynı müstensih tarafından kaleme alınmıştır. Açık ve güzel bir neshe sahip olan bu eserlerin Fâtih Sultan Mehmed'e arzedildiği anlaşılmaktadır.

21 Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 33.

22 Şüşterî, *Mecâlisül-mü'minin*, II, 221-22.

23 Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 45.

24 Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnüvişthâ-yi Îrân*, XI, 278.

kadılığına Sultan Yâkub döneminde tayin edilmesinden hareketle münazaranın 883'ten (1478) sonraki bir tarihte gerçekleşmesinin muhtemel olduğu ifade edilmiştir.²⁵ Fakat Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2391) kayıtlı yazmanın ferağ kaydı 884'te (1479-1480) Neyrîzî'nin halen İstanbul'da olduğunu göstermektedir. Kâdî Mîr Meybûdî'nin aşağıda ortaya konulacağı üzere, zikredilen münazara vesilesiyle kadılık ünvanı almış olması, tartışmanın tarihini belirlemede yardımcı olabilir. Bu anlamda Dunietz, *Münşeat*'taki açıklamalarından hareketle Kâdî Mîr'in yaklaşık olarak 01 Muharrem 900 (02 Ekim 1494) tarihinde altı senelik kadı olduğu sonucuna varmaktadır.²⁶ Sultan Yâkub'un hükümdarlığının 883-896 (1478-1490) arası olup münazaranın Sultan Yâkub'un huzurunda gerçekleştiği dikkate alındığında tartışma için muhtemel tarihler 894-95 (1488-89) yılları arası bir dönem olmalıdır.

Rivayete göre Devvânî beraberinde talebesi Kâdî Mîr Meybûdî de olmak üzere Şiraz'dan Tebriz'e gelir. Tebriz'de buldukları bir gün Sultan Yâkub'un meclisinde Neyrîzî ile Devvânî arasında bir tartışma vuku bulur. Tartışmanın konusunun ne olduğu açık olmasa da önceki tartışmalarının tekrar gündeme gelmiş olması muhtemeldir. Ebû İshak en-Neyrîzî münazarada güçlü hitabetiyle neredeyse Devvânî'ye karşı zafer elde edecek bir duruma gelir. Münazaranın yapıldığı mecliste bulunan ve olaya şahit olan Kâdî Mîr, hocasının düştüğü bu zor duruma daha fazla dayanamayarak Sultan Yâkub'dan tartışmayı hocasının yerine devam ettirmek üzere izin ister. Sultan Yâkub'un izin vermesiyle tartışmaya müdahil olan Kâdî Mîr, tartışmanın devamında Neyrîzî ne zaman münazara âdâbının dışına çıksa, bu duruma dikkat çekerek konunun değişmesinin önüne geçmiş ve tartışmanın kurallar çerçevesinde devam etmesini sağlamıştır. Nitekim mecliste bulunan herkes Kâdî Mîr'in getirdiği delillere ikna olmuş ve tartışma Neyrîzî'nin yenilgisi ile sonuçlanmıştır. Kâdî Mîr'in bu zaferi, onun Sultan Yâkub tarafından Yezd kadılığına getirilmesiyle neticelenmiştir.²⁷

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin zikredilen münazara dışında İstanbul'dan tekrar Akkoyunlu topraklarına döndüğünü gösteren bir diğer bilgi, Neyrîzî'nin yazma halinde bulunan *er-Risâletü'l-kalemiyye* adlı eserinde bulunmaktadır. Neyrîzî eserin sonunda bu eserin İran Karabağı'nda yazıldığını (*hurrire zâlike fî Karâbâğ İran*) ifade etmektedir.²⁸ Akkoyunlular'ın başşehri olan Tebriz'e

25 Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 33.

26 Dunietz, *The Cosmic Perils*, s. 33. Kâdî Mîr bu tartışmadaki rolünden dolayı kadılık ünvanı almıştır. Bu anlamda Kâdî Mîr'in kadılık süresinin başlangıcına dair bir tasavvur, Neyrîzî'nin İstanbul'dan Tebriz'e dönüşüne dair de veri sunar.

27 Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, II, 221; Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 33.

28 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^a.

197 km. uzaklıkta bulunan Karabağ, Neyrîzî'nin Tebriz'e dönüp yukarıdaki tartışmayı yapmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu risalenin ferağ kaydında ifade edilen 24 Muharrem 895 (18 Aralık 1489) telif tarihi, yukarıdaki muhtemel tartışma tarihlerine yakın bir dönemde Neyrîzî'nin Tebriz'den Karabağ'a gittiğini göstermektedir. Ayrıca bu bilgiler ışığında Neyrîzî'nin İstanbul'dan 894 (1488) yılına yakın bir dönemde ayrıldığı söylenebilir. Yine Neyrîzî'nin Tebriz'i terkedip Karabağ'a gitmiş olması, münazaradaki yenilgisinin getirdiği doğal bir sonuç gibi görünmektedir.

Neyrîzî'nin hayatı ve kişiliği hakkında zikredilen bu bilgilerin dışında bir başka önemli husus, bu çalışma vesilesiyle aşına olduğumuz ve bizzat Devvânî tarafından ortaya konan Ebû İshak en-Neyrîzî portresidir. *er-Risâletü'l-kalemiyye*, muhtevası itibariyle birçok önemli bilgi sunmaktadır. Risale, adından da anlaşılacağı üzere bir yazı aleti olarak kalem hakkındadır. Kendileri de kalem erbabı olan ulemanın edebî yönlerini ortaya koymak için yazdıkları bu tarz risaleler, edebî cümleler eşliğinde kalemin kendisi, işlevi ve ürettiği şeylerle ilişki içinde belâğ nitelemelerin olduğu bir hüviyete sahiptir.²⁹ Kalem, risalenin ana objesi olmakla beraber risalede yer yer kişiler hakkında olduğu anlaşılan çeşitli nitelemeler de bulunmaktadır. Böylece kalem eksenli yapılan edebî anlatı, yazar tarafından bir âlimin kişisel, fiziksel ve ilmî portresini de işleyen edebî bir metne dönüşmektedir. Bir diğer ifade ile yazar, kalemi bir kalem erbabıyla beraber ele alarak iki katmanlı edebî bir metin ortaya koymaktadır.

Kalemiyye risalelerinin çift katmanlı edebî içeriği, Ebû İshak en-Neyrîzî'nin eserinde de kendisini göstermektedir. Neyrîzî, eserini iki temel kısma ayırır. İlk kısım, kalem ve kalem erbabını ele almakta; ikinci kısım ise sultanın vasıfları ve kişisel özelliklerini anlatmaktadır. İkinci kısımda Neyrîzî, *Kalemiyye* risalesini dönemin Osmanlı sultanı II. Bayezid'e ithaf etmiştir.³⁰ Eseri, Akkoyunlu toprakları olan Karabağ'da telif etmesine rağmen, II. Bayezid'e ithaf etmesi dikkate değer bir bilgidir. Şayet Neyrîzî'nin tartışmada

29 Harun Anay bu risale hakkında bilgi verirken İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve Kâtib Çelebî'nin de zikrettiği şekilde bu risalelerin edebî gücünü göstermek isteyen kâtip ve belâğat erbabı arasında meşhur olduğunu ve ilmî bir amaca binaen yazılmayıp sırf edebî metinler olduklarını ifade eder (bk. Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 150). Anlaşılan o ki risalelerin sırf edebî bir amaca binaen yazıldığı algısı, bu risalelerde aktarılan biyografik verilerin görmezden gelinmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu ihmalin önemli bir sebebi de *Kalemiyye* literatürünün neredeyse tamamının hâlâ yazma halinde bulunuyor olmasıdır. Oysa bu verilerin gün yüzüne çıkması, birçok yönden yeni biyografik metinlerin inşa edilmesine imkân tanyacaktır. Bu metinlere biyografik perspektifle bakma, başta Osmanlı dönemi olmak üzere, bu yazım tarzına konu olmuş birçok âlimin biyografilerine önemli katkılar sağlayacaktır.

30 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 9^a.

yenilmiş olması, Akkoyunlu sarayındaki itibarını sarsmışsa, II. Bayezid'e yapılan bu ithaf bir hamî arama arzusu olarak da görülebilir. Nitekim eserin Akkoyunlu Devleti'nin başşehri Tebriz'de değil de Karabağ'da yazılmış olması da böyle bir düşünceyi desteklemektedir. Bunun yanında risalenin önemli bir kısmı Sultan II. Bayezid'e dair övgülerin yanında, onun kişisel özelliklerini anlatan edebî bir anlatıya sahiptir.³¹ 886 (1481) yılında tahta çıkan II. Bayezid ile Neyrîzî arasındaki ilişki, şehzadelik döneminde olabileceği gibi, İstanbul'da bulunan Neyrîzî'nin II. Bayezid'i tahta çıkmasının ardından tanıdığı anlamına da gelebilir. Mevcut veriler ışığında ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Bu noktada eser, dönemin sultan-ulema ilişkisini yansıtmaya açısından da ayrıca önemlidir. Eserin muhtevası daha ayrıntılı analizlere muhtaç olmakla birlikte bu eser bağlamında değinmek istediğimiz ikinci husus, kalemiyle beraber hakkında bilgi verilen kalem erbabının kim olduğu hakkındadır.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin kalem erbabı ile ilgili anlatısı, yer yer övgü yer yer de hiciv barındırır. Neyrîzî anlatıya konu olan kişinin eserlerinin kısa bir zamanda Hint'ten Rum'a (Anadolu) kadar ulaştığını, ilim ehlinin bu eserlerden istifade ettiğini, çoğu zor meselede maksadın bu eserler sayesinde ortaya çıktığını ifade eder. Metinlerinin bir örümceğin işçiliği gibi çok katmanlı örüldüğünü, içinde birçok mânayı ihtiva eden bu metinlerin akıl sahipleri tarafından kabul gördüğü söylenir. Yine bu kişi Türkçe ve Rumca'yı orta halli konuşabilmekteyken Arapça ve Hintçe'de gerçek anlamda bir uzmandır. Dil ilimleri ve kelam ilmindeki uzmanlığında kendisine denk hiç kimsenin bulunmadığı vurgulanır. Yine fiziksel olarak bu kişinin yakışıklı, güzel yüzlü ve bir ayağının diğerinden uzun olduğundan düzgün yürüyemediği ifade edilir. Üslup olarak sert (*habeşî*) bir tavra ve âdeta ateşten bir inada sahip olan bu kişi gammaz, misafirperver, kâhin ve sihirbaz olarak da nitelendirilmektedir.³² Ancak bu ilmî, fiziksel ve kişisel vasıflardan hareketle söz konusu kişinin kimliğine dair bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Neyrîzî risalenin sonlarına doğru kalem erbabının kim olduğuna dair araştırmamızı derinleştirmemize imkân veren şöyle bir açıklama yapar: “[Bu risaleye II. Bayezid'in] kullarından olan diğer bir kalem erbabı cevap verdi.”³³

Eserin herhangi bir yerinde ismen zikredilen kimse olmadığı için bu kişinin kim olabileceğini metinden hareketle çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Yukarıdaki alıntıdan hareketle esere birinin cevap verdiği ifade edildiğine göre, II. Bayezid'e ithaf ettiği bu eserin en azından ilk kısmının,

31 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 8^b-11^a.

32 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 7^b-8^b.

33 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^a.

yani kalem ve kalem erbabı ile ilgili olan ilk bölümünün daha önceden yazılmış olduğu sonucuna varabiliriz. Elimizde tek nüsha olduğu için metnin ilk versiyonundan farklılığını tespit etme imkânımız maalesef bulunmamaktadır. Dolayısıyla ilk metnin kime yazıldığı ve cevabı kimin verdiği, cevabı veren kişinin metnine bağlıdır. Bu bağlamda hareket edebileceğimiz ilk nokta, Devvânî-Neyrîzî muhalifliğinin böyle bir metnin ortaya çıkmasına sebep olup olmadığıdır. Ayrıntılı açıklamalara girmeden önce yukarıda aktarılan metnin lafzından II. Bayezid'in himayesi altında bulunan veya Osmanlı topraklarında yaşayan bir âlimin bu risaleye cevap verdiği çıkarılabilir. Bu da daha öncesinde II. Bayezid'in kendisinin hamiliğinde bulunmadığı ve Osmanlı topraklarına da gelmeyen Devvânî'nin bu lafzın kapsamında olamayacağı düşünülebilir. Fakat II. Bayezid'in Devvânî'ye yüklü miktardaki bir parayı hediye olarak gönderdiğini bilmekteyiz.³⁴ Bu da Devvânî ve II. Bayezid ilişkisini kanıtlamanın yanında lafzın ifade ettiği kapsama Devvânî'nin de girdiği sonucuna ulaşmamıza imkân vermektedir.

Devvânî külliyatına bakıldığında *er-Risâletü'l-kalemiyye* isminde bir eserin kendisine atfedildiği görülmektedir.³⁵ Bu da tıpkı *er-Risâletü'l-harfiyye*'de olduğu gibi akla başka bir tartışmanın olma ihtimalini getirmektedir. Her ne kadar tek başına delil olmasa da Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 8023) bulunan ve Neyrîzî'nin elimizde olan tek nüshasının hemen akabinde Devvânî'ye ait olan bu eserin geliyor olması da ayrıca dikkate değerdir.³⁶ Bu bağlamda Devvânî'nin *Kalemiyye* risalesi incelendiğinde, girişte eserin birine cevap olarak yazıldığını gösteren şu açıklama yer almaktadır: “Ey güzel söz söylemede üstün olan, bana kalemin vasfını sormuştun, o vakit sana söylenenleri dinle! (يا من فاق في البراعة، سألتني عن وصف البراعة،³⁷ فاستمع لما يتلى عليك!)”³⁸

Devvânî'nin doğrudan bir kişiyi hedef alarak onun sorusu sebebiyle risaleyi telif ettiğini ifade eden bu açıklaması, risalenin birine nazire olarak

34 Dunietz, *The Cosmic Perils*, s. 35.

35 Anay, *Celâleddin Devvânî*, s. 149-50.

36 Bk. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8023, vr. 6^b-13^b. *Kalemiyye* risalelerinin müstensihisi Neyrîzî ve Devvânî'nin risalelerinden önce “*hâzihî risâletün kalemiyyetün li-Ebî İshak el-Alâî ve mâ ba'dehâ li-Mevlânâ Celâlî'l-mille ve'd-dîn ed-Devvânî*” şeklinde bir açıklama ile her iki risaleyi aynı cümlede tanıtmaktadır. Müstensihin bu açıklaması, Neyrîzî ve Devvânî arasında zikredilen risaleler bağlamında bir ilişkinin olduğu şeklinde okunabilir (bk. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8023, vr. 6^a).

37 “براعة” kelimesi Neyrîzî'nin de risalesinde kalemi ifade etmek için seçtiği başlıca kelimedir. Devvânî'nin doğrudan bu kelime ile başlaması da söz konusu ilişkiyi göstermesi açısından da ayrıca dikkate değerdir.

38 Devvânî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^b. Anay da bu ifadelerden hareketle eserin birinin sorusu üzerine yazıldığını ifade etmekteyse de, bu kişinin kimliğine dair bir tespit bulunmamıştır (bk. *Celâleddin Devvânî*, s. 150).

kaleme alındığını göstermektedir. Her iki müellifin risalelerinde sultan isimlerinin dışında başka bir isim zikredilmemiştir. Neyrîzî eserini II. Bayezid'e ithaf ederken, Devvânî de eserini Sultan Yâkub'a ithaf etmiştir. Devvânî'nin eserini Neyrîzî'ye bir nazire olarak yazdığını hissettiren başka bir yön de onun risalesinin muhtevasıdır. Devvânî tıpkı Neyrîzî gibi ele aldığı kişiyi fiziksel, kişisel ve ilmî olmak üzere üç yönden ele almaktadır. Neyrîzî'nin risalesinde bu üç yönde o kişiye atfedilen sıfatlar, Devvânî'nin metninde de bazan aynı cümle yapılarıyla bazan da benzer kelimelerle karşı tarafı nitelemek için kullanılır.

Buna göre Devvânî, hikâye ettiği kişinin fiziksel olarak düzgün bir vücutta, siyah bir başa, fasih bir dile, kibirli bir yürüyüşe ve zayıf fakat cılız olmayan bir bedene sahip olduğunu ifade eder. Yine bu kişinin burnunu papağan gagasına benzetip onun zift gibi simsiyah olduğunu söyler. Kişiliğine dair fasih olup çok konuştuğunu, konuşmalarının da şüphelerden uzak olmadığını, konuşmasının fasih olmasının meselenin zihninde kesinleşmesine bağlı olduğunu, iyice düşünmeden konuşmadığını, dilinin sivrilüğünden dolayı kendi sonunu hazırlayıp rahatını bozduğunu, aslen Arap, neslen de Hintli ve siyahî olduğunu aktarır.³⁹

İlmî yönüne dair, fesahat ehliyle rekabet edip nazmı ve nesriyle dönemin ulemasına boyun eğdirdiği ifade edilir. Yine bu zatın sabırla kendi ateşini kavurup faziletli anlayış sahipleri arasında parladığı, ailesinden kemali talep ettiği için uzaklaştığı böylece elde edilebilecek bütün şerefi elde edip gerçek anlamda yüce kişilerden olduğu ifade edilir. Ayrıca Devvânî bu kişinin eğitim ve üslubuna dair de önemli bir açıklama yapar. Buna göre bu kişi, eğitim öğretimde *İşrâkî* olmasına rağmen üslubu itibarıyla *Meşşâîler*'dendir (*İşrâkıyyûn fî tarikî't-taallüm ve't-talîm; lâkinnehû mine'l-Meşşâîn bi-nemîm*). Zikredilen cümledeki "*Meşşâîn bi-nemîm* (مشائين بنميم)" ibaresi, iki farklı anlamı ihtiva eden bir içeriğe sahiptir. Bunlardan ilki, Aristotelesçi felsefeyi benimseyenler anlamında *Meşşâîler*'e işaret etmektedir. İkincisi ise Kalem sûresinin 11. âyetinde "yürüyen dedikoducu" anlamındaki "مَشَاءٌ بَنِمِيمٍ" ibaresinden mülhem bir şekilde "*yürüyen dedikoducu*" anlamını kastedmektedir. Neyrîzî'nin de yukarıda geçtiği üzere *er-Risâletü'l-harfiyye*'de kullandığı söz sanatı, Devvânî tarafından da her iki anlamı kastedecek şekilde kullanılır. Bu anlamda Devvânî, (i.) bu kişinin *İşrâkî* bir formasyona sahip olup *Meşşâî* bir üslup -dedikodu gibi olumsuz bir sıfat kullanarak gerçek bir *Meşşâî* olmadığı imasını da içkin bir şekilde- kullandığını ifade etmenin yanında, (ii.) onu kişisel olarak da dedikoducu olarak nitelemektedir. Devvânî ayrıca bu kişiyi geometrik şekiller

39 Devvânî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^b-12^b.

çizen bir *mühendis*, takvim ve zîc dizayn eden bir *müneccim*, parmaklarıyla gölgelerin ölçüsü ile günlerin ve ayların ayrıntılarını mermerlere işleyen bir muvakkit, güvenilir bir kâtip, saygın bir hesap uzmanı, sihirbaz ve hilekâr olarak da nitelendirmektedir. Son olarak Devvânî, bu kişinin hangi literatüre vakıf olduğunu gösterecek şekilde edebî bir üslupla şu kitaplara işaret etmektedir: İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *el-Kânûn fi't-tıbb*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât ve et-Ta'likât*; Sühreverdî el-Maktûl'ün *Hikmetül-işrâk*, *Kitâbü't-Telvîhât*; Ebû Hafis Ömer es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif*; Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*; Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd*.⁴⁰ Aşağıda ele alınacağı üzere, çalışmamızın konusunu teşkil eden risaledeki yazım tarzı ve kullanılan eserler, Devvânî'nin anlatisıyla tam anlamıyla uyum göstermektedir.

Fiziksel ve kişisel yönden verilen bilgilerin Neyrîzî ile ilişkisini kurabilmemiz mümkün değildir. Fakat Devvânî'nin fiziksel ve kişisel olarak Neyrîzî'yi anlatmak için kullandığı kalıplar ve kelimeler birçok yerde Neyrîzî'nin risalesinde ifade edilen kelimelere ve kalıplara benzemektedir. İlmî yönden ifade edilenler ise, Neyrîzî ile ilgili mevcut verilerden hareketle daha rahat ilişki kurabilmemize imkân tanır. Buna göre *Mecâlis*'te hikâye edilen münazarada, Neyrîzî'nin fesahat ve belagatta ileri derecede olduğunun ifade edilmesi, Devvânî'nin yukarıdaki ifadeleriyle örtüşmektedir. Yine Neyrîzî'nin yazı ve inşa bakımından *Meşşâî* bir tavır takındığı ifadesi bu makalede tahkike konu olan risale bağlamında yerinde bir tespittir. Aşağıda ele alınacağı üzere Neyrîzî her ne kadar İbn Sînâ'dan alıntılarla risaleyi donatmışsa da, konuyu İşrâkî anlayışa uygun bir şekilde sonuçlandırır. Ayrıca Neyrîzî'nin kâtip,⁴¹ müneccim ve muvakkit⁴² olarak vasfedilmesi de eldeki verilerle desteklenmektedir. Son olarak Devvânî'nin saydığı isimler ve kitaplar aşağıda ele alınacağı üzere bu risalede atıf yapılan müellif ve eserlerle tam anlamıyla uyum içindedir.

Tarihî veriler, risalelerin içerikleri ve önceki tartışmalardaki verilerden hareketle *Kalemiyye* risalesi bağlamında Devvânî ile Neyrîzî ilişkisinden bahsedebiliriz. Bütün bu bilgilerden yola çıkarak hem Devvânî hem de Neyrîzî hakkında ilk elden samimi ve birincil kanaatlere ulaşmak ayrıca kıymetlidir. Yine de her iki risalenin muhtevalarının karşılaştırmalı ve ayrıntılı bir analizi ve Neyrîzî'nin eserinin farklı nüshalarının bulunması bu ilişkinin daha açık bir şekilde ortaya konulmasına imkân verecektir. Bu ilişkinin ortaya

40 Devvânî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 11^b-12^b.

41 Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Fârâbî'nin *el-Medhal fi'l-evsat* adlı eserini istinsah ettiğine dair bk. Pourjavady - Schmidtke, "An Eastern Renaissance?" s. 263.

42 Neyrîzî'ye atfedilen ve yıldızların konumuna dair astronomik bir mahiyete sahip *el-Usturlâb* eseri için bk. Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnüviştâ-yê İrân*, I, 797.

çıkmasının bir diğer önemli sonucu, *Kalemiyye* literatürü olarak isimlendirebileceğimiz ve kataloglarda birçok ulemanın katıldığı anlaşılabilir edebî bir literatürün bir âlim hakkında başka bir âlimin samimi ve birincil kanaatlerine ulaşmaya imkân veren bir içeriğe sahip olduğudur. Böylece bu yazım tarzına konu olmuş bir âlim hakkında kendi döneminde yaşayan başka bir âlimin samimi kanaatlerine ulaşabileceğimiz gibi, Neyrîzî ve Devvânî örneğinde olduğu gibi muhalif iki âlimin edebî ince latifelerine de şahit olabiliriz. Bu anlamda *Kalemiyye* literatürü edebî ve biyografik bir perspektifle incelenmek için ilgililerini beklemektedir.

Neyrîzî'nin hayatı hakkında son olarak değinmek istediğimiz husus onun muhtemel vefat tarihi ile ilgilidir. Neyrîzî ile ilgili mevcut klasik kaynaklarda vefat tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Modern çalışmalarda ise muhtemelen Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2391) yazmanın ferağ kaydındaki tarihten hareketle Neyrîzî'nin vefat tarihi 884 (1479) şeklinde verilmiştir.⁴³ Fakat Neyrîzî'nin *Kalemiyye* risalesinin ferağ kaydı dikkate alındığında muhtemel en erken vefat tarihi 895 (1489) olmalıdır. Dolayısıyla Neyrîzî'nin vefat tarihine dair net bir veri yoksa da 895 (1489) veya daha ileri bir tarihte vefat ettiği ifade edilebilir. Eldeki veriler ışığında Neyrîzî'nin hayatının 877-895 (1472-1489) yılları arasındaki on sekiz yıllık dönemine dair yorumda bulunma imkânına sahibiz. Kuşkusuz özelden Neyrîzî, genelde IX. (XV.) yüzyıl İslam düşüncesine dair çalışmalar arttıkça farklı ve tamamlayıcı bilgilere ulaşmak mümkün olacaktır.

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Şiraz ve İstanbul arasında felsefi bilginin dolaşımı noktasında yaptığı katkıların açık bir şekilde anlaşılması için çok daha ayrıntılı araştırmalara ihtiyaç vardır. İstanbul'da bulunduğu dönemde kimlerle nasıl ilişkiler içinde olduğu, kimlerle hocalık-talebelik ilişkisi kurduğu ve bu İshrâkî tavrın Osmanlı topraklarında nasıl mâkes bulduğu ileri düzeyde çalışmaları zorunlu kılmaktadır. Şiraz'daki felsefi birikimin özellikle II. Bayezid döneminde Devvânî ve talebeleri aracılığı ile artan bir şekilde Anadolu topraklarına aktarıldığı bilinmekteyse de nispeten erken sayılacak bir dönemde İstanbul'a gelip ilmî faaliyetlerde bulunmuş Neyrîzî'nin İshrâkî-Meşşâî etkisinin netleşmesi ayrıca önem arzeder.

II. Ebû İshak en-Neyrîzî'nin Eserleri

Ebû İshak en-Neyrîzî'nin biobibliyografik metinlerde kayda geçirilmiş eserleri, *er-Risâletü'l-harfiyye* ve *el-Usturlâb* olmak üzere iki eserden ibarettir. Aşağıda üçüncü, dördüncü ve beşinci sırada listelenen eserler Süleymaniye

43 Fazlıoğlu, "Evren'in Bir Merkezi Var Mıdır?", s. 275.

Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2391) nüshada bulunmaktadır. Söz konusu nüsha, sadece Neyrîzî'nin bu eserlerine hasredilmiştir. Altıncı eser, literatürde hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı bir eserdir. Yedinci ve sekizinci eserler de herhangi bir çalışmaya konu olmamışlardır. Eserlerin içeriği makalede Neyrîzî'nin hayatı işlenirken yeterli bir şekilde ortaya konmuş olup bunun için ilgili bölüme bakılabilir. Neyrîzî'nin tespit edilen eserleri aşağıdaki gibidir:

1. *er-Risâletü'l-harfîyye*⁴⁴/ *Risâle fî imkânî'l-hüküm alâ ma'ne'l-harfî*⁴⁵/
*Hurûf der Mantık*⁴⁶
2. *el-Usturlâb*⁴⁷
3. *et-Takrîrû'l-hak fî'l-merkez*⁴⁸
4. *Risâle fî cevâbi ammâ evredihû hükemâ' li-ibâneti vücûdî'l-çihet*⁴⁹
5. *Makâle fî tahkîki mâ vüride fî havâşî Şerhi Tecrîd fî ibâneti enne li-küllü cismî hayyizen tabîyyen ve şeklen tabîyyen*⁵⁰
6. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm ve taksîmih*⁵¹
7. *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*⁵²
8. *er-Risâletü'l-kalemiyye*⁵³

III. *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*'in Tahlili

(i.)

Risale, bilginin kategorisi problemini merkeze alarak İbn Sînâ ile Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin iddialarını metinler üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyan bir içeriğe sahiptir. Bilginin kategorisine dair teorik çerçevenin oturduğu zemini belirginleştirmek adına, ilk olarak, Neyrîzî'nin metni inşa da kullandığı şekilsel yapı, kaynaklar, dil ve felsefî tavır ele alınacaktır. Neyrîzî risaleyi dört temel bölüme ayırmaktadır:

44 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-harfîyye*, vr. 8^b-13^a.

45 *Mevsûatü müellifi'l-İmâmiyye*, I, 473.

46 *Mevsûatü müellifi'l-İmâmiyye*, I, 473; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeria*, XXIII, 64; Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnüviştâ-yi İrân*, IX, 933.

47 Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnüviştâ-yi İrân*, I, 797.

48 Neyrîzî, *Takrîrû'l-hak*, s. 1-194.

49 Neyrîzî, *Risâle fî cevâbi ammâ evredihû hükemâ'*, s. 195-209.

50 Neyrîzî, *Makâle fî tahkîki mâ vüride fî havâşî Şerhi Tecrîd*, s. 210-54.

51 Neyrîzî, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*, vr. 82^a-86^b. Bu eseri benimle paylaşan Yasin Apaydın'a müteşekkirim. Ayrıca bu eser de tarafımızca yayıma hazırlanmaktadır.

52 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (AY), vr. 1^a-39^b.

53 Neyrîzî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, vr. 6^b-11^a.

1. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin eserlerinde cevhere dair bilginin cevher olduğu ile ilgili doğrudan metinsel alıntıların yapıldığı kısım.
2. İbn Sînâ'nın eserlerinde bilginin araz olduğu ile ilgili doğrudan metinsel alıntıların yapıldığı kısım.
3. Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve İbn Sînâ'dan aktarılan metinlerden hareketle temel iddiaların tespiti ve bu iddiaların tahkikinin yapıldığı kısım.
4. İbn Sînâ'nın eserlerinde çelişik görünen bazı ifadelerin aslında çelişik olmadığını, kitapların yazılış tarzlarından hareketle ortaya konulduğu kısım.⁵⁴

Neyrîzî'nin Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve İbn Sînâ'ya birer bölüm ayırarak araştırmasına konu olan malzemeyi en başta vermesi dakik bir metin inşa etme isteğinin bir tezahürü gibidir. Neyrîzî risale boyunca Seyyid Şerîf'e karşı İbn Sînâ'nın yanında yer almakta ve yer yer İbn Sînâ'nın görüşlerini Sührerî ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'den yaptığı alıntılarla desteklemektedir. Yine dördüncü bölümde olduğu gibi İbn Sînâ'nın kendi eserlerinde yanlış veya çelişkili olarak anlaşılan hususlar da açıklanmaya ve çelişki gibi görünen şeylerin aslında öyle olmadığı ortaya konulmaya çalışılır.

Risalenin ayırıcı bir diğer önemli yönü, neredeyse yarıya yakın kısmının alıntılardan oluşmasıdır. Böyle bir yazım tarzı, Neyrîzî'nin pasif bir aktarıcı olduğu şeklinde yanlış bir kanaate sebep olmamalıdır. Unutulmamalıdır ki alıntılar bir bağlam ve amaca binaen yapılır. Bu açıdan bütün alıntılar Neyrîzî'nin kendi düşüncesini temellendirmek için bir araç mesabesinde. Ayrıca aktarılan her pasajın kimin ve hangi kitabında geçiyor olduğunun söylenmesi de yine bir başka önemli yöndür. Bu vesileyle Ebû İshak en-Neyrîzî'nin fikir dünyasının oluşmasına katkı sağlamış literatürü tespit edebilenin yanında, IX. (XV.) yüzyılda tedavülde bulunan felsefi ve kelâmî eserler hakkında da bir öngörüye sahip olabiliriz. Neyrîzî'nin bu eser bağlamında atıfta bulunduğu eserler tablodaki gibidir:

⁵⁴ Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (AY), vr. 3^a.

Aristoteles	<i>Üsûlûcyâ</i>			
İbn Sînâ	<i>Şifâ: Medhâl, Makûlât, İbâre, Kıyas, Nefs ve İlâhiyyât</i>	<i>el-İşârât ve't-tenbihât</i>	<i>Ta'likât</i>	<i>el-Hidâye fi'l-mantık</i>
Sühreverdî	<i>Hikmetü'l-İşrâk</i>	<i>Telvihât</i>		
Kutbüddîn-i Şîrâzî	<i>Şerhu Hikmeti'l-İşrâk</i>			
Mübârekşah	<i>Şerhu Hikmeti'l-ayn</i>			
Seyyid Şerîf el-Cürçânî	<i>Hâşiyetü't-Tecrîd</i>	<i>Hâşiye alâ Şerhi Metâlii'l-envâr</i>	<i>Şerhu'l-Mevâkıf</i>	<i>Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn</i>

(ii.)

Felsefe IX. (XV.) yüzyıl İslam coğrafyasında yeniden yükselen bir değer olarak ortaya çıkar. Batıda Osmanlı doğuda ise Karakoyunlu ve Akkoyunlu yöneticilerinin felsefeye ve filozoflara yönelik ilgileri felsefî faaliyetin hareketli ve dinamik bir yapıya kavuşmasını sağlar. Doğuda felsefî faaliyetin merkezi olan ve Neyrîzî'nin de felsefî tavrının olgunlaştığı anlaşılan Şiraz şehri, Mîr Sadreddin ed-Deştékî ve Celaledin ed-Devvânî gibi önemli iki muhalif ismin eserlerini ve faaliyetlerini yürüttüğü bir yer olarak bilinir.⁵⁵ Mîr Sadreddin ve Devvânî IX. (XV.) yüzyıl öncesi birikime nasıl bakılması gerektiği hakkında belirli noktalarda farklılaşan görüşlere sahiptir. Mîr Sadreddin, İbn Sînâcî felsefenin şerh-hâşiye ve kalamî söylemle sarmalandığını ve İbn Sînâ'nın gerçek görüşünün İbn Sînâ'nın eserlerine dönüş yapmakla elde edilebileceğini ifade edip eserlerinde İşrâkî herhangi bir eğilim göstermeksizin katı bir İbn Sînâ takipçiliği sergilemektedir. Devvânî ise şerh-hâşiye geleneğine ve kelama muhalif olmamakla beraber İşrâkî, Ekberî ve Antik Yunan eserlerine de bigâne kalmamaktadır.⁵⁶ Ebû İshak en-Neyrîzî ise tahkike konu olan risalesi bağlamında kalamî söylemi Seyyid Şerîf el-Cürçânî üzerinden eleştiri konusu etmekte, yine Seyyid Şerîf'i İbn Sînâ'nın (*sâhibü'l-ilm*) kitaplarına müracaat etmeyip geç dönem (*müteahhirîn*) kitaplarda zâhiren zikredilenle yetinmesini eleştirmekte⁵⁷ ve ayrıca İbn Sînâ'nın görüşünü tespit için

55 Pourjavady-Schmidtke, "An Eastern Renaissance?", s. 253-54.

56 Pourjavady-Schmidtke, "An Eastern Renaissance?", s. 254; Bdaiwi, *Shi'i Defenders of Avicenna*, s. 15.

57 Neyrîzî, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-ilm* (AY), vr. 23^b.

doğrudan onun eserlerinden metinler aktarmaktadır. Bütün bunların yanında Neyrîzî, bilginin kategorisi problemini Seyyid Şerîf ve İbn Sînâ arasında karşılaştırmalı bir metin olarak inşa etmiş olmasına rağmen, İshrâkî bir eğilim içinde Sühreverdî, Kutbüddin eş-Şîrâzî ve Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Plotin'e ait *Enneadlar* adlı eserinin IV-VI. bölümlerinin tercümesi olan ve yanlış bir şekilde Aristo'ya isnat edilen *Üsûlücyâ*'dan alıntılarla İbn Sînâcı iddianın doğruluğunu desteklemektedir. Bu bakımdan Neyrîzî bu eserinde, (i.) kelam eleştirisi, (ii.) İbn Sînâ'nın eserlerine dönüş ve (iii.) İshrâkî eğilimlerle İbn Sînâcı anlayışın doğruluğunu destekleme şeklinde üç sacayağı bulunan bir yöntem takip etmektedir. Dolayısıyla yöntem bakımından Neyrîzî'nin Devvânî'den ziyade Mîr Sadreddin ile daha çok uyuşan bir çizgide olduğu ifade edilebilir. Devvânî'nin deyimleriyle *eğitim ile öğretimde İshrâkî ve üslûp itibariyle Meşşâî* olmayı cemedi bu âlim tipolojisi, birçok yönden özgün bir felsefî karakteri yansıtmaktadır.

Üslûp itibariyle Meşşâî ve eğitim öğretimde de İshrâkî olmanın ne demek olduğu ve bu felsefî tavırla ne tür metinlerin meydana geldiği ileri düzey araştırmalara muhtaç olsa da, burada tahkike konu olan risale bağlamında söz konusu olguya işaret etmek yerinde olacaktır. Neyrîzî, risalenin girişinde hikmeti, "(i.) İshrâkî hikmet, (ii.) bağnaz iddia sahiplerinin ilgilendikleri hikmet ve (iii.) yüce anlayış sahiplerinin reisi olup kendisine itimat edilen filozof (*hakîm*) ve ilk öğretmen (*muallim-i evvel*) Aristo'nun takipçilerine nispet edilen *Meşşâî* hikmet"⁵⁸ şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Öncelikle *Meşşâî* olmak demek klasik sonrası literatür için nazar ve istidlâlî yöntem (bahs) uygun felsefe yapmak, İshrâkî olmak ise -temelde Sühreverdî'ye özgü olan istidlâl ve keşf yöntemini birleştirerek felsefe yapmak demektir.⁵⁹ *Meşşâî* ve İshrâkî hikmeti takip etmeyenlerin tek grupta *bağnaz iddia sahipleri* olarak nitelenmesi, Neyrîzî'nin *Meşşâî* ve İshrâkî renkte olmayan diğer bütün tavırlara açık bir karşıtlık içinde olduğunu gösterir. Bu bakımdan Neyrîzî'nin, *bağnaz iddia sahipleri* ifadesiyle, kelimcülerin de dahil olduğu daha geniş bir kesimi kastetmiş olması muhtemeldir.

Neyrîzî'nin tasnifini tarihsel ve tahkike konu olan risale bağlamında anlamlı kılan bir diğer tasnif, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin hakikati arayan zümreleri *şeriat-şeriat dışı* şeklinde taksime tâbi tutan ifadeleridir. Şöyle ki, Seyyid Şerîf hakikati arayan zümreleri *nazar ve istidlâl* ehli ve *riyazet ve mücahede* ehli olmak üzere ikili bir taksime tâbi tutar. Her iki seçeneğe *şeriat-şeriat dışı* kayıtları eklenerek dörtlü bir taksim elde edilir. Nazar ve istidlâl

58 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (AY), vr. 2^b-3^a.

59 Osmanlı döneminde İshrâkî bir zümrenin imkânının tartışıldığı bir makale için bk. Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?"

ehlinden şeriata bağlı olanlar *kelamcılar*, herhangi bir şeriata bağlı olmayanlar ise *Meşşâî filozoflardır*. Riyazet ve mücahede ehlinden şeriata bağlı olanlar *sûfîler*, böyle olmayanlarsa *İşrâkî filozoflardır*.⁶⁰ Ebû İshak en-Neyrîzî'nin tasnifinde yer alan *Meşşâî ve İşrâkî hikmet*, Seyyid Şerîf'in tasnifinde şeriat dışı kategorisinde olup nebevî din ile bir ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Neyrîzî'nin hikmet taksiminde risale boyunca kendini konumlandığı yer, Seyyid Şerîf'in taksiminde *din dışı* olarak nitelenir. Fakat Neyrîzî'nin böyle bir şeyi kendisi için kabul etmeyeceği rahatlıkla iddia edilebilir. Nitekim Seyyid Şerîf'in Meşşâîler'i ve İşrâkîler'i bir peygambere bağlı olmamakla tanımlayan cümlelerine, Molla Lütî "Bu iddia büyük bir iftiradır" (*li enne hâzâ buhtânun azîmun ve ifkun kadîmun*) demekle, Meşşâî ve İşrâkî hikmetin nebevî bir kaynaktan neşet ettiğini temellendirmektedir.⁶¹ Molla Lütî'nin bu tavrının aynıyla Neyrîzî için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Nitekim risaledeki âyet, hadis ve Hz. Peygamber'e olan bağlılık vurguları bunu çok açık bir şekilde izhar etmektedir.

Üslup itibariyle Meşşâî olmak, İbn Sînâcî felsefî dil ve kavramların metnin inşasında belirleyici olması anlamına gelmektedir. "Meşşâî üslup" ile "İşrâkî üslup" arasında nasıl bir fark olduğu ise İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin eserlerinde kullanılan dil ve kavram kümelerinde ortaya çıkan ayırımla ortaya konulabilir. Ancak böyle bir ayırımı kesin çizgilerle belirginleştirmek hiç de kolay değildir. Çünkü Sühreverdî, her ne kadar ulaştığı sonuçlar itibariyle farklı bir felsefî anlayışın meydana gelmesini mümkün kılmış olsa da, birçok eserinde Meşşâî kavramları -farklı bir içerik ve bağlamda kullanıyor olsa da- kullanmaya devam etmiştir.⁶² Dolayısıyla dil ve kavramların ima ettiği Meşşâî eğilim, Neyrîzî'nin Meşşâî bir üslup kullandığına yeter bir sebep iken onun felsefî bakımdan zorunlu olarak Meşşâî olmasını beraberinde getirmemektedir. Dolayısıyla *eğitim öğretimde İşrâkî olmanın* risalede Sühreverdî, Kutbüddin eş-Şîrâzî ve Plotin'den yapılan alıntuların ötesinde bir şeye işaret edip etmediği; bir diğer ifadeyle, İbn Sînâcî dil ve kavramların arkasına sığınan ve onları araç olarak kullanan İşrâkî bir tutumun Neyrîzî'de ne derece var olduğunu bilginin kategorisi probleminin teorik içeriğinde araştırmak gerekmektedir.

(iii.)

Bilgi, bilende meydana gelen ve bilineni açığa çıkaran varlıksal bir durumu ifade etmektedir. Söz konusu varlıksal durumun kategorik değeri ise

60 Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?", s. 13-7.

61 Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü?", s. 28-30.

62 Turgay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 28-29.

varlık-mahiyet ayırımından bilgi, özdeşlik ve tümeller sorunlarına kadar birçok felsefî problemle yakından ilişkilidir. İbn Sînâ ile belirginlik kazanan bilginin kategorisi problemi, sonraki dönemlerde Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî (ö. 675/1277), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi birçok düşünür tarafından ele alınmış ve nihayet Neyrîzî tarafından müstakil bir risalede karşılaştırmalı ve tarihsel bir perspektifle ele alınmıştır.⁶³ Neyrîzî, *cevhere dair bilginin araz* (CBA) olduğu noktasında Aristo'dan itibaren Meşşâî ile İshrâkî filozoflar arasında istisnasız bir mutabakat olduğu iddiasındadır. Ne var ki Seyyid Şerîf bu icmâya muhalefet ederek, *cevhere dair bilginin cevher* (CBC) olduğunu iddia edip emsalsiz bir yanlışa ve abartıya kaçmıştır.⁶⁴ Seyyid Şerîf'e isnat edilen CBC iddiası, risalede sırasıyla (i.) bilginin mahiyeti (ii.) cevhere dair bilginin kategorik değeri (iii.) zihnî ve haricî varlık ayırımında cevher ve (iv.) özdeşlik problemleri etrafında ele alınmaktadır.

Neyrîzî zikredilen problemlere dair açıklamalara başlamadan önce tartışmanın ana eksenini ortaya koymaya çalışır. Ona göre, Seyyid Şerîf'i CBC şeklinde bir sonuca götürülen şey, söz konusu dört probleme dair imaları içkin olan bir yanlış anlamadır. Bu yanlış anlama temelde şöyle ifade edilebilir: Bilgi ya (a) bilinen ile mahiyet bakımından özdeş ya da (b) bilinen ile özdeş olmayan şebeh ve misaldir. Seyyid Şerîf bilgi sürecinde zihinde meydana gelen şeyin misal değil mahiyet olduğunu, bu ayırımdan hareketle de özdeşlik ile şebeh ve misal arasında zıtlık (*tekabül*) olduğu sonucuna varmaktadır. Seyyid Şerîf'e göre bilgi sürecinde mahiyete, kendisi dikkate alındığında bilinen, akılda meydana gelmesi dikkate alındığında ise bilgi olarak itibar edilir. Dolayısıyla mahiyet bilgi sürecinde üç farklı seviyede kendisini göstermektedir: Bilgi, anlam ve nesne. Bunlardan bilgi ve anlam zihinde, nesne ise haricte meydana gelmektedir. Bilgi ve anlam arasında ortaya çıkan ayırım Seyyid Şerîf'e bir yönden zihnî varlığı diğer yönden de özdeşliği temellendirme imkânı sunar. Ayrıca CBC iddiası da yine bu çerçevede anlam kazanmaktadır.⁶⁵ Neyrîzî, Seyyid Şerîf'in bilgiyi mahiyetin zihinde meydana gelmesi olarak görmesine esastan itiraz ederek bilginin şebeh ve misal olduğunu iddia

63 Bilginin kategorisi problemiyle ilgili İbn Sînâ'nın anlayışı birçok farklı çalışmaya konu olmuştur (bk. Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge"; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 45-66; Yılmaz, *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi*; Üçer, "Özdeşlikten Temsile"; bilginin kategorisi problemini İbn Sînâ'dan başlatarak tarihsel gelişimini gösteren çalışmalar için bk. Türker, "Varlık ve Anlam"; Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı").

64 Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 19^a.

65 Ayrıntılı açıklamalar için bk. Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", s. 69-70; Kaş, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Zihnî Varlık*, s. 347-55.

etmektedir. Misal olan bu bilgi ise ne bilgi ne de anlam seviyesinde nesne ile mahiyette ortaktır. Dolayısıyla Neyrîzî'ye göre misal ve şebeh, nesnenin mahiyet ve hakikatinden farklı ve ondan başka bir şeydir. Neyrîzî, tıpkı CBA iddiasında olduğu gibi İshrâkî ve Meşşâî geleneklerin bu konuda da icmâ ettiğini iddia etmektedir.⁶⁶ Misal olarak görülen bilgi ise farklı bir zemine temellenen bilginin kategorisi, zihnî varlık ve özdeşlik teorilerini gün yüzüne çıkarır. Bu bakımdan iki farklı zemine yaslanan bu teorik çerçevede, Neyrîzî'nin eleştirilerinin dayanaklarını ve teori içindeki tutarlılıklarını ortaya koymak makalenin sınırlarını aşan bir mahiyete sahiptir. Bu başlık altında, Neyrîzî'nin kullandığı Meşşâî kavram ve dilin ötesinde İshrâkî bir kimliğe sahip olup olmadığını test etmek temel gayemizi oluşturmaktadır.

Neyrîzî'nin İshrâkî kimliğine dair bir açıklamaya girmeden önce, İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında bilginin kategorisinin araz olduğu noktasında herhangi bir ihtilafın olmadığını ifade etmek yerinde olacaktır. Bu bakımdan ulaşılan sonuç itibarıyla, yani ister cevher ister araz olsun bilginin kategorisinin araz oluşu noktasında İbn Sînâ ile Sühreverdî aynı pozisyonu paylaşmaktadır.⁶⁷ Ancak bu, ikisinin de aynı ontolojik veya epistemolojik temelden hareket ettikleri anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Neyrîzî'nin İshrâkî bir kimliğe sahip olduğundan bahsedilecekse, bu sonuçlar üzerinden değil ancak ve ancak sonuca giden süreçte kullanılan temel iddialardan hareketle ortaya konulabilir. Bu anlamda Neyrîzî'nin Seyyid Şerîf eleştirisinde öne çıkan İshrâkî tonlarını, risalenin tamamını dikkate almaksızın belli başlı iddialarda ortaya koymakla yetineceğiz.

Sühreverdî'nin husûlî ve huzûrî şeklinde bir ayırımı tâbi tuttuğu bilgi anlayışında, husûlî bilgi “bir şeyin hakikatinin misalinin zihinde hasıl olması” olarak tarif edilir.⁶⁸ İbn Sînâ da yaptığı tanımlarda “misal” kavramını birçok yerde kullanmaktadır.⁶⁹ Ancak Sühreverdî'nin *misali* ile İbn Sînâ'nın *misali* arasında hem ontolojik ve epistemolojik hem de kozmolojik yönden esastan farklar bulunmaktadır.⁷⁰ Bu bakımdan Neyrîzî'nin İbn Sînâ ile Sühreverdî'yi aynı düzleme yerleştirmesi sonuç itibarıyla doğru olsa da içerik bakımından ciddi anlamda kusurludur. Nitekim Neyrîzî'nin misal ve şebeh kavramlarından hareketle ortaya koyduğu özdeşlik ve zihnî varlık tasavvurları İbn Sînâ'dan çok Sühreverdî ile paralellik göstermektedir.

66 Neyrîzî, *Risâle fi tahkiki hakikatil-ilm* (MA), vr. 13^b.

67 Sühreverdî'de bilginin kategorisinin araz olduğu için bk. Sühreverdî, *Hikmetül-İshrâk*, II, 93; Turgay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 313-17.

68 Sühreverdî, *Hikmetül-İshrâk*, II, 15.

69 Üçer, “Özdeşlikten Temsile”, s. 38-39.

70 Turgay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 99-115.

Neyrîzî'ye göre şebeh ve misal ile nesne arasında hakikat ve mahiyette bir özdeşlikten ziyade itibarî bir ilişkiden söz edilebilir. Çünkü bilgi ve anlam (*meʿfhum*), nesne ile (*bi'l-araz ma'lûm*) mahiyette bir birliğe (*ittihat*) sahip değildir.⁷¹ Neyrîzî'ye göre akıl, his ve tahayyül güçleri aracılığı ile dış dünyadan elde ettiği verilerden tikellere özgü bütün ilişenleri ayrıştırarak çeşitli ortak anlamlar elde eder. Bu ortak anlamlar, nesne ile aynı hakikati paylaşmadıkları gibi mahiyette de herhangi bir ortaklığa sahip değildir.⁷² Mahiyet açısından nesne ile ortak olmayan bu anlamlar, varlık açısından da nesne ile bir birliğe sahip değildir. Nitekim zihnî varlık seviyesinde olan anlam, gayrimaddi olması itibarıyla, hariçte zaman, mekân, nitelik ve nicelik bakımından farklı şeylere tek bir nispetle yüklem olabilmektedir.⁷³ Dolayısıyla anlamların hariçteki nesneyi ifade edecek şekilde kullanımı, mahiyet seviyesinde hariçten kaynaklanmayıp zihne özgüdür. Neyrîzî'nin bilginin mahiyetine dair bu tavrı, özdeşlik fikrini dışarıda bırakan bir zihnî varlık tasavvuru oluşturmasına imkân tanımıştır. Neyrîzî'ye göre anlam ile nesne arasındaki mutabakatı mahiyetlerin zatîlerine tahsis edip arazlarını dikkate almamak doğru ve dakik bir akıl yürütme değildir.⁷⁴ Çünkü bizim imkânsız bir şeye ve Tanrı'ya dair idrakimiz, onların zatî mukavvim unsurlarıyla değil aksine arazi vasıflarıyla zihnimizde hasıl olduklarını göstermektedir.⁷⁵ Böylece zihnî varlık seviyesinde anlam, mahiyetin zatîleri dikkate alınmaksızın arazileri üzerinden kurulmuş olabilir.⁷⁶ Bu bakımdan Neyrîzî bir yönden zihnî varlığı kabul etmekte diğer taraftan da anlam ile nesne arasında özdeşliğin olmadığını iddia etmektedir.

Neyrîzî'nin özdeşlik yorumu, İbn Sînâ'nın özdeşlik anlayışıyla taban tabana zıt olan Sühreverdi'nin anlayışına oldukça yakın bir konumdadır. İbn Sînâ zihinde meydana gelen misalin, dışta bulunan hakikatin kendisi olduğu kanaatinde. O'na göre zihin ile hariç arasındaki fark, mahiyette değil varlık tarzında ortaya çıkan farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifade ile İbn Sînâ hem zihnî varlığı kabul etmekte hem de anlam ile nesnenin özdeş olduğunu iddia etmektedir.⁷⁷ Sühreverdi ise zihinde meydana gelen misalin, zihin dışındaki şeyin zatı (ayn) olmadığını ve onun

71 Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 12^b-13^a.

72 Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 16^b.

73 Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 31^b.

74 Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 34^a.

75 Neyrîzî tarafından imkânsız şeylere ve Tanrı'ya dair bilginin zihnî varlık ve özdeşlik bağlamında geniş bir şekilde ele alındığı yer için bk. Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 29^a-34^a.

76 Neyrîzî, *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm* (MA), vr. 34^a.

77 Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 41-43; Alper, *Varlık ve Zihin*, s. 30-37.

yerine geçemeyeceğini iddia etmektedir. Nur metafiziğine dayanan bir misal hiyerarşisi ortaya koyan Sühreverdî, zihnî misâllerin hariçteki misâllerin varlık itibariyle daha zayıf bir biçimi olduğunu iddia etmektedir. Böylece Sühreverdî'ye göre misâl ile nesne arasında ne mahiyet ne de varlık açısından bir birlik bulunur. Bundan dolayı da anlamlar, zihne özgü olmaları açısından itibarî; hariçteki nesneyle ilişkisi açısından ise misâl olarak isimlendirilir. Bir diğer ifade ile Sühreverdî bir yönden zihnî varlığı kabul etmekte diğer taraftan da anlam ile nesne arasında özdeşliğin olmadığını iddia etmektedir.⁷⁸

Sonuç olarak Neyrîzî'nin bilginin mahiyeti, özdeşlik ve zihnî varlık problemlerinde İshrâkî bir duruşa sahip olduğu ifade edilebilir. Neyrîzî'nin İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında oluşturmaya çalıştığı uzlaşî ise teorik çerçevede sorunlu bir mahiyete sahiptir. Çünkü Neyrîzî'nin İbn Sînâ okuması, onun İshrâkî eğilimleriyle baskılanmakta veya yönlendirilmektedir. Böylece Neyrîzî, İbn Sînâ ile Sühreverdî'nin sonuçta mutabık ancak ayrıntılarda farklılaştıkları konuları, her yönden bir uzlaşî varmış gibi sunarak Seyyid Şerif el-Cürcânî özelinde *filozoflar* lehine güç devşirmektedir. Bu anlamda Meşşâî bir üslup ancak İshrâkî bir kimlikle telif faaliyetinde bulunmak, Neyrîzî için makul ve makbul bir hal almaktadır.

IV. *Risâle*'nin Nüshaları ve Neşirde Takip Edilen Yöntem

İlk defa tenkitli neşri yapılacak olan *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*'in Türkiye yazma eser kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır. Eser, ikincil literatürde herhangi bir neşir veya incelemeye konu olmamıştır. *Risâle*'nin eldeki iki nüshası dikkate alındığında, yazarın eserine bir isim vermediği görülür. Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki yazmanın zahriyesinde bulunan fihristte eserin ismi "*Risâle fî enne'l-ilme arazun ev lâ*" şeklinde verilirken,⁷⁹ Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya) bulunan nüshanın zahriyesinde isim "*Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm; ey es-sûretü'l-akliyye min kibeli ilmi'l-kelâm*" şeklinde verilmektedir.⁸⁰ Bu isim, II. Bayezid'in saray kütüphanecisi Atûfî (ö. 948/1541) tarafından hazırlanan bibliyografik metinde de yer almaktadır.⁸¹ Dolayısıyla başlıktaki "*ey es-sûretü'l-akliyye min kibeli ilmi'l-kelâm*"ın Atûfî'nin eklemesi olduğu hakkında şüphe yoktur. Atûfî, "*min kibeli*" ifadesiyle risalenin hangi ilim dalı ile ilgili olduğunu belirtmenin

78 Turgay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 313-14.

79 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (MA), vr. 1^a.

80 Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm* (AY), vr. 1^a.

81 Necipoğlu v.dğr. (ed.), *Treasures of Knowledge*, II, 49.

yanında, kendi hazırladığı bibliyografyada bu risalenin hangi bölümde kayıtlı olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Bu anlamda Atûfî'ye göre risale kelam disiplini ile ilgili bir risaledir. Bunun yanında, zikredilen başlığın ilk kısmı olan “*Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*” ile ilgili Atûfî'nin bir tasarrufta bulunup bulunmadığına dair net bir bilgiye sahip değiliz. Fakat Atûfî'nin eklemelerinin tasnif amacı taşıdığını, dolayısıyla eser ismine dair doğrudan bir tasarrufta bulunma ihtimalinin düşük olduğu ifade edilebilir. Kimin tarafından konulduğu bilinmese de, “*Risâle fî tahkîki hakîkati'l-ilm*” olarak belirlenen başlık, bir eser isminden beklenen sadeliği yansıtmanın yanında eserin içeriği ve yazım yöntemi hakkında da çeşitli ipuçları vermesiyle yeterli ve yerinde bir başlık olarak ortaya çıkar.

Eserin tahkikinde İSAM Tahkik Kuralları (İTNES) esas alınmıştır. Metinde yer alan alıntılar matbu metni varsa matbu metninden yoksa da yazma nüshasından mümkün mertebe tespit edilmeye çalışılmıştır. Alıntılarının büyük çoğunluğu tespit edilmiş olmakla beraber yerini tespit edemediğimiz az sayıda alıntı da mevcuttur. Eserin Türkiye kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır.

Birinci nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 2284) kayıtlı olup 1^b-39^a varakları arasında bulunmaktadır. Kırk varaktan ibaret olup sadece bu risaleyi ihtiva eden nüsha, adı zikredilmeyen bir müstensih tarafından Zilkade 881 (Şubat 1477) yılında istinsah edilmiştir. Eserde II. Bayezid'in mührü bulunmaktadır. Bu eserle tamamı Neyrîzî'ye ait üç eseri barındıran Ayasofya'daki (nr. 2391) mecmua aynı neshe sahiptir. Açık ve güzel bir nesihle yazılan nüshaların Fâtih Sultan Mehmed'e mütalaa etmesi için arz edildiği anlaşılmaktadır. Nüshanın Fâtih Sultan Mehmed'e arz edildiği, daha sonra II. Bayezid'in kütüphanesine aktarıldığı ve nihayetinde Ayasofya Kütüphanesi'ne intikal ederek günümüze kadar geldiği anlaşılmaktadır. Risalenin neşrinde esas aldığımız bu nüshayı “ص” harfiyle gösterdik.

İkinci nüsha, Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 2924) kayıtlı olup, 1^b-12^a varakları arasında mecmuanın ilk risalesidir. Mecmuanın sahibi ve mâliki Hüseyin b. Yûsuf b. Lütfullah şeklinde verilmiştir.⁸² Risale bir önceki nüshadan farklı bir şekilde “صح” rumuzuyla hâmişte birçok ek nota sahiptir. Risalenin kimin tarafından istinsah edildiği açık olmamakla birlikte, kenardaki notlar ve eserin mukaddimesindeki eksiklikler dikkate alındığında bu nüshanın eserin ilk versiyonu olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshayı da neşirde “م” harfiyle gösterdik.

82 Manisa İl Halk Ktp., nr. 2924, vr. 78^a.

V. Tahkik

[رسالة في تحقيق حقيقة العلم]

[١] بعد الحمد لولّيه، والصلاة على نبيّه، والدعاء لخليفته، المؤيّد بحوله وقوّته، السلطان العادل العالم، منبع العلم وملجأ العالم،

لا يدرك الواصف المُطريّ خصائصه وإن يك سابقاً في كل ما وصفا

المؤتمر لنصّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾،^٢ أسد الله وسيفه الحاسم لموادّ العدوان، باسط بساط الأمن والأمان، مالك أزمّة إقبال آل عثمان، خلّد الله سبحانه/[٢و] ملكه وسلطانه، وأعزّ بفضلّه أنصاره وأعوانه، وغفر لأبائّه العظام وأجداده الذين جاهدوا في الله حقّ جهاده.

فهذا كلام يتضمّن تحقيق ما قال أهل العلم والمعرفة في كون العلم عرضاً أو جوهرًا، وإنه من المباحث الأبيّة التي كثر فيها الاشتباه والالتباس، والمسائل الخفيّة التي ما حقّقها حقّ التحقيق أكثر الناس، ولا غرّو فإن الحقّ لعلوّ رتبته، وسموّ منزلته، محتجب في أكثر الأمر عن الأكثرين، ولا يتنبّه له إلا قليلون من الأقلين. لا سيّما في زماننا هذا، الذي آل حال العلم فيه إلى ما قال علامة علماء الآفاق^٣ في شرحه لكتاب الإشراق من:

أنّ الحكمة.../[٢ظ] التي أكبّ عليها أهل زماننا، فإنّها، مع كونها معلولة الأصول، مختلفة الأقاويل، مدخولة الفروع مزخرفة الأباطيل، صارت من كثرة الجدل والخلاف، كعلم الخلاف؛... ولهذا ما ينال العالم بها من العمر مزيدا، ولا الشقيّ بها يصير سعيدا؛ بل ما يزيدهم عن الحقّ إلا نفورا، ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾^٤.

١ في هامش م ص: على طريقة قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ

مِنْكُمْ﴾ [النساء، ٥٩/٤]. «منه»

٢ [النحل، ٩٠/١٦].

٣ يقصد قطب الدين محمود الشيرازي (ت. ٥٧١٠هـ/١٣١١م) صاحب شرح حكمة الإشراق.

٤ [البقرة، ٢٦/٢]. | شرح حكمة الإشراق للشيرازي، ٦/١.

ولم يُردِ العلامة -أحلّه الله تعالى دار الكرامة، وأظله يوم القيامة- بالحكمة التي وصفها بما ذُكِرَ: الحكمة الموروثة عن المشائين؛ لِمَا أَنَّ كلام ذلك الإمام هناك مصرّح بأنّ الحكمة على أقسام: أحدها الحكمة المنسوبة إلى الإشرائيين، وثانيها التي أكبّ عليها المتزمتون في / [3و] زمانه من المُخَمِّين، والثالثُ حكمة المشائين أصحاب المعلم الأول، والحكيم الذي عليه المعول، رئيس أولي الفهم النفيس: أرسطوطاليس.^٥

هذا؛ والمأمول ممّن يشرف رسالتي هذه بنظره الشريف: أن يعفوَ عند العثور على العثرات، فالله سبحانه وتعالى عفوّ يحبّ العفو عن الزلات.^٦ وها أنا أفيض في المقصود متوكّلاً بمفيض الخير والوجود. فأقول: الكلام في هذا المقام مرتّب على مقالات:

أولها: في ذكر ما بلغنا من المتأخرين في أنّ العلم هل هو جوهر أو عرض؟

وثانيها: فيما ذكره المتقدمون في هذا المطلب.

وثالثها: في تحقيق كلام الفريقين.

وخاتمة: في دفع بعض الشكوك المتعلقة بالمقام.

٥ م - ولا غرو فإن الحق... أولي الفهم النفيس أرسطوطاليس.

٦ م: والمأمول ممّن يعرض عليه هذا الكلام من العلماء الأعلام -لا سيّما حضرة من شرفه الله تعالى بمآثر لا تعد ولا تحصى، وكزّمه بمناقب لا تحد ولا تستقصى، خير من ورد فيه خير النبي النبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَبَنِيهِ؛ «إذا أراد الله بأمير خيرا جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه». الحديث- أن يعفوَ أو يصفحوا عند العثور على العثرات، فالله سبحانه عفوّ يحبّ العفو عن الزلات.

المقالة الأولى

/[ظ٣] لا يخفى أن السيّد المدقق -قدّس سرّه الشريف- ذهب إلى أنّ الصور المعقولة من الجواهر جواهر. قال في حواشي شرح التجريد: «إنّ الموجود في الذهن هو ماهية الشيء، لا شبح منه يخالفه في الحقيقة، وإنّ الصورة العقليّة تشارك الأمر الخارجيّ في لوازم الماهيّة، وإن تخالفا في اللوازم التي هي بحسب خصوصيّة أحد الوجودين».^٧

ولقد قيل في شرح الرسالة الموسومة بالعين:

إنّ الشيخ ذكر في الشفاء: «أنّ العلم فيه شبهة، وذلك أن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادّها، وهي صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضا فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإن الجوهر لذاته جوهر، وماهيته لا تكون في موضوع البتة، فماهيته محفوظة سواء نُسبت إلى إدراك/[٤و] العقل أو نُسبت إلى الوجود الخارجيّ».^٨

وقال سيّد المدققين في حواشي ذلك الكتاب:

الحاصل في العقل -أعني الصور-: إما أن يكون شبها ومثالا فهو علم، والمعلوم هو ذو الصورة... وعلى هذا يكون العلم من مقولة كيف... وإن كان نفس الماهية فله اعتباران: من حيث هو في نفسه، وبهذا الاعتبار هو معلوم لا علم، ومن حيث إنّّه حاصل في العقل، وبهذا الاعتبار هو علم لا معلوم... وعلى هذا يتوجّه الشبهة بكون العلم بكلّ مقولة ينبغي أن يكون منها.^٩

وقال في حواشي شرح التجريد:

الحاصل من الحرارة في الذهن مثلا: إما أن يكون ماهية الحرارة أو لا، فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن؛ بل يكون ما في الذهن

٧ حاشية التجريد للجرجاني، ٢/١٨٧.

٨ شرح حكمة العين لمباركشاه البخاري، ص ٢٦٠؛ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٠.

٩ ص م: منه. | في هامش م: منها. | حاشية شرح حكمة العين للجرجاني، ص ٥١٢. بتصرف.

أمراً مخالفاً للحرارة في الماهية، فلا يصح أن للأشياء / [٤ظ] وجودين: خارجياً وذهنياً.

لا يقال: لا نعني بوجود الشيء في الذهن إلا وجود صورته فيه، وإن كانت مخالفة له في الحقيقة. لأننا نقول: ما تمسكوا به إن تمّ دلّ على وجود الأشياء أنفسها في الذهن؛ لأنّ الحكم على الممتنع مثلاً [بأنه أخصّ من المعدوم وأعمّ من شريك الباري، وإنّه معلوم ومقابل للممكن الوجود إلى غير ذلك من الأحكام: إنّما] يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت أمرٍ يخالفه في الحقيقة.^{١٠}

وقال في حواشي شرح التجريد:

أمّا حديث كون الصورة العقلية عرضاً مع كون ذي الصورة جوهرًا فكاذب؛ لأنّ الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي. وصورة السماء وإن كانت قائمة بالنفس لكنها بحيث لو وُجدت في الخارج كانت لا في موضوع / [٥و] فيكون جوهرًا؛ ولهذا صرّح القوم بأنّ^{١١} صور الجواهر جواهر. وما يقال في جواب هذا الحديث: من أنّ المعقول من السماء له اعتباران: أحدهما أنه قائم بالنفس، وثانيهما أنه صورة مطابقة للسماء، فهو بالاعتبار الأوّل عرض، وبالاعتبار الثاني ماهية للسماء؛ فهو من حيث إنّه ماهية لها لم يكن عرضاً: فليس بشيء يعتد به كما لا يخفى.^{١٢}

وقال في حواشي شرح المطالع: «الدلائل المذكورة على الوجود الذهني إذا تمّت دلّت على أن الثابت في الذهن ماهيات الأشياء موجودة بوجود ظلي غير أصيل، كما ذهب إليه المحققون».^{١٣} ثم قال: «وأما القول بأنّ الصورة الحيوانية عرض فباطل؛ لأنّ تلك الصورة ماهية الحيوان، فإذا وُجدت في الخارج كانت قائمة بذاتها ولا معنى للجوهر إلا ذلك، ولا ينافيه قيامه بشيء / [٥ظ] آخر في وجود آخر»^{١٤}، هذا كلامه بحروفه.

١٠ حاشية التجريد للجرجاني، ٨٦/٢.

١١ م: بكون.

١٢ حاشية التجريد للجرجاني، ١٨٨/٢.

١٣ لم أجده.

١٤ لم أجده.

المقالة الثانية فيما ذكره المتقدمون في هذا المطلب

أعني: أن العلم هل هو^{١٥} جوهر أو عرض^{١٦}. ذهب الشيخ الرئيس إلى أن العلم عرض من مقولة الكيف. قال في منطقيّات الشفاء في فصل في ابتداء "الكلام في المضاف":

الأمر التي هي من المضاف هي الأمور التي ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها على الإطلاق، أو بنحو آخر من أنحاء النسبة. والتي على الإطلاق، فهي مثل الأمور التي أسماؤها تدلّ على كمال المعنى الذي لها من حيث هي مضافة، مثل الأخ. وأما التي بنحو آخر من أنحاء النسبة فهي التي تعلق بها النسبة فتصير لذلك مضافة، مثل القوّة من حيث هي لذي القوّة، والعلم من حيث [هو]^{١٧} للعالم؛ [و] فإنّ كلّ ذلك في ذاته كيفية. وإن كانت مضافة، فإلى غير ما قد تكلف إضافته إليه، كالعلم؛ فإنّه بحرف ما صار مضافاً إلى العالم، وبغير ذلك الحرف فهو كيفية مضافة إلى المعلوم. فإنّ العلم يشبه أن تلزمه في نفسه الإضافة إلى المعلوم^{١٨}. وقال في منطقيّات ذلك الكتاب في فصل في حلّ شكّ متعلّق بمُدخالته أنواع من الكيفيّة^{١٩} وغيره لأنواع من المضاف:

ولقائل أن يقول: إنّ أكثر هذه الأشياء التي عدتموها في مقولة الكيفية: فإنها من مقولة المضاف، كالملكة والعلم والقوة، وما أشبه ذلك. فالجواب: أنّ هذه الأشياء ليست بذواتها من مقولة المضاف؛ بل بما قد عرضت له الإضافة؛ إذ لها وجود غير ما هي به مضافة؛ فإنّه وإن كانت [ظ]^{٢٠} ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها، فإنها لا يجب بذلك أن تكون من مقولة المضاف؛ إذ قد احتاج الرسم الموجب لذلك - كما علمت - إلى دعامة أخرى وتغيير^{٢١} يلحق به حتى يصير خاصاً بالمقولة؛ ولذلك قد علمت أن الجواهر كانت تظنّ ببعض نوعياتها أنّها من المضاف لهذا

١٥ ص - هو.

١٦ م: عرض أو جوهر.

١٧ ص م: هي. والتصويب من المصدر.

١٨ الشفاء المقولات لابن سينا، ص ١٤٤.

١٩ م: كيف.

٢٠ م: تغيير.

الرسم، فلمّا حصل الرسم عُلم أنّها ليست من المضاف، وذلك حين كان لها وجود محصّل مخصّص، لم تكن^{٢١} به من المضاف؛ إذ كان ذلك الوجود لها مجرداً. وأنت تجد مثل ذلك في العلم، فلو كان العلم لذاته يقال^{٢٢} ماهيته بالقياس إلى غيره، ولو جوده الذي يتقوّم به من كل وجه، ولم يكن كيفية يلزمها إضافة، فلها وجود أنها كيفية، ويلحقها وجود هوية مضاف: لكان إذا حصل العلم وخُصّص، أثر ذلك / [٧و] في تخصيصه كونه مقولة^{٢٣} الماهية بالقياس.

لكن ليس الأمر كذلك، فإنّ نوعيات العلم، كالنحو، لا يقال: ماهياتها بالقياس إلى غيره في حدّ تخصيصه؛ بل من جهة معناه الأعم، وهو كونه علماً. فلا يقال: إنّ النحو نحو بشيء؛ بل يقال: إنّ النحو علم بشيء كما كان هناك. لا يقال: إنّ هذا الرأس هو هذا الرأس لشيء؛ بل يقال: هذا الرأس رأس لشيء. فإذا كان هذا ينبتك هنالك أنّ هذا الرأس مخصّص من ذلك الرأس من حيث وجوده الذي ليس به مضافاً؛ بل عارض له الإضافة؛ حتى إنّ هذا التخصيص^{٢٤} يتعرّى عن موافقة تخصّص الإضافة بإزائه؛ بل يلزمه من الإضافة ما لزم الطبيعة العامّة التي تلحقها الإضافة، كالرأسيّة. فكذلك ههنا / [٧ظ] إنّما صار النحو جزءاً من العلم من حيث العلم كيفية؛ ولذلك لم يتبعه من الإضافة إلا ما كان لحق جنسه أولاً، وكان هذا التخصيص ليس من جهة ما لحقه من الإضافة؛ بل من جهة الوجود^{٢٥} الخاص، كأنّ كيفية ما تكون هيئة في النفس، وصورة مجردة عن المادة، هي مطابقة لأمر من خارج، فيكون عامّاً لهيئات وصور في النفس مجردة، كلّها تشترك في هذا الحد ولا تختلف فيه. فتشترك أيضاً في أنّها مطابقة لأمر من خارج، لا لأجل خصوصيتها؛ بل لأجل أنّ هذا المعنى عارض أولاً للمعنى العامّ لها، فلو كانت تتخصّص^{٢٦} تخصّص المضاف الذي لا وجود له

٢١ م: يكن.

٢٢ م: يقال.

٢٣ م: مقول.

٢٤ ص: التخصّص.

٢٥ في هامش ص م: الوجود الخاص (١) ههنا وفي نظائره (٢) بمعنى الماهية. «منه». (١)

ص - الخاص؛ (٢) ص - وفي نظائره.

٢٦ ص: تخصّص.

إلا أنه مضاف، لكان يجب أن تكون^{٢٧} الإضافة تلحقها لتخصّصها، / [٨] فإذا قد بقي مخصّصها في حدّ تخصيصه غير مضاف، فله وجود غير مضاف.

فإذا كانت النوعيات ليست من المضاف في ذواتها؛ بل لها وجود خاص وإنما المقول ماهيته بالقياس هو الجنس الذي لأجله يقال كذلك للنوع، وفي حدّ تخصيصه^{٢٨} لا يقال. وكان للنوعيات وجود ليست هي به مضافات فجنسها أيضا كذلك، وإن عرضت له الإضافة فليس من المضاف بذاته، فإنّه يستحيل أن يكون الجنس داخلا في المقولة بذاته، ثم تكون أنواعه في ماهيتها غير داخلة في تلك المقولة. وهل المقولة إلاّ جنس الجنس، وهل صورة المقولة إلاّ هذه الصورة؟ فيبين إذن أنه لما لم يكن النحو من المضاف فليس العلم من المضاف، إلاّ على أنه عارض له / [٨ظ] المضاف عروضا لازما، لا^{٢٩} على أنه نوع من المضاف.

ولا بأس أن يدخل الشيء في مقولتين على وجهين؛ أما في أحدهما، فبالذات على أنه نوع، وأما بالأخرى، فبالعرض، على أنه موضوع لعروضه له، فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضوع، ولا تلتفت إلى عمى قلوب هؤلاء الذين يظنون أن الشيء [يكون]^{٣٠} في جنس وأنواعه في جنس مباين له،^{٣١} انتهى.

بعد ما أثبت الهيولى والصورة وبين التلازم بينهما، وضع مقالة في تحقيق حال المقولات، وهي "المقالة الثالثة" وقال هناك:

«أما المقولات العشرة فقد تفهمت ماهياتها في افتتاح المنطق. ثم لا يشك في أنّ المضاف من جملتها - من حيث هو مضاف - أمر عارض لشيء ضرورة، وكذلك النسب التي هي في "أين" و "متى"، وفي "الوضع"، وفي "الفعل"، و"الانفعال"؛ فإنها أحوال عارضة لأشياء هي فيها، كالموجود في الموضوع؛ اللهم إلاّ أن يقول قائل: إنّ الفعل ليس كذلك، فإن وجود الفعل ليس في الفاعل، بل في المفعول. فإن قال

٢٧ م: يكون.

٢٨ م: تخصّصه.

٢٩ ص - لا.

٣٠ م ص - يكون. والتصويب من المصدر.

٣١ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٢٢٣-٢٢٥.

ذلك، وسلم له: فليس يضر فيما ترومه من أن الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع، وإن كان ليس في الفاعل. فبقي من المقولات ما يقع فيه إشكال، وأنه هل هو عرض أو ليس بعرض: مقولتان: مقولة الكم، ومقولة الكيف. أما مقولة الكم: فكثير من الناس رأى أن يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر، وألا يقتصر على ذلك؛ بل يجعل هذه الأشياء مبادئ الجواهر. وبعضهم رأى ذلك في الكميات المنفصلة -أي الأعداد- وجعلها مبادئ الجواهر. وأما الكيف: فقد رأى آخرون من الطبيعيين أنها ليست محمولة البتة؛ بل اللون جوهر بنفسه، والطعم جوهر آخر، والرائحة جوهر آخر، وأن من هذه قوام الجواهر المحسوسة، وأكثر أصحاب الكمون ذاهبون إلى هذا. ثم بعد ذلك بيّن الشيخ أن العدد عرض، وبيّن أن المقادير أعراض.^{٣٢}

وقال في أوائل إلهيات الكتاب: «ينبغي لنا في هذه الصناعة أن نعرف حال نسبة الشيء والموجود إلى المقولات». ^{٣٣} ثم قال بعد كلام: «ونعرف حال مقولة مقولة من الأعراض، وما أمكن فيه أن يظن أنه جوهر وليس بجوهر، فنبين عرضيته». ^{٣٤} ثم قال ^{٣٥} في فصل في أن الكيفيات أعراض: «فلتكلّم الآن في الكيفيات... المحسوسة^{٣٦} الجسمانية... فإنها ممّا وقع الشك في أمرها أنها هل هي أعراض أو ليست بأعراض». ^{٣٧} ثم قال بعد بيان عرضية الكيفيات المحسوسة «وأما العلم فإن فيه شبهة» وفي بعض النسخ «فصل في العلم وأنه عرض»:

أما العلم فإن فيه شبهة،^{٣٨} وذلك أن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب/[و٩] من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر

٣٢ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٩٣-٩٤. | ص - بعد ما أثبت الهولي والصورة... وبيّن أن المقادير أعراض.

٣٣ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٢٥.

٣٤ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٢٥-٢٦. | ص- وقال في أوائل إلهيات الكتاب... فنبين عرضيته.

٣٥ ص + في إلهيات الكتاب.

٣٦ ص: محسوسات.

٣٧ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٣٤.

٣٨ ص - أما العلم فإن فيه شبهة.

كيف تكون أعراضاً؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة،^{٣٩} وماهيته محفوظة سواء نُسبت إلى إدراك العقل أو نُسبت إلى الوجود الخارجي.

فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر، بمعنى: أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي: إنّ هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجودها في الأعيان أن يكون،^{٤٠} لا في موضوع. وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر... والحركة كذلك ماهيتها أنّها كمال ما بالقوّة،/[٩ظ] وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوّة من جهة كذا حتى تصير ماهيتها محرّكة للعقل؛ لأنّ معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو أنّها ماهية تكون في الأعيان كمالاً لما^{٤١} بالقوّة، وإذا عقلت فإنّ هذه الماهية تكون أيضاً بهذه الصفة، فإنّها في العقل ماهية تكون في الأعيان كمال^{٤٢} ما بالقوّة، فليس يختلف كونها في الأعيان وكونها في العقل، فإنّه في كليهما على حكم واحد.^{٤٣}

ثمّ قال:

فإن قيل: فقد قلتم إنّ الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع أصلاً، وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع. فنقول: قد قلنا إنّّه لا يكون في موضوع في الأعيان أصلاً.

فإن قيل: وقد جعلتم ماهية الجوهر أنّها تارة تكون عرضاً وتارة جوهرًا، وقد منعتم هذا. فنقول:/[١٠و] إنا منعنا أيضاً أن تكون،^{٤٤} ماهية شيء توجد في الأعيان مرة عرضاً ومرة جوهرًا حتى تكون في الأعيان تحتاج^{٤٥}

٣٩ - م - البتة.

٤٠ - م - أن يكون.

٤١ - م - لما.

٤٢ - م: كمالاً.

٤٣ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٠-١٤١.

٤٤ - م - تكون.

٤٥ - م: لا تحتاج.

إلى موضوع ما وفيها لا تحتاج^٦؛ إلى موضوع البتة، ولم نمنع أن يكون معقول تلك الماهية بصير عرضا، أي تكون موجودة في النفس لا كجزء. ولقائل أن يقول: فما هيّة العقل الفعّال والجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها، حتى يكون المعقول منها عرضا، لكن المعقول منها لا يخالفها؛ لأنّها لذاتها معقولة. فنقول: ليس الأمر كذلك، فإن معنى قولنا: "إنّها لذاتها معقولة" هو أنّها تعقل ذاتها، وإن لم يعقلها غيرها، وأيضا أنّها مجردة عن المادة وعلاقتها لذاتها، لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل. وأمّا إن قلنا: إنّ هذا المعقول منها يكون من كل وجه / [١٠ ظ] هي أو مثلها، أو قلنا: إنّه ليس يحتاج إلى وجود المعقول منها إلا أن توجد ذاتها في النفس: فقد أحلنا؛ فإنّ ذاتها مفارقة، ولا تصير نفسها صورة لنفس إنسان، ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل، و لكانت تصير كذلك لنفس واحدة، و تبقى النفوس الأخرى ليس لها الشيء الذي تعقله؛ إذ قد استبد بها نفس ما.^٧ ثم قال:

إنّ هذه المعقولات سنبيّن من أمرها بعد: أن ما كانت من الصور الطبيعيّة والتعليميّات فليس يجوز أن يقوم مفارقا بذاته؛ بل يجب أن يكون في عقل أو نفس. وما كان من أشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا، ليس هو علمنا بها؛ بل يجب أن تتأثر عنها، فيكون ما يتأثر عنها^٨ هو علمنا بها، وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميّات مفارقة، فإنّما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولم تكن أنفسها توجد لنا منتقلة إلينا، فقد بيّنا بطلان هذا في مواضع؛ بل الموجود لنا منها هي الآثار الحاكيّة لها لا محالة وهي علمنا. وذلك يكون إما أن يحصل لنا في أبداننا أو في نفوسنا. / [١١ و] وقد بيّنا استحالة حصول ذلك في أبداننا، فيبقى أنّها تحصل في نفوسنا. ولأنّها آثار في النفس، لا ذوات تلك الأشياء، ولا أمثال لتلك الأشياء قائمة لا في موادّ بدنيّة أو نفسانيّة، فيكون

٤٦ م: تحتاج.

٤٧ ص - فإن ذاتها مفارقة... إذ قد استبد بها نفس ما. | الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٢.

٤٨ ص - فيكون ما تتأثر عنها.

ما لا موضوع له يتكثّر نوعه بلا سبب يتعلّق به بوجه؛^{٤٩} فهي أعراض في النفس.^{٥٠} انتهى كلامه.

هذه جملة ما ذكره الشيخ في عرضيّة العلم في كتاب الشفاء. وقال^{٥١} في كتابه الموسوم بالتعليقات:

معنى قوله: "أنّ ماهية الجوهر جوهر"^{٥٢}: أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة له. وإذا عَقَلَتِ النفسُ منه هذه الصفة فإنّما يحصل منه في النفس معقول ماهيّته ومعناها لا ذاتها. وسواء كانت ماهيته في الأعيان أو في النفس؛ فإنّ النفس تعقل منها أنّها الموجود في الأعيان / [١١ ظ] لا في موضوع، وليس إذا كانت في النفس أو في العقل في موضوع بطل هذا الحكم، ولم يكن ماهيّة [لا]^{٥٣} تكون في الأعيان ليس في موضوع وهو مثل حجر المغناطيس والكفّ.^{٥٤}

وقال في التعليقات أيضا:

إنّ حدّ الجوهر أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، والحاصل في النفس من هذا المعلوم المعقول هو عرض فيها، وهو غير ماهية الجوهر، فلا ينتقض بذلك حدّه: وهو أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع. فقولنا: إذا وُجِدَ في الأعيان كان بصفة كذا جزء من الصورة المعقولة والمعنى المعقول ووجودها.^{٥٥}

ثمّ قال فيها:

إنّ المعقول من ماهيّة الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهيّة. فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية؛ بل هما متباينان. وهذا / [١٢ و] الوجود عرض، وهو وجود ذلك الموجود الذي هو صورة

٤٩ في هامش م: أي قائمة بذواتها لا في موادّ بدنيّة أو نفسانيّة حتى يلزم أن يكون ما لا موضوع له يتكثّر نوعه بلا سبب على تقدير قيامها بذواتها. «منه».

٥٠ ص: للنفس | الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٣-١٤٤. بتصرف.

٥١ م - و.

٥٢ ص - جوهر.

٥٣ م ص - لا. والتصويب من المصدر.

٥٤ م: حجر الكفّ والمغناطيس | التعليقات لابن سينا، ص ٧٣.

٥٥ التعليقات لابن سينا، ص ١٤٦.

الجوهر. فهو وجود لوجود أيّ وجود. أنّ وجود الجوهر ليس في موضوع إذا كان في الأعيان، وليس ينتقِض هذا المعنى بأن يكون لوجوده وجود في الذهن مخالف له؛ فإنّ هذا المعنى هو حقيقة لا تتغيّر، وهو أنّه إذا كان في الأعيان لم يكن في موضوع سواء كان في الأعيان أو لم يكن. فوجوده في الذهن هو وجود هذا المعنى منه لا نفس الجوهر،^{٥٦} هذا كلامه بعينه.

٥٦ التعليقات لابن سينا، ص ١٤٧.

المقالة الثالثة في تحقيق كلام الفريقين

وإذ قد قضينا الوَطرَ من نقل كلام المتقدمين، فقد حان أن نشرع فيما وعدنا أن نوردّه من تحقيق كلام الفريقين. ولنبدأ بتحقيق ما نقلناه من السيّد المدقّق قدّس / [١٢ظ] سرّه الشريف، فنقول:

قوله «إنّ الموجود في الذهن هو ماهية الشيء»:

إن أراد به: أنّ الموجود في الذهن هو نوع الشيء أو جنسه أو حدّه، فيرد عليه أنّه: ليس كلّ موجود ذهني كذلك؛ فإنّ من الموجودات الذهنيّة الفصل والعرض العامّ، أللهمّ إلا أن يقال: الكلّيات كلّها نوع للحصص. وهذا مع كونه غير مستفاد من عبارته أمرٌ لا وجه لإيراده في مباحث العلم ومباحث الوجود الذهني، والقول بأنّه ممّا ذهب إليه المحقّقون دون غيرهم إذ لا خلاف فيه.

وإن أراد به: أنّ العلم والمعلوم بالعرض، أي: ما صدق عليه العلم ويطابقه العلم متّحدان في الماهية، فالعلم بالإنسان جوهر والعلم بالعدد كمّ. فالعبارة قاصرة عن إفادة ذلك وعن إفادة ما يستلزم / [١٣و] ذلك. فإنّ كون مفهوم الإنسان مثلاً عين ماهيّة زيد وعمرو لا يستلزم كونهما متّحدين في الماهيّة.

ثمّ إنّ العبارات المنقولة تدلّ دلالةً ظاهرةً على أنّ العلم فيه خلاف. فذهب بعضهم: إلى أنّه مشارك للمعلوم في الماهيّة والحقيقة وهو المختار، وآخرون: ذهبوا إلى أنّه غير موافق للمعلوم في الماهيّة والحقيقة وهو المرجوح.

ثمّ إنّ ذكر الشّبح والمثال عند تحرير هذا المعنى - حيث قيل: «إنّ الموجود في الذهن هو ماهية الشيء لا شبح منه يخالفه في الحقيقة». وحيث قيل: «الحاصل في العقل: إما أن يكون شبحاً ومثلاً، وإما أن يكون نفس الماهيّة»-: يشعر بأنّ^{٥٧} ههنا مخالفة أخرى برأسها، أو تابعة للمخالفة الأولى، أو متبوعة لها: هي أنّ العلم / [١٣ظ] هل هو شبح للمعلوم ومثاله أو لا؟ وبأنّ القائلين بأنّه غير مشارك للمعلوم في الماهيّة قائلون بأنّه شبح للمعلوم، وبأنّ

بين القولين - أعني: القول بكون العلم شبحاً ومثالاً، وكونه موافقاً للمعلوم في الماهية - تقابلاً.^{٥٨}

وبالحقيقة أنَّ الذي نقلناه كلام أهمل فيه تحرير الدعوى وإقامة البينة وتوضيح النزاع، ونقل المذاهب ممَّن يوثق به غاية الإهمال. والذي يبين لي بالإمعان في كُتب القوم وتصفح أقوالهم: هو أنَّه لا نزاع لأحد من أهل العلم في أنَّ العلم شبح للمعلوم ومثال له. ولقد صرح جماهير العلماء: بأنَّ العلم شبح للمعلوم، وأنَّهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارات مختلفة، فتارةً يقولون: إنَّه صورة المعلوم وأثره، وأخرى يقولون: إنَّه شبح المعلوم ومثاله، وكثيراً ما يقولون: إنَّه حكاية المعلوم ورسمه. ولم يُعلم من كتبهم أنَّ لهم فيه / [١٤ و] مخالفاً.

قال الشيخ في الشفاء: «للأمور وجود في الأعيان ووجود في النفس يكون آثاراً في النفس... وفقت الطبيعة من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معاً، ليدلَّ على ما في النفس من أثر».^{٥٩} وقال في الكتاب المذكور: «إنَّ قولنا: "المتوهم زيدا" يفهم منه عدَّة معان؛ أحدها: الشيء الموجود خارجاً، المضاف إليه صورة في النفس، وهيئة تحكي صورته».^{٦٠} وقال: «العلم والمعلوم، الحس والمحسوس: بينهما محاكاة؛ فإنَّ العلم يحاكي هيئة المعلوم، والحسَّ يحاكي هيئة المحسوس».^{٦١} وقال:

نفس وجود المفارقات مباينة لنا، ليس هو علمنا بها؛ بل يجب أن تتأثر عنها، فيكون ما يتأثر عنها هو علمنا، وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة: فإنَّما يكون / [١٤ ظ] علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولم تكن أنفسها^{٦٢} توجد لنا منتقلة إلينا، فقد بيَّنا بطلان هذا في مواضع؛

٥٨ ص - وبأنَّ بين القولين أعني القول بكون العلم شبحاً ومثالاً، وكونه موافقاً للمعلوم في الماهية تقابلاً.

٥٩ الشفاء: العبارة لابن سينا، ص ٢.

٦٠ الشفاء: القياس لابن سينا، ص ٤٧٣.

٦١ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٥٣.

٦٢ م - أنفسها.

بل الموجود لنا منها هي^{٦٣} الآثار الحاكية لها لا محالة وهي علمنا بها.^{٦٤}
انتهى.

وقال: «إنَّ النفس الناطقة كمالها الخاصَّ بها أن تصير عالماً عقلياً... مُوَازِياً للعالم الموجود... ومنتقشاً بمثاله وهيئته». ^{٦٥} وقال: «من الدليل على أنَّ المدرك يأخذ شبها من المدرك ما يبقي في الخيال من صورة المرئي حتى يتخيله متى شاء، فترى أنَّ ذلك المتخيَّل هو صورة الشيء في نفسه، وقد انتقل إلى الخيال وتجرَّد تجرَّد الشيء عن صورته، كلا؛ بل هو شيء غيره مناسب له». ^{٦٦}

وقال^{٦٧} في الإشارات:

إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلةً عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. فأما أن تكون تلك / [١٥ و] الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة، مثل كثير من الأشكال الهندسيَّة؛ بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ممَّا لا يتحقَّق أصلاً، أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي.^{٦٨} انتهى.

وأقول نصوصه في هذا الباب في كتاب الشفاء والنجاة والإشارات والتعليقات أكثر من أن يحصى.

وقال صاحب التلويحات في كتابه الموسوم بالإشراق^{٦٩} حكومةً:

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانة قول المشائين في إبطال مُثُل أفلطن: إنَّ الصورة الإنسانيَّة والفرسيَّة والمائيَّة والناريَّة لو كانت قائمةً بذاتها: لما تصوّر حلول / [١٥ ظ] شيء ممَّا يشاركها في الحقيقة

٦٣ ص - هي.

٦٤ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٤٣-١٤٤.

٦٥ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٤٢٥-٤٢٦.

٦٦ الشفاء: النفس لابن سينا، ص ١٢٥.

٦٧ ص - قال.

٦٨ الإشارات والتنبهات لابن سينا، ص ٢٣٧.

٦٩ م: في كتاب الإشراق.

في المحلّ، فإذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحلّ - كالصورة النوعية المنطبعة - فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ، فلا يستغني شيء منها عن المحلّ، كالمثلّ الأفلاطونيّة؛ ألستم اعترفتم بأنّ صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض، حتى قلتُم إنّ الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان، فإذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض: جاز أن تكون في العالم العقليّ الماهيات قائمة بذاتها، ولها أضنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنّها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أنّ مثلّ الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها، لأنّها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما / [١٦ و] للماهية الخارجة حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله،^{٧٠} انتهى.

وقال في موضع آخر من كتاب الإشراق: ^{٧١} «إنّ المشائين سلّموا أنّ الإنسانيّة في الذهن مطابقة لكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنّها مجردة، وما في الأعيان غير مجردة، وهي غير متقدّرة ولا متجوّهرة،^{٧٢} بخلاف ما في الأعيان، فليس من الشرط المثال المماثلة بالكلية». ^{٧٣} هذا كلامه بعينه.

والحقّ أنّ نفي كون العلم شبحاً لما تؤخذ منه الصّور العلميّة - أعني: المعلومات - ومثلاً له: خلاف الإنصاف. ومَنْ تأمّل في ^{٧٤} كيفية أخذ القوّة العاقلة الصّور العلميّة من الأمور جزم بأنّ العلم شبح ومثال للمعلوم؛ كيف وقد ثبت أنّ العقل إنّما يكتسب تصوراً^{٧٥} المعقولات بتوسّط الحسّ على وجه / [١٦ ظ] واحد، وهو أنّ الحسّ يأخذ صور المحسوسات ويسلمها إلى القوّة الخياليّة، فتصير تلك الصور موضوعات لفعل العقل النظريّ الذي لنا، فتكون هناك صور كثيرة مأخوذة من النّاس المحسوسين، فيجدها العقل مخالفة

^{٧٠} كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، ص ٩٣.

^{٧١} م - حكومة: ومن الغلط الواقع بسبب أخذ... وقال في موضع آخر من كتاب الإشراق.

^{٧٢} في هامش م: قوله «ولا متجوّهرة» تصريح بأنّ العلم بالجواهر ليس بجوهر. «منه».

^{٧٣} كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، ص ١٥٩.

^{٧٤} م - في

^{٧٥} م: صور

بعوارض، مثل ما يجد زيدا مختصا بلون، وسجّية، وهيئة أعضاء، ويجد عمراً مختصاً بأخرى غير تلك، فيقبل على هذه العوارض فينزعها، فيكون كأنه يزيل هذه^{٧٦} العوارض عنه ويطرحها من جانب حتى يتوصّل إلى المعاني التي تشترك فيها. وإذ قد تقرّر ذلك فلا يخفى أنّ تلك المعاني التي جرّدها العقل وميّزها عن العوارض ليست هي بأعيانها ما أخذ منه تلك المعاني، ولا هي مشاركة لها في الماهية. فالإنسان/[١٧] المعقول مثلاً ليس مشاركا للإنسان المحسوس لا في الماهية؛ إذ ليس المعقول حيواناً ولا ناطقاً ولا ماشياً؛ اللهم إلاً باشتراك الاسم، ولا في الجوهرية على ما سيأتي. وتلك الصور المعقولة محمولة على ما هي صور له. فالإنسان مثلاً حيوان وليس بفرس، بمعنى: أنّ ما يقال له الإنسان ويتنزع منه الإنسان هو بعينه ما يقال له الحيوان ويتنزع منه الحيوان بخلاف الفرس؛ فإنه ليس مأخوذاً من الإنسان ومنتزعا منه ومطابقاً له.^{٧٧}

وهذه المقدمات تؤدّي إلى أنّ الصور المعقولة مثل وأشباح لما هي صور له، وكأنّ المتأخرين لمّا سمعوا أنّ في عرضيّة العلم شُبّهة -نقلناها أنفاً من كلام الشيخ- واطّلعوا على تصريحات^{٧٨} الحكماء^{٧٩} بأنّ/[١٧ظ] صورة الجوهر

٧٦ ص - هذه.

٧٧ في هامش م: هذه زبده ما ذكره القوم في كيفية أخذ القوّة العاقلة الصور العلميّة من المحسوسات. ولقد عبّروا عن ذلك بعبارة أخرى فقالوا: «إنّ القوّة العقلية إذا طلعت على الجزئيات التي في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا، استحالت مجردة عن المادّة وعلاقتها، وانطبعت في النفس الناطقة لا على أنّها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل ولا على أنّ المعنى المعمور في العلائق هو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد تعقل مثل نفسه، بل على أنّ مطالعتها تعدّ الفيض؛ لأنّ يفيض عليه المجرّد من العقل الفعّال... فالخيالات التي هي معقولات بالقوّة تصير معقولات بالفعل، لا أنفسها، بل ما يلتقط عنها، بل فما أنّ الأثر المتأدّي بتوسط الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور، بل شيء آخر مناسب لها، يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل، كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعّال ضرّباً من الاتصال استعدت لأنّ تحدث فيها من ضوء العقل الفعّال مجردات تلك الصور عن الشوائب.» إلى هنا كلامهم. | انظر: الشفاء: النفس لابن سينا، ص ٢٠٨-٢٠٩.

٧٨ م: ما ذكره.

٧٩ م + في كتاب المقولات من أن.

جوهر - بالمعنى^{٨٠} الذي حصّله الشيخ في إلهيات الشفاء ونقلناه - وسمعوا أنّ بعضهم يقول: إنّ صورة الجوهر ليست جوهرًا - لأنّ العلم شبح للمعلوم ومثال له، ومثال الشيء لا يجب أن يكون موافقًا له في الجنس أو في النوع - : توهموا أنّ بين القول بجوهريّة المعقولات والقول بأنّها مُثُل وأشباح تنافياً، فبنوا الكلام في تحرير الخلاف في "أنّ العلم بالجوهر جوهر أو ليس بجوهر" على أنّ العلم إما شبح ومثال للمعلوم مخالف له في الماهيّة أو أمرٌ موافق له في الماهيّة. وليس الأمر على ما ذهبوا إليه؛ بل الحقّ ما عرفت من أنّ العلم شبح للمعلوم ولا خلاف فيه، إنّما الخلاف في أنّ صورة الجوهر جوهر أو لا؟

والقوم صرّحوا بأنّ المعقول من الجوهر جوهر، / [١٨ و] وأرادوا به: أنّه ماهيّة معقولة من أمر وجوده في الأعيان لا في موضوع، وذلك لا ينافي كونه عرضاً في النفس على ما صرّح به الشيخ الرئيس،^{٨١} وقد نقلناه آنفاً. فصورة الجوهر جوهر، بمعنى مجازي، لا بالمعنى الذي جعل جنساً عاليّاً معدوداً في جملة المقولات، وسيأتي بيان ذلك.

نعبّر عن المقصود بعبارة أخرى فنقول: القول بكون المعقول من الجوهر جوهرًا بوجه ما، كما إنّهُ عرض بوجه آخر،^{٨٢} لا ينافي القول بأنّه شبح ومثال للمعلوم؛ بل إذا كانت المعقولات من الجواهر جواهرًا كانت مماثلتُهُ لما هي مثل له أتمّ وأكمل. ولما أنّ كون الشيء جوهرًا لا ينافي كونه مثالاً لأمر آخر. قال أرسطوطاليس في كتاب أثولوجيا: «إنّ هذا العالم الحسيّ إنّما هو مثال / [١٨ ظ] وصنم لذلك العالم».^{٨٣} وكيف ينكر كون الإنسان المعقول من زيد وعمرو مثلاً شبحاً ومثالاً له؟ وتلك الصورة مأخوذة منه، ومحمولة عليه، وبالجملة منسوبة إليه نسبةً لا تكون لها تلك

٨٠ م - بالمعنى.

٨١ م - الرئيس.

٨٢ م - كما إنّهُ عرض بوجه آخر.

٨٣ أثولوجيا لأرسطوطاليس [؟]، ص ٢٤١.

النسبة مع هذا الفرس وذاك الفرس وتلك الفرس، وتلك النسبة هي أنه أثر له ومثال عقلي.^{٨٤}

ثم إن كون المعقولات مُثلاً لموضوعاتها ممّا قد اضطرّ السيّد المدقّق إلى الاعتراف به في كُتبه. قال في حواشي شرح التجريد في بيان أن الوجود خارج عن الماهيات لازم لها: «أن نعقل المجرد لذاته بذاته لا بصورة حاصلة من ذاته، وذلك أقوى من حصول مثاله في إدراك ذاته».

وقال في حواشي / [١٩و] شرح المطالع في بيان أن الجزئي لا يحمل على شيء حملاً إيجابياً: «إن المفهوم الكلّي ذات مثاليّة ظليّة يقتضي ارتباطها بغيرها»، هذا كلامه بعينه.^{٨٥}

ثم إن العلم على ما نقلناه آنفاً من الشيخ عرض من مقولة الكيفيّة قائمة بالنفس. ولقد خالف القوم في ذلك السيّد المدقّق، وبالغ كلّ المبالغة في أن العلم بالجواهر جوهر، وزاد على ذلك زيادات واستدلّ على ذلك بدلائل، فينبغي أن ننظر فيها^{٨٦} حتّى يتّضح الحقّ.

فنقول إن كلام المدقّق قدس سرّه الشريف في هذا المقام يشتمل على عدّة دعاوٍ:

أولها: أن العلم ليس بشبح ولا مثال للمعلوم.

والثانية: أن العلم بالجواهر من مقولة الجوهر.

والثالثة: أن العلم بالجواهر ليس عرضاً. لا يقال: / [١٩ظ] القول بجوهريّة العلم يلزمه القول بأن العلم ليس بعرض، فهذه الدعوى ليست دعوى برأسها؛ بل إنها لازمة للدعوى الثانية وتثبت بثبوتها. لأننا نقول: ليس الأمر كذلك، فكثير من الناس ذهبوا إلى أن شيء واحداً يمكن أن يكون جوهرًا وعرضًا

٨٤ م: آلة لملاحظته.

٨٥ م - ثم إن كون المعقولات مُثلاً لموضوعاتها... يقتضي ارتباطها بغيرها». هذا كلامه بعينه.

٨٦ م - واستدلّ على ذلك بدلائل فينبغي أن ننظر فيها.

من وجهين، فتَوَلَّى الشيخ إبطال مذهبهم في مباحث المقولات من الشفاء في فصل في إفساد قول من قال: إنَّ شيء واحدًا يكون عرضًا وجوهراً من وجهين.^{٨٧}

والدعوى^{٨٨} الرابعة: أنَّ العلم بالشيء يوافق ذلك الشيء في الماهية والنوع، كما أنَّه موافق له في الجنس والمقولة. قال في حواشي شرح^{٨٩} التجريد: «إنَّ السماء الموجودة في الخارج وصورتها العقلية، فردان من نوع واحد/ [٢٠ و] متساويان في الماهية، ومختلفان في كثير من العوارض، ولا شكَّ أنَّ المناسبة بين فردين من نوع أتمَّ وأقوى من المناسبة بين نوعين من جنس». ^{٩٠} هذا لفظه بحروفه.

وأقول أما الدعوى الأولى: فلا يوجد في كلامه ما يثبتها، وقد عرفت ما ذكره القوم وما هو الحقُّ في ذلك.

أما الدعوى الثانية: فقد بيَّنها بقوله: «إنَّ الإنسان المعقول مثلاً صدق عليه أنَّه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع». وأقول: إنَّ قول القائل: «إنَّ مفهوم الإنسان مثلاً صدق عليه أنَّه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع». يُحتمل أن يفهم منه أنَّ مفهوم الإنسان إنَّ تصف بكونه موجوداً عينياً فهو لا في موضوع حال/ [٢٠ ظ] كونه في النفس وهذا الاحتمال باطل، فإنَّ النفس موضوع لتلك الصور أي محلَّ لها متقومٌ بدونها سواء كانت تلك الصور^{٩١} موجودة بوجود عينيٍّ أو لا، وكونها موجودات عينية حالة^{٩٢} في النفس لا تخرج النفس عن كونها موضوعاً لها، كما أنَّ كون الشجاعة موجودة في الأعيان لا تخرج النفس عن كونها موضوعاً لها.

٨٧ م - لا يقال: القول بجوهرية العلم يلزمه القول... أنَّ شيء واحدًا يكون عرضًا وجوهراً من وجهين.

٨٨ م - الدعوى.

٨٩ م - شرح.

٩٠ حاشية التجريد للجرجاني، ١٨٨/٢.

٩١ ص: الصورة.

٩٢ ص: وكونها موجوداً عينياً حالاً.

ويحتمل أن يفهم منه أن الصور المعقولة المأخوذة من الجواهر إذا صارت موجودات عينية وفارقت النفس، فهي لا تحل في موضوع، وهذا الاحتمال أيضا^{٩٣} ليس كما ينبغي؛ لأن مفارقة تلك الصور عن النفس^{٩٤} لا تقتضي تجرّدها عن الموضوع. سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم أن صور الأعراض ليست كذلك، وليت شعري كيف يميل/[٢١و] العقل السليم إلى أن الصورة المعقولة من الجواهر إذا زالت عن النفس الناطقة تبقى مجردة عن الموضوع، والصورة المعقولة من العرض إذا فارقت تنتقل لا محالة إلى موضوع، وهذا ممّا لا يدركه الفطرة^{٩٥} الأولى، ولا ممّا يقوم عليه الدليل. ثم لا يخفي أن زوال الصور العقلية عن النفس وقيامها بذاتها محال بالدليل^{٩٦} الذي استدللّ به المحققون على امتناع انتقال الأعراض عن محالّها، ولا وجه للقول بأن الشيء جوهر باعتبار أمر يستحيل أن يثبت له، تأمل ذلك!

ويحتمل أن يفهم منه أن الصور المعقولة المأخوذة من الجواهر ماهيات معقولة عن أمور موجودة في الأعيان لا في موضوع، وهذا الاحتمال صحيح، لكن الشيء لا يصير بذلك من مقولة الجواهر،^{٩٧}/[٢١ظ] بمعنى أنه نفسه لا^{٩٨} موضوع له^{٩٩} بحسب الوجود العيني. والمتنازع فيه هو أن الصور المعقولة من مقولة الجواهر أو لا؟ ولا نزاع لأحد في كونها جواهر، بمعنى أنها معقولة من أمور لا موضوع لها، وهذا المعنى يجمع العرضية، وكيف يدّعي أن الصور المعقولة من الجواهر داخلية تحت مقولة الجواهر؟!

وقد صرح جميع أهل العلم بأن الجواهر منحصرة في العقل والنفس والهيولى والصورة وما يتركب منهما، أعني: الجسم، وكفى بيني وبين من قال

٩٣ - أيضا.

٩٤ - م - عن النفس.

٩٥ - م: لا يدرك بالفطرة.

٩٦ - م + يدل عليه ما تضمنه.

٩٧ - م + فإن الشيء من مقولة الجواهر.

٩٨ - م: فاقد.

٩٩ - م - له.

بجوهرية الصور المعقولة شهيداً: ١٠٠ هذا الحصر الذي أجمع عليه جماهير العلماء رحم الله الماضين، وبارك في عمر الباقيين. قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء في فصل في الجوهر ١٠١ وأقسامه:

إن كل جوهر: إما أن يكون / [٢٢و] جسماً، وإما أن يكون غير جسم، فإن كان غير جسم: فإما أن يكون جزء جسم، وإما أن لا يكون جزء جسم؛ بل يكون مفارقاً للأجسام. فإن كان جزء جسم: فإما أن يكون صورته، وإما أن يكون مادته. وإن كان مفارقاً ليس جزء جسم: فإما أن تكون له علاقة تصرف ما في الجسم ١٠٢ بالتحريك ويسمى نفساً، أو يكون متبرئاً عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً. ونحن [نتكلم] ١٠٣ في إثبات كل واحد من هذه الأقسام، ١٠٤ انتهى كلامه.

لا يقال: لا يبطل الحصر المذكور، فإن الهيولى المعقولة مشاركة للهيولى الطبيعية، وكذا الصورة المعقولة والجسم المعقول مشاركان للصورة الطبيعية والجسم الطبيعي في الماهية والحقيقة؛ بناءً على أن دليل / [٢٢ظ] الوجود الذهني لو تمّ لدلّ على أن الثابت في الذهن من الأشياء أمور مشاركة إياها في الماهية.

لأننا نقول: سيأتي أن الكلام المذكور غير تمام، على أن الحكماء صرحوا بأن الطبيعة الواحدة لا توجد لها فردان؛ أحدهما مجرد والأخرى مادي. ١٠٥

١٠٠ ص: شهيد إن

١٠١ ص: جواهر.

١٠٢ م: الأجسام.

١٠٣ ص م - نتكلم. والتصويب من المصدر.

١٠٤ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٦٠.

١٠٥ في هامش م: ولو كان المعقول من الجسم مثلاً موافقاً للجسم في الماهية والحقيقة: لكان مركباً من الهيولى والصورة. فيكون له مقدار، وكيف، وكمّ، وأين، ووضع. وقد ثبت في الحكمة استحالة ارتسام شيء كذلك في العقل. ولا معنى للمقول بأن الصورة المعقولة للجسم مشاركة للجسم في الماهية مع أنها غير مركبة من الهيولى والصورة. ولو كان المعقول من الجسم موافقاً للجسم في الجسم ومخالفاً له في اللوازم لكان تعريف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد باطلاً لما أنه غير جامع على ذلك تقدير. لأن الصورة المعقولة

ثم إنَّ السَّيِّدَ الأَيْدَ أَيْدَ دعوى كون العلم بالجواهر جوهرًا بمعنى ينافي العرض بأنَّ القوم صرحوا بأنَّ صور الجواهر جواهر. وأنت خبير بأنَّ رئيس القوم صرَّح بخلافه^{١٠٦} مرارًا، وسمَّى ما استدلَّ به على جوهرية العلم بالشبهة.

فقال في الإلهيات الشفاء^{١٠٧} ”في فصل في أنَّ الكيفيات أعراض“ أو ”في فصل في العلم وأنَّه عرض“ على اختلاف النسختين على ما سبق: «إنَّ العلم فيه شبهة»، أي في كونه/[٢٣و] عرضًا شبهة.^{١٠٨} ثمَّ تولَّى حلَّ الشبهة بقوله: «فنقول: إنَّ ماهية الجواهر جوهر بمعنى أنَّه الموجود في الأعيان لا في موضوع» إلى آخر ما نقلناه، وختم الكلام بقوله: «ولم نمنع أن يكون معقول الجواهر عرضًا، أي تكون موجودًا في النفس لا كجزء». نقلنا ذلك أنفا مع ما صرَّح به من أنَّ العلم من مقولة كيف؛ بل عرَّف العلم بأنَّه صورة وكيفية مطابقة لأمر من خارج.

ثمَّ لا يخفى أنَّ معقول الجواهر إذا وُصِفَ بأنَّه ماهية إذا وُجِدَت في الأعيان كانت لا في موضوع، كان ذلك بالحقيقة يرجع إلى أنَّه ماهية إذا وُجِدَ ما صدق هو عليه في الأعيان كان لا في موضوع. والجواهر الطبيعية إذا وُصِفَت بأنَّها ماهيات إذا وُجِدَت في الأعيان كانت/[٢٣ظ] لا في موضوع، كان معنى ذلك أنَّها إذا وُجِدَت في الأعيان بذواتها كانت لا في موضوع. يشبه أن تكون الجواهر المعقولة والجواهر الطبيعية مما ليس في الوجود معنى مشترك بينهما يصلح ذلك المعنى لأنَّ يكون جنسًا عاليًا لهما، وهذا كلام مستقيم يُعرف بالنظر الدقيق.

ويشبه أن يكون الحافظون لمذهب من ذهب إلى أنَّ العلم بالجواهر جوهر: لا يعرفون أن هذه المسألة من أيِّ علم من العلوم الحكمية هل هي من

ليست قابلة للأبعاد. لا يقال: أرادوا بقولهم «الجسم جوهر قابل للأبعاد» أنَّه ماهية لو وُجِدَت في الخارج لكانت مستغنية عن الموضوع قابلة للأبعاد.

١٠٦ م + ذلك.

١٠٧ ص - الشفاء.

١٠٨ م - أي في كونه عرضًا شبهة.

المنطقيّات أو الطبيعيّات أو الإلهيّات؟ ولا يعرفون أنّ صاحب العلم الذي ينظر في أمثال ذلك ما قال في هذه المسألة؛ بل يكتفون بما يشعر به ظواهر كتب المتأخرين، ولو كان عند الباصرين للمذهب المذكور علم بأنّ المسألة/[٢٤و] المذكورة من أيّ علم لنفعم ذلك نفعا عظيما، هو القدرة على المراجعة إلى كتب ذلك العلم ليتعرّف أنّ صاحب ذلك العلم إلّا مذهب.

فلا اعتماد في تحقيق مسألة العلم على ما قاله أهل ذلك العلم في الكتب المدوّنة لتعلّمه، لا على ما قاله غيرهم في علوم آخر، فإنّهم ربّما يتساهلون في تحقيق المسائل الخارجة عن علمهم على ما سيأتي في الخاتمة. ولعمري أنّ العلم بأنّ المسألة المذكورة من أيّ علم من العلوم دقيقة غامضة لا يُهتدى إليها إلا بالفكر الدقيق والإحاطة بالقوانين الحقّة الموروثة عن المشائين، ورفع الشبهات المناسبة عمّا ذكّر في مباحث الموضوع في كتب المتأخرين.

وأقول: الحقّ أنّ هذه/[٢٤ظ] المسألة ونظائرها من مسائل العلم الإلهي دون الطبيعي والمنطقي؛ ولذلك قال الشيخ في منطقيّات الشفاء: «إنّ كتاب المقولات لم يُوضّع في المنطق على سبيل التعليم؛ بل على سبيل التقليد. ولا سبيل إلى تحقيق مباحث المقولات إلا بعد الوصول إلى درجة التعلّم الذي يسمّى فلسفة أولى».^{١٠٩}

وقال في إلهيّات الشفاء في فصل في جملة ما يتكلّم في هذا العلم: «ولأنّ مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض، فينبغي أن نتعرّف في هذا العلم طبيعة العرض، وأصنافه... ونتعرّف حال مقولة مقولة من الأعراض، وما أمكن أن يظنّ أنّه جوهر وليس بجوهر فنيّين عرضيّته».^{١١٠}

ثم وضع مقالة هي ثلاثة مقالات إلهيّات ذلك الكتاب لبيان أحوال/[٢٥و] الأعراض، وأشار هناك إلى أنّ المضاف عرض، وكذلك النسب التي في أين، ومتى، وفي الوضع، وفي الفعل، وفي الانفعال. ثمّ قال:

١٠٩ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٦.

١١٠ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٢٥-٢٦.

فبقي من المقولات ما فيه إشكال، وأنه هل هو عرض أو ليس بعرض، مقولتان: مقولة الكمّ، ومقولة الكيف. أما مقولة الكم: فكثير من الناس رأى أنّ الخطّ والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر، وما اقتصر على ذلك؛ بل جعل هذه الأشياء مبادئ الجواهر، وبعضهم رأى ذلك في الكمّيات المنفصلة - أي الأعداد - وجعلها مبادئ الجواهر. وأما الكيف: فقد رأى آخرون من الطبيعية أنّها ليست محمولة؛ بل اللون جوهر بنفسه، والطعم جوهر آخر، والرائحة جوهر آخر، وأنّ من هذه قوام الجواهر المحسوسة.^{١١١}

ثم بيّن الشيخ / [٢٥ظ] عرضيّة الكمّيات المنفصلة والمتّصلة. ثمّ قال فصل في أنّ الكيفيّات أعراض: «فتكلّم الآن في الكيفيّات المحسوسة الجسمانيّة... فإنّه ممّا يقع الشكّ في أمرها؛... فإنّ من الناس من يرى أنّ هذه جواهر تخالط الأجسام وتسري فيها، فاللون بذاته وكذا الحرارة».^{١١٢}

ثمّ قال بعد إبطال هذا المقال: «أما العلم فإنّ فيه شبهة» أي في عرضيّة شبهة. ولم يقل ولم ينقل أنّ فيه خلافا كما قال في أخواته من الكيفيّات والكمّيات، ثمّ تولى حلّ شبهة، وبيّن بيانا شافيا أنّه عرض، وقد نقلنا ذلك كلّه آنفا.^{١١٣}

وأما الدعوى الثالثة: فقد بيّنها بقوله: «إنّ الجوهريّة والعرضيّة بحسب الوجود الخارجي». ويريد بذلك: أنّ الجوهر ماهيّة إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، والعرض / [٢٦و] ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع. والصورة العقلية المأخوذة من الجواهر يصدق عليها تعريف الجوهر، فلا يصدق عليها تعريف العرض للتنافي بينهما. وقد عرفت أنّ الصور المعقولة من الجوهر يصدق عليها الجوهر، بمعنى: أنّها صور مأخوذة من أشياء وجودها في الأعيان لا في موضوع، وهذا المعنى لا ينافي العرض،

١١١ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ٩٤.

١١٢ الشفاء: الإلهيات لابن سينا، ص ١٣٤.

١١٣ م - ويشبه أن يكون الحافظون لمذهب من ذهب إلى أنّ العلم بالجوهر جوهر... وبيّن بيانا شافيا أنّه عرضٌ وقد نقلنا ذلك كلّ آنفا.

وليس هو الجوهر الذي هو المقولة. وأما الجوهر الذي هو^{١١٤} المقولة: فلا يصدق أصلاً على المعقول من الجوهر؛ بل الصورة العقلية عرض بالمعنى الذي يقال للسواد: "إنه عرض"؛ فإننا إذا قلنا للسواد الموجود العيني مثلاً "إنه عرض"، إنما نريد به أنه نفسه ماهية إذا وجدت في الأعيان فلها موضوع، والصور المعقولة / [٢٦ظ] أيضاً كذلك.

لا يقال: الصور المعقولة موجودات ذهنية وبين الوجود الذهني والعيني تناف. فلا يصدق على الصور العقلية أنها ماهيات إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع؛ لأنها أنفسها موجودات ذهنية لا تتصف بالوجود العيني. لأننا نقول: لا يمكن تأييد كلام السيد المدقق بذلك؛ لأنه قائل بأن الصور المعقولة من الأعراض أعراض.

والحاصل أنه إن أراد بقوله: «الجوهريّة والعرضيّة بحسب الوجود الخارجي». أن الشيء باعتبار الاتصاف بالوجود الخارجي يتّصف بالجوهريّة والعرضيّة، بمعنى: أن الجوهريّة والعرضيّة من لوازم الوجود الخارجي، كالخفة والثقل اللذين يلزمان الأجسام في الأعيان دون الأذهان، ففيه أنه مناف لما صرح به من^{١١٥} أن المحققين / [٢٧و] ذاهبون إلى أن العلم والمعلوم متحدان في الماهية، وعلى هذا يكون العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة؛ إذ يلزم حينئذ أن يكون العلم بالكمّ مثلاً عرضاً من مقولة الكمية مع أنه لم يتّصف بالوجود العيني؛ بل العلم بالكمّ موجود ذهني.

وإن أراد أن جوهرية العلم وعرضيته إنما هو بالنظر إلى أفراده الموجودة في الأعيان، فإن كانت الصور العلمية مأخوذة من موجود عيني لا موضوع له فهي جوهر، وإن كانت مأخوذة من موجود عيني له موضوع فهي عرض، ففيه أن اتصاف الصور العلمية بالجوهريّة والعرضيّة المفسّرتين بالمعنيين المذكورين مما لا نزاع فيه ولا خلاف؛ إذ كلّ أحد يعترف بأن الصورة المعقولة من

١١٤ ص: هي.

١١٥ م - من.

الجوهر جوهر، بمعنى: أنها معقولة / [٢٧ظ] من موجود عيني لا موضوع له، والصورة المعقولة من العرض عرض، بمعنى: أنها مأخوذة من موجود عيني له موضوع. إنما النزاع في أن الصور المعقولة في ذاتها وأنفسها هل هي داخلة تحت الجوهر الذي هو المقولة أو لا؟

والحقُّ أنَّ الجوهر والعرض من أقسام الممكن لا يخلو عنهما ممكن ما. ذُكر في كتاب الإشراق وفي شرحه في بيان أن الوجود ليس بموجود في الأعيان:

أنَّ الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان ليس بجوهر؛ إذ الوجود يصحُّ أن يكون صفةً للماهيات، ولا شيء من الجوهر كذلك، فلا شيء من الوجود بجوهر لهذا الدليل إن سلّمت الكبرى، وإلا بإجماع المتنازعين. فتعيّن أن يكون هيئة في الشيء أي عرضا فيه؛ لأنَّ الممكن الموجود: إما جوهر / [٢٨و] أو عرض. فإذا لم يكن جوهرًا تعيّن أن يكون عرضًا، وإذا كان عرضًا: فلا يخلو حصوله من أن يكون قبل محلّه بالذات أو معه أو بعده، والأقسام الثلاثة باطلة، فكذا كون الوجود زائدًا،^{١١٦} انتهى كلامهما.

ثمَّ إنَّ^{١١٧} القول^{١١٨} بأنَّ العرض ماهية إذا وُجدت في الأعيان كانت في موضوع، لا ينافي كون الصور العقلية أعراضًا؛ إذ لا تنافي بين كون الصور العلمية علومًا وموجودات ذهنية وبين كونها كميّات وأعراضًا معدودة من الموجودات الخارجيّة. فإنَّ الموجود الخارجي هو ما يكون مصدرًا للآثار والأحكام المطلوبة من أفراد نوع ما. والصور المعقولة، كالإنسان، وإن لم يكن مصدرًا للآثار والأحكام المطلوبة من أفراد الإنسان إلاَّ أنها مصدر للآثار والأحكام المطلوبة / [٢٨ظ] من بعض نوعيّات الكيف. وكيف يستقيم الجزم بأنَّ الصور المعقولة من الجواهر ليست بأعراض؟

١١٦ شرح حكمة الإشراق للشيرازي، ١/٣٦٠.

١١٧ م - ذُكر في كتاب الإشراق وفي شرحه... فكذا كون الوجود زائدًا انتهى كلامهما. ثمَّ إنَّ.

١١٨ م: والقول.

وقد ذهب المشاؤون عن آخرهم: إلى أن الصور التي نعلمها بالفعل هي موجودة في نفوسنا بالفعل التام.^{١١٩} والتعارف المشهور في استعمال لفظة ”في“: تتناول نسبة الجواهر إلى الأعراض، كقولهم: ”زيد في راحة“، ونسبة الأعراض إلى الجواهر كقولهم: ”البياض في جسم مع أمور أخرى“، جرى التعارف بها كالشيء في الزمان، والمكان، والإناء، والجزء في الكل، وما جرى ذلك المجرى.

ثم إننا إذا تأملنا في النسب التي تُفاد بلفظة ”في“ وقايسنا بينها وبين الصور المعقولة المقيسة إلى النفس الناطقة:^{١٢٠} وجدنا^{١٢١} كلها منتفية فيما بين الصور المعقولة والنفس الناطقة سوى النسبة التي بين العرض والجوهر.

ثم/[٢٩و] إن سيّد المدققين قدس سرّه الشريف بيّن الدعوى الرابعة بقوله:

إنّ ما استدلوا به على الوجود الذهني إن تمّ دلّ على وجود الأشياء أنفسها في الذهن؛ لأنّ الحكم على الممتنع مثلاً بأنه أخصّ من المعدوم وأعمّ من شريك الباري، وأنه معلوم، وأنه مقابل للممكن الوجود إلى غير ذلك من الأحكام، إنّما يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت أمر يخالفه في الحقيقة.^{١٢٢}

وأقول: أراد السيّد المدقق أنّهم يستدلون على الوجود الذهني بقولهم: «أنا نحكم على الممتنع مثلاً بكونه أخصّ من المعدوم وأعمّ من شريك الباري، وأنه معلوم ومقابل للممكن إلى غير ذلك من الأحكام» الصادقة الإيجابية، والإيجاب على المعدوم محال على ما بيّن في المنطقيّات والحكميّات، فيجب أن يوجد/[٢٩ظ] مفهوم الممتنع؛ وإذ ليس يوجد في الأعيان فيوجد في الأذهان. والأحكام المذكورة تقتضي وجود الممتنع لا وجود أمر يخالفه في الحقيقة.

١١٩ ص - التام.

١٢٠ ص - المقيسة إلى النفس الناطقة. صح هامش م.

١٢١ ص: وجدناها.

١٢٢ حاشية التجريد للجرجاني، ص ٨٦. بتصرف.

ونردّ عليه: أنّه إن أراد أنّ الحكم على مفهوم الممتنع بأنّه معلوم مثلاً يقتضي ثبوت ذلك المفهوم بوجه ما، لا ثبوت أمر يخالفه في الماهيّة والحقيقة. فعلى تقدير تسلّمه: لا يلزم منه أن تكون الصور المعقولة الموجودة في الذهن مشاركة لخصوصيّاتها وأفرادها في الماهيّة. وإن أراد أنّ الحكم على ما صدق عليه الممتنع يقتضي ثبوت أمر يوافقه في الماهيّة والحقيقة، فذلك غير واقع؛ لأنّ الحكم على الشيء يقتضي أن تتمثّل صورته في الذهن. وأمّا أن تلك الصورة موافقة لذلك الشيء في الماهيّة فليس ممّا [٣٠] يقتضيه الحكم على الشيء؛ كيف وقد يحكم على الذات الموصوفة بوجوب الوجود سبحانه وتعالى؟! ولا يرتسم فينا إلا صورة معقولة ممكنة الوجود مخالفة في الماهيّة لتلك الذات المقدّسة عن أن يكون له مشارك في الماهيّة والحقيقة. وأيضا لو كان مفهوم الممتنع مثلاً مشاركا لما صدق عليه الممتنع في الماهيّة، أي ما فرض صدق الممتنع عليه، فإنّ الممتنع لا يصدق بالفعل على شيء ما، لما ذكر من أنّ المعدوم لا يصدق عليه شيء لكان مفهوم الممتنع ممتنعا؛ لأنّ ما صدق عليه الممتنع ممتنع لذاته وماهيّته، فيجب أن يكون ما يشاركه في الذات والماهيّة أيضا ممتنعا.

ثمّ لا يخفى أنّ الحاصل: ما استدلّ به على الوجود الذهني هو [٣٠ظ] أنا نعلم أشياء لا وجود لها في الخارج، كالممتنع وغير ذلك. ونحكم على تلك الأشياء أحكاما تقتضي كون المحكوم عليه معلوما. ومعلوم أنّ ما لا وجود له بوجه ما لا يتّصف بكونه معلوما وبكونه محكوما عليه؛ بل المعدوم خال عن جميع الأوصاف حتّى النقيضين؛ ولذلك قال أرسطوطاليس وما أحسن ما قال: «إنّ زيدا مثلا إن مات أو فسد لم يك حيوانا».

وقال سيّد المدقّقين:

إنّ زيدا المعدوم ليس كاتبًا ولا لا كاتبًا؛ وإذ ليس توجد تلك الأمور المذكورة في الخارج، فتكون موجودة في الذهن. وهذا الدليل لا يدلّ أصلا على أنّ العلم مُوافق للمعلوم في الماهيّة؛ بل إنّّه مطلبٌ آخر يختصُّ به نظر خاصّ.

وإذ قد عرفت ذلك عرفت ما يتوجّه / [٣١و] على ما ذكره المدقق قدّس سرّه الشريف في شرح المواقف من أنّه:

لا شبهة في أنّ النار مثلا لها وجود بها تظهر منها أحكامها، وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرها. وهذا الوجود يسمّى وجودا عينيّا وخارجيّا وأصيلًا، وهذا ممّا لا نزاع فيه. إنّما النزاع^{١٢٣} في أنّ النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والأحكام أو لا؟ وهذا الوجود يسمّى وجودا ذهنيّا وظليّا، وغير أصيل. وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والذهني. والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية. ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور، فقد تحرّر محلّ النزاع بحيث لا مريّة فيه... / [٣١ظ] فلا عبّرة بما قيل من أنّ تحريره عسير جدًّا.^{١٢٤} هذا كلامه.

وأقول: النزاع بين المتكلّمين والحكماء في الوجود الذهني إنّما نشأ من أنّ الحكيم يقول: إنّنا نعلم أمورًا مجردة منسوبة إلى موادّ مختلفة، كمفهوم الإنسان. فإنّنا نحكم بأنّ زيدًا مثلًا إنسان، ونفهم من الإنسان معنى منسوبًا إلى أمور مختلفة بحسب الكيف، والكمّ، والأين، والوضع نسبة واحدة. فلو كان ذلك المعنى مادّيًا لما كان منسوبًا إلى الموادّ المختلفة نسبة واحدة، ولو كان معدومًا لما كان معلومًا ومحكومًا به في قولنا: زيدٌ إنسانٌ، وعمرُو إنسانٌ إلى غير ذلك، فيكون ذلك المعنى موجودًا مجردًا عن المادّة، وذلك الأمر المجرد غير موجود في الأعيان فيكون موجودًا ذهنيًّا. ومن المتكلّمين من يقول: / [٣٢و] المعلوميّة لا تستلزم الوجود، فيجوز كون معنى الإنسان معدومًا ومعلومًا.

فيؤول النزاع إلى: أنّ زيدًا مثلًا هل له صورة ذهنيّة مجردة عن الموادّ منسوبة إليه وإلى سائر ما يشاركه في النوع نسبة حملية أو لا؟ فالذي يثبته الحكماء هو

١٢٣ ص - فيه إنّما النزاع.

١٢٤ شرح المواقف للرجاني، ١/٢٥٨.

أنّ المعاني المعقولة بذواتها التي لا توجد في الخارج موجودة في أذهاننا، وهذا هو الذي ينفيه المتكلمون. ولا مدخل في تحرير هذا النزاع؛ لكون تلك الصور المجردة مشاركة لما هي صور^{١٢٥} له في النوع والماهية أو لا.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكره سيّد المدقّقين من: «أنّ دليل الوجود الذهني لو تمّ لدل...ها». لو تمّ لكان الصور المعقولة من الجواهر جواهر؛ بل يكون مشاركة لها في النوعية، سواء كانت تلك الصور [٣٢ظ] ذاتية لذوات الصور أو عرضية لها؛ إذ لا يشير دليل الوجود الذهني إلى فرق بين الذاتيات والعرضيات يقتضي كون الأولى موافقة لموضوعاتها في الماهية دون الأخرى. وعلى هذا يكون بعض العرضيات المأخوذة من الجواهر والأعراض كالشيء والموجود مثلا جواهر وأعراض؛ لأنها صور لهما معا. وقد صرح الشيخ الرئيس بخلافه في الشفاء في فصل في إفساد قول أنّ شيء واحدا يكون عرضا وجوهرا من وجهين.

ثم إنّ القائلين بأنّ صور الجواهر جواهر ما يقولون في العلم بالأمر الاعتبارية، كالوجود والشيئية ونحو ذلك، هل هي جواهر فقط، أو أعراض فقط، أو جواهر وأعراض من وجهين، أو لا هذه ولا تلك؟

فإن قالوا [٣٣و] بأنّها أعراض: فلا يمكن أن تكون كذلك إلّا باعتبار أنّها موجودة في شيء أي النفس، لا كجزء منه. وهذا الاعتبار موجود للأمر المعقولة من الجواهر، فينبغي أن تكون أعراضا، وليس كذلك على رأيهم. والقول بجوهريتها: باطل؛ إذ لا يصدق تعريف الجوهر عليه. والقول بأنّها ليست بجواهر ولا أعراض مع كونها أمورا ممكنة: ممّا لا يميل إليه الفكر السليم؛ كيف ولا يجد العقل فرقا بين الشجاعة القائمة بالنفس وبين مفهوم الوجود والشيئية يوجب ذلك الفرق كون الأول عرضا دون الثاني^{١٢٦}

١٢٥ ص: صورة.

١٢٦ م - ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكره سيّد المدقّقين... يوجب ذلك الفرق كون الأول عرضا دون الثاني.

ثم لا يخفى أنه إذا كان العلم موافقا للمعلوم في الماهية والحقيقة لوجب أن يكون مفهوم الواجب موافقا في الحقيقة / [٣٣ظ] للذات الواجب وجودها سبحانه وتعالى، وأن لا يكون ذلك المفهوم جوهرًا ولا عرضًا وكلاهما غير مستقيم. أما الأول: فلما ثبت بالدليل القطعي أن الواجب واحد لا شريك له في الماهية أصلاً. وأما الثاني: فلأن الممكن لا يخلو عن الجوهرية والعرضية، صرح أهل العلم بذلك حيث قالوا: الموجود: إما واجب أو ممكن، والممكن: إما جوهر أو عرض.

لا يقال: إن مفهوم واجب الوجود عارض لما صدق هو عليه، ولئن سلم أنه ذاتي فهو غير معقول بالكنه؛ بل يعقل بوجه ما. ولا ندعي موافقة المفهوم العرضي لما هو عرضي له في الماهية؛ بل الكلام في الذاتيات.

لأننا نقول: صرح الحكماء بأن الوجود؛ بل الواجب الوجود عين ماهية الواجب تعالى، / [٣٤و] وصرحوا: بأن الوجوب والوجود معقولان بالبديهة، فيندفع ما ذكر: على أن تخصيص الموافقة في الماهية والجوهرية بالذاتيات دون العرضيات مما لا يرتضيه النظر الدقيق؛ فإن العقل السليم لا يجد تفاوتاً بين مفهوم الإنسان ومفهوم الضاحك، يوجب ذلك التفاوت كون الأول جوهرًا دون الثاني. وكيف يسوغ هذا التخصيص للقائلين بأن المعقول من الشيء موافق له في الماهية؟! وأنهم صرحوا بأن مفهوم الإنسان والحيوان مثلاً جوهر؛ إذ يصدق عليه أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. ولو^{١٢٧} صح ما قالوا لوجب أن يصدق على مفهوم الماشي أيضاً أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، / [٣٤ظ] وأيضاً أن مفهوم الماشي؛ بل كل كلي،^{١٢٨} على ما صرح به المنطقيون، هو نوع ذاتي لحصصه كهذا الماشي وذاك الماشي، فلا ينفعهم هذا التخصيص أصلاً.

١٢٧ في هامش م ص: قال الشيخ في التعليقات: «العلم التام في باب التصور أن يكون التصور بالحد، وفي باب التصديق أن يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب، فأما ما لا سبب له فإنه يتصور بذاته و يعرف بذاته، كواجب الوجود: فإنه لا حد له، ويتصور بذاته، لا يحتاج في تصوره إلى شيء، إذ هو أولي التصور، و يعرف بذاته إذ لا سبب له». «منه»
١٢٨ ص - بل كل كلي.

خاتمة: في حلّ بعض الشكوك المتعلقة بالقول بأن العلم عرض

لا يخفى أنّ الشيخ الرئيس ذهب في منطقيّات الشفاء في فصل في الجواهر^{١٢٩} الأولى والثانية والثالثة إلى أنّ العلم بالجواهر جوهر. قال هناك:

إنّ قولنا "إنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع": لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود... ولو كان كذلك لاستحال أن تجعل كليّات الجواهر جواهر؛ وذلك لأنّها لا وجود لها في الأعيان البتة، وإنّما وجودها في النفس فكوجود شيء في موضوع؛... بل يعنون بالموجود لا في موضوع المعنى والماهية [٣٥ و] التي تلزمها في الأعيان، إذا وجدت أن يكون وجودها لا في موضوع، مثل ما يقال: ضاحك، أي من شأنه عند التعجّب أن يضحك.^{١٣٠}

ثمّ قال هناك:

إنّ الأشخاص في الأعيان جواهر، والمعقول الكلّي أيضا جوهر؛ إذ صحيح عليه أنّه ماهيّة حقّها في الوجود في الأعيان أن لا يكون في موضوع، ليس لأنّه معقول الجوهر، فإنّ معقول الجوهر ربّما شكّك في أمره فظنّ أنّه علم وعرض؛ بل كونه علما أمر عرض لماهيّته، وهو العرض. وأما ماهيته فماهية الجوهر، والمشارك للجوهر بماهيّته جوهر. وكذلك فإنّ حدّ النوع من حيث هو طبيعة، وحدّ الجنس أيضا من حيث هو طبيعة، محمولان على الأشخاص ولا يشكّ فيها أنّها جواهر، فما شاركها في حدّ الجوهر^{١٣١} فهو جوهر،^{١٣٢} [٣٥ ظ] هذا كلامه.

وبالجملة قد صرّح في مباحث المقولات من الشفاء مرارا متكرّرة بأنّ المعقول من الجواهر كالنوع، والجنس، والفصل جواهر. وإذ قد علم ذلك فنقول في حلّ تلك الشبهة: إنّ الشيخ نفسه صرّح في كتاب المقولات من منطقيّات الشفاء أنّ هذا الكتاب أي كتاب المقولات «دخيلٌ في صناعة

١٢٩ ص: الجواهر.

١٣٠ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٩٢.

١٣١ ص: الجواهر.

١٣٢ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٩٥.

المنطق... وإنّ واضع هذا الكتاب لم يضعه على سبيل التعليم؛ بل على سبيل الوضع والتقليد؛ فإنّه لا سبيل بالبيان المناسب للمنطق إلى أن يعلم ما يعلم فيه بالتحقيق».^{١٣٣} وما يحاولون به إثبات الأغراض المذكورة. هناك: «بياناتٌ مختلفة من صناعات أخرى مقصّرة»^{١٣٤} فيها كلّ التقصير؛ إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلّا بالاستقصاء، ولا سبيل إلى [٣٦و] الاستقصاء إلّا بعد الوصول إلى درجة التعلّم الذي يسمّى فلسفة أولى».^{١٣٥}

ثمّ قال:

إنّ هذا الكتاب [أي كتاب المقولات] وتقديمه، مع أنّه ليس بكثير النفع [أي في المنطق] فإنّه ربّما ضرّر في بادي الأمر، فما أكثر من شاهدهته قد تشوّشت نفسه بسبب قراءته كتاب المقولات، حتّى تخيل منهنّ أموراً لا سبيل إلى تحقّقها على كنهها في هذا الكتاب، فأنعقدت له خيالات مصروفة عن الحقيقة، وابتنت له عليها مذاهب وآراء دّست بذلك نفسه، وانسطر في لوح عقله ما لا يمحي بانسطار غيره، وإذا خالطه شوّشه،^{١٣٦} إلى هنا كلامه.

ثمّ إنّ الشيخ ذكر في كتاب المقولات في مباحث الكمّ:

إنّ المعلّم الأوّل قد أجرى الكلام في هذا الكتاب على شيء مشهور كان فيما بينهم، وعدّ من الكمّ [٣٦ظ] أقساماً مشهورة، ولم يتعرّض فيها للتحقيق. وقد فعل ذلك في غير موضع من هذا الكتاب كما فعل في تفصيل الحركة، وكما فعل في مواضع من المضاف،^{١٣٧} إلى هنا كلامه.

ونفهم منه أنّ كتاب المقولات ليس المقصود فيه تحقيق الحقّ، وكثيراً ما يقع التساهل هناك، ويقع التدارك في الفلسفة الأولى، فالاعتماد على ما حقّقه

١٣٣ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٦.

١٣٤ ص: مقصر.

١٣٥ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٦.

١٣٦ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ٨.

١٣٧ الشفاء: المقولات لابن سينا، ص ١٣٣.

الشيخ في الإلهيات بالدليل، لا على ما ذكره في كتاب المقولات على سبيل التخمين والموافقة مع المشهورات.

وهنا شيء يجب أن نميل إليه كل الميل وهو: أن القوم لما عرفوا الجوهر أرادوا أن يسيروا إلى نحو وجوده الذهني، فسَمُّوا المعقول أيضا جوهرًا. فقالوا: إن النوع جوهر ثان، والجنس جوهر ثالث تبيهاً على أن الجواهر الحقيقية توجد لها مثل في العقل، وتلك المثل توجد على أنحاء شتى، فمنها / [٣٧] نوع، ومنها جنس. ولم يريدوا به: أن المعقول من الجوهر مشارك للجوهر في الحقيقة الجوهرية، وكثيرا ما يسمون مثال الشيء باسم ذلك الشيء، كما أن مبدع الشيء ربما يسمي باسم ذلك الشيء.

قال أرسطوطاليس في كتابه في الربوبية في بيان أن للأشياء عللا هي أشرف من المعلول: «إن هذا العالم إنما هو مثال وصنم للعالم العقلي، وأن في ذلك العالم العقلي أرضا وسماء وحيوانا ونباتا وإنسانا».^{١٣٨} ويقول: «إن كان هذا النبات حيا فبالحري أن يكون ذلك النبات حيا؛ لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق، فأما هذا النبات فإنه نبات ثان وثالث؛ لأنه صنم لذلك النبات وإنما يحيا هذا النبات بما يفيض عليه ذلك من حيوية»،^{١٣٩} هذا كلامه.

وأقول: ليس يعني به أن في العالم العقلي نباتا مجردا مشاركا للنبات الهولاني / [٣٧] في الحقيقة والماهية، يفيض ذلك النبات الحيوية على النبات الهولاني؛ إذ لا يجوز أن يكون لماهية واحدة فردان؛ أحدهما مجرد والآخر مادي، ثبت ذلك في الحكميات؛ بل سمّاه نباتا لعلاقة بينهما.^{١٤٠} ثم إن المفسرين لكلام أرسطوطاليس لما وجدوا في كلامه: «أن معقول الجوهر جوهر». وأن لنا جواهر ثانية وثالثة غير الجواهر الشخصية - أعني الأنواع والأجناس - توهموا أن الأجناس والأنواع للجواهر موصوفات بالذات

١٣٨ أثولوجيا لأرسطوطاليس [؟]، ص ٢٤١-٢٤٣. بتصرف.

١٣٩ أثولوجيا لأرسطوطاليس [؟]، ص ٣٦٩.

١٤٠ م - بينهما.

بالجوهر، ومندرجات مع ما هي أجناس وأنواع لها تحت مقولة الجوهر. فاستدلوا على ذلك بدلائل ضعيفة، ووافقهم فيه الشيخ الرئيس في مباحث المقولات من كتاب الشفاء بعض الموافقة، وحقق حقيقة الحال في إلهيات الشفاء حيث قال: «إنّ العلم عرضٌ». ووجه الموافقة:^{١٤١} أنّ الشيخ التزم في كتاب / [٣٨و] الشفاء تحقيق الحقّ وموافقة الشركاء. قال الشيخ في مفتح كتاب الشفاء:

إنّ لي كتابا مسمّى بالحكمة المشرقيّة أوردت فيه الحكمة على ما هي عليه في الطبع، وعلى ما يوجهه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصّناعة،^{١٤٢} ولا يتّقى فيه من شقّ عصاهم [أي مخالفتهم] ما يتّقى في غيره. وأما كتاب الشفاء فأكثرُ بسطا وأشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدة،^{١٤٣} انتهى كلامه.

ثمّ إنّ المشائين كثيرا ما يسامحون في بيان المطالب العلميّة بإيراد المشهورات، وإيثار ما يقرب إلى الأفهام في بادي الأمر لأمر يعرفها المتدرّبون في العلم والمعرفة. قال الشيخ الرئيس:

يجب أن نعلم من أمر هذا الفاضل المعلم الأوّل أنّه يؤثر التشكيك وتأخير الكشف، وفي كثير من الأمور قد يمضي على قانون الشكّ. ثمّ يكرّ آخر الأمر فيحل، وربّما يساهل / [٣٨ظ] في أمور هو نفسه يعلمنا ما يقتضي ترك التساهل فيها، فيتفق أن يبادر الناظر في كتبه إلى اعتقاد ما يساهل فيه ويغترّ بظاهر كلامه، ولا يفحص ولا يبحث ثمّ يأخذ في التعصب لمفهومه من غير استقصاء، ويكون قد ضلّل نفسه. واعلم أنّ هذا الفاضل قد قصد في كثير من الأمور إخفاء الحقّ ضنّاً به؛ ليفوز به من له منّة الوصول إليه عن كُتب،^{١٤٤} انتهى.

١٤١ م - وحقق حقيقة الحال في إلهيات الشفاء حيث قال إنّ العلم عرضٌ، ووجه الموافقة.

١٤٢ م - في الصّناعة.

١٤٣ الشفاء: المدخل لابن سينا، ص ١٠. بتصرف.

١٤٤ الهداية في المنطق لابن سينا، ١/٤٣٢.

وأقول: قد علم من ذلك سرّ موافقة الشيخ قدّس سرّه في كتاب الشفاء مع الشركاء تارة وتحقيق الحقّ أخرى. ثمّ إنّ كلام الشيخ في مباحث المقولات أيضاً ينبّه على أنّ العلم عرض حيث قال: «كونه علماً أمر عرض لماهيّته، وهو العرض».

هذا جُلّ ما أردنا إيراده في بيان عرضيّة العلم. وقد بقي في ما نقلناه / [٣٩و] عن السيّد المدقّق في هذا المقام كلام عريض أعرضنا عن ذكره لضيق المحال، والحذر عن الإملال، والله أعلم بحقيقة الحال، ودقيقة المقال. وإذ قد بلغنا هذا المبلغ في تحقيق أنّ العلم عرض من الإيضاح والإفصاح، يحقّ لنا أن نقول للمتعلّم الذكيّ: "أطفِ المصباح فقد طلع الصباح".^{١٤٥} والحمد لله حقّ حمده، والصلاة على نبيّه وعبده، المؤيّد من عنده، وعلى آله وصحبه، وأهله وحزبه.^{١٤٦}

Teşekkür / Acknowledgments

Araştırma Yetiştirme Projesi (AYP) çerçevesinde sunduğu katkılardan dolayı TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yönetimine, makaleyi okuyarak yaptığı kıymetli katkılar için Prof.Dr. M. Cüneyt Kaya ile Doç.Dr. Yasin Apaydın'a, makalenin mevcut hali almasında muhtelif destekleri olan Dr. Münzir Şeyhhasan, Dawud Helleman, Salih Günaydın ve Selman Sucu'ya, ayrıca makalenin anonim hakemlerine teşekkür ederim.

١٤٥ تمّ كتابته على الحاسوب بعد صلاة الفجر في ٩ ربيع الآخر ١٤٤٠ في مدينة عمّان. (المحقق).

١٤٦ قيد الفراغ نسخة ص: {نمّقه الفقير راصد الفيض الإلهي بالشوق الغريزي، أبو إسحاق محمد بن عبد الله النيريزي، وفّق للتخلّق بالخلق الإلهي، في ذي القعدة سنة ٨٨١}. قيد الفراغ نسخة م: {نمّقه راصد الفيض القدسي بالشوق الغريزي، أبو إسحاق محمد بن عبد الله النيريزي -عفى عنهما- في ذي القعدة سنة ٨٨١، بمدينة قسطنطينيّة، صين بالمواهب السنيّة}.

Bibliyografya

- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeria ilâ tasânîfiş-Şia*, I-XXV, Beyrut-Necef: Dârü'l-edvâ, 1355-90/1936-70.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihni Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Alper, Ömer Mahir, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", *Journal of Islamic Philosophy*, 2 (2006): 25-35.
- Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1994.
- Arıcı, Mustakim "Osmanlı İlim Dünyasında İsrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İsrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (2018): 1-48.
- Bdaiwi, Ahab, *Shî'i Defenders of Avicenna: An Intellectual History of the Dashtaki Philosophers of Shiraz* (doktora tezi), University of Exeter, Exeter, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiyetü Hikmeti'l-ayn*, Kazan: Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1321/1904.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiyetü't-Tecrid*, Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî - Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridi'l-akâid - Hâşiyetü't-Tecrid - Cürcânî'nin minhüvâtı ve başka haşiyelerle birlikte içinde*, nşr. Eşref Altaş v.dğr., I-III, İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkif*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997.
- Devvânî, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8023, 11^b-13^b.
- Dirâyetî, Mustafa, *Fihristüvâre-i Destnüviştâ-yi İrân*, I-XII, Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 1389hş.
- Dunietz, Alexandra W., *The Cosmic Perils of Qadi Husayn Maybudî in Fifteenth-Century Iran*, Leiden: Brill, 2016.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Evren'in Bir Merkezi Var mıdır? Hocazâde'nin Onto-geometrik Bir Araştırması", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru v.dğr., Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011, s. 271-304.
- Görgün, Hilal, "Deşteki, Sadreddin", *DİA*, 2016, Ek-1, s. 320-322.
- İbn Sînâ, *el-Hidâye fî'l-mantık*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülhalîm, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2015.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Müctebâ Zârî, Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1392hş.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I-X, Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefî, 1433.
- İbn Sînâ, *Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebü a'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- Kaş, Murat, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihni Varlık* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017.
- Kaş, Murat, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (2018): 49-81.
- Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev", *DİA*, 2005, XXX, 252-254.
- Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, Amman: Mektebü Dîvânî'l-ulûm, 2018.
- Mevsûatü müellifi'l-İmâmîyye*, I-V, Kum: Mecmaü'l-fikri'l-İslâmî, 1420.

- Necipoglu, Gülru v.dğr. (ed.), *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, I-II, Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Neyrizî, Ebû İshak, *er-Risâletü'l-harfiyye*, Kitâphâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, nr. 4829, vr. 8^b-13^a.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Risâle fî tahkiki hakikatî'l-ilm* (MA), Manisa İl Halk Ktp., nr. 2924, vr. 1^b-12^a.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Risâle fî tahkiki hakikatî'l-ilm* (AY), Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2284, vr. 1^a-39^b.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Takrîrû'l-hak fi'l-merkez*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2391, vr. 1-194.
- Neyrizî, Ebû İshak, *er-Risâletü'l-kalemiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8023, vr. 6^b-11^a.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Risâle fî cevâbi ammâ evredehû hükemâ' li-ibâneti vücûdî'l-çihet*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2391, vr. 195-209.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Makâle fî tahkiki mâ vüride fî havâşî Şerhi Tecrîd fî ibâneti enne li-küllü cismın hayyizen tabiiyyen ve şeklen tabiiyyen*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2391, vr. 210-253.
- Neyrizî, Ebû İshak, *Risâle fî ta'rifî'l-ilm ve taksîmih*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2137, vr. 82^a-86^b.
- Pourjavady, Reza, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dîn Maḥmūd al-Nayrizî and His Writings*, Leiden: Brill, 2011.
- Pourjavady, Reza - Sabine Schmidtke, "An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th Centuries AD)", *Intellectual History of the Islamic World*, 3 (2015): 248-290.
- Sühreverdî, Maktûl, *Hikmetü'l-İşrâk*, Mecmûa-i Musennefât-i Şeyh İşrâk içinde, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejüheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001, II, 2-271.
- Sümer, Faruk, "Uzun Hasan", *DİA*, 2012, XLII, 261-264.
- Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, I-II, Tahran: Kitâbfürûş-i İslâmiyye, 1365hş.
- Turgay, Fatma, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2014): 35-50.
- Üçer, İbrahim Halil, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilin-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018): 1-53.
- Üsûlûcyâ: *Aristoteles'in Teolojisi*, nşr. ve trc. Cahid Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Yılmaz, Merve Nur, *İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2015.

An Opponent of al-Dawwānî: Abû İshâq al-Nayrîzî and His *Risâla fî tahqîq haqîqat al-'ilm*

This article investigates the life and works of the itinerant philosopher Abû İshâq al-Nayrîzî (died after 895/1489). It offers a critical edition and analysis of his *Risâla fî tahqîq haqîqat al-'ilm*, which he presented to Sultan Mehmet II. Nayrîzî's work documents his travels to acquire knowledge, which took him from Shiraz to Istanbul, Istanbul to Tabriz, and Tabriz to Karabakh between 877/1472 and 895/1489. Throughout his travels, Nayrîzî studied in the most important political and scholarly centers of his age. Nayrîzî, however, is best known for his opposition to the famous theologian and philosopher Jalâl al-Dîn al-Dawwānî (d. 908/1503). The analysis of this dispute not only uncovers new information about Nayrîzî's life, but also elucidates his scholarship. The disagreement between Nayrîzî and Dawwānî started with Dawwānî's reply to Nayrîzî's *al-Risâla al-ḥarfiyya* in Shiraz in 1472, written upon the request of Sultan Khalîl. After arriving in Istanbul from Shiraz, Nayrîzî presented at least two treatises to Sultan Mehmet II, in which he criticized famous scholars of the period, including Mollâ Khusraw (d. 885/1480), Sinân Pasha (d. 891/1486), Hocasâde (d. 893/1488), Khaṭîbzâde (d. 901/1495), and 'Alâ' al-Dîn al-Fanârî (d. circa 903/1497). Nayrîzî's second dispute with Dawwānî took place in the presence of Sultan Ya'qûb, when Nayrîzî returned to Tabriz from Istanbul. Nayrîzî was defeated in the debate and left to Karabakh. His third dispute with Dawwānî took place over Nayrîzî's *al-Risâla al-qalamiyya*, written in 1489 in Karabakh and dedicated to Sultan Bâyezîd II, which provides a personal and scholarly portrait of Dawwānî with a pen-oriented literary narrative. In response, Dawwānî portrays Nayrîzî in a similar way. In *qalamiyya* works, there are both bitter and sweet criticisms that go beyond philosophical critiques to include personal ones. Therefore, the double-layered literary and biographical content of the *qalamiyya* treatises provide new information regarding the scholarly atmosphere of the period.

The second part of this article investigates the following description of Nayrîzî in Dawwānî's *al-Risâla al-qalamiyya*: "Although he is an illuminationist (*ishrâqî*) in education and training, he is peripatetic (*mashshâ'î*) in terms of language style (*ishrâqiyyun fî ṭarîq al-ta'allum wa al-ta'lim; lâkinmahû min al-mashshâ'in bi-namîm*)." Accordingly, this description enabled us to suggest that Nayrîzî held an *ishrâqî* philosophical disposition hidden behind his instrumentalization of Avicennian language and concepts. In the critically edited text, Nayrîzî's method adheres to three pillars: (i) criticism of kalâm, particularly the critique of Sayyid Sharîf Jurjânî (d. 816/1413), (ii) a return to Avicenna's (d. 428/1037) original works, and (iii) support for the integration of Avicenna's approach with illuminationist tendencies.

Sayyid Sharîf Jurjânî's assertions about the category of knowledge are criticized by the philosophical compromise put forward by Nayrîzî between the thought of Avicenna and Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (d. 587/1191). Nayrîzî claims that there is unanimous agreement between peripatetic and illuminationist philosophers that the knowledge of substance is accident. Sayyid Sharîf, in opposition

to this consensus, argues that the knowledge of substance is substance. In this respect, Nayrîzî reduces the peripatetic and illuminationist traditions to the same level in terms of the nature of knowledge, identity, and mental existence in the context of the primary discourse regarding the category of knowledge. Considering Avicenna's and Suhrawardî's different approaches to the nature of knowledge and mental existence, the theoretical consensus that Nayrîzî tried to establish between the peripatetic and illuminationist traditions reveals many inconsistencies.

Avicenna and Suhrawardî agreed that the category of knowledge is accident. However, although they reached the same conclusion, they disagree on the ontological or epistemological basis for the category of knowledge. Avicenna maintains that the image that occurs in the mind is the external reality itself in terms of its essence. According to him, mental and extramental particulars do not differ in terms of essence, but differentiation emerges in the form of existence. Suhrawardî, on the other hand, claims that the example that occurs in the mind is not the essence of the thing outside the mind and cannot replace it. Suhrawardî presents a hierarchy of examples based on the metaphysics of light and claims that mental examples are a weaker form of extramental examples in terms of existence. According to Suhrawardî, there is no unity between the example and the object, neither in terms of essence nor existence. As for Nayrîzî, the mental example and the object do not share a unity in essence, because knowledge and concepts do not correlate directly with the object in its essence. Thus, for Nayrîzî, knowledge and concepts that do not share an essence with the object equally do not share a unity with the object in terms of existence. Therefore, the use of concepts to express the external object does not originate from the extramental realm at the level of essence but is specific to the mind. Nayrîzî's perspective regarding the nature of knowledge enabled him to create an understanding of mental existence that excludes the idea of identity. For him, correspondence between the concept and the object occurs not through the substantial parts of the essences, but through their accidental characteristics. Nayrîzî's perspective is close to an illuminationist stance regarding the problems of the nature of knowledge, identity, and mental existence.

Keywords: Abū Ishāq al-Nayrîzî, Jalāl al-Dīn al-Dawwānî, category of knowledge, the nature of knowledge, Peripatetic (*Mashshā'î*), Illuminationist (*Ishrāqî*).

Osmanlı'da Afyon, Kahve ve Tütün Hakkında Bir Usul Tartışması: Câbîzâde Halil Fâiz Efendi ve *el-Kelimâtü'l-Usûliyye*'si

Taha Yasin Tan*

Osmanlı coğrafyasında belli dönemlerde afyon, kahve ve tütün tüketimi gibi nevâzil meseleleri hakkında tartışmalar vâki olmuş ve söz konusu maddeler hakkında pek çok âlim tarafından risaleler kaleme alınmıştır. XVII. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin başşehirinde eğitim almış ve hayatının sonuna kadar yine İstanbul'da eğitim vermiş Câbîzâde Halil Fâiz Efendi de (ö. 1134/1722) söz konusu meseleler hakkında kısa bir risale kaleme almıştır. Halil Fâiz Efendi afyon, kahve ve tütün tüketimi tartışmalarının taraflarının başvurdukları fıkıh usulü konuları hakkında kaleme aldığı risalesinde içtihat ve taklidin tanımları, içtihadın tecezzii, müçtehit derecesinde olmayanın müçtehid taklid görevi ve mukallidin halleri ile fakihlerin yeni karşılaşılan meselelerde yaptıkları içtihadın mahiyeti ve fıkıh usulü çerçevesindeki öncüllerinden bahsetmiştir. Söz konusu nevâzil meseleleri hakkındaki tartışmaların taraflarının verdikleri hükümlerin meşruiyeti ve bağlayıcılığını inceleyen Halil Fâiz Efendi, verilen hükümlerin meşru bir içtihat işleminin sonucu olsa bile âmmî kişilerin bu görüşlerden istediklerini tercih edebileceği ancak varılan hükmün içtihat sahibini bağlayacağı sonucuna ulaşmıştır. Müellif verdiği sonucu ise kısaca yer verdiği altı madde üzerine inşa etmiştir. Bu makalede risalenin müellifi Câbîzâde Halil Fâiz Efendi'nin hayatı ile eserleri kısaca ele alınacak, sonrasında *el-Kelimâtü'l-usûliyye fi massî'd-duhân ve şürb'l-kahve ve bel'l-afyân* adlı risalenin muhtevası incelenecek ve analiz edilecektir. Ayrıca çalışmanın sonunda risalenin neşri yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İctihat, taklid, nevâzil, fetva, afyon, kahve, tütün, Osmanlı, Câbîzâde Halil Fâiz Efendi.

1. Giriş

Müteahhir Hanefî fıkıh geleneğinde müstakil risaleler, mezhep mesâilinin gelişmesi ve genişlemesi için bir imkân ve meşruiyet alanı teşkil etmektedir.

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) AR-GE uzmanı/ PhD Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Centre for Islamic Studies (İSAM) Research and Development Specialist, İstanbul, Türkiye. ORCID 0000-0002-7109-6682, tahayasin.tan@isam.org.tr

Mütun üzerine yapılan çalışmalar ve fetvaların yanı sıra risaleler, fakihlerin sosyal değişimleri karşıladıkları ve değerlendirdikleri başlıca alt literatürdür. Haklarında risaleler kaleme alınmış fikhî konulara kahve, tütün, para vakıfları, ateşli silahla avlanmak gibi pek çok örnek verilebilir.

Tütün XI. (XVII.) yüzyıldan başlayarak Osmanlı âlimlerinin gündemlerini meşgul etmiş ve literatürde yerini almıştır. İdarenin tütün hakkında aldığı sert tedbirler ile bazı hiziplerin ötekini tanımlamak için tütünün hükmüne dair görüşlerini ölçü olarak kullanmalarının XII. (XVIII.) yüzyılda tütün tartışmalarını alevlendirdiği görülmektedir. Şeyhülislam da dahil olmak üzere âlimler fetvaları ve risalelerinde tütünün hükmüne dair farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu görüşlerin arka planında fıkıh usulü meselelerinin yer aldığı rahatlıkla fark edilmektedir. Bunlar özellikle içtihat, içtihat ehliyetinin bir ihtisas alanıyla sınırlanması (tecezzi), taklid ve tahrîc gibi meseleler, bir mezhebe mensup âlimin fikhî çalışmalarının niteliği, meşruiyeti ve o mezhebin hâkim olduğu toplum için bağlayıcılığı ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim tütünün mubahlığını savunan müelliflerin iddialarından biri “kendi dönemlerinde kıyas yapma yetkinliğine sahip ve hüküm verecek bir müçtehidin bulunmadığı ve buna bağlı olarak hükmü tartışılan maddenin ibâha-yı asliyye kaidesi fevasınca mubah olduğu” şeklindeki iddialarıdır.¹ Karşı görüşteki fakihler ise kıyasa başvurmanın mümkün ve hâlâ vâki olduğunu vurgulamaktadır.²

“Afyon yutmak”, kahve içmek ve “duhan soğurmak” gibi nevâzil³ meselelerinin hükmüne dair görüş belirten müelliflerin de eserlerinde yer verdikleri usul konuları hakkında Câbîzâde Halil Fâiz Efendi kısa bir risale kaleme almıştır. Bu risalede, içtihat ve taklidin tanımları, içtihadın tecezzii, müçtehit derecesinde olmayanın müçtehid taklid görevi ve mukallidin halleri ile fakihlerin yeni karşılaşılan meselelerde yaptıkları içtihadın mahiyeti ve fıkıh usulü çerçevesindeki öncüllerinden bahsedilmektedir. Her ne kadar risale afyon yutmak, kahve içmek ve duhan soğurmayı kapsayacak şekilde kaleme alınmış olsa da müellifin yaşadığı dönemde afyon ve kahve hakkındaki

1 Mesela bk. Bahâî Mehmed Efendi, *Fetvâ-yı Duhân*, vr. 162^{a-b}; Seyyid Ali, *Risâle fi hakikid-duhân*, vr. 52^b; Saylan, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası”, s. 48; Kalaycı - Öztürk, “Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlîlû'd-Duhân Adlı Risalesi”, s. 29.

2 Mesela bk. Hamevî, *Tahlîsü'l-insân*, s. 81-83; Akhisârî, *Tütün İçmek Haram mıdır?*, s. 85-86; Şahin, “Risâle fi hükmî't-tütün ve'l-kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî”, s. 712; Hâdimî, *Risâletân fi hazariyyetî'd-duhân*, s. 233-35.

3 Nevâzil ifadesinin mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan fikhî meselelerle sınırlı olduğu ve “herhangi bir fikhî meselenin hükmünün açıklanması” anlamına gelen fetvaya göre daha özel bir mânaya sahip olduğu kaydedilmektedir. Bununla birlikte bu yazıda “sonradan meydana gelen, insanlar için zorluk veya sıkıntı doğuran durum” lügavî mânasındaki nâzile kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadır (bk. Kaya, “Nevâzil”).

tartışmaların büyük ölçüde azaldığı; tütünün hükmüne dair tartışmanın ise devam etmekte olduğu söylenebilir.⁴

2. Câbizâde Halil Fâiz Efendi

Câbizâde Halil Fâiz Efendi 1085 (1674-75) yılında İstanbul Yedikule'de doğdu. İsmi Halil veya Mehmed olduğunda ihtilaf bulunmakla birlikte Halil ismiyle meşhur olup, Câbizâde Mustafa Efendi'nin oğlu, Müneccim İsa Efendi'nin ise torunudur. *Vekâyiü'l-fuzalâ* müellifine göre "Orta Câmii der-siâmmi" Bostan Sâlih Efendi, Kara Halil Efendi, Mestcizâde Abdullah Efendi ve Mutavvelci Efendi'den ders almıştır.⁵ Câbizâde'nin genç yaşta ve geniş bir sahada kazandığı yetkinlik hakkında Şeyhî şu tespitlerde bulunmaktadır: "Ravza-i ilm ü irfanda demîde ve hengâm-ı cevânîde mertebe-i kemâle resîde olmuşdı... Merhûm-ı mezbûr maârif-i ilmiyye ile meşhûr, her fende mümtâz, her vâdîde ser-efrâz, elsine-i selâse tekellümüne kâdir, ilm-i nücûmda dahi mahareti zâhir idi..."⁶ Câbizâde ayrıca Neşâtî Ded'e'den Farsça okumuş olup şairliği ile de tanınmıştır.⁷ Câbizâde'nin bir divanının bulunduğu da kaydedilmektedir.⁸

Câbizâde'nin bir medresede müderrislik yaptığına dair ilgili kaynaklarda bir kayda rastlanılmamışsa da Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, Câbizâde'nin eğitimini İstanbul'da tamamladıktan sonra ders vermeye başladığını ve derslerine "kısa zamanda pek çok ilim talibinin toplandığını" belirtir.⁹ Talebeleri arasında hocası gibi şairliği ve çeşitli ilimlerdeki yetkinliği ile meşhur Mehmed İsmet Efendi (ö. 1160/1747) ve astronomik cetvelleriyle bilinen Sâlih Efendi Mimarî'nin (ö. 1188/1775) olduğu bilinmektedir.¹⁰ Bununla birlikte Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, Câbizâde'nin zamansız ölümü sebebiyle talebelerine icazet verememesi ve daha sonraları "âsârının tab'ına himmet olunmadığın-

4 Uyuşturucu maddelerin hükmüne dair tartışmalar için bk. Tan, *Hanefî Furû Fıkıh Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükmü*, s. 83-90, 190-200, 200-202; Başoğlu, "Uyuşturucu". Kahvenin hükmüne dair tartışmalar için bk. Bostan, "Kahve".

5 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fuzala*, IV, 3427.

6 Şeyhî Mehmed Efendi, IV, 3427-29; benzer ifadeler için bk. Safayi, *Tezkire-i Safayi*, s. 487.

7 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fuzala*, IV, 3427; Kesik, "Fâ'iz, Câbi-zâde Halil Fâ'iz Efendi".

8 İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 392-94; Kesik, "Fâ'iz, Câbi-zâde Halil Fâ'iz Efendi".

9 Bursalı Mehmed Tâhir, "Fâiz Halil Efendi", 1329, s. 118.

10 Bk. Aydın, "İsmet Mehmed Efendi", s. 224-26; *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, 515; II, 494; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 392; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I, 168.

dan” ötürü hak ettiği şöhrete kavuşamadığını belirtir.¹¹ Yakalandığı “sevdâ” (melankoli)¹² hastalığı sebebiyle derslerine ara verdiği ve kısa bir süre sonra Yedikule yakınlarındaki evinde 11 Cemâziyelevvel 1134’te (27 Şubat 1722) kendini asmak suretiyle intihar ettiği aktarılır.¹³ Câbîzâde İstanbul Yedikule dışındaki Kirişhane Mezarlığı’nda metfun babasının yanına defnedilmiştir. Arapça, Farsça ve Osmanlıca dillerindeki yetkinliği vurgulanan Câbîzâde’nin tefsir, edebiyat, astronomi, matematik, cebir ve fıkıh usulü alanlarında kaleme aldığı risaleler bulunmaktadır.¹⁴ Dönemin uleması arasında astronomi ve matematik ilimlerinde kaleme aldığı eserlerle tanınmıştır. *Fezleketü’l-hisâb* adlı eserinin hesâb-ı sittînî sahasında müstakil yazılmış ilk Türkçe eser olduğu söylenmektedir.¹⁵ Cabîzâde’nin afyon, tütün ve kahve gibi meselelere yönelik fikhî tartışmaları fıkıh usulü çerçevesinde temellendirmeye çalıştığı risalesi ise *el-Kelimâtü’l-usûliyye fî massîd-duhân ve şürbi’l-kahve ve bel’îl-afyûn* adlı eseridir.

3. Osmanlı’da Tütün Risaleleri ve *el-Kelimâtü’l-usûliyye fî massîd-duhân ve şürbi’l-kahve ve bel’îl-afyûn*

X. (XVI.) yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı topraklarına girdiği kabul edilen tütün, öncelikle her derde deva bir ilaç gibi tanıtılmış ve tüketimi kısa sürede yayılmıştır.¹⁶ Osmanlı kronik yazarları, tütün kullanımının Osmanlı

11 Bursalı Mehmed Tâhir, “Fâiz Halil Efendi”, 1329, s. 118.

12 Bk. Kültürel - Koç, “Ruhsal Hastalıklara Dair Bir Risale: Sevdâ-yı Merâkiyye”.

13 *Osmanlı Müellifleri*’nin M.A. Yekta Saraç tarafından hazırlanan nüshasında ölüm tarihinin doğrusunun 1136 (1723-24) olduğu kaydedilmekte ancak herhangi bir kaynak gösterilmemektedir (bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2016, III, 1251).

14 Eserlerinin listesi ve hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Kesik, “Fâiz, Câbî-zâde Halil Fâiz Efendi”; Bursalı Mehmed Tâhir, “Fâiz Halil Efendi”, 1328, s. 120; Bursalı Mehmed Tâhir, “Fâiz Halil Efendi”, 1329, s. 1098-99; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1971, III, 269-71; Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekayî’u’l-Fuzala*, IV, 3427-29; Yörür, “Câbîzâde Halil Fâiz Efendi’nin Râmî Mehmed Paşaya Sunduğu Bahâriyyesi”, s. 201-10; Kıyçak, “Câbî-zâde Halil Fâiz’in Türkçe Şiirleri”, s. 1862-1908; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 392-94; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I, 168-69; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astroloji Literatürü Tarihi*, I, 340.

15 Bk. Fazlıoğlu, “Hesap”.

16 Yılmaz, tütünün en geç 1570’lerde Osmanlı topraklarına getirildiğini, XVII. yüzyıl başının ise İstanbul’a yoğun biçimde getirilmeye başlandığı yıllar olduğunu belirtir (bk. Yılmaz, “Tütün”; tütünün bir ilaç olarak tanıtılması hakkında bk. Nablusî, *es-Sulh*, s. 46-58; Yılmaz, “Tütün”; Grehan, “Smoking and ‘Early Modern’ Sociability”, s. 1354-56). “... Tütün kullanımının yayılmaya başladığı dönemlerde bu tür iddiaların dikkate alınmasında Batılı hekimlerden aktarılan görüşlerin ve çevreden edinilen bilgi ve gözlemlerin belli bir payından söz edilse de asıl tütün pazarını genişletmek isteyen tüccarların propagandalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira o dönemde Avrupa kıtasında tütünün birçok hastalığa iyi gelen bir ilaç şeklinde pazarlandığı bilinmektedir. Mesela yeni

topraklarına girişini müteakip toplum üzerinde olumsuz etkiler bıraktığını kaydederler. Kâtib Çelebi, 1010 (1601) yılından itibaren vaizlerin tütün hakkında nasihatler verdiklerini belirtir.¹⁷ Avrupalı devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de tütün kısa bir süre sonra yasaklanmıştır. İlk tütün yasağı Sultan I. Ahmed (hükümdarlığı: 1603-1617) tarafından 1609'da ferman buyurulmuştur.¹⁸ Tütün içiminin yasaklanmasının sebepleri arasında “tütün yaprağının ekilip pazarlarda satıldığı, bu sebeple ilmiyenin ilminden, hatip ve imamların hizmetlerinden, esnaf ve zanaatkârların ise işlerinden geri kaldıkları, kahvehaneler ve sokaklarda gece gündüz bu yaprağın içilmesi dolayısıyla hastalıkların ortaya çıktığı ve ölümlerin arttığı” zikredilir.¹⁹ Tütün yasakları IV. Murad (hükümdarlığı: 1623-1640) tarafından oldukça katı bir şekilde uygulanarak devam ettirilmiştir. Kimi âlimler tarafından IV. Murad'ın ağır uygulamaları eleştirilmiş; kimileri tarafından ise memnuniyetle karşılanmıştır.²⁰ Tütün yasakları üzerinde Hocazâde Mehmed Efendi (ö. 1024/1615), Hocazâde Esad Efendi (ö. 1034/1625), Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644), Ahîzâde Hüseyin Efendi (ö. 1043/1634) gibi şeyhülislâmlarla Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ve Nakîbüleşraf Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1040/1631) gibi Osmanlı âlimlerinin tütünün haramlığına dair fetvalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. IV. Murad tarafından sıkı bir şekilde takip edilen yasağın, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'nin verdiği

keşfedilen Amerika kıtasına giderek orada bitkiler üzerinde araştırma yapan İspanyol hekimi Nicolás Monardes'in *Historia Medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* adlı eserinin (Sevilla 1571) ikinci bölümünde tütün yaprağının otuz altı hastalığa iyi geldiği anlatılmaktadır ki kısa zamanda birçok Batı diline çevrilen bu bölüm, İbn Cânî el-İsrâîlî (Şa'bân b. İshak) adlı hekim tarafından bazı açıklama ve eleştirilerle birlikte Arapça'ya tercüme edilmiştir (tercümenin bir nüshası için bk. Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1581, vr. 166^a-169^a). Tütünün mubahlığını savunan ilk müelliflerden Üchûrî de (vr. 148^b-149^a) bu tercümeden yararlandığını açıkça belirtmektedir. Tütünün faydalarına dair verilen bilgiler Avrupa kaynaklı olduğundan Nablusî, Frenkler'in kendi memleketlerindeki tecrübelerine dayanarak söylediklerinin kabul edilebileceğini fikhî örnekler üzerinden izaha çalışmıştır” (*es-Sulh*, vr. 16^b-17^a; bk. Özen, “Tütün”; tütünün Amerika'nın keşfini takiben XVI. yüzyıl sonunda Fas'ta yasaklanmış serüvenine dair bk. *Islamic Ruling on Smoking*, s. 12-15; tütün, kahve, kakao, çay ve damıtılmış içkilerin XVI ve XVIII. yüzyıllar arasında dünya genelinde yayılışlarına dair bk. Matthee, “Exotic Substances”, s. 24-51).

17 Kâtib Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ahakk*, s. 41; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, s. 122-23.

18 Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, s. 15-18. Aynı dönemde farklı sebeplerle olsa da Safevîler ve Bâbürlüler'de de tütün yasaklanmıştır (bk. Matthee, “Exotic Substances”, s. 35).

19 Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, s. 18.

20 Özen, “Tütün”; ayrıca tütün yasaklarından ötürü idarecilere dua eden Lekânî için bk. Lekânî, *Nasihatü'l-ihvân*, s. 42-42. Tütün yasakları esnasında alınan sert tedbirleri kınyayan Nablusî için bk. Nablusî, *es-Sulh*, s. 108-109.

fetvayla birlikte 1059 (1649) yılından sonra eski katılığı ile takip edilmez olmuş ancak yasağın kaldırıldığına dair başka bir ferman yayımlanmamıştır.²¹ I. Mahmud (hükümdarlığı: 1730-1754) ve III. Osman (hükümdarlığı: 1754-1757) gibi sonraki padişahlar tarafından da tütün yasağı hakkında yeni fermanlar yayımlanmıştır.²²

Afyon, Hint keneviri ve kahve gibi tütün de gündelik hayatta görünürlük kazanmasıyla beraber muhtelif mezheplere mensup âlimler tarafından tartışılmış ve haklarında eserler kaleme alınmıştır.²³ Tütün tartışmasının literal görünürlüğe kavuşması sonrası Câbizâde'nin yaşadığı döneme kadar geçen yaklaşık bir asırlık zaman diliminde Kadızâdeliler ile Sivâsiler arasındaki gerilim tütün tartışmalarının canlılığını sürdürmesinde etkili olmuştur.²⁴ Taraf- ların görüşlerini camilerin kürsülerinde verdikleri vaazlar gibi umuma açık alanlarda dillendirmeleri tütün hakkındaki tartışmaların kamuya yayılmasına da sebep olmuştur.²⁵

Osmanlı taşrasındaki ulemanın risale telif tarihlerine bakıldığında tütün konusuna İstanbul ve çevresindekilerden daha önce ilgi gösterdikleri anlaşılmaktadır.²⁶ Bunda tütünün İstanbul'dan evvel taşrada yaygınlık kazanması

21 Özen, "Tütün"; Grehan, "Smoking and 'Early Modern' Sociability", s. 1363. 1633 yılında Bahâî Mehmed Efendi tütün içtiği gerekçesiyle Halep kadılığından azledilmiş ve Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiştir. Halep kadılığından azlinin gerekçesi olarak Halep Valisi Ahmed Paşa'nın Bahâî Efendi'yi keyif verici maddelere düşkün olmak, bu sebeple de adli ve kazaî görevlerini aksatmakla suçlayarak dönemin padişahı IV. Murad'a şikâyet edilmesi gösterilmektedir (bk. İpşirli - Uzun, "Bahâî Mehmed Efendi"; Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, s. 19).

22 I. Mahmud döneminde caddelerde, dükkânlarda ve evlerin kapılarında tütün içmenin, III. Osman devrinde çarşı pazarda tütün çubuğu ile gezmenin yasaklandığı, gizlice ve edebiyatla içmenin ise yasak kapsamında olmadığı bilinmektedir (bk. Özen, "Tütün").

23 Osmanlı Devleti döneminde tütün hakkında Hanefî âlimler tarafından kaleme alınan en erken metin tespit edebildiğimiz kadarıyla 1016 (1608) yılında vefat eden Hamevî'nin eseridir (eseri için bk. Hamevî, *Tahlisü'l-insân*). En geç metin ise 1319'da (1901) vefat eden Oflu bir vaiz olan Ofî'nin eseridir (bk. Ofî, *Mürşidü'l-ihvân*).

24 Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler"; Cavusoglu, *The Kâdizâdeli Movement: An Attempt of Serîat-Minded Reform in the Ottoman Empire*, s. 215-24; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, s. 122-23; Durmuş, *Osmanlı'da Dini Siyasi Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*, s. 289-98.

25 Kadızâde Mehmed Efendi ile Şeyh Sivâsî Efendi'nin 1633'te Sultan Ahmed Camii'ndeki tartışmaları ile Fatih Camii'nde vaazlar veren Cerrâhî şeyhi İbrâhim Efendi'nin kaleme aldığı risale örnek verilebilir (bk. Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ahakk*, s. 41, 113-15; İbrâhim Efendi, *Risâle fi hakkı hurmetî'd-duhân*; Sheikh, *Ottoman Puritanism*, s. 12-15). Bir başka vaiz Ömer el-Mar'âşî'nin vaazlarında naklettiği mevzuluğu kuvvetle muhtemel olan hadisler için bk. *Risâletü'r-râh*.

26 Hicri XI. (XVI.) yüzyılın başında risale kaleme Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Mer'î b. Yûsuf, Abdülkâdir b. Muhammed et-Taberî, Lekânî, Molla İsmâ gibi âlimlerin

etkili olmuş olmalıdır.²⁷ Osmanlı taşrasındaki mezhebî çeşitlilik, risalelere yansımıştır. Risale müellifleri farklı mezheplere müntesip olmakla birlikte eserlerinde birbirlerinin risalelerine atıfta bulunmaktadırlar.²⁸ Bir kısmı bir iki varaklık, bir kısmı ise daha hacimli hatta yirmi otuz varaka ulaşan bu risalelerde kimi tütünün tarihine, tütün çeşitlerine, tütünün tıbbî özelliklerine, tütün hakkında kaleme alınmış edebî ürünlere ve bu konudaki fikhî değerlendirmelerine yer verirken kimi yalnızca fikhî değerlendirmelerle risalesini tamamlamıştır. Yer verilen fikhî değerlendirmeler de içerikleri bakımından birbirlerinden farklıdır. Müelliflerin tütün meselesine farklı yaklaşımlarını yansıtan bu eserlerin büyük bir bölümünde tütünün hükmü hakkında fikhî kıyasa dayalı akıl yürütmeler merkezî rol oynamakta olup fikhî usulündeki diğer metotlar üzerinden tütün tartışmalarını ele alan risalelerin azınlıkta olduğu görülmektedir.²⁹

Tütün hakkında fikhî değerlendirmelere yer veren risalelere bakıldığında, tartışmaların tütünün mahiyeti ve tütün kullanmanın hükmü etrafında cereyan ettiği göze çarpmaktadır. Tütün kullanımı hakkında kaleme alınan risalelerin kapsamlı ve ayrıntılı bir envanteri çıkarılmadığı için kesin bir yargıda bulunmak güçtür. Bununla birlikte ilk bakışta tütün içmenin mubah olduğunu savunan az sayıdaki kişiye karşılık ulemanın büyük bir kısmı, tütün içmenin haramlığını savunuyor gözükmektedir. Öte taraftan tütün içmenin hükmü hakkında bir muğlaklığın olduğu ve dolayısıyla mubah veya haram şeklinde kati bir hükme varmanın yanlış olacağını savunanlar da vardır. Tütünün haramlığını savunanların eserlerinde tütünün necis, sarhoşluk verici bir

Bilâdüşşam ve Mısır çevresinde hayatlarını sürdürdükleri görülmektedir.

27 Yılmaz'ın tütünün Osmanlı coğrafyasına giriş tarihinin 1570'ler olduğu tespiti, tütün yasağını içeren ilk fermanla ve bazı risalelerde tütünün İngilizler tarafından getirildiği yönündeki iddiaları ile kısa bir süre sonra "Levant Company" adını alacak İngilizler'e ait Akdeniz ticaretinde tek haklarına sahip olacak bir şirketin kuruluşu kesişmektedir (bk. Yılmaz, "Tütün"; Türkhan, "Osmanlı-İngiliz Ticaret Tarihinin İngiliz Arşiv Kaynakları", s. 1754). Ayrıca Levant Company'nin kuruluş yıllarında Osmanlı topraklarına tütün ithal ettiği kaydedilmiştir (Epstein, *The Early History of the Levant Company*, s. 236).

28 Mâlikî mezhebine müntesip olan Lekânî'nin risalesi Hanefî risale müelliflerinin, eserlerinde sıklıkla atıfta bulunduğu çalışmalardan biridir (bk. Akhisârî, *Tütün İçmek Haram mıdır?*; Kavalcıoğlu, "Sûfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı"; Saylan, "17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafası").

29 Uzun risalelere örnek olarak Mer'î b. Yûsuf'un *Tahkiku'l-burhân fi şe'nîd-duhân*, Cer-râhî şeyhi İbrâhim Efendi'nin *Risâle fîd-duhân*, Nablusî'nin *es-Sulh beyne'l-ihvân*, Debbâğzâde Mustafa Sıdkı'nın *Risâle fîd-duhân*, Mehmed Emin b. Hasan el-Ofî'nin *Mürşidü'l-ihvân*; kısa risalelere örnek olarak ise Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *er-Risâletân fî hazariyyetîd-duhân*, Seyyid Ali'nin *Risâle fî hakkîd-duhân* ve Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Risâle fî mesâilîd-duhân* risaleleri zikredilebilir.

madde ve bidat olması, tütün satın almanın israf sayılması, tütün kullanmanın gayrimüslimlere benzemek mânasına geldiği, dumanın Kur'an'da bir azap aracı olarak nitelenmesi, devlet başkanının yasağı ve tütünün sıhhi zararları sıklıkla karşılaşılan illeti tespit yollarıdır. Tütünün mubahlığını savunan müelliflerin eserlerinde ise eşyada asıl olanın ibâha oluşu, tütünün haramlığına dair kati nas olmaması, tütün içmenin müslümanların örfü haline gelmesi gibi gerekçelendirmeler vurgulanmaktadır. Tütünün hükmünün fikhî kıyasa başvuruyla hükümlendirme çabalarının yanı sıra içtihat ehliyeti, içtihat kapısının halen açık olması ve o dönemde şer'î hüküm istinbat etmenin imkânı gibi başlıklara yer veren risaleler de vardır.³⁰

İçtihat ehliyetini haiz ulemanın mevcut olup olmadığı ve içtihat kapısının kapanıp kapanmadığı tartışmaları tütün kullanmanın hükmü hakkında görüş belirten tarafların değindiği fıkıh usulü konularının en dikkat çekicilerindedir. Zira tütünün mubahlığını savunanlar, “tütün hakkında haram veya mekruh hükmünün verilmesinin bir şer'î hüküm istinbat etmek olduğunu ve şer'î hükmün ise ancak bir müçtehit tarafından istinbat edilebileceğini; müçtehitlerinse inkıza uğradığını, yani artık içtihat ehliyetine sahip kimse yaşamadığını; dolayısıyla “Eşyada asıl olan ibâhadır” kaidesine uygun olarak tütünün mubahlığına hükmedilmesi gerektiğini” söylemektedirler.³¹ Tütün hakkında kati bir hükme varmanın yanlış olacağını savunanların da aynı argümanı kullandığı görülmektedir. Ancak bu görüşte olanlar tütün içmenin yine de dinin terviç edemeyeceği bir fiil olduğunu belirtmektedirler.³² Tütünün haramlığını savunanlar ise ya mubahlığı savunanların argümanını reddetmek ya da söz konusu argümanı kabul etmekle birlikte tütünün haramlığının yeni bir fikhî kıyasa gerek kalmaksızın sabit olduğunu iddia etmek için içtihatla ilişkili konulara değinmektedirler.³³

Tütün hakkındaki tartışmaların sürmekte olduğu XII. (XVIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde Câbîzâde Halil Fâiz Efendi afyon, kahve ve tütün gibi nevâzil

30 Tütün kullanımı hakkındaki tartışmaları özetleyen bir risale için bk. Kavalcıoğlu, “Süfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı”; Kalaycı - Öztürk, “Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlîlû'd-Duhân Adlı Risalesi”.

31 Bk. Bahâî Mehmed Efendi, *Fetvâ-yı Duhân*, vr. 163^a; Saylan, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası”, s. 48; Kalaycı - Öztürk, “Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlîlû'd-Duhân Adlı Risalesi”, s. 29, 41; Seyyid Ali, *Risâle fi hakkîd-duhân* vr. 51^a-52^a; Şahin, “Risâle fi hükmi't-tütün ve'l-kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî”, s. 712.

32 Bk. Kavalcıoğlu, “Süfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı”; Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ahakk*, s. 40-48.

33 Bk. Hamevî, *Tahlîsü'l-insân*, s. 82; Akhisârî, *Tütün İçmek Haram mıdır?*; Şahin, “Risâle fi hükmi't-tütün ve'l-kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî”; Acar, *Sigara Hakkında İki Yazma Risale*; Hâdimî, *Risâletân fi hazariyyetîd-duhân*, s. 233-35; Sivâsî, *Risâle fi beyânîd-duhân*; Burdurî, *Risâle fîd-duhân*.

meselelerinin tartışma zemininde yer alan içtihat konusunu müstakil olarak ele alan bir risale kaleme almıştır. Benzer konulara değinen risalelerden farklı olarak Câbizâde, risalesinde içtihat ve tahrîc konularına ek olarak taklid tanımlı, müçtehit derecesinde olmayanın müçtehidi taklid görevi, mukallidin taklid hususundaki imkânları, müçtehidin taklid imkânı ve mefdûl (kendisinden daha üstün müçtehitler bulunan) müçtehidin taklid edilmesinin cevazı gibi konulara risalesinde yer vererek fikhî değerlendirmeler karşısında takınılması mümkün tavırların da çerçevesini çizmektedir.

el-Kelimâtü'l-usûliyye adlı risale, Câbizâde'nin risalelerinden oluşan ve üzerinde Câbizâde'nin talebesi Mehmed İsmet Efendi'nin temellük kaydı bulunan bir yazma mecmuanın içinde yer almaktadır. Nüshanın içinde bulunduğu mecmuanın başında muhtemelen Mehmed İsmet Efendi tarafından kaydedilmiş *Risâle fî massîd-duhân ve şürbi'l-kahve ve bel'îl-afyûn* başlığı yer almaktadır.³⁴ Bununla birlikte müellif girişte risalesini *kelimât usûliyye* olarak tavsif etmekte ve buna binaen risale adının *el-Kelimâtü'l-usûliyye fî massîd-duhân ve şürbi'l-kahve ve bel'îl-afyûn* olarak tespit edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 3212, vr. 51^b-53^a) yer alan ve ferağ kaydından 1127 (1715) yılında kaleme alındığı anlaşılan risalenin tek bir nüshası tespit edilebilmiştir. Çeşitli eserleri de Veliyyüddin Efendi'de yer alan müellifin risalesinin müellif hattı olması kuvvetle muhtemeldir. Câbizâde'nin istinsah ettiği başka bir risaledeki hatının bu risaledeki hatla aynı özelliklere sahip olması da söz konusu kanaati kuvvetlendirmektedir.³⁵

Risalesinin yazım sebebini açıkça ifade etmeyen Câbizâde'nin Hanefî usul metinlerinin küçük de olsa bir cüzü olan içtihat meselesi hakkında risale kaleme almasının yaşadığı dönemde devam etmekte olan tütün soğurmanın hükmüne dair tartışmalarla ilintili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Câbizâde'nin eserini kaleme aldığı sene içerisinde İstanbul'da Keşfi Osman Efendi Medresesi'nde müderrislik yapan Mehmed Fıkhî el-Aynî Efendi de (ö. 1147/1735) tütün tartışmaları hakkında bir risale kaleme almış ve içtihat konusuna odaklanmıştır. Mehmed Fıkhî risalesinin girişinde muasırı olan pek çok kişinin müçtehitlerin sonunun geldiğini iddia ederek tütünün bir bitki yaprağı olması bakımından aslı olan ibâha üzerine kalacağını iddia ettiğini

34 Bk. *Mecmûa-i Resâil-i Halil Fâiz Efendi*, vr. III^a.

35 Câbizâde Halil Fâiz Efendi'nin Veliyyüddin Efendi'de yer alan eserleri için bk. *Sûre-i Yûnus'taki (10/90) (ve câveznâ bi-beni İsrâile'l-bahra) Âyeti*, nr. 2332; *Fezleketü'l-hisâb* nr. 2330, 2332 (İki nüsha, birinin istinsah tarihi 1136, diğerinde tarih yoktur); *el-Fevâidü'n-nazariyye fî hall'in-nûniyyeti'l-Hızriyye*, nr. 2100, 2101; *es-Savletü'l-hizebriyye fî'l-mesâil-i-cebriyye*, nr. 2332; *Fevâid fi'l-hey'e ve'n-nücûm*, nr. 3204; *Şerhu Âdâbi'l-Hüseyniye*, nr. 2863, 2864; *Şerhu Risâleti'l-alâka fi'l-meânî*, nr. 2332, 2864.

zikreder ve kendisi de bu “yanlış” iddialara kayıtsız kalamadığı için risalesini kaleme aldığını belirtir.³⁶ Câbizâde'nin ders verdiği bir halkası olduğu dikkate alınrsa Mehmed Fıkhî el-Aynî Efendi'nin ifadelerinin işaret ettiği üzere bir gündem teşkil eden bu konu hakkında Câbizâde'nin mezkûr risaleyi kaleme almış olması muhtemeldir.³⁷

Câbizâde risalesinde İcî'nin *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhine ve bu eser üzerine Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin kaleme aldıkları haşiyelerle İbnü'l-Hümâm'ın *Şerhu Fethi'l-kadîr* eserine yer vermiştir. Müellifin bunlar içerisinde en fazla İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ* adlı eserinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu, en azından XI. (XVII.) yüzyılın sonu ve XII. (XVIII.) yüzyılın başında tedaris faaliyetlerini sürdüren Câbizâde'nin derslerinde kullandığı veya elinin altında tutup başvuru kaynağı saydığı eserler hakkında fikir vermektedir.

4. İctihadın Tecezzii

İctihadın tecezzii kavramı fıkıhın sadece bazı alanlarında icthad edip diğer alanlarında başkalarını taklid etmenin imkânı anlamına gelmektedir.³⁸ Bu yönüyle kavram icthad ehliyeti ve müçtehit tanımıyla yakından alakalıdır. İctihad edebilmenin şartları hakkında ulema arasındaki ihtilaflarla birlikte kabaca iki şarttan bahsedilebilir. İctihad edebilmek için ilk olarak kendisinden istinbatta bulunulacak asılları, yani şer'î hükümlerin dayandığı kitap, sünnet, kıyas ve icmâ gibi temel kaynakları bilmek, ikinci olarak da bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya yarayacak olan yöntemler ve malumatı kendinde toplamak, diğer bir ifadeyle bu kaynaklardan hüküm çıkarma keyfiyetini bilmektir.³⁹ Bu şartların fıkıh alanlarının tamamı değil de bir kısmında yerine getirmesi halinde kişinin müçtehit olarak adlandırılmasının imkânı ise konuyu müçtehit tanımıyla ilişkilendirmektedir. Câbizâde'nin de risalesinde yer verdiği üzere pek çok usul müellifi tarafından icthad “fakihin şer'î bir hüküm hakkında zanna ulaşmak için daha fazlasını yapmaktan aciz kaldığını hissedecek ölçüde gayret etmesi” olarak tanımlanmaktadır.⁴⁰ Müçtehit ise bu işi gerçekleştiren kişiye denmektedir. Müçtehidî hüküm istinbat etme melekesine sahipliği üzerinden tanımlayanlar melekenin parçalanamaz bir şey olmasından ötürü icthadın da parçalanamayacağını savunmaktadırlar.⁴¹

36 Şahin, “Risâle fi hükmi't-tütün ve'l-kahve li-Muhammed Fıkhî el-Aynî”, s. 704-705.

37 Müstensihi olduğu risale için bk. Kadızâde-yi Rûmî, *Şerhu Eşkâlî't-te'sis*.

38 Apaydın, “İctihad”.

39 Apaydın, “İctihad”.

40 Câbizâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 51^b.

41 Esen, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, s. 109.

Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) her ne kadar Ebû Hanîfe'den nakledilen fıkıh tanımının içtihadın tecezziine izin vermediğini belirtse de içtihadın tecezzii hakkında mezhep imamlarından nakledilen bir görüş bulunmadığı kaydedilir.⁴² Müçtehidin belli bir ihtisas alanıyla sınırlanmasının mümkün olduğuna ilk değinenlerden birinin *el-Mu'temed* yazarı Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 369/979-80) olduğu; Gazzâlî'ninse (ö. 505/1111) hem tartışmanın adlandırılması hem de "mutlak müçtehit" isimlendirmesinin mucidi olmasından ötürü meselede önemli bir yere sahip olduğu ifade edilir. Basrî içtihadın tecezziini fıkıhın geri kalan alanlarından daha bağımsız bir karaktere sahip olan miras konularıyla sınırlı tutmuştur. Gazzâlî Basrî'den farklı olarak fıkıhın her alanında tecezziin mümkün olduğunu savunmaktadır.⁴³ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), Nevevî (ö. 676/1277), Beyzâvî (ö. 685/1286), Safiyyüddin el-Hindî (ö. 715/1315), Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370), İsnevî (ö. 772/1370) ve Zerkeşî de (ö. 794/1392) içtihadın tecezziinin mümkün olduğunu düşünmektedir.⁴⁴ Hindî ise bu görüşü çoğunluğa da nispet etmiştir.⁴⁵

Hanefî usulcülerinden Üsmendî (ö. 552/1157 [?]), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) içtihadın tecezziini kabul etmektedir.⁴⁶ Üçünün de ifadelerinden Basrî gibi tecezzii miras konularıyla sınırlandırmadıkları, aksine Gazzâlî gibi fıkıhın bütün alanları hakkında caiz gördükleri anlaşılmaktadır.⁴⁷ Zikri geçen Hanefî usulcülerinin yanında müteahhir dönemde bilhassa Osmanlı topraklarındaki Hanefî âlimlerini etkileyen İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve İbn Nuceym (ö. 970/1563) gibi isimler de içtihatla tecezzii kabul etmektedirler. Onlara göre içtihat şartla-

42 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 475; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 466. Molla Hüsrev'in naklettiği İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımındaki ifadeleri şöyledir: "Fakih fıkıhın her konusunda (*el-kül*) istinbat melekisine sahip olan kişidir" (bk. *Mir'âtü'l-usûl*, s. 470).

43 Esen, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, s. 123-24; ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 15-17; el-Basri, *el-Mu'temed fî usûlî'l-fıkh*, II, 932.

44 Esen, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*; Âdû, "Tecezzüü'l-ictihâd", s. 438; Hallaq, "Was the Gate of İjtihad Closed?", s. 7.

45 Âdû, "Tecezzüü'l-ictihâd", s. 437.

46 Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 692; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, II, 676; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 17. Muhtar Bâbâ Âdû, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin de içtihatla tecezzii kabul ettiğini belirtmiştir. Ancak yapılan incelemelerde Nesefî'nin usul eserlerinde bu meseleye değinmediği görülmektedir (Âdû, "Tecezzüü'l-ictihâd", s. 438; Nesefî'nin içtihatla tecezzi konusuna değinmediği hususunda bir başka şahitlik için bk. Esen, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, s. 122).

47 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 15-16; ayrıca bk. Esen, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, s. 123-24.

rının tamamı mutlak müctehit hakkında olup yalnız bazı alanlarda ehliyet şartlarını tamamlayan kişiler ise “müctehid fi’l-hüküm” veya “müctehid fi’l-ba’z [fi’l-mes’ele, fi’l-mes’ail]” diye adlandırılmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî gibi İbnü’l-Hümâm da içtihatı tecezzinin caiz olduğunu savunanların çoğunlukta olduğunu belirtir.⁴⁸ Câbizâde’nin risalesinin kaynaklarından biri olan ve Osmanlı usul düşüncesinde etkili olduğu kabul edilen İbnü’l-Hâcib ise eserinde “içtihatı tecezzi” kavramına bir ıstılah olarak ilk defa yer vermiş olup herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁴⁹

Tütün tartışmalarıyla ilgili literatürde müelliflerin fıkıh usulü meselelerini ya kendi argümanlarını desteklemek ya da hasımlarının argümanlarını çürütmek için kullandıkları görülmektedir. 1000-1200 (1591-1785) yılları arasında tespit edip inceleyebildiğimiz risaleler arasında fıkıh usulü meselelerini ele alarak tütünün hükmüne dair görüş belirten ve Osmanlı coğrafyasında yaşayan Hanefî müellifleri ölüm tarihlerine göre şöyle sıralanabilir:

Tütünün Mubahlığını Savunanlar	Tütünün Haramlığını Savunanlar
<ul style="list-style-type: none">• Abdünnâfi b. Ömer el-Hamevî (ö. 1016/1607)• Ahmed-i Rûmî Akhisârî (ö. 1041/1631)• Mehmed Fıkhî el-Aynî (ö. 1147/1735)• Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî (ö. 1150-60/1737-47)• Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762)• Debbağzâde Mustafa Sıdkı (ö. 1183/1769)• Mustafa b. Ali Burdurî (ö. 1193/1779)	<ul style="list-style-type: none">• Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1064/1654)• Ahmed Devletî (ö. 1117/1706)• Ebû Sehl Nûman Efendi (ö. 1168/1755+)• Seyyid Ali (ö. 1177/1763+ [?])

Tütünün Hükmüne Çekingen Bir Üslupla Yaklaşanlar

- İsmâil Rusûhî el-Ankaravî (ö. 1041/1631)
- Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657)

48 İbnü’l-Hümâm, *el-Hümâm*, II, 372; İbnü’l-Nâccım, *Ferâidü’l-gıyyâ*, II, 59; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-hemû*, I, 57; Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, *Sülâletü’l-İsmâilîyyîn*, II, 582.

öne çıkmaktadır. Bahâî Mehmed Efendi, tütün meselesine dair birden fazla fetva vermiş ve verdiği fetvalarla tütün hakkında var olan tütün yasağının gevşemesine sebep olmuştur. Tütün hakkında dört mezhebin itimat edilen kitaplarında herhangi bir kavil olmadığını ve tütünün yeni ortaya çıktığını belirten Bahâî Mehmed Efendi, yalnızca pis kokusu sebebiyle tütünün haramlığına hükmedilemeyeceğini belirtir. Bahâî Mehmed Efendi daha fazla ayrıntıya girmeden kendi zamanında müçtehit bulunmadığını ve “ahkâm-ı şer‘iyyeden bir hüküm istinbat” etmenin mümkün olmadığını söyler.⁵⁰ Seyyid Ali de benzer bir girişten sonra tütünün haramlığına dair delilleri cevaplandırır.⁵¹ Yine benzer ifadeler Ahmed Devletî'nin risalesinde de tesadüf edilmektedir.⁵² Tütünün mubah olduğuna dair argümanlarını sıraladıktan sonra Devletî, tütüne mekruh hükmünün verilemeyeceğini söyler. Zira kerahet de şer‘î hükümlerden biridir ve bu hüküm ancak yetkin bir müçtehidin kıyasıyla sabit olabilir. Ancak bu dönemde içtihat ehliyetine sahip kimse yoktur.⁵³ Ebû Sehl Nûman Efendi ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşmaktadır.⁵⁴ Nûman Efendi mezhep imamlarıyla birlikte içtihat kapısının kapandığını ancak müçtehitlerin kendilerinden sonraki meseleleri de kapsayacak biçimde usullerini ortaya koyduklarını belirtir. Onlardan sonra ulema yeni meselelerle karşılaştıkça imamların asıllarına göre tahrîcler yaparak problemleri çözmektedirler. Yapılan tahrîc işlemi de bir nevi içtihatdır ancak bu içtihat meşruiyetini imamların asıllarına uygunluğu ölçüsünce kazanmaktadır. Tütün hakkında mezhep imamlarından herhangi bir nakil olmadığından dolayı, Nûman Efendi'ye göre tütünün hükmü hakkında, imamların kavillerinden tahrîc yapılmak istendiğinde ise onun aslı olan ibâha üzerine kaldığı görülmekte ve haram olması için kati bir şer‘î delile ihtiyaç duyulmaktadır.⁵⁵

Tütünün haram olduğunu savunanlar, inkırza uğrayan müçtehitlerden kastın mutlak müçtehitler olduğu, meselede müçtehitlerin varlığının ise devam ettiği hususunda aynı vurguya sahiptirler.⁵⁶ Buna ek olarak bazıları müçtehitlerin artık var olmadığı kabul edilse bile tahrîc ve tahrîc ashabının devam

50 Bahâî Mehmed Efendi, *Fetvâ-yı Duhân*, vr. 162^{a-b}.

51 Seyyid Ali, *Risâle fi hakkı'd-duhân*, vr. 52^b.

52 Saylan, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası”, s. 48.

53 Saylan, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası”, s. 48.

54 Kalaycı - Öztürk, “Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlilü'd-Duhân Adlı Risalesi”, s. 29.

55 Kalaycı - Öztürk, “Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlilü'd-Duhân Adlı Risalesi”, s. 41.

56 Hamevî, *Tahlisü'l-insân*, s. 81-83; Akhisârî, *Tütün İçmek Haram mıdır?*, s. 85-86; Şahin, “Risâle fi hükmü't-tütün ve'l-kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî”, s. 712; Acar, “Sigara Hakkında İki Yazma Risâle”, s. 126-29; Hâdimî, *Risâletân fi hazariyyeti'd-duhân*, s. 233-35; Sivâsî, *Risâle fi beyânı'd-duhân*, vr. 7^b-9^a; Burdurî, *Risâle fi'd-duhân*, vr. 105^b-106^a.

ettiğini karşı bir argüman olarak sunmaktadır. Böylece tütün hakkında şer'î bir hüküm konması mümkün olmaktadır.⁵⁷

Tütünün hükmü hakkında biraz daha çekingen bir üslupla yaklaşan isimler de fıkıh usulü meselelerine değinmektedirler. İsmâil Rusûhî Ankaravî, kendi dönemindeki kişilerin mukallit olduklarını ve bu sebeple kıyas yoluyla tütün hakkında bir şer'î hüküm istinbat edemeyeceklerini belirtir. Hüküm istinbat etmeye ehil bir müçtehit varsa bile içtihadı kendini bağlamaktadır. Zira onun içtihadı zannîdir. Tütünün haram olduğunu söylemek ise tütün içenlerin günah işledikleri, içmeye devam etmeleri halinde küçük günahlarda ısrar etmek yoluyla büyük günah işleyip fâsık olmalarını gerektirmek ve tütünü helal görenin irtidat etmesi gibi ağır sonuçlara sebep olabilecek bir meseledir. Doğabilecek bu ağır sonuçlar sebebiyle tütün her ne kadar kötü ve kabih bir şey olsa da haramlığına hükmetmek için kati bir delile ihtiyaç vardır. Kati bir delil olmadığı sürece tütün dinin terviç edemeyeceği bir şey de olsa haramlığına hükmetmemek gereklidir.⁵⁸ Kâtib Çelebi de tütünün haram kılınmasının sonuçlarının ağırlığına dikkat çekerek mubah olduğuna dair fetva verilmesinin uygun olduğunu belirtir.⁵⁹

57 Akhisârî, *Tütün İçmek Haram mıdır?*, s. 85-86; Şahin, "Risâle fi hükmi't-tütün ve'l-kah-ve li-Muhammed Fikhî el-Aynî", s. 712.

58 Kavalcıoğlu, "Sûfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı", s. 628, 630-32.

59 Kâtib Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ahakk*, s. 45-47. Abdülganî en-Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati'd-duhân* adlı risalesinde içtihat konusuna değinmemekle birlikte İsmâil Rusûhî Ankaravî ve Kâtib Çelebi'nin konuyla ilgili çekincelerini paylaşmaktadır. Nablusî risalesinde tütünün toplumun tüm tabakalara yayıldığını şu şekilde ifade eder: "... Geçmişte ve günümüzde tütün kullanımı âlimler, talebeler, salihler ve cezbe ehli arasında yaygındır. Fâcîr ve fâsıkların kullanmasıyla diğerlerinin kullanması aynı şeydir. Herkesçe malum olduğu üzere tütün kullanımı fâsık ve fâcirlere özgü değildir. Tütünü haram sayanlar ile mubah görenler bunda müttefiktir. Tütün kullanımı günbegün artmakta ve yaygınlaşmaktadır. İnsanlar ortaya çıktığı andan bugüne tütün içmektedirler. Hatta şu an bütün İslam beldelerinde, Mekke'de, Medine'de, Şam'da, Mısır'da, Halep'te ve Rum diyarında tütün şöhretinin zirvesindedir. Batıdan doğuya, Hind'den Sind'e yayılmıştır. İnsanlar onu farklı şekillerde kullanmaktadır. Hayır ve faziletle meşhur insanlar, fakihler, ders ve fetva veren üstatlar, ilim tahsiliyle meşgul olan talebeler, makam mansıp sahibi âmirler, kadılar, imamlar, hatipler, müezzinler, devlet erkânı, ayrıca çarşı pazardaki insanların çoğunluğu, kadınlar, hürler, köleler, yaşlılar, yetişkinler, gençler ve çocuklar tütüne müpteladırlar. Hatta beş yaşlarındaki veletlerin hiçbir zarar görmeden tütün içtiğini gördüm. Bununla birlikte tütün, çoğunlukla topluluklar içerisinde, kadınların ve diğer makam sahiplerinin toplandığı umumî toplantılarda uluorta içilmektedir. Bu insanların haram işlediklerini ve şahitliği geçersiz kulan fâsıklıkta ısrarcı olduklarını söylemek -ki bunun helal sayılması küfrü gerektirir- âlim ve fâzıl kimseye ve hatta cahil bir akıllıya bile layık değildir. Böyle düşünen bir kimse ümmet-i Muhammed'i kötülemiş ve onları dalaletle itham etmiştir ki onlar müslüman, mümin ve yakın sahibi kimselerdir" (bk. Nablusî, *es-Sulh*, s. 63-64).

5. *el-Kelimâtü'l-usûliyye'nin Muhtevası*

Câbîzâde risalesinde fıkıh usulü meseleleriyle ilgili görüşlerini maddeler halinde aktarmaktadır. Birinci madde içtihat tanımı, ikinci madde taklid tanımı, üçüncü madde içtihat ehliyeti bulunmayanın başka müçtehid taklid görevi, dördüncü madde mukallidin taklid hususundaki imkânları, beşinci madde müçtehidin başka bir müçtehid taklid imkânı ve altıncı madde ise mefdûl müçtehidin taklid edilmesinin cevazı hakkındadır. Câbîzâde, bu altı madde hakkında kısaca görüşlerini belirttikten sonra zikrettiği maddeleri kahve, afyon ve tütün gibi nevâzil meseleleri üzerinden örneklendirmiş ve görüşlerini somutlaştırmıştır. Câbîzâde'nin madde madde işlediği her bir konu yukarıda adı geçen tütün risalelerinde bulunmamaktadır. Bu risaleler daha ziyade içtihadın tecezziini merkeze almışlardır.

5.1. İçtihat ve Taklide Dair Maddeler

Câbîzâde risalesinin girişinde eserini mutlak müçtehitlerin ortadan kalktığı dönemde ortaya çıkan tütün, kahve ve afyon gibi nevâzil meseleleri hakkında müteahhir ulemanın görüşlerinin anlaşılmasına yardımcı olması amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir.⁶⁰ Girişteki ifadeleriyle müellif, “inkırâz-ı müçtehidîn”den mutlak müçtehitler anlaşılması gerektiğine işaret etmekte ve içtihatı tecezzii kabul eder gözükmektedir. Bu giriş cümlesinden sonra Câbîzâde, sırayla yukarıda kaydedilen altı maddeye yer verir.

Câbîzâde birinci madde olarak içtihadın tanımına yer vermekte ve içtihadı “fakihin şer’î bir hüküm hakkında zanna ulaşmak için daha fazlasını yapmaktan aciz kaldığını hissedecek ölçüde gayret etmesi” olarak tanımlamaktadır.⁶¹ Câbîzâde bu tanımı sahibine atıfta bulunmadan İbnü'l-Hâcib'in usul eseri olan *Muhtasarü'l-Müntehâ*'dan iktibas etmiş gözükmektedir.⁶² Müellifin İbnü'l-Hâcib'den iktibas ettiği tanım ise çeşitli ekoller ve fakihler tarafından yapılan tanımların ortak nüvesini taşımaktadır.⁶³ Câbîzâde'nin tanım için kaynak göstermemesi, içtihat tanımının fıkıh usulünde neredeyse ittifakla kabul edilmesinden ileri gelmiş olabilir.

Câbîzâde içtihat tanımından sonra mutlak içtihadın şartlarını sıralamaktadır. Buna göre “lafzın ve muktezâsının lugavî, şer’î ve örfî mânalarını bilmek, kitap ve sünnetin ahkâmıla ilgili olanlarını bilmek, icmâ edilen hususları

60 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 51^b.

61 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 51^b.

62 Krş. İbnü'l-Hâcib'in içtihat tanımının Arapça'sı şöyledir: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن “استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن” بحكم شرعي (bk. İcî, *Şerhu Muhtasari Müntehe'l-usûl*, III, 579).

63 Apaydın, “İctihad”.

temyiz edebilmek, had ve burhanın şartlarını bilmek, edebiyat (dil bilimi) ve usûl-i fıkıh ilmini bilmek, nâsîh ve mensuhu, cerh ve ta'dîli, râvinin hallerini bilmek” zikredilen şartlardır.⁶⁴ Bu şartlara usul kitaplarında zikredilen başka şartların da eklenebileceğini ifade eden Câbîzâde, meselede içtihat için “tahkik ehli olanların cevaz verdikleri üzere” kişinin sadece o meseleyle ilgili şeyleri bilmesinin yeterli olacağını ifade eder.⁶⁵ Câbîzâde'nin “tahkik ehli”nden kastının risalede eserlerine atıfta bulunduğu İbnü'l-Hümâm ve Teftâzânî olmalıdır.⁶⁶ Zira muhakkik olarak anılan her iki âlim de çeşitli eserlerinde meselede içtihadın cevazından ve şartlarının mutlak müçtehidin şartlarından farklı olduğunu belirtmektedirler.⁶⁷

Meselede içtihat ehliyetine sahip olanların da müçtehit kabul edilmesi gerektiğine dair görüşlerini delillendirmek için Câbîzâde, İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı eserinin Teftâzânî ve Cürçânî haşiyelerinden iktibaslar yapmaktadır. Buna göre Teftâzânî adı geçen haşiyesinde şöyle demektedir:

Bazılarının sözlerinden anlaşılan şudur ki: Ale'l-ıtlâk müçtehit olmayan bir fakih ve fakih olmayan bir müçtehit tasavvur edilemez. Evet, eğer fıkıh [tanımında] *teheyü' li'l-kül* [her bir şer'î ve fer'î hükmü delilinden istinbat etme melekesi] şart koşulursa [bazı] meselelerde içtihat bulunan [ve bu sebeple] fakih olmayan müçtehitler tarafından gerçekleştirilen içtihat mümkün olur. Bu fenni [fıkıh] bilen kişilere müçtehit olmasalar bile fakih denmesi şayidir.⁶⁸

64 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 51^b; ayrıca İbnü'l-Hâcib'in İcî şerhi üzerine kaleme aldığı haşiyesinde Teftâzânî'nin zikrettiği benzer şartlar için bk. Teftâzânî, *Hâşiye*, III, 580.

65 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 51^b; İçtihatı tecezziyi kabul eden Gazzâlî'nin zikrettiği benzer şartlar için bk. *el-Mustasfâ*, IV, 5-17; içtihatı tecezzii kabul etmeyen Molla Hüsrev'nin zikrettiği benzer şartlar için bk. Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, s. 466.

66 İbnü'l-Hümâm ve Teftâzânî hakkında “muhakkik” lakabını kullanan pek çok müellif vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: İbnü'l-Hümâm'ın usul eserine şerh yazan Emîr Pâdişah, kendisi hakkında “asrının muhakkiki” demektedir. Aynı şekilde İbn Nüceym ve Hamevî de İbnü'l-Hümâm için muhakkik demektedir (bk. Emîr Pâdişah, *Teysîr-rüt-tahrîr*, I, 2, 3; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 16, 31, 167 vd.; Hamevî, *Gamzü uyûni'l-besâir*, II, 109, 126, 129 vd. İbnü'l-Hümâm, İbn Emîru Hâc ve Emîr Pâdişah, Teftâzânî hakkında da pek çok yerde “muhakkik” lakabını kullanmaktadır (bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadir*, VIII, 332; IX, 40, 318 vd.; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr*, I, 31, 47, 59 vd.; Emîr Pâdişah, *Teysîr-rüt-Tahrîr*, I, 13, 16, 33 vd.).

67 İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr*, III, 372-73, 435; Teftâzânî, *Hâşiye*, III, 580. İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'inin güvenilir bir neşri yapılmamış olmasından ötürü eserin şerhi olan İbn Emîru Hâc'ın *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*'ine atıfta bulunulmaktadır.

68 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^a; ayrıca bk. İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, III, 579-80.

Câbîzâde'nin Teftâzânî'nin bu görüşlerini zikretmesinden Molla Fenârî ve Molla Hüsrev gibi Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımına göre "fıkıhın tüm alanlarında içtihat etmeye hazır olmayı (*teheyyü' li'l-kül*)" şart koşarak içtihadın tecezziinin mümkün olmadığını savunanların görüşüne muhalif bir tavra sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Molla Hüsrev, İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımına göre fakihin fıkıhın her alanında (*el-kül*) istinbat melekesine sahip olan kişi olduğunu belirtir.⁶⁹ Molla Hüsrev'e göre içtihat, belagat ve diğer ilimlerdeki melekeler gibi bir melekeye sahip olmaktır. Nasıl ki bir kişi, sadece bir övgü veya yergiyi ya da şükür veya şikâyeti muktezâ-yı hâle göre söz sanatına dönüştürerek belîğ kişi olamıyor ancak bütün sözlerinde muktezâ-yı hâle göre söz söyleme melekesini kazandığında belîğ olabiliyorsa, içtihat da durum aynıdır. O halde müçtehit, her bir şer'î ve fer'î hükmü delilinden istinbat etme melekesine sahip olan kişidir.⁷⁰

Câbîzâde, Cürçânî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* haşiyesinde "müteşerri' olanların gözünde fakihin, müçtehit olduğu" ifadesini de iktibas eder.⁷¹ Câbîzâde'nin risalesinin kaynaklarından biri olan İbnü'l-Hümâm da kendi usul eserinde müçtehit müftinin fakih olarak isimlendirildiğini zikreder. İbnü'l-Hümâm, furû-i fıkıh bilenlere de fakih denmesinin yaygın olduğunu ancak bunun usul ıstılahı olmadığını ifade etmekle birlikte eserinin şârihi İbn Emîru Hâc müçtehit müftinin fakih olarak adlandırılmasının bir usul ıstılahı olduğunu belirtir.⁷²

İçtihattan sonra taklid tanımı üzerinde duran Câbîzâde, taklidin kişinin delili olmaksızın bir başkasının kavli ile amel etmesi olduğunu belirtir.⁷³ Bu görüşü de İbnü'l-Hâcib'den iktibas ettiği anlaşılan Câbîzâde, herhangi bir kaynak verme ihtiyacı duymamıştır.⁷⁴

Taklid tanımına kısaca yer verdikten sonra Câbîzâde, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Hidâye* şerhindeki taklitle ilgili görüşünü delil olarak zikretmektedir.

Eğer kişi, mesela suretlerini bilmediği halde "ben Ebû Hanîfe'yi fetva verdiği meselelerde taklid ettim ve icmalen onunla amel etmeyi iltizam ettim" dese ve böyle niyet etse bile bu gerçekten taklid değildir, bilakis taklidi tâlik veya vaat etmedir.⁷⁵

69 Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 425; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 470.

70 Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 425; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 470.

71 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^a; İcî, *Şerhu Muhtasari Müntehe'l-usûl*, I, 98-99.

72 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 370, 434.

73 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^a.

74 Bk. İcî, *Şerhu Muhtasari Müntehe'l-usûl*, III, 629.

75 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^a; bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, V, 457.

Câbizâde'nin İbnü'l-Hümâm'dan yapmış olduğu nakil, taklidin mahiyetine dairdir. İbnü'l-Hümâm, ifadelerinin devamında kişinin kendisi için bunu şart koşmasının belirli bir müçtehide ittiba etmenin vücubuna delil olmadığını belirtir. Bir mezhep imamının görüşüne tâbi olmanın vücubu, belirli bir mesele hususunda bir müçtehidin görüşünün araştırılması ve o müçtehidin görüşünün soruyu soran kişi tarafından kabulüyle gerçekleşir. İbnü'l-Hümâm, bu gibi ifadelerin halkın “tetebbu'r-ruhas”, yani kişinin fıkıh mezheplerinin farklı içtihatları arasında kendine en kolay geleni seçmesini engellemek için olduğunu belirtir.⁷⁶

Câbizâde üçüncü madde olarak içtihat derecesine ulaşamamış âmmî veya içtihat ehliyeti için gerekli bilgilerin bir kısmını elde etmiş kişi için de taklidin gerekli olduğunu kaydeder.⁷⁷ Câbizâde bu ifadesine herhangi bir kaynak vermemekle birlikte mesele İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm tarafından ele alınmaktadır. Mutlak içtihat derecesine ulaşamamış âlimin ve âmmînin cumhura göre mukallit olması gereklidir. Mutlak müçtehit olmayan ancak bazı alanlarda içtihat ehliyetini haiz kişi ise içtihat edebildiği konularda kendi içtihadına uymalı ve geri kalan konularda ise bir başka müçtehidin görüşüne tâbi olmalıdır.⁷⁸ İbnü'l-Hümâm'ın eserinden bir kavli delil getiren Câbizâde, İbnü'l-Hümâm'ın “âmmî olan kişinin bir meselede kendisine bir müçtehidin daha hafif gelen görüşünü alması, ne şeriat tarafından ne de akıl tarafından zemmedilmiştir” sözüne yer verir.⁷⁹

Dördüncü madde âmmî kişinin amel etmiş olduğu görüşün bağlayıcılığı hakkındadır. Câbizâde âmmî bir kişinin bir meselede bir müçtehidin görüşüyle amel etmesi halinde aynı meselede bir başka müçtehidin görüşüyle amel etmesinin ittifakla caiz olmadığını belirtir; ancak ona göre aynı âmmînin bir başka meselede önceki meselede taklid ettiği müçtehitte başkasının görüşüyle amel etmesi caizdir.⁸⁰ Câbizâde bu ifadesi için herhangi

76 İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, V, 457.

77 Câbizâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^a.

78 Bk. İcî, *Şerhu Muhtasari Münthe'l-usûl*, III, 634-35; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 438. İbn Emîru Hâc, mutlak olmayan müçtehitler için de taklidin şart olmasına binaen onların da âmmî sınıfına girip girmediklerini inceler. Zerkeşî'nin geniş bir fıkıh usulü eseri olan *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*'ından iktibasla üçlü tasnife yer verir. Bu tasnife göre 1. İçtihat derecesine ulaşmış kişi, 2. Muteber ilimlerin bir kısmını haiz ancak içtihat derecesine ulaşamamış âlim ve 3. Âmmî. Zerkeşî, ikinci gruptaki kimselerin âmmî sayılmamaları gerektiğini ve onların yeni bir mezhep kurma salahiyetine sahip olmayan müçtehitler olduklarını belirtir (bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 439).

79 İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, V, 457; Aynı kavil İbnü'l-Hümâm'ın usul eserinde de yer alır (bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 447).

80 Câbizâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^a.

bir kaynak göstermez. Ancak söz konusu mesele hem İbnü'l-Hâcib hem de İbnü'l-Hümâm tarafından ele alınmış ve her iki müellif de benzer ifadeler kullanmıştır.⁸¹

Beşinci madde müçtehidin görüşünün kendisini bağlayıcılığı hakkındadır. Câbîzâde bir müçtehidin bir meselede içtihat ettikten sonra mesele hakkında zann-ı galibi oluşması halinde zann-ı galibinin olduğu görüşle amel etmesinin farz olduğunu, artık o meselede başka bir müçtehid taklid etmesinin caiz olmadığını belirtir.⁸² Câbîzâde bu kaide için de bir kaynak gösterme ihtiyacı duymaz. Birinci meselede de görüldüğü üzere bunun sebebi muahhar fıkıh usulü eserlerinin bu hüküm hakkında ittifak edişi olabilir. Nitekim İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm bu konudaki ittifakı zikrederler.⁸³

Câbîzâde'nin zikrettiği son madde ise görüşüne tâbi olmak açısından müçtehitlerin birbirlerinden üstünlüklerinin (efdaliyyet) etkisi hakkındadır. Ona göre bir mesele hakkında hüküm veren birden fazla müçtehit bulunması halinde şayet aralarında üstünlük açısından fark olursa mukallidin içlerinde en üstün olan müçtehid taklid etmesi vâcib değildir.⁸⁴ Câbîzâde bu kaideyi de doğrudan İbnü'l-Hâcib'in eserinden iktibas etmiş görünmektedir.⁸⁵

5.2. Nevâzil Meseleleri Hakkında Benimsenecek Tavırlar

İçtihat ve taklidi ele aldığı altı maddeden sonra Câbîzâde, yeni çıkan meselelere tütün, kahve ve afyon tüketmeyi örnek olarak zikreder. Câbîzâde bu meseleler hakkında hüküm verenleri, özellikle de kerahetine hükmedenleri eleştirmektedir:

Müteahhir [âlimlerden tütün soğurmak, kahve içmek ve afyon yutmak gibi] mezkûrâtın mubah olduğunu [söyleyenler olduğu gibi] müçtehitliğinde şüphe olmayan bir müçtehitten nakilde bulunmadan, bunların kerahetine hükmetmeye kalkışanlar da bulunmaktadır. Her iki taraf da sanki müçtehitlermiş gibi deliller ve emârelerle görüşlerini delillendirmişlerdir. Onlara ve onları taklid edenlere yazıklar olsun! Bu konuda risaleler de kaleme almışlardır. Biz ise Allah'ın inayetiyle kolay ve latif yolu tercih ettik.⁸⁶

81 Bk. İcî, *Şerhu Muhtasari Müntehe'l-usûl*, III, 644; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 446-47.

82 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^a.

83 Bk. İcî, *Şerhu Muhtasari Müntehe'l-usûl*, III, 644; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 419.

84 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^a.

85 Bk. İcî, *Şerhu Muhtasari Müntehe'l-usûl*, III, 643; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 444.

86 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^b.

Câbîzâde bu ifadelerinden sonra nevâzil meselelerine dair görüşler hususunda tercih ettiği yolu şöyle açıklar:

[Tütün soğurmak, kahve içmek ve afyon yutmak gibi mezkûr nevâzil meseleleri] hakkında görüş bildiren kişiler [iki gruptur. Birinci grup] başka bir kişinin görüşünü aktaranlardır. [Bu durumda görüşü nakledilen kişinin gerçekten kendilerine atfedilen görüşe sahip olup olmadığı incelenmelidir. Söz konusu incelemede] bu kişinin gerçekten kendisine atfedilen görüşe sahip olduğu ortaya çıkarsa o zaman müçtehit olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer müçtehit değilse [bu tartışmada] dikkate alınmasına gerek yoktur. Eğer müçtehitse [bu takdirde görüşü aktarılan kişinin] mutlak müçtehit mi meselede müçtehit mi [olduğu sorusu gelecektir. Bu sorunun cevabı ne şekilde verilirse verilsin bahsi geçen nevâzil meseleleri hakkındaki görüşü] hem kendisi hem de mukallidi hakkında bağlayıcıdır. [İkinci grup ise nevâzil meseleleri hakkında belirttikleri görüşü başkasından nakletmeyip] kendi ortaya koyduğu bir görüş olarak ifade edenlerdir. Bu durumda da bu kişinin müçtehit olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer müçtehit değilse daha önce geçtiği gibi [bu tartışmada] dikkate alınmasına gerek yoktur. Eğer müçtehitse [görüşü hem kendisi hem de onun mukallidi olacak kişiler için bağlayıcıdır. Durum böyle olmakla birlikte] hicrî 600'lerde yaşamış *el-Umde*⁸⁷ adlı eserin müellifinin vurguladığı üzere artık günümüzde müçtehit kalmamıştır.⁸⁸

Câbîzâde “insanlar arasında yaygın ve muteber olan kitaplarda” müçtehitliklerinde şüphe bulunmayan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile

87 Hanefî furû-i fıkıh metinlerinde “Sâhibü'l-Umde” denildiğinde genellikle Ebû Hafs Ömer b. Abdülazîz en-Neseî (ö. 576/1141); usul kitaplarında ise *el-Umde fi'l-ahkâm fi meâlimi'l-helâl ve'l-harâm* kitabının müellifi Cemmâîlî (ö. 600/1203) kastedilmektedir. Bu iki müellifin ölüm tarihleri risale müellifinin sözlerine uygun olmakla birlikte eserlerinde böyle bir ifadeye rastlanılmamıştır. Müellifin tarihleri belirtirken hata etme ihtimaline binaen *Şerhu'l-Umde fi akîdeti Ehli's-sünneti ve'l-cemâa* adlı eserin sahibi Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl, el-Menâr ve Keşfü'l-esrâr* adlı eserleri de taranmış ancak böyle bir ifadeye rastlanmamıştır. Nevevî (ö. 676/1277) *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakin* adlı eserinde ise “... Günümüzde müçtehit kalmadığı üzere insanlar icmâ etmiş gibidirler...” demektedir. Müellif hem ölüm tarihinin verdiği tarihlere hem de yaptığı nakle mutabık olmasından ötürü “Sâhibü'l-Umde” ile Nevevî'yi kastediyor olabilir.

88 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^b. Câbîzâde'nin *el-Umde* sahibinden yaptığı iktibas erken dönemden itibaren pek çok âlim tarafından dile getirilmiştir. *Hulâsatu'l-fetâvâ* müellifi İftihârüddin Tâhir Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147) ve Bezzâzî (ö. 827/1424) bu kimselere örnek verilebilir (bk. Buhârî, *Hulâsatu'l-fetâvâ*, vr. 142^a; Bezzâzî, *el-Fetâvâ*, V, 236). Kendi zamanında mutlak müçtehitlerin olmadığını ifade eden bir başkası da *Edebü'l-müftî* yazarı Mehmed Fıkhî el-Aynî'dir (bk. Aynî, *Risâle fi edebi'l-müftî*, s. 61, 70).

müçtehit sayılan imamlardan mezkûr nevâzil meseleleri hakkında herhangi bir kavil nakledilmediğini belirtir. Câbîzâde bu durumda mukallitlerin görüşlerinin kendilerini bağlamadığı, zira o mukallitlerle kendisinin aynı derecede olduğuna işaret eder.⁸⁹ Müellif söz konusu meseleler hakkında kim içtihat etme ehliyetine sahip olarak bir hüküm vermişse mukallidin daha üstün olan müçtehit yerine onun görüşünü taklid edebileceğini ancak müçtehidin ise yalnızca kendi görüşüyle amel edebileceğini vurgular. Câbîzâde'ye göre İmam Mâlik'in kendisine sorulan kırk meselenin otuz altısına "bilmiyorum" demesi gibi müçtehidin henüz mesele hakkında zann-ı galibi oluşmamışsa tevakkuf etmesi gerekir.⁹⁰

6. Değerlendirme

Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, tütün içmenin hükmüne dair tartışmaların süregeldiği bir dönemde afyon, kahve ve tütünle ilgili nevâzili fıkıh usulü zemininde işlemiştir. Afyon hakkındaki tartışmalar risalenin telifinden çok daha erken bir dönemde, kahve hakkındaki tartışmalar ise yakın bir dönemde son bulmuştur.⁹¹ Çağdaşı Mehmed Fıkhî'nin ve tütünün hükmüne dair kaleme alınmış olan birçok risalenin şahitliği mezkûr meselelerin tütün tartışmaları bağlamında tartışılmakta olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte Câbîzâde'nin konuyla alakalı herhangi bir risaleye atıfta bulunmaması ve risalesinde afyon, kahve tütün tüketimi gibi nevâzil meselelerini genel olarak ele alarak içlerinden birini öne çıkarmaması müellifin tütün tartışmalarına doğrudan müdahil olmak istemediği şeklinde yorumlanabilir.

Meselede müçtehitlerin varlığını kabul eden Câbîzâde, risalesinde meselede müçtehit olan bazı kimselerin görüşlerinin herkesi bağlayıcı bir mahiyete sahip olmadığı sonucuna varmış gözükmektedir. Çünkü İbnü'l-Hümâm'dan

89 Mehmed Fıkhî el-Aynî fetvaya konu olan mesele hakkında mezhep imamlarından veya meşâyıhtan bir kavil nakledilmemiş olması halinde müçtehit müftinin mesele üzerine tefekkür etmesi ve mezhep imamlarının veya meşâyıhın bu meseleye benzer bir mesele hakkındaki görüşlerini araştırması gerektiğini belirtir. Müft müçtehit değilse yapması gereken müçtehit imamların bu husus hakkındaki görüşlerini nakletmektedir. Buna binaen Mehmed Fıkhî el-Aynî, İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râik* ve Trablus'un *Muînü'l-hükkâm* eserlerine atıfta bulunarak o dönemlerde yaşayan müftilerin cevaplarının fetva değil, müçtehitlerin kavilleri aktarmak olduğunun altını çizer (bk. Aynî, *Risâle fi edebî'l-müftî*, s. 67). Benzer ifadeleri İbn Âbidîn *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî* adlı eserinde *el-Fetâvâ'z-Zahiriyye*'den nakleder (bk. İbn Âbidîn, *Hanefilerde Mezhep Usûlü*, s. 197).

90 Câbîzâde Halil Fâiz Efendi, *el-Kelimâtü'l-usûliyye*, vr. 52^b-53^a.

91 Uyuşturucu maddelerin hükmüne dair tartışmalar için bk. Tan, "Hanefi Furû Fıkıh Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükmü", s. 83-90, 190-200, 200-202; Başoğlu, "Uyuşturucu". Kahvenin hükmüne dair tartışmalar için bk. Bostan, "Kahve".

naklettiği üzere kişinin bir imamın görüşlerine ittiba edeceğine dair sözü, kişinin o imamın görüşleriyle amel etmesini gerektirmemektedir. Ayrıca bir sonraki maddede yine İbnü'l-Hümâm'dan iktibasla zikrettiği üzere âmmî olan kişinin bir meselede kendisine daha hafif gelen bir müçtehidin görüşünü almasına bir engel yoktur.

Câbîzâde meselede müçtehitlerin dışında bu konularla ilgili görüş zikreden mukallitlerin olduğunu ancak onların kavillerine itibar edilmemesi gerektiğini söyler. İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin de açıkça ifade ettiği bu durum, özellikle tütün tartışmasındaki gerilimin azaltılmasına yönelik olabilir. Câbîzâde'nin içtihat tanımını diğer maddelere nispetle daha ayrıntılı işlemesi de bu konuda konuşan herkesin sözünün muteber olmadığını vurgulamak için olabilir. Tütün tartışmasındaki tarafların görüşlerini hem muhaliflerine hem de tütün kullanımının artık yaygınlaştığı Osmanlı toplumuna dayatamayacakları mânasına gelmektedir.⁹²

Câbîzâde'nin risalesinde siyasî otoritenin tütün tartışmalarına müdahalesi hakkında herhangi bir şey söylememesi dikkat çekicidir. Halbuki dönemin fikhî telakkisine göre sultan, fakihlerin ihtilaf ettikleri bir konuda veya bir maslahat görmesi halinde mezhep içerisinde mercuh kabul edilen görüşle amel edilmesini emretme yetkisine sahiptir.⁹³ Bu durumda tütün tartışmasının taraflarından birinin görüşüne dayanarak ferman buyurulmasında herhangi bir problem olmayacaktır. Câbîzâde'nin meseleyi fikhî usulü alanında tutarak siyasi otoriteyle irtibatı açısından muğlak bırakması, siyasî iradenin tartışmanın taraflarından herhangi birini tercih ederek topluma müdahale edemeyeceği yönündeki tavrını ima eder gibi yorumlanabilir.⁹⁴

Tütün tartışmasındaki taraflar içerisinde meselede müçtehitliği kabul edenler ve etmeyenlerin yanında içtihat ehlinin ortadan kalktığı kabul edilse

92 Nablusî de eserlerinde bu hususu vurgulamaktadır. Nablusî, tütünün haramlığını savunan kişilerin “emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker” kaidesine atıfta bulunarak sağlam fikhî argümanlar üretmeden kendi görüşlerini insanlara dayattıklarını belirtir (Nablusî, *es-Sulh*, s. 7, 17-18; ayrıca bk. Grehan, “Smoking and ‘Early Modern’ Sociability”, s. 1372; Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, s. 327).

93 Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair*, s. 60-64; Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, s. 33-34; Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 41.

94 Câbîzâde ile aynı dönemde yaşamış olan Şevkizâde Süleyman Efendi'nin (ö. 1132/1720+) duhân hakkındaki risalesinde benzer bir tavırla karşılaşılmaktadır. Şevkizâde tarafların kendi görüşlerini savunurken ileriye gittiklerini belirterek hem tütünün mubahlığını savunanların delillerini hem de haramlığını savunanların delillerini eleştirmekte ve meseleyle ilgili kesin bir görüş belirtmekten geri durmaktadır (bk. Saylan, “Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım”, s. 1421).

bile tahrîc işleminin meşru ve tahrîc ashabının mevcut olduğuna değinenlerin de bulunduğu yukarıda aktarılmıştı.⁹⁵ Câbîzâde bu isimlerin aksine tahrîc meselesini görmezden gelmiş görünmektedir. Bunun sebebi, yapılan tahrîc işlemi sonucunda varılacak olan hükmün bir müçtehidin kendisine değil, onunla birlikte mezhep otoritesine dayanacak olması olabilir.⁹⁶ Ayrıca kıyas yapacak ehliyete sahip olmayan müçtehitler olmasa bile tahrîc yoluyla şer'î hükme ulaşmak mümkün olacaktır. Nitekim bu durum tarafların kendi görüşlerini karşı tarafa ve âmmîlere tahakkümünü kolaylaştıracaktır. Bunun bir örneği afyon, benc (ban otu) ve esrar tartışmalarında görülmektedir.⁹⁷ Uyuşturucu kullanarak sarhoş olan bir kişinin talakının geçerliliği hakkında Hanefî mezhebinin erken dönem kaynaklarında karşılaşılmayan Ebû Hanîfe'den nakledilen bir kavlin, ortaya çıktığı VI. (XII.) yüzyıldan sonra tedricen meselede merkezileştiği görülmektedir. Müteahhir âlimlerin belli bir zamandan itibaren imamın otoritesi ve onun kavlinde tahrîc edilen hükme atıfla afyon, benc ve esrar gibi uyuşturucuların kullanılmasının haramlığını dile getirdikleri gözlemlenmektedir.⁹⁸

Câbîzâde eserinde klasik fıkıh usulü meselelerinden biri olan görüşlerine tâbi olmak bakımından müçtehitlerin birbirlerinden üstünlükleri meselesine yeterince eğilmemiştir. Bir meselede birden fazla müçtehit bulunması halinde daha üstün olanın görüşünün tercih edilmesi vâcip değildir. Ancak bu durum müçtehitlerin görüşlerinin arasında herhangi bir fark olmadığı mânasına gelmemektedir. Hatta Câbîzâde'nin risalesinin temel kaynaklarından olan İbnü'l-Hâcib, âmmînin de mesele hakkında daha üstün olan müçtehidi araştırması gerektiğini belirtir.⁹⁹ Mehmed Fikhî el-Aynî de *Edebü'l-müftî* adlı eserinde İbn Nüceym'den iktibasla "bir meselenin cevabında iki müftînin ihtilaf etmesi halinde önce takvada üstün ve daha sonra ise tefakkuhu daha kuvvetli olan müftînin cevabının tercih edilmesi gerektiğini" söyler.¹⁰⁰ Câbîzâde'nin meselenin bu boyutuna risalesinde yer vermeyerek varmış olduğu sonucu kuvvetlendirmeyi amaçladığı düşünülebilir.

95 Bk. Akhisârî, *Tütûn İçmek Haram mıdır?*, s. 85-86; Şahin, "Risâle fî hükmi't-tütûn ve'l-kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî", s. 712; Kalaycı - Öztürk, "Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlîlü'd-Duhân Adlı Risalesi", s. 41.

96 Taklidin ve taklid kapsamında olan tahrîcin mezhep otoritesiyle olan ilgisine dair bk. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 101; ayrıca bk. Hallaq, *Authority, Continuity and Change*, s. 120, 127-29; Hallaq, *Sharî'a*, s. 67-70.

97 Bk. Tan, "Hanefî Furû Fıkıh Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükümü".

98 Bk. Tan, "Hanefî Furû Fıkıh Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükümü", s. 83-89.

99 İcî, *Şerhu Muhtasari Münthe'l-usûl*, III, 643.

100 Bkz. Aynî, *Risâle fî edebî'l-müftî*, s. 57.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي أنزل كتاباً يقيد آيات بيّنات والصدوق
 والسلام على منبه مجده المؤيد بأبهر المعجزات وعلى منبه
 الأئمة الكاملين في الاجتهادات ومنه يتبعهم باجسام
 اليوم يرفع قمر قرآن الرض ومنه في السموات وبعد فخره
 كلمات اصولية يتشقق منها الشارحون في اقوالهم فخر
 في مقر الدعائم وسرد القهوه وبلغ الاقنونه وانها
 التي انتشرت بعد انقراض ائمة الاجتهاد على الاطلاق
الكلمة الاولى في الاجتهاد وهو بذل الفقيه تمام وسعيه
 بحيث يحسن منه نصه العجز عن الزيادة عليه بتخصيل ظن كل
 شئ ولا تحقيق الاجتهاد على الاطلاق لا بمعرفة من
 اللفظ ومصنفاه لغة وشرعا وعرفا ومعرفة ما يعلق
 بالاحكام من الكتاب والسنة وتبين مواقع الاجماع
 ومعرفة سائر الظواهر والبراهين ومعرفة علم الاوب والوسل
 الفقه ومعرفة المنهج والمنسوخ والمجرح والتقدم والاحوال
 الزيادة وغير ذلك مما ذكره في كتب الاصول وانما الاجتهاد
 في المسئلة على اجزائه فمقوم فمفيدة ما يتعلق بتبكت
 المسئلة لا غير قال المحقق النصارا في في حاشيته المختصر
 فظاهر

فما يكلام القوم ان لا يتصور فقيه غير محمد ولا محمد
 غير فقيه على الاطلاق نعم لو سطر في الفقه التمسك بكل
 وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة تحقيق محمد
 ليس بفقهاء وقد ساء الطلاق الفقيه على من يعلم الفقه
 وان لم يكن محمديا وقال السيد المحقق في حاشيته المحقق
 ايضا ان الفقيه محمد هو المجتهد **الثانية** في التقليد هو
 العلم بقول النبي صلى الله عليه وآله في شرع الهداية
 لو قال فقلت يا حسينه رضى فيها الفتي من المسائل
 والرحمة العلم على الاجمال وهو لا يعرف صورة وكذا
 لو نورس فليس هذا بتقليد حقيقة بل هو تعليق التقليد
 او عدس **الثالثة** في علم سلفه ودرجاته واجتهاد غيره للتقليد
 سواء كان في حاشية او على بطرف صاحب العموم ان اجتهاد
 قال ابن تيمية انما اخذ العاجي في حكم مسئلة يقول مجتهد
 قوله ضعف عبد الله بن مسعود في الشرع وان في العقل
الرابعة اذا عمل العاجي في حكم مسئلة فليس الرجوع عنه
 الى غيره اتفاقا وانما في حكم مسئلة اخرى فاجتهاد غيره
 ان يعتقد غيره **الخامسة** اذا اجتهد مجتهد في شرع فادى
 اجتهاده الى اطلاق حكم في ذلك الشئ فلا يجوز له تقليد
 مجتهد اخر ويجب عليه العمل به **والسابعة** في التقليد
 اذا تعد المجتهدون ونهاضوا فلا يك عمل بالتقليد
 الا فضل الزاعات هذه الكلمات فانتم انتم انتم انتم

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 3212, 51^b-52^a.

نه نكحهم باهية المذكورات ومنهم من تصد للحكم كبر احبها
 عن غير توفير للنفيل عن مجتهد مسلم الاجتهاد ورتبا
 استدلال بعقل منها على ما ادعاه باولها وان كانت لهم
 مجتهدون في الولاية ولم يقدروا وقد ضيق في رسالتك
 نحن بعناية الله تعالى سلكنا مسلكا حقيقيا وصحيا
 لطيفا وهذا في العقل ايضا في قول الحكماء المشتهر اما نقل
 عن العيون وذلك لعجز العيون ما نقله في قولنا ما مجتهد
 اولها والى لا غيرة به والاول اما مجتهد على الاطلاق او
 مجتهد في المسئلة على التقديرين وجب العمل به في مقتضى
 واما ما عرّفه من ذلك المذاهب ما مجتهد اولها غيرة باتباع
 كتابه والاول كان لا دل يجب كل تقدير على ان صاحب المذاهب
 وهو من بين السامية والسجانية طريفة قال مجتهد
 في زماننا هذا انما اكتب المعجزة المداولة تحت عزة واية
 الحكم في المذكورات غراب حنيفة وصاحبها رحيم المدعو
 هو مسوخ له لا يتصاوه من حيث رحيم المدعي ما قيل في
 بحال المقدس ان يسكنوا فيها ولا يجوزوا احدهم ما
 انما عن مجتهدنا فعلى الراس والبعين واما انما عن بعض
 من المقدس فهم ونحن سوادهم من اراء تصفية فرق اجتهاد
 سئل بعد ثبوت اجتهاده فيها واجتماع شرط الاجتهاد
 عنده فلم يجب عليه تقليد الا قصر وبجدة فثبت عنده
 اجتهاد مثل اجتهادها والاول تقليد يجب عليه العمل بمؤيد
 الى اجتهاد

الاجتهاد وكذا الحال في الكراهة واما ما لم ثبت عنده
 الا باهية او الكراهة فيجب عليه الكف كما انما كان مجتهد
 بالاجماع عين سئل عن اربعين مسلكا في حمت
 وتبين منها لا ادرى وسئل هذا وتوخر ابي حنيفة
 اصحابه بخبره سابع جابرة الفقير الى الله سبحانه
 فانظر خيل عقله في قولنا لا ندين
 سجع جواد الا في سنة
 وعشرين بعد ما شرف
 خراجة سيدنا محمد
 صلى الله عليه
 وسلم تسليمًا
 كبرياؤه
 اولًا
 وانجاء



7. *el-Kelimâtü'l-usûliyye fî massî'd-duhân ve şürbi'l-kahve ve bel'î'l-afyûn* Adlı Risalenin Metni¹⁰¹

[الكلمات الأصولية في مصّ الدخان وشرب القهوة وبلع الأفيون]

[٥١و] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل كتاباً فيه آيات بينات، والصلاة والسلام على نبيّه محمد المؤيد بأبهر المعجزات، وعلى أصحابه الأئمة الكاملين في الاجتهادات، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم يفزع فيه من في الأرض ومن في السماوات.

وبعد، فهذه كلماتٌ أصوليةٌ ينتفع بها الناظرون في أقوال المتأخرين في مصّ الدخان وشرب القهوة وبلع الأفيون، وأمثالها التي انتشرت بعد انقراض أئمة الاجتهاد على الإطلاق.

الكلمة الأولى في الاجتهاد، وهو بذل الفقيه تمامً وسعه بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه لتحصيل ظنٍ بحكم شرعي^{١٠٢} ولا يتحقق الاجتهاد على الإطلاق إلا بمعرفة معنى اللفظ ومقتضاه لغةً وشرعاً وعرفاً، ومعرفة ما يتعلق بالأحكام من الكتاب والسنة وتمييز مواقع الإجماع، ومعرفة شرائط الحدّ والبرهان، ومعرفة علم الأدب وأصول الفقه، ومعرفة النسخ والمنسوخ والجرح والتعديل وأحوال الرواة، وغير ذلك مما ذكر في كتب الأصول.

وأما الاجتهاد في المسألة على ما جوزه محققوهم فيكفيه ما يتعلق بتلك المسألة لا غير. قال المحقق التفتازاني في حاشية المختصر: ﴿[٥٢ظ] ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد، ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق، نعم لو شرط في الفقه التهيؤ للكل، وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه، وقد شاع إطلاق الفقيه على من يعلم الفن وإن لم يكن مجتهداً﴾.^{١٠٣}

101 Metin yayına hazırlanırken İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsemiştir.

102 انظر: شرح مختصر المنتهى للإيجي، ٥٧٩/٣.

103 شرح مختصر المنتهى للإيجي، ٨٠-٥٧٩/٣.

وقال سيد المحقق^{١٠٤} في حاشية المختصر أيضًا: «إنَّ الفقيه عندهم هو المجتهد».^{١٠٥}

الثانية في التقليد، هو العمل بقول الغير من غير حجة، قال ابن الهمام في شرح الهداية: «لو قال: قلَّدتُ أبا حنيفة رضي الله عنه فيما أفتى به من المسائل مثلاً، والتزمْتُ العملَ به على الإجمال، وهو لا يعرف صَوْرَهَا، وكذا لو نوى به: فليس هذا تقليدٌ حقيقةً؛ بل هو تعليق التقليد أو وعدُّ به».^{١٠٦}

الثالثة مَنْ لم يبلِّغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد، سواءً كان عامياً أو عالماً بطرفٍ صالحٍ لِعُلُومِ^{١٠٧} الاجتهاد، قال ابن الهمام: «إنَّ أخذَ العامي في كل مسألة بقول مجتهدٍ قوله أخفُّ عليه: ليس بمذموم في الشرع ولا في العقل».^{١٠٨}

الرابعة إذا عمل العامي في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقاً، وأمَّا في حكم مسألة أخرى فالمختار أنه يجوز له أن يقلِّد غيره.^{١٠٩}

الخامسة إذا اجتهد مجتهدٌ في شيء فأدَّى اجتهاده الى ظنِّ حكمٍ في ذلك الشيء فلا يجوز له تقليدُ مجتهدٍ آخر، ويجب عليه العملُ به، وعلى مَنْ قلَّده.^{١١٠}

السادسة إذا تعدَّد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليدُ الأفضل.^{١١١}

إذا عرفتَ هذه الكلمات فاعلم أن من المتأخرين / [٥٢] مَنْ تكلم بإباحة المذكورات، ومنهم مَنْ تصدَّى للحكم بکراهتها عن غير تعرُّضٍ للنقل عن

104 وهو السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م). انظر: شرح مختصر المنتهى للإيجي، ٩٩/١.

105 شرح مختصر المنتهى للإيجي، ٩٩/١.

106 فتح القدير لابن الهمام، ٤٥٧/٥.

107 في الأصل: العلوم. والصحيح ما أثبتناه.

108 شرح فتح القدير لابن الهمام، ٤٥٧/٥.

109 انظر: شرح مختصر المنتهى للإيجي، ٦٤٤/٣.

110 انظر: شرح مختصر المنتهى للإيجي، ٦١٤/٣.

111 انظر: شرح مختصر المنتهى للإيجي، ٦٤٣/٣.

مجتهدٍ مسلّم الاجتهاد، وربما استدللّ بعضُ كل منهما على ما ادّعاه بأدلةٍ وأماراتٍ، فكأنهم مجتهدون، الويلُ لهم و لمن قلّدهم، وقد صنّفوا فيه رسائل .
ونحن بعناية الله تعالى سلكنّا مسلّكاً خفيفاً^{١١٢} ومنهجاً لطيفاً، وهو:
أن القائل فيها بشيءٍ من الأحكام الشرعية:

[١] إما ناقل عن الغير، وذلك الغير بعد ثبوت ما نُقل عنه فهو إما مجتهد أو لا. والثاني لا عبرة به، والأول: إما مجتهد على الإطلاق، أو مجتهد في المسألة، وعلى التقديرين وجب [عليه] العمل به، وعلى مقلّده.

[٢] وإما مدعٍ من نفسه، وذلك المدعي إما مجتهد أو لا. ولا عبرة بالثاني كما مرّ، والأول كالأول يجب [على] كل تقدير،^{١١٣} على أن صاحب العمدة^{١١٤} -وهو ممن بين الستمئة والسبعمئة من الهجرة- قال: «لا مجتهد في زماننا هذا».^{١١٥}

ثم إن الكتب المعتمدة المتداولة خلت عن رواية الحكم في المذكورات عن أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله وعمن هو مسوغ له الاجتهاد من أئمتنا رحمهم الله على ما قيل، فاللائق بحال المقلدين أن يسكتوا فيها ولا يتجاوزوا حدّهم، فما أتانا عن مجتهدينا فعلى الرأس والعين، وما أتانا عن بعض من المقلدين فهم ونحن سواء.

112 في الأصل: «حفيظاً» والصحيح ما أثبتناه، لأن حفيف الحية أو جناحي الطائر بمعنى صوتهما والحفيف من النبات والكلأ بمعنى اليباس، معنى الخفيف يقتضيه السياق.

113 كذا في الأصل: «يجب كل تقدير». والصحيح: «يجب العمل به على كلا التقديرين». كما قال المؤلف في المسألة السابقة.

114 في كتب الحنفية يذكر «صاحب العمدة» ويراد به غالباً أبو حفص عمر بن عبد العزيز الصدر الشهيد (ت. ٥٧٦ هـ/١١٤١ م)، وفي كتب الأصول يذكر بعض العلماء «صاحب العمدة» ويريدون به أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الجماعيلي (ت. ٦٠٠ هـ/١٢٠٣ م) صاحب عمدة الأحكام في معالم الحلال والحرام، ولأبي البركات النسفي (ت. ٧١٠ هـ/١٣١٠ م) شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة لكن لم أجد في كتبه كمدارك التنزيل أو المنار أو كشف الأسرار، ولما توافق تواريخ موتهم على قول مؤلف هذه الرسالة، ولم أجد في كتبهم مثل هذا الكلام. وللنووي كتاب باسم روضة الطالبين وعمدة المفتين وتوفي في ٦٧٦ هـ كما قال المؤلف، وقال في كتابه في جلد ١١ وصفحة ٩٩: «...ولأن الناس اليوم كالمجموعين على أنه لا مجتهد اليوم...»، لذلك يمكن أن يقصد بـ «صاحب العمدة» أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي الشافعي (ت. ٦٧٦ هـ/١٢٧٧ م).

115 انظر: روضة الطالبين للنووي، ٩٩/١١.

ثم من أراد تقليدَ مَنْ قال بإباحتها مثلاً بعد ثبوت اجتهاده فيها، واجتماع شرائط الاجتهاد عنده: فلا يجب عليه تقليدُ الأفضل.

وبالجملة مَنْ ثبت عنده إباحتها مثلاً اجتهاداً أو تقليدًا يجب عليه العمل بمؤدى [٥٣ظ] الاجتهاد، وكذا الحال في الكراهة. أما من لم يثبت عنده الإباحة أو الكراهة فيجب عليه الكفُّ، كما أن مالكا -مجتهدًا بالإجماع- حينَ سُئل عن أربعين مسألة قال في ست وثلاثين منها: «لا أدري»،^{١١٦} ومثل هذا مروى عن أبي حنيفة أيضًا.

نجز تحريره بيمين جامعہ الفقير الى الله سبحانه فائض خليل غفر له، قُبيل ظهر الاثنين سلخ جمادي الآخرة لسنة سبع وعشرين بعد مائة وألف [١١٢٧] من هجرة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله أولاً وآخراً.

المصادر

- روضة الطالبين وعمدة المفتين؛
أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي الشافعي (ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م).
المكتبة الإسلامي، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- شرح فتح القدير؛
كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي ابن الهام (ت. ٨٦١هـ/١٤٥٧م).
المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، بولاق ١٣١٦هـ.
- شرح مختصر المنتهى الأصولي؛
القاضي عضد الدين بن عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م).
تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

Teşekkür / Acknowledgments

Makaleyi okuyarak görüşlerini benimle paylaşan Prof.Dr. Tuncay Başoğlu'na, Doç.Dr. Eyyüp Said Kaya'ya, Doç.Dr. Özgür Kavak'a, Dr. Orhan Ençakar'a, M.Tahir Büyükkörükçü'ye ve derginin kıymetli hakemlerine teşekkürlerimi sunarım. Yazıdaki bütün görüşlerin ve hataların sorumluluğu yazara aittir.

Bibliyografya

- Abdülâzîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1308.
- Acar, Nurettin Muhtar, *Sigara Hakkında İki Yazma Risale: Abdülmelik el-İsâmî'nin "Risâle celîle fî şurbi'd-duhân" ve Mustafa b. Ali el-Âmâsî'nin "Risale fî tahrîmî'd-duhân" Adlı Risâleleri* (yüksek lisans tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Âdû, Muhtâr Baba, "Tecezzü'l-ictihâd inde'l-usûliyyîn", *Mecelletü Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmî*, 15 (1423/2002): 421-61.
- Akhisârî, Ahmed er-Rûmî , *Tütün İçmek Haram mıdır?: Bir Osmanlı Risalesi*, trc. Yahya Michot, Ayşen Anadol, Mehmet Yavuz, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Apaydın, Hacı Yunus, "İctihad", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad> (12.10.2021).
- Aydüz, Salim, "İsmet Mehmed Efendi (ö. 1747) ve Tedâhül-i Seneye Dair Risâlesi", *Kutadgubilig*, 15 (2009): 223-64.
- Aynî, Mehmed Fıkîhî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Bahâî Mehmed Efendi, *Fetvâ-yı Duhân*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 587.
- Başoğlu, Tuncay, "Uyusturucu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/uyusturucu> (12.10.2021).
- Bedir, Mürteza, "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıhın Son Fakihî İbn Abidin ve Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma", İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)*, trc. Şenol Saylan, İstanbul: Klasik, 2016.
- Bedreddin Simâvî, *Yargılama Usulüne Dair: Camiü'l-fusuleyn*, ed. Hacı Yunus Apaydın, trc. M. Selim Aslan v.dğr., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, IV-VI, Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1310.
- Bilkan, Ali Fuat, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Bostan, İdris, "Kahve", *DİA*, erişim: 19 Kasım 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kahve>.
- Buhârî, Tâhir b. Ahmed, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Damed İbrâhim Paşa, nr. 689.
- Burdurî, Mustafa b. Ali, *Risâle fî'd-duhân*, Milli Kütüphane, Yazmalar, 06 Mil Yz A 1444/11.
- Bursalı Mehmed Tahir, "Fâiz Halil Efendi", *Sebilürreşâd*, 7/189 (1328): 119-20.
- Bursalı Mehmed Tahir, "Fâiz Halil Efendi", *Türk Yurdu*, 1. seri, 5/8 (1329): 1098-99.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul: Meral Yayınevi, 1971.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, I-III, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Câbizâde Halil Fâiz, *el-Kelimâtü'l-usûliyye fî massî'd-duhân ve şurbi'l-kahve ve bel'i'l-afyûn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 3212.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Çakıroğlu, Ekrem, ed. *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I-II, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999.

- Cavusoglu, Semiramis, *The Kādizâdeli Movement: An Attempt of Serîat -Minded Reform in the Ottoman Empire* (doktora tezi), Princeton University, 1990.
- Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadizâdeliler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadizadeliler> (23.10.2021).
- Durmuş, Ali, *Osmanlı'da Dini Siyasi Bir Yapılanma Olarak Kadizâdeliler Hareketi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hamîdullah, I-II, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1384-85/1964-65.
- Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, haz. Pehlul Düzenli, İstanbul: Klasik, 2013.
- Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-Tahrîr şerh alâ Kitâbi't-Tahrîr*, I-IV, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350-51.
- Epstein, M., *The Early History of the Levant Company*, London: G. Routledge & Sons - New York: E.P. Dutton & Co., 1908.
- Esen, Bilal, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Hesap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hesap--matematik> (23.10.2021).
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-münevvere li't-tubaa ve'n-neşr, t.y.
- Grehan, James, “Smoking and ‘Early Modern’ Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)”, *The American Historical Review*, 111/5 (2006): 1352-77. <https://doi.org/10.1086/ahr.111.5.1352>.
- Hâdimî, Ebû Saîd, *Risâletân fî hazariyyeti'd-duhân, Mecmûatür-resâil* içinde, nşr. Konevî Abdülbâsir Efendi, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302, s. 233-35.
- Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hallaq, Wael B., *Shari'ah: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hallaq, Wael B. “Was the Gate of Ijtihad Closed?”, *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984): 3-41. <https://doi.org/10.1017/S0020743800027598>.
- Hamevî, Abdünnâfi' b. Ömer, *Tahlisü'l-insân min zulûmâtî'd-duhân*, nşr. Murat Polat, Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzü uyûni'l-besâir*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Islamic Ruling on Smoking*, ed. M. H. Khayat, Alexandria: World Health Organization, Regional Office for the Eastern Mediterranean, 2000. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/119631>.
- İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)*, trc. Şenol Saylan, İstanbul: Klasik, 2016.
- İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Zekerîyyâ Umeyrât, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddin, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr: Mişkâtü'l-envâr fî usûli'l-Menâr*, I-III, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1355/1936.

- İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932.
- İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, I-X, Bulak: Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1315-18.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl: Bediü'n-nizâm el-câmi' beyne kitâbi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*, nşr. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî, I-II, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1418-19.
- İbrâhim Efendi, *Risâle fî hakkı hurmeti'd-duhân*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Âtîf Efendi, nr. 841.
- İcî, Adudüddin, *Şerhu Muhtasari Münthe'l-usûl li-İbni'l-Hâcib ve Hâşiyetu Sa'duddîn et-Taftâzânî ve Hâşiyetu Seyyid Şerîf el-Cürcânî*, nşr. M. Hasan M. Hasan İsmâil, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, ed. *Osmanlı Astroloji Literatürü Tarihi ve Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi Zeyli*, İstanbul: IRCICA, 2011.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, ed. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul: IRCICA, 1997.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, ed. *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, İstanbul: IRCICA, 1999.
- İpşirli, Mehmet - Mustafa İsmet Uzun, "Bahâî Mehmed Efendi", *DİA*, erişim: 30 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bahai-mehmed-efendi>.
- Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al-Dîn al-Qarâfî*, Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Kadzâde-i Rûmî, *Şerhu Eşkâlî't-te'sîs li-Şemseddin es-Semerkindî*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 2324.
- Kalaycı, Mehmet - Eyüp Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve Tahlîlu'd-Duhân Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58/1 (2017): 1-45.
- Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-hakk fî ihtiyârî'l-ahakk*, nşr. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1980.
- Kavalcıoğlu, Abdullah, "Sûfilerin Güncel Fıkhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükümünü Değerlendirişi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020): 611-34.
- Kaya, Eyyüp Said, "Nevâzil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nevazil> (23.03.2022).
- Kesik, Beyhan, "Fâ'iz, Câbî-zâde Halil Fâ'iz Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, erişim: 09 Aralık 2020. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/faiz-cabizade-halil-faiz-efendi>.
- Kıyçak, Özgür, "Câbî-zâde Halil Fâ'iz'in Türkçe Şiirleri", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 43 (2019): 1862-1908.
- Kültürel, Zuhal - Aylin Koç, "Ruhsal Hastalıklara Dair Bir Risale: Sevdâ-yı Merâkiyye", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 30 (2014): 217-44.
- Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim, *Nasihatü'l-ihvân bi'ttinâbi'd-duhân*, nşr. Ahmed Mahmûd Âlî Mahmûd, Menâme: y.y., 1993.
- Matthee, Rudi, "Exotic Substances: The Introduction and Global Spread of Tobacco, Coffee, Cocoa, Tea, and Distilled Liquor, Sixteenth to Eighteenth Centuries", *Drugs and Narcotics in History*, ed. Mikulas Teich - Roy Porter, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 24-51. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511599675.003>.

- Mecmûa-i Resâil-i Halîl Fâiz Efendi*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 3212.
- Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûliş-şerâi'*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/2006.
- Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl şerhu Mirkâtî'l-vüsûl*, I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- Nablusî, Abdülganî b. İsmâil, *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati'd-duhân*, Dımaşk: Dâru Ninevâ, 1436/2015.
- Ofî, Mehmed Emin b. Hasan, *Mürşidü'l-ihvân fi hakkî'd-duhân*, İstanbul: el-Hac Mehmed Said, 1309. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=254842&tarama=m%C3%BCr%C5%9Fid+ihvan>.
- Özen, Şükrü, "Tütün", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tutun#3-fikih> (24.09.2021).
- Risâletü'r-rûh*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 4047.
- Safayî, Mustafa, *Tezkire-i Safayî: (nuhbetü'l-aşar mi fevaidü'l-eşar) inceleme-metin-indeks*, haz. Pervin Çapan, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2005.
- Saylan, Şenol, "17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası: Ahmed Devletî'nin Risâletü'l-İnsâfiyye fi Bahsî'd-Duhâniyye Adlı Risâlesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2020): 27-57.
- Saylan, Şenol, "Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım: Şevkizâde Süleyman Efendi'nin Duhân Risalesi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 6/2 (2020): 1399-1439.
- Seyyid Ali, *Risâle fi hakkî'd-duhân*, İBB Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, Yazma Eserler, OE Yz 0667/10.
- Sheikh, Mustapha, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Rumi al-Aqhisari and the Qadizadelis*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sivâsî, Debbağzâde Mustafa b. İbrâhim, *Risâle fi beyânî'd-duhân*, Milli Kütüphane, Yazmalar, 06 Mil Yz A, nr. 6325.
- Şahin, Osman, "Risâle fi hükmi't-tütün ve'l-kahve li-Muhammed Fıkhî el-Aynî el-Hanefî Eminü'l-fetvâ (Dirâse ve Tahkîk)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018): 697-714.
- Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekayî'u'l-Fuzala: Şeyhî'nin Şaka'ik zeyli (inceleme-tenkitli metin-dizin)*, haz. Ramazan Ekinci, I-IV, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Tan, Taha Yasin, *Hanefî Furû Fıkıh Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükmi: İbn Kemal ve Ebussuud'un Afyon, Benc ve Haşîş Hakkındaki İhtilafları Örneğinde Bir İnceleme* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, 2020.
- Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, Adudüddin el-Îcî, *Şerhu Muhtasari Müntehâ'l-usûl* içinde, nşr. M. Hasan M. Hasan İsmâil, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424.
- Türkhan, Mehmet Sait, "Osmanlı-İngiliz Ticaret Tarihinin İngiliz Arşiv Kaynakları: State Papers Tasnifi Üzerine Bir Değerlendirme", *History Studies International Journal of History*, 11/5 (2019): 1753.

Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1412/1992.

Yılmaz, Fehmi, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2005.

Yılmaz, Fehmi, "Tütün", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tutun#1> (24.09.2021).

Yörür, Ali, "Cābizāde Halil Fā'iz Efendi'nin Râmî Mehmed Paşa'ya Sunduğu Bahâriyye'si", *Hikmet: Akademik Edebiyat Dergisi*, 5/10 (2019): 201-10.

A Methodological Debate on Opium, Coffee, and Tobacco During the Ottoman Period: Cabizade Halil Faiz Efendi and His *al-Kalimât al-uşûliyya*

Individual treatises in the Hanafi jurisprudential tradition provide an opportunity and space of legitimacy for the *madhhab's* legal positions. Jurists (*fuqahā'*) mainly refer to the literature to consult texts (*mutūn*), collections on legal opinions (*fatāwā*), and treatises for examining social changes. The treatises addressed various subjects, including coffee, tobacco, cash waqfs, and hunting with firearms. Tobacco drew the attention of Ottoman scholars (*ulema*), who began writing on the matter in the seventeenth century. The government's strict measures against tobacco use and challenges among some scholars over their legal opinions on tobacco further kindled debates in the eighteenth century. Scholars, including Shaykh al-Islams, articulated various opinions on tobacco in their treatises and *fatāwā*. The variety of these opinions reflected methodological issues in jurisprudence. Notably, the scholars' positions on various issues such as independent reasoning (*ijtihād*), the divisibility of *ijtihād*, imitation (*taqlīd*), and derivation of rules from legal principles or sources (*takhrīj*) all factored into the outcome and legitimacy of a jurist's studies as well as to the level of a *madhhab's* bindingness in the society. Therefore, treatise authors supporting the permissibility (*ibāḥa*) of tobacco argue, "No jurist capable of practicing *qiyās* (analogical reasoning) exists in their own times and thereby the item whose permissibility is discussed is permissible by the principle of original permissibility." The others holding the opposite argument emphasized that *qiyās* was possible and still applied.

Cabizade Halil Faiz (Jābizāde Khalil Fā'iz, d. 1134/1722) wrote a short treatise on methodological issues that other authors too commented on in their works about "gulping opium", drinking coffee, and "smoking." Although these three issues were included within the treatise, opium and coffee mostly faded away as significant issues while the tobacco use remained under debate during the author's life.

Cabizade began teaching after he completed his studies in Istanbul, and it is reported that he "attracted many scholarly students" to his classes. Among his students were Mehmed İsmet Efendi (Mehmed 'İşmet Efendi, d. 1160/1747), who was famous for his skills in poetry and in various sciences, and Salih Efendi Mimari (Şālih Efendi Mīmārī, d. 1188/1775), who was known for his astronomic tables. Cabizade's failure to pass on scholarly certificates (*ijāzah*) due to his unexpected death accounts for his inability to attain the fame he deserved, as it was later noted that

“nobody took an interest in publishing his works.” It is also reported that he took a break from teaching due to his experience with melancholic malady (*sawdā*), and committed suicide by hanging himself in the house near Yedikule on 11 Jumādā I, 1134 (27 February 1722). He is well known among contemporary scholars for his works on astronomy and mathematics as well as his mastery of Arabic, Persian, and Ottoman Turkish. He wrote treatises on Qur’ān commentary, literature, astronomy, mathematics, algebra, and *uṣūl al-fiqh* along with his poetry.

The treatise titled *al-Kalimāt al-uṣūliyya fī maṣṣ al-dukhān wa shurb al-qahwa wa bal’ al-afyūn* is included in a manuscript collection of Cabizade’s treatises, which bears an ownership statement for his student Mehmed İsmet Efendi. Only a unique manuscript copy of the treatise has been found, and it is cataloged in the collection of Veliyyüddin Efendi in the Beyazıt State Library [nr. 3212, vr. 51^b-53^a]. Its colophon reveals that it was written in the year 1127/1715. As various treatises of the author are catalogued in the collection of Veliyyüddin Efendi, this treatise is likely an autographed manuscript copy. The fact that the script that Cabizade himself copied is the same as the script of this treatise supports this argument.

In his treatise, Cabizade reproduces al-Ījī’s commentary on *Mukhtaṣar al-Muntahā* and the glosses on this work by Taftazānī and Sayyid Sharīf al-Jurjānī, as well as Ibn al-Humām’s work *Sharḥ Faḥ al-qadīr*. Cabizade, who seems to have benefited from Ibn al-Ĥājjib’s work *Mukhtaṣar al-Muntahā*, outlines his views on *uṣūl al-fiqh* in bullet points. The first point is on the definition of *ijtihād*, the second is on the definition of *taqlīd*, the third one is on the duty of the one lacking capacity to make legal reasoning to imitate other *mujtahids*, the fourth is about the possibilities of the imitators (*muqallid*) on *taqlīd*, the fifth is on the possibility of a *mujtahid* imitating other *mujtahids*, and the sixth is on the permissibility of imitating a less capable jurist (*mujtahid mafḍūl*). After briefly outlining his views on these six points, Cabizade expresses his views by analyzing new issues such as coffee, opium, and tobacco, thereby solidifying his arguments. Each of these points does not exist in the treatises discussing the issues of tobacco. Unlike the treatise touching on similar subjects, in addition to legal reasoning and extraction of legal opinions, Cabizade tries to ground the jurisprudential debates around these issues in the context of theoretical jurisprudence.

This article briefly examines the biography of the treatise’s author, Cabizade Halil Faiz Efendi, and his works. It then discusses and analyzes the content of the treatise titled *al-Kalimāt al-uṣūliyya fī maṣṣ al-dukhān wa shurb al-qahwa wa bal’ al-afyūn*. It also reproduces the treatise as an appendix.

Keywords: *Ijtihād*, *taqlīd*, *nawāzil*, *fatwā*, opium, coffee, tobacco, Ottoman, Cabizade Halil Faiz.

Tan: Cábizâde Halil Fâiz Efendi ve *el-Kelimâtü'l-Usûliyye'si*

نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

Münzir Şeyhhasan / منذر شيخ حسن*

ملخص

تُعتبر مسألة أفعال العباد إحدى أكثر المسائل مثارًا للجدل في الفكر الإسلامي، وكانت من أبرز المسائل التي حددت معالم تشكل المذاهب الكلامية والفروق فيما بينها، وذلك لصلتها الوثيقة بالتكليف ومسؤولية العباد، وبالتالي العدالة والحكمة الإلهية، كما كانت إحدى المعضلات في تفسير قضاء الله وقدره. ومن النظريات المُلفتة للنظر ما نجده عند ابن عربي (ت. ١٢٤٠هـ/١٢٤٠م) ومن تبعه من محاولةٍ لتحقيق المسؤولية ونفي الجبر عن العباد من خلال الأعيان الثابتة، والقول بعدم مجعولية الماهيات، وتأويل القضاء والقدر بما يتوافق مع هذه النظرية، واعتبار هذا التأويل ”سر القدر“ و”الحجة البالغة“ لله على العالمين.

سنتناول في هذه المقالة ”نظرية استعدادات الماهية“ عند ابن عربي مع التركيز على كتابه **فصوص الحكم** وأهم شروحه؛ وذلك لكونه من أواخر مؤلفاته؛ حيث ألفه في فترة نضجه العقلي والروحي، فضلاً أن كتابه هذا يُمَثِّل خلاصة مذهبه الذي صرَّح فيه بأفكاره، ولكونه قد أفصح عن هذه المسألة بشكل واضح في هذا الكتاب. ولا بد لنا عند دراسة أفعال العباد ومدى حريته واختياره تناول مسألة القضاء والقدر؛ إذ كلُّ ما في الكون لا يخرج عن قضاء الله وقدره، والإنسان وأفعاله الاختيارية ليست إلا جزءً من هذا القضاء، لذا سنبدأ ببيان معنى القضاء والقدر عند ابن عربي، ونقارنه بتعريف المتكلمين والفلاسفة، ثم سنبين معنى الأعيان الثابتة، ومن ثمَّ سنفصل القول في مجعولية الماهيات؛ إذ الأعيان الكلية ليست إلا الحقائق والماهيات، ثم سنتناول نظرية استعدادات الماهية وعلاقتها بإثبات حرية العبد ونفي الجبر عنه، وأخيرًا سنعرض للانتقادات على هذه النظرية ونحاول تقديم تقييم موضوعي للأقوال في المسألة.

الكلمات المفتاحية: القضاء والقدر، الأعيان الثابتة، مجعولية الماهية، استعدادات الماهية، الجبر، أفعال العباد.

İbnü'l-Arabî'nin İstî'dâdâtü'l-Mahiye Teorisi ve İnsanın Cebrden Kurtulmasıyla İlişkisi

Ef'âlü'l-ibâd meselesi İslam düşünce tarihinin ana meselelerden biri olarak kabul edilmesinin yanında kelimî mezhep ve fırkaların da gidişatını belirleyen başat unsur olmuştur. Dolayısıyla meselenin bir taraftan teklif, kulun sorumluluğu, ilahî adalet ve hikmetle sıkı bir ilişkisi olduğu gibi diğer taraftan kaza-kaderin açıklanması noktasında da en çetrefilli konulardan biri olmuştur. Kulun sorumluluğunun ispatı ve onun cebrden kurtulması bağlamında en dikkat çeken teorilerden biri de İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) teorisi. Nitekim Ekberî gelenek a'yân-ı sâbite ile mahiyetlerin mec'ül olmadığına getirdikleri izahlar ve kendi anlayışlarına uygun şekilde kaza-kadere dair yaptıkları yorumlarla bu teoriyi ispatlamaya çalışmaktadırlar. Hatta bu yorumlarını Allah'ın "sırr-ı kaderi" ve "hücce-i bâlîğa"sı olarak görmektedirler. Bu makalede İbnü'l-Arabî'nin "istî'dâdâtü'l-mâhiye" olarak isimlendirdiğimiz teorisini özellikle İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı son eser olarak kabul edilen *Fusûsü'l-hikem* ve şerhleri bağlamında ele almaya çalıştık. Nitekim görüşlerini açık ve öz bir biçimde ortaya koyduğu olgunluk döneminde yazdığı bu eserinde inceleyeceğimiz meselenin de net bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Ef'âlü'l-ibâd ile kulun özgürlüğü meseleleri ele alınırken kaza-kader meselesine de değinilmesi gerekmektedir. Bu sebeple ilk olarak İbnü'l-Arabî'ye göre kaza-kaderin neye karşılık geldiğini filozoflar ve kelamcıların görüşleriyle mukayese ederek ortaya koymaya çalışacağız. Ardından a'yân-ı sâbiteyi ve küllî a'yanların, mahiyetlerin ve hakikatlerin kendisi olmasından dolayı mahiyetin mec'üliyeti konusunu ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışacağız. Daha sonra istî'dâdâtü'l-mâhiye teorisi ile kulun özgürlüğü ve cebrden kurtulması arasındaki ilişkiyi ortaya koyacağız. Son olarak teoriye yönelik tenkitleri aktaracak ve konuyla ilgili belirtilen görüşlerin objektif bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kaza-kader, a'yân-ı sâbite, mahiyetin mec'üliyeti, istî'dâdâtü'l-mâhiye, cebr, ef'âlü'l-ibâd.

۱. مدخل

كثيراً هي الرسائل والكتب عن ابن عربي (ت. ۶۳۸/۱۲۴۰م) وفلسفته، وأتباع المدرسة الأكبرية، إلا أنا معنيون هاهنا بالأعمال التي تناولت مسألة حرية الإنسان ونفي الجبر عند ابن عربي والمدرسة الأكبرية، حيث نجد أن معظم الصوفية من منتسبي المدرسة الأكبرية أيد ابن عربي في حلِّ معضلة الجبر عبر نظرية الأعيان الثابتة واستعدادات الماهية، ومن هؤلاء على سبيل المثال: مؤيد الدين الجندبي (ت. ۶۹۱/۱۲۹۲م)، ودادو القيصري (ت. ۷۵۱/۱۳۵۰م)، وصائن الدين تركة (ت. ۸۳۵/۱۴۳۲م)، وبهاء الدين زاده (ت. ۹۵۲/۱۵۴۵م)، وبالي أفندي (ت. ۹۶۰/۱۵۵۳م)، وجلهم من شُرَّاح الفصوص،

شيخ حسن: نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

كما نجد العديد من العلماء غيرهم تابع ابن عربي في نظريته كما ستجده مفصلاً في محله، وسنكتفي في تحليلنا للمصادر هاهنا بعملين فقط، هما كتاب *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. وكتاب *نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي* لسعيد الشبلي، وسبب اقتصارنا على هذين العملين فقط ما نجده من دقة في عرض فكر بهاء الدين زاده الذي يتميز بالأصالة في عرضه لنظرية ابن عربي؛ حيث تناول المسألة المعنية من جهة أنطولوجية وجودية، ومن جهة نظرية المعرفة، على ما فصلناه أدناه، فضلاً أن له رأياً مباشراً في كون هذه المسألة تحل معضلة الجبر أو لا؛ إذ يصرح أن الهدف رفع الجبرية لا الجبر.^١

أما الكتاب الثاني فهو بحثٌ معاصرٌ استقصى وعرض بدقة آراء ابن عربي، وحاول فهمَ وربطَ مسألة حرية الإنسان بنظرية وحدة الوجود، وهل القول بوحدة الوجود يؤدي للجبر أو لا؟ ودونك تحليلنا لهذين العملين:

١. ١. تقييم للمصادر

تضمن كتاب *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* التعريف بهاء الدين زاده البيرامي^٢ ومؤلفاته،^٣ ومناقشة فكره في مسألة القضاء والقدر، كما نُشر ضمن هذا الكتاب رسالتان لبهاء الدين زاده هما بعنوان: ”رسالة القضاء والقدر“، و”رسالة في إثبات الواجب والتوحيد“، وبهاء الدين زاده عالمٌ مزج بين الكلام والتصوف، وهو مثل معظم أتباع المدرسة الأكبرية يوافق ابن عربي في مسألة القضاء والقدر، والأعيان الثابتة، واستعدادات الماهية، وكون الماهيات غير مجعولة، لكنَّ المميز لديه أنه مهَّد لهذا البحث بكلامٍ عن مرتبة ثبوت الماهيات غير المجعولة، ثم عن علم الله تعالى المحيط بها، أي تناولَ المسألة من وجهة وجودية ومعرفية، حيث ابتدأ

^١ شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ١٠/٤٢١.

^٢ نُشرت مؤلفاته السياسية والحقوقية الثلاثة: سياستنامه، ورسالة في أصل التشريع والحكمة فيه ورتبة الشريعة الأحمدية والعرف المعروف، ومختارات من رسالة متعلقة بأمر الجهاد. انظر: Taş - Musakhanov, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi*.

^٣ انظر: شرح الفقه الأكبر لبهاء الدين زاده البيرامي، ص ٢٤٦-٢٤٧.

^٤ محمد بن بهاء الدين بن لطف الله، محيي الدين الرحماوي البيرامي، من علماء التصوف، مات بقبصري، من مؤلفاته: شرح الفقه الأكبر، وشرح الأسماء الحسنى، ورسائل كثيرة في التصوف. انظر: الشقائق النعمانية، ص ٤٢٥٩؛ سلم الوصول لحاجي خليفة، ٣/١١٢-١١٣؛

بالحديث عن أنَّ للماهيات الغير مجعولة ثبوتاً في الأزل، وهذه المرتبة هي المؤثرة في الموجودات الخارجية؛ إذ تكون حسب ما كانت عليه في هذه المرتبة، وهذه المرتبة تقابل نفس الأمر، وما يليها هي حضرة الأعيان الثابتة التي هي علم الله بالأشياء.^٤

فبهاء الدين زاده يرى أنَّ الماهيات غير المجعولة لها ثبوتٌ أزلٌ يقابل مرتبة نفس الأمر، ومرتبته ما قبل وجودها مؤثرة في مرتبة ما بعد وجودها، وهذه هي المقاربة الوجودية للمسألة، أما المقاربة من الجهة المعرفية فهي أنَّ علم الله تعالى الأزلي محيطٌ بالأشياء، وقدرته مستوية النسبة لإيجاد الشيء وإعدامه، وإرادته موجبة لكل ما أراد وشاء، إلا أنَّ حكمته تعالى اقتضت أن تتبع إرادته المصالح والمنافع، ومن جملة ما اقتضته الحكمة أن لا يريد شيئاً من أفعال عباده إلا ما يريدونه، ولا يختار إلا ما يختارونه، وهم يختارون حسب استعدادات ماهياتهم. وهذه هي حجة الله البالغة؛ حيث قضت حكمته تعالى أن لا يريد إلا ما اقتضته الاستعدادات الحادثة المستندة إلى الاستعدادات الأزلية، المستندة إلى الماهيات الغير مجعولة الأزلية، من غير إيجاب عليه تعالى.^٥

إلا أنَّ هذا العمل على دقته وأصالته ما فيه لم يتناول المسألة من وجهة نظر علم الكلام، بمعنى هل يصحح هذا القول التكليف ويرفع الجبر؟ ولم تناقش الاعتراضات الموجهة لنظرية استعدادات الماهية ومفهوم الأعيان الثابتة، بل حاولت عرض رأي بهاء الدين زاده ومقارنته الأصيلة في المسألة. واختياراً هذا العالم وعرض فكره في القضاء والقدر من الأهمية بمكان؛ للأصالة التي عرض بها بهاء الدين زاده مفهوم القضاء والقدر، والتمهيد له بشكل دقيق.

من الأبحاث التي تناولت مسألة إرادة الإنسان وحرية عند ابن عربي كتاب *نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي* لسعيد الشبلي، وقد طبع أول مرة سنة ٢٠٠٨م بدمشق تحت اسم: *الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي*، ثم طبع ثانياً ببغروت سنة ٢٠١٠م بالاسم المذكور أولاً، وهي دراسة جادة ودقيقة، تركّزت على استخراج نظرية الإنسان عند ابن عربي التي لا ظهور لها إلا عبر نظرية الحرية حسب رأي المؤلف. تعرّض المؤلف لمسألة القضاء والقدر وحرية الإنسان في الفصل الأول من الباب الثاني في كتابه، وخلص إلى نتيجة مفادها أنَّ فلسفة ابن عربي ونظرته للوجود والموجود

^٤ انظر: رسالة القضاء والقدر لبهاء الدين زاده، ص ١١٩، ١٢٧-١٢٨.

^٥ Apaydın – Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Ara-sında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, s. 104.

شيخ حسن: نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

هي نظرية في الجبر الكلي الشامل، وأكّد مستشهداً بأقوال ابن عربي على إقرار ابن عربي نفسه بالجبر، حتى إنه ربط فكرة الرحمة الشاملة لجميع الخلق حتى لأهل النار التي يقول بها ابن عربي بمسألة الجبر؛ فابن عربي يرى أن آخر معذرة يقدمها العبد لواجب الوجود هي العلم بالجبر، وهو سبب الرحمة الإلهية الشاملة لكل المخلوقات، وهذا الكلام يدل على عمق إيمان ابن عربي بالجبر الكلي.^٦

وعلى الرغم من دقة هذه الدراسة، وتحليلها وعرضها لأفكار ابن عربي بشكل دقيق، إلا أنها كانت تدور في فلك فهم ابن عربي وعرض فلسفته وفكره، ولم تنتقل لمرحلة مناقشته أو تقييم الأدلة وذكر الموافقين أو المخالفين، ولم تتناول المسألة من وجهة نظرة علم الكلام وصحة التكليف والمسؤولية.

فَجُلُّ البحوث والدراسات في هذه المسألة عند ابن عربي في مجملها حاولت توضيح وعرض رأي ابن عربي وفلسفته، إلا أنّها لا نجد فيمن درس مسألة أفعال العباد عند ابن عربي أو من وافقه - لا سيما من درس الأعيان الثابتة ومجوعية الماهيات - تحليلاً أو انتقاداً لهذه الأدلة، أو دراسة مدى إمكانية حل مشكلة الجبر من خلال نظرية استعدادات الماهية والأعيان الثابتة، أي أنّ الميل إلى الخير والشر هو من مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد. وبعبارة أخرى لم تتناول هذه الدراسات المسألة من وجهة نظرة علم الكلام، أي صحة التكليف، ومسؤولية العبد، والحكمة والعدالة الإلهية، كما لم تتعرض معظم هذه الدراسات للانتقادات على نظرية الجبر عند ابن عربي وسرد المخالفين لها. من هنا تجلت لنا فكرة هذه المقالة كمحاولة لعرض رأي ابن عربي في أفعال العباد ونظريته في حل مشكلة الجبر، عبر توضيح الأسس التي أقام عليها نظريته، وهي الأعيان الثابتة ومجوعية الماهيات، ومن ثمّ سرد الانتقادات على نظريته وتقييم وتحليل هذه الأدلة بشكل موضوعي مجرد. وباختصار يمكننا القول إن هذه المقالة تحاول الإجابة على سؤال: هل تحلُّ نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي معضلة الجبر؟

٢.١. القضاء والقدر

القضاء عند ابن عربي: هو حكم الله في الأشياء أن تكون كذا وكذا على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه. والقدر: هو تعيين حدوث شيء من الأشياء على ما هو عليه

^٦ انظر: نظرية الإنسان والحرية لسعيد الشبلي، ص ٢٢٥-٢٢٦.

في عينه الثابتة في وقت معين.^٧ أو يمكن القول إن القضاء عنده هو حكم الله في الأشياء. والقدر: هو توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد.^٨ وبهذا يتجلى لنا ربط ابن عربي لمعنى القضاء والقدر بالأعيان الثابتة، التي سنفصل القول فيها أدناه.

أما عند الأشاعرة فالقضاء هو: إرادته تعالى الأزليّة المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، والقدر: إيجاده إياها على قدرٍ مخصوص.^٩ وعند الماتريدية القضاء: هو الخلقُ الراجع إلى التكوين، والقدر: هو التقديرُ، وهو جعلُ الشيء على ما هو عليه.^{١٠} فالأشاعرة والماتريدية يعكسون بين مفهومي القضاء والقدر، بحيث إن مفهوم القضاء عند الأشاعرة يساوي القدر عند الماتريدية، ومفهوم القدر عند الأشاعرة يساوي القضاء عند الماتريدية. أما الحكماء فعرفوا القضاء بأنه: عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعاً ومجملاً على سبيل الإبداع. والقدر: بأنه عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلاً واحداً بعد واحد.^{١١}

٣.١. الأعيان الثابتة

يُعدُّ ابن عربي حسب ما يذكره أبو العلا العفيفي أولَ مفكرٍ إسلامي تكلمَ عما سماه "الأعيان الثابتة"، وجعل لها مكاناً بارزاً في شرح فلسفة الوجود، وبين أنَّ الأعيان: هي ماهيات، أو ذوات ثابتة وقديمة في العلم الإلهي، فهو يقر بوجود عالمٍ معقولٍ توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها الثابتة سابقٍ على العالم الخارجي المحسوس.^{١٢} فالأعيان الثابتة عند ابن عربي: هي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، فإذا كانت كليةً سميت ماهيات وحقائق، وإذا كانت جزئيةً سميت هويات. ولها اعتباران، أحدهما: اعتبار أنها صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، والآخر: اعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية. وللأسماء أيضاً اعتباران، أحدهما: اعتبار كثرتها، والثاني: اعتبار وحدة الذات المسماة بها.

^٧ انظر: التعليقات على فصوص الحكم لأبي العلا العفيفي، ١٦٥/٢-١٦٦.

^٨ انظر: فصوص الحكم لابن عربي، ١٣١/١؛ شرح

^٩ فصوص الحكم لداود القيصري، ١١٩/٢-١٢١.

^{١٠} انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١٨٠/٨؛ هداية المرید للقباني، ص ١٧٨-١٧٩؛ حاشية التحرير الحميد على تحفة المرید للغرسي، ص ٤٢٠-٤٢١.

شيخ حسن: نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

فالأسماء باعتبار كثرتها محتاجة إلى الفيض من الحضرة الإلهية، وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مُفِيضَةٌ على صورها أي الأعيان الثابتة. والأعيان الثابتة مستفيضة من الأسماء (الفيض الأقدس) ومفِيضَةٌ على الأعيان الخارجية (الفيض المقدس).^{١٣} أو يمكن القول إن الأعيان الثابتة هي التجلي الإلهي الأول.^{١٤}

ويبين لنا أبو العلاء العفيفي معنى الأعيان الثابتة عند ابن عربي حسب ما هو في الفتوحات المكية فيقول: إن المخلوقات التي نطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي وجودٌ سابقٌ على وجودها المحسوس، وهي من هذا الوجه صورٌ أو أحوالٌ في الذات الإلهية. فيطلق على الموجودات المعقولة المعدومة في الوجود الخارجي اسم الأعيان الثابتة. فليس للأعيان الثابتة وجود مستقلٌ زائد على الذات الإلهية؛ بل هي قديمة في العلم الإلهي، فالعالم قديمٌ بهذا المعنى. والأعيان الثابتة هي أصل الموجودات الخارجية، فليس في الوجود سوى الله وأسمائه، أي ليس في الوجود سوى الله والأعيان الثابتة، أما العالم فليس إلا المرآة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية وتتحقق فيها الأعيان الثابتة.^{١٥} فالأعيان الثابتة لا توصف بالوجود الخارجي ولا بالوجود العقلي المستقل المنفصل عن ذات الله؛ بل هي عين الحق. والأعيان الثابتة من حيث هي صورٌ في العلم الإلهي أمورٌ معقولة، ومن حيث هي أعيانٌ وذوات ومجالٌ للذات الإلهية هي الوجود بأسره.^{١٦} وبهذا يفسر ابن عربي الأعيان الثابتة في ضوء نظريته في وحدة الوجود، ويبين معنى الخلق كذلك؛ إذ الخلق كما هو منح الوجود للممكنات عند ابن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، ومنح الوجود للمعدومات عند المعتزلة، فهو عند ابن عربي منح الوجود للأعيان الثابتة.^{١٧}

٢. مجعولية الماهيات

بعد توضيح معنى الأعيان الثابتة لا بد لنا من الحديث عن مجعولية الماهيات؛ إذ الأعيان الثابتة الكلية هي الماهيات والحقائق، فهل هي بجعل جاعل أو لا؟ ونعني بذلك

^{١٣} انظر: شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ٤٥/١، في مذهب المعتزلة لأبي العلا العفيفي، ص ٢١٤؛ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣١٠/٧. هامش ٢٥.

^{١٤} انظر: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة لأبي العلا العفيفي، ص ٢١٦. K. Arpağuş, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi", s. 52.

^{١٥} انظر: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة لأبي العلا العفيفي، ص ٢١٣.

أَنْ كَوْنَ المَاهِيَةِ تلكَ المَاهِيَةِ، هل هي بجعلِ جاعلٍ أم لا؟ مثلاً كون السواد سوادًا هل هو بالفاعل أم ذلك أمرٌ له في نفسه؟ أو يمكن القول: إن أثر الفاعل هل هو الماهية أو لا؟^{١٨} وعليه فلا بد من الإشارة هاهنا إلى أَنَّ محلَّ النزاع هو الماهيات بحد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه، والعدم وما يلزمه؛ إذ الكلُّ متفقون على أَنَّ الجعلَ بمعنى تأثير المؤثر في الماهية وجعلها موجودةً متصفةً بالوجود ممكنٌ لا استحالة فيه.^{١٩}

٢. ١. الأقوال في مجعولية الماهيات

اختلف تناوُل العلماء لمسألة مجعولية الماهيات، فمنهم من ذكر الأقوال بشكل عام دون تفصيل وتحقيق، ومنهم من حاول تأويل الأقوال وتحقيق المسألة، وسنسرده أقوال المجملين وأدلتهم باختصار أولاً ثم نذكر أقوال من فضَّل في المسألة:

ذهب متقدمو المتكلمين وكذلك الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م) صاحب التجريد والشارح أبو الثناء الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م)^{٢٠} وأيضاً شمس الدين السمرقندي (ت. ٧٠٢هـ/١٣٠٣م)^{٢١} والفتنازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)^{٢٢} ومير باقر الداماد (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣١م)^{٢٣} إلى أن الماهيات الممكنة مجعولة سواءً كانت مركبة أو بسيطة. واستدلوا بأدلة كثيرة أبرزها: أَنَّ كلاً من الماهيات البسيطة والمركبة ممكنة، وكلُّ ممكنٍ محتاجٌ إلى الفاعل؛ إذ علة الاحتياج هي الإمكان وهي صفة للماهية البسيطة والمركبة، وعليه فالماهية بحاجة لتأثير المؤثر فيها، أي الماهيات مجعولة.

أما الحكماء فذهبوا إلى أن الماهيات غير مجعولة مطلقاً، على ما يحكى عن ابن سينا أنه قال: «الفاعل لم يجعل الشمس مشمساً؛ بل جعل الشمس موجوداً».^{٢٤} ووافق الحكماء كلُّ من فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م)^{٢٥} ونجم الدين الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م) صاحب **حكمة العين**، وشارحه مبارك شاه البخاري (ت. بعد ٧٨٤هـ/١٣٨٢م)،^{٢٦}

١٨ انظر: حاشية الجرجاني على شرح **حكمة العين**، ص ٣٣. ٢٢ انظر: شرح المقاصد للفتنازاني، ١/٤٢٧-٤٢٨. ١٩ انظر: شرح المقاصد للفتنازاني، ١/٤٢٧؛ حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٢٢٤. ٢٠ انظر: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد للإصفهاني، ٢/٢٥٩؛ الشرح الجديد على التجريد لعلي القوشجي، ١/٣٧١-٣٧٢، ١/٤٢٤. ٢١ انظر: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد للإصفهاني، ٢/٢٥٩؛ الشرح الجديد على التجريد لعلي القوشجي، ١/٣٧١-٣٧٢، ١/٤٢٤. ٢٢ انظر: شرح المقاصد لمير باقر الداماد، ص ١٦-١٧. ٢٣ رسالة الإيقاظات لمير باقر الداماد، ص ١٦-١٧. ٢٤ الشرح الجديد على التجريد لعلي القوشجي، ١/٣٧٢؛ حاشية الكلنوبوي على شرح الدواني للعقائد العنصرية، ١/٥٠. ٢٥ المباحث المشرقية للرازي، ١/٥٢. ٢٦ انظر: حاشية الجرجاني على شرح **حكمة العين**، ص ٣٣.

شيخ حسن: نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

وأيضاً علي القوشجي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).^{٣٧} وذهبت طائفةٌ إلى أنّ الماهيات المركبة مجعولةٌ دون البسائط.^{٣٨} واستدلوا بأن كون الإنسان إنساناً لا يحتاج إلى فاعل؛ إذ لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم ألا يكون الإنسان إنساناً على تقدير عدم الفاعل، وهو محال.^{٣٩}

وذهب محيي الدين ابن عربي إلى أن الماهيات غير مجعولة، وقال في الفتوحات: «وهي أعيان لذاتها، ما هي أعيان لموجب ولا لعلّة»،^{٤٠} وقال: «إن الأعيان ما هي بجعل جاعل»،^{٤١} واستدل بأن الأعيان الثابتة في علم الله الأزلي لو كانت مجعولة في حال ثبوتها لزم أن تكون ثابتة قبل إثباتها؛ لأن كلّ مجعولٍ لا بد وأن يكون معلوماً للجاعل قبل الجعل، وكلّ معلوم لا بد له من نوع ثبوتٍ في علم العالم به؛ لامتناع تعلق العلم بما لا ثبوت له بوجه ما، وكلّ ما لزم ثبوتها قبل جعلها ثابتة، لزم من جعلها في العلم إثباتُ الثابت وتحصيلُ الحاصل وهو محال.^{٤٢}

ومن الأدلة كذلك على عدم مجعولية الماهيات -أي الأعيان الثابتة- أنّا عرّفنا الأعيان الثابتة بأنها صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وهي بهذا الاعتبار ليس لها وجودٌ خارجيٌّ، أما الجعل فهو عبارةٌ عن تأثير المؤثر بالخلق والإيجاد، ولمّا كانت الأعيان الثابتة ليست محلاً للتأثير والانفعال لانعدام وجودها الخارجي فلا يمكن القول إنها مجعولة. فالأعيان الثابتة عبارة عن شؤونات ذاتية، والشؤونات هي مقتضى الذات، وهي مع الذات قديمة أزلية.^{٤٣} والشؤونات الذاتية ليست محلاً للجعل والتأثير.^{٤٤}

٤٣؛ حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٢٥٩-٢٦٠؛ الشرح الجديد على التجريد لعلي القوشجي، ٤٢٤/١.

٣٠ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٣/٨٧.

٣١ انظر: الفتوحات المكية لابن عربي، ٦/٢٦٥، ٧/١٠٤-١٠٥.

٣٢ انظر: اللعنة لإبراهيم الحلبي، هامش ٢٥.

٣٣ الأعيان الثابتة هي ماهيات وذوات ثابتة وقديمة في العلم الإلهي، وقد فصلنا معناها سابقاً.

٣٤ Bk. Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 19-20.

٣٧ انظر: الشرح الجديد على التجريد لعلي القوشجي، ٤٢٣/١-٤٢٤. | للتوسع في أقوال العلماء في هذه المسألة انظر: "Mahiyetin Mec'ûliyeti" Alper, *Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürçânî Eleştirisi*, s. 200-206.

٣٨ انظر: المواقف للإيجي، ص ٦٢؛ شرح المقاصد للتفتازاني، ١/٤٢٧-٤٢٨؛ شرح المواقف للجرجاني، ٣/٤٠-٤٥؛ حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٢٥٩-٢٦٠؛ الشرح الجديد على التجريد لعلي القوشجي، ١/٤٢٣-٤٢٤.

٣٩ انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ١/٤٢٧-٤٢٨، ١/٤٣٠-٤٣١؛ شرح المواقف للجرجاني، ٣/٤٠-

ونجد كلامًا صريحًا لعبد الرحمن جامي (ت. ١٤٩٢هـ/١٩٩٨م) في توضيحه لمعنى الأعيان الثابتة والرد على من قال بأنها مجعولة حيث يقول: «فإن قلت: الأعيان واستعداداتها فائضة من الحق تعالى، فهو جعلها كذلك. قلت: الأعيان ليست مجعولة، كما مرّ غير مرة؛ بل هي صورٌ علمية للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق سبحانه إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية أبدية غير متغيرة ولا متبدلة. والمراد بالإفاضة: التأخر بحسب الذات لا غير».^{٣٥}

أما داود القيصري فقد حاول أن يحقق المسألة، حيث بيّن أنّ النزاع لفظي؛ إذ للأعيان الثابتة اعتباران:

أحدها: اعتبار أنها صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وهي بهذا الاعتبار ليست مجعولة؛ بل هي صورٌ للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية وأبدية، ونقصد بالإفاضة التأخر بالذات فحسب.

وثانيها: اعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية، وهي مجعولة بهذا الاعتبار؛ إذ الجعل معناه إيجادها في الخارج، والجعل يتعلّق بها بالنسبة للخارج، والمجعول لا يكون إلا موجودًا، وكذلك لا توصف الصور العلمية والخيالية في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج.^{٣٦}

ويجب لفث النظر إلى أنّ هناك فرقًا بين فهم ابن عربي لعدم مجعولية الماهية، وبين كلام الحكماء بعدم مجعولية الماهية؛ إذ مقصود الحكماء من عدم مجعولية الماهية هو أنّ متعلّق الجعل هو الوجود لا نفس الماهية، فإنّ جعل الماهية موجودةً يتضمّن جعل الماهية ماهيةً ولا تحتاج لجعل آخر. أما ابن عربي ومن تبعه فقولهم بعدم مجعولية الماهية يأتي من أنّ الأعيان الثابتة لا توصف بالوجود الخارجي ولا بالوجود العقلي المستقل عن ذات الله؛ بل هي عين الحق، وأنّ التجلي الأقدس (الفيض الأقدس) الذاتي استوجب حصول الأعيان الثابتة واستعداداتها في الحضرة العلمية، وبالتالي فهم ينفون بناءً على القول بعدم الجعل الجبر عن أفعال العباد، وذلك حسب نظريتهم في استعدادات ماهيات العباد. على ما سنفصله.

^{٣٥} نقد النصوص في شرح نقش الفصوص لعبد الرحمن ^{٣٦} انظر: شرح فصوص الحكم لداود القيصري، جامي، ص ٢١٣. ٤٩/١-٥٠، ٢/١٢١.

من الذين فصلوا في مسألة مجعولية الماهية وحققوا الكلام فيها السيد الشريف (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)، حيث وجد وجهًا لقول الحكماء والمتكلمين وقول المفصلين؛ إذ يبيّن أنّ تأثير المؤثر في الماهية على معنى جعله إياها تلك الماهية أمرٌ محالٌ غير معقولٍ أصلًا؛ إذ السواد لا يحتاج إلى جاعلٍ يجعله سوادًا، وهذا معنى قول الحكماء: "إن الماهيات ليست مجعولةً بجعل الجاعل"، وكذلك تأثير المؤثر في الوجود بمعنى جعله وجودًا مستحيلًا، وأما تأثيره في الماهية بمعنى جعلها موجودة متصفة بالوجود فلا استحالة فيه. فالماهيات ليست في أنفسها ولا في وجوداتها مجعولة؛ بل في كونها موجودةً مجعولة. ^{٣٧} وهذا توجيه رأي الحكماء. لكنه في نفس الوقت يقول إنّ الماهيات الممكنة مجعولةً بجعل الجاعل، سواءً كانت مركبة أو بسيطة؛ لأنّ المحوَج إلى تأثير الفاعل هو الإمكان العارض للمركبات والبسائط، فكلها محتاجةٌ إلى جعل الجاعل أي تأثير المؤثر فيها، ولا يمكن استغناء ممكنٍ موجودٍ عن فاعلٍ يوجده ويحققه. ^{٣٨} وهذا هو توجيه رأي المتكلمين.

وكذلك يجد الجرجاني تأويلًا للقائلين بالتفريق بين المركبات والبسائط، وكون الأولى مجعولة دون الثانية، لكن لا بمعنى تأثير المؤثر فيها، فكلاهما مجعولان بهذا المعنى، ولا بمعنى جعلها إياها تلك الماهية، فهو منتفٍ عن كليهما، ولكنّ هذا التفريق له وجهٌ بهذا التفصيل، وهو: «أنّ ماهية المركب محتاجةٌ في حدّ ذاتها إلى انضمام بعض أجزائها إلى بعض، وبهذا الاعتبار لها حاجةٌ إلى جاعلٍ يحققها في نفسها بضمّ بعض أجزائها إلى بعض دون ماهية البسيط؛ إذ لا تتصور فيها مجعولية في حدّ ذاتها، فالمركب والبسيط يتشاركان في المجعولية بحسب الوجود والحاجة والتأثير، ويتميزان في أنّ المركب مجعولٌ في حدّ ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط». ^{٣٩} فهذا المعنى قولٌ من قال: بأن المركبات مجعولةٌ دون البسائط صحيحٌ لا شبهة فيه.

فالجعل عند الجرجاني يكون في اتصاف الماهية بالوجود الخارجي، وهي مجعولة بهذا المعنى، أما في كون الماهية نفسها -أي جعل السواد سوادًا- فليست مجعولة. هذا تحقيقه للمسألة، وبهذا فهو يرى وجهًا صحيحًا لأقوال المتكلمين والحكماء على السواء.

^{٣٧} حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٢٢٣-٢٢٤، ^{٣٨} حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٢٥٩.

^{٣٩} حاشية التجريد للجرجاني، ٢/٢٥٩-٢٦٠.

نجد هذا التحقيق عند علي القوشجي، واستدلّاه على ذلك بألفاظ قريبة جداً مما ذكره الجرجاني.^{٤٠} ويصرح القوشجي في موضع آخر فيقول: «إن معنى تأثير المؤثر في الماهية أن يجعلها موجودة، لا أن يجعل إياها تلك الماهية، فإنه محالٌ غير معقولٍ أصلاً؛ إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعلٍ بينهما، فيكون إحداهما مجعولةً^{٤١} والأخرى مجعولةً إليها،^{٤٢} وهذا معنى قول الحكماء: "إن الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل، على ما يحكى عن أبي علي أنه سئل عن هذه المسألة وقد كان يأكل المشمش، فقال: الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً، بل جعل المشمش موجوداً».^{٤٣}

أما الدواني (ت. ١٥٠٢/١٩٠٨م) فيرى أنّ العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لنفس ذلك الشيء، فإنّ ما هو علة لظهوره مثلاً فليس بالحقيقة علةً له؛ بل لوصفٍ من أوصافه وهو ظاهرٌ. وعليه فالمقصود بكون الماهيات مجعولة بمعنى أنّ أثر الفاعل هي الماهية، أو أن الماهيات بذواتها أثر الجاعل. ومعنى كون الماهيات غير مجعولة لا نقصد به أنها ليست بذاتها أثراً للفاعل، فذلك ممنوعٌ؛ إذ كل أثرٍ للفاعل يجب أن ينتهي بالضرورة إلى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات؛ بل المقصود بكون الماهيات غير مجعولة أنّ كون الإنسان إنساناً مثلاً لا يحتاج إلى جاعل.^{٤٤} ويبين رأيه قائلاً:

إن الماهيات بذواتها أثراً للفاعل، أي الفاعل مستتبع لذات المعلول، ثم العقل يتزعم من المعلول الوجود ويصفه به كما هو رأي الإشراقيين، لا أنّ الفاعل يجعله متصفاً بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين، فإذا صدرت ذات المعلول عن العلة لا تحتاج إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن العلة عن جاعلٍ يجعلها إياها، وذلك لا يستلزم عدم الاحتياج في ذاتها إلى الجاعل بالمعنى الذي حققناه، بل تُحقق ذلك الاحتياج.^{٤٥}

فنفي الاحتياج في قولنا: الماهيات غير مجعولةٍ بمعنى أنّ كونَ الإنسان إنساناً مثلاً غيرٌ محتاجٍ إلى الفاعل، لا ينافي أنّ الماهيات هي بذواتها أثراً للفاعل، أي أنها محتاجةٌ للفاعل أي أنها مجعولة؛ إذ بعد صدور المعلول عن العلة - أي بعد كون الماهيات بذواتها أثراً للفاعل - لا تحتاج إلى جاعلٍ يجعل الماهية نفسها.

^{٤٠} الشرح الجديد على التجريد لعلي القوشجي، ٤٢ الشرح الجديد على التجريد لعلي القوشجي، ٤٢٧/١-٤٢٨.

^{٤١} أي الماهية من حيث هي. ^{٤٤} انظر: الزوراء للدواني، ص ٦-٧.

^{٤٢} أي الموجود. ^{٤٥} الزوراء للدواني، ص ٧.

من الذين استشهدوا بالدواني في تحقيق هذه المسألة إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م) حيث حاول تحقيق المقام في هذه المسألة، مبيِّنًا أن أقوال المتكلمين القائلين بالجعل، والحكماء النافين له لم تردُّ على محلِّ واحد، وتحقيق القول عنده أنَّ الجعل قسمان: بسيطٌ: وهو الذي يتعدى إلى مفعول واحد، ومركَّبٌ: وهو الذي يتعدى إلى مفعولين، وهو قسمان: أحدهما: أن يكون الحمل بين مفعوليه صحيحًا مفيدًا، نحو: جعل الله الإنسان موجودًا، والثاني: أن يكون غير مفيد، نحو: جعل الله الإنسان إنسانًا. فعند المحققين الجعل البسيط والمركب المفيد ثابتان لجميع الماهيات، وعليه يُحمَل قول المثبت على الإطلاق وهم المتكلمون، أما الجعل المنفي فهو الجعل بالمعنى الثالث أي الجعل المركب غير المفيد، وعليه يُحمَل قول النافي على الإطلاق، وهم الحكماء.^{٤٦} أما القول الثالث المفصل، وهو كون الماهيات المركبة مجعولة دون البسائط فلا وجه له عند الحلبي.

لكن الحلبي يرى أن الماهيات مجعولة؛ لأنه يستحيل كونها ليست بإفاضة مفيض في العلم واختراعه، وإلا لزم ألا تكون حادثة بالحدوث الذاتي، وعليه فالماهيات أزليَّة الثبوت في العلم وإلا لزم الجهل، ومتأخرة عنه تعالى تأخرًا ذاتيًا؛ لإمكانها الذاتي، لا زمنيًا ولا دهرنيًا.^{٤٧}

٢.٢. اعتراض على النافين لمجعولية الماهيات

اعتُرض على القائلين بعدم مجعولية الماهيات بأنَّ ذلك يؤدي إلى استغناء الممكن عن المؤثر؛^{٤٨} لأن القول بأنَّ الجاعل جعل الماهية موجودةً ولم يجعلها هي يؤدي إلى أنَّ الماهية ماهيةً بنفسها، وثابتة لأنفسها بأنفسها، وما كان كذلك كان موجودًا بنفسه أيضًا، بل كان واجب الوجود؛ لأن ثبوت الماهية لنفسها مقتضى ذاتها، وهذا ليس إلا معنى واجب الوجود. فالقول بعدم مجعولية الماهية يؤدي للقول بكون الماهيات واجب الوجود. أيضًا فإن القول بعدم مجعولية الماهية يؤدي إلى عدم شمول إرادة الله تعالى وقدرته؛ إذ الماهيات ثابتة بنفسها، وليس لله عليها تأثير؛ إذ البارئ تعالى لا يتدخل في أفعال العباد خيرها وشرها، ولا يقدر على التدخل لكون الماهية غير مجعولة،

^{٤٨} نجد هذا الاعتراض والجواب عليه عند السيد الشريف.

انظر: شرح المواقيف للجرجاني، ٤٣-٤٢/٣.

^{٤٦} اللمعة لإبراهيم الحلبي، ٢٥ ظ.

^{٤٧} اللمعة لإبراهيم الحلبي، ٢٥ ظ-٢٦ و.

وقصارى خالقيته تعالى أن يجعلها متصفة بالوجود. فضلاً أن القول بعدم مجعولية الماهيات يخالف صريح الآيات والأحاديث الصحيحة التي تنص على الخلق والإبداع وشمول قدرته وإرادته تعالى.^{٤٩}

أجاب الحكماء القائلون بعدم مجعولية الماهيات بأن قول الشيخ الرئيس: «ما جعل الله المشمش مشمشاً بل جعله موجوداً» ليس المراد منه أن الماهية ثابتة بنفسها؛ بل المراد منه نفي وجود جعلين للماهية، واحد للوجود وواحد لجعلها هي، فالقول بعدم مجعولية الماهية معناه أن الماهية لا تحتاج إلى جعلٍ مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها.^{٥٠} والجواب على ما صرح به الكليني (ت. ١٢٠٥/هـ ١٧٩١م) هو: «مراد الشيخ هو أن متعلق الجعل هو الوجود لا أنفس الماهيات، وأنها بعد جعلها موجودة في الخارج أو في الذهن لا تحتاج إلى جعلٍ ثانٍ يجعلها متصفة بأنفس الماهيات وأجزائها؛ بل هي بجعلٍ واحدٍ تصير موجودةً ومتصفة بالماهيات وأجزائها».^{٥١}

وكذلك الطوسي فعلى الرغم من قوله بمجعولية الماهية إلا أنه يُؤوّل كلام الحكماء ويوجب عن هذا الاعتراض قائلاً: «والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة، بل قالوا: إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل، وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية».^{٥٢}

أما جوابه عند الجرجاني: فهو أن المجعول هو الوجود الخاص، أي هويته، لا ماهية الوجود، فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاعها رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر.^{٥٣}

والدواني كذلك يبين أن معنى كون الماهيات غير مجعولة لا يُقصد به أنها ليست بذاتها أثرًا للفاعل، فذلك ممنوع؛ إذ كلُّ أثرٍ للفاعل يجب أن ينتهي بالضرورة إلى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات؛ بل المقصود بكون الماهيات غير مجعولة أن كون الإنسان إنساناً مثلاً لا يحتاج إلى جاعل.^{٥٤}

^{٤٩} انظر: موقف البشر تحت سلطان القدر لمصطفى صبري، ص ٢٧٨-٢٨٠.

^{٥٠} انظر: موقف البشر تحت سلطان القدر لمصطفى صبري، ص ٢٨٠.

^{٥١} رسالة الإيمان مفتاح باب الموجهات للكليني، ص ٦٦.

^{٥٢} نقد المحصل للطوسي، ص ٦٠.

^{٥٣} شرح المواقف للجرجاني، ٤٣/٣-٤٣.

^{٥٤} انظر: الزوراء للدواني، ص ٦-٧.

٣.٢. تحرير محل النزاع في مجعولية الماهيات

يرى الإيجي (ت. ١٣٥٥/١٧٥٦م) أنَّ محلَّ النزاع في هذه المسألة هو كالآتي: إنَّ الحكماء لَمَّا قسموا الوجود إلى ذهني وخارجي، وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما: رأوا أنَّ الأمور التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة أقسام: قسم يلحق الماهية من حيث هي هي، أي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني، وذلك كالزوجية للأربعة. وقسم آخر يلحق الوجود أي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي، نحو التناهي والحدوث للجسم فإنه لا يلزم ماهيته بل وجوده الخارجي. وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للأشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطبقها. فالقائلون بأنَّ الماهية غير مجعولة أرادوا أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية، أي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي، وأرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل الموجد. والقائلون بأنَّ الماهيات مجعولة مطلقاً أرادوا عروض المجعولية لها في الجملة؛ إذ لم يقل عاقلٌ بأنَّ الماهية الممكنة مستغنية في نقرها في الخارج عن الفاعل. والقائلون بأنَّ الماهيات المركبة مجعولة دون البسائط أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير، فالمجعولية تلحق الماهية المركبة من حيث هي هي، فإن احتياجها لجزئها يلحقها لذاتها.^{٥٥}

استصوب هذا الرأي التفتازاني؛^{٥٦} لكن الجرجاني لم يرتض هذا الكلام، وبين قائلًا:

هذا تقرير ما حرره المصنف. وفيه بُعد؛ لأنَّ البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي، أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهني: جارٍ في كثير من لواحقها، فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثيرٌ فائدة. وأيضاً كما أنَّ الماهية الممكنة محتاجةٌ إلى الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجةٌ إليه في وجودها الذهني، فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج، سواء كان اتصافها به بيناً أو غير بين. وإن فسّر المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحاً والتقيد تكلفاً.^{٥٧}

^{٥٥} انظر: المواقف للإيجي، ص ٦٢-٦٣؛ شرح

^{٥٦} انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٤٣٢/١.

^{٥٧} شرح المواقف للجرجاني، ٤٥/٣-٥٠/٣.

ونجد عند السیالكوتي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م) تحريراً دقيقاً لمحل النزاع حيث يقول:

بعد اتفاق الكل على أن الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة إلى الفاعل وإلا لم تكن ممكنة، اختلفوا في أن الماهيات في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه، والعدم وما يلزمه: أثر للفاعل - ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر، حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الأثر بالمرّة فيكون الوجود انتزاعياً محضاً. وإليه ذهب الأشعري والإشراقيون القائلون بعينية الوجود - أم لا؟ بل الماهيات في حد ذاتها ماهيات، والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود. ومعنى التأثير جعل شيء شيئاً، فيكون الاتصاف بالوجود حقيقياً سواء كان موجوداً أو معدوماً، وإليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود. هذا تحرير محل النزاع على ما هو الحق الحقيقي بالقبول.^{٥٨}

فالنزاع عنده لفظي، فالتكلمون ذهبوا للقول بمجعولية الماهية لقولهم بعينية الوجود؛ لذا قالوا: الماهيات بأنفسها هي أثر للفاعل، والوجود أمرٌ انتزاعي محض، ويكون الأثر المترتب على تأثير الفاعل هو الماهية نفسها، كالإنسانية مثلاً. والحكماء ذهبوا للقول بعدم مجعولية الماهية لقولهم بزيادة الوجود على الماهية؛ لذا قالوا: إن الماهيات بأنفسها ماهيات وتأثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود، أي جعل الإنسان مثلاً موجودة.^{٥٩}

وقد تعرّض جركش شيخخي زاده (ت. ١٣١٩هـ/١٩٠١م) لأقوال العلماء في مجعولية الماهية، وسرد كذلك تحقيق السیالكوتي الذي أوردناه آنفاً؛ لكنه لنزعتة الصوفية وكونه من أتباع المدرسة الأكبرية رجّح في النهاية أنّ الماهيات غير مجعولة مطلقاً؛ لأنّ مرتبة علمه تعالى مقدّم على الجعل، فالماهيات في مرتبة علمه تعالى متميزة متكررة من غير تعلق الجعل بها، وإلا لكان لله تعالى علماً بلا معلوم في الأزّل وكان ذاته محلاً للحوادث. وهذا يعني أنّ الماهيات في أنفسها لا يمكن أن تكون أثراً للجاعل.^{٦٠}

٣. نظرية استعدادات الماهية وعلاقتها بإرادة الإنسان وحرية

إرادة الإنسان التي تصدر عنها أفعالها الاختيارية إنما تكون باعتباره حرّاً قادراً على الترجيح والاختيار بين الخير والشر، والحسن والقبيح، ولمّا كان كل ما في الكون

^{٥٨} حاشية السیالكوتي على شرح المواقف، ٤٠/٣. ^{٦٠} رسالة في مجعولية الماهية لجركش شيخخي زاده،

^{٥٩} حاشية السیالكوتي على شرح المواقف للجرجاني، ص ١٨-١٩.

شيخ حسن: نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

بما فيها أفعال الإنسان بقضاء الله وقدره فأين هي حرية الإنسان واختياره؟ يجيب ابن عربي على هذا السؤال: بيان أنَّ الميل إلى الخير والشر هو من مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد، والماهيات غير مجعولة. أما بيان العلاقة بين كون الماهيات غير مجعولة وبين نفي الجبر عن أفعال العباد فهو كالآتي:

ذكرنا أنَّ القضاء عند ابن عربي هو حكمٌ كليٌّ في الأشياء على ما تقتضيه أعيانها، وحكم الله في الأشياء يكون على حدِّ علمه بها وفيها؛ إذ الحكم يستدعي العلم بالمحكوم، وعلم الله في الأشياء يكون على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها؛ إذ العلم تابعٌ للمعلوم، أي العلم الإلهي تابعٌ لما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها إياها.^{٦١} والأعيان ليست بجعل جاعلٍ؛ بل هي صورٌ علمية للأسماء الإلهية، والقدرُ تفصيل ذلك الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية، أي تعليق كلِّ حالٍ من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين، فالذي يحدد التوقيت هو المعلوم، أي الأعيان الثابتة. فالقضاء والعلم والإرادة والمشية تبعٌ للقدر، والقدر تابعٌ للمعلوم، وبهذا ينتفي الجبر أصلاً. فحكم القضاء على الأشياء ليس إلا بها؛ لأنَّ حكم الله على الأشياء على حدِّ علمه بها، وعلمه تابعٌ لها، فاقتضت أن يحكم الله عليها بما هي مستعدةٌ له وقابلة. وهذا هو سر القدر عند ابن عربي، أي إنَّ لله سبحانه وتعالى إرادةً يفعل بها ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم، وما علم إلا بما أعطاه المعلوم، فكلُّ شيءٍ تابعٌ للأعيان الثابتة، فلا جبر.^{٦٢}

ويعلق بالي أفندي أحد شراح فصوص الحكم قائلاً:

(فما حكم القضاء) أي القاضي وهو الحق تعالى (على الأشياء) بالكفر والعصيان (إلا بها) أي بما هي عليها في عينها، فما قدر الكفر للعبيد إلا باقتضاء عينهم الثابتة،

٦١ عند ابن عربي للعلم الإلهي اعتباران: ١- باعتبار عدم مغايرتها للذات، أي العلم في المرتبة الأحادية وهو عين الذات مطلقاً، فالعالم والمعلوم والعلم شيءٌ واحدٌ لا مغايرة فيها، والعلم بهذا الاعتبار ليس تابعاً للمعلوم. ٢- باعتبار مغايرتها للذات: أي العلم في المرتبة الواحدية، وهو ما يستدعي معلوماً ليتعلق العلم به، والمعلوم: الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها والأعيان. والعلم بهذا الاعتبار تابعٌ للمعلوم، أي تابعٌ لما تعطيه الذات من نفسها من الأسماء والصفات، ولما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها

٦٢ إيها. انظر: شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ٤٢/١، ١٢٠/٢. انظر: فصوص الحكم لابن عربي، ٨٢/١-٨٣، ١٣١-١٣٢؛ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣٤٥/٧-٣٤٦، ٥٠/٨؛ شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ١١٩/٢-١٢١؛ شرح فصوص الحكم لصائن الدين تركة، ٥٤٦/١-٥٤٨؛ شرح فصوص الحكم لبالي أفندي، ص ٢٣٦-٢٣٧؛ الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة لأبي العلاء الغيفي، ص ٢١٨-٢١٩.

فلا جبر أصلاً من الله لا صرفاً ولا متوسطاً، وإنما يلزم ذلك أن لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد، فهذا البيان رفع توهم الجبر عن أهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم أصل المسألة. (وهذا) أي كون حكم الله على الأشياء بحسب ما هي عليها في حد ذاتها (هو عين سر القدر) الذي يظهر (لمن كان له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيد) ولا يظهر لغير هذين الطائفتين، فلا حظاً لأهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسألة سر القدر، ولا يصل أحدٌ إليه بنظر العقل أبداً (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) أي الكاملة التامة، يعني إذا كان تقدير الحق أحوال العباد وأفعاله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة البالغة التامة على خلقه، لا للخلق عليه.^{٦٣}

إذ على رأي الصوفية مشيئةُ الله تعالى هي بحسب اقتضاء استعدادات الخلق أو أعيانهم الثابتة، وهذه المشيئة لا تتعلَّقُ بعدم اختياره وعدم مشيئته خلافها؛ بل تتعلَّقُ بحكمته التي يسمَّى بها الحكيم، كما صرَّح بذلك بهاء الدين زاده في رسالة القضاء والقدر حيث يقول: «اقتضت الحكمة أن يتبع قدرته وإرادته لما يقتضيه كل شيء بحسب استعداده في نفسه؛ فإن السلطان الذي هو ظل الله في أرضه وخليفة له في شيء من تأثيراته لو أعطى الكلَّ على نسقٍ واحدٍ - وفيهم الفاضل والجاهل والغني والفقير - كما عجز عن ذلك؛ لكن يُعدُّ صنعه ذلك خارجاً عن سنن العدل لفضل الفاضل، ولحكم بأن العدالة إنما هي في رعاية الكل بحسب استحقاقه واستعداده».^{٦٤}

وملخص الكلام كما ذكره القيصري هو: «الحاكم في حكمه في الحقيقة تابعٌ للأعيان وأحوالها، التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلا بما تقتضيه ذات الأعيان وأحوالها».^{٦٥}

وقد لخص مصطفى صبري (ت. ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م) رأي ابن عربي بشكل دقيق حيث قال:

إذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها، فلا تأثير لله في كون الماهيات مصدرًا للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية، نعم إن أفعال العباد خيرها وشرها حاصلة بخلق الله وإرادته، إلا أنَّ خلقه وإرادته تابعان لإرادتهم الجزئية،

^{٦٣} شرح فصوص الحكم لبالي أفندي، ص ٢٣٦. ص ١٧٠.

^{٦٤} رسالة في إثبات الواجب والتوحيد لبهاء الدين زاده، ^{٦٥} شرح فصوص الحكم لداود القيصري، ١٢٢/٢.

شيخ حسن: نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

وإراداتهم الجزئية تابعة للاستعدادات الذاتية التي في ماهياتهم، وقد كنا قلنا: إن إراداتهم الجزئية تتبع الدواعي والمرجحات التي يخلقها الله في قلوبهم، فعلى نظرية الشيخ لا تكون الدواعي ملهمة لهم من الله؛ بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المخلوقة، وتخلصُ أفعال العباد بهذه الصورة عن أن تقع تحت جبر الله وتأثيره، ويكون الأساس في معاملتهم بالإثابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم استحقاقاتهم الذاتية، فلا يُحتمل أن يظلمهم الله تعالى.^{٦٦}

تابع ابن عربي في هذه المسألة كثيرًا من شرح **الفصوص** كمؤيد الدين الجندي،^{٦٧} وداود القيصري،^{٦٨} وصائن الدين تركة،^{٦٩} وبهاء الدين زاده،^{٧٠} وبالي أفندي،^{٧١} وأيضًا تابعه في ذلك إبراهيم الكوراني الكردي^{٧٢} (ت. ١١٠١هـ/١٦٩٠م)، وشهاب الدين الألوسي^{٧٣} (ت. ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م) في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام ١٤٩/٦]، وجرکش شيخي زاده، حيث يقول:

القدر هو تفصيل ما في القضاء، بتخصيص إيجاد الأعيان بأوقاتٍ وأزمانٍ تقتضي استعداداتها الوقوع فيها، وتعليق كلِّ حالٍ من أحوالها بزمانٍ معينٍ وسببٍ مخصوصٍ تابعٍ للقضاء، الذي هو الحكم الكلي على أعيان الموجودات بأحوالٍ جاريةٍ وأحكامٍ طارئةٍ عليها من الأزل إلى الأبد. وهو تابعٌ لعلمه تعالى بالمعلومات على وجهٍ تكون هي في حدِّ ذاتها على ذلك الوجه، فيمتنع أن يظهر عينٌ من الأعيان إلا على حسب ما يقتضيه استعداده. وهذا هو سر القدر.^{٧٤}

فيكون قضاء الله وقدره على العبيد حسب استعداداتهم لذلك، فلا جبرٍ من الله على أحدٍ من عباده، فالله تعالى ما قدر الكفر للعبيد إلا باقتضاء عينهم الثابتة إياه.

-
- ٦٦ موقف البشر تحت سلطان القدر لمصطفى صبري، ص ٢٦٧-٢٦٨.
- ٦٧ انظر: شرح **فصوص الحكم** لمؤيد الدين الجندي، ص ٤٢٦-٤٢٧؛ رسالة **القضاء والقدر** لبالي أفندي، ص ٦٩-٧٠؛ K. Arpaguş "Sofyalı Bâli Efendi'nin Kaza ve Kader Risalesi"; s. 51-88; Musakhanov, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risalesi"; s. 268.
- ٦٨ انظر: شرح **فصوص الحكم** لداود القيصري، ص ٤٨٣-٤٨٤.
- ٦٩ انظر: شرح **فصوص الحكم** لصائن الدين تركة، ص ١١٩-١٢٢.
- ٧٠ انظر: رسالة **القضاء والقدر** لبهاء الدين زاده، ص ٥٤٦-٥٤٨.
- ٧١ انظر: شرح **فصوص الحكم** لبالي أفندي، ص ٢٣٥-٢٣٦.
- ٧٢ انظر: **مسلك السداد** لإبراهيم الكوراني، رقم: MS Arab 251، ١٢ظ-١٣و.
- ٧٣ انظر: **روح المعاني** للألوسي، ص ٣٨٦-٣٨٨/٨.
- ٧٤ رسالة في **مجولية الماهية** لشيخ زاده، ص ٢١.
- ٧٥ انظر: رسالة **القضاء والقدر** لبهاء الدين زاده، ص ١٧٠-١٧١.

٤. الاعتراضات على نظرية استعدادات الماهية

تعرّضت نظرية ابن عربي هذه لكثيرٍ من الانتقادات، ويبيّن المعترضون أنه لا يمكن التخلص من الجبر بهذا القول؛ بل هذه النظرية هي نظرية جبريةٌ بشكل كامل، وكلُّ ما في الوجود يخضع للجبرية حسب نظرية ابن عربي.^{٧٥}

يؤكد أبو العلا العنفي كذلك أنّ نظرية ابن عربي هي نظرية جبرية؛ إذ القول بأن العلم تابعٌ للمعلوم، وأنّ علم الله بنا تابعٌ لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال، وأنّ إرادة الله لا تتعلق إلا بما علم، وإن كانت تؤدي إلى القول بمسؤولية الإنسان من الناحية الصورية على الأقل، لكن ما قيمة هذه المسؤولية؟ وما معنى الحرية الإنسانية في عالمٍ كلُّ ما فيه خاضعٌ لقانون الوجود العام وصادرٌ عن الله تعالى!^{٧٦} لأن الأعيان الثابتة هي التجلي الأول، أي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، والأعيان الثابتة حصلت بالفيض الأقدس، فكلُّ شيءٍ صادرٌ عنه تعالى، أي إن الأعيان الثابتة هي عين الحق وهي قديمة وأزلية. فضلاً أنّ اقتضاءات استعدادات الماهية لا تقبل التغيير والتبدل، فالمعاصي أو الطاعات تظهر من الناس على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحق وفي ذاته، ولا يمكن تغييرها؛ لأن عينه الثابتة اقتضته بهذا الشكل، ولأن الله يعلم من الأزل أنّ هذا هو الأمر على ما هو عليه، والله تعالى أيضاً لا يمكنه تغييرها؛ لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل، وتغييرها مستحيل.^{٧٧}

وما يعكس النظرية الجبرية لنظرية استعدادات الماهية التي جاء بها ابن عربي أنه يقول في تأويل قوله تعالى: «﴿وَمَا أَنَا بِظَلْمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾»، أي ما قدرث عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به؛ بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون. ولذلك قال: «﴿وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾»^{٧٨}. وهذا الكلام وإن كان ظاهره يدل على نفي الجبر،^{٧٩} إلا أنه لما كانت الأعيان الثابتة هي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وحاصلةً بالفيض الأقدس فهي منه تعالى، وخاضعة لقانون الوجود العام، وبالتالي فلا مناص من الجبر.

١٥٨/٢.

^{٧٥} انظر: التعليقات على فصوص الحكم لأبي العلاء

^{٧٧} انظر: مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ٤٠/١.

العنفي، ١٥٨/٢، ١٦٣/٢.

^{٧٦} انظر: مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ٣٩/١؛ ^{٧٨} فصوص الحكم لابن عربي، ١٣٠/١-١٣١.

^{٧٩} انظر: شرح فصوص الحكم لبالي أفندي، ص ٢٣٤.

يؤكد أحد الباحثين أنَّ فلسفة ابن عربي تقتضي الجبر لا محالة، وينطلق في ذلك من فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي، وكذلك من تعريفه للقضاء، فالقضاء عند ابن عربي كما عرفناه سابقًا هو: «حكم الله في الأشياء أن تكون كذا وكذا على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه»، أي على النحو التي هي عليه في العين الثابتة، وانطلاقًا من هذا التعريف فالمشيئة الإلهية هي عين الأشياء ونفس واقع الموجودات، حيث ينص ابن عربي قائلًا: «وما شاء الحق إلا ما هو الأمر عليه في نفسه، فمشيئة الحق في الأمور عين ما هي الأمور عليه»،^{٨١} فالمشيئة هي نفس الأشياء، وإذا كان الأمر كذلك فالاعتراض عليها اعتراضٌ على الواقع، والاعتراض على الواقع عبثٌ وهو اعتراض على الربوبية؛ إذ هي منازعة للوجود. فالوجود عند ابن عربي هو الموجود، والموجود هو ما عليه بلا زيادة ولا نقصان، أي هو مجبورٌ في النهاية على ما هو عليه، فالكون مجبورٌ على كونه، والإنسان مجبورٌ على وضعه. فالكل في نظام الجبر الكامل.^{٨١}

ونجد هذا التقرير عند ابن عربي في **الفتوحات المكية** حيث يقول: «فإن قالوا: إن الإمكان جعلنا أن نقول ما نقول. قلنا: الإمكان حكم وهمي لا معقول، لا في الله ولا في المسمى ممكنًا، فإنه لا يعقل أبدًا هذا المسمى ممكنًا إلا مرجحًا، وحالة الاختيار لا تعقل إلا ولا ترجيح، وهذا غير واقع، فهو غير واقع عقلاً؛ لكن تقع وهمًا، والوهم حكمٌ عديمي، فما ثمَّ إلا واجبٌ بذاته، أو واجبٌ به، فمشيئة الحق في الأشياء واحدة».^{٨٢}

وفي موضع آخر يقول ابن عربي مجيبًا على سؤال: «أين خزائن المنن؟ الجواب في الاختيار المتوهم المنسوب إليه^{٨٣} وإليك،^{٨٤} فأنت مجبور في اختيارك، فأين الاختيار؟! وهو ليس بمجبور وأمره واحد، فأين الاختيار؟! ولو شاء الله فما شاء».^{٨٥} وفي موضع آخر يصرح ابن عربي قائلًا: «فأفعال العباد خلقٌ لله والعبد محلٌّ لذلك الخلق»^{٨٦} فابن عربي يؤكد أنَّ الله خالقٌ لأفعال العباد، وأنه لا مطيع ولا عاصي على الحقيقة؛ بل الأمر كله لله، ونص كلامه كالتالي: «والأصل في العالم قبول الأمر الإلهي في التكوين، والعصيان أمر عارضٌ عرض له نسبي، وفي الحقيقة ما عصى الله أحدٌ، ولا أطاعه؛ بل الأمر كله لله، وهو قوله: ﴿وَاللَّيْلِ يُرْجِعُ الْأُمْرَ كُلَّهُ﴾».^{٨٧}

^{٨٠} الفتوحات المكية لابن عربي، ٦/٩٣. ^{٨٤} أي إلى العبد.

^{٨١} انظر: نظرية الإنسان والحرية لسعيد الشبلي، ص ١١٢/٣. ^{٨٥} الفتوحات المكية لابن عربي، ٣/١١٢.

^{٨٦} الفتوحات المكية لابن عربي، ٥/٣٧٦. ^{٨٢} ٢٢٦-٢٢٥.

^{٨٧} الفتوحات المكية لابن عربي، ٥/٣٧٦. ^{٨٣} الفتوحات المكية لابن عربي، ٦/٩٢-٩٣.

^{٨٣} أي إلى الله.

ولكون الإنسان عند ابن عربي لا يخرج عن الجبر المطلق الذي مقتضاه وجود الموجود على ما هو عليه أزلًا وأبدًا فقد ذكر الجبرَ على أنه علمٌ، والعلمُ متصل بالحقائق الثابتة الكلية التي لا تبدل فيها، ويبيّن أنه آخرُ اعتذارٍ من المخلوق للخالق، واعترافٍ من الوجود الممكن للوجود الواجب بالتقصير؛ لذا يقول ابن عربي بأن الرحمة الشاملة هي قضاءٌ يؤول إليه كل الخلق؛ حيث يقول: «ورأيت علم الجبر فرأيت آخر ما تنتهي إليه المعاذر، وهو سبب مآل الخلق إلى الرحمة، فإن الله يعذر خلقه بذلك فيما كان منهم، فإنهم لا يبقى منهم إلا التضرع الطبيعي». ^{٨٨} فابن عربي يرى أن علم الجبر هذا هو سبب الرحمة الإلهية الشاملة لكل المخلوقات، حتى لأهل النار، فإن النار تغدو بالرحمة الإلهية دار نعيم يتنعم بها أهلها على نحوٍ مخصوص. وكلام ابن عربي هذا في الرحمة الشاملة يدل على عمق إيمانه بالجبر الكلي الذي يضم إليه كل مفردات الوجود، فالوجود كله فعلٌ واحد للموجود. ^{٨٩}

وقد أقر شيخه زاده بأنّ القول بهذه النظرية لا يُخرج الإنسان عن الجبر، ويبيّن أنّ المراد رفع الجبرية الموهمة للظلم عن الله. وفي ذلك يقول: «فإذن إن العبد لمجبورٌ لاستعداده الأزلي؛ إذ لا مطمع في رفع الجبر بالكلية وإثبات الاختيار المحض الخالص؛ لأن اقتضاءات الاستعدادية لا يخلو عن الجبر. وإنما المقصود رفع الجبرية الموهمة للظلم عن الحق تعالى، بإسناد أسباب الجبر إلى نفس العبد وماهيته الأزلية». ^{٩٠}

ولعل جركش شيخه زاده استفاد هذا الأمر من بهاء الدين زاده، حيث نجد في شرحه على **الفقه الأكبر** كلام شيخه زاده بنصه، ودونك نص بهاء الدين زاده:

واعلم أنه لا مطمع في رفع الجبر بالكلية وإثبات الاختيار المحض الخالص، فإن اقتضاءات الاستعدادات لا يخلو عن الجبر، لكن المقصود رفع الجبرية الموهمة للظلم عن الحق تعالى بإسناد أسباب الجبر إلى نفس العبد وماهيته الأزلية، مع أن الله ما قصّر في التفضّل عليه حسب ما يمكن، كما أشار إليه قوله: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ﴾، هذا غاية ما يمكن الناس التحقيق في أمر القدر، مع أنا ما سمعنا من أحدٍ في هذه المسألة تحقيقًا بهذا القدر، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل. ^{٩١}

^{٨٨} الفتوحات المكية لابن عربي، ٦/٨٦.

^{٨٩} انظر: نظرية الإنسان والحرية لسعيد الشبلي، ص ٩١ شرح الفقه الأكبر لبهاء الدين زاده البيرامي، ص

ويتابع العفيفي تحليله مبيِّناً أنَّ الطاعة والمعصية عند ابن عربي ليس لها مدلول حقيقي، أو بعبارة أدق: ليس لها مدلول ديني، فابن عربي يفرق بين نوعين من الأمر الإلهي: الأمر التكليفي الذي يخاطب به الله العبادَ فيطيعونه أو يعصونه حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة، والأمر التكويني الذي يُعبّر عنه بالمشيئة الإلهية، وهذه المشيئة ما تعلق بشيءٍ إلا وجد على النحو الذي قُدِّرَ أزلًا. فكلُّ شيءٍ في الوجود من الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر خاضعٌ للأمر التكويني مُنقَدِّدٌ للإرادة الإلهية، أي إن ظهور العاصي بمعصيته والمطيع بطاعته خاضعٌ للأمر التكويني؛ لأن العاصي والمطيع يفعلان ما اقتضته طبيعة العين الثابتة في كلِّ منهما، وقد قضى الله أن يكون كذلك منذ الأزل.^{٩٢} ولكن الذي اقتضته العين الثابتة وقضى به الله تعالى إنما هو فعلٌ فقط، ولا يوصف بأنه في ذاته طاعة أو معصية، ولذا لا يقال: إن الحقَّ قَدَّرَ المعصية أزلًا وقضى بظهورها، وإنما يسمى الفعل الذي تقتضيه العين الثابتة طاعة أو معصية؛ لأنه يحكم عليه بعد ظهوره بمقياس ديني، أي بمطابقته أو مخالفته لأمر من أمور الدين. أي إنَّ الفعل إن جاء موافقًا للأمر التكليفي سُمِّيَ طاعةً واستلزم الحمد، وإن جاء مخالفًا سمي معصية واستلزم الذم. فالمشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هي لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه.^{٩٣}

فيرى العفيفي أن نظرية ابن عربي في وحدة الوجود، وأنَّ العلم تابعٌ للمعلوم، والقول باستعدادات الماهية ومقتضى نظريته الجبرية جعله يقول بأنه لا عذاب ولا ثواب بالمعنى الديني في الآخرة، بل مأل الخلق جميعًا إلى النعيم المقيم، سواءً منهم من دخل الجنة أو دخل النار، فإن نعيم الجميع واحدٌ وإن اختلفت صورته وتعددت أسماؤه. والاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار هو في المعرفة بالله ومررتهم في التحقق بالوحدة الذاتية. ويستدل على ذلك ابن عربي بالرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء.^{٩٤}

العفيفي، ص ٢١٩.
٩٢ انظر: مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ٤١/١؛ الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة لأبي العلاء العفيفي، ص ٢١٨-٢١٩.

٩٤ انظر: مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ٤٢/١؛ التعليقات على فصوص الحكم لأبي العلاء العفيفي، ١٦٤/٢.

٩٢ يذكر ابن عربي في الفص الموسوي كلامًا عن إيمان فرعون ونجاته، وتأويله لذلك أنَّ فرعون أطاع الأمر التكويني؛ لأن عينه الثابتة اقتضت ذلك، ولكنه خالف الأمر التكليفي الذي يحرم الشرك بالله. انظر: فصوص الحكم لابن عربي، ٢٠١/١، ٢١١-٢١٢؛ التعليقات على فصوص الحكم لأبي العلاء العفيفي، ٣١٣/٢؛ الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة لأبي العلاء

انتقد مصطفى صبري أيضًا رأيَ ابن عربي ومن وافقه ليثبت نظريته بالجبر، ودونك أهم الاعتراضات التي سردها صبري:

١. إن القول بالاستعداد يخالف مقتضى قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَلَكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام ١٤٩/٦]. فقد علق الله الهداية على مشيئته، لا على الاستعداد، والقول بالاستعداد يخالف صريح الآية.

٢. إن القول بالاستعداد قصداً لتنزيه الله عن أن يعدَّ ظالمًا في مجازاة عباده المجبورين في أفعالهم، تُخرج أفعال العباد من جبر الله وتُدخلهم تحت جبر الطبيعة والماهية، وجبرها أقسى وأشد، ولا ينجو الإنسان من شرها.

٣. إن القول بهذا الرأي يُخرج كلَّ ما يتعلق بالخير والشر من أفعال العباد عن تأثير إرادة الله وقدرته؛ إذ الماهيات غير مجعولة، ويتبعها في عدم المجعولية استعداد العباد للخير والشر كالأفعال للماهية. وهذا القول لا يليق بشأن الألوهية.

٤. إن قول الحكماء: "الماهيات غير مجعولة" ليس المقصود منه أن الماهيات تكون ماهيات بأنفسها، ولا يتعلق بخصوصياتها جعل جاعل، وإلا لكانت واجبة الوجود بنفسها. وإنما المراد منه: أن جعل الماهية موجودة تتضمن جعل الماهية ماهيةً، فهي مجعولة بجعلٍ يتعلق بوجودها، لا أن الماهية مجعولةً بجعلٍ ووجودها بجعلٍ آخر فيكون هناك جعلان، فالخلاصة أن الماهية لا تحتاج إلى جعل مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها.

٥. ابن عربي يثبت لله تعالى تجليين، التجلي الأقدس (الفيض الأقدس) الذاتي الموجب لحصول الأعيان الثابتة واستعداداتها في الحضرة العلمية، والتجلي المقدس (الفيض المقدس) الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج، والتجلي الأول غير مجعول، والثاني مجعول. فهذا القول يتضمن أن مجيء أصل الاستعداد إلى الأشياء من الله؛ لحصولها في علم الله بالتجلي الأقدس، فهي إذن في حكم المجعول. والتفريق بين ما يحصل بالتجلي الأول وبين ما يحصل في التجلي الثاني باعتبار الله مؤثراً في الثاني دون الأول تحكماً؛ إذ الحاصل بأي تجلٍ كان، يكون أثره إن لم يكن مجعوله. وبه تنتقض نظرية ابن عربي في حلِّ معضلة الجبر؛^{٩٥} بل بهذه الانتقادات تصبح نظرية ابن عربي نظرية جبرية خالصة.

^{٩٥} انظر: موقف البشر تحت سلطان القدر لمصطفى صبري، ص ٢٧٥-٢٨٢؛ موقف العقل لمصطفى صبري، ٣/١٦٨-
١٧٠، ٤٩-342. Bayram, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dini Düşüncesi, s. 342-49.

كما ينتقد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م) عدم مجعولية الماهية -التي بنى ابن عربي نظريته في استعدادات الماهية من خلالها- مفاده: أنه إن كان المراد بكون الماهيات غير مجعولة كونها قديمة فقد تعددت بذلك القدماء، وإن كان المراد بكونها غير مجعولة أنها لم يكن لها وجودٌ غير الوجود العلمي في علم الله سبحانه قبل إفاضته الوجود عليها في الخارج، يكون القول بالاستعداد مما لا معنى له.^{٩٦} وللكوثري اتجاهٌ آخر في وصف ابن عربي بالجبر، وذلك بناءً على قوله بوحدة الوجود؛ حيث يرى الكوثري أنّ القول بوحدة الوجود يقتضي الجبر، فكلُّ من قبل نظرية وحدة الوجود فهو جبريٌّ لا محالة.^{٩٧}

الخاتمة

حاولنا في هذه المقالة دراسة مسألة إرادة الإنسان وحرية وهل هو مجبورٌ أو لا عند ابن عربي، وذلك في إطار ما أسميناه نظرية استعدادات الماهية التي أقامها ابن عربي على مفهوم "الأعيان الثابتة" و"مجعولية الماهيات"، وقد رأينا كيف أنّ معظم شراح فصوص الحكم وأتباع المدرسة الأكبرية يرون في هذه النظرية حلاً لمعضلة الجبر، ويؤيدون ابن عربي بأن تأويله هذا هو سر القدر، مع استثناء بهاء الدين زاده وجركش شيخي زاده اللذين اعترفا بأنّ هذه النظرية لا ترفع الجبر بالكلية، لكنهما أكدا في النهاية أنّ المهم في المسألة هو رفع الجبرية -أي الظلم- عن الله لا رفع الجبر. ويمكننا القول في نهاية هذه المقالة إنّ كلام ابن عربي بأنّ الميل إلى الخير والشر هو من مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد، وأنّ الله لا يحكم على العبد إلا بما هو عليه، وأنّ الإنسان هو قضاء نفسه وقدرها: لا يحل مشكلة الجبر؛ بل على العكس تماماً فهذه النظرية تعكس نظرية الجبر الشامل، وظهر لنا قوة ووجاهة الانتقادات الموجهة لهذه النظرية؛ إذ الوجود والموجود واحدٌ، ولا يخرج الموجود عما هو عليه في عينه الثابتة، والأعيان الثابتة حصلت بالتجلي الإلهي المسمى بالفيض الأقدس، فأصل استعدادات الماهية يأتي بالفيض الأقدس من الله؛ لذا فهو في حكم المجعول. وقد ذكر ملا جامي هذا الاعتراض وأنكر أن تكون الإفاضة سبباً للجعل، لكنه لم يذكر دليلاً على دعواه. والحق أن ابن عربي وبعض أتباع المدرسة الأكبرية يقرون بهذا الجبر، ويؤكدون أن لا مشيئة إلا الله تعالى.

^{٩٦} تعليقات الكوثري على اللمعة لإبراهيم الحلبي، (نشر ٩٧ انظر: الاستبصار للكوثري، ص ٤-٦، ١٣.

كما تجلی لنا بشكل واضح الفرق بين عدم مجعولية الماهيات عند ابن عربي، وعدم مجعوليتها عند الحكماء وبعض المتكلمين؛ إذ الماهيات الكلية هي الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة هي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وهي ثابتة أزلية قديمة في العلم الإلهي، وتعتبر التجلي الإلهي الأول، والتجلي الأقدس (الفيض الأقدس) الذاتي استوجب حصول الأعيان الثابتة واستعداداتها في الحضرة العلمية. فالأعيان الثابتة هي عين الحق؛ حيث لا توصف بالوجود الخارجي ولا بالوجود العقلي المستقل المنفصل عن ذات الله. أما القائلون بعدم مجعولية الماهيات من الحكماء والمتكلمين فقصدهم من عدم مجعولية الماهية هو أن متعلق الجعل هو الوجود لا نفس الماهية، فإن جعل الماهية موجودةً يتضمن جعل الماهية ماهيةً ولا تحتاج لجعل آخر. أو يمكن القول بتعبير آخر إن مراد من قال بعدم مجعولية الماهيات من الحكماء والمتكلمين هو أن الماهية لا تحتاج إلى جعل مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها؛ بل جعلها موجودةً يتضمن جعل الماهية ماهيةً.

وأرى أنه من الجدير بالبحث دراسة مدى إمكانية التوفيق بين وحدة الوجود وحرية العبد واختياره، فضلاً عن أهمية دراسة التلازم بين عدم مجعولية الماهية وبين مسألة وحدة الوجود.

المصادر والمراجع

- الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار؛

محمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م).

المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ٢٠٠٥م.

- إشارات المرام من عبارات الإمام؛

كمال الدين أحمد أفندي البياضي الحنفي (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م).

حقوق نصوصه وعلّق عليه وضبطه: يوسف عبد الرزاق، تقديم: محمد زاهد بن

الحسن الكوثري، دار الكتاب الإسلامي، إستانبول، تركيا، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.

- "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة"؛

أبو العلا العفيفي.

شيخ حسن: نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

ضمن الكتاب التذكري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده
١١٦٥هـ - ١٢٤٠م، أشرف عليه وقدم له: إبراهيم بيومي مذكور، المكتبة العربية، وزارة
الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،
القاهرة، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

- تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، ومعه: حاشية الجرجاني، ومعه منهوات
الجرجاني والحواشي الأخرى؛

تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).

تسديد القواعد لأبي الثناء الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م).

الحاشية للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

تحقيق: أشرف أطاش، محمد علي قوجا، صالح كون آيدن، محمد يتيم، نشرات
وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية، إستانبول، ١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م.

- حاشية التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد على تحفة المريد على جوهرة التوحيد؛
محمد صالح بن أحمد العُرسي.

تحفة المريد لإبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري (ت. ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م).

جوهرة التوحيد لأبي الإمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣١م).

مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، ديار بكر، تركيا، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

- حاشية الكلنبوي على شرح الدواني للعقائد العنصرية؛

إسماعيل الكلنبوي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).

در سعادت، ١٣١٦هـ.

- رسالة الإمكان مفتاح باب الموجهات؛

إسماعيل بن مصطفى الكلنبوي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).

عناية وتعليق: أمين مصطفى سوالمة، الأصليون للدراسات والنشر، كلام للبحوث

والإعلام، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

- رسالة الإيقاظات في خلق الأعمال؛

مير داماد، محمد بن محمد باقر داماد الحسيني الإسترابادي، (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣١م).

تحقيق وتصحيح: حامد ناجي إصفهاني، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،

تهران، ١٣٩١.

- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني؛**
أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي البغدادي (ت. ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م).
حقيقه: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- **الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد؛**
جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٦هـ.
- **سلم الوصول إلى طبقات الفحول؛**
حاجي خليفة/كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
محمود عبد القادر الأرنؤوط، إرسیکا، إستانبول، تركيا، ٢٠١٠م.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛**
عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).
محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- **شرح الإشارات والتنبيهات؛**
أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
مع محاكمات قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م).
نشر البلاغة، قم-سوق القدس، ١٣٩٣.
- **شرح تجريد العقائد مع حاشية الدواني؛**
علاء الدين علي القوشجي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تجريد العقائد؛
نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
الحاشية
جلال الدين الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
تصحيح وتعليق: محمد حسين زراعي رضائي، انتشارات رائد، قم، ايران.
- **شرح حكمة العين مع حاشية الجرجاني؛**
ميرك شمس الدين محمد بن مبارك شاه، البخاري (ت. بعد ٧٨٤هـ/١٣٨٢م).

شيخ حسن: نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

حكمة العين؛

علي بن عمر نجم الدين الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م).

الحاشية

السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

تصحيح: أبي عبد الواحد شاكرجان بن أسد الله الحميدي التكووي، المطبعة الكريمة بقران، ١٣١٩هـ.

- شرح فصوص الحكم؛

بالي أفندي الصوفيه وي (خليفة الصوفية) (ت. ٩٦٠هـ/١٥٥٣م).

برخصة نظارة المعارف العمومية بنومرة ٨٧٧، طبع في المطبعة النفيسة العثمانية، در سعادت، ١٣٠٩هـ.

- شرح فصوص الحكم = مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم؛

داود بن محمود القيصري (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م).

تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، منشورات أنوار الهدى للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ.

- شرح فصوص الحكم؛

صائن الدين علي بن محمد التركية (ت. ٨٣٥هـ/١٤٣٢م).

تحقيق وتعليق: محمد بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، ايران، ١٣٧٨هـ. ش.

- شرح فصوص الحكم؛

مؤيد الدين الجندي (ت. ٦٩١هـ/١٢٩٢م).

تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسة چاپ وانتشارات دانشگاه مشهد، ايران، ١٣٦١هـ.

- شرح المقاصد؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- شرح المواقف مع حاشيتي السيلكوتي والفتاري؛

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين العسائي الحلبي، مطبعة السعادة بمصر، ١٩٠٧هـ/١٩٠٧م.

– الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛

طاشكُتري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، (ت. ١٥٦١م/٩٦٨هـ). دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

– الصحائف الإلهية؛

شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي (ت. ٧٠٢هـ/١٣٠٣م). حققه وعلّق عليه وخرّج نصوصه: أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

– الفتوحات المكية؛

ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي الحاتمي، (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م). ضبطه وصححه ووضع فهرسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.

– فصوص الحكم؛

ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي الحاتمي، (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م). والتعليقات عليه؛ بقلم أبو العلا عفيفي. انتشارات الزهراء، ١٣٦٦.

– القول الفصل شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة؛

بهاء الدين زاده = محيي الدين محمد بن بهاء الدين (ت. ٩٥٢هـ/١٥٤٥م). اعتنى بطبعه طبعة جديدة بالأوفست مكتبة الحقيقة، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

– اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد؛

إبراهيم بن مصطفى الحلبي (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م). صحح الكتاب وعلق حواشيه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، نشره ووقف على طبعه وراجع أصله السيد عزت العطار الحسيني، مطبعة الأنوار، القاهرة، مصر، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

– اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف [مخطوط]؛

إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م). مكتبة السلیمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩.

- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات؛

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
انتشارات بيدار. د. ت.

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
ويذيله: كتاب تلخيص المحصل؛
نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، د. ت.

- مسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد [مخطوط]؛

برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني (ت. ١١٠١هـ/١٦٩٠م).
Harvard University – The Houghton Library، رقم: MS Arab 251.

- المواقف في علم الكلام؛

عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م).
عالم الكتب، بيروت.

- موقف البشر تحت سلطان القدر؛

مصطفى صبري أفندي التوقادي (ت. ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).
المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ١٣٥٢هـ.

- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين؛

مصطفى صبري أفندي التوقادي (ت. ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي؛

سعيد الشبلي، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،
١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين

الماتريدية والأشعرية في العقائد؛

عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده (ت. ٩٤٤هـ/١٥٣٧م).
المطبعة الأدبية، مصر، ١٣١٧هـ.

– نقد النصوص في شرح نقش الفصوص؛

عبد الرحمن جامي (ت. ١٤٩٢هـ/١٩٧١م).

با مقدمه وتصحيح وتعليقات وويليام چيتيک، وپيشکفتار: سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، ١٣٧٠هـ.

– هداية المرید لجوهرة التوحيد؛

أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣١م).

تحقيق: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

المصادر غير العربية

Alper, Ömer Mahir, “Mahiyetin Mec‘üliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2015, s. 197-226.

Apaydın, Yasin - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Apaydın, Yasin, “Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi’nin Mâhiyetin Mec‘üliyeti Me-selesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (2019): 1-30.

Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Risâletü’l-kazâ’ ve’l-kader*, nşr. ve trc. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Risâle fi isbâti’l-vâcib ve’l-tevhîd*, nşr. ve trc. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bayram, İbrahim, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi*, İstanbul: Klasik, 2018.

K. Arpağuş, Hatice, “Sofyalı Bâli Efendinin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A’yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006): 51-88.

Konuk, Ahmet Avni, *Fusûs’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı v.dğr., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Musakhanov, Orkhan, “Sofyalı Bâli Efendi’nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 10 (2020): 245-270.

Taş, Enes - Orkhan Musakhanov, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde’nin Siyaset Düşüncesi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bibliyografya

- Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-akâid maa Hâşiyeti'd-Devvânî*, nşr. M. Hüseyin ez-Zirâi Rızâyî - Abdürrahîm es-Süleymânî el-Bihbehânî, Kum: İntişârât-ı Râid, 1393 hş.
- Affî, Ebû'l-Alâ, "el-A'yânü's-Sâbite fi mezhebi İbni'l-Arabî ve'l-ma'dûmât fi mezhebi'l-Mu'tezile", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddin b. Arabî* içinde, nşr. İbrâhim Beyyûmî Medkûr, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1389/1969.
- Alper, Ömer Mahir, "Mahiyetin Mec'üliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2015, s. 197-226.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, nşr. Mâhir Habbûş v.dğr., I-XXX, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1431/2010.
- Apaydın, Yasin - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Apaydın, Yasin, "Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'üliyeti Me-selesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (2019): 1-30.
- Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü'l-fasl Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, İstanbul: Mektebetü'l-hakika, 1432/2011.
- Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Risâletü'l-kazâ' ve'l-kader*, nşr. ve trc. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Risâle fi isbâti'l-vâcib ve't-tevhîd*, nşr. ve trc. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, İstanbul: el-Matbaatü'n-nefisetü'l-Osmâniyye, 1309.
- Bayram, İbrahim, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, İstanbul: Klasik, 2018.
- Beyâzizâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, 1368/1949.
- Câmî, Abdurrahman, *Nakdû'n-nusûs fi şerhi Nakşî'l-Fusûs*, nşr. W. Chittick, I-II, Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1370 hş.
- Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Seyyid Celâleddin Âştîyânî, Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Meşhed, 1361.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiyetü't-Tecrid*, Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî - Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid - Hâşiyetü't-Tecrid - Cürcânî'nin minhüvâtı ve başka haşiye notlarıyla birlikte* içinde, nşr. Eşref Altaş v.dğr., I-III, İstanbul: İSAM Yayınları, 1442/2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî, I-VIII, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1325/1907.
- Dâmâd, Muhammed Bâkır, *Risâletü'l-ikâzât fi halkı'l-a'mâl*, nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1391.
- Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, I-II, Kum: Envârü'l-hüdâ, 1416.

- Devvânî, *ez-Zevrâ*, Kahire: el-Matbatü'l-Hüseyniyetü'l-Mısıriyye, 1326.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1370.
- Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekkadimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- Gelenbevi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, İstanbul: y.y., 1316.
- Gelenbevi, *Risâletü'l-İmkân*, nşr. Emîn Mustafa Sevâlîme, Amman: Müessesetü kelâm li'l-buhûs ve'l-a'lâm, 1438/2017.
- Garsî, M. Sâlih, *Hâşiyetü't-Tahrîri'l-hamid*, Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 1434/2013.
- Halebî, İbrâhim b. Mustafa, *el-Lüm'a fî tahkiki mebâhisü'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve ef'âlî'l-ibâd*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1358/1939.
- Halebî, İbrâhim b. Mustafa, *el-Lüm'a fî'l-hudûs ve'l-kidem ve'l-kazâ ve'l-kader ve tahkiki't-teklîf*, Süleymaniye Ktp, Râgıb Paşa, nr. 2269.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsü'l-hikem*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfi, Tahran: İntişârât-ı Zehrâ, 1366.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Abdükâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût, I-XI Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406-14/1986-93.
- İcî, Adudüddin, *el-Mevâkıf*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- K. Arpağuş, Hatice, "Sofyalı Bâli Efendinin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006): 51-88.
- Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût - Sâlih Sa'dâvî Sâlih, I-VI, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kevserî, Zâhid, *el-İstibâr fî't-tahaddüs ani'l-cebr ve'l-ihdiyâr*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2005.
- Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı v.dğr., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kürânî, *Mesleküs-sedâd ilâ mes'eleli halki ef'âlî'l-ibâd*, Harvard University, The Houghton Library, nr. 251.
- Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim, *Hidâyetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*, nşr. Muhammed el-Hatîb, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Muhammed b. Mübârek Şah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn maa Hâşiyeti'l-Cürçânî*, Kazan: el-Matbaatü'l-Kerimiyye, 1319.
- Musakhanov, Orkhan, "Sofyalı Bâli Efendî'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 10 (2020): 245-270.
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-beşer tahte sultânî'l-kader*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1352.
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, I-IV, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Küveyt: Mektebetü'l-felâh, 1405/1984.
- Şeyhzâde, Abdurrahim, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, Kahire: el-Matbaatü'l-edebiyye, 1317.

- Şibli, Saîd, *Nazariyyetü'l-insân ve'l-hürriyye fi irfâni Muhyiddîn b. Arabî*, Beyrut: Mektebetü Hasan el-asriyye li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1431/2010.
- Taş, Enes - Orkhan Musakhanov, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.
- Tûsi, Nasîrüddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Kutbüddin er-Râzî, *Muhâkemât* içinde, I-III, Kum: Neşrü'l-Belâga, 1393.
- Türke, Sâinüddin Ali b. Muhammed, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Muhammed Bidârfer, I-II, Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1378hş.

Theory of Quiddity Preparedness by Ibn al-'Arabî and its Relation to the Negation of Determinism of Servants

The issue of servants' acts is one of the most controversial issues in Islamic thought and helped to sharpen the characteristics and differences between theological schools, mainly due to its relation to *taklîf* and servants' responsibility. Therefore, understandings of this issue revealed differences in understandings of divine justice and wisdom, as well as in interpretations of fate and destiny.

One of the noteworthy theories is that of Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) and his followers, who attempted to establish responsibility and negate the determinism of servants through *al-a'yân al-thâbita* (fixed entities) and *'adam maj'ûliyat al-mâhiya* (un-createdness of quiddities). They also focused on the construction of fate and destiny in accordance with this theory and considered such construction to constitute "the secret of destiny" and "the absolute proof" of God over the peoples.

While studying the servants' acts and the extent of their freedom of choice, we must deal with the issue of fate and destiny, as nothing in this universe is beyond fate and destiny. Human beings and their voluntary acts are no more than a part of this fate. We, therefore, first set out to understand the meaning of fate and destiny as understood by Ibn al-'Arabî in this article. Then, we clarify the meaning of *al-a'yân al-thâbita*. Next, we detail the issue of createdness of quiddities; as the universal entities are no more than realities and quiddities, we then tackle the issue of preparedness of quiddity and its relation to the establishment of the servant's freedom and the negation of determinism. Finally, we explore criticisms of this theory and try to present an objective evaluation of opinions on the issue.

According to Ibn al-'Arabî, fate is God's rule over things in the manner predestined. Destiny is the specification of the occurrence of a thing as it is in its fixed entity at a specific time. As such, Ibn al-'Arabî connects the meaning of fate and destiny to the fixed entities. As for the fixed entities, according to Ibn al-'Arabî, they are the forms of divine names in eternal knowledge. If the universal fixed entities are quiddities and realities, were they created or not? Ibn al-'Arabî believed that quiddities were not created.

After this, we will touch upon the preparedness of quiddity and its relation to the human being's will and freedom. The human being's will from which his voluntary acts come would be by considering him free and able to prefer and choose between good and evil, the graceful and disgraceful. However, if everything in the universe, including the human being's acts, happens by God's fate and destiny, where do the human being's will and freedom come in? Ibn al-'Arabî responds to this question by stating that tending toward good or evil comes from the requisite of various preparedness of servants' quiddities, and the quiddities were not created. The statement of the relation between the quiddities being uncreated and the negation of determinism of servants' acts is as follows:

Fate, according to Ibn al-'Arabî, is a universal rule over things according to what is required by their fixed entities, and God's rule over things is up to His knowledge of and about them. God's knowledge about things is according to the information they provided about their status, as knowledge is subject to the known object. In other words, divine knowledge is subject to what fixed entities give of their status by their preparedness and acceptance.

Further, fixed entities are not created by a creator. Rather they are forms of knowledge of divine names, and fate is the specification of such rule by creating them in the times in which things are required to happen by their particular preparedness. So the one who determines timing is the known object, i.e., the fixed entities.

Fate, knowledge, and will are subsequent to destiny, and destiny is subsequent to the known object. According to Ibn al-'Arabî, determinism is basically negated, as the rule of fate over things is not but by them, and this is the secret of destiny.

The theory of quiddity preparedness received much criticism, especially from Mustafa Sabri, Abû al-'Alâ 'Afîfî, and others. Although it denotes the negation of determinism, as long as the fixed entities are the forms of divine names in eternal knowledge, and occur by the Holiest Emanation, then they are from Him [Exalted be He], and therefore subject to the universal law of existence. Hence, determinism is inevitable.

Furthermore, the requisites of quiddity preparedness do not accept any change or variation, so sins or good deeds emerge from people according to their fixed entities in God's knowledge and Himself. They are unchangeable because their fixed entities necessitated them to be as such and because God knows from eternity that things will be the way they are. God Almighty cannot change them because His will is not related to that which is impossible and changing them is impossible.

Some followers of the Akbari school acknowledged that belief in this theory does not remove the human being from determinism, but rather removes the attribute of compulsion (*jābiryya*) from God that would imply injustice.

Finally, we found that—unlike most followers of the Akbari school—the theory of quiddity preparedness does not solve the dilemma of determinism, rather it reverses the theory of comprehensive determinism. We also discovered the vigor and rationality of the criticisms of this theory.

Keywords: quiddity preparedness, fixed entities, createdness of quiddities, fate and destiny, determinism.

Değerlendirme Makalesi Review Article

Türkiye’de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Telif Eserler (1980’den Günümüze)

Tuncay Başoğlu*

Giriş

Yüksek öğretim ve üniversiteye dair daha önce yazdığım ilk değerlendirme makalesinde Türkiye’de modern yüksek öğretim ve üniversite sistemi kurulurken “Bir üniversite fikri var mıydı veya ciddi bir araştırma, değerlendirme yapıldı mı?” sorusunun cevabını aramıştım.¹ Aynı soru çerçevesinde 1980 yılı sonrası telif eserleri -kitap olarak yayımlananları- değerlendirmeye çalışacağım. 1980 askerî ihtilali sonrasında yüksek öğretim sistemi hem yapı olarak hem de kitleleşme açısından önemli değişimler geçirmiştir ve bu değişimler, yüksek öğretim tarihi açısından bir dönüm noktası teşkil eder. Türkiye’de yüksek öğretim ve üniversite üzerine son kırk yılda, -daha önceki iki asırlık dönemle mukayese kabul etmeyecek şekilde- kitap, tez ve makale düzeyinde çok sayıda çalışma yayımlanmıştır.

1980 yılı sonrası yüksek öğretim ve üniversiteyle ilgili yayımlanan kitapları altı grupta toplamak mümkündür:

1. Bir bütün olarak sisteme dair araştırmalar ve raporlar: Bunlar, Türkiye’deki yüksek öğretimi iyileştirme çalışmalarına rehberlik etmek üzere hazırlanmıştır; bir kısmı dünyadaki yüksek öğretim sistemleri hakkında yapılan araştırmalardan oluşmaktadır.
2. Fikrî eserler: Türkiye’deki yüksek öğretimin veya üniversitelerin nasıl olması gerektiğine dair görüşler ortaya koyan, yüksek öğretimin genel

* Prof.Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/
Professor, İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Studies, İstanbul, Türkiye.
ORCID 0000-0001-5539-296X tuncay.basoglu@medeniyet.edu.tr

1 Başoğlu, “Türkiye’de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Eserler (1775-1980)”, s. 103-44.

sorunlarını işleyen, kısmen araştırmaya dayansa da daha ziyade şahsi tecrübelere ve fikirlere dayanan çalışmalardır.

3. Cüzi konulara dair sosyolojik araştırmalar: Üniversitenin belirli bir yönüne, belirli sorunlara yahut belirli bir bölümün gelişimine yönelik araştırma çalışmalarıdır. Bunlar, çoğunlukla eğitim fakültelerinde, kısmen de sosyoloji gibi çeşitli bölümlerde üniversite öğrencileri, hocaları, üniversite yönetimi, müfredat konuları vb. üzerine yapılan sosyal bilim araştırmalarıdır. Çeşitli bölümlerin kendi durumlarını değerlendiren, sorunlarını ele alan ve çoğunlukla sempozyumlar şeklinde ortaya konulan çalışmalara da bu grupta yer verilebilir.

4. Modern yüksek öğretime dair tarih çalışmaları: Osmanlı son yüzyıldan itibaren Türkiye'deki yüksek öğretim veya üniversitenin tarihine yahut belirli bir üniversitenin tarihine dair çalışmalardan oluşmaktadır.

5. İslam yüksek öğretim tarihine dair çalışmalar: Başta Osmanlı klasik dönemi olmak üzere İslam yüksek öğretim tarihine (medreseler, vakıflar, ulema, dersler vb.) dair yapılan çalışmalardır. Bu çalışmaların çokluğu ve öneminden dolayı makalede bu gruptaki çalışmalar değerlendirmeye dahil edilmemiş, başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

6. Yabancı dilden yapılan çeşitli tercümelemler: Bu literatürü ikinci değerlendirme makalemizde ele almıştık.²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla yüksek öğretime dair ilk doktora tezleri 1980 yılı sonrasında yapılmaya başlanmıştır. Son kırk yılda farklı ilim dallarında yüksek öğretimle ilgili çeşitli konulara dair 250'den fazla doktora tezi yapılmış, bu araştırma alanına dair ciddi bir birikim oluşmuştur. 1980-2000'li yıllar arası yapılan ilk tezlerde Hacettepe Üniversitesi'nin ağırlığı dikkat çeker. Tezler, bu ilk dönemlerde kısmen öğrenci sorunlarına, ağırlıklı olarak da yönetimle ilgili sorunlara odaklanır. Yüksek öğretimle ilgili tezler tarih, edebiyat, hukuk, ekonomi, işletme, sosyoloji, ilahiyat gibi diğer alanlardan ziyade eğitim bilimleri alanında yapılmaktadır. 2000'li yıllardan sonra eğitim fakültelerinin sayısına bağlı olarak yapılan tezler de sayıca çoğalırken aynı zamanda büyük bir çeşitlilik arz etmeye başlar; özellikle Türkiye'de yüksek öğretimin geliştirilmesi amacıyla belirlenen hedeflere (kalite, uluslararasılaşma, genişleme), finansman başta olmak üzere yönetim sorunlarına, vakıf üniversitelerine, öğrenci ve akademisyenlere ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili konulara dair tezler yapılmıştır. Öte yandan diğer ülkelerdeki yüksek

2 Bk. Başoğlu, "Türkiye'de Üniversite, Medrese ve Yüksek Öğretime Dair Tercüme Eserler (1980'den Günümüze)", s. 163-223.

öğretim sistemlerine veya Türkiye ile diğer ülkeler arası mukayeseli alanlara dair çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. 2000 yılı öncesi yapılan tezlere örnek olarak Aydoğan Ataüna’ın aşağıda tarih başlığında söz edilecek olan tezi, İlhan Dülger’in *Üniversite Yönetiminde Değişim ve Özerklik* (Hacettepe Üniversitesi, 1991), Yüksel Turcan’ın *Tarihsel Süreç İçinde Yükseköğretim Yapılarının Mekansal Analizi* başlıklı mimarlık tezi (Karadeniz Teknik Üniversitesi, 1996) gibi çeşitli tezler zikredilebilir.

1980’li yıllardan bu yana konuyla ilgili olarak akademik, yarı akademik, popüler dergilerde binlerce makale yayımlanmıştır ve bunların yayımlandığı dergiler büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Eğitim bilimlerine dair dergilerin yanı sıra birçok farklı alandan dergilerde bu tür makalelere rastlanır. Bunların arasında *Toplum ve Bilim*’in “Homo Academicus Alla Turca” başlıklı, on beş kadar yazıya yer veren üniversite özel sayısı (9, [2003]) dönemin sosyal bilimcileri tarafından üniversitenin nasıl görüldüğüne dair önemli bir yayındır. *Düşünce Dergisi*’nin bir sayısı da (sayı 10, 2020) “Üniversiteyi Yeniden Düşünmek” başlığı ile konuyla ilgili çeşitli makaleleri ve “Türk üniversitesi var mıdır? İdeal bir üniversite nasıl olmalıdır?” soruları çerçevesinde akademisyenlerce ortaya konulan görüşleri içermektedir.³ Sonraki süreçte konuyla ilgili makalelerin, eğitim bilimleri dergileri yanı sıra 2010 yılı sonrasında Türkiye’de ilk defa yayın hayatına başlayan yüksek öğretim dergilerinde yoğunlaşmaya başladığı söylenebilir. Yüksek öğretimle ilgili ikisi 2011, biri 2018 ve bir diğeri de 2020 yılından itibaren yayın hayatına giren dört akademik dergi bulunmaktadır: Yükseköğretim Strateji ve Araştırma Derneği tarafından yayımlanan *Yükseköğretim Dergisi* (2011), Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi tarafından yayımlanan *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* (2011), Durmuş Günay tarafından yayımlanan *Üniversite Araştırmaları Dergisi* (2018) ve YÖÇAD tarafından yayımlanan *Higher Education Governance and Policy* dergisi (2020). Gerek bu dergilerde gerekse diğer dergilerde yüksek öğretim alanına dair çok sayıda makale yayımlanmaktadır. Bunların arasında özellikle *Yükseköğretim Dergisi* önemli sayıda kitap tanıtımına yer vermesiyle temayüz etmektedir. Yüksek öğretim dergilerinde Türkiye’deki yüksek öğretimin sorunlarına ve çözüm önerilerine, alanda yaşanan gelişmelere yer verilmesi tabiidir. Ancak makalelerin çoğunun Türkiye içiyle ilgili ve daha çok da yönetim sorunlarına yönelik olması veya esas olarak eğitim bilimleri alanındaki akademisyenlerin yayın ihtiyacını karşılamaya yönelik

3 Bunların yanı sıra *Düşünen Siyaset* dergisinin bir sayısı (3 [1999]) üç ayda bir çıkan *Karizma* dergisinin bir sayısı (8 [2001]) üniversite ve eğitim konusuna ayrılmıştır. *Toplum ve Bilim*’in “Olağanüstü Zamanlarda Akademinin İmkânı” başlıklı bir başka sayısı da (156 [2021]) son dönemin siyasi gelişmeleri çerçevesinde üniversiteyi ele alır.

işlev görmesi, bir içe kapanmayı ve kısır döngüyü getirecektir. Esasen bu dergilerin, bir yandan yurt dışında çeşitli ülkelerdeki uygulamalara ve gelişmelere dair bilgi verme işleviyle yurt içindeki sorunları işleme arasında, diğer yandan da tamamıyla pratik, idarî konular ve sorunlarla akademinin daha içeriden iyileştirilmesine yönelik teorik yahut ilmi konular arasında bir denge kurmaya çalışması beklenir. Bu çerçevede özellikle yurt dışı (sadece Batı ile sınırlı olmayarak) yüksek öğretim sistemleriyle ilgili tanıtıcı mukayeseli makalelere, önemli makalelerin tercümelerine, araştırma notlarına ve yabancı dilde yayımlanmış kitap tanıtımlarına yer verilmesi uygun olacaktır.

Genel olarak Türkiye veya diğer ülkelerdeki eğitim sistemleri hakkında da çok sayıda eser telif edilmiştir. Bununla birlikte bu çalışmalar genellikle ilköğretim ve ortaöğretim sistemlerine yönelik oldukları veya söz konusu alana ağırlık verdikleri için makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın sınırları gereği yüksek öğretimle ilgili tezler, makaleler ve eğitim sistemlerine dair genel eserler kapsam dışı tutulmuştur.

1. Yüksek Öğretime Dair Araştırmalar

a) Dünyadaki Diğer Ülkelerin Yüksek Öğretim Sistemlerine Dair Araştırmalar

Bu eserler, farklı ülkelerdeki yüksek öğretim sistemlerini inceleyerek mukayeseler yapan ve buradan neticeler çıkaran araştırmalardan oluşmaktadır. 1980 yılı sonrasında yüksek öğretimle ilgili yayınların çokluğuna karşın bu tür araştırmaların sayısı son derece azdır.

Talip Küçükcan ve Bekir Gür'ün kaleme aldığı *Türkiye'de Yükseköğretim: Karşılaştırmalı Bir Analiz* (2009) adlı çalışma, Türkiye yüksek öğretim sistemini dokuz ülkeyle karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Rapor olarak hazırlanan eserin üçüncü bölümünde dokuz ülke ele alınmakta ve amaç, örgütlenme, malî yapı vb. açılardan tek bir modelin bulunmadığı, yüksek öğretim sistemlerinin ülkeden ülkeye değiştiği ifade edilmektedir. İncelenen ülkeler şunlardır: ABD, Almanya, Fransa, İngiltere, Çin, Japonya, İsveç, Polonya, İsrail.

Araştırmacılara göre, dünyada üniversiteler temelde üç amaca hizmet etmektedirler: Araştırma yoluyla bilgi üretmek, eğitim yoluyla yeni nesillere bilgi aktarmak ve toplumun ihtiyaçlarına uygun hizmetler sunmak (s. 16). Özellikle serbest piyasacı ideolojinin hâkim olduğu ülkelerde, yüksek öğretim toplumsal bir hizmet olmaktan daha çok, öğrenim faaliyetinde yer alan kişilere getirileri olan özel bir mal olarak görülmeye başlanmıştır. Bu ülkelerdeki üniversiteler öğrencileri müşteri olarak görmekte ve öğretim elamanlarının kimi sosyal haklarını kısıtlamaktadırlar. Buna karşın, Avrupa

ölkelerinin hemen tamamında yüksek öğretim hâlâ bir kamu hizmeti olarak görölmekte ve malî giderleri ağırlıklı olarak devlet tarafından karşılanmaktadır. Avrupa Birliği'ne üye ölkelerin yüksek öğretim ödeneklerinin yaklaşık % 80'i kamu kaynaklarından karşılanmıştır (s. 23).

Yine araştırmacılar modern üniversitelerin ulus-devlet yapılanmasıyla birlikte ortaya çıktığını, ancak günümüzde ulus-devletlerin küreselleşmeyle birlikte gittikçe zayıflamakta olduğunu ve üniversitelerin gittikçe artan bir şekilde küresel bir rol aldığını vurgulamaktadırlar. Son yıllardaki eğilimlere bakıldığında, artan yüksek öğretim talebi dolayısıyla “yüksek öğretim pazarı”nın genişlediği ve yüksek öğretimin hem üniversitelere kaynak oluşturma açısından hem de ölkeler için bilgi üretimi ve uluslararası ekonomik rekabeti koruma açısından önemli bir “endüstri” haline geldiği görölmektedir. Özellikle ABD, İngiltere, Avusturya, Kanada, Hollanda, Fransa ve Almanya gibi ölkelerdeki üniversiteler, uluslararası yüksek öğretim pazarından pay kapma yarışına girmişlerdir. Bu üniversiteler hem uluslararası öğrenci çekmekte hem de diğer ölkelerde şubeler açmaktadırlar (s. 25).

Yayımlanmasının üzerinden on üç yıl geçmiş olmakla birlikte bu araştırma hâlâ önemini korumaktadır. Bununla birlikte bu tür mukayeseli çalışmaların daha geniş bir ekiple ve daha geniş bir kapsamda (mesela G-20 ölkelerini, ayrıca Malezya, Pakistan, Mısır, İran, Etiyopya ve Nijerya'yı içerecek şekilde), periyodik olarak (mesela onar yıllık aralıklarla) yapılması gereklidir.

Bekir Gür'ün, Amerikan üniversite sistemini ayrıntılı olarak inceleyen *Egemen Üniversite: Amerika'da Yükseköğretim Sistemi ve Türkiye İçin Reform Önerileri* (2016) adlı araştırması, Türkiye'de ilk defa bir ülkenin yüksek öğretimine dair kapsamlı bir alan çalışması olması yönüyle dikkati çekmektedir.⁴ Araştırmacı hem ilgili literatür üzerinden hem de bizzat yetkililerle mülakatlar yaparak Amerikan üniversite sistemini ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutmuş ve bu sistemin mümeyyiz vasıflarını ortaya koymuştur. Türkiye'de Osmanlı son döneminden beri maalesef bu tür esaslı araştırmalar yapılmamış, hemen bütün kurumlarımız çoğu kere indî/sübjektif değerlendirmelerin ve parçacı gözlemlerin ürünü olarak -ağırlıklı olarak da Fransadan- ithal edilmiştir. Eser hakkında öncelikle söylenmesi gereken husus, 4700'den fazla yüksek öğretim kurumunun bulunduğu (s. 37-38) Amerika Birleşik Devletleri'ndeki sistemi genel olarak kavramamızı sağlayan başarılı bir çalışma olduğudur.

4 Daha önce, Hüseyin Korkut'un YÖK Yayınları arasından çıktığı anlaşılan *Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere Üniversiteleri* (1990) adlı bir çalışması bazı kaynaklarda geçmekle birlikte Millî Kütüphane dahil herhangi bir yerde bu çalışmanın kaydına rastlamadık.

Yazar kitaptaki amacını, başarılı bir sistemi tarihî şartları içerisinde değerlendirerek Türkiye için dersler ve öneriler çıkarmak olarak açıklar (s. 7). Yazar, eseri temel olarak sorduğu beş soru etrafında beş bölüm olarak düzenlemiştir: “Amerikan Yükseköğretimi” başlıklı ilk bölümde tarihi, yönetimi, federal hükümetin rolü, aracı kuruluşlar gibi farklı başlıklar altında sistemin genel yapısı incelenmektedir. Günümüzün Amerikan üniversitesi bir yandan XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Alman üniversitesini örnek alan girişimlerin diğer yandan da 1930’lardan itibaren Almanya’dan kaçan bilim adamlarının katkılarıyla şekillendi ve II. Dünya Savaşı’ndan galip çıkan ABD’nin gücüne eşlik ederek yükseldi. Bu bölümde Amerikan üniversitesinin niteliklerini tebarüz ettiren -ve bence en ilginç olan- kısım üniversitenin kolonyal dönemdeki kolejden mültiversiteye (Clark Kerr’in eski bilginler topluluğundan farklı olarak hayli karmaşık bir yapı halini alan Amerikan üniversitesini nitelemek üzere kullandığı bir terim) dönüşümünü anlatan ve başka ülkelerle karşılaştırmalar da içeren kısımdır (s. 113-29).

Yüksek öğretimin evrenselleşmesinin ele alındığı ikinci bölümde nüfusun hayli küçük bir kısmına hitabeden ve seçkin bir kadro yetiştiren klasik üniversiteden ilk defa Amerikan üniversitesinin yol açtığı yüksek öğretimin kitleselleşmesine ardından da evrenselleşmesine geçen süreç ele alınmaktadır (s. 131-64). Bu bölüm, Amerikan yüksek öğretiminin geleceğine dair kısa bir değerlendirme ile sona ermektedir. Amerikan kamu üniversitelerinin yönetimi ve koordinasyonunun ele alındığı üçüncü bölümde, mütevellî heyetleri ve başkanlar eliyle yönetilen Amerikan üniversitelerinin yönetim yapısı incelenmektedir. Üniversiteler arası koordinasyon bakımından, eyalet koordinasyon ajansları ve çok kampüslü yüksek öğretim sistemi (UC, CSU, SUNY ve CUNY gibi) şeklinde ikili bir uygulamanın varlığına, az sayıda eyalette ise gönüllü koordinasyona veya hiçbir koordinasyon ajansının bulunmaması durumuna işaret edilmektedir. Bir sonraki bölümde Amerika’nın önde gelen dört eyaletindeki yüksek öğretim sistemleri incelenmektedir.

Yazar, kitabın son bölümünü ise Türkiye’deki yüksek öğretime dair çıkarılacak derslere ve önerilere ayırmıştır. Bu bölümün ilginç kısımlardan biri, Türkiye yüksek öğretimiyle ilgili efsanelere dairdir ve burada beş efsane ele alınmaktadır. Yazar, ABD’ye kıyasla Türkiye’de hâlâ çok az sayıda üniversite bulunduğunu ve son yıllardaki olumlu gelişmelere rağmen, genel nüfusun eğitim seviyesi itibarıyla ABD ve OECD ülkelerinin hayli gerisinde olduğunu söylemektedir (s. 260-61). Çalışmanın önemli yönlerinden biri, çeşitli yerlerde Amerikan üniversite sisteminin özelliklerine dikkat çekilerek diğer ülkelerle karşılaştırmalar yapılmasıdır:

1. Amerikan üniversiteleri yönetim bakımından, güçlü müteveli heyeti ve güçlü bir başkanın varlığı ile temayüz eder; ayrıca kurumsal çeşitlilik, akademik kalite, akademik özgürlük, topluma hizmet, bilim ve teknolojide öncülük, ölçeğin büyüklüğü, yüksek özerklik düzeyi, finans ve siyâsi destek bakımından yerli/mahallî kaynaklara bağımlılıkları, her düzeyde (üniversiteler, hocalar, öğrenciler arası) güçlü rekabet, üniversite ile sanayi arasındaki yakın ilişki, buluşların sanayide uygulanması ve mezunların sanayide istihdamı bu sistemin başta gelen özellikleridir (s. 18, 57, 128).

2. ABD'nin diğer ülkelerden önemli farklılıklarından bir diğeri, yüksek öğretimi seçkinlere yönelik bir hizmet olmaktan çıkarıp kitleleştiiren ilk ülke olmasıdır (s. 131). Yüksek öğretimin kitleleşmesinde önemli olan bir kurum, kapısına gelen hemen herkesi alan mahallî kolejlerdir (community colleges). Sisteme giren öğrencilerin yarısı bu kurumlara devam etmektedir (Gür, s. 121, 139). Ancak kitleleşmeye rağmen sistemde büyük eşitsizlikler de bulunmaktadır. Özellikle bursların başarı bursu şeklinde olması sebebiyle bunlar çoğunlukla, zaten iyi halli veya zengin ailelerin çocuklarına gider (s. 147-50).

3. Avrupa ülkeleriyle Japonya'da üniversiteler çoğunlukla devlete memur yetiştirmeyi amaçlarken, ABD üniversiteleri toplumla iç içedir ve genellikle mahallî topluluğun ve sanayinin ihtiyaçlarına göre mezun vermeyi esas gaye edinmiştir (s. 113, 114, 289).

4. Yazar, üniversite yönetim sistemlerine dair dört örnek sunmaktadır: Vatandaş yönetimi veya müteveli heyeti (ABD), merkeziyetçi hükümetin yönetimi (Fransa, Almanya), hocaların yönetimi (Oxford ve Cambridge), öğrencilerin yönetimi (Bologna Üniversitesi) (s. 169). Merkezî bir yönetim bulunmamakla birlikte ABD'de de üniversiteler tamamen serbest değildir ve dört temel konuda bile eyaletler, üniversite yönetimine karışmakta ve çıkardığı yasalarla onu sınırlandırmaktadır: Kim öğretecek, ne öğretecek, nasıl öğretecek, kim öğrenci olarak kabul edilecek? (s. 168). Ayrıca eyaletlerin çoğunda üniversiteler arası koordinasyonu sağlayan bir tür üst kurul mevcuttur; yine eyaletlerin, kaynak israfını önlemeye yönelik hazırladıkları stratejik/master planlar bulunmaktadır (s. 173-75, 180-81, 187).

5. Amerikan üniversitelerinin finansman kaynakları çeşitlidir, baştan beri öğrenci harçları ve bağışlar finansmanda önemli bir rol oynar. Tabii bağış, çeşitli iltimaslara yahut ayrıcalıklı uygulamalara da kapı aralamaktadır (s. 149-50).

6. Alman üniversitelerindeki hoca etrafında oluşan kürsü sistemine ve salt bilime odaklılığa karşın Amerikan üniversiteleri 1880'lerden itibaren

akademik bölümler etrafında şekillenmiştir, ayrıca uygulamalı bilimlerin eğitimi yüksek öğretime dahil edilmiştir (s. 114, 120).

7. Amerikan üniversitelerinde müfredat dışı etkinlikler (spor müsabakaları, öğrenci kulüpleri vb.) kampüs ve öğrenci hayatında belirgin bir yer edinmiştir (s. 118).

8. Avrupa'da eğitim ve araştırma farklı kurumlar eliyle yürütülürken, Amerikan üniversitelerinde her ikisi birlikte yürütülür; dahası bu mültiversite bilgi üretimi, araştırma, yayın ve eğitimin yanı sıra teknoloji geliştirmeye, kamu politikalarına, toplum hizmetlerine katkı gibi birden çok işlev üstlenir (s. 120, 123, 125). Ancak bu çok işlevli yapı, çeşitli hizmetleri gören profesyonellerin ve idarî personelin sayısının akademik personeli geçmiş olması gibi sıra dışı bir durum da ortaya çıkarmıştır (s. 126).

9. Bir başka farklılık, XX. yüzyıl sonu itibariyle Amerikan üniversitelerinin artık ulus inşasının aracı olmaktan ziyade, kişisel gelişim ve kariyer aracına yani bir tür şirkete dönüşmüş olmasıdır (s. 125-26); yüksek öğretim 1980'lerden itibaren artık özel bir mal gibi arz edilip satılır hale gelmiştir (s. 144).

Yazar, XX. yüzyıl boyunca yüksek öğretim talebinin artmasının temelinde yatan etkenin, meslek ve iş edinme hususunda yüksek öğretimin giderek daha gerekli hale gelmesi olduğu tespitini yapar (s. 126). Yüksek öğretim iyi bir iş için âdeta herkesin alması gereken bir bilete dönüşmüştür ve yüksek öğretim diploması, gençler tarafından zorunlu bir yatırım olarak görülmektedir (s. 139, 145). Öte yandan ABD'de de yüksek öğretimin öğrenciler açısından tek işlevi meslek edindirmek değildir. Nitekim öğrencilerin önemli bir kısmı, mezuniyetten sonra üniversite mezunu olmayı gerektirmeyen işlerde çalışmaktadır (s. 154), fakat üniversite eğitimine atfedilen kültürel ve sosyal değer sebebiyle, pahalı bir yatırım olmasına rağmen üniversiteye rağbet devam etmektedir.

Eserinde Türkiye'deki yüksek öğretim sistemiyle ilgili tespitlere ve önerilere de yer veren yazara göre, Türkiye'deki eğitimde temel sorun, tabii seyri içinde gelişmemiş olması, toplumsal taleplerin bastırılmış ve serbest teşebbüsün kısıtlanmış olmasıdır (s. 289). Türkiye'deki yüksek öğretimin yeniden yapılandırılmasında en önemli husus, kamu kaynaklarını kullanan üniversitelerle onlardan sorumlu yapıların demokratik ve topluma hesap verebilir olmasıdır (s. 49). Türkiye yüksek öğretim sistemiyle ilgili bölüm, sistemde temel problemlerin nerelerde olduğuna işaret eden önemli tespitler ve tavsiyeler içermektedir.

Eser, Amerikan üniversitesinin yükselmesine katkıda bulunan muhitin şartlarından ve üniversitenin akademik yapılanmasıyla akademik

faaliyetlerinden ziyade kurumun yönetim yapısına ve yüksek öğretim sistemine odaklandığı için (s. 32), Amerikan üniversitelerinde akademik disiplinlerin yeri, hangi anlayışla oluşturulduğu, buralardaki araştırma ve eğitim faaliyetlerine dair konular yer almamaktadır. Bu yönüyle, Amerikan üniversitesi hakkında daha tam bir tasavvur edinmek için akademinin “kendisini, fikrî zeminini” inceleyen başka çalışmalara da ihtiyaç bulunduğu söylenebilir.

Öte yandan yönetim ve sistem üzerine odaklanan bu çalışmada, yer yer değinilmekle birlikte üç konu daha ayrıntılı ele alınsaydı kanaatimizce çalışma daha kapsamlı ve faydalı olurdu. Öncelikle Amerika'daki farklı dünya görüşlerinin, siyasilerin, şirketlerin, dinî cemaatlerin ve çeşitli lobilerin etkisine dair müstakil bir bölüm ayrılabilirdi.⁵ Bu tür bazı hususlara eserin ABD'de yüksek öğretimin tarihini, akademik özgürlüğü (özellikle s. 77-87) ve yönetim yapısını ele alan çeşitli yerlerinde değinilmişse de yetersizdir. Gerek üniversitelerin kuruluşunda ve sonraki yapılanmasında gerekse karar alma süreçlerinde etkili olan grupların ve bakış açılarının daha ayrıntılı incelenmesi, Amerikan üniversitesinin tarihini de bugününü de daha iyi kavramayı sağlayacaktır. İkinci olarak Amerikan üniversitesinin geldiği noktada üstün yönleri kadar zaafı ve eleştirilen yönleri, sunduğu fırsatlar kadar taşıdığı riskler de bulunmaktadır. Dolayısıyla sistemi tenkitçi gözle ele alan çalışmalar için de müstakil bir bölüm ayrılabilirdi. Nitekim yazar, ABD'li ilim adamlarının XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Alman araştırma üniversitesini model alırken düştükleri hatalara ve ABD yüksek öğretim sisteminin günümüzde yaşadığı ciddi sorunlara kısaca değinmekte (s. 32-36, 52-53), ancak bunları etraflıca incelememektedir. Nitekim ABD'de niteliksiz, sırf para kazanma odaklı yüzlerce üniversite de bulunmaktadır. Eserde bunlara dair bir vurgu yapılmamıştır. Nihayet yüksek öğretim kurumlarının gelişimine dair ilk bölümde tarihi bilgi sunulmuş olmakla birlikte (s. 58-67), bu ilk bölümün öncesinde bir tarih bölümü eklenebilir ve “din adamı yetiştirme amacıyla kurulan kolonyal dönemin kolejlerinden günümüzün büyük ölçekli eğitim ve araştırma üniversitelerine” giden süreç tasvir ve tahlil edilebilirdi.⁶

5 Yazar, eserin ilk bölümünde (s. 58-67, 71, 86) buna değindiği gibi, bu eserden önceki bir gazete yazısında da bu tür etkilere dair bir örnek sunmaktadır:

<https://tr.bekirgur.net/post/i%CC%87srail-k%C4%B1skac%C4%B1nda-amerikan-akademisi> (Star, 26 Ağustos 2014; kendi sitesi 27 Ağustos 2014, 30 Ağustos 2020).

6 Eserin ciddi bir editörlük okumasından geçtiği söylenebilir. Bazı terimlerin çevirisiyle ilgili tercihler bir yana bırakılırsa düzgün bir imla ile akıcı bir metin ortaya çıkmıştır. Verilen bilgiler açısından esaslı bir sorun görünmemekle birlikte bir tashihe ihtiyaç var: M.L. King ile aynı yılda (1968) öldürülen J.F. Kennedy (s. 139) değil (o 1963'te öldürülmüştü), onun kardeşi Robert F. Kennedy'dir.

Yukarıda geçen iki çalışmayı ve birkaç tane tezi bir tarafa bırakacak olursak gerek doktora tezi gerekse müstakil araştırma (rapor, kitap vb.) kabilinden olmak üzere Türkiye dışındaki yüksek öğretim sistemlerine dair ciddi bir araştırma eksikliği ve ilgisizlik söz konusudur. Bu durum sadece yüksek öğretim alanıyla sınırlı olmamak üzere, Türkiye'deki araştırmaların genellikle kendi içine kapanmışlığının, münferit çabaların ötesinde kurumlar düzeyinde dünyadaki gelişmeleri takip ve değerlendirme noktasındaki hazırlıksızlığı ve üniversite yapılanmasındaki yetersizliğin bir göstergesidir.

b) Türkiye'deki Yüksek Öğretime Dair Hazırlatılan Raporlar

1980 yılı sonrası dönemde alanla ilgili önemli gelişmelerden biri, yüksek öğretime dair farklı zamanlarda hazırlanan ve son yıllarda kimi kurumlarca düzenli hale getirilen raporlardır. Bu tür araştırmalar/raporlar, hazırlayan kurumlar açısından, başta YÖK olmak üzere çeşitli kamu/resmî kurumlar ile özel/sivil kurumlar olarak iki gruba ayrılabilir. Bu tür raporların özelliklerinden biri, üniversite fikrini ve Türkiye'de özgün bir üniversitenin var olup olmadığını tartışmaksızın, pratikten hareket etmeleri, mevcut sistemi temel alarak iyileştirme veya değişime yönelik öneriler getirmeleridir.

YÖK, ilk yıllarda daha çok, askerî darbe sonrası 1981'de yapılan üniversite reformunu anlatmak ve yapılanları savunmak üzere, sonraki yıllarda ise belirli aralıklarla genel manzarayı tasvir etmek üzere raporlar yayımlamaya başlamıştır (bk. <https://www.yok.gov.tr/yayinlar/yayinlarimiz>). Bunlardan *Yükseköğretimdeki Gelişmeler: Kasım 1981- Kasım 1988 Döneminde* (1988) ve *Türk Yükseköğretiminde On Yıl 1981-1991: 1981 Reformu ve Sonuçları* (1991) adlı iki eser, 1980'li yıllarda yapılanları anlatmaktadır. YÖK'e yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve ilk yedi yıllık icraatını savunmak üzere YÖK tarafından, ilk YÖK başkanı İhsan Doğramacı'nın önsözü ile yayımlanan *Yükseköğretimdeki Gelişmeler*, daha çok rapor niteliğini taşımaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Türkiye'de yüksek öğretimin 1981 yılı reformu öncesi durumuna, beşinci bölümünde ise sekiz Batı ülkesindeki üniversite yönetimine dair bilgi verilmiştir. Ayrıca eserin sonunda lisans üstü çalışmalar için yurt dışına gönderilen 502 araştırma görevlisinin listesine de yer verilmiştir. Eser, 1980'li yıllarda yüksek öğretimde yapılan çalışmaları ve yöneltilen eleştirileri görmek açısından iyi bir kaynak durumundadır. YÖK ayrıca 2018 yılından itibaren yıllık olarak *Vakıf Yükseköğretim Kurumları Raporu* yayımlamaktadır.

Resmî kurumlarca hazırlatılan raporlar arasında bir başkası, Maliye Bakanlığı'nca *Türkiye'de Yükseköğretimin Başlıca Sorunları ve Sorunlara Çözüm Önerileri* (2008) başlığı ile yayımlanmıştır. Rapor, Bilkent Üniversitesi'nden

hukukçu M. Kâmil Mutluer tarafından hazırlanmıştır. 2007 yılı askerî muh-
tırâ girişiminin hemen sonrasına rastlayan ve uzlaştırıcı bir dil kullanmaya
özen gösteren çalışma, dokuz başlık halinde son derece özlü olarak sorunları
incelemekte, ayrıca diğer konular başlığında da altı meseleyi ele almaktadır.
Ele alınan ana sorunlar şunlardır: Yüksek öğretim hizmet arzının arttırılması,
yüksek öğretime giriş sisteminin değiştirilmesi, finansman, kaliteyi yükseltici
önlemler, YÖK'ün etkin çalışma düzenine kavuşturulması, Üniversitelerarası
Kurul'un (ÜAK) yeniden yapılandırılması, rektörler komitesinin yasal daya-
nağa kavuşturulması, üniversitelerde çözülmesi gerekli idarî sorunlar, plan ve
bütçe yapılması ve harcamanın denetimi. Diğer konular arasında bazı üni-
versitelerin lisans üstü ağırlıklı eğitim veren kurumlar haline getirilmesiyle
meslek yüksek okullarının cazip hale getirilmesi dile getirilmiştir.

1980'li yıllardan bu yana bizzat YÖK'ün hazırladığı raporlar bir kenar-
a bırakılırsa, önemli raporların çeşitli STK'lar tarafından hazırlatıldığı gö-
rölmektedir. Bu STK'ların ve yayınlarının Türkiye'deki siyasî-ideolojik yel-
pazeyi az çok temsil ettiği söylenebilir. Bunların arasında 1990'lı yıllardan
itibaren TÜSİAD'ın, 2007 yılı sonrasında ise SETA ve Eğitim-Bir-Sen'in haz-
ırlattığı raporlar öne çıkmaktadır. Bunların yanı sıra daha az sayıda olmak
üzere Eğitim-Sen, Türk Eğitim-Sen, TED ve İlke Vakfı'nın da raporları bu-
lunmaktadır. TÜSİAD genel ve meslekî eğitimin yanı sıra yüksek öğretimle
ilgili de -özellikle 1994-2013 arasında- çeşitli raporlar hazırlatmıştır ve
bunlardan bazıları aşağıda ele alınacaktır. SETA düzenli olmamakla birlikte
çeşitli zamanlarda konuyla ilgili birçok rapor hazırlatmıştır: Aslında rapor
olarak hazırlanmakla birlikte dünyadaki üniversite sistemlerini de incele-
yen bir telif eser niteliğine sahip olduğu için Küçükcan-Gür'ün *Türkiye'de
Yükseköğretim: Karşılaştırmalı Bir Analiz* (2009) adlı çalışmalarına yukarıda
değinilmişti. Bunun yanı sıra Mahmut Özer, Bekir Gür ve Talip Küçükcan
tarafından hazırlanan *Yükseköğretimde Kalite Güvencesi* (2010), Bekir Gür ve
Zafer Çelik'in *YÖK'ün 30 Yılı* (2011), Fatma Nevra Seggie ve Hakan Ergin'in
*Yükseköğretimin Uluslararasılaşmasına Güncel Bir Bakış: Türkiye'de Uluslara-
rası Akademisyenler* (2018), Tuba Deniz'in *Türkiye'de Üniversiteler ve Bölgesel
Gelişme Politikaları* (2019), Talha Köse ve İpek Coşkun'un *Türkiye'de Üniver-
siteler ve Radikalleşme* (2019) adlı raporları zikredilebilir. Eğitim-Bir-Sen ise
2017 yılından itibaren düzenli olarak yıllık *Yükseköğretime Bakış: İzleme ve
Değerlendirme Raporu* adıyla raporlar hazırlatmaktadır.

Türkiye'de ve Dünyada Yükseköğretim, Bilim ve Teknoloji (TÜSİAD, 1994)
adlı çalışma, sonradan Kemal Gürüz başkanlığında bir ekip tarafından hazırlan-
mıştır. Bu, yüksek öğretime dair 1980 yılı sonrası STK'lar tarafından hazırlatılan rapor çalışmalarının ilk örneklerinden biri, belki de ilk örneğidir.

Rapor, Amerikan yüksek öğretim sistemi örneğinde yüksek öğretim ile ekonomik ve teknolojik üretim arasında tutarlı bir politika oluşturulmasına odaklanmakta, temelde YÖK ile getirilen düzenlemelere karşı çıkmamakla birlikte yüksek öğretimde reform ihtiyacından bahsetmektedir. Beş bölümden ve çeşitli eklerden oluşan raporun ikinci bölümünde yüksek öğretim kurumlarının tarihi, XX. yüzyıldaki dönüşümü ve çeşitli ülkelerdeki bilim ve teknoloji politikalarıyla ilgili bilgi verilmektedir. Üçüncü bölüm yüksek öğretimin yönetimi ve finansmanı konusuna, dördüncü bölüm Türkiye’de yüksek öğretim sistemi ve teknoloji üretimiyle ilişkisine, son bölüm ise önerilere (s. 243-74) ayrılmıştır. Rapor, genel olarak dünyadaki kurumlar ve uygulamalara dair nicelik bakımından önemli bilgiler vermektedir. Öte yandan raporun, zaaflarına ve Türkiye’ye uygulanabilirliğine dair bir değerlendirmeye girişmeksizin evrensel model olarak Amerika Birleşik Devletleri üniversitesini örnek göstermesi eleştirilecek temel yönlerinden biridir. Raporunda Türkiye’nin tutarlı bir bilim, teknoloji ve yüksek öğretim politikasının olmadığı vurgulanmakta ve sorunlar sıralanmaktadır (s. 244-45; sorunlar ve önerilerin iç içe dile getirildiği kısım da bunu takip etmektedir, s. 245-53). Raporunda eleştirilebilecek bazı genellemeler ve ifadeler de yer almaktadır: “Görüldüğü gibi, bütün ülkelerin yüksek öğretim sistemleri üniversite ve mesleki yüksek öğretim olmak üzere iki alt sektörden oluşmaktadır” (s. 66) ifadesi Türkiye’de 1980 yılı sonrası için doğru olabilir, ancak başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere diğer ülkelerde durumun böyle net bir tasnife imkân verdiği söylenemez. Raporunda şöyle garip ifadeler de vardır: “Sağlıklı bir bilim ve teknoloji politikasının tespit edilebilmesi için *bir ülkenin bilim bazını oluşturan bilim adamı niteliği kanıtlanmış üniversite öğretim üyeleri ve araştırmacılar* ile...” (s. 97). Raporunda önerilen meritokratik bir üniversite sisteminin piyasa yönelimli, faydacı bir anlayışla nasıl kurulacağına da değinilmemiştir.

TÜSİAD tarafından hazırlatılan başka bir rapor, AK Parti iktidarının ilk yılında gündeme gelen yasa taslağı çerçevesinde hazırlanmış olup *Yükseköğretimin Yeniden Yapılandırılması: Temel İlkeler* (2003) başlığını taşır. Boğaziçi Üniversitesi eski rektörü Üstün Ergüder’in koordinatörlüğünde bir ekibin hazırladığı bu rapor, YÖK yasasında bir değişiklik halinde izlenmesi gereken temel ilkeleri vurgulamayı amaçlamıştır. Bu amaca matuf olarak düzenlenen bir çalıştayın sonuçları da rapor yazılırken ilave edilmiştir. Rapor, YÖK’ün 1980’lerdeki düzenlemelerini olumlu bir gelişme olarak değerlendirmekle birlikte YÖK sisteminin olumlu ve olumsuz yönlerini ele almakta, sistemin tektipçi ve merkezizetçi oluşunu eleştirmekte (s. 16-17) ve öneriler getirmektedir (s. 24-27).

TÜSİAD'ın hazırlattığı başka bir rapor, on yedi üniversitenin kurumsal değerlendirme raporları ve sonrasında yapılan çalıştaylar üzerine Avrupalı uzmanlarca yazılmıştır. *Türkiye'de Yükseköğretim: Eğilimler, Sorunlar ve Fırsatlar* (2008) adlı rapor, üniversitenin gelişiminin önündeki başlıca engeli özerklik yoksunluğu olarak niteler, ancak YÖK'ün varlığını gerekli bulur, sadece özerkliğin doğru tanımlanması gerektiği üzerinde durur; üzerinde uzlaşmış bir misyon ve vizyona dayalı ulusal bir strateji inşa edilmesini, sistemin bütüncül ve kapsamlı olarak ele alınmasını, üniversite liderliğine yetki ve sorumluluk verilmesini önerir (s. 145-46).

Genel olarak bu sözü edilen raporların ortak bir teması vardır. Bu da yüksek öğretimin; Amerikan yüksek öğretiminin ilkeleri ve özellikleri dikkate alınarak ve küresel sistemin ve ekonominin taleplerine uygun olarak yapılandırılması ve bu sisteme eklenmesidir.⁷ TÜSİAD tarafından hazırlanmış olmasa da *Yükseköğretimin Yeniden Yapılandırılması Kapsamında Dikkate Alınması Gereken Temel İlkeler ve Yaklaşımlar-II* (2018) başlıklı çalışma da aynı çerçevede değerlendirilebilir.

Türk Eğitim-Sen, 2008 yılında bir üniversite kurultayı düzenlemesinin yanı sıra *Türkiye'de Üniversite Sorunu ve Üniversite Çalışanları Üzerine Bir Araştırma* (2009) başlıklı bir araştırma yaptırmıştır. Vedat Bilgin'in yönetiminde yapılan bu saha araştırmasında on iki ilde görev yapan 1130 üniversite çalışanına (akademisyen ve idarî personel) sorular yöneltilmiştir. Çeşitli başlıklar altında toplam 55 şekil ve 133 tablo halinde sonuçların verildiği eserde, araştırmanın yöntemi ve verileri ana gövdeyi oluştururken, ayrıca "kuramsal çerçeve" (s. 15-61) ve sonuç kısmı (s. 242-52) yer almaktadır. Kuramsal çerçeve başlıklı giriş bölümünde üniversitenin mahiyeti/tanımı, yapısı ve işlevleri, yönetim yapıları, tarihi, Türkiye'deki üniversite örgütlenmesi ele alınmaktadır. Bu bölümdeki bilgi ve yorumların eleştirilecek yönleri bulunmakla birlikte diğer çalışmalarda rastlanmayan bir teorik çerçeve kurma çabası takdire şayandır. Eserin içeriğinde YÖK çok az ve tasvirî bir şekilde ele alınırken (s. 40, 143-53), içeriği yansıtmayan arka kapak yazısı, onun varlığını üniversite ve bilim özgürlüğü üzerinde bir tehdit olarak sunmakta ve kaldırılmasını savunmaktadır.

Armağan Erdoğan'ın *Türk Yükseköğretimi'nin Yeniden Yapılanma Çalışmaları* (2013) başlıklı çalışması, YÖK tarafından hazırlanan ve Kasım 2012'de açıklanan YÖK Yasa Tasarısı'nın hemen ardından Stratejik Düşünce

7 TÜSİAD raporlarına yönelik Marksist bir eleştiri için bk. Kemal İnal, "Türkiye'de Büyük Burjuvazi ve Eğitim Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği'nin Eğitim Raporlarının Eleştirel Analizi", *Eğitim Bilim Toplum*, 11 (2013): 27 – 64.

Enstitüsü tarafından Mart 2013'te yayımlanmıştır. İlk bölümünde yüksek öğretimde küresel gelişmeleri, özellikle de Avrupa yüksek öğretim alanı yahut Bologna sürecini ve Türkiye'de bu sürece uyum sağlama çabalarını ele almaktadır. Bu bölüm gerek Bologna sürecine gerekse AK Parti döneminin ilk on yılında Avrupa Birliği'ne uyum ve üyelik süreciyle ilgili yoğun gündemin yüksek öğretime yansımalarına dair verdiği özet bilgiler açısından önemlidir. İkinci bölüm ise söz konusu yasa tasarısının değerlendirilmesine, olumlu ve eksik görülen yönlerine ayrılmıştır. Eser, YÖK'ün tasarımı halinde kalmış ve yasalaşmamış olan bu çalışmasına dair tarihe not düşen bir araştırma olması yönüyle önemlidir.

Yükseköğretime Bakış: İzleme ve Değerlendirme Raporu başlıklı, Eğitim-Bir-Sen'in yayımladığı yıllık raporlar, altı bölümden (yüksek öğretime erişim ve katılım, eğitimin çıktıları, öğretim elemanları, eğitim ortamları, yüksek öğretimin finansmanı, üniversitelerin akademik ve yenilikçilik performansı) oluşmakta ve her bir alanla ilgili göstergeleri ve önerileri sunmaktadır.

İlke Vakfı tarafından, işletme alanında uzman Nihat Erdoğan'a hazırlatılan bir rapor *Geleceğin Türkiye'sinde Yükseköğretim* (2019) adını taşır. 2011-2014 yılları arasında YÖK başkan danışmanlığı yapmış olan Erdoğan, XXI. yüzyılın getirdiği ihtiyaç, beklenti ve talepler karşısında sistemdeki değişimin Türkiye'nin öncelikleri gözetilerek, stratejik bir bakışla ele alınarak yönetilmesi gerektiğini vurguladığı raporunda ilk bölümde yüksek öğretimdeki değişim ve geleceğe hazırlık ihtiyacıyla ilgili tespitlere yer vermiş, ikinci bölümde ise Türkiye yüksek öğretim sistemi için on iki maddelik bir vizyon belgesi çıkarmıştır. Ağırlıklı olarak yüksek öğretim sisteminin yönetimi, finansmanı, sosyal ve ekonomik rolü, öğrencilere sağlayacağı katkı üzerine yoğunlaşan bu maddelerin ayrıntılarında yazarın tespit ve önerileri yer almaktadır.

c) Yüksek Öğretimdeki Belirli Sorun Alanlarına Yönelik Araştırmalar

Yüksek öğretim içindeki bir konu, olgu ve meseleyi ele alan bu gruptaki eserler genellikle araştırma ürünü çalışmalardan oluşmaktadır. Bunların bir kısmı tek veya çift yazarlı eserlerden oluşurken bazıları da birçok makaleden oluşan derleme eserlerdir. Bu çalışmalar arasında Şener Büyüköztürk'ün *Türk Yükseköğretiminde Araştırma Eğitimi* (Ankara Üniversitesi, 1996) adlı doktora tezi gibi birçok tez çalışması da bulunmaktadır.

İlk grupta yer alan eserlerden biri, Bilge Bingöl'ün *Üniversite Özerkliği* (2013) adlı, aslı kamu hukuku alanında hazırlanmış bir doktora tezi (Ankara

Üniversitesi, 2012) olan kitabıdır. Eserin önsözünde İlyas Doğan’ın “Ülkelere farklı gelenekleri vardır. Bir ülkedeki başarılı üniversite modeli, başka bir ülkede başarısızlığa uğrayabilir” şeklindeki ifadesi, Türkiye’nin modernleşme tarihi boyunca kavranamamış bir gerçeği basitçe ortaya koymaktadır (sebebi beyan ve maksad-ı kelam farklı olsa da). Araştırma, üniversitenin tarihteki gelişimi ve Türk üniversitelerinin bu süreçteki yerini belirlemeye, üniversite özerkliği kavramını incelemeye ve üniversite-devlet-piyasa ilişkileri içinde özerkliğin yerini tespitte çalışmaktadır (s. V); ayrıntılı bir yüksek öğretim modeli önermemektedir (s. 544). Yazar, üniversitenin özgür olması gerektiğini bunun da öncelikle bilimsel özgürlük olduğunu söyler (s. VI). Ancak üniversiteler “Evrensel bilime katkı sağlamları gerektiği kadar, kaynaklarını kullandığı topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmekle de yükümlüdür” (s. VI). Dört bölümden oluşan eserin ilk iki bölümünde bazı alt başlıklara dair “ara değerlendirme” adıyla, işlenen konunun özeti verilmektedir. Esasen sonuç bölümü eserin tespit ve önerilerini özetlemekteyse de bütün eserde alt bölümlerde ara değerlendirme başlıkları uygulansa daha iyi olurdu. Eserin “üniversite olgusu” başlıklı ilk ve en uzun bölümü (s. 5-196) Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye’de üniversite tarihini incelemekte, ardından hukukî açıdan üniversitenin mahiyetine dair yaklaşımları ele almaktadır. İkinci bölümde özerklik kavramı üzerinde durulmakta, siyasî ve hukukî açıdan farklı anlayışlara, özerkliğin anlamına dair farklı teorilere değinilmekte, sonrasında idarî, malî, akademik ve kadro unsurları açısından özerkliğin türleri ele alınmaktadır. İdarî özerklik çerçevesinde kamu tüzel kişiliğinin tahliline önemli bir yer verilmektedir. Sonraki iki bölümde ise sırasıyla üniversitenin devlet ve piyasa ile ilişkileri ele alınmaktadır. Üniversitenin devletle ilişkisi açısından yedi model (Humboldt, Hutchins/ütopya, Kerr/multiversite, Clark/girişimci üniversite, şirket üniversitesi, özel üniversite, vakıf üniversitesi) kısaca incelendikten sonra Türkiye’de ve Almanya’da yüksek öğretim sistemleri devletle ilişkisi açısından anlatılmaktadır. Son bölümde ise bilgi ekonomisi anlayışıyla irtibatlı olarak yüksek öğretimin ticarileşmesi ve yeni üniversite modelleri üzerinde durulmaktadır. Sonuç bölümü, değerlendirme ve önerilere ayrılmıştır (s. 533-53). Tarih anlatımıyla ilgili sorunlarla kitaplaştırma aşamasında tezin sıkıcı uzunluğunun bertaraf edilememesi bir tarafa bırakılırsa çalışmanın hukuk açısından iyi bir inceleme olduğu söylenebilir. Tarih anlatımıyla ilgili sorunlara örnek olarak, üniversiteyi Platon’un Akademya’sından başlatması (s. V) -ki bu, Batılılar’ın kendi medeniyetlerini Antik Grek ve Roma’ya bağlamak için işleyegeldikleri romantik anakronizmlerden biridir-, üniversitenin tarihî kökeniyle ilgili Avrupa-merkezci anlatının tekrarlanması (s. 9-14) ve mesela G. Makdisi’nin farklı yaklaşımına hiç değinilmemesi, Enderun okullarının daha laik bir içeriğe

sahip olduğunun söylenmesi (s. 44), klasik modernite ve liberal modernite ayırımında üniversitenin işlevleriyle ilgili söylenenler (s. 534) verilebilir. Yazar, Türkiye'nin gelişmekte olan bir ülke olması hasebiyle kendi şartlarına uygun bir yüksek öğretim sistemi oluşturması gerektiğini ve yüksek öğretim kurumları arası hiyerarşik çeşitliliğin (lisans, araştırma, ileri araştırma/lisans üstü üniversiteleri gibi) uygun olmayacağını söylemekte, bunun yerine bölgelerin özelliklerine göre ihtisas üniversitelerini önermektedir (s. 545-547). Burada hiyerarşik çeşitliliğin zararları tartışılabilir olmakla birlikte, yazarın vurguladığı, fakülteler ve eğitim-araştırma işlevleri arası eşgüdüm yokluğuyla beraber bürokratik eşitlik ve tekdüzelige dayalı kaynak israfının Türkiye yüksek öğretiminin daimi bir yarası olduğu hususu bir vâkiadır.

Bu çerçevede bir başka önemli çalışma, YÖK başkanı olduğu dönemde siyaset bilimci Gökhan Çetinsaya'nın kaleme aldığı ve YÖK tarafından yayımlanan *Büyüme, Kalite, Uluslararasılaşma: Türkiye Yükseköğretimi İçin Bir Yol Haritası* (2014) adlı eserdir. Eser, başlığına da yansıdığı üzere yüksek öğretimin gelişiminde benimsenen üç stratejik hedefi vurgulamaktadır. Yazar, 1970'li yılların sorunlarına cevap olarak ve yirmi yedi üniversitenin bulunduğu bir dönemde kurulan YÖK'ün otuz yıl sonra 176 üniversitenin bulunduğu bir sistemde çok eskidiğini dile getirir ve bu kurumun yeniden yapılandırılması gerektiğini söyler (s. 14). Bu yeniden yapılandırma ise Türkiye yüksek öğretiminin vizyon, misyon, strateji ve hedeflerinin yeniden konumlandırılmasına bağlıdır (s. 15). 2006 yılı sonrasındaki büyümeden dolayı -önceki verilere istinaden hazırlanmış olan- *Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi* (YÖK, 2007) başlıklı çalışmanın gerçekliği açıklayıcı olmaktan çıktığını vurgulayan (s. 15) yazar, yüksek öğretimle ilgili meselelerin genişliğinden dolayı bütün konuları ele almak yerine Türkiye yüksek öğretiminin ihtiyaç duyduğu alanlara odaklanmayı tercih etmiş, böylece nicel büyümeden nitel büyümeye geçiş, akademik insan kaynağının geliştirilmesi ve uluslararasılaşma şeklinde üç stratejik hedefi ele almıştır (s. 16). Bu üç konu eserin ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerini oluşturmaktadır. İlk bölüm yüksek öğretimin tarihini ve gelecekle ilgili beklentileri, yönetici özeti mahiyetindeki beşinci ve son bölüm ise sonuç ve önerileri (s. 173-94) işlemektedir. Çetinsaya, OECD tarafından hazırlanan dört gelecek senaryosunu anlatırken günümüzde dünyadaki bütün üniversitelerde bir "Amerikanlaşma" görüldüğüne, ancak bu sisteme öykünmenin diğer bölge ve kültürler açısından beklenen ölçüde yarar sağlamadığına dikkat çeker (s. 33). Dolayısıyla ülkelerin sosyokültürel ve iktisadî yapılarından bağımsız, evrensel çözümler olduğunu söylemek yerinde olmaz. Çetinsaya, çalışmasının son bölümünde Türkiye ile ilgili olarak, yakın gelecekte yüksek öğretimdeki büyümenin devam edeceği

öngörüsünde bulunur, doktoralı insan yetiştirme ihtiyacı, çoğu devlet tarafından finanse edilen yüksek öğretim kurumlarının finansmanı, nicel büyümeden ziyade kaliteye odaklanma ve iktisadî – sosyal talepleri karşılama sorunu, açık öğretim ve ikinci öğretimin oranının azalması gerekliliği gibi önemli sorun ve tehditlere dikkat çeker. Öte yandan yer yer Ar-Ge konusuna değinmekle beraber ele aldığı üç konu itibariyle araştırmadan ziyade yüksek öğretimin eğitim, iktisadî-sosyal talepleri karşılama gibi işlevleri üzerinde durmuştur. Bir bütün olarak söylemek gerekirse eserin, iki darbe teşebbüsü (2007, 2016) arasındaki dönemde Türkiye'deki yüksek öğretimin durumunu en iyi tasvir ve tahlil eden çalışma olduğu söylenebilir.

Eğitim yönetimi alanında çalışan Cevat Celep ve Tijen Tülübaş'ın *Yükseköğretimin Yönetimi* (2015) başlıklı çalışmaları da bu grupta yer alır. Eğitim yönetimi alanında çalışan lisans üstü araştırmacılara ve yüksek öğretim kurumlarındaki yöneticilere yönelik olarak yazılmış olan kitabın amacı, yüksek öğretim yönetimi konusunda rehberlik etmektir (bk. Önsöz). Sekiz bölümden oluşan kitabın “Yüksek Öğretim Kurumlarının Özellikleri” başlıklı ilk bölümünde bu kurumları diğer kurumlardan ayıran hususlar, araştırma, öğretim ve hizmet şeklindeki farklı amaçları, akademik ve idarî yapılanmanın varlığı, bürokratik örgüt olarak farklılıkları açıklarından ele alınır. İkinci ve üçüncü bölümler yönetim modellerine ayrılmıştır. Dördüncü bölüm yüksek öğretimde küreselleşme ve uluslararasılaşma konusunu ele almaktadır. Bölümün sonunda yeni işletmecilik anlayışının akademisyenler yahut akademik iş görenler üzerindeki olumsuz etkileri üzerinde durulmakta, bu işletmecilik anlayışı yanı sıra hem siyaset hem de iş dünyasından gelen etkilere bağlı olarak akademisyenlerin “çalıştıkları örgütten çok çalışma alanlarına yöneldikleri” ve “politik ve kültürel ekonomiye hizmet eden teknik uzmanlar haline geldikleri” tespiti yapılmaktadır (s. 91-93). “Yüksek Öğretimde İşgörenlerin Yönetim Süreçlerine Katılımı ve İşgören Sessizliği” başlıklı bir sonraki bölüm de aslında bu konunun devamı mahiyetinde olup akademisyenlerin yönetimden yabancılaşmasını ve mevcut şartlarda verdikleri farklı tepkileri, daha çok teorik olarak -konuyu bir işletme kitabınının çalışan – örgüt ilişkisi açısından ele alışına benzer tarzda- işlemektedir. Hemen ardından gelen bölüm de örgüt kültürünü ele almaktadır. Yedinci bölüm akademik kültürün ve akademisyen kimliğinin oluşumunu, son bölüm ise yüksek öğretimde baskın ortaklıkları, yani bir örgütte etkin olan, karar alıcı ve uygulayıcı grupların oluşumunu incelemektedir. Yazarlar, Türk üniversitelerinde yönetimin bu tür grupların oluşumuna etkisi üzerine bir araştırma yapmışlar ve bulgularını kısa bir sonuçla birlikte vermişlerdir (s. 241-67). Bu son araştırma kısmı istisna tutulursa eser, yüksek öğretim işletme ve sosyolojisine dair Amerikan araştırma literatürünü özlü bir biçimde aktarmaktadır.

Aslı Vatanserver ve Meral Gezici Yalçın tarafından, akademisyenler arasında yapılan bir araştırmaya dayalı olarak kaleme alınan *Ne Ders Olsa Veririz - Akademisyenin Vasıfsız İşçiyeye Dönüşümü* başlıklı çalışma (2015), özellikle yeni kurulan vakıf üniversitelerinde akademisyenliğin itibarsızlaşmasını, akademisyenlerin istihdam güvencesini kaybetmelerini ve emek sömürüsüne maruz kalmalarını konu edinmektedir. Çalışma, temelde Amerikan tarzı neo-liberal yüksek öğretim anlayışının ve üniversitelerin şirketleşmesinin tenkidi olmakla birlikte, tenkitlerini özellikle Türkiye'deki vakıf üniversitesi uygulamasına yöneltmiştir. Çalışmanın hedeflerinden biri akademisyenlerin içinde buldukları gerçek durumla yüzleşip sınıfsal bilince erişerek gerekli mücadeleye katkıda bulunmaları (s. 24), bir diğer hedefi de "sözde vakıf üniversitelerinin varlığını meşrulaştıran bir söylemin teşhir edilmesi"dir (s. 77). Çalışma, Marksist analiz yöntemine dayalı olarak ele aldığı konuyu, bilginin bir meta ve akademisyenlerin de ücretli emekçi olduğu tespitiyle (s. 14) incele; emek açısından güvencesizliğin son yıllarda akademik alana da sıçradığını söyler ve Bourdieu ve Guy Standing'in yaklaşımlarından yola çıkarak akademik alandaki muğlaklık/belirsizlik (prekarizasyon) temelinde araştırmayı yorumlar (s. 15). Akademisyenler, artık reel olarak orta sınıfa dahil olmayıp -proleter ve proletaryanın benzeri- prekarya sınıfına mensup prekerlerdir (s. 22). Çalışma, Türkiye'deki şeklen/resmiyette vakıf olan ancak kâr amaçlı işletme olarak yönetilen üniversiteleri "sözde vakıf üniversiteleri" olarak nitелеmekte, akademisyenliğin itibarsızlaştırılması, daimi iş güvencesinin ortadan kalkması, akademisyenlerin geçici işlere mahkûm olması, kendi alanı dışında eğitim vermenin yanı sıra -ilave bir anlaşma ve ücretlendirme sözü konusu olmaksızın- idarî-malî vb. başka işler yapmaya zorlanmaları, sindirme ve baskıya maruz kalmaları gibi vâkıalara değinmekte; bu şartlarda çalışmanın akademisyenlerce kanıksanmasını sağlayan mitleri, güvencesizliğin türlerini, akademisyenlerin bu duruma uyum sağlamaya yönelik söylemlerini incelemektedir. Akademisyenlerin yaşadıkları kaygı ve sorunlar (s. 50-55) eserin başından sonuna pek çok defa tekrarlanmaktadır. Akademisyenler, emeklerinin sömürülmesini kolaylaştıran akademik mitlerin de (3. Bölüm, 79 vd.) etkisiyle sabır ve rıza makamında çalışmayı sürdürmekte, âdeta çileci rahip ve rahibeler gibi davranmaktadırlar.

Eserin gerek başlık seçiminin gerekse parmak bastığı yaranın yerinde olduğu söylenebilir; ayrıca üç ay içerisinde (s. 9-10) hem araştırmayı yapmış hem de kitabı yazmış olmak da ayrı bir başarıdır. Öte yandan çalışmanın sınırlılıkları ve bazı tenkit edilecek yönleri bulunmaktadır: Az sayıda, ağırlıklı olarak sosyal bilimler alanından yirmi sekiz kişi ile görüşülmüştür (s. 32), bunların da büyük kısmı işten çıkarılma tecrübesini yaşamış kimselerdir

(s. 29-30). Yazarlar, akademisyenlerin genel olarak üniversitenin sorunlarını değerlendirirken yapıdaki/sistemdeki sorunları görmeksizin cüzi konuları eleştirmelerine dikkat çekerken, benzer şekilde, modern yüksek öğretimin temelindeki ve yapısındaki sorunlara değinmeksizin, sorun sadece neo-liberal-kapitalist anlayışla sınırlıymış gibi hareket etmişlerdir. Neo-liberal görüş çerçevesinde 1980'lerde dönüşüm yaşanmadan önce dünyadaki yüksek öğretim anlayışı ve uygulamaları ideal miydi ki? Modern dönemde, yani üniversitenin kilise kontrolünden çıkarılıp devletin kontrolüne girmesiyle hangi şeyden özgür olundu ve neye teslim olundu? Araştırmayı Marksist sınıflar arası mücadele çerçevesine ve diyalektik yönetime oturtmaya çalışmaları, doğruluk ve hak talebini felsefi/teorik açıdan zayıflatmaktadır. Çünkü metafizik ve etik açıdan tanımlanması anlamsız hale gelen ve içi boşaltılmış olan doğruluk ve hak, sınıflar arası güç mücadelesinin söylem araçları olmaktan öteye geçmez.

İhtisası inşaat mühendisliği alanında olan Prof.Dr. Hasan Tosun, performans değerlendirme ve performansa dayalı bir finansman modeli geliştirme konusunda dört çalışma yapmıştır. Tosun'un *Devlet Üniversiteleri: Performans Değerlendirme Finansman Modeli ve Yeniden Yapılanma* (2015) adlı en hacimli eseri, topladığı verilere ve yaptığı analizlere dair tablolarla doludur. Bu çalışmaları, yazarın uzun yılları alan gözlemleri yanı sıra performansa dayalı değerlendirmeye yönelik araştırması temelinde hazırlanmıştır. *Devlet Üniversiteleri* adlı eserde 103 devlet üniversitesini 6 alanda toplam 27 ölçü bakımından (s. 15) değerlendirmeye tâbi tutan yazar, Türkiye'deki üniversiteleri de kuruldukları dönemler itibariyle beş kategoride ele alır (s. 88). Yazar önerdiği "performansa dayalı finansman modeli"ni eserin özellikle altıncı, yedinci ve sekizinci bölümlerinde işlemekte, son (9.) bölümde ise önerilerini sıralamaktadır. *15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi Sonrasında Yükseköğretim Sisteminin Yeniden Yapılandırılması* (2016) başlıklı muhtasar çalışması ise (yazar "rapor" olarak nitelemektedir, s. 113) önceki üç eserinin "güncellenmiş bir özeti" (s. v) mahiyetindedir. Altı bölüm halinde ele aldığı çalışmada yazar önerilerini sonuç bölümünde (6. Bölüm) yirmi üç madde halinde sıralamaktadır (s. 113-16). Kamu üniversitelerine bütçe aktarımında verimlilik ve performansın dikkate alınması, dinamik bir sistem oluşturularak bütçe aktarımının performansa dayandırılması ve miktarın yıllara göre değişkenlik gösterebilmesi, üniversitelerin personel giderlerinin azaltılması, gelir kaynaklarının çeşitlendirilmesi ve bu çerçevede öğrenci katkı payının arttırılması, -ABD'ye benzer şekilde- sadece lise ile lisans arasında meslek edindirme amaçlı yüksek okul uygulamasının ücretsiz olması ve giderlerinin tamamen devletçe karşılanması, mesleki ve teknik eğitimin güçlendirilerek

meslek yüksek okullarının gerçek anlamda meslek sahibi yapan kurumlar haline getirilmesi, ikinci öğretimin ortadan kaldırılması, reel öğrenim ücretinin makul bir oranda hizmeti alan kişi tarafından karşılanması, üniversitelerin mütevelli heyeti tarafından yönetilmesi, yayın, proje ve patent geliştirmeye önem verilmesi yazarın önerileri arasındadır.

Akademide Arka Sokaklar: Türkiye'deki Üniversitelerin İnfomal Yüzü (2019) adlı çalışma ikinci gruba örnek verilebilir. Kendilerini "Isparta Okulu" (önsöz) olarak adlandıran, büyük çoğunluğu Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sağlık Yönetimi Bölümünde, bir kısmı da İşletme veya İletişim bölümlerinde çalışan yirmi yedi akademisyenin yazdığı on iki makaleden oluşan eser, üniversitenin misyonu, yönetimi, çevreyle ve kendi içindeki ilişkileri üzerine sorunları ele almaktadır. Üniversitelerin arka sokaklarından ziyade teorik yönü ağır basan makaleler, ciddi bir literatür taramasına dayalı olarak, her üniversitede karşılaşılabilecek sorunlara odaklanmaktadır.

Cüneyt Belenkuyu ve Engin Karadağ'a ait *Akademik Kapitalizm* (2020), dünyada yüksek öğretimin neo-liberal görüş çerçevesinde dönüşümüne işaretlerle özellikle 2000'li yıllardan itibaren gelişen üniversiteler arası sıralama sistemlerini incelemekte ve bu sistemlerin belirli ülkelerin yüksek öğretim piyasasında hakimiyet kurma aracı olarak gördükleri işlevi tenkit etmektedir. Buna göre sıralama sistemleri, yüksek öğretimin yapısını değiştirmeye, bu kurumları kamu yararına bilgi üretip eğitim vermekten kapitalist piyasa taleplerine uygun bilgi/öğretim rejimine doğru bir değişime yönlendirmektedir. Çalışma, neo-liberalizmin yüksek öğretime etkilerine dair ilk bölümün ardından sıralama sistemlerinin tarihçesine (s. 11-16) ve uyguladıkları metodolojiye dair bilgi vermektedir (s. 17-34). Eserin en büyük kısmını oluşturan üçüncü bölüm ise uluslararası sıralama sistemlerinin (toplam on beş tane) her birinin kısaca tanıtılmasına, metodolojisine, değerlendirilmesine ve Türk üniversitelerinin ilgili sıralamadaki yerine ayrılmıştır (s. 35-102). Sonraki bölümler Türkiye'deki ulusal sıralama sistemleri, sıralamayla ilgili Berlin prensipleri, sıralama sistemlerinin politik, örgütsel ve sosyal etkileri, sıralama sistemlerinin yayımcılık endüstrisi, özellikle de akademik dergiler ve endeksleme şirketleri ile ilişkisi üzerinde durmaktadır. Yazarların sonuç kısmında işaret ettiği üzere (s. 167-69), sıralamalar yüksek öğretimin piyasalaşması denilen olguya dayalı olarak bu piyasada hegemonik bir yapı kurmak isteyen belirli ülke ve şirketlerin tekelindedir; sıralamalar Amerikan üniversitelerini en iyi kurum modeli olarak öne çıkarmakta, dergiler ve endeksler belirli bir çıkar grubunun menfaatine çalışmakta, araştırma yoğunluklu üniversiteleri model olarak öne çıkaran bu sistemler, kurumlar arası çeşitliliği

ve yüksek öğretim sistemleri arasındaki bağlam farklılığını göz ardı etmekte, kaliteyi neo-liberal piyasa anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadırlar.

1980 yılı sonrası sayıca artarak gelişen İmam-Hatip liseleri ve İlahiyat fakülteleri çeşitli tartışmaların ve ilmî toplantıların konusu olmuştur. Pozitivist, ilerlemeci bir ideolojinin dar bilgi ve hayat anlayışına dayalı olarak kurulan eğitim sisteminde her iki kurum da en hafif tabiriyle “problemlı” olarak görülmüştür. İlahiyat -ve dahi eğitim- fakülteleri, Türkiye'deki yüksek öğretimin siyasî çekişmelere göre yapılanmasını ortaya koyan iyi birer örnektir. 1933'te kurulan üniversitede ilahiyat yoktu. Sonrasında Ankara Üniversitesi bünyesinde kurulduğunda da din hakkında -pozitivist bilim anlayışına uygun olarak- dışarıdan bir bakışla araştırma ve eğitim verecek bir kurum olarak tasarlanmıştı ve bu haliyle bile üniversitede iğreti bir yerde duruyordu. 1982 yılına kadar tek İlahiyat Fakültesi vardı (Yüksek İslam enstitüleri ve Erzurum İslami İlimler Akademisi “üniversite”nin statüsüne ve haklarına sahip değildi). 1980 yılı sonrasında İlahiyat fakültelerinin sayısı birden arttığıında bu fakülteler çoğunlukla üniversite kampüslerinin dışında ve -sağ-sol çatışmasının sonucu olarak- âdeta mikro birer üniversite gibi kuruldular (bilim dalları çok ama bölümleri olmayan, büyük oranda Edebiyat Fakültesi'ni de içeren bir yapı). Âdeta “bulaşıcı hastalıklı birer varlık” gibi görülen bu fakülteler gerek mekânca gerekse disiplinler itibariyle üniversitenin dışında tutuldu, tecrit edildi, öğrencilerin farklı bölümler ve fakülteler arası herhangi bir eğitim almasına -fiilen- imkân verilmedi. Her ne kadar son yıllarda açılan İlahiyat ve İslami İlimler fakülteleri kampüs içinde yer alsalar da genel bakış açısı değışmedi. Hatta bu fakülteleri, sırf İslami ilimlerin öğretiminden dolayı medresenin devamı olarak değerlendirenler vardır. Bu iki kurum arasındaki benzerlik ve farklılıklar bir başka yazının konusu olmakla birlikte kısaca şunu söyleyebiliriz ki, ilgilendiği ilimler dışında yapı olarak (mevzuatı, yönetimi, bilgiyi aktarım tarzı, finansmanı, müfredatı, hedefleri, öğrencilerin istihdamı vb.) medrese ile bir devamlılığı söz konusu değildir; mevzuatı ve yapısı itibariyle üniversitenin diğer fakültelerinden hiçbir farkı yoktur.⁸

İlahiyat fakültelerinin sorunları çerçevesinde kısmen araştırmalar da yapılmış olmakla birlikte daha çok dinî ilimler ve bunların öğretimiyle ilgili ilmî toplantılar yapılmıştır. Bu çerçevede tespit edebildiğimiz ilk toplantı,

8 Mesela bu fakülteler, medrese gibi yargı sistemine eleman yetiştirmedikleri gibi irşat ve tebliğ görevine de hazırlamazlar (fıkıhla veya irşatla ilgili birkaç dersin olması, esası değıştirmez); müfredat içeriği ve fakülte yapısı, öğretim üyelerini ve öğrencileri bu tür görevlere yönlendirmez. Esasen İlahiyat fakültelerinin bu açıdan eksikliği yurt içinden ziyade yurt dışında Türkiye mezunlarının aleyhine işler.

“Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu (Samsun, 21-23 Ekim 1987)” adını taşımaktadır (bildirilerin yayın yılı 1988). Bir sonraki toplantı da aynı yerde yapılmıştır: “Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (Samsun, 27-30 Haziran 1989)” (bildiriler aynı yıl yayımlanmıştır). Tartışılan konular bakımından her iki sempozyum da önemlidir. 1990’lı yıllarda -özellikle 28 Şubat darbe döneminin de etkisiyle- “laik sisteme uygun olarak ayar verilmesi gereken” din anlayışı ve din öğretimine dair toplantılar yapılmakla birlikte, doğrudan İlahiyatlar’ın kendisine veya dinî ilimlere dair bir toplantı yapılmamış görünmektedir. TDV İSAM tarafından düzenlenen “Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri (İstanbul, 2005)” başlıklı ilmi toplantı âdeta ikinci toplantının kaldığı yerden konuyu devam ettirmesi ve tartışılan konuların içeriği bakımından önem taşımaktadır. “Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (Isparta, 2003)”, “Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği-Uluslararası Sempozyum (Ankara, 2009)”, “Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları” (Samsun, 2011) ve “Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri-: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (Nevşehir, 2014)” da İlahiyat eğitiminin muhtevasına yönelik tartışmaları görmek bakımından önem taşımaktadır. İSAV tarafından düzenlenen bu sonuncu toplantıda İlahiyat’ın adı ve amacı, akademik yapılanması ve bölümleri, lisans programı, öğretim elemanlarının niteliği, eğitim anlayışı, uzaktan eğitim ve İlitam konulu altı tebliğ sunulmuş ve geniş bir heyetle müzakere edilmiştir. Türkiye’de İlahiyat fakültelerinin tarihi bakımından önemli bir sempozyum ise İstanbul Üniversitesi’nce düzenlenen “Darülfünun İlahiyat Sempozyumu”dur (18-19 Kasım 2009). Türkiye dışında İslam dünyasındaki din eğitimi ile ilgili tek sempozyum ise Türkiye Diyanet Vakfı tarafından düzenlenmiş bir öğrenci sempozyumudur: “İslam Dünyasında Din Eğitimi ve Öğretimi: Türkiye Diyanet Vakfı I. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu (2014).” Konuyla ilgili son dönemde yapılan ilmi toplantılardan biri Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından çevrim içi olarak düzenlenen “İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu”dur (28-30 Mayıs 2021). Bu sempozyumda çeşitli İslam ülkelerindeki üniversitelerin yapıları, İslami ilimlerin üniversiteler içindeki kurumlaşması, öğretimi, lisansüstü programları gibi çeşitli konularda toplam 54 tebliğ yer aldı. Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından yayımlanan *İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslami İlimler* adlı e-kitap (2021) bunların 47’sini içermektedir.

Bu toplantıların dışında genellikle din eğitim ve öğretimi alanına yönelik araştırmalar yapılmıştır: Münir Koştayın *Üniversite Öğrencilerinde Dine*

Bakış (1995) adlı çalışması, gençliğin inanç, ibadet ve toplum hayatında dinin yeri konularındaki görüşlerine dair bir araştırmadır. Halit Ev'in, doktora tezinin bazı ilavelerle kitaplaştırılmış hali olan *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme* (2003) adlı çalışması; öğretmen, öğrenci ve öğretim görevlileri arasında yapılan bir araştırmaya dayalı olarak ilahiyatlarda öğretmen yetiştirme süreciyle ilgili görüşleri, sorunları ve yazarın önerilerini işlemektedir. Mustafa Usta'nın, doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları* (2001) ise daha çok ilahiyat öğrencileri arasında yapılmış bir araştırmaya dayanmakta ve fakülte içi iletişim ve kurumlaşma üzerine yoğunlaşmaktadır.

Bunların dışında da bazı araştırmalar bulunmaktadır. İletişim Yayınları'nın yayımladığı din ve dindarlık konulu bir dizi eser arasında çıkan Özlem Avcı'nın *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği İki Dünya Arasında* (2012), ilahiyatla sınırlı olmaksızın üniversitedeki dindar gençler üzerine yapılmış bir araştırmadır. Hasan Çelikkaya'nın *Din Eğitimi İhtiyacı* başlıklı çalışması (2014) ise yüksek öğretimdeki din kültürü-ahlak bilgisi programına yönelik olarak yapılmıştır.

Yüksek öğretim alanının genelinde olduğu üzere ilahiyat ve yüksek din öğretimi alanında da yurtdışındaki yüksek öğretim sistemlerine ve uygulamalarına yönelik araştırma yokluğu, ilgisizlik ve içe dönüklük şaşırtıcı değildir. Hilal Görgün'ün Almanya'da hazırladığı doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan *Die politische Rolle der Azhar in der Sadat-Ära (1970-1981)* (1998) adlı çalışmayı saymazsak diğer ülkelerdeki yüksek din eğitimi ile ilgili yayımlanmış bir çalışmaya rastlamadık. Mefkure Nur Pakdemirli'nin *Pakistan'da Yüksek Din Öğretimi Kurumları* başlıklı doktora tezi (2013) de bu anlamda nadirattandır. Recep Kaymakcan'ın *Günümüz İngiltere'sinde Din eğitimi* (2004)⁹ başlıklı çalışması ilk ve orta öğretim kurumlarıyla ilgili olup Batı'daki yüksek öğretim sistemlerinde din öğretimi ise gerek kurum gerekse muhteva (müfredat, yöntem, amaç vb.) açısından hiç incelenmemiş bir alan olarak durmaktadır.

2. Yüksek Öğretim ve Üniversiteye Dair Fikrî Eserler

1980 yılı sonrası yüksek öğretimdeki birçok gelişme arasında YÖK'ün kurulması, yeni bir kanunla birlikte kapsamlı bir mevzuatın oluşması, üniversite sayısının büyük miktarda artışıyla gelen her açıdan büyüme (öğrenci, öğretim üyesi, akademik yayın vb.) ve yaygınlaşma, Avrupa (özelde Fransa ve Almanya) üniversitelerini örnek alan bir sistemden ana hatlarıyla

9 Bk. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2004.

Amerikan yüksek öğretim modelini benimseyen bir sisteme geçiş sayılabilir. Yüksek öğretimle ilgili yazılan fikrî eserlerin gündemini de -en azından 2007'ye kadar- YÖK'ün varlığı ve icraatları belirlemiştir. Bir darbe girişiminin ardından cumhurbaşkanlığı ve YÖK başkanlığındaki değişim, 2007 yılı sonrasında yüksek öğretimde kısmen farklı bir gündemin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Benzer bir gündem farklılığının 2016 yılı darbe girişimi sonrası için olduğu söylenemez: İlk olarak, korona (Covid-19 salgını) dönemine kadar hem darbe girişiminin hem de -2017'de referandum yapılırsa da fiilen Temmuz 2018'den itibaren- cumhurbaşkanlığı hükümet sistemine geçişin yüksek öğretime etkileri üzerine konuşmak için erkendi. İkincisi, 2020'de gelen korona dönemi bütün dünyada üniversitenin alışılmış, gelenekli yapısını tehdit eden, bir başka açıdan ise yüksek öğretimin önünde önemli imkânlar açan bir gelişme olmuştur. Ancak henüz yüksek öğretim tarihini zoom'dan önce (z.ö.) ve zoom'dan sonra (z.s.) diye ayırmak için vakit erkendi.

Mülkî ve askerî kesimde, "terör ve anarşi kaynağının üniversitelerce beslendiği görüşünün ağırlık kazanması", 12 Eylül'ün akabinde yapılan düzenlemelerin bu yönde tedbirler getirmesini intaç etmiştir.¹⁰ Buna karşı dönemin İTÜ Rektörü Kafalı'nın (ö. 2008) kanun taslağına yönelik eleştirisi, üniversitelerin yüksek düzeyde araştırma yapan, bilim ve teknoloji üreten müesseseler olmaktan çıkıp eğitim yapan büyütülmüş orta öğretim kurumlarına dönüşeceği yolunda olmuştur.¹¹ Bu gruptaki eserlerin önemli bir kısmı yüksek öğretimin nasıl şekillendirilmesi veya yönetilmesi gerektiği üzerine -genellikle de bir dönem üniversitede veya YÖK'te görev yapmış ilim adamlarınca- kaleme alınmıştır. Bu eserler zaman zaman araştırmalara yer verseler de, daha çok yazarın kendi bilgi, düşünce ve tecrübelerine dayanır. Bazı felsefî-sosyolojik çalışmalar dışında çoğu, yüksek öğretimin nasıl yönetilmesi ve yönlendirilmesi gerektiğine dair siyasî konuşmalardan oluşur. Gündemlerin kısmen farklılaşması sebebiyle ilgili eserler 1980-2007 yılları arası, 2007-2016 yılları arası ve 2016 yılı sonrası olmak üzere üç grupta ele alınabilirse de, esasen bu başlıkta yer alan eserlerin çoğu 2007 yılı öncesine aittir. Sonrasında ise konuyla ilgilenenler, daha çok araştırma raporları, ilmi toplantılar (sempozyumlar) ve lisans üstü tezler çerçevesinde görüşlerini ortaya koymuş görünmektedirler.

Resmî kurumlarca yayımlanan ve belli bir dönemin resmî görüşünü dile getiren bir eserler grubu, rektörlerin görüşlerinden oluşmaktadır. *Çağdaş Eğitim Çağdaş Üniversite* (1992) başlığını taşıyan eserde üniversite rektörlerinin

10 Kafalı, *Üniversitelerimiz Nereden Nereye Getirildi*, s. 1, 2.

11 Kafalı, *Üniversitelerimiz Nereden Nereye Getirildi*, s. 8.

çağdaş bir üniversitenin nasıl olması gerektiğine dair görüş ve önerilerini dile getiren yazıları yer almaktadır. Eserin kısa girişi, rektörler toplantısında dönemin başbakanına yazılı olarak takdim edilen yazılardan oluştuğu bilgisini vermektedir (s. 3). YÖK adına yazılmış, yazarı belirsiz bir yazının yanı sıra yirmi dokuz üniversitenin rektörünün yazılarına yer verilmiştir. Ayrıca kısa bir süre sonra ODTÜ rektörü olan Süha Sevük de bir yazı yazmış; o dönem TÜBİTAK başkanı olan Kemal Gürüz ise dört ayrı yazı ile katkıda bulunmuştur. *Üniversitelerin Temel Sorunları, Çağdaş Eğitim-Çağdaş Üniversite, Üniversitelerimizin Gelişmişlik Durumu* (1996), içindekiler ve önsözü bulunmayan bir eser olup girişteki kısa notta, başlıkta adı geçen üç konuyla ilgili üniversitelerden gelen bilgilerin düzenlendiğini söylemektedir. Vakıf üniversiteleri dahil üniversiteler alfabetik sıraya göre yerleştirilmiş, her bir rektörün başlıktaki üç konuya dair verdiği cevaplar aktarılmıştır. Bu iki esere benzer iki çalışma daha bulunmaktadır. Biri *Cumhuriyet ve Üniversitelerimiz* (1999), diğeri *21. Yüzyılda Türk Üniversiteleri* (2000) başlığını taşımaktadır. Bu eserlerde de niçin ve nasıl hazırlandıklarına dair herhangi bir önsöz yoktur. İlkinde sekiz vakıf, kırk yedi devlet üniversitesinin rektörü, ikincisinde ise vakıf üniversiteleri dahil yetmiş bir üniversitenin rektörü tarafından verilen bir-iki sayfalık kısa beyanatlar yer alır. Muhtemelen YÖK tarafından yöneltilen ve ilkinde “üniversitenin hedefleri, sorunları ve nasıl olması gerektiğine” yönelik bir soruya ve ikincisinde “21. yüzyıl bilgi çağında Türk üniversiteleri nasıl olmalıdır?” tarzında bir soruya (*21. Yüzyılda Türk Üniversiteleri*, bk. s. 106) cevaben oluşan beyanatları toplamaktadır. Her ikisi de, bir darbe döneminin gündemini ve söylemlerini analiz için güzel bir örnek sunmaktadır.

Yukarıdaki eserler bir kenara bırakılırsa fikrî eserler gündemlerine bağlı olarak üç ayrı başlıkta ele alınabilir. Yüksek öğretim konusunda 2010'lu yıllara kadar genellikle farklı versiyonlarıyla sol ve liberal görüşlü kesimlerden çeşitli yazarlar görüşlerini beyan etmiş, öte yandan -gazete yazılarından oluşan birkaç eser ve bazı raporlar dışında- milliyetçi-muhafazakâr kesimlerle -aşâğıda geleceği üzere Durmuş Günay gibi birkaç isim dışında- İslamî (-siyasî, kültürel, modernist veya gelenekçi versiyonlarıyla- İslamcılık, dinî cemaatler, kendilerini farklı şekillerde tanımlayan diğerkleri) kesimlerden gelen yazarların sesi cılız kalmıştır. Bunun muhtemel gerekçeleri ve konuyla ilgili tartışmayı bir başka yere bırakarak ilk başlıkta ilk iki kesime odaklanacağız.

a) Sol ve Liberal Görüşlüler Arası Tartışma

Yüksek öğretim konusuna uzun süre ilgi gösteren, görüşlerini ve yazılarını kitaplaştıranlar arasında özellikle Tahir Hatiboğlu, Taner Timur, Toktamış Ateş, Kemal Gürüz ve Latif Mutlu öne çıkmaktadır. Bunlardan ilk ikisi YÖK'e,

onunla gelen yeni sisteme ve uygulamalarına şiddetli tenkitler yöneltirken, Gürüz ve Mutlu yeni yapılanmayı, ama esas olarak Amerikan yüksek öğretim sistemine tam geçişi savunurlar, Ateş'in tenkitleri ise sistemin genelinden ziyade uygulanış tarzına yöneliktir. Kısmen Taner Timur'un çalışması hariç, genellikle tarih teorisi ve sosyal bilimler açısından oldukça zayıf bir temelde yürütülen bu tartışmalarda, Türkiye'de üniversitenin belirli bir dönemi altın çağ olarak nitelenmiş, yüksek öğretim akademik özerklik, yönetim modeli gibi birkaç meseleyle sınırlı dar bir alanda ele alınmıştır.

YÖK'ün kurucusu olup on bir yıldan fazla başkanlığını yapan, ayrıca -1980 öncesi özel üniversite tecrübesini ve bazı yabancı menşeli kurumları saymazsak- 1984'te Türkiye'deki ilk vakıf üniversitesi olan Bilkent'i kuran tıpcı İhsan Doğramacı (ö. 2010), yukarıda bahsedilen ve YÖK'ün icraatlarının savunulduğu rapordan sonra rektör seçimleriyle ilgili bir kanun değişikliği üzerine 1992'de görevden ayrılmış, daha sonra aynı konuyla ilgili *Günümüzde Rektör Seçimi ve Atama Krizi: Türkiye'de ve Dünyada Yükseköğretim Yönetimine Bir Bakış* (2000) adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde, rektörlerin öğretim üyeleri tarafından seçilmesinin sakıncalarına ve dünyada örneği bulunmayan bir uygulama olduğuna değinmiştir.¹²

12 Eylül sonrası yüksek öğretime en çok eleştiri yöneltenlerin başında tıpcı M. Tahir Hatiboğlu gelir. Hatiboğlu, eserlerini 1983'te "1402'likler" arasında üniversiteden uzaklaştırıldıktan sonra kurduğu Selvi Yayınevi'nde yayımlamıştır (1988'de üniversiteye dönmüştür). Kendi alanı olmamakla birlikte Osman Ergin gibi bu alana gönül verdiği için çok sayıda çalışma yaptığını söyleyen ve kendisini "üniversite tarihçisi ve yökojoloji uzmanı" olarak nitelendiren (*Türkiye Üniversite Tarihi*, 1998, Önsöz) Hatiboğlu'nu aynı zamanda üniversite mevzuatçısı olarak nitelemek yanlış olmasa gerekir. *Türkiye Üniversite Tarihi (1845-1997)* Osmanlı'dan eserin yazıldığı tarihe kadar yüksek öğretim mevzuatını altı bölüm halinde derlemiş, her dönemin mevzuatını ve ardından kendi yorumlarını eklemiş, son bölümde ise genel değerlendirmelerini yazmıştır. Yazar ayrıca *Yükseköğretim Mevzuatı* (1995; güncellenmiş 5. baskısının tarihi 2000) adlı bir eser de yazmış ve bu eserin önsözünde kendisini "üniversite ombudsmanı" olarak nitelendirmiştir. Aynı yerde eserin yayımlandığı tarihe kadar (2000 yılı) YÖK'e ve onun getirdiği sisteme karşı yedi kitap yazdığını söylemektedir. Eserin sonuna öğretim üyelerinin avukat tutmadan dava açabilmelerine rehberlik etmek üzere örnek dilekçeler koymuştur (bk. 3. Bölüm, s. 287-325). *Türkiye Üniversite Tarihi* adlı eserinin yenilenmiş özeti ve "52 yıllık birikimin son yapıtı" olarak nitelendirdiği

12 Aynı eserin gözden geçirilmiş baskısı, *Türkiye'de ve Dünyada Yükseköğretim Yönetimi* adıyla (2007) yapılmıştır.

Üniversite Üzerine Dertleşİ (2015) adlı eserinde, YÖK sistemine karşı verdiği mücadelede on üç kitap yazdığını söylemektedir. Bu eseri sorulu-cevaplı söyleşİ tarzında kaleme almıştır. Bu eserden sonra da *Bir Akademik Özgürlük Savaşçısı: Dava Yorgunu Üniversitesi* (2016) adlı çalışması yayımlanmıştır. *Bölgesel Üniversiteler* (1980), yazarın 1980 öncesi yazılarını toplamaktadır. Ancak 2016'daki yeni baskısında bazı ilaveler yapılmıştır. Yazar, 1946-1981 yılları arasını üniversitenin akademik özerklik ve özgürlük bakımından iyi denilebilecek bir durumda olduğunu, sonrasında akademisyenlerin büyük bir baskı altına alındığını söylemektedir. Ancak 1980 yılı öncesinde dar bir kadronun tekelindeki tanrı-profesörler dönemi üniversitesi, -tasfiye edilenler açısından- güzel bir iktidar alanı sunmuş olabilirse de, yüksek öğretimin geneli ve topluma getirdikleri açısından bakıldığında öyle parlak bir dönem olduğu söylenemez.¹³ *Eylül Üniversitesi* adlı çalışması (1990), YÖK'e eleştiriler yönelttiğı çeşitli gazete ve dergi yazılarından oluşmaktadır. Eserin sonunda ihtilal sonrası tasfiye edilenlere (1402'likler denilen öğretim üyeleri, YÖK veya rektörlükçe görevine son verilenler, kendi isteğıyle ayrılanlar) dair bir liste ile 1960 ihtilalinde görevine son verilen 147 öğretim üyesine dair bir başka liste yer almaktadır. Bu esere benzer bir temayla yazdığı *Doğranan Üniversite* (1994) adlı çalışmasını YÖK'ün yaptıklarını belgelemek üzere kaleme aldığını söyler ve üniversitenin özünün gidip sözünün kaldığı şikâyetinde bulunur (s. 4). *Jöntürklerden Sontürlüklere Tıbbiyeli* (2002) adlı eserinde ise Mekteb-i Tıbbiyye'nin tarihini anlatmaktadır.

Hatiboğlu, üniversiteye dair 1933, 1946, 1960 ve 1973'te yapılanları olumlar ve devrim olarak nitelerken (*Doğranan Üniversite*, s. 60; *Yökoloji*, s. 219), 1980 sonrasında YÖK ile gelen değışİme karşı çıkar. Hatiboğlu'nun yazıları pozitivist, ilerlemeci, sol Kemalist söyleme (özellikle din-bilim, laiklik-gericilik karşıtlığına) dayalı popüler bir tarih anlatımı üzerine kuruludur ve kendisinin de ifade ettiğı üzere "Bir tıp bilimcisi olarak bir sosyal bilimcinin uyacağı yöntemlere uymamıştır" (*Doğranan Üniversite*, s. 4). Bu sebeple eserleri, yüksek öğretime dair ilmî birer tahlilden ziyade belirli konular üzerine yoğunlaşan şikâyetnameler olarak okunabilir. Hatiboğlu'nun 1980 yılı sonrası üniversite yönetimi ve YÖK sistemiyle ilgili eleştirilerinin temelinde "karşı devrim" ile üniversitelerin özerk ve özgür olmaktan çıkarıldığı teması ve tasfiyelerin getirdiğı travma yatar. Hatiboğlu'nun üniversite tasavvuru özetle, onun evrensel bir kurum olduğu, üniversite olmanın evrensel ölçütlerinin bulunduğu, bunlar arasında öncelikle iki ölçütün (tam akademik özgürlük ve akademik özerklik: iç işleyişinde, karar almada, kendi

13 Anarşi ve terörün üniversiteye girişİ öncesinde üniversitenin durumu hakkında bir tahlil için bk. Osman Okyar, "Universities in Turkey", *Minerva*, 6/2 (1968): 213-43.

politikasını oluşturmada bağımsız olması) vazgeçilmez olduğu yolundadır. “Devlet ya da başka bir odak, üniversiteye gerekli kaynağı vermeli ve sonra, aradan çekilmelidir”; ayrıca bu iki ölçüt başka değerlerle desteklenmelidir (*Doğranan Üniversite*, s. 74). Bu ifadeler Hatiboğlu'nun modern üniversitenin mahiyeti üzerine pek fazla düşünmediğini, sadece muhayyel bir üniversite üzerine konuştuğunu göstermektedir. Ayrıca onun, İttihatçılardan beri Türkiye’de yürürlükte olan “askerî demokrasi” modelini pek dikkate almadığı görülmektedir. Filhakika, “Türkiye’de; Amerika’ya sevdalı, Türkiye’ye yabancı, Türkçe’yi hor gören yeni bir insan tipi yetiştirilmek isteniyor” (*Yökoloji*, s. 158) şeklindeki şikâyeti, üniversite dahil Batılılaşma serüveni için baştan beri fazlasıyla vârittir. Eleştirdiği Yökbeyleri (anlamı için bk. *Yökoloji*, s. 10) aslında Türkiye’de çağdaşlığın ve Batıcılığın ne demek olduğunu anlamış, buna göre rotayı yaşlı Yakınbatı’dan Uzakbatı’ya doğru değiştirmişlerdir, değişimi izleyemeyen yahut daha fazla tedennîyi kabullenemeyen, olumsuz değişime direnen diğerleri -bir zaman suçladıkları medrese mollaları gibi- çağdışı kalmıştır. Çünkü çağ, tedennî ve çölleşme çağıdır ve bütün olanlar çok öykündükleri Aydınlanma tohumunun ve modernite ağacının tabii meyvesidir.

Taner Timur’un *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (2000) başlıklı eseri, dünyada ve Türkiye’de üniversite tarihini Marksist bir bakış açısıyla incelemektedir. Türkiye’de üniversite sisteminin Gürüz yönetimindeki YÖK tarafından Amerika Birleşik Devletleri üniversite modeline göre yapılandırılması çalışmalarını tenkit etme amacını (s. 10) taşıyan eser, Gürüz’ün görüşlerine de yer yer tenkitler yöneltir ve toplumsal şartların farklılığından dolayı ABD modelinin aynen aktarılmasını yanlış bulur. Eserin giriş bölümü üniversitenin kökenine dair bir tartışmaya girmekte, üniversitenin tarih boyunca farklı medeniyetlerde var olduğunu söylemekte, bir bakıma üniversiteyi yüksek öğretim kurumları için genel bir adlandırma olarak kullanmaktadır. Yazara göre üniversite, “Ait olduğu ve belli bir üretim biçiminin şekillendirdiği toplumsal formasyonların gelişim süreci dışında anlaşılabilir” (s. 15); üniversite “her uygarlığın kendisini yeniden üretmek ve egemen sınıfların meşruluğunu sağlamak için geliştirdiği eğitim ve öğretim sisteminin son halkası”dır (s. 359). “İdeoloji ve Eğitim: Tarihi maddecilik” başlıklı kısa bir bölümde tarihi maddecilik açısından Althusser’e atıfla ideoloji ve eğitim ilişkisine değinen yazar bir sonraki bölümde Ortaçağ’da Batı’da ve İslam dünyasındaki yüksek öğretim kurumları üzerine kısa bir tur yapar. Ardından ikili bir tarih turu izleyerek önce Batı’daki gelişmeleri, ardından Türkiye’deki üniversiteyle ilgili gelişmeleri ele aldığı bölümler dizisi gelmektedir: 1. XVI ve XVII. yüzyıllardan itibaren üniversitenin Avrupadaki mutlakiyetçi yönetimlerin etkisi altına girmesini, XVIII. yüzyıldaki Aydınlanma dönemi ve Fransız İhtilali

ile birlikte Fransa, Almanya, İngiltere ve ABD'de modern üniversiteye geçişi ele alır. Bunun ardından Osmanlı üniversitesinin kuruluşu anlatılır (kitabın en uzun bölümü, s. 81-148). 2. XX. yüzyıla doğru Batılı üniversitelerin anlatılmasının ardından Meşrutiyet döneminde üniversitenin kuruluşu, 3. Toplumsal bilimlerin doğuşu ve ardından Osmanlı son döneminde bilim ve toplum bilim tartışması, Cumhuriyet döneminde yeni üniversitenin kuruluşu, 4. 1945 yılı sonrasında ABD'de yüksek öğretimdeki dönüşüm ve Türkiye'de çok partili hayata geçiş döneminde yüksek öğretim, 5. Dünyada 1960'larda üniversite konusundaki tartışmalar ve ardından Türkiye'de 1960 askerî darbesi ve 1971 muhtırası sonrası gelişmeler, 6. 1980'lerde yüksek öğretimde küreselleşme, Avrupa ülkelerinde ABD modelinden etkilenerek yüksek öğretimin yeniden yapılandırılması çalışmaları ve buna paralel olarak 12 Eylül sonrasında Türkiye'de yapılan değişiklikler. Yazar "özgür ve özerk bir üniversite" idealini savunmakta (s. 11), küreselleşme adı altında ABD şirket-üniversite modelinin uygulanmasını eleştirmekte ve Türkiye'deki üniversitenin kriz içinde olduğunu söylemektedir. Gürüz'ün koordinatörlüğünde hazırlanan ve yukarıda kısaca değinilen TÜSİAD raporuna da tenkitler yöneltilmektedir (s. 353-55).

Yazarın eser boyunca bütünlüklü bir tarih anlatımından ve yorumundan ziyade üniversite tarihindeki önemli değişimler üzerinden gelişmeleri yorumlama çabası, araya kompartımanlar şeklinde yerleştirdiği ve konuyla pek irtibatlandırılmayan tarihî maddeciliğe ve toplum bilimlere dair bölümlerle kesintiye uğramaktadır. Eserde Türkiye'de, yazarın kendisinin de aktif olarak yer aldığı 1960-1980 yılları arası gelişmelere dair daha ayrıntılı yorumlar yapılmaktadır (s. 267-94). Üniversitenin gelişim tarihine dair yorumlarında daha çok Fransızca eserlere ve selefî Marksizm'den ziyade müptedi (bidatçı, revizyonist) Fransız Marksist düşünörlere dayanır. Kapitalist ABD üniversite anlayışından ziyade Avrupa'daki modern üniversiteyi kendi idealine daha yakın gören yazarın, tarihte farklı medeniyetlerin kendi yüksek öğretim kurumlarını geliştirdiklerine dair görüşü doğrudur; öte yandan üniversitenin geleceği, özellikle de Türkiye'deki yüksek öğretim konusunda yaptığı tahliller ikircikli/çelişkili bir tavrı yansıtmaktadır. Tarihî maddeciliğın sosyal bilimler metodu olarak eleştirilecek yönleri bir yana bırakılırsa ve sınıflara dayalı toplum tahlilinin Avrupa dışı toplumlara ne kadar uyarlanabileceği hususunun muallakta kalışı paranteze alınırsa, ulus-devlette ve üstelik kültürel olarak sömürgeleştirilmiş bir ülkede özgür ve özerk üniversitenin/yüksek öğretim kurumunun nasıl kurulabileceğine dair hiçbir şey söylememektedir. İkinci olarak üniversite, egemen güçlerin elindeki bir üst yapı aygıtıysa (s. 23), -devrimci rüzgârların estiği dönemler dışında- her zaman toplumsal düzeni

bütün haksızlıklarıyla birlikte meşrulaştırmışsa (s. 26) ve yazarın da tekrarladığı üzere modern bilim üniversitelerin dışında gelişmişse (s. 59, 360), şimdi de yine “tarihsel evrimde” bir süreliğine en güçlü olmakla müptela olmuş bir halkın elinde şirketleşmişse, üniversitede çoğu zaman olmamış bir özgürlük ve özerklik kavgasını etmenin ne anlamı vardır? “Bütünsel insanı” üniversiteden bekleyebilir miyiz? Gözlerini gerçekliğe kapayıp yaşlı bir kıtanın nostaljisiyle hareket etmeye ne gerek var? Üçüncü olarak yazar, üniversitenin bir tanımını vermekle ve bir üst yapı kurumu olarak nitelenmekle birlikte üniversitenin mahiyetine ve toplumdaki işlevine dair tartışmaya girmez. Hiç tartışmadığı bir başka husus, “Türk üniversitesi”nin (s. 367) var olup olmadığıdır. Yazarın ideolojisi çerçevesinde, Batılı ülkelerdeki “ulusal” nitelikli üniversitelerin varlığı hususu cevapsız kalmaktadır. Bir başka cevapsız kalan husus da “Afrika’daki üniversite ve Afrika üniversitesi” farkının Türkiye için de geçerli olup olmadığıdır. Dördüncü olarak, halka rağmen zinde güçlerin yaptığı darbeler meşru ise 1960 darbesi ile 12 Mart ve 12 Eylül darbelerini birbirinden ayırmanın bir anlamı var mıdır? Sonra 1933’te, 1960’ta, 1971’de ve sonrasında yapılan tasfiyeler birbirinden hangi ölçülere göre ayrılabilir? Hangi cuntanın yaptığı tasfiye makbuldür?¹⁴ Yazar, üniversiteye dair yazdığı bir başka yazısında daha derli toplu bilgiler vermekle birlikte, kitabındakine benzer şekilde hem üniversitenin devletin ideolojik aygıtı olduğunu söyleyip hem de Avrupada bile var olmamış bir akademik özgürlüğe dayalı üniversite söylemiyle çelişkiye düşer. Ayrıca “özgür düşünceye ve bilime karşı olan İslamcı ve milliyetçi akımların üniversiteyi denetlemesi halinde çağdaş

14 Eser boyunca çeşitli bilgi hataları ve ideolojik bakış açısını yansıtan tavsifler de vardır, bunlardan sadece birkaçına değinelim: Çağdaş yazarların bazıları tarafından paylaşılmasa da Mübahat Türker’in “Gazali’nin Aristo felsefesine karşı çıktığı, buna karşılık akla ve felsefeye yeni ufuklar açtığı” yolundaki tezi (s. 48, dipnot 62), ona has değildir ve bilim tarihine ve İslam tarihinin geç dönemine yönelik çalışmalarla birlikte vâkıa bakımından bunun daha doğru olduğu söylenmelidir. Nizâmülmülk’ün vakıf yoluyla medreseleri dinî otoritelerden ayırdığı ve ders programlarını kendi kontrolüne aldığı iddiası (s. 49) mesnetsizdir. Cüveynî ve Gazzâlî ile aynı görüşleri paylaşan ve onlara destek olan “vezirin, ders programı dayatması” söz konusu değildir (zaten o dönemde “ders programı” ibaresi ancak gevşek bir kullanımla söz konusu edilebilir). Bir sayfada peşpeşe gelen şu yanıtlara da bakalım (s. 52): Yazarın “Osmanlılar İslami ilimlere dikkate değer bir katkıda bulunmamışlardır” ifadesi, acaba henüz doğru dürüst incelenmemiş, beş asırlık binlerce yazma eserin bulunduğu kütüphanelerle ilgili hangi “görgül” araştırmaya dayalıdır? M. Arkoun’un “ictihadın kapanmasını Türklerin sahneye girmesi”yle ilişkilendirmesi bir başka önyargılı ifadedir. En eğlencelisi ise şu sonuncusu: H. Laoust’un “Osmanlılar’ın Mısır’ı fethiyle fıkıhın kelama galebe çaldığı” şeklindeki ifadesi. “Otoriteye dayalı” bu kadar yanlış, İslam’a ve İslam ilimleri tarihine dair yabancılaşmanın ve tehcil amelîyesine maruz kalmanın boyutunu göstermekten başka bir şey ifade etmez.

üniversite kurulamayacağını” ileri sürerken de,¹⁵ ideolojik bakış açısından ve bilim, özgürlük vb. kavramları sübjektif olarak yorumlamaktan kurtulamamıştır.¹⁶

Arap-Fars filolojisi uzmanı Ahmet Ateş'in oğlu olan siyaset bilimi profesörü Toktamış Ateş (ö. 2013), *Niçin Y.Ö.K. Değil?* (1984), *Üniversiteler: Bitmeyen Şarkı* (1999) ve *Üniversitelerimiz ve Demokrasi* (2007) adlarıyla üç farklı dönemde üç çalışma kaleme almıştır. İlk eseri, bir kısım gazete yazılarının eklenmesiyle *Üniversiteler: Bitmeyen Şarkı* adlı eserine de alınmıştır. Ateş, YÖK'e ve uygulamalarına tenkitler yönelttiği yazılarında YÖK'ten bıktığını tekrarlamış olsa da YÖK hakkında yazmayı sürdürmüştür. Dahası bir yandan üniversitede özerklik ve akademik özgürlüğün ortadan kaldırılmasından şikâyet ederken, -28 Şubat'ın ruhuna uygun olarak- yasalar gereği başörtüsüyle eğitimin yapılamayacağını söylemiş (*Bitmeyen Şarkı*, s. 207-11), Kemal Alemdaroğlu'nun laiklik uygulamalarını sonuna kadar desteklemiştir (s. 224). Yeni üniversitelerin açılmasıyla kalitenin düştüğü şeklindeki eleştirisi, YÖK'e eleştiriyi yöneltenlerin genelinde olduğu üzere Ateş'in de tekrarladığı hususlardan biridir. Bunun yanı sıra üniversitelerdeki yolsuzluklara dair çeşitli yazıları bulunmaktadır (bir örnek için vakıflarla ilgili yazısına bk. s. 177). Ateş'in konuyla ilgili son eseri *Üniversitelerimiz ve Demokrasi*, kendisinin de kurucuları arasında yer aldığı Bilgi Üniversitesi'nin yayınları arasından çıkmıştır. Çoğunluğu 1999-2005 yılları arası gazete yazılarının tarih sırasına göre bir araya getirilmesinden oluşan eser, yazarın ifadesiyle “Belli bir dönemde çektiğimiz sıkıntıları ve yaşadığımız olumsuzlukları dile getirmenin ötesinde, fazla bir katkı sağlamıyor, iyi bir eğitimin koşulları ve ne olması gerektiği konusunda ciddi önerilerde bulunmuyor” (sunuş, xi). Dokuz ana başlık altında toplanan yazılar, yazarın YÖK yasasına ve uygulamalara yönelik eleştirilerinden oluşmaktadır, son başlık ise eleştiriyi yönelttiği Kemal Alemdaroğlu'nun cevabı iki yazısına yer vermektedir. Yazar, YÖK'ün bozuk yapısıyla ilgili üç kitap ve sayısız makale yazdığını (s. 268), AK Parti'nin yüksek öğretim konusunda “müthiş hazırlıksız” olduğunu (s. 294) söylemekte; Tahir Hatiboğlu'nun “üniversitenin, medresenin devamı olmadığı, medresenin devamı olarak ancak İmam-Hatip liseleri ile İlahiyat fakültelerinin görülebileceği” (s. 311) yolundaki görüşünü paylaşmaktadır. Bu görüş, Türkiye'de değil medreseye, dârülfünuna bile tahammül edemeyen,

15 Timur, “Üniversite”, I, 657.

16 Doğrusunu söylemek gerekirse, İslam dünyasındaki ana işlevi İslam'a yabancılaşmayı ve din düşmanlığını yaymak olan köktenci Batıcılığın militan ideolojileri olarak pozitivizm ve Marksizm, sözde sömürge karşıtlığı yaparken bile, sömürgeci kültürün taşıyıcılığını yapmaktan, zulmü ve cehaleti yaymaktan, dinî ve kültürel tahribat yapmaktan başka bir şey yapmamışlardır.

pozitivist bir anlayışla kurulan üniversitede İlahiyatlar'ın nasıl algılandığını ortaya koymaktadır (Bir önceki başlıkta bu konuya değinilmişti). Yazar bu eserinde de başörtüsü yasağını savunmakta, kamuda başörtüsü takılmasını bir suç olarak nitelemekte (s. 98, ayrıca bk. s. 158, 177-79, 255-57, 282, 291-92), “faşist ve şeriatçı” olarak nitelediği kimselerin üniversitede önlerinin ke-silmesi hususunda dönemin YÖK başkanı Kemal Gürüz'ü desteklemektedir (s. 97-98).

Ateş Altındaki Üniversite (2000) adıyla Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı'nca yayımlanan küçük hacimli eserde yazarlar, neo-liberal/Amerikan üniversite anlayışını ve bunun Türkiye'de benimsenmesini sosyalist bir bakış açısıyla eleştirmektedirler. Eserin amacı “(neo-liberal) ateş altındaki üniversitenin profilini çıkarmak, bilim adına yaşanan yabancılaşmanın, entrikaların, bilimsizliğin... sınıflar savaşımı zemininde kime yaradığının araştırılması” olarak belirlenir (s. 11). Modern üniversite tarihini kısaca ele aldıktan sonra yazarlar, Bill Readings'in eserinden yola çıkarak küreselleşme aşamasında Batı'da üniversitenin krizine değinmekte; kapitalist sistemde üniversitenin işlevini “sömürü ilişkilerinin sürdürülmesi ve toplumun sınıflara bölünmüşlüğü'nün yeniden üretilmesine hizmet” olarak değerlendirmektedirler (s. 22). Yazarlara göre yüksek öğretim kurumları her zaman esas iş olarak ideoloji fabrikaları olmuşlar, modern zamanlarda da kapitalist girişimcilere teknisyen ve idareci yetiştirme görevini üstlenmişlerdir; fakir çocuklara sınıf atlama imkânı tanımakla birlikte, toplumun sınıflı yapısını korumaya hizmet etmişlerdir (s. 22); dolayısıyla üniversitelerin şirketleşmesi köklü bir değişimden ziyade kılık değiştirmedir. Üçüncü bölümde Amerikan üniversitesini kısaca tasvir eden yazarlar, üniversitenin yeni dönemdeki üç işlevini egemen ideolojinin yeniden üretilmesi, iş dünyası için nitelikli işgücünün ve teknolojinin üretilmesi ve üniversitenin kendisinin bir işletmeye dönüşmesi olarak belirlerler (s. 31). Dördüncü bölümde Türkiye'de 1980 yılı sonrası gelişmeleri ele alan yazarlar, bir bütün olarak yüksek öğretimdeki gelişmelere ve bu arada “özel üniversitelerin kurulmasına” tenkitçi bir tutumla yaklaşmaktadırlar. Yazarlara göre, üniversitedeki tasfiyenin ardından “birkaç bölüm dışında faşist militanlar ile dinci gericilerden oluşan yeni bir kuşak, üniversitelere sokulmuş”, yönetim açısından da “en tepesinde YÖK'ün bulunduğu bir kışla zihniyeti” üniversitelere hâkim olmuştur (s. 37). Yazarlar, üniversitenin -ortaöğretim kurumları gibi- sadece bilgi üretip aktaran değil, toplumu yönlendiren ve köklü değişimlere öncülük edebilen kurumlar olduğunu söylerken (s. 40), baştan beri üniversite hakkında söylediklerini unutmakta ve onu idealize etmektedirler. Üniversitelerin “tarihsel miras, seçkin kadroları ve faaliyet alanı ile farklı konumlarda olmaları gereken ortamlar”

ve “sınıf savaşının çetin olarak yaşandığı ideolojik, politik mekânlar” olduğunu söylerken de (s. 40) 80 öncesinin çatışmacı anlayışını yansıtır. 1980'den beri geçen yirmi yılda sistemin çökme noktasına geldiğini söylerken (s. 42) ve “Türkiye akademik sistemi, resmi ideolojiye uygun bilim ve insan tipolojisi üretmeye yönlendirilmiş güdümlü yapılara dönüşmüşlerdir” (s. 44) derken de gerçeklikten uzaklaşırlar, çünkü -yine kendi söylemlerine göre- sistem baştan beri böyle kurulmuştur. Yazarlar, sonuç olarak (s. 54-56), üniversitelerin kimliksiz – sahibinin sesi kurum konumundan sıyrılmasını, atama ve yükseltmelerin siyasî iktidarın etkisinden çıkarılmasını, resmî ideolojiye göre eğitim verilmemesini, YÖK'ün lağvedilmesini, üniversitelere özerklik verilmesini, paralı eğitimin sona erdirilerek yüksek öğretimde tam kitleselleşmenin sağlanmasını, Ar-Ge faaliyetlerinin şirket ihtiyaçlarından kitlesel ihtiyaçlara kaydırılmasını vb. önermektedirler. Ancak kamunun bütün malî, hukukî, idarî imkânları sağlayıp hiçbir şeyine karışmadığı ve akademisyenin istediğini yaptığı bir çiftlik üniversite modeli, modern devleti ve üniversiteyi anlamadıklarını göstermektedir. Talep ettikleri şey, daha çok -finansmanı devlet veya şirket tarafından karşılanmayan- bazı medrese modellerine uygundur.

28 Şubat döneminin YÖK başkanı olarak görev yapmış olan kimyacı Kemal Gürüz'ün yüksek öğretime dair ilk çalışması, -daha çok liberal yaklaşımı temsil eden yazarların katkı verdiği- *Türkiye'de ve Dünyada Yükseköğretim, Bilim ve Teknoloji* (TÜSİAD, 1994) adlı rapordur (bu rapora yukarıda değinilmiştir). 28 Şubat darbesi sürecinde Gürüz yönetimindeki YÖK'ün uygulamaları, rektörlük seçimi, akademik özgürlük ve üniversite özerkliği konuları özelinde iki cenah arasında tartışmaya yol açmış ve her iki taraf da kendi görüşlerini kitaplaştırmıştır. Bunlardan biri Kemal Gürüz'ün *Dünyada ve Türkiye'de Yükseköğretim – Tarihçe ve Bugünkü Sevki ve İdare Sistemleri* (2001) adlı eseridir (diğeri yukarıda geçtiği üzere Taner Timur'un kitabıdır). Amerikan üniversite sistemini Türkiye'ye aktarma çabasında olan Gürüz, karşı cenaha cevaplar vermekte ve “bilgi fabrikası” olarak nitelediği (bk. Önsöz: i) üniversitelerin en iyilerinin Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğunu, yüksek öğretimin yarı kamusal bir hizmet olması sebebiyle oradaki gibi finansmanına öğrencilerin ve iş verenlerin de katılması gerektiğini, rektörlerin seçimle iş başına gelmelerine ve yetkilerinin kısılmasına karşı olduğunu söyler (Önsöz: ii). Dört bölümden oluşan eserin ilk ve en uzun bölümü üniversite tarihine ayrılmıştır (s. 1-185). Kaynakları gösterilmeyen, nereden tercüme edildiği veya alındığı belirtilmeyen bir sürü bilginin yığılmasından oluşan ve aralarda yazarın kendince “kesin bilimsel” çıkarımlarını eklediği bu bölüm, sosyal bilimler, bilgi felsefesi, tarih gibi alanlardaki herhangi bir alt düzey

bilgiden ve metottan yoksun bir potporiden oluşmaktadır; benimsenmiş tarihî kurguyu ve ön yargıları desteklemek üzere veriler yığılmakta, nasıl ulaşıldığı gösterilemeyen kesin ve keskin hükümlere varılmaktadır. İkinci bölümde yazar, dünyadaki yüksek öğretim yönetim sistemlerini incelemektedir (s. 186-289). Artık en ileri olduğu tebellür etmiş olan Anglo-Sakson üniversite yönetim sistemleri, ardından Kıta Avrupası üniversitelerindeki yönetim sistemleri ele alınmaktadır. Üçüncü bölüm Türk yüksek öğretim sistemine ayrılmıştır (s. 290-329). Bu bölüm de tarihçilik bakımından ilk bölümden geri kalmaz.¹⁷ Tarihî efsanelerin bol miktarda tekrarlandığı eserin ilk, üçüncü ve son/dördüncü bölümlerinde yazar, sözde bilgilere dayalı yanlış sorulara verdiği cevaplarla ve sözde mukayeselerden çıkardığı sonuçlarla kendince “kesin doğru ve hüküm”lere varmaktadır (özellikle bk. s. 330-34). Fakat yazar “Türk üniversitesi var mıdır?” veya “Mevcut modellerin dışında yeni bir yüksek öğretim modeli olabilir mi?” sorusunu gündemine bile almamıştır. Zaten yazarın dünyası böyle bir şeye müsait de değildir.

Gürüz’ün 2002 yılı sonrası dönemde kaleme aldığı diğer iki kitabı da içerik ve yöntemsizlik açısından öncekinden çok farklı değildir. Esasen her üç eser de mühendislik gibi maddeler âleminde gelen kesin inançlı birinin tarih ve sosyal bilimlerle ilgili bir bağa destursuz girmesi halinde neler olabileceğini görmek isteyenler için uygun birer örnektir. *Yirmi Birinci Yüzyılın Başında Türk Milli Eğitim Sistemi: Tarihsel Perspektif, Uluslararası Karşılaştırmalar, Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (2008) başlığını taşıyan eser de bir önceki eserindeki pek çok kesin yargılar eşliğinde üniversiteye dair görüşlerini tekrarlar.¹⁸ Ya-

17 Birkaçını zikredecek olursak, “medresenin başlangıç itibariyle Arap ve Fars değil, bir Türk-İslam kurumu olduğunu” (s. 291) öğreniyoruz. “Vakıflar tarafından finanse edilen medreselerde gelirlerin yarısı öğrencilere burs olarak verilmekte, %30’u müderrislerle ödenmekte” imiş (s. 291; hangi medresede, nerede, ne zaman, hangi vakfiyeye göre?). Yine öğrendiğimize göre, Hârizmî ve Fârâbî Türkistan medreselerinde eğitim görmüşler (s. 292; medresenin olmadığı bir dönemde orada nasıl eğitim görmüş olabilirler?). İbn Sinâ ve İbn Rüşd’ü izleyenler Batı’da kazanırlarken Gazzâlî’yi izleyen İslam dünyası gerilemeye başlamış (s. 293; Gazzâlî Selçuklular döneminde yetişen ve o dönemin ilim zihniyetini en iyi temsil edenlerden biri olduğuna göre, demek ki gerileme Selçuklular döneminde başlamış, en az dokuz asır boyunca sürmüştü!). Osmanlı’da kurulan medreselerde öğretim ezbere dayalıymış, Ortaçağ Avrupası üniversitesinin aksine tartışma (disputae) hiç yokmuş (s. 293). Erken Cumhuriyet döneminde imamsız kalan köyde meydanı boş bulan yaşlı amcanın kurban hutbesi, gerçeğe, Gürüz’ün -ön yargıların ve vehmin tahakkümü altındaki- efsanevi tarih anlatısından daha yakın duruyor: “Mûsâ aleyhisselam İsâ aleyhisselamı keseceği zaman Allah Teâlâ Mîkâil’i ‘Goş gulumu gurtar’ diye bir boğayla gönderiverdi de onu gurtardı.” İsimler yanlış, zaman yanlış, mekân yanlış, terkip yanlış, çıkış yanlış, çıkarım yanlış, sonuç yanlış...

18 Önceki eserinden farklı olarak bu kitapta dipnot kullanmış, ancak İslam ilimler tarihine dair yaygın ön yargıları ve birçok yanlışları tekrarlamıştır. Kitabın “Tarihsel Perspektif” başlığında, kelimeleri Fârâbî ve İbn Sinâ gibi âlimlerin kurduğuna (s. 3-4),

zara göre “Tek medeniyet vardır” (Önsöz, s. XXIX, XXXI); küresel dünya artık “başta ABD olmak üzere İngilizce konuşan ülkelerin oluşturduğu bilgi üreten ülkeler” ile Çin ve Hindistan gibi “küresel mal ve hizmet üreten ülkeler”in basını çektiği iki kutuplu bir dünya halini almıştır (Önsöz, s. XXXII; ayrıca bk. s. 172). Yazar, başka bir yerde girişimcilik ve küresel düzeyde istihdam edilebilirliğin “sermayeye hizmetkârlık ve çok uluslu şirketlere eleman yetiştirme, millî kimliği inkâr etme” olarak algılanmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır (s. 278). Öte yandan yazar, artık bağımsızlık lafı edilmemesini, “karşılıklı bağımlılık” ilkesini özümsemek gerektiğini söylemekte, ama “bizi biz yapan değerlerimizden güç almamız” gerektiğini de ihmal etmemektedir. Yazara göre “Yüksek öğretim artık üniversitelerin ve üniversite dışı yüksek öğretim kurumlarının tekelinde olan bir faaliyet alanı değildir,” şirket üniversiteleri gibi üçüncü kuşak denilen başka aracı kuruluşlar da vardır (Önsöz, s. XXXIV). Yazar, 1980 yılı sonrası çıkarılan yeni yüksek öğretim kanunuyla artık yüksek öğretimin yapısının klasik Kıta Avrupası modelinden ayrılıp Anglo-Sakson sisteminin ilkelerine dayandırıldığını (s. 76), ancak yapılan köklü reformlara rağmen yüksek öğretim sisteminin “devlet bürokrasisi-akademik oligarşi” ekseninden ayrılmadığını (s. 78) ve dolayısıyla yine yazarın benimsediği “müteşebbis üniversite” modeline geçilemediğini söylemektedir. “Uluslararası Karşılaştırmalar” başlıklı ikinci bölümde ilköğretimden yüksek öğretime kadar yönetim yapısı, finansman vb. hususlarda birçok ülke ile ilgili istatistikî bilgiler verilir. Yazar, sanki meslekî eğitimi bitiren aynı 28 Şubat süreci değilmiş gibi, “Meslekî ve teknik lise mezunları mağdur edilmek bir yana, tahayyül dahi edemeyecekleri imkânlarla kavuşturulmuştur” (s. 299) diyebilmektedir. Bölüm boyunca konuyu tekrar tekrar meslekî ve teknik eğitime ve esasen İmam-hatip liselerine getirerek İmam-Hatipler’i “ülkemize özgü bir sorun” olarak vazetmektedir. Esasen bu bölümün amacı, bu okulları hedef tahtasına koymaktır (yazar ek bölümünde yine İmam-Hatipler konusuna dönmektedir, s. 287-92).

Gürüz’ün *Medrese v. Üniversite: Geri Kalmanın ve İlerlemenin Karşılaştırmalı Tarihçesi* (2016) adlı eserinde on yıl öncesine göre biraz daha okuma yapmış olmasına rağmen gerek verilen bilgilerin seçimi gerekse varılan yargılar bakımından gelişme yoktur; yazar İslamî ilimler ve medreseye dair en temel bilgileri dahi bilmemektedir. Beş bölümden oluşan eserin “Tarihsel

“Birgili Mehmed Efendi adlı bir yobazın” bütün doğa bilimlerini zararlı bilimler olarak nitelendirdiğini (s. 6) öğrenmekteyiz. Yazarın, Birgivi ve diğer âlimler ile İslam ilimler tarihi hakkında konuşurken hiçbir akademik yetkinliği olmayan, üçüncü sınıf yazarlara dayanmayı tercih etmesi de ayrıca hâtübül-leyl vasfını tamamlamaktadır. Esasen Osmanlı ulemasının eserlerine nüfuz dahi edemeyenlerce ifade edilen “Osmanlı ulemasının meydana getirdiği eserlerin bilimsel bir değerinin olmadığı” (s. 10) yolundaki ifadeden yine kendi ön yargılarını besleyecek sonuçlar çıkarmaktadır.

Perspektif” başlıklı ilk bölümü hıristiyan ve İslam dünyasının tarihine dair kısa bir tur yapmakta, üniversite tarihinde hıristiyan mezheplerinin ve kilise-devlet ilişkilerinin rolüne değinmekte ve iki dini karşılaştırmaktadır (s. 54-55). İkinci bölüm medreseye, sonraki üç bölüm ise üniversite tarihinin farklı dönemlerine ayrılmıştır. Eserin temelinde yazarın, medreseye karşı üniversiteyi üstün bir kurum olarak vazetmeye yönelik amacı yatmaktadır. Nitekim bu iki kurum arasında yaptığı karşılaştırma (s. 152-56), içerdiği tarihî hatalar¹⁹ bir kenara, tamamen bu ön yargının ortaya konulmasından ibarettir. Bu iki kurumun karşılaştırılması hususu bir başka yazıya bırakıldığı için burada ele alınmayacaktır. Esasen yazarın eseri bu kadar hacimli yazmasına ve büyük kısmında üniversite tarihini anlatmak üzere bu kadar nakilde bulunmasına gerek yoktu, yazarın sıkça başvurduğu Walter Rüegg’in derlemesi üniversite tarihine dair daha derli toplu bilgi vermektedir.

Bilgi Üniversitesi’nin kurucusu Latif Mutlu (ö. 2016), -TÜSİAD için hazırladığı rapor ve TÜBA’daki konuşması hariç tutulursa- yüksek öğretimle ilgili üç eser yazmıştır. Bu eserlerde genel olarak yüksek öğretimin yönetimi, finansmanı ve yüksek öğretim talebinin karşılanması üzerinde duran Mutlu’nun Amerikan modelini savunduğu, ayrıca vakıf üniversiteleri lehine teklifler getirdiği görülmektedir. Daha önceki yazımızda da değindiğimiz üzere, Bilgi Üniversitesi 2000’li yılların başlarından itibaren, özellikle tercüme yoluyla yüksek öğretim alanında yayın yapan üç önemli yayıncıdan biri durumunda olmuştur.²⁰ Buradaki tercüme eserlerin seçimi de Mutlu’nun yaklaşımını destekler mahiyettedir. Mutlu, *Eğitim Düşünceleri*

19 Yazardan “Mutezileciler” diye bir grup olduğunu, Hanefî mezhebinin “Tanrı’nın sözünden çok dünyevi düşüncelere dayalı” olduğunu (s. 39), Osmanlılar dahil bütün İslam âleminde özgün bir kelim eseri yazılmadığını (s. 47), İbn Akîl’in kitaplarının fıkıh ilminin temel eserleri olarak kabul edildiğini (s. 64), Gazzâlî’nin “son büyük şeriat yorumcusu (müçtehit)” olduğunu ve “ondan sonra içtihat yolunun kapandığını” (s. 69), medreselerde “nedenselliğin tartışılmasının yasaklanmış olduğunu” (s. 155, 287, 289) öğrenmekteyiz. Yazarın, İslam dini ve tarihi hakkında doğru dürüst bir bilgi ve kavrayışa sahip olmadığını gösteren bu tür ifadeler bol miktardadır. Ayrıca yazar, wikipedia yerine -pek çok makale, tez, kitap çalışmasını geçelim-, *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nin maddelerine baksa bu kadar hatalı bir yazım ortaya çıkmazdı. Fakat amaç, tarihin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasından ziyade mevcut ideolojik konumu ve ön yargıları meşrulaştıracak tarzda geriye doğru seçmeci bir tarih okumasıdır. Yazarın, “Gazzali, akla dayanan tüm düşünce akımlarına, felsefeye, hatta doğa bilimleri, matematik ve mantığa karşıdır” şeklindeki ifadesi de (s. 67), konuya dair hiçbir ciddi okuma yapmadığını ve naklettiği bilgileri dahi teemmül etmediğini göstermektedir; çünkü konuyla ilgilenen herkesin malumudur ki, mantık eserleri yazarak fukaha nezdinde bu ilmin gerekliliğini savunan ve medreseye mantık eğitimini sokan kişi Gazzâlî’dir.

20 Bk. Başoğlu, “Türkiye’de Üniversite, Medrese ve Yüksek Öğretime Dair Tercüme Eserleri (1980’den Günümüze)”, s. 164.

(1997) isimli eserinde yüksek öğretime dair bazı sorunları dile getirmekte, özellikle özel sektörün üniversite ve meslek yüksek okulu açmasına izin verilmesi gerektiğini, devletin diğer alanlarda ve kurumlarda olduğu üzere eğitim alanında da özel sektör kadar iyi eğitim veremediğini söylemekte, üniversitelerin özerkleştirilmesini, öğrencilerin yüksek öğretim masraflarına ciddi düzeyde katkı vermesini savunmaktadır (özellikle bk. 231-32, 234-35). Mutlu'nun daha sonra yayımladığı iki eseri de benzer görüşleri tekrarlamaktadır. *Türkiye'nin Uygarlık Yolu Üniversitelerden Geçiyor* (2007) ve *Rektör Seçimi* (2009) adlı eserleri içerik olarak birbirine benzemekte, *Rektör Seçimi*'nin sonuç kısmı (s. 50) yüksek öğretimle ilgili görüşlerini ana hatlarıyla özetlemektedir. Savunduğu temel husus, vakıf üniversitelerinde olduğu üzere devlet üniversitelerinde de müteveli heyeti sistemine geçilmesidir. Mutlu, gerek devlet gerek vakıf üniversitelerinin istihdama yönelik olarak kurulması ve yeterli öğretim elemanı yetiştirilmeden ve planlama yapılmadan üniversite açılmaması gerektiğini söylemektedir (*Rektör Seçimi*, s. 12). Temel eğitim dışında parasız eğitimin doğru ve verimli bir yol olmadığını (s. 16-18), ayrıca devlet üniversitelerinde çalışan akademisyenlere sağlanan bazı imkânların vakıf üniversitelerini de kapsayacak şekilde düzeltilmesi gerektiğini (s. 20-21, 50) savunur. Ona göre “Dünyanın en iyi yönetim biçimi olarak kabul gören ABD'deki Müteveli Heyet sistemi ile üniversitelerimizi yönetmenin, demokrasi yönünden olduğu kadar verimlilik yönünden de gerekli olduğu görünmektedir” (s. 27; ayrıca bk. s. 44; aynı cümle için ayrıca bk. *Türkiye'nin Uygarlık Yolu*, s. 109; ayrıca bk. s. 113 vd.). Ülkede iki asırdır, tahlil etmeden, ciddi bir ilmî temele dayanmadan, “çağı hızlıca yakalamak üzere” bir kurumu toptan ithal etme mantığı, daha önce Fransa modelinde olduğu gibi bu sefer Amerikan modelinde yürümektedir:

ABD'nin eğitimle ilgili yasalarını kendiliğimizden alarak yürürlüğe koymamız her şeyden önce bize zaman kazandıracaktır. Üniversitelerimizde oluşan müfredat, ABD kaynaklı olduğu gibi, ders kitapları da ABD'den ithal edilmektedir. Müfredatı alıyoruz, akademik sistemini benimsiyoruz, ders kitaplarını da ithal ediyoruz, master ve doktora yapacak öğrencilerimizi de tercihen ABD'ye gönderiyoruz. Geriye sadece yönetim biçimi kalıyor. Dünyanın en başarılı üniversitelerinin yönetim biçimini, *dışarıdan bir öneri gelmesini beklemeden, kendiliğimizden uygulamaya başlamamızın* her bakımdan ülke yararına olduğu açıkça görülmektedir (s. 29, vurgular tarafımıza aittir; aynı ifadeler için bk. *Türkiye'nin Uygarlık Yolu*, s. 115).

Yazara göre yüksek öğretim talebinin karşılanamamasının asıl sebebi parasızlık olup (*Türkiye'nin Uygarlık Yolu*, s. 53) bu da özel sektöre alan

açılması ve öğrencilerin eğitime katkı payının artırılmasıyla olur, geliri yeterli olan öğrenciler için İngiltere ve ABD'deki gibi kredi sistemi getirilmelidir (*Türkiye'nin Uygurluk Yolu*, s. 65 vd., 79-80, 88). Mutlu, bir ilim ve düşünce adamı olarak değil, bir işletmeci ve siyasetçi olarak konuşmaktadır. Sözcülük yaptığı görüş dışında, Türkiye'de özel meslek yüksek okulları tarihi hakkında anlattıkları dikkate değer bilgiler içermektedir (*Türkiye'nin Uygurluk Yolu*, s. 125-40). Kitaplarında bunun dışında bilim, eğitim ve yüksek öğretimle ilgili çokça tekrarladığı sözde tarih yorumları, en hafif tabiriyle Batıcı bir zihnin kafa karışıklığını, pek çok yerde ise techilin (geçmiş ilmî birikimden tamamen habersiz bırakma, kültürel yabancılaşmayı sağlayarak âdeti bedeviliğe döndürme ve kültürel sömürgeleştirmenin) sonuçlarını ortaya koymaktadır.²¹

Doğrudan yukarıdaki tartışmada yer almamakla birlikte 1990'lı yılların ruhuna ve gündemine uygun olarak görüşlerini ortaya koyan başka yazarlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri eğitim bilimleri profesörü Hüseyin Korkut'tur. Onun *Sorgulanan Yüksek Öğretim* adlı eseri (2001), yazarın kırk iki yıllık meslek hayatı boyunca eğitim sorunları hakkındaki düşüncelerini kaleme aldığı çeşitli gazete ve dergi makalelerinden oluşmaktadır. Eserin -beş bölümden oluştuğu söylenmekle birlikte (bk. Sunuş)-, dört bölümü vardır: Üniversitede model arayışları başlıklı birinci bölümde Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, Fransa ve Türkiye üniversite sistemleri

21 Örnek vermek gerekirse, "Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan I. Meşrutiyet'e kadar, devletin eğitim diye bir sorunu ve düşüncesi yoktu" (*Eğitim Düşünceleri*, s. 5) diye Osmanlı Devleti'ni eleştirirken, bir başka eserinde gelişmiş bir ülke olarak ABD'yi örnek gösterme sadedinde "ABD Eğitim Bakanlığı 1979 yılında kurulmuş olup ülkenin en genç bakanlığıdır. Eğitimle doğrudan ilgilenmez ve eğitimi yönlendirmez. Taşrada teşkilatı yoktur... ABD Eğitim Bakanlığı'nda Talim Terbiye Dairesi bulunmuyor. Bakanlık öğretmen tayini ile ilgilenmez, öğretmenlerin sicilini tutmaz. Okunacak kitapların seçilmesine karışmaz" demektedir (*Türkiye'nin Uygurluk Yolu*, s. 86, 87; ayrıca bk. 97-98). Şunlar da techil amelîyesine maruz kalmış bir zihnin din ve tarihle ilgili hatalı değerlendirmelerindedir: "İbni Rüş, Muhittin Arabi ve İslam düşünürlerinin Aristo'nun ve diğer eski Yunan filozoflarının eserlerini aslına sadık kalarak gündeme getirmesi..." (*Eğitim Düşünceleri*, s. 43); "Avrupa'dan 500 yıl sonra çağdaş eğitime yer veren Osmanlı toplumunda..." (*Eğitim Düşünceleri*, s. 79); "Halk, İmam Gazali'nin koyduğu prensibe uygun olarak eğitimin sadece uhrevî olduğunu sanıyor, Kuran, fıkıh ve şeriat 'hülle'lerinin ilim olduğunu kabul ediyordu" (*Eğitim Düşünceleri*, s. 79), "Stuart Mill'in özel okulları devlet okullarından üstün tutan görüşü, bugün bir evrensellik kazanmıştır" (*Eğitim Düşünceleri*, s. 117). Şu cümle de benzer bir tarih fecaatidir: "Aynı yıl (1231), Papa da üniversitelerin özerkliğini tanımıştı. Yedi yüz yıldan beri var olan üniversitenin idari özerkliği, Türkiye'de böylece ortadan kaldırıldı" (1982 Anayasası ve YÖK kastediliyor, *Eğitim Düşünceleri*, s. 92). Eserleri bunun gibi, İslam tarihi hakkında olduğu kadar Avrupa tarihi hakkında da, söylentilere dayalı inanışların bilginin yerini aldığı, düpedüz yanlışlarla, anakronik karşılaştırmalarla ve çarpık bir tarih tasavvuruna dayalı örneklerle doludur.

karşılaştırılmakta ve ağırlıklı olarak Türkiye üniversitelerindeki yönetim sorunları ele alınmaktadır (s. 19-131). İkinci bölüm özerklik ve akademik liderlik konularına (s. 135-74), üçüncü bölüm kalite ve öğretim üyeliği ile ilgili sorunlara (s. 177-250), dördüncü bölüm devlet politikası ve ekonomiyle eş güdüme ve üniversite-hükümet ilişkilerine (s. 253-95) ayrılmıştır. Bölümler içerisinde her alt başlığın sonuna konuyla ilgili kaynakça, yine birkaçı hariç başlıkların sonuna da farklı adlarla (sonuç, özet ve değerlendirme, öneriler gibi) birer kısım eklenmiştir. Yazarın “İmam hatip lisesi mezunlarının, ilahiyat fakültesi yerine siyasal bilgiler ve iktisadi idari bilimler fakültelerinin kamu yönetimi bölümlerine, eğitim fakültelerine, polis akademilerine girecek, tarikat bağlantılı laiklik karşıtı, kamu görevlisi ve yöneticiler yetişmesine yol açan bir zemin hazırlamıştır” (s. 12-13) şeklindeki “önemli” tespiti, 28 Şubat darbe döneminin zihniyetine uygun düşmekte; aynı zamanda eserin sonuç ve önerilerinin “evrensellik, çağdaşlık, bilimsellik”inin anlam çerçevesini ortaya koymaktadır.

Tıpçı-cerrah Ali Mentеш (ö. 2002) tarafından kaleme alınan *Yeniversite* (2000), yazarın bilimin yeni bir döneme gireceği beklentisine dayalı olarak üniversite ile ilgili görüşlerini ortaya koyma amacını taşır. Yazarın, üniversiteyi Türkiye ile sınırlı olmaksızın ele alan bir yaklaşım çabası olmakla birlikte, fikir beyan ettiği -öğretim üyelerinin kalitesi, terfi, üniversite eğitiminin hedefleri, finansman, üniversitede bilim dili gibi- konular, Türkiye'deki üniversitelerde görülen sorunlar etrafında gelişmiştir. Yazar bilimin kısa bir tarihini verdiği ilk bölümde, bilim geleneğinin -içinden geçtiği kültürlerden ve dinlerden bağımsızlığını koruyarak, birikimli bir ilerleme göstererek- baştan beri tek bir süreç izlediği (s. 9, 50) şeklinde -tarihî gerçeklikle bağdaşmayan- bir görüşten hareket eder. Ona göre, bilimin gelişimi bilgelik çağı ve bilgi çağı olarak ikiye ayrılır; medrese bilgelik çağının, üniversite ise bilgi çağının öğrenim kurumudur, üniversitenin özellikle lisans üstü kısmı medrese yapısından kalma özellikler taşısa da ondan farklı bir kurumdur (s. 14, 96); üniversite, dünyada bilinen biçimiyle bilimsel bilginin toplu olarak bulunduğu yerdir (s. 26). Yazara göre, bilgi çağında bilimin, “süresiz bir yeniden gerçek üretme süreci” olduğu kavranmıştır; bilim öğrenimi daha da demokratikleşmiş, üniversiteler sanayi devrimiyle birlikte yaygın meslek eğitimi işlevi de üstlenmişlerdir (s. 14-15). Yazar, gelecekteki bilim döneminin ise “bilginin bilgelikle zenginleştirilmesi” şeklinde olacağı, ancak yeni dönemin bilim kurumlaşmasında üniversitenin özelliklerinin ve dolayısıyla bilginin ağırlık taşıyacağı kanaatinde ve bu yüzden yeni kurumu yeniversite olarak adlandırır (s. 96-97). İkinci ve sonraki bölümlerde Türkiye'de üniversite tarihine ve sorunlarına değinen yazar, Türkiye'de ilk dönemlerde eğitim anlayışının

Orta Avrupa egemenliğinde olduğunu, II. Dünya Savaşı sonrasında ise Amerikan gerçeğini tanıdığını söyler. 1980-1990 yılları arasında Türkiye’de yüksek öğretimi etkileyen değişimlere işaret eden yazar, üniversitelerin kurum olarak bu değişime ayak uyduramadığı kanaatindedir (s. 23). Bu kısa tarih anlatımının devamında üniversite eğitiminin yeni hedeflerinden bahsederken (s. 26 vd.) aslında yeni bir şeyden bahsetmemektedir. Çünkü ona göre, Türkiye’deki 1933 “üniversite devrimi”nin odağında birey oluşumu yahut “çağdaş bireyler yetiştirilmesi” bulunmaktadır, ancak 1940’lardan itibaren eğitim öğretime feda edilerek üniversite bir karşı devrime uğratılmış, odağı kaybettirilmiş; dolayısıyla “Ulusal üniversitenin birinci görevi bu karşı devrimi yenmektir” (s. 29-30, 98). Yazar, 1980’li yıllardan itibaren uluslararası atf indekslerince taranan dergilerde yayımlanan makaleler açısından fen bilimleri ile diğerlerini (sosyal bilimler, arkeoloji, hukuk, eğitim bilimleri, felsefe) karşılaştırır, ikinci grubun son derece düşük oluşunu vurgular ve Türk toplumunun sosyal dinamiklerini araştırmada üniversitenin ciddi bir çaba içinde olmadığı kanaatine varır (s. 30-32; yazar atf indekslerince tarananın akademik başarısının tek ölçütü olmadığını daha sonra söylemektedir, s. 60-61). Yazara göre, üniversite eğitiminin öncelikli amacı -Ortega y Gasset’in kanaatinden farklı olarak- bir meslek edindirmek değil birey olmayı sağlamaktır (s. 33-34). Bu kültürel bir hedeftir ve yazarın “birey olmayı” bilim ve dogmalar karşıtlığı içinde açıklaması (s. 28-29), dini tarihte kalmış bir vâkıa olarak dışlayan ve bilgiyi duyularla sınırlayan pozitivist ideolojiye dönüşten başka bir şey değildir. Yazara göre bütün dünyada üniversite sisteminin sorunu, kendini tanımaması, bir başka ifadeyle seçkin bilim adamları zümresini yenileyebilecek bir düzen kuramaması, alt grupların (öğretmen, okutman, yönetici, entelektüel, sahte-bilimci, paracı vb.) daha kalabalık ve güçlü olmasıdır (s. 43). Dolayısıyla seçkin bilim adamlarını diğerlerinden ayıran ve her birini kendi yerine yerleştiren bir sistem kurulması gerektiğini söylemekte, ama bunun nasıl yapılabileceğine dair bir sistem önerisi getirmemektedir (s. 45-46, 48-49). Yazar, Eğitim fakültelerindeki öğretim üye sayılarının 1990’lı yılların başında kısa sürede ikiye katlanması örneğinden yola çıkarak “hiçbir bilim sisteminin niteliğini koruyarak beş yılda kendisini iki misli üretebileceğini” söyler ve akademik terfideki yolsuzlukları eleştirir (s. 46-47). Oysa yazarın, bu tür bir mucizenin ilk defa olmadığını, mesela 1933 devriminin de bir gecede böyle öğretim üyeleri yaratan mucizevi bir olay olduğunu hatırlaması gerekirdi.

Buradaki tartışmalara ve tartışmanın taraflarına dair temelden bir eleştiri getirmemiz gereklidir. Türkiye’deki üniversite, modernleşme yolunda dünyanın başına geçen ve mahza mukallit olan köktenci Batıcılık’ın eseridir.

Malum olduğu üzere, fıkhıta mukallid-i mahz, içtihat edemez ve dolayısıyla bir mezhep tesis edemez, var olan bir mezhebi yenileyemez; böyle bir kişinin mevcut mezheplerden birine uyması ve ondan nakilde bulunması gerekir. Fakat bu şekilde tutarlı davranırsa bile değişen şerâite (şartlar) ve nevâzile (yeni hadiseler) çözüm üretme kabiliyeti çok sınırlıdır. Buna karşılık bir de hevasına uyarak hareket ediyorsa, usulsüz telfik yapmayı seçer ve bir meselede farklı mezheplerden işine geldiği şekilde hükümleri alma yoluna gider, böylece şeriatın dışına çıkmış ve aslında hiçbir mezhebe uymamış olur; böyle bir telfikle alacağı abdesti de kılacağı namazı da sahih olmaz. Türkiye'deki mukallid-i mahz Batıcı elitlerin yaptığı da buna benzemektedir. Sömürgecilerin talebi, Türkler'e karşı kazanılan zaferin tahkim edilmesi, yeni kurulan devletin Batı'nın yedeğinde küçük veya orta boy bir takipçi olmasıydı; bu da istiklal sahibi olamayacak şekilde kültürel köklerinden koparılmayı, mukallitliği ve bağımlılığı teminat altına alan bir ideolojik ve kültürel sömürge sisteminden geçiyordu. Yeni devletin yöneticileri birçok kurumda olduğu gibi üniversiteyi de toptan ama şeklen ithal yoluna gittiler; çünkü yaptıkları işin tepeden inmece ve zorba mahiyeti gereği şeklen ithal edebilirlerdi, zaten zemin ve şartlar imkân vermediği için aynıyla taklit edemezlerdi. Fakat Batı'daki herhangi bir modeli tam olarak taklit etmeyip aynı meselede farklı zamanlarda farklı modellerden yama yaptılar, yani herhangi bir modele uymayan usulsüz telfik yoluna gittiler. Üstelik modernliğin sabit bir şeriatı (değerler sistemi) olmayıp şerâit değiştikçe sürekli değiştiğinden ve buradakiler de içtihat ehli olmadıklarından sürekli keyfi telfik yolunu izlemek zorundaydılar, kendileri bir model üretmezlerdi. Dolayısıyla Batı'daki çölleşme büyürken ve tedennî derinleşirken onların mukallitleri de her on yılda bir askerî darbelerle rotayı yeniden ayarlayarak gecikmeli de olsa yeni duruma dahil olmaktan başka bir yol izlemediler. Kurdukları üniversite de hiçbir zaman -Batı'daki üniversitelere nispetle- taşra üniversite olmaktan kurtulamadı. Dün medreselileri çağ dışı kalmakla suçlayan, bugün -Hegeli tanrı-devletin içindeki sanal akademik özgürlüklerini kaybetmeleri sebebiyle sızlananlar, çölün kendilerine ulaştığının farkında olmadılar. Bu durum yüksek öğretimle sınırlı değildir. Aslında -temelde techil amelîyesine dayansa da artık sadece kültürel sömürgeciliğin esaret zincirlerinden ibaret olmayan- ruh ve zihin dünyasındaki çarpıklık ve hastalıklar; siyaset, ekonomi, hukuk, genel eğitim, yüksek öğretim, şehirleşme gibi pek çok alandaki sorunların kaynağıdır. Dolayısıyla mevcut yayınlarda üniversite fikri adına temelli bir tartışmaya rastlanmamaktadır; bir "Türk üniversitesi var mıdır?" sorusu sorulmamaktadır; Türkiye'ye has, özgün bir yüksek öğretim modelinin irapta mahalli yoktur; Türkiye'deki üniversitenin kültürel olarak kime hizmet ettiği hususu ise pek sorgulanmamaktadır. Temeldeki sorundan ve satıhtaki diğer sorunlardan

çıkış yolu elbette bulunmaktadır, ancak buna niyet etmek ve büyük zelzele vuku bulmadan önce işe girişmek gerekir; çürük binayı yenilemek yerine payandalarla desteklemek ve yeni çürük binalar eklemek çözüm değildir.

b) Bitmeyen Reform

Kasım 2002’de AK Parti’nin iktidara gelişiyle tekrar başlayan yüksek öğretimde reform tartışmaları kapsamında Sakarya’da yayımlanan *Nasıl Bir Üniversite?* (2004) adlı eserde bir grup akademisyen reforma dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Toplam on makalenin yarısı ilkeler, akademik özgürlük ve akademik ahlak üzerine olan (s. 13-102) kitabın iki makalesi Türkiye’deki akademisyenlerin yayın performansını incelemektedir (s. 193-240). Kitabın editörü, iktisatçı Coşkun Can Aktan ideal üniversite ile ilgili on ilkeyi ele aldığı giriş yazısının yanı sıra (s. 13-21) akademik rekabet ve hareketlilikle ilgili bir başka yazı daha yazmıştır (s. 103-20). Kitapta -akademik özgürlükle ilgili yazılarda çokça rastlandığı üzere- bilimsellik pozitivist bir anlayışla, özgürlük liberal ideolojiye göre algılanmaktadır. Üniversite “bilim dininin kilisesi” ve “evrensel gerçekliği araştırmakla görevli bilim adamı ve araştırmacılarından oluşan bir topluluk” (s. 51) olarak kutsanmaktadır. Modern bilimin uzun süre üniversite dışında geliştiğini hatırlarsak, bu tür ifadelerin tarihi gerçeklikle pek örtüşmediğini söyleyebiliriz. Aktan’ın ikinci yazısında önerdiği “Akademik Performans Değerlendirme Sistemi” ile ilgili önerileri, sonraki gelişme ve düzenlemelere yansımış -veya en azından onlarla uyum içinde- görünmektedir. Engin Yıldırım ve Mehmet Duman’ın “Akademik Özgürlük ve Üniversite Özerkliği” başlıklı yazıları, herhangi bir bilgi alanının güç ilişkilerinden bağımsız ele alınamayacağını farkında olarak, üniversitenin tarihi gelişimi ve günümüzdeki durumu hakkında daha gerçekçi ve dengeli bir tahlile dayanmaktadır. Bahattin Akşit’in “Bilgi Toplumu ve Üniversiteler” başlıklı yazısı (s. 121-58) Parsons ve Bourdieu’dan hareketle Amerikan ve Fransız üniversitelerini ele almakta, ardından “araçsal epistemoloji”nin geçerli hale geldiği enformasyon çağında modern üniversitelerin dönüşümüne değinmektedir. Daha sonra klasik üniversitelere alternatif olarak gelişen yeni üniversite tiplerini incelemektedir. Eleştirilecek bir husus, üniversite hakkında yazan pek çok kimsenin yazılarında olduğu üzere Akşit’in yazısında da medreselerin kapatılmasının anakronik gerekçelere bağlanması ve sömürgeci-kültürel yıkımın meşrulaştırılmasıdır. Ayrıca “Darülfünunun kapatılması -darbe dönemi ölçüleri dışında- hangi akademik liyakat ve kalite ölçülerine uygundu?” diye sorgulamak gerekirdi. Yazıda Türkiye’deki üniversitelere dair bir tipoloji denemesi de yapılmaktadır (s. 149-50). Cafer Marangoz’un “Çağdaş Üniversite Üzerine Düşünceler” adlı yazısı (s. 159-92), üniversitedeki

sorunların esasen ekonomik, siyasî ve sosyal yapıdaki sorunların yansıması olduğu tespitinden yola çıkar. Türkiye ile ilgili istatistikî verilere dayalı bir durum tespiti yaptıktan sonra verimlilik ve başarı açısından diğer ülkelerle, özellikle de Güney Kore ile bir karşılaştırmaya yer verir (s. 165, 169). YÖK'ün olumlu, yararlı ve tenkit edilecek yönlerini maddeler halinde sıraladıktan (s. 165-69) sonra Türkiye'deki üniversitelerin KİT'ler gibi işlediğini ve verimliliği ön planda tutmadığını söyler (s. 169). Altı başlık halinde yapılması gereken düzenlemelere dikkat çeken Marangoz, özellikle gerek öğrenciler gerekse öğretim üyeleri arasında çalışanla çalışmayanı eşitleyen sistemi de eleştirir (s. 173-74, 176), "Devlete çok pahalıya mal olan üniversiteler, milletten aldıklarının karşılığını verebilmelidir" der (s. 184). Ardından yirmi bir maddelik bir öneri listesi verir.

Bir önceki eserin editörü olan Coşkun Can Aktan, *Özlenen Üniversite / Yaşanan Üniversite* adlı eserinde (2003), gündemde olan yüksek öğretim reformuna dair kendi görüşlerini dile getirmiştir. Millî Eğitim bakanı ve YÖK başkanına yazdığı mektupları, ideal üniversite için gerekli gördüğü özerklik, özgürlük, ahlak, liyakat, bilgi, erdem, saydamlık, rekabet ve hareketlilik konularını ele aldığı kısa bölümlerin ardından Türkiye üniversitelerinde eleştiri konusu olan sorunlara değinmektedir. Yazar, "Sorunun ana kaynağı çoğu zaman insanlar değil, sistemdir" (s. 111) derken isabetlidir. Üniversitelerin yeniden yapılandırılmasına yönelik çözüm önerileri (s. 117-18), sonraki süreçte kısmen uygulanmış görünmektedir.

Kimya profesörü olan Osman Çakmak, *Bilgi Çağında Eğitim ve Üniversite* (2003) adlı çalışmasında, ülkemizde eğitim problemlerinin şimdiye kadar gerçek problemler yerine ayrıntı ve gölge problemleri şeklinde tartışıldığını, yapılanların yap-boz uygulamalarından ibaret kaldığını, kendisinin gerçek problemlere ışık tutmayı amaçladığını söylemektedir (s. 12-13). Esasen kendi tecrübe ve gözlemlerine dayalı olarak (s. 14) hazırladığı ve beş bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde yüksek öğretim ve araştırmada kalite ile bilim politikası ele alınmakta; ikinci bölümde yazarın bakış açısından "gerçek problemler"e değinilmekte; üçüncü bölümde bu problemlere yönelik "gerçek çözüm önerileri" dile getirilmektedir. Gerçek problemleri on sekiz madde halinde sıralayan (s. 61-66) yazar, eğitimin bir zevk değil eziyet haline geldiğini, esasen öğretim yapıldığını söylemektedir (s. 61). Yazara göre eğitimin kök problemi "öğrenmenin yerini öğretme"nin esas alınmış olmasıdır (s. 70). Dördüncü bölümde "Üniversite Reformu" başlığında tartışılan sorunlar, özellikle 2000'li yıllardan sonraki pek çok rapor veya araştırma yazarının etrafında dolaştığı konulardan oluşmaktadır: Yönetim, akreditasyon, akademik terfi sistemi, yabancı dilde eğitim, ikinci öğretim, doktora eğitiminin amacı

ve kalitesi, yurt dışında eğitim, finansman vb. Son bölüm ise çeşitli gazete yazılarından oluşmaktadır. Yazarın 2003'te sıraladığı sorunların bir kısmı günümüzde çözülmüş görünmektedir, ancak çoğu hâlâ geçerlidir: "Ölçme ve değerlendirmede neredeyse sadece testlerin kullanılması", "meslekî eğitimde dahi tüm ortaöğretimin üniversite endeksli hale gelmesi", "yenilikleri hızlı ve yaygın bir şekilde kendi dilimize kazandıran müesseselerin mevcut olmaması", "araştırmaların ülke kalkınmasına katkı için değil de unvan almak için yapılıyor olması", "araştırma öncelikleri belirlenmediğinden lisansüstü çalışmaların rastgele konularda yapılması", "uluslararası çapta araştırma merkezleri kurulamamış olması", "yurtdışına araştırmacı gönderilmesinin temel bir bilim politikasına dayalı olmaması" vb.

Dünya ve Türkiye'de Üniversite adıyla Bayburt Üniversitesi tarafından 2016'da yayımlanan derleme eser, esasen aynı üniversite tarafından düzenlenen "Türkiye'de Üniversite'nin Geleceği ve Bayburt Üniversitesi" başlıklı çalışmaya dayanmaktadır (s. 2). Eser, başlığının çağrıştırdığı şeylerin aksine dünyada ve Türkiye'deki üniversitelere yahut yüksek öğretim sistemlerine dair bir araştırmadan ziyade "Türkiye'de üniversitenin tarihini ve üniversite fikrini/sorunsalını" ele alan yazılardan oluşmaktadır. Editörlerin de dikkat çektiği üzere eser, Türkiye'de üniversitenin geleceğine dair bir yazı içermektedir. Eserde biri "Dijital Çağda Üniversiteler" başlıklı, nispeten eski tarihli (1996) bir makalenin çevirisi, diğerleri Türkçe telif olmak üzere toplam yirmi beş yazı yer almaktadır. Telif makalelerin çoğu (on beşi), çeşitli Eğitim fakültelerinden veya eğitim bölümlerinden gelen akademisyenlere aittir. Editörler, odaklandıkları konular itibariyle makalelerin beş gruba ayrılabilirliğini söylemektedir (s. 2): 1. Teorik çerçevede üniversite, 2. Üniversite tarihi, 3. düşünürlerde üniversite, 4. üniversitenin işlevleri, 5. Bayburt üniversitesi ile ilgili yazılar. Türkiye'de üniversitenin ıstıraplı serencamını ele alan yazılardan Ayhan Bıçakçı'nın "Türkiye'de Üniversite" ve Mustafa Gündüz'ün "Anılarda Üniversite Sorunları ve Eleştirileri" başlıklı makaleleri okunması gereken ilginç yazılardır. Necmettin Tozlu'nun "Üniversitenin Mesuliyeti" başlıklı makalesi ise hem Türkiye'de üniversitenin serencamına değinmekte hem de ideal bir üniversitenin çerçevesini sunmaya çalışmaktadır. Ancak, mevcut şartlarda gerçekleşmesi şibh-i muhal olan bir şeyi talep etmektedir.

Yüksek öğretim alanıyla ilgili yayımlanan çalışmalardan biri de mühendis kökenli olan ve bu makalenin yazıldığı tarihte Millî Eğitim bakanı olarak görev yapan Mahmut Özer'in *Türkiye'de Yükseköğretimde Büyüme ve Dönüşüm* adlı (2021) kitabıdır. Yukarıda geçtiği üzere Bekir S. Gür ve Talip Küçükcan ile birlikte *Yükseköğretimde Kalite Güvencesi* adlı çalışmayı gerçekleştirmiş olan Özer'in eğitim politikaları ve meslekî eğitime dair birer kitabı

ile Türkiye'de son yirmi yılda eğitim sistemindeki gelişmeleri ele alan bir kitabı bulunmaktadır (*Eğitim Politikalarında Sistemik Uyum*, 2021; *Türkiye'nin Mesleki Eğitim İle İmtihanı*, 2020; *Türkiye'de Eğitimin Evrenselleşmesi*, 2022). Eserdeki yazıların çoğu, yazarın Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi rektörlüğü esnasında yazdığı yazılardan oluşmaktadır. Bu yazılardan dördü yine aynı üniversiteye ait olan *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*'nde, biri başka bir dergide yayımlanmıştır; biri TÜBA için hazırladığı bir rapordur; yazıların çoğunluğu ise 2016-2017 yıllarında yazılmış gazete makalelerinden oluşmaktadır. Yazarın konuyla ilgili araştırmalarının bulunması, yönetici olarak yüksek öğretimde görev almış olması, yazıların özellikle son on yılın tarihine not düşmesi itibariyle eser önem arz etmektedir. Yazılar ağırlıklı olarak Türkiye yüksek öğretiminde 2006 yılı sonrası genişlemenin getirdiği kalite, yeterli ve yetkin doktoralı araştırmacı yetiştirilmesi, uluslararasılaşma, bilimsel üretim gibi konulara odaklanmaktadır. "Üniversite ve Medeniyet İlişkisi" yazısı (s. 109-13) bunun bir istisnasıdır. Öğrenci sayısı itibariyle Türkiye yüksek öğretim sisteminin -Çin, Hindistan, ABD, Brezilya ve Rusya'dan sonra- dünyadaki altıncı büyük sistem haline gelmiş olmasının (s. 122, 131, 149, 156) ne anlama geldiği, etkileri; bu durumun nüfus, ekonomi ve nitelikli yayın gibi açılardan dünyada 17-18. sıralarda olan ülke için gerçekçi bir iyileşme umudu olup olmadığı üzerinde durulması gereken bir konudur. Yazar, benzer bir büyümenin doktoralı araştırmacı sayısında meydana gelmemesini yüksek öğretimdeki önemli bir sorun olarak teşhis etmektedir (s. 20, 102, 133-34, 156, 188). Yazarın iki yazısı, yüksek öğretimde misyon farklılaşmasıyla ilgilidir; bunun önemi açık olmakla birlikte, nasıl gerçekleştirileceği önemli bir sorundur. Sadece misyonla ilgili olmayıp genelde yüksek öğretimin bütününde, yüksek öğretim kültürü, bölümlerin yapısı ve yüksek öğretimdeki "bilim" algısı gibi temeldeki bazı sorunlar yeniden gözden geçirilip düzeltilmedikçe, yapılacak iyileştirmelerin nicelik alanıyla sınırlı kalması yüksek ihtimaldir.

c) Felsefi-Sosyolojik İncelemeler

Eğitim fakülteleri dışında diğer fakülte ve bölümlerin, özellikle felsefe ve sosyoloji gibi bölümlerin de yüksek öğretim konusuna eğildikleri görülmektedir. *Toplum ve Bilim* dergisinin yukarıda bahsedilen özel sayısı dışında burada şu çalışmalara değinebiliriz: Kaan Ökten'in *Heidegger ve Üniversite* (2002) başlıklı çalışması, XX. yüzyılın Alman filozofu Heidegger'in üniversite anlayışını özellikle varlık ve siyaset ilişkisi, üniversitenin misyonu gibi belirli sorular çerçevesinde ortaya koymaya yöneliktir (s. 2-3). Yazar, öncelikle Heidegger'in üniversite ile ilgili görüşlerini ortaya koyduğu siyasi-tarihi

bağlamı, iki dünya savaşı arası Almanya'sındaki fikrî ortamı ve onun bu bağlamdaki yerini anlatır (s. 4-27). Ardından Naziler döneminde Freiburg Üniversitesi'ndeki rektörlüğünü ve üniversite hakkındaki konuşmalarını ele alır (s. 28-81). Görüşlerini özellikle Naziler'in iktidara geldiği dönemde ortaya koyan Heidegger'e göre üniversitenin tinsel-tarihsel-ulusal bir görevi vardır ve bu görevi manevi/tinsel önderliktir; üniversite, "Alman ulusunun önder ve muhafızlarının talim ve terbiyesini bilimden beslenerek ve bilimler eliyle ifa eden yüce bir okuldur" (s. 39-40). Bilimin çağdaş üniversitede disiplinlere, fakülte ve bölümlere bölünmüşlüğü, onun açısından kabul edilebilir değildir (s. 48-49). Heidegger, yeni Reich'la birlikte klasik üniversitenin ve hıristiyan hümanizminin sona erdiğini, devlet için çalışmanın asıl olduğunu ilan etmiştir (s. 58-59). Modern Hegelci ulus-devletin ve totaliter yönetimin mantığına uygun şekilde, rektör olarak gönderdiği bir talimatta "Konumu ve yeri ne olursa olsun tekil birey hiçbir şey değildir; kendi devleti içindeki ulusumuzun kaderi ise her şeydir" demektedir (s. 78).

Heidegger'in düşüncesi üzerine çalışan bir başka akademisyen, ODTÜ'lü sosyolog Hasan Ünal Nalbantoğlu (ö. 2011), üniversite hakkındaki kendi görüşlerini *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (2009) adlı makaleler derlemesinden oluşan kitabında ortaya koymuştur. Aslında iki cilt olarak tasarladığı ancak ölümü üzerine sadece ilk cildi yayımlanan bu eserin özellikle ilk bölümü üniversite ile ilgili yedi makalesinden oluşur. O, kendi yorumuna göre, "fikirlerle yaşamayı" hedefleyen ve temel bilimlere öncelik veren XIX. yüzyılın Humboldt Üniversitesi'ne olumlu yaklaşırken, şirketleşen ve teknobilimi öne çıkaran çağdaş üniversiteyi eleştirir. Heidegger'in ve Frankfurt Okulu'nun -özellikle de Adorno'nun- yorumlarından yola çıkan yazar, varlıkları hemen nesnelere dönüştüren, niceliğin, rasyonalist ve pozitivist bilimciliğin egemenliğindeki çağdaş bilim ve üniversite anlayışına tenkitçi bir tavırla yaklaşır. Yazara göre çağdaş üniversitede temel bilim araştırmaları aleyhine uygulamalı bilim araştırmaları öne çıkmıştır (s. 16) ve ister devlet üniversitesinde ister özel üniversitede olsun akademik eğitim, ağırlıklı olarak modern ulus-devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak işlemektedir (s. 30). Yazar, teknobilimin piyasalarla hemhal olduğu günümüz koşullarına uyan üniversite yapılarından (s. 152) "rahatsız"dır. Türkiye'deki üniversite yapılarının, gelişmiş ülkeleri taklit ederek ve çoğu kere beceriksizce şirket üniversite modelini ithal etmesini eleştirir (s. 157). Yazar, akademik dünyada etik sorununu ele alırken ve "Bilimi kendine uğraş seçtiği izlenimi veren kişinin ödemesi gereken bir yaşam faturası vardır" (s. 155) derken ilim-amel uygunluğuna vurgu yapmakta ve -Marksist olmasına rağmen- dindarane bir tavır sergilemektedir. Yazar, modern bilimin ve üniversitenin vardığı noktayı

sorgularken, ona bir alternatif getirmemektedir; ayrıca bu ağacın tohumunu ve geçmişini de sorgulamamakta, sistemin dışına çıkamamaktadır.

*Paylaşım*lar: *Üniversite, Bilgi, Üretim* (2016)'in temelinde, Nalbantoğlu anısına ODTÜ'de 2012 ve 2013'te düzenlenen iki sempozyumun bildirileri yer almaktadır. Eserdeki yazılar üniversite, bilgi ve üretim başlıklı üç bölüm halinde düzenlenmiş olup üniversiteyi konu alan yazılar ilk bölümde yer almaktadır.

Yukarıda *Üniversite Araştırmaları Dergisi*'ni yayımladığına değindiğimiz, mühendis kökenli, eski YÖK üyesi Durmuş Günay, yazdığı iki eserle üniversite konusundaki görüşlerini ortaya koymuştur. Sezai Karakoç mektebinden gelen Günay'ın, her ikisi de çeşitli dönemlerde yayımladığı makalelerin derlenmesinden oluşan *Üniversite Felsefesi* (2019) daha çok üniversitenin mahiyetini inceleyen felsefi yazılarına, *Türkiye'nin Üniversite Sorunu - Trajik Bir Yolculuk* (2019) ise üniversitenin Türkiye'deki macerasını ve güncel konularını ele alan yazılara yer vermekte ve bu ikisi birbirini tamamlamaktadır. 1997 tarihli "Üniversitenin Anlamı ve Türkiye'de Üniversitelerin Durumu" yazısından itibaren farklı zamanlarda yazdığı yazılarda bilgi ve görüşleri bakımından felsefi bir tasavvur inşa çabası bulunmaktadır ve yazılarının birçoğunda bu felsefi tasavvurun tekrar ettiği görülmektedir. İlk eserinde görüşlerini en iyi özetleyen yazılar "Üniversitenin Diriliş" (s. 19-25), "Tarihsel Süreç Bağlamında Üniversite" (s. 51-65), "Üniversitenin Anlamı ve Türkiye'de Üniversitelerin Durumu" (s. 67-81), yeni bir model önerisinde bulunduğu "Bir Üniversite Modeli Önerisi: Yedinci Nesil Üniversite" (s. 145-65) ve Türkiye'de üniversitenin bir üniversite fikrine dayanıp dayanmadığını sorguladığı "Yükseköğretim Sistemimizin Bir Felsefesi Var mı?" (s. 167-75) başlıklı yazılarıdır.

Üniversitenin bir ontoloji ve epistemoloji üzerine oturması gerektiğini, başka ülkelerden aktarılamayacağını, içinde bulunduğu toplumdan ve bu toplumun kültüründen bağımsız olamayacağını söyleyen Günay'a göre, üniversite bir toplumun en üst ve en derin bilgi kurumudur; bilgi üretme (araştırma), iletme (eğitim), yayma (yayın), kamu hizmeti (danışmanlık) şeklinde işlevleri vardır; varlığın tümel/küllü bilgisi anlamında hakikatin peşinde olmalıdır (*Üniversite Felsefesi*, s. 7). Üniversite kelimesinin anlamının evrensellelikle ilgisi yoktur, birlik ve bütünlük anlamına gelir (*Üniversite Felsefesi*, s. 11, 43). Üniversiteyle ilgili temel sorumuz; tefekkür ve bilgelik zafiyeti ile gelenek oluşturamamaktır (*Üniversite Felsefesi*, s. 20; diğer eserinde "Üniversitelerimizin asıl sorunu, bilimin ne olduğuna dair bilinçli felsefi bir zemin üzerine oturmayıdır", s. 152). Üniversiteyi iyileştirmeyi yasa çıkarmaktan ibaret gören anlayışı eleştiren Günay'a göre üniversitenin hakikat

medeniyetinin varlık ve bilgi tasavvuruna dayalı olarak kurulmasına, kısacası bir diriliş ihtiyacı vardır, bu diriliş kendi medeniyetimizin dirilişiyle birlikte gerçekleşebilir, ancak bu diriliş öncelikle üniversiteden başlamalıdır (*Üniversite Felsefesi*, s. 22-24). Günay, üniversitenin en önemli misyonlarından olan araştırma yapmakla görevli bir yapının Türkiye'deki üniversitelerin bünyesinde bulunmadığını söylemektedir (s. 128). Günay, Türkiye'de Cumhuriyet döneminden itibaren altı defa yüksek öğretimle ilgili önemli düzenleme yapıldığını söyleyerek kendi önerdiği modeli yedinci nesil olarak adlandırır (*Üniversite Felsefesi*, s. 145-46).

Günay felsefî görüşlerini diğer kitabındaki yazılarda da tekrarlar (mesela bk. *Türkiye'nin Üniversite Sorunu*, s. 7, 53-54, 55; ayrıca "Türkiye'nin Üniversite Sorunu" başlıklı yazı, s. 77-90, 125, 152, 308). İkinci eserinde Türk yüksek öğretiminin önemli sorunlarından biri olarak üniversite ile toplum arasındaki bağların yeterince kurulamamış olmasını gösterir (*Türkiye'nin Üniversite Sorunu*, s. 48, 58). Türkiye'de aydınların kifayetsizlik hissi ve yöneticilere itimatsızlık sebebiyle yüksek öğretimdeki bütün düzenlemelerde kendine özgü bir model geliştirme çabasına girilmemiştir (*Türkiye'nin Üniversite Sorunu*, s. 56).

Görebildiğimiz kadarıyla üniversite konusunda fikir yürüten veya araştırma çalışmaları yapanlar içerisinde ilk defa Günay, özgün, felsefî derinliği olan bir üniversite tasavvuru ortaya koyma çabasına girişmiş ve bütünlüklü bir model önerisi getirmeye çalışmıştır. Bu bakımından Günay'ın görüşleri övgüye değer. Öte yandan önerdiği modelin muhtasar olduğu, açıklanmaya, geliştirilmeye muhtaç hususların da olduğu görülmektedir.

3. Yüksek Öğretim Tarihine Dair Eserler

a) Türkiye'deki Modern Yüksek Öğretim Tarihiyle İlgili Çalışmalar

Türkiye'de tek bir üniversitenin (dârülfünun) olduğu yıllarda, hayli erken sayılabilecek bir tarihte o üniversitenin tarihini yazma teşebbüsü Mehmed Ali Aynî'den gelmiştir. Onun *Dârülfünun Târîhi* adlı, ilk baskısı 1927 yılına ait olan eseri 1995, 2007 ve 2021 yıllarında üç ayrı yayınevi tarafından en az üç defa yayımlandı. Aynî'nin bu çalışmasının, dârülfünun aleyhine eleştirilerin yapıldığı bir dönemde, -dönemin dârülfünun emini İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun yazıları da dikkate alındığında- söz konusu kurumu savunma amacı taşıdığı düşünülebilir. Dârülfünunun tasfiyesinden sonra, kurumun tarihi hakkında uzun süre ciddi bir araştırma yapıldığı söylenebilir. Konuya ilginin canlanması 1990'lı yıllardan itibaren olmuştur. *TDV*

İslâm Ansiklopedisi'nin 1993 tarihli "Dârülfünun" maddesinin kaynakçasında, Aynı'nin eserinden sonra yazılmış üç makale ve Ali Arslan'ın -sonradan *Darülfünundan Üniversiteye* adıyla kitaplaşan- doktora tezi dışında müstakil bir çalışma yer almazken, sonraki yıllarda konuyla ilgili araştırma ve yayın sayısında büyük bir artış olmuştur. Sadece Emre Dölen'in beş kitabı, başlığında dârülfünuna yer verir. Ekmeleddin İhsanoğlu da *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* adıyla iki ciltlik bir eser yazmıştır. Dârülfünunda okutulan dersler, ders veren müderrisler, belirli fakülteler veya ilim dalları da araştırma konusu yapılmıştır. Dârülfünunun tarihine olan ilgi kısmen Türkiye'deki ilk üniversite olmasına kısmen de Osmanlı son dönemine yönelik merakla, Türkiye'nin kendi tarihini yeniden okuma ve hatırlama ihtiyacına bağlanabilir. Fakat gerekçe ne olursa olsun, Türkiye'de genel olarak üniversite veya belirli bir bölüm veya ilim dalının tarihine dair çalışmaların hemen hepsinin yolu bu kuruma çıkar; başlangıçta nelerin yapıldığı veya eksik bırakıldığı, hangi örnekler üzerinden yürüdüğü, sonradan nelerin değiştiğı, kurulan yapının kendisinden gelen özelliklerin, üstünlük, eksiklik ve aksaklıkların neler olduğu ancak bu şekilde anlaşılabilir. Kemalist rejim tarihçiliğı, pek çok kurumun yanı sıra, -Batı tarzında kurulmuş olmasına rağmen- dârülfünunun da tasfiyesini gerekli ve doğal bir süreç olarak göstermeye çalışsa da, Türkiye tarihiyle ilgili pek çok anlatıda olduğu gibi bu konuda da gerçeğın öyle olmadığı aşikârdır.

Dârülfünun konusunda Ali Arslan'ın *Darülfünundan Üniversiteye* (1995) adlı çalışması, Türkiye'de üniversitenin genel tarihine, Hamit Er'in *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları* (1993) ve Zeki Salih Zengin'in *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (2009) adlı eserleri yüksek öğretimin özel bir alanına dair çalışmalara örnek verilebilir. Benzer şekilde Hasan Sabri Çeliktaş'ın *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değışimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)* başlıklı doktora tezi (2017), Ali Arslan'ın *Türk Cumhuriyetlerinden Gelen Öğrenciler* (1994) ve *Edebiyat Fakültesi Tarihçesi* (2004) adlı çalışmaları ile ortak yazarlı çalışmalarından *Türkiye'nin İlk ve Tek Kız Üniversitesi İnas Darülfünunu (1914-1919)* adlı eser de özel bir alana dair çalışmalar grubunda mütalaa edilebilir.

Aydın Demirtaş'ın *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyeleri (1900-1946)* (2019) adlı nitelikli çalışması, sosyoloji bakış açısıyla Osmanlı son döneminden itibaren bir meslek olarak üniversite hocalığının nasıl doğduğunu ve geliştiğini ele almakta; bu çerçevede dârülfünundan itibaren ilk hoca neslini, sosyal kökenlerini, öğrenim geçmişlerini, siyasî kırılmaların etkilerini, siyasî seçkinlerle akademik seçkinler arası ilişki ve geçişkenliğı incelemektedir.

Tanzimat döneminden itibaren Türkiye’de üniversite kurma çalışmalarından başlayarak günümüze kadar yüksek öğretim tarihini ele alan genel çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan biri, tarihçi Ali Arslan’ın *Türkiye’de Üniversite ve Siyaset* (2011) başlıklı çalışmasıdır. Daha önce *Kısır Döngü: Türkiye’de Üniversite ve Siyaset (1869-2004)* (2004) başlığı ile yayımlanan eserde üniversitenin gelişimi, siyasî olaylarla irtibatlı bir şekilde dokuz bölüm halinde ayrıntılı bir şekilde anlatılır ve sonuç kısmında yazarın üniversitenin yönetimiyle ilgili tekliflerine yer verilir.

Türkiye’deki üniversite tarihiyle ilgili en geniş çalışmayı yapan kişi, kimya kökenli olan Emre Dölen’dir. Onun *Türkiye Üniversite Tarihi* adlı beş ciltlik çalışması (2009-2010), 1863-1981 yılları arası dönemde Osmanlı’dan bu yana Türkiye’de üniversitenin geçmişini inceler. Son kırk yıllık dönem ise bu çalışmanın eksik kalan yönünü oluşturur. Türkiye’deki üniversite tarihiyle ilgili daha dar konulu başka çalışmaları da (*Eczacı Mektebi*, “Zonguldak Maden Teknisyen Mektebi” vb.) bulunan Dölen, *Türkiye’de Üniversite Anlayışının Gelişimi 1861-1961* (2007) adlı bir başka çalışmaya da katkı vermiştir. Türkiye’deki en kapsamlı üniversite tarihinin, bir tarihçi veya eğitim profesörü tarafından değil de kimya mühendisliği kökenli, yayınlarının çoğu kimya ile ilgili bir bilim tarihçisi tarafından yazılmış olması ilginç bir durumdur.²² Bu, kimya alanında tasnifler/taksonomi ve bilim felsefesi ile ilgilenmenin getirdiği bir sonuç olabileceği gibi, kendi alanının tarihi hakkında çalışırken daha büyük bir alandaki boşluğu gidermeyi gerekli gören yazarın özel ilgi ve gayretine de bağlı olabilir. Aşağıdaki kaynakçada da görüleceği üzere, *Darülfünundan Günümüze Üniversite Yayıncılığı ve Yaşamı* (Nuran Yıldırım’la birlikte, 2003) ve *İstanbul Darülfünununda Alman Müderrisler 1915-1918* (2013) adlı çalışmaları da bulunan yazar, kimya alanı ile ilgili *İstanbul Üniversitesi Kimya Fakültesi’nin Kuruluşunun Otuzuncu Yılı* adlı bir çalışma da (1997) yapmıştır. Bunların yanı sıra çeşitli makaleleri de bulunan yazar, farklı dönemleriyle Türkiye’deki üniversite tarihine dair büyük bir katkı yapmıştır.

Bir başka önemli çalışma, -Tarih Vakfı’nın kurucusu, inşaat mühendisi, şehir planlamacısı ve sosyal bilimci- İlhan Tekeli ile Selim İlkin’in hazırladığı *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*’dür (1993). Eser aslında altı bölümden oluşması düşünülen ve F. Ebert Vakfı tarafından desteklenen kapsamlı bir araştırma projesinin ürünüdür (bk. Önsöz). Anlaşıldığı kadarıyla bu projenin devamı getirilememiştir. Eğitim ve bilgi üretimini, toplum yapısının değişimi ve dünyada yüksek öğretimin gelişimiyle irtibatlı olarak ele almayı hedefleyen çalışma, ele aldığı

22 Aslında M. Ali Ayni ve Osman N. Ergin’den başlayarak, çoğu kere merak saikiyle farklı alanlardan gelen birçok isim eğitim tarihiyle ilgili çeşitli çalışmalar yapmıştır.

konuyu, XVI. yüzyılda Osmanlılar'da yüksek öğretim ve bilgi üretim sistemi, Osmanlı yüksek öğretiminin XVII ve XVIII. yüzyıllardaki durumu ve son olarak XIX. yüzyıldan 1923'e kadar olan dönüşüm şeklinde üç alt dönem halinde incelemektedir. Büyük bir emek mahsulü olan eserin konuyu sosyal-ekonomik boyutlarını dikkate alan, bütün milletleri (Osmanlı'daki farklı dinî cemaatleri) kapsayan ve bilim-teknoloji çerçevesiyle bütünlüklü bir tasvir ve tahlil ortaya koyma çabası ve birçok önemli tespitle bulunması takdire şayandır. Bununla birlikte Marksist bir şemaya dayalı analizi, eserin büyük kısmının aslında Osmanlı modernleşmesini ve XIX. yüzyılını anlatması ve daha önceki dönemle ilgili anlatımın buna nispetle hayli zayıf kalması (XVI-XVIII. yüzyıl arası üç asırlık dönem yaklaşık 50 sayfa, XIX. yüzyıldan devletin sonuna kadar ise 140 sayfa), Osmanlı dönemi bilimine dair eski kaynakların kullanılması (Çoğunlukla Adnan Adıvar'ın eserine dayanmıştır), çok sayıda medreseli hocanın Osmanlı'daki yenileşmeye katkı vermelerine rağmen medreselerin ihmali konusuna yeterince açıklama getirememesi, mukayeseli olarak bakıldığında XIX. yüzyıl öncesinde Batı üniversitesinin bilime katkısının büyük oranda sınırlılığını dikkate almaması gibi çeşitli hususlar eserin açıklayıcılığını sınırlamakta ve ayrıntıda birçok tashih gerektiren bilgi hataları bulunmaktadır.

İlhan Tekeli'nin külliyatı içerisinde yayımlanan *Tarihsel Bağlamı İçinde Türkiye'de Yükseköğretimin ve YÖK'ün Tarihi* (2010) adlı eseri ise, farklı tarihlerde yüksek öğretim tarihine dair yazdığı yazılardan oluşmaktadır (toplam yedi yazı) ve bir yönüyle kendi hatıratını da içermektedir (s. 1-48). Eserin büyük bölümü, daha önce *Türkiye'de Üniversite Anlayışının Gelişimi II (1961-2007)* içinde yayımlanmış olan YÖK sonrası üniversite tarihine (1981-2007) ilişkin uzun yazıdan oluşmaktadır (s. 193-387). Eserin geri kalan kısmında "Klasik Osmanlı Düzeninde Eğitimin Örgütlenmesi" (s. 49-64), Osmanlı modernleşme döneminde yüksek öğretimin gelişimiyle ilgili iki yazı (s. 65-126), "Siyasetin Diliyle Değil, Eğitim Tarihinin Diliyle 1933 Üniversite Reformu" (s. 127-162) adlı bir yazı, cumhuriyet sonrası yüksek öğretimin gelişimi ve ODTÜ yasasıyla ilgili birer yazı bulunmaktadır.

Yüksek öğretimin mevzuat, kalkınma planları ve hükümet programları açısından 1998 yılına kadar olan tarihini izlemek için uygun çalışmalardan biri, Millî Eğitim Bakanlığı'nda Yükseköğretim genel müdürü olarak çalışmış olan eğitim yönetimi doktoralı Aydoğın Ataüna'ın -doktora tezine dayanan- *Cumhuriyet Döneminde Yükseköğretimdeki Gelişmeler* (1993) başlıklı çalışmasıdır. Bu kitap, 1933, 1946 ve 1981 reformları çerçevesinde Türkiye'deki yüksek öğretimin tarihini incelemektedir. Yazar söz konusu tezinde yüksek öğretimin çözüm bekleyen önemli sorunlarını şu şekilde sıralamaktadır:

Finansman, yüksek öğretimde okullaşma oranının düşük olması, bütünlüklü ve tutarlı bir millî eğitim politikasının bulunmaması, nitelikli insan gücü ihtiyacı, öğrenci ve öğretim elemanının niteliği, üniversitelerin içe dönük olmaları, üniversitelerin tek düze olması (s. 10-13). Eserin sonuç kısmındaki öneriler ağırlıklı olarak yönetimle ilgilidir, araştırma ve yayın başlığı kısa geçilmiştir (s. 227). Yazar, 2000’li yılların bilgi toplumunda üniversitenin yöneliminin “kitlesele eğitim, elit eğitim, sürekli eğitim, disiplinlerarası esnek eğitim, küreselleşme, standardizasyon ve akreditasyon” konuları etrafında gelişeceğini öngörmektedir (s. 221). *Türkiye’de Yükseköğretim: (1923-1998) - Yasal Düzenlemeler ve Değerlendirmeler* (1998) adlı çalışması da mevzuat ve resmî belgeler açısından önemlidir. Dokuz bölümden oluşan eserin ilk bölümünde yüksek öğretimin tarihi hakkında kısa bir bilgi verilir (s. 1-14). Eserin ana bölümlerini oluşturan reformlar/yasal düzenlemeler, kalkınma planları ve hükümet programları sırasıyla ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde ele alınır. Sonraki bölümler alıntılar ve önerilerden oluşmaktadır.²³

Muhittin Şimşek’in *Tartışmaların Odağındaki Kurum Üniversite (Darülfünundan Günümüze)* (2019) adlı çalışması, hükümet programları ve her dönemin güncel tartışmalarında yüksek öğretimle ilgili meseleleri en ayrıntılı işleyen eserdir. On bölümden oluşan eserin ilk bölümü Cumhuriyet öncesi dönemi ele almakta, sonraki bölümler Cumhuriyet’in başlangıcından 2010 yılına kadar onar yıllık dönemler halinde hükümet programlarını ve yüksek öğretimle ilgili gelişmeleri incelemektedir. Bu yönüyle Ataünal’ın eserinden daha ayrıntılı ve daha tam bir tarih çalışmasıdır.

Yüksek din eğitimi alanıyla ilgili çalışmalar ise -öncesinde bazı örnekleri bulunmakla birlikte- özellikle 1980 yılı sonrasında din eğitiminin akademik bir disiplin haline gelmesiyle başlamıştır. Bu çerçevede gerek monografi gerek derleme eser gerekse ilmi toplantı (kongre, sempozyum vb.) bildirimleri şeklinde çok sayıda eser yayımlanmıştır.

Bu yayınlar içerisinde özellikle Ensar Vakfı bünyesinde 2003 yılında kurulmuş olan Değerler Eğitimi Merkezi’nin (DEM) yayınları ve raporları önemli bir yere sahiptir. Bu yayınlar arasında e-kitap olarak yayımlanan ve farklı açılardan yüksek din öğretimini ele alan *Yüksek Din Öğretimi*, (2020)

23 Beşinci bölüm, *Çağdaş Eğitim Çağdaş Üniversite* (1992) adlı eserdeki bazı rektörlerin görüşlerinin iktibasından oluşurken, altıncı bölüm de “Üniversitelerin Sorunları” başlıklı rektörler toplantısında (1998) görüş bildiren rektörlerin sunduğu dosyadan alıntılardan oluşmaktadır; sonraki bölüm de esasen alıntı sayılabilir, çünkü UNESCO’ya ait dokümanlardan yola çıkılarak ve tablolar halinde uluslararası ortamda Türkiye’nin yüksek öğretimdeki yeri ele alınmaktadır. Son iki bölümde de bazı sonuçlar ve öneriler ele alınmış, ekte de Malche raporu verilmiştir.

adlı derleme, alanla ilgili en kapsamlı çalışmalardan biridir. Ayrıca DEM tarafından “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi” (İstanbul, 16-18 Kasım 2017) düzenlenmiştir.

Ayşe Zışan Furat'ın *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi (Değişen Dönüşen Kurumlar)* (2021) adlı çalışması, “Osmanlı'dan günümüze yüksek din öğretimi ni özellikle kurumsal düzeyde yaşanan değişim ve dönüşümlere ışık tutmak amacını” güder (s. 17). Yazar, siyasetin yüksek din öğretimi üzerindeki etkisini yitirmesini ve konunun salt eğitim açısından ele alınmasını beklemenin yersizliğine işaret ederek (s. 17) gerçekçi bir yaklaşımla konuyu ele alır ve alanda yapılan çalışmaların “yüksek din öğretiminin tarihi, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri, yüksek din öğretiminin paydaşları” ile ilgili olmak üzere üç grupta toplanabileceğini söyler (s. 17). Yüksek din öğretiminin dârülfünundan günümüze 120 yıllık tarihini ele alan çalışma, “Kökler” ana başlığı altında 1900-1949 yılları arası kurumların gelişimini ve dönüşümünü, “Kesitler” ana başlığı altında ise son yetmiş yıldaki gelişmeleri ele almakta; yüksek öğretim alanıyla ilgili çalışmalarda kısır döngüye dönüşen anlatım tekrarlarını kırmak üzere kurumsal geçmişe ve dönüşüm noktalarına odaklanmaktadır. Eserin kaynakça kısmı, her ne kadar tasnif edilmemiş olsa da, alanla ilgili çalışmalara dair zengindir.

b) Belirli Bir Üniversite, Fakülte veya Bölümün Tarihine Dair Eserler

1980 yılı öncesinde Türkiye'de üniversite sayısı bir hayli azdı (çoğu 1970'li yıllarda kurulan toplam on dokuz üniversite) ve uzun bir tarih geçmişleri de bulunmuyordu. Ancak 1980 sonrasında birçok üniversite kuruldu (2022 itibariyle devlet ve vakıf üniversitelerinin sayısı 200'den fazladır). Kimileri üniversitenin kuruluş hikâyesini anlatmak, kimileri de belirli dönüm noktalarında üniversitenin tarihine bir tür not düşmek veya hocalar için toplu bir hatırat kabilinden olmak üzere derlenen eserler kaleme aldı. Kimileri ise kendi bölümlerinin tarihini anlattı. Bunlar içinde tarihi en çok anlatılan üniversite, -Robert Kolej geçmişinden dolayı- Boğaziçi Üniversitesi'dir. Onu İstanbul ve Ankara üniversiteleri takip eder. İTÜ, Hacettepe, ODTÜ, Ege ve Erzurum Atatürk üniversiteleri hakkında daha az eser yazılmıştır: İTÜ hakkında Sadık Erdem tarafından yayına hazırlanan Mehmed Esad'ın, *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun (İstanbul Teknik Üniversitesi Tarihçesi)* adlı eseri (1986), Kâzım Çeçen'in *İstanbul Teknik Üniversitesi'nin Kısa Tarihçesi* (1990) adlı eseri, *İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mühendislik Tarihimiz* (2012) adlı derleme, ODTÜ hakkında Arif T. Payaslıoğlu'nun *Türk Yükseköğretiminde Bir Yeniliğin Tarihi: Barakadan Kampusa 1954-1964* (1996) adlı çalışmaları

bulunmaktadır. Bazı genç üniversiteler ise daha kısa süreler içinde tarih yazmaya giriştiler.

Yukarıda üniversite tarihiyle ilgili zikredilen genel eserler, Türkiye’de “üniversite” adını taşıyan ilk kurum olarak İstanbul Üniversitesi’nin de tarihine yer vermektedir. Bunun yanı sıra Turgut Akpınar’ın *İstanbul Üniversitesinde 50 Yıl Öncesi Bazı Büyük Hocalarımız ve Kültürümüze Katkısı Olmuş Yabancı Bilginler* (2004) adlı çalışması ikisi Türk toplam on iki öğretim üyesini ele almaktadır. Belirli bir kurumun tarihine dair ilginç çalışmalardan biri, *İstanbul Üniversitesi: Kuruluş, Tarihçe, Teşkilat ve Öğretim Üyeleri 1453-1981* (1983) adlı eserdir. Ahmet Süheyl Ünver’in *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih, Külliyesi ve Zamani İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1946) adlı -esasen İstanbul Üniversitesi’nden ziyade Fâtihten Sultan Mehmed dönemi yüksek öğretim kurumlarını ele alan- eserinde olduğu üzere, bu eser de söz konusu üniversitenin tarihini geçmişle irtibatlandırmaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Bu iki eser sayesinde İstanbul Üniversitesi, Fâtihe kadar uzanan bir tarih inşa etmiştir. Benzer bir kurguyu Mehmet Saray’ın *İstanbul Üniversitesi Tarihi: 1453-1993* (1996) adlı eseri de sürdürür. Esasen bu tür çabalar, Türkiye’deki kültürel yıkımı tamire çalışsa da toplumun ve devlet erkanının kendisinde temelli bir ihya ve tashih niyeti olmaksızın, geçmişe dönük birer özlemden ibaret kalacaktır.

Kurduğu ticaret ve mühendislik okullarıyla 1910’lu yıllardan beri bir tür yüksek okula dönüşmüş ve bunun yanı sıra başka bölümler eklemiş olan Robert Kolej ile onun devamı mahiyetinde olan Boğaziçi Üniversitesi hakkında daha ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır. Robert Kolej hakkında John Freely’nin *A History of Robert College* (2000) ve *A Bridge of Culture* (2012) adlı İngilizce iki eseri ile kolejin Cumhuriyet öncesi dönemini ele alan Keith M. Greenwood’un *Robert College: The American Founders* (2003) ve Orlin Sabev’in *Spiritus Roberti: Shaping New Minds and Robert College in Late Ottoman Society (1863-1923)* (2014) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca Robert Kolej’in ilk üç yöneticisinin hatıraları da önemlidir (Cyrus Hamlin, G. Washburn ve Caleb F. Gates). Amerikalı misyonerlerce kurulan Bebek İlahiyat Okulu’nu ve Robert Kolej’in ilk on yılını çok ayrıntılı ve nitelikli bir şekilde araştıran Ayşe Aksu’nun *Robert Kolej’in İzinde: Türkiye’de Amerikan Misyonerliğinin Eğitim Stratejisi* (2017) adlı çalışması bu alandaki en iyi eserlerden biridir. Son olarak Önder Kaya’nın *Dünyanın Tam Orta Yerinde Robert Koleji – İmparatorluktan Cumhuriyete Bir Okulun Tarihi* (2022) adlı çalışması, kolejin ilk dönem ve yüksek okul dönemlerindeki tarihi ile -Boğaziçi Üniversitesi’nin kurulması üzerine birleştiği- Amerikan Kız Koleji’nin tarihini inceler. Bu eser, eğitimciler ve meşhur öğrencilere dair biyografi kısmıyla

(s. 341-517) öne çıkmaktadır. Öte yandan öğrenci ve mezunlar hakkında en ayrıntılı çalışma ise Evrim Şencan Gürtunca'nın *Robert Kolej ve Türk Öğrencileri (1863-1971)* (2019) adlı, daha önce Hacettepe Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. Boğaziçi Üniversitesi hakkında ise daha çok hatırat türü eserler yazılmıştır. Üniversitenin ilk dört rektörü anılarını kaleme almışlardır. Bunlardan ilk rektör Aptullah Kuran ile dördüncü rektör Üstün Ergüder'in eserleri daha yaygın bilinir. Boğaziçi hakkında daha genel bir çalışma Mehmet Altun'un *Dünden Bugüne Boğaziçi Üniversitesi 1863-2013* (2013) başlıklı çalışmasıdır.

Belirli bir fakültenin veya ilim dalının tarihine dair çalışmalar arasında özellikle Edebiyat, Tıp, Mühendislik, Hukuk, Felsefe, İlahiyat gibi fakülte veya bölümler öne çıkmaktadır. Ankara Üniversitesi'ndeki çeşitli fakülte ve bölümler hakkındaki çalışmalar bu türe örnek verilebilir. Hayriye Erbaş'ın *Bir Cumhuriyet Çınarı Sözlü Tanıklıklarla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin 75 Yılı* (2017) adlı çalışması ilgili fakültede görev yapan hocalarla yapılan zengin bir sözlü tarih çalışmasıdır. Yukarıda Emre Dölen'in Kimya Fakültesi ve dârülfünundaki Alman hocalarla ilgili iki çalışmasına değinilmişti. Hamit Er'in *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları* (1993) ise hem fakültenin tarihini ve ders programlarını hem de dergiyi ve -bir kısmının fakülteyle bir ilişkisi olmasa da- dergide yazısı bulunan otuz yedi kişiyi anlatmaktadır.

Hatırat kabilinden eser sayısı çok fazla değildir. Yukarıda değinilen Boğaziçi Üniversitesi rektörleri yanı sıra, M. Kemal Kurdaş'ın (ö. 2011) *ODTÜ'lü Yıllarım* (1998), eski Millî Eğitim bakanı Orhan Oğuz'un (ö. 2021) Eskişehir Anadolu Üniversitesi'nin kuruluşunu anlattığı *Anadolu'da Bir Üniversitenin Kuruluş Hikayesi* (1995), Cemil Çelik'in sekiz yıllık İnönü Üniversitesi rektörlük günlerini anlattığı *Yâdında Kalanlar* (2017) ve Güler Sabancı'nın *Bir Üniversite Var Ederken* (2020) adlı eserleri gibi üniversitelerin kurucuları veya rektörleri tarafından yazılmış hatıratlar vardır. Bunların arasında ilginç iki eser, iki Ömer'in ibret verici hikâyelerini anlatmaktadır; 28 Şubat döneminde üniversitede yaşadıklarını anlatan iki tıpcıdan biri rektör olarak darbe cephesinde yer almış (Ömer Şarlak, *Kışladan Kampüse*, 2004), diğeri ise darbecilere karşı mücadele ederek işinden olmakla kalmayıp uzun süre mağduriyet yaşamıştır (Ömer Karahan, *28 Şubat Üniversitesi*, 1997, 2013). Her askerî darbe yüksek öğretimde de hocalar ve öğrenciler açısından acı hatıralar ve zulüm hikâyeleri bırakmıştır. Bunların dışında birçok öğretim üyesinin hatıratı veya başkalarınca yazılan biyografileri, doğrudan görev yaptıkları kurumun tarihine tahsis edilmemiş olmakla birlikte, üniversite hayatına, ilgili üniversite veya fakültenin tarihine dair bilgi içermektedir.

c) Batı Yüksek Öğretim Tarihine Dair Eserler

Yukarıda bahsedilen araştırmalar ve raporlar dışında Batı'daki yüksek öğretim tarihine tahsis edilmiş çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu noktada, Murat Çelik'in *Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri: 1450-1600* başlıklı mukayeseli çalışması (2019) bir istisna teşkil etmektedir. Doktora tezine dayanan eser, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm medrese ve üniversiteyi hukukî, idarî ve fizikî yapı açısından karşılaştırmaktadır (s. 39-139). İkinci bölüm her iki kurumda öğrencilerin (s. 143-244), üçüncü bölüm ise öğreticilerin (s. 247-325) durumunu incelemektedir. Eğitim faaliyeti ve eğitimin içeriği ile ilgili son bölümde ise eğitim süreleri, ders programları, kıyafetler, eser üretimi gibi konular ele alınmaktadır (s. 329-418). Çalışma, ele aldığı döneme dair zengin bir bilgi ve yorum birikimi sunmakta, gerek Osmanlı medreseleri gerekse dönemin Avrupa üniversitelerine dair yapılan çalışmalara vukufiyetini ortaya koymaktadır. Öte yandan Türkiye'de medeniyetler arası mukayeseli çalışmalara dair ilk veya ilklerden biri olmanın getirdiği metodolojik eksiklikleri de taşımaktadır. Yazarın kendisinin de işaret ettiği üzere (s. 420), makro düzeyli tarih çalışmalarına uygulanabilecek bir mukayese yönteminin geliştirilmesi ihtiyacı bunlardan biridir. Bir diğeri, Latince ve Arapça kaynakların kullanılamamasından dolayı çalışmanın Türkçe ve İngilizce kaynaklara dayalı olmasıdır ki, bu daha çok çağdaş araştırmalara dayanmayı gerekli kılmıştır. En azından *Manuale Scholarium* gibi bazı birinci el kaynaklar tercümelelerinden kullanılabilir. Tezlerin kitaplaştırılma sürecinde hacminin daha az olması ve konunun daha özlü anlatılması tercihe şayan bir husustur. Üniversite ve medreselerdeki öğrenci sayısı ele alınırken genel nüfus yapısına hemen hiç değinilmemesi, demografi çalışmalarının yetersizliğinden kaynaklanabilir, ancak var olan çalışmalardan yardım alınarak genel nüfus bağlamına yerleştirilebilir ve tahlil yapılabilir (s. 175 vd.). Bu tür bazı eksikliklere rağmen eser, ülkemizde medeniyetler arası mukayeseli çalışmalar alanında önemli bir başlangıç olarak görülebilir ve bu yönde bir teşebbüs olması itibarıyla övgüye değer.²⁴

d) Diğer Medeniyet ve Coğrafyalardaki Yüksek Öğretim Tarihine Dair Eserler

Üniversitenin tarihiliğini; belli bir dönem ve coğrafyada ortaya çıkıp gelişmiş olan bir kurum olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. İncelediğimiz

²⁴ Bu çalışmadan daha önce İngilizce olarak bir yüksek lisans tezi yapılmış olmakla birlikte yayımlanmamıştır: Steven Kimball Ide, *Higher Educational Systems in Islam and Europe: A Comparative Study of The Ottoman Medrese System and British Universities in The Early Modern Period* (Fatih Üniversitesi, 2007).

dönemde yazılan çeşitli kitaplarda ve makalelerde üniversite tarihi konusunda yazarların, çoğunlukla üniversite ile yüksek öğretim kurumlarının tamamını kastettiklerini ve bir tür galatimeşhurun yaygınlaştığını söyleyebiliriz. Bu şekilde “Antik Yunan’da veya Roma’da üniversite...”, “İslam dünyasında ilk üniversite...” gibi ifadeler kullanan yazarlar, ya bir anakronizme düştiklerini farketmemekte veya bu terimi yüksek öğretim kurumlarının genel adı gibi kullanmaktadırlar. Doğrusu, “üniversite”, Batı Avrupa’da ortaya çıkmış, Batı medeniyetine has bir yüksek öğretim kurumudur, -Amerika, Avustralya ve Filipinler dışında- bütün dünyaya yayılması aşağı yukarı son 150 yılda olmuştur.²⁵ Antik Yunan ve Roma’da böyle bir kurum yoktur, ancak orada başka bir yüksek öğretim kurumu ve tarzı söz konusudur. Benzer şekilde, diğer medeniyetlerde de farklı yüksek öğretim kurumları vardı.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla 1980 yılı sonrasında İslam ve Batı dışındaki din ve medeniyetlerde yüksek öğretimin tarihini ele alan müstakil bir telif eser bulunmamaktadır. Bu çerçevede Çin, Hindistan, İslam öncesi Irak-İran, Eski Mısır, Eski Yunan ve Roma dönemlerine dair herhangi bir telife rastlamadık. Benzer şekilde Doğu Roma (Bizans) dönemi yüksek öğretime dair Adnan Adıvar’ın eski tarihli çalışması ve iki makale dışında herhangi bir çalışma da göremedik.²⁶

Sonuç Yerine

Türkiye’de yüksek öğretim konusundaki dönüşümler ve telif edilen eserler, dünyadaki gelişmelerden bağımsız değildir. Biraz gecikmeli de olsa tarih çalışmalarından, yüksek öğretimin sorunlarıyla ilgili çalışmalara kadar yüksek öğretim alanına dair ciddi bir birikimin oluştuğu, ayrıca Batılı yüksek öğretimin bugününe dair tenkitçi bir bakış açısının da geliştiği söylenebilir. 1980 yılı öncesiyle karşılaştırıldığında yüksek öğretimin genişlemesi/kitleleşmesi, uluslararasılaşması, uluslararası ölçülere göre kalitesinin artırılması

25 Batı dışında ilk üniversiteler -yüksek okul, college tarzı kurumlar değil, tam olarak “üniversiteler”- XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kurulmuştur: Hint alt kıtasında Kalküta, Bombay (yeni adıyla Mumbai) ve Madras üniversiteleri 1857’de, Japonya’da Tokyo Üniversitesi 1877’de, Çin’de Pekin Üniversitesi 1898’de, Vietnam’da Çinhindi (şimdiki adıyla Vietnam Hanoi Milli) Üniversitesi 1906’da, Osmanlı Devleti’nde dârülfünun 1900’de, Mısır’da Mısır Üniversitesi (el-Câmiatü’l-Mısriyye; şimdiki adıyla el-Câmiatü’l-Kahire) 1908’de, Cezayir’de Cezayir Üniversitesi 1909’da, İranda Tahran Üniversitesi 1934’te.

26 Adıvar’ın çalışması için bk. A. Adnan Adıvar, *Bizans’da Yüksek Mektepler*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953. Diğer iki çalışma için bk. İbrahim Caner Türk, “Bizans Eğitim Müesseselerinin Osmanlı Eğitim Müesseselerine Tesiri”, *Kesit Akademi Dergisi*, 4/14 (2018): 94-114; Athanasios Markopoulos, “Bizans İmparatorluğu Döneminde Konstantinopolis’te Eğitim”, çev. Ahmet Aydoğan, *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İBB - İSAM, 2015, IX, 24-32.

(öğretim elemanı niteliği, yayın, proje, patent, vb.), yönetim modelleri, denetim, paydaşların hayat şartlarının iyileştirilmesiyle (öğretim elemanlarının gelir düzeyi, niteliği, öğrencilerin eğitim şartları, idarî ihtiyaçlar vb.) ilgili konularda karar vericiler ve yüksek öğretimi yakından izleyerek rapor hazırlayan resmî ve sivil kurumlar konuyu etraflıca düşünme imkânı bulmuşlardır ve son kırk yılın yayınları, 1980 yılı öncesiyle karşılaştırılmayacak kadar bu “sektör”e dair büyük bir birikim oluştuğunu göstermektedir. Üniversitenin -her ne kadar Batılı ülkelerle sınırlı da olsa- dünyadaki durumu ve yüksek öğretimin geleceği hakkında iyi bir bilgilenme söz konusudur. Son kırk yılda Türkiye’de yüksek öğretim sisteminin tektipleşmesinin ve plansız büyümesinin getirdiği önemli sorunlar bulunmakla birlikte, üniversite sayısının ve buna bağlı akademik alanda yetişmiş insan gücünün artması, Türkiye’nin giderek dünyaya daha fazla açılan bir ülke ve toplum haline gelmesi, yurt dışında eğitim gören akademisyenlerin veya yabancı dil bilenlerin sayısının çoğalması, yabancı dilde kaynaklara erişimin giderek kolaylaşması, 1990’lı yıllardan itibaren internet devriminin yol açtığı değişimler gibi pek çok âmile bağlı olarak genelde eğitim, özelde de yüksek öğretim alanında daha esaslı bilgilenme ve tartışma imkânı ortaya çıkmıştır. Nitekim bu durum, yüksek öğretim konusunda araştırmaya dayalı rapor, doktora tezi, kitap ve makale şeklinde yapılan yüzlerce yayına yansımıştır.

Öte yandan yüksek öğretimin mahiyeti ve amacı, müstakil bir model geliştirilmesi, araştırma siyaseti geliştirilmesi ve araştırma kurumları kurulması, hâkim bilim ve kültür anlayışının sınırlılıkları, öğrencinin nitelikli yetişmesinin anlamı, yüksek öğretim kurumlarının çeşitlenmesi, fakülte ve bölümlerin oluşumundaki amaçlar ve görev paylaşımı, bu fakülte ve bölümlerin kurulup işletilmesinde kaynak ve emek israfının önlenmesi gibi hususlar üzerinde pek durulmadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra yapılan çalışmalar arasında yurt dışı yüksek öğretim sistemlerini etraflıca incelemeye-araştırmaya yönelik teliflerin son derece sınırlı olduğu, bu açıdan alanın hâlâ içe kapanık bir manzara arzettiği söylenebilir.

Yazılan eserlerde, bilimin üretimi ve geliştirilmesinde -modern tarihin başlarında olduğu kadar şimdi de- tekel olmamakla birlikte üniversitenin merkezî bir öneme sahip olduğuna dair genel bir kabul bulunmaktadır. Öte yandan Türkiye’de araştırmanın -Amerikan modelinde olduğu üzere- üniversite içinde yer alması ve araştırma üniversiteleri kurulması düşüncesi de uygulamaya konulmuş olmakla birlikte, doğa bilimleri ve uygulamalı bilimleri esas alan bir araştırma anlayışı söz konusudur. Üstelik, kapitalizmin ihtiyaçlarına ve yönetimle ilgili mülahazalara binaen araştırmayı kapsar hale gelen ve muazzam derecede büyüyen üniversitenin, gelecekte bu şekilde

devam edip edemeyeceği hususu tartışılmamıştır. Sanayi ve teknolojinin ihtiyaçlarının değişmesi ve büyük üniversitelerin yönetim açısından sürdürülebilirliğinin kalmaması durumunda, ilgili kurumların işlevleri itibariyle tekrar ayrışması muhtemeldir. Türkiye’de de baştan beri bürokrasinin parçası olan yüksek öğretim kurumlarının, mevcut yapısıyla şu “araştırma” denilen şeye müsait olup olmadığı tartışmalıdır.

Türkiye’de herhangi bir sektörün ve kurumun kaderinin askerî darbelerden bağımsız ele alınması mümkün değildir. Nitekim 1980 ihtilali sonrasında YÖK’ün kurulması ve farklı bir yüksek öğretim sistemine geçilmesi, Türkiye yüksek öğretim tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Son kırk yılda başka askerî darbeler veya darbe teşebbüsleri de (1997, 2007, 2016) olmuş ve bunlar toplum hayatının çeşitli veçheleri arasında yüksek öğretimi de etkilemiştir, mesela YÖK’ün her kesimden eleştiri almasına rağmen yeni bir yüksek öğretim kanununun yapılamamış olması bu etkilerden biridir. Devlet, üniversiteyi ideolojik çatışmalardan arındırılmış, meslek veya uzmanlık kazandıran, Batılı seküler kültüre uyumlu bireyler yetiştiren bir eğitim kurumu olarak konumlandırmıştır. Daha önce Kıta Avrupası modellerine göre kurulmuş olan sistem, 1980 yılı sonrasında Doğramacı ve ekibi tarafından Anglo-Sakson sistemine uyarlanmaya çalışılmıştır.²⁷

1970’lerden itibaren hemen her on yılda bir, büyük üniversiteleşme atağı yapılmıştır. Türkiye’de halihazırda (2022 yılı başı itibariyle) 209 yüksek öğretim kurumu bulunmaktadır.²⁸ Farklı adlarla ve farklı seviyelerde 60.000’e yakın programda eğitim verilmektedir. Bu kurumlarda 183.000’den fazla öğretim elemanı çalışmaktadır; ön lisans, lisans, yüksek lisans ve doktora dahil 8 milyondan fazla öğrenci bu sistemde yer almaktadır (her iki rakamın ayrıntıları için bk. <https://istatistik.yok.gov.tr/>). Bu rakamlara her bir kurumdaki idarî görevlileri ve hizmet alımı yoluyla iş gören şirket çalışanlarını da eklediğimizde yüksek öğretimin Türkiye’de muazzam bir “ekonomik sektör” halini aldığı anlaşılacaktır (Ülkede her on kişiden biri doğrudan bu sektörün içinde yer almaktadır). Öte yandan 2021’de 900 civarında bölüme

27 Bk. Doğramacı, *Günümüzde Rektör Seçimi*, s. 27, 80-81.

28 Bunlar genelde üniversitelerden oluşmakla birlikte farklı adlandırmaları ve farklı hukukî durumları bulunanlar dikkate alınarak “yükseköğretim kurumları” denilmiştir. Toplam 131 devlet (bu rakama on bir teknik üniversite, iki Güzel Sanatlar Üniversitesi, bir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, bir Polis Akademisi, bir Millî Savunma Üniversitesi ve kanunu çıkmakla birlikte henüz fiilen kurulmamış olan Türkiye Uluslararası İslam, Bilim ve Teknoloji Üniversitesi dahildir; Türkiye Adalet Akademisi ile yeni kurulan Diyanet Akademi dahil değildir) ve yetmiş sekiz vakıf (yetmiş dört üniversite ve dört meslek yüksek okulu) yüksek öğretim kurumu vardır. Kıbrıs’taki ve diğer ülkelerdeki Türkiye kökenli kurumlar bu rakama dahil edilmemiştir.

çok az sayıda (beş ve daha az) öğrenci kaydolurken, 160 kadar bölüme ise hiç öğrenci kaydı yapılmamıştır. Yabancı uyruklu öğrenci sayısı 200.000'i, öğretim üyesi sayısı ise 2000'i aşmış durumdadır. Uluslararasılaşmanın yurt dışı -özellikle Batı dışı- öğretim sistemlerini araştırma, başta hoca ve öğrenci değişimi olmak üzere iş birlikleri geliştirme boyutu gelişmediği gibi, yabancı öğrenci ve öğretim üyesi boyutu da henüz yeterince gelişmemiş görünmektedir, çünkü yurt dışından gelen öğrencilerin (toplam içinde % 2,5 civarında) büyük çoğunluğu esasen ya Türk kökenlidir veya Türkiye bursları ile ülkeye gelmiştir; yabancı öğretim elemanı sayısı ise hayli azdır (% 1 civarında).

Yukarıda sayılan daha çok fizikî ve nicilikle ilgili gelişmelere rağmen büyük resimde durum değişmemiş, yüksek öğretim tasavvurundaki ve yapısındaki sorunlar giderilememiştir. Fizikî gelişmeler bile çeşitli açılardan incelendiğinde sorunludur. Bir örnek vermek gerekirse vakıf üniversitelerin birçoğunda bir veya iki apartman dairesi kadarlık kütüphane alanı ayrılmış ve “şu zamanda” 10-20.000 kitapla “donatılmıştır.” Bunlar kütüphaneden ziyade birer ders çalışma salonu olabilir.²⁹

Mevcut durum, Türkiye’de yüksek öğretimin dar bir kitleye hitap eden ve dar bir elit kesimin kendi denetimi altında tutmak istediği bir alan olmaktan çıktığını göstermektedir. Öte yandan bu genişleme ve büyüme, sadece “dünya”nın (yani Batı), özelde de Romarikalılar’ın yuvarlandığı yere doğru yuvarlanmaktan ve iyi-kötü bir taklit olmaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Yüksek öğretimde istiklal sahibi bir fikir veya model söz konusu değildir. Şirketleşen bütün dünyada olduğu üzere akademik özerklik ve özgürlüğün geçmişe ait bir yanılsama veya sınırları giderek daralan durumlar oluşu Türkiye’de de vâkidir. Büyüme ve gelişme üniversitelerdeki siyasî veya çıkar gruplaşmalarının varlığıyla beraber sürmektedir. Ayrıca üniversitelerin genişlemesi bölge kalkınmasına katkı vermekle birlikte yeni ve verimsiz bir KİT oluşturma tehlikesi de taşır. Kalite, sürdürülebilirlik, ekonomik ve sosyal ihtiyaçları/beklentileri karşılama, odaklanma, eğitim ve araştırma, bölümlerin yapılanması ve hedeflenen sonuçlar gibi çeşitli açılardan bakıldığında hiç de arzulanmayan hususlar görülebilir. Yüksek öğretimdeki gelişme ve genişlemeye rağmen sorunların kökeninde yatan hususlar, büyüyen şehirlerimizdeki çarpık kentleşmeyle, hukuk sistemindeki sorunlarla, siyasî ve ekonomik yapının sorunlarıyla aynı yerden beslenir.

29 Bk. YÖK Vakıf Üniversiteleri 2019 Raporu’nun 4. bölümü. Bu durumun her bir üniversite seviyesinde düzeltilmesi mümkün olmadığına göre, bir çare olarak her şehirde (İstanbul’da ise birkaç yerde) ortak araştırma kütüphaneleri kurulup üniversitelerin yıllık bütçeye zorunlu katkı sağlamaları istenebilir.

Teşekkür / Acknowledgments

Makaleyi baştan sona gözden geçirerek değerli katkılarda bulunan Prof.Dr. Mustafa Gündüz ve Doç.Dr. M. Macit Karagözoğlu'na teşekkür ederim. Ayrıca makalenin hazırlanması esnasında gerekli kaynakların temini hususundaki yardımlarından dolayı başta M. Birol Ülker olmak üzere İSAM Kütüphanesi çalışanlarına ve TDV İSAM Kitabevi müdürü Ali Oruç'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bibliyografya

1. Genel

- 1st *Eurasian Silk Road Universities Convention (ESRUC): New Approaches and Collaborations in Higher Education (2010: Erzurum)*, haz. Sebahattin Tüzemen v.dğr., Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2010.
- 2nd *Eurasian Silk Road Universities Convention (ESRUC): Building Bridges in Higher Education: Seeking for a Eurasian Model and Developing ESRUC Consortium*, haz. Sebahattin Tüzemen v.dğr., Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2011.
3. *Avrasya İpek Yolu Üniversiteler Birliği (ESRUC) Toplantısı: Bildiriler*, haz. Sebahattin Tüzemen v.dğr., Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2013 (aynı metnin İngilizce baskısı da yapılmıştır).
- Proceedings of Eurasian Silk Road Universities Consortium: 4th Eurasian Silk Road Universities Convention "Investigating the Social, Cultural & Global Issues along the Silk Road"*, ed. Sebahattin Tüzemen v.dğr., Chisinau (Kişinev/Moldova): Lambert Academic Publishing, 2014.
3. *Uluslararası Yükseköğretim Çalışmaları Konferansı (IHEC 2018): Bildiriler (Kayseri, 11-13 Ekim 2018)*, ed. Fatma Nevra Seggie - Türker Kurt, İstanbul: YÖÇAD, 2018.
5. *Uluslararası Yükseköğretim Çalışmaları Konferansı (IHEC 2021): Bildiriler* (çevrimiçi konferans, 14-16 Ekim 2021), ed. Hakan Ergin - Şahabettin Akşab, İstanbul: YÖÇAD, 2021.
2. *Üniversite Kurultayı (1-2 Aralık 1995, İstanbul): Bildiriler*, İstanbul: Üniversite Öğretim Üyeleri Derneği - Sarmal Yayınevi, 1996.
3. *Üniversite Kurultayı (6-7 Aralık 1996, İzmir): Bildiriler*, İzmir: İZÜNİDER, 1996.
5. *Üniversite Kurultayı (15 - 16 Ekim 2010, ODTÜ)*, Ankara: Orta Doğu Öğretim Elemanları Derneği, 2011.
21. *Yüzyılda Bilim İnsanı Yetiştirme Üzerine Öneriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2005.
21. *Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi*, haz. Orhan Oğuz v.dğr., İstanbul: Sedar Eğitim Araştırma Yayıncılık, 2001.
21. *Yüzyılda Türk Üniversiteleri*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 2000.
21. *Yüzyılda Türkiye'nin Eğitim ve Bilim Politikaları Sempozyumu (10-11 Aralık 2011/Ankara)*, ed. Mustafa Orçan, Ankara: Eğitim-Bir-Sen, 2012.

- Açıkgöz, Kamile – Kemal Açıkgöz, *Üniversite Denilen Yer*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1985.
- Akademide Arka Sokaklar: Türkiye'deki Üniversitelerin İnfomal Yüzü*, ed. Ramazan Erdem, Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Akademisyen İhraçları: Hak İhlalleri, Kayıplar, Travma ve Güçlenme Süreçleri*, haz. Cansu Akbaş Demirel v.dğr., İzmir: TİHV, 2019.
- Akgül, Hikmet, *Hayatı Okumak: Nasıl Bir Üniversite?*, Ankara: Ortadoğu Reklam Tanıtım Yayıncılık, 2012.
- Aktan, Coşkun Can, *Özlenen Üniversite/ Yaşanan Üniversite*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2003.
- Akyol, Taha, *Bilim ve Yanılgı*, İstanbul: Ad Yayıncılık, 1997 (genişletilmiş 7. baskı, İstanbul: Doğan Kitap, 2010).
- Akyüz, Niyazi, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007.
- Altıntaş, Mustafa - M. Tahir Hatiboğlu, *Üniversite Yazıları (1981-1997)*, Ankara: Selvi Yayınevi, 1998.
- Algin, Halil Murat, *Yükseköğretimde Nitelikli Öğretim ve Öğrenme*, Şanlıurfa: Elif Matbaası, 2006.
- Aras, Nusret, *Üniversite Yasası Nasıl Olmalı?*, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu:23, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayını, 2004.
- Ataunal, Aydoğan, *Cumhuriyet Döneminde Yükseköğretimdeki Gelişmeler*, Ankara: MEB, 1993 (aslı *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Yükseköğretimin Gelişmesindeki Önemli Aşamalar* başlıklı doktora tezi, İnönü Üniversitesi, 1993).
- Ataunal, Aydoğan, *Türkiye'de Yükseköğretim: (1923-1998) - Yasal Düzenlemeler ve Değerlendirmeler*, Ankara: MEB, 1998.
- Ateş, Toktamış, *Niçin Y.Ö.K. Değil?*, İstanbul: Süreç Yayınları, 1984.
- Ateş, Toktamış, *Üniversiteler: Bitmeyen Şarkı*, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1999 (ilk versiyonu: *Bıktım Bu YÖK'ten*, İstanbul: Sarmal, 1995).
- Ateş, Toktamış, *Üniversitelerimiz ve Demokrasi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
- Avrupa Birliği Ülkelerinde Yükseköğretim: Yeni Gelişmeler*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2000.
- Avcı, Özlem, *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği İki Dünya Arasında*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Ayas, Güneş, *Tanıdığım Alemदारoğlu: Üniversitede Bir Deli Dumrul*, İstanbul: İleri Yayınları, 2004.
- Barblan, Andris, Üstün Ergüder, Kemal Gürüz, *Case Studies - Higher Education in Turkey: Institutional Autonomy and Responsibility in a Modernising Society - Policy Recommendations in a Historical Perspective*, Bologna: Bononia University Press, 2008.
- Başoğlu, Tuncay, "Türkiye'de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Eserler (1775-1980)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 45 (2021): 103-144.
- Başoğlu, Tuncay, "Türkiye'de Üniversite, Medrese ve Yüksek Öğretime Dair Tercüme Eserler (1980'den Günümüze)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 46 (2021): 163-223.

- Bayraktaroğlu, Sinan, *Türkçe ve İngilizce Eğitimde Sorunlar ve Çözüm Önerileri: Cumhuriyetin 100. Yılına Doğru Yükseköğretimde Dil Çıkmazı*, Ankara: Ürün Yayınları, 2019.
- Belenkuyu, Cüneyt - Engin Karadağ, *Akademik Kapitalizm - Sıralama Sistemlerinin Hegemonyasındaki Üniversiteler*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Bilgin, Vedat v.dğr., *Türkiye'de Üniversite Sorunu ve Üniversite Çahşanları Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Türk Eğitim-Sen, 2009.
- Bingöl, Bilge, *Üniversite Özerkliği*, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2013.
- Büyükuşlu, Ali Rıza, *Akademik Kapitalizm ve Küresel Üniversitelerin Yükseliş*, İstanbul: Derin Yayınları, 2010.
- Celep, Cevat - Tijen Tülübaş, *Yükseköğretimin Yönetimi*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Cumhuriyet ve Üniversitelerimiz*, Ankara: T.C. Cumhurbaşkanlığı Yayınları, 1999.
- Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Literatürü (1923-2007)*, haz. Fahri Kayadibi v.dğr., İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.
- Çağdaş Eğitim Çağdaş Üniversite*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1992.
- Çakmak, Osman, *Bilgi Çağında Eğitim ve Üniversite*, İstanbul: Nesil Basım-Yayın, 2003.
- Çelik, Gülfettin, *Dördüncü Nesil Üniversite ve Tanımlayıcı Bir Unsur Olarak Sosyopark*, İstanbul: Cinius Yayınları, 2014.
- Çelik, Zafer, *Vakıf Üniversitelerinin Mevcut Durumu ve Geleceği*, İstanbul: İLEM (Politika Notları 8), 2015.
- Çelikkaya, Hasan, *Din Eğitimi İhtiyacı (Yükseköğretimdeki Din Kültürü-Ahlak Bilgisi Programına Katkı Amaçlı ve Anket Ağırlıklı)*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Çelikleş, Hasan Sabri, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Çetinsaya, Gökhan, *Büyüme, Kalite ve Uluslararasılaşma: Türkiye Yükseköğretimi İçin Bir Yol Haritası*, Eskişehir: YÖK, 2014.
- Demir, Ramazan, *Üniversitenin Bugünü ve Yarını: -Sorunlar-Sorumlular-Çözüm Önerileri-*, Ankara: Palme Yayınları, 1996.
- Demircan, Adnan, *Türkiye'nin İlahiyat Sorunu*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirer, Yücel v.dğr., *Ateş Altındaki Üniversite*, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite, 2000.
- Demokratik Üniversite Kurultayı (14-15 Mayıs 2005)*, İstanbul: Şubat Basım Yayım, 2006.
- Deniz, A. Çağlar, "Öğrenci İşi" - *Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği*, İstanbul: İletişim, 2015.
- Deniz, Tuğba, *Türkiye'de Üniversiteler ve Bölgesel Gelişme Politikaları*, İstanbul: SETA, 2019.
- Din Eğitiminde Kalite Sempozyum Bildirileri 10 Mayıs 2013*, ed. Fahri Kayadibi, İstanbul: DEM, 2014.
- Doğan, Mehmet, *Üniversitelerimiz ve Temel Sorunları*, Ankara: y.y., 1996, 1997.
- Doğan, Süleyman, *Rektörler Konuşuyor*, İstanbul: KDY, 2020.
- Doğan, Süleyman, *Profesörler Geçidi*, İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2021.

- Doğramacı, İhsan, *Günümüzde Rektör Seçimi ve Atama Krizi: Türkiye’de ve Dünyada Yükseköğretim Yönetimine Bir Bakış*, Ankara: Meteksan, 2000; *Türkiye’de ve Dünyada Yükseköğretim Yönetimi*, Ankara: Meteksan, 2007 (gözden geçirilmiş baskısı).
- Dünya ve Türkiye’de Üniversite*, haz. Necmettin Tozlu v.dğr., Ankara: Bayburt Üniversitesi, 2016.
- Düşünce Dergisi*, Üniversiteyi Yeniden Düşünmek özel sayısı, 10, İstanbul: KOCAY, (2019).
- Erdoğan, Armağan, *Türk Yükseköğretiminin Yeniden Yapılanma Çalışmaları*, Ankara: Stratejik Düşünce Enstitüsü, 2013.
- Erdoğan, Nihat, *Geleceğin Türkiye’inde Yükseköğretim*, İstanbul: İlke Yayınları, 2019.
- Erdoğan, Nihat, *Araştırma Üniversitesi Yapılanması: İmkanlar ve Zorluklar*, İstanbul: İlke Yayınları, 2018.
- Erkut, Erhan, *Üniversite Seçerken*, İstanbul: Optimist Yayınları, 2017.
- Ev, Halit, *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003.
- Gazi Üniversitesi Öğretim Elemanları Profili*, haz. M. Çağatay Özdemir v.dğr., Ankara: Gazi Üniversitesi, 2003.
- Göze, Ergun, *Üniversite Niçin Çöktü?: Profesörler Geçiyor*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1990.
- Güler, Ali, *Türkiye’de Üniversite Reformları*, Ankara: Adım Yayıncılık, 1994.
- Gümüş, Adnan – Nejla Kurul, *Üniversitelerde Bologna Süreci Neye Hizmet Ediyor?*, Ankara: Eğitim Sen, 2011.
- Gümrükçü, Harun – Heinrich Epskamp, *Bologna Süreci ve Türkiye: Avrupa Yükseköğretim Alanı’nın Gerçekleştirilmesi*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2011.
- Günay, Durmuş, *Üniversite Felsefesi*, İstanbul: Büyüyenay, 2019.
- Günay, Durmuş, *Türkiye’nin Üniversite Sorunu Trajik Bir Yolculuk*, İstanbul: Büyüyenay, 2019.
- Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Gür, Bekir – Zafer Çelik, *YÖK’ün 30 Yılı*, Ankara: SETA, 2011.
- Gür, Bekir S. v. dğr., *Türkiye’nin İnsan Kaynağının Belirlenmesi*, Ankara: SETA, 2012.
- Gür, Bekir S., *Egemen Üniversite: Amerika’da Yükseköğretim Sistemi ve Türkiye İçin Reform Önerileri*, İstanbul: Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi (EDAM), 2016.
- Gür, Bekir S. v.dğr., *Yükseköğretime Bakış 2019: İzleme ve Değerlendirme Raporu*, Ankara: Eğitim-Bir-Sen, 2019.
- Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Gürüz, Kemal v.dğr., *Türkiye’de ve Dünyada Yükseköğretim, Bilim ve Teknoloji*, İstanbul: TÜSIAD, 1994.
- Gürüz, Kemal, *Dünyada ve Türkiye’de Yükseköğretim Tarihçe ve Bugünkü Sevk ve İdare Sistemleri*, Ankara: ÖSYM, 2001.

- Gürüz, Kemal, *Yirmi Birinci Yüzyılın Başında Türk Milli Eğitim Sistemi: Tarihsel Perspektif, Uluslararası Karşılaştırmalar, Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, İstanbul: İş Bankası, 2008.
- Gürüz, Kemal, *Higher Education and International Student Mobility in the Global Knowledge Economy*, Albany: State University of New York Press, 2011.
- Gürüz, Kemal, *Medrese v. Üniversite: Geri Kalmanın ve İlerlemenin Karşılaştırmalı Tarihçesi*, İstanbul: Ka Kitap, 2016; İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2020.
- Güvenç, İsmail, *Bilim, Eğitim ve Yükselme (Endüstri 4.0'a Doğru)*, Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Halman, Talat, *21. Yüzyılda Üniversite ve Kültür*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2000.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Bölgesel Üniversiteler (1980), Bölgesel Üniversiteler ve Dicle*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2016 (ilâveli bs.).
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Doğranan Üniversite*, Ankara: Selvi Yayınevi, 1990, 1994, 1998.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Eylül Üniversitesi*, Ankara: Selvi Yayınevi, 1990, 1994.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Yaşanan Üniversite*, Ankara: Selvi Yayınevi, 1997.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Türkiye Üniversite Tarihi: 1845-1997*, Ankara: Selvi Yayınevi, 1998, 2000.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Yükseköğretim Mevzuatı: Yasalar ve Yönetmelikler*, Ankara: Selvi Yayınları, 2000.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *YÖKOLOJİ Ders Kitabı*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2000, 2001.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Jöntürklerden Sontürlere Tıbbiyeli*, İstanbul: Otopsi, 2002.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Aydınlanma ve Üniversite*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2005.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Karikatür Üniversite*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2007.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Sivas Üniversite Savaşı*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2009.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Üniversiteler Yasası Önerisi*, Ankara: Hatiboğlu Yayınevi, 2012.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *YÖK Üniversitesi'ne Bakış*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2013.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Üniversite Üzerine Dertleşisi*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2015.
- Hatiboğlu, M. Tahir, *Bir Akademik Özgürlük Savaşçısı: Dava Yorgunu Üniversiteli*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2016.
- İlahiyat Atlası*, ed. Bayramalı Nazıroğlu v.dđr., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- İslam Dünyasında Din Eğitimi ve Öğretimi: Türkiye Diyanet Vakfı I. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu 26-27 Aralık 2014*, ed. Abdulkadir Sylka - Esen Sezen Kılıç, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, t.y.
- İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslami İlimler*, ed. Fikret Özçelik v.dđr., Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021 (e-kitap).
- Kafalı, Kemal, *Üniversitelerimiz Nereden Nereye Getirildi*, İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1989.
- Kaptan, Saim, *Türkiye'de Yükseköğretim Reformu ve İnsangücü Potansiyeli*, Ankara: DPT, 1986.

- Karahan, Ömer, 28 Şubat Üniversitesi, Konya: Tebeşir Yayınları, 2013.
- Kasapoğlu, M. Aytül, *Yüksek Öğretimde Sosyoloji Eğitiminin Sorunları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.
- Kaynar, Mete – İsmet Parlak, *Her İle Bir Üniversite - Türkiye'de Yüksek Öğretim Sisteminin Çöküşü*, Ankara: Paragraf Yayınları, 2005.
- Kesik, Ahmet, *Yükseköğretimde Yeni Bir Finansman Modeli Önerisi: Bütünsel Model*, Ankara: Maliye Bakanlığı, 2003.
- Kireççi, Mehmet Akif v.dğr., *Türkiye'de Yükseköğretimin Uluslararasılaşma Endeksi*, İstanbul: Efe Akademi 2020.
- Kiper, Mahmut, *Dünyada ve Türkiye'de Üniversite Sanayi İşbirliği*, Ankara: TTGV, 2010.
- Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- Kongar, Emre, *Üniversite Üzerine*, İstanbul: Hil Yayın, 1984.
- Korkut, Hüseyin, *Sorgulanan Yüksek Öğretim*, Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Korkut, Hüseyin, *Türk Üniversiteleri ve Üniversite Araştırmaları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1984.
- Korkut, Hüseyin, *Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere Üniversiteleri*, Ankara: YÖK, 1990.
- Korkut, Hüseyin, *Dört Üniversite Akademik Yöneticilerinin Liderlik Davranışları*, Ankara: YÖK, 1992.
- Koştaş, Münir, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Kökocak, Kadir, *Üniversite Sanayi İşbirliği*, Çorum: Hitit Üniversitesi - Çorum Organize Sanayi Bölgesi Sanayicileri ve İşadamları Derneği, 2006.
- Köksoy, Mümin, *Yükseköğretimde Kalite ve Türk Yükseköğretimi İçin Öneriler*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Vakfı, 1997; İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 1998.
- Köse, Talha - İpek Coşkun, *Türkiye'de Üniversiteler ve Radikalleşme*, İstanbul: SETA, 2019.
- Küçükcan, Talip - Bekir S. Gür, *Türkiye'de Yükseköğretim: Karşılaştırmalı Bir Analiz*, Ankara: SETA, 2009.
- Macic, Merve Altınlı, *Turkish Students' Spirituality Today*, İstanbul: DEM, 2021.
- Mantık, *Matematik ve Felsefe X. Ulusal Sempozyumu: Üniversite, Üniversitelerimiz, Üniversite Nereye?*, haz. Çetin Bolcal v. dğr., İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 2012.
- Menteş, Ali, *Yeni Üniversite: Bilim Kurumlaşmasında Günümüz İçin Bir Perspektif*, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri: İlmî Toplantı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay): 19-25 Temmuz 2010*, ed. Yavuz Ünal, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011.
- Mutlu, Latif, *Devlet ve Vakıf Üniversiteleri - Rektör Seçiminin Önemi*, İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2009.

- Mutlu, Latif, *Eğitim Düşünceleri: Dünyada ve Türkiye'de Yükseköğretim*, İstanbul: Ana Yayıncılık, 1997.
- Mutlu, Latif, *Türkiye'nin Uyarlılık Yolu Üniversitelerden Geçiyor: Nereden Geldik, Nereye Gidiyoruz?*, İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2007.
- Mutlu, Latif, *Yükseköğretime Giriş ve Üniversite Yönetimi*, Ankara: TÜBA, 2006.
- Mutlu, Latif, *Yükseköğretimin Finansmanı: Yasal Düzenleme İçin Öneriler*, İstanbul: TÜSİAD, 2000.
- Mutluer, Kamil, *Türkiye'de Yükseköğretimin Başlıca Sorunları ve Sorunlara Çözüm Önerileri*, Ankara: Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2008.
- Nalbantoğlu, Hasan Ünal, *Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat ve Mimarlık*, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000.
- Nalbantoğlu, Hasan Ünal, *Araşışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Nasıl Bir Üniversite?*, ed. Coşkun Can Aktan, İstanbul: Değişim Yayınları, 2004.
- Nazıroğlu, Bayramali, *Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*, Rize: STS Yayınları, 2016.
- Ortaöğretime ve Yükseköğretime Geçiş Sistemi*, Ankara: TED, 2010.
- Osmanoğlu, Cemil, *İlahiyat Eğitiminde Çoğulcu Motifler*, İstanbul: DEM, 2021.
- Ökten, Kaan H., *Heidegger ve Üniversite*, İstanbul: Everest Yayınları, 2002.
- Ören, Mehmet Furkan, *Türkiye'de Dini Bilginin Üretimi: Medrese ve İlahiyatlar*, İstanbul: DEM, 2020.
- Özata, Metin, *Mustafa Kemal Atatürk Bilim ve Üniversite*, İzmir: Umay Yayınları, 2005.
- Özbudun, Sibel - Temel Demirer, *Eğitim, Üniversite, YÖK ve Aydın(lar)*, Ankara: Ütopya Yayınları, 2006.
- Özbudun, Sibel - Temel Demirer, *Kuşatmayı Yarmak: Eğitim, Bilim ve Aydınlar*, İstanbul: Kaldıraç Yayınları, 2010.
- Özcan, Mustafa, *Okulda Üniversite: Türkiye'de Öğretmen Eğitimini Yeniden Yapılandırmak İçin Bir Model Önerisi*, İstanbul: TÜSİAD, 2013.
- Özdemir, Hikmet, *Ulusun Direnişinde Üniversitenin Rolü*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, 2003.
- Özer, Mahmut v.dđr., *Yükseköğretimde Kalite Güvencesi*, Ankara: SETA, 2010.
- Özer, Mahmut, *Türkiye'de Yükseköğretimde Büyüme ve Dönüşüm*, İstanbul: Maltepe Üniversitesi, 2021.
- Özgür *Üniversite Kavram Sözlüğü: Söylem ve Gerçek*, ed. Fikret Başkaya, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2005.
- Özgür *Üniversite Resmi İdeoloji Sözlüğü*, ed. Fikret Başkaya - Tolga Ersoy, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2007.
- Pakdemirli, Mefkure Nur, *Pakistan'da Yüksek Din Öğretimi Kurumları* (doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Paylaşımalar: Üniversite, Bilgi, Üretim*, der. Barış Mücün v.dđr., ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

- Sağlam, Mehmet, *Türk Yükseköğretiminde Gelişmeler*, Ankara: YÖK Yayınları, 1994.
- Suudi Arabistan Üniversiteleri*, Ankara: Suudi Arabistan Kültür Ateşeliği, t.y.
- Tanrıkulu, Duygu, *Yükseköğretime Erişimin Değerlendirilmesi ve Türkiye İçin Politika Önerileri*, Ankara: DPT Sosyal Sektörler ve Koordinasyon Genel Müdürlüğü, 2009.
- Tekin, Serdar, *Üniversitenin Olağanüstü Hali: Akademik Ortamın Tahribatı Üzerine Bir İnceleme*, İzmir: Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV), 2019.
- Terzioğlu, Tosun, *Eğitimin Geleceği (Üniversitelerin ve Eğitimin Değişen Paradigması)*, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Timur, Taner, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Timur, Taner, "Üniversite", *Özgür Üniversite Kavram Sözlüğü – Söylem ve Gerçek*, ed. Fikret Başkaya, Ankara: Maki Basın Yayın, 2005, I, 641-57.
- Toplum ve Bilim*, Homo Academicus alla Turca özel sayısı, 97 (2003), <https://iletisim.com.tr/dergiler/toplum-ve-bilim/3/sayi-97-2003-97-yaz-2003-97-yaz-2003/9967>
- Tosun, Hasan, *Yükseköğretimde Mevcut Durum Performans Değerlendirme ve Yeniden Yapılanma*, Ankara: Ankara Ticaret Odası, 2004.
- Tosun, Hasan, *Güncel Veriler ile Üniversitelerin Performans Değerlendirmesi ve Yeniden Yapılanma Modeli*, Ankara: Köyçoy Yayınları, 2006.
- Tosun, Hasan, *Devlet Üniversiteleri: Performans Değerlendirme Finansman Modeli ve Yeniden Yapılanma*, Ankara: Uzman Matbaacılık, 2015.
- Tosun, Hasan, *15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi Sonrasında Yükseköğretim Sisteminin Yeniden Yapılandırılması*, Ankara: Üniversitem Araştırma Yayınları, 2016.
- Trakya Bölgesinde Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmaya Etkisi*, ed. Ensar Nişancı v.dğr., Trakya Üniversiteler Birliği, İzmit-Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2018.
- TÜBA Bilimsel Toplantılar Serisi (Panel konuşmaları)
- Dünyada ve Türkiye'de Bilim, Etik ve Üniversite*, TÜBA Bilimsel Toplantılar Serisi: 1 (1994), Ankara: TÜBA, 2000[?].
- Bilim ve Eğitim*, TÜBA Bilimsel Toplantılar Serisi: 2, Ankara: TÜBA, 2000.
- Üniversite Yasası*, TÜBA Bilimsel Toplantı Serileri: 3 (1996), Ankara: TÜBA, 2000.
- Üniversitelerde Akademik Yükseltmeler*, TÜBA Bilimsel Toplantılar Serisi: 4, Ankara: TÜBA, 2000.
- Nasıl Bir Üniversite Mezunu İstiyoruz?*, Bilimsel Toplantı Serileri: 5, Ankara: TÜBA, 1996.
- Üniversiteye Giriş*, Bilimsel Toplantı Serileri: 6, Ankara: TÜBA, 1997.
- Türk Yükseköğretiminin Bugünkü Durumu, Sorunları ve Çözüm Önerileri*, Ankara: YÖK, 1996.
- Türk Yükseköğretimi'nin Bugünkü Durumu*, Ankara: YÖK, 2005.
- Türk Yükseköğretiminde On Yıl 1981-1991: 1981 Reformu ve Sonuçları*, Ankara: YÖK, 1991.
- Türkiye Kamu-Üniversite-Sanayi İşbirliği (KÜSİ) Stratejisi ve Eylem Planı (2015-2018)*, Ankara: T.C. Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, 2015.

- Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği* [Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği - Uluslararası Sempozyum (Ankara, 2009)], ed. Mahmut Ay, Rabiye Çetin, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi: Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu: Bildiriler – Müzakereler*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.
- Türkiye'de Yükseköğretim: Eğilimler, Sorunlar ve Fırsatlar - Yükseköğretim Sistemi Üzerine 17 Türk Üniversitesinin EUA-IEP Kurumsal Değerlendirme Raporlarına Dayanan Gözlemler ve Öneriler*, haz. Jarmo Visakorpi v.dđr., İstanbul: EUA – TÜSIAD, 2008.
- Türkiye'de Yükseköğretim 2023 Vizyonu*, ed. İsmail Bircan, Ankara: Atılım Üniversitesi, 2007.
- Türkiye'de Yükseköğretimin Yeniden Yapılandırılması ve Kalite Güvence Sistemi*, ed. Bekir S. Gür - Mahmut Özer, Ankara: SETA, 2012.
- Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi (2007)*, haz. Erdoğan Teziç v.dđr., Ankara: YÖK, 2007.
- Türkmen, Fatih, *Yükseköğretim Sistemi İçin Yeni Bir Finansman Modeli Önerisi*, Ankara: DPT, 2009.
- Uluslararası Yükseköğretim Konferansı (14-15 Kasım 2005)*, Ankara: YÖK, 2007.
- Uluslararası Yükseköğretim Kongresi: Yeni Yönelişler ve Sorunlar: Bildiri Kitabı*, ed. Durmuş Günay - Ercan Öztemel, I-III, Ankara: T.C. Yükseköğretim Kurulu, 2012.
- Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle): 24-25 Ekim 2019 Malatya: Bildiriler Kitabı*, haz. Fikret Karaman, I-II, Ankara: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020.
- Üçışık, H. Fehim, *Yükseköğretimde Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Üçışık, H. Fehim, *Eğitim Hukukunda Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Üniversite Eğitimi*, haz. Nizamettin Koç, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü - Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1996.
- Üniversite Gençliği 2001: Üniversite Gençliğinin Sosyo-Kültürel Profili Üzerine Bir Alan Araştırması: Gazi Üniversitesi Örneği*, haz. Erdinç Yazıcı v.dđr., Ankara: Gazi Üniversitesi, 2001.
- Üniversite Hastaneleri Kurultayı*, Ankara: Türk Sağlık Sen., 2009.
- Üniversitede Psikolojik Danışmanlık El Kitabı*, der. Murat Paker - Filiz Yurtseven, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015.
- Üniversite Sanayi İşbirliğinin Geliştirilmesi Eylem Planı*, ed. Mehmet Çelik, Ankara: YÖK, 2021.
- Üniversitelerin Temel Sorunları, Çağdaş Eğitim-Çağdaş Üniversite, Üniversitelerimizin Gelişmişlik Durumu*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1996.
- Vatansever, Aslı - Meral Gezici Yalçın, "Ne Ders Olsa Veririz" - *Akademisyenin Vasıfsız İşçiyeye Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Yamaç, Kadri, *Bilgi Toplumu ve Üniversiteler*, Ankara: Eflatun Yayınevi, 2009.
- Yılmaz, Murat, *Neden Üniversite Reformu? Yarım Kalmış Bir Reform Taslağı*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.

- Yirmi Birinci Yüzyılda Üniversite Eğitime Bakışlar: Türkiye'de Yüksek Eğitim Sorunları*, haz. Alparslan Açıkgenc v.dğr., İstanbul: Fatih Üniversitesi, 2006.
- Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın, İstanbul: DEM, 2020 (e-kitap).
- Yüksek Okul İslam Bölümü (HBO İslam): Orta Dereceli Okullara İslam Din ve Kültürü Öğretmeni Yüksek Eğitimi*, Amsterdam: Hogeschool Holland İlahiyat Akademisi, t.y.
- Yükseköğretim Gelişme Planı (1992-2012)*, Ankara: Ders Aletleri Yapım Merkezi, 1991.
- Yükseköğretim Kanununa İlişkin Öneriler*, haz. Harun Kale, Ankara: Eğitim-Bir-Sen, 2016.
- Yükseköğretim Kurumlarının Bölgearası Gelişme Farklılıkları Açısından Önemi ve İşlevleri*, İstanbul: İTO, 1998.
- Yükseköğretimde Değişmeler*, haz. Özcan Demirel – Nizamettin Koç, Ankara: TED, 1988.
- Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu (21-23 Ekim 1987)*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1988.
- Yükseköğretimde Felsefe Eğitimi*, haz. Taşkın Ketenci, Cengiz Mesut Tosun, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014.
- Yükseköğretimde Nasıl Bir Yasa*, Ankara: TED, 1992.
- Yükseköğretimde Sorunlar ve Çözümler*, der. Türkan Saylan - Zafer Üskül, İstanbul: Üniversite Öğretim Üyeleri Derneği - Cem Yayınevi, 1990.
- Yükseköğretimde Yeni YÖK Projeleri – Yükseköğretimde İhtisaslaşma ve Misyon Farklaşması: Araştırma Üniversiteleri*, Ankara: YÖK, 2020.
- Yükseköğretimde Yeniden Yapılanma: 66 Soruda Bologna Süreci* ed. Armağan Erdoğan, Ankara: YÖK, 2010.
- Yükseköğretimde Üst Yönetim Sorunları ve Çözüm Yöntemleri*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2011.
- Yükseköğretimdeki Gelişmeler: Kasım 1981- Kasım 1988 Döneminde*, Ankara: YÖK, 1988.
- Yükseköğretimin Uluslararasılaşmasına Güncel Bir Bakış: Türkiye'de Uluslararası Akademisyenler*, Fatma Nevra Seggie - Hakan Ergin, Ankara: SETA, 2018.
- Yükseköğretimin Yeniden Yapılandırılması: Temel İlkeler*, haz. Üstün Ergüder v.dğr., İstanbul: Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği (TÜSİAD), 2003.
- Yükseköğretimin Yeniden Yapılandırılması Kapsamında Dikkate Alınması Gereken Temel İlkeler ve Yaklaşımlar-II*, ed. Atilla Eriş, İstanbul: YÖÇAM-Bilgi Üniversitesi, 2018.
- Yükseköğretimin Yeniden Yapılandırılmasına İlişkin Görüş ve Önerilerimiz*, Ankara: Eğitim Sen, 2012.

2. Üniversite ve Yükseköğretim Tarihine Dair

540. *Yılında İstanbul Üniversitesi Atatürk ve İstanbul Üniversitesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü, 1993.
- Akaş, Cem, *Tepedeki Okul: Robert Koleji'nin Üç Yüz Yıllık Tarihi*, İstanbul: NMC, 2017.
- Akman, Muvaffak, *Yaşantımda Hacettepe ve Sonrası: Bir Emekli Rektörün Anıları*, Yalova: Emek Ofset, 1995; Ankara: Meteksan, 1997 (2. bs.).

- Akpınar, Turgut, *İstanbul Üniversitesinde 50 Yıl Öncesi Bazı Büyük Hocalarımız ve Kültürümüze Katkısı Olmuş Yabancı Bilginler*, İstanbul: Kitabevi, 2004.
- Aksu, Ayşe, *Robert Koleji'nin İzinde Türkiye'de Amerikan Misyonerliğinin Eğitim Stratejisi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Akyıldız, Ali, *İlk Türk Akademisi: Encümen-i Dâniş'in Kuruluşu ve Faaliyetleri (1851-1862)*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018.
- Altun, Mehmet, *Dünden Bugüne Boğaziçi Üniversitesi: 1863-2013*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2013.
- Anadolu'nun 60 Yıllık Bilim ve Kültür Köprüsü Ankara Üniversitesi Tarihçe*, haz. Necdet Adabağ v.dğr., Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.
- Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi 66. Kuruluş Yıldönümü Anı Kitabı*, haz. Kıymet Giray - Hakan Kaderoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 2003.
- Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü Kuruluşunun 50. Yılına Armağan*, haz. Doğan Atılgan, Ankara: Ankara Üniversitesi Bilgi ve Yönetimi Bölümü, 2004.
- Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü XXV. Yıl Anı Kitabı (1954-55/1979-80)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1981.
- Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Tarihi -Tarihsel ve Bilimsel Bakış- (1943-2005)*, haz. Cemal Aydın - Ahmet Karataş, I-II, Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi, 2007.
- Arslan, Ali, *Darülfünundan Üniversiteye*, İstanbul: Kitabevi, 1995.
- Arslan, Ali, *Kısır Döngü: Türkiye'de Üniversite ve Siyaset: 1869-2004: İktidar Muhalefet Öğretim Üyesi Öğrenci Güvenlik Kuvvetleri Çoğgeninde Üniversite Yönetimi*, İstanbul: Truva Yayınları, 2004; *Türkiye'de Üniversite ve Siyaset* adıyla, İstanbul: Paraf Yayınları, 2011.
- Arslan, Ali, *Türk Cumhuriyetleri ve Türk Topuluklarından Türkiye'ye Gelen Öğrenciler, 1992-1993*, İstanbul: Yay Ofset, 1994.
- Arslan, Ali v.dğr., *Türkiye'nin İlk ve Tek Kız Üniversitesi İnas Darülfünunu (1914-1919)*, İstanbul: İdil Yayıncılık, 2012.
- Arslan, Ali - Ali İhsan Gencer, *İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Tarihçesi ve İlk Meclis Zabıtları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2004.
- Ata, Ranan, *Boğaziçi Üniversitesi'nde Sonbahar - Güney Kampüs Florası*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2006.
- Atatürk Üniversitesinin Elli Yılı 1957-2007*, haz. Ömer Kaya, I-II, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2007.
- Ataünal, Aydoğan, *Cumhuriyet Döneminde Yükseköğretimdeki Gelişmeler*, Ankara: MEB, 1993.
- Ataünal, Aydoğan, *Türkiye'de Yükseköğretim: (1923-1998): Yasal Düzenlemeler ve Değerlendirmeler*, Ankara: MEB, 1998.
- Aydar, Hidayet, *Kırgızistan'da Din Eğitimi ve Araşan İlahiyat Fakültesi*, İstanbul: Başak Yayınları, 2009.

- Aydın, Muhammet Şevki, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*, Kayseri: İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı, 2000; İstanbul: DEM, 2005.
- Aydın, Ramazan, *Üniversite Olabilmek: Bir Rektörün Bakış Açısından*, Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 2008.
- Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998)*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 1989.
- Başaran, Ali Rıza, *Üniversite Tarihi Üniversite ve Fakültelerle İlgili Kanun ve Yönetmelikler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1987.
- Baykan, Mustafa - Vecdi Çıracıoğlu, *Bilim Yolunda 100 Yıl: Boğaziçi Üniversitesi Mühendislik Fakültesi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2013.
- Bavullardan Kataloglara Boğaziçi Arşivleri'ne Doğru*, haz. Cengiz Kırılı - Nurçin İleri, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2015.
- Berkem, Ali Rıza, *İstanbul Üniversitesi 64 Yaşında: Darülfünun'dan Bugüne Üniversiteler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basımevi ve Film Merkezi, 1997 (Düzeltilmiş eser adı: *İstanbul Üniversitesi 67 Yaşında: Darülfünun'dan Bugüne Üniversiteler*).
- Beydilli, Kemal, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1995.
- Beydilli, Kemal, "Mühendishâne-i Bahri-i Hümayun", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhendishane-i-bahri-i-humayun> (23.09.2021).
- Beydilli, Kemal, "Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhendishane-i-berri-i-humayun> (23.09.2021).
- Beysanoğlu, Şevket, *Öğretime Açılışının XV. Yıldönümünde Dicle Üniversitesi*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 1989.
- Bılar, Ender, *Edirne'de Yükseköğretim ve Trakya Üniversitesi*, Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi, 2005.
- Bir Geleniğin Anatomisi: Robert Koleji'nin 150 Yılı 1863 - 2013*, ed. Cem Akaş, trc. Kemal Atakay - Melis Şeyhun Çalışlar, İstanbul: İstanbul Araştırma Enstitüsü, 2013.
- Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri-: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (2014: Nevşehir)*, İstanbul: İSAV - Ensar Neşriyat, 2015.
- Cin, Halil, *Selçuk Üniversitesinde Üç Yıl: Kasım 1984 - Kasım 1987*, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988.
- Cin, Halil, *Selçuk Üniversitesi'nde İki Yıl: Kasım 1987-Kasım 1989*, Konya: Selçuk Üniversitesi, 1990.
- Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı (İzmir 4-6 Aralık 1998): Tebliğler*, haz. Fahri Unan - Yücel Hacaloğlu, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.
- Cumhuriyetin 75. Yılında Üniversitelerimiz: 1923-1991 Yılları Arasında Kurulanlar*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1998.
- Cumhuriyetin 75. Yılında Üniversitelerimiz: 1991 Yılından Sonra Kurulanlar: Vakıf Üniversiteleri*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1998.
- Cumhuriyetin 75. Yılında Üniversitelerimiz*, ed. Fikret Adaman, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayımevi, 2000.

- Cumhuriyetin 75. Yılında Yükseköğretim*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yükseköğretim Genel Müdürlüğü, 1998.
- Cumhuriyetin 80. Yılında Üniversitelerde Tarih Öğrenimi, Araştırmaları ve Yayınları Semineri*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004.
- Cumhuriyetin 80. Yılında Üniversitelerde Tarih Öğrenimi, Araştırmaları ve Yayınları Semineri*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004.
- Cumhuriyetin 90. Yılında Başkent Ankara ve Ankara Üniversitesi*, haz. Temuçin Faik Ertan, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2016.
- Çadırcı, Musa - Azmi Süslü, *Ankara Üniversitesi Gelişim Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1982.
- Çeçen, Kazım, *İstanbul Teknik Üniversitesi'nin Kısa Tarihçesi*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi, 1990.
- Çelik, Adil Giray, *Osmanlı Darülfünun Mekteb-i Hukuk'da İlk Çiçek: Süreyya Ağaoğlu*, Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2018.
- Çelik, Cemil, *Yâdımda Kalanlar – Bir Bilim Adamının Hatıraları*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2017.
- Çelik, Murat, *Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri: 1450-1600*, İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi - Küre Yayınları, 2019.
- Çelikleş, Hasan Sabri, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi*, İstanbul: DEM, 2021.
- Çetik, Mete, *Üniversitede Cadı Kazanı: 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafası*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998; İstanbul: Dipnot Yayınları, 2008.
- Çevik, Abidin, *Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Kurumsallaşması Bağlamında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Kuruluş Süreci (1949-1960)* (doktora tezi), Yıldız Teknik Üniversitesi, 2019.
- Darülfünun İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009): Tebliğleri*, haz. Tahsin Özcan v.dğr., İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010.
- Demirtaş, Aydın, *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyeleri (1900-1946)*, İstanbul: Bü-yüyenay Yayınları, 2019.
- Doğan, Mehmet, *Hacettepe Tarihine Farklı Bakış*, Ankara: Selvi Yayınları, 2006.
- Dölen, Emre - Nuran Yıldırım, *Darülfünundan Günümüze Üniversite Yayıncılığı ve Yaşamı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2003.
- Dölen, Emre, *Türkiye Üniversite Tarihi*, I-V, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2009-2010:
- I. cilt: *Türkiye Üniversite Tarihi: Osmanlı Döneminde Darülfünun (1863-1922)*, 2009, 812 s.;
- II. cilt: *Türkiye Üniversite Tarihi: Cumhuriyet Döneminde Osmanlı Darülfünunu 1922-1933*, 2010, 521 s.;
- III. cilt: *Türkiye Üniversite Tarihi: Darülfünundan Üniversite'ye Geçiş (Tasfiye ve Yeni Kadrolar)*, 2010, 660 s.;
- IV. cilt: *Türkiye Üniversite Tarihi: İstanbul Üniversitesi (1933-1946)*, 2010, 877 s.;
- V. cilt: *Türkiye Üniversite Tarihi: Özerk Üniversite Dönemi 1946-1981*, 2010, 442 s.

- Dölen, Emre, *İstanbul Darülfünunu'nda Alman Müderrisler: 1915-1918*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013.
- Dölen, Emre, *Eczacı Mektebi (1909-1933) – Kuruluş, Gelişme, Ders Programları, Müfredatlar, Ders Kitapları ve Hocalar*, Ankara: Türk Eczacıları Birliği Eczacılık Akademisi, 2020.
- Dünden Bugüne İstanbul Üniversitesi Yayınları (Kitaplar): 1933-1993*, haz. Mehmet Hakan Sağlam, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı, 1993.
- Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi*, haz. Haşim Karpuz, Konya: Selçuk Üniversitesi, 1999.
- Er, Hamit, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı, 1993.
- Erbaş, Hayriye, *Bir Cumhuriyet Çımarı Sözlü Tanıklıklarla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin 75 Yılı*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.
- Ergüder, Üstün, *Yükseköğretimin Fırtınalı Sularında – Boğaziçi Üniversitesi'nde Başlayan Yolculuk*, İstanbul: Doğan Kitap, 2015.
- Ertürk, Haşim - Rasim Eminoğlu, *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvab*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 1993.
- Fincancı, May, *The Story of Robert College Old and New*, İstanbul: Intermedia, 2001.
- Freely, John, *A Bridge of Culture: Robert College-Boğaziçi University*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Freely, John, *A History of Robert College: The American College for Girls and Boğaziçi University (Bosphorus University)*, ed. Ayşe Erdem, 2 cilt, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2000.
- Furat, Ayşe Zişan, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi (Değişen Dönüşen Kurumlar)*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Gates, Caleb Frank (ö. 1946, aynı isimli oğlu değil), *Not to Me Only*, Princeton: Princeton University Press, 1940.
- Gates, Caleb Frank, *An Appreciation: Dr. Caleb Frank Gates: President of Robert College 1903-1932*, İstanbul: The Robert College Herald Board of 1931-1932 - Tsitouris Brothers, 1932.
- Geçmişten Günümüze İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, ed. Fikret Karaman v.dğr., Malatya: İnönü Üniversitesi, 2016.
- Görgün, Hilal, *Die politische Rolle der Azhar in der Sadat-Ära (1970-1981)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Greenwood, Keith M., *Robert College: The American Founders*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2003.
- Gündüz, Mustafa, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Güner, Haldun, *Üniversitede Dostlara Hoşçakal Diyebilmek*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2016.
- Güneş, Melek Yıldız, *Darülfünun'da Ahlak Dersleri: Programlar-Ders Notları-Hocalar*, İstanbul: İLEM, 2020.

- Gür, Bekir – Zafer Çelik, *YÖK'ün 30 Yılı*, Ankara: SETA, 2011.
- Gürtunca, Evrim Şencan, *Robert Kolej ve Türk Öğrencileri (1863-1971)*, İstanbul: Libra, 2019.
- Güvenç, İsmail, *Bir Üniversitenin Kuruluş Sancıları*, Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2016.
- Halil Nimetullah, *Dârülfünun'da Felsefe Dersleri*, haz. Ali Utku - Uğur Köroğlu, Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Hamlin, Cyrus, *Among the Turks*, 1New York: American Tract Society, 1878; İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2013 = *Türkler Arasında: Türkiye'deki Misyonerlik Faaliyetleri ve Robert Kolej*, trc. Arzu Taşcan - Mustafa Hizmetli, İstanbul: Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği (TBBD), 2010.
- Hamlin, Cyrus, *My Life and Times*, Chicago: The Pilgrim Press, 1893; İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013 = *Robert Kolej Uğrunda Bir Ömür*, trc. Ayşe Aksu, İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.
- Hatiboğlu, İrfan Osman, *Bir Rektörün Trajikomik Maceraları*, Ankara: Selvi Yayınevi, 2016.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Dârülfünun", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulfunun> (23.09.2021).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, haz. Hümeyra Zerdecı, I-II, İstanbul: IRCICA, 2010.
- İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mühendislik Tarihimiz*, ed. Mehmet Karaca, İstanbul: İTÜ Maden Fakültesi Jeoloji Mühendisliği Bölümü ve Avrasya Yer Bilimleri Enstitüsü, 2012.
- İstanbul Üniversitesi: Kuruluş, Tarihçe, Teşkilat ve Öğretim Üyeleri 1453-1981*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1983.
- İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi'nde Çeşitli Fen Bilimi Dallarının Cumhuriyet Döneminde Gelişmesi ve Milletlerarası Bilime Katkısı*, ed. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi, 1982.
- İstanbul Üniversitesi Kimya Fakültesi'nin Kuruluşunun Otuzuncu Yılı: (20 Kasım 1967-20 Kasım 1997)*, haz. Emre Dölen, İstanbul: Çetin Matbaacılık, 1997.
- Jenkins, Hester Donaldson, *Robert Kolej'in Kızları: Misyonerlik, Feminizm, Yabancı Okullar*, trc. Ayşe Aksu, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Karakuş, Rahmi, *Darülfünun'dan Üniversite'ye Türkiye'de Felsefe*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2003.
- Kaya, Önder, *Dünyanın Tam Orta Yerinde Robert Koleji – İmparatorluktan Cumhuriyete Bir Okulum Tarihi*, İstanbul: Kronik, 2022.
- Kazancıgil, Ratip v.dğr., *Trakya'da Yüksek Öğretim Tarihi "Kuruluşunun 20. Yılında Trakya Üniversitesi" (1982-2002)*, Edirne: Trakya Üniversitesi Rektörlüğü, 2002.
- Kenan, Seyfi, "Üniversite", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/uni-versite> (12.11.2020).
- Kırkıncı Yıl Kitabı*, ed. Mustafa Kara, Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, t.y.
- Kuran, Aptullah, *Bir Kurucu Rektörün Anıları: Robert Kolej Yüksek Okulu'ndan Boğaziçi Üniversitesi'ne*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002.

- Kurdaş, Kemal, *ODTÜ'lü Yıllarım - Bir Hizmetin Hikayesi*, Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık, 1998.
- Kuruluşundan 1933 Reformuna Fotoğraflarla Darülfünun Tıp Fakültesi*, haz. Nil Sarı v.dğr., İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Mehmed Esad, *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun (İstanbul Teknik Üniversitesi Tarihçesi)*, haz. Sadık Erdem, İstanbul: İTÜ Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi, 1986.
- Mehmet Ali Ayni, *Dârülfünun Târîhi*, İstanbul 1927; *Dâru'l-fünûn (Üniversite) Tarihi*, haz. Metin Hasırcı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1995; *Darülfünun Tarihi*, haz. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kitabevi, 2007; *Dârülfünun Tarihi: Üniversite Tarihi*, haz. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Ketebe, 2021.
- ODTÜ, Hocam - Hayatlar, Hayaller, Hatıralar*, ed. Zekiye Demir, Ankara: Kadim Yayınları, 2020.
- Oğuz, Orhan, *Anadolu'da Bir Üniversitenin Kuruluş Öyküsü*, İstanbul: Cem Ofset Matbaacılık, 1995.
- Okyay, Erdoğan, *İhsan Doğramacı ve Çağdaş Üniversite: Doğramacı'nın Çağdaş Üniversite Uğraşı ve Müzik Sanatı Öğretiminin Yeniden Yapılanmasına Katkısı*, Ankara: Sevda Cenanp And Müzik Vakfı Yayınları, 2006; 2007 (2.bs.).
- Okçabol, Rifat, *12 Eylül Darbesi'nin Ürünü YÖK'ün Kırkıncı Yılında YÖK, YÖK Başkanları ve Üniversiteleri*, Ankara: Ütopya Yayınları, 2021.
- Orhon, Asya, *Kolejlerin Koleji Robert Kolej*, İstanbul: Epsilon, 2005.
- Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler*, haz. Mustafa Gündüz, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Öcal, Mustafa, *20. Yüzyılda Türkiye'de Din Eğitimi: Ders Notları*, Bursa: y.y., 2003.
- Öcal, Mustafa, *Kuruluşundan Günümüze Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: (28 Kasım 1975-28 Kasım 2005)*, İstanbul: Özal Matbaası, 2006.
- Öcal, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi -Mukaddime Kitap-*, İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.
- Öztunalı, Önder, *Üniversiteler Tarihi ve Vakıf Üniversiteleri*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 2009.
- Öztürk, Adil Adnan, *Cumhuriyet Mektebînden Adnan Menderes Üniversitesi'ne Türkiye'de Modern Eğitimin Gelişimi ve Aydın İli*, Aydın: Aydın Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1999.
- Partalçı, Emre, *Darülfünun Hukuk Fakültesinden Bir Sayfa: Edip Serdengeçti ve Mülkiyet Düşüncesi*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020.
- Payaslıoğlu, Arif T., *Türk Yükseköğretiminde Bir Yeniliğin Tarihi: Barakadan Kampusa 1954-1964*, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 1996.
- Rektörlerinin Gözünden Ankara Üniversitesi: 70 Yıllık Bir Cumhuriyet Çımarı (1946-2016)*, ed. Doğan Atılğan, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Sabancı, Güler, *Bir Üniversite Var Ederken*, İstanbul: Alfa, 2020.
- Saray, Mehmet, *İstanbul Üniversitesi Tarihi: 1453-1993*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1996.

- Selçuk, Mustafa, *İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi (1900-1933)*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2012.
- Sezen, Lütfi, *Anlarıyla Bir Üniversitenin Kuruluş Sancıları*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008.
- Sultan II. Abdülhamid'in Sadrazamı: [Küçük] Mehmed Sa'îd Paşa'nın Hâtıratı*, haz. Mustafa Gündüz, I-III, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Şahiner, Necmeddin, *Bediüzzaman Üniversitesi – Medresetü'z-zehra*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1996, 2007; *Medresetü'z-Zehrâ - Bediüzzaman Üniversitesi*, İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2008.
- Şarlak, Ömer, *Kışladan Kampüse: Gülhane Askeri Tıp Akademisi Komutanı ve İnönü Üniversitesi Rektörü'nün Anıları*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2004.
- Şehircilik Çalışmaları: Gazi Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü 20. Yıl Anısı*, ed. Tahir Çalgüner, Ankara: Nobel Yayınları, 2005.
- Şenalp, Leman, *İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi*, Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1998.
- Şimşek, Muhittin, *Tartışmaların Odağındaki Kurum Üniversite (Darülfünundan Günümüze)*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2019.
- Taşdurmaz, Ramazan, *Türkiye'de Yüksek Öğretimle İlgili Verilerin Değerlendirilmesi*, Ankara: DPT, 1982.
- Taşer, Seyit, *XX. Yüzyıl Başlarında Türkiye'de Yükseköğretim*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2010.
- Taşer, Seyit, *Osmanlı Devleti'nin Taşra Hukuk Mektepleri: Ortadoğu ve Balkanlardan Çekilme Sürecinin Eğitim Kurumlarındaki İzleri*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Taşer, Seyit, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Eğitim Yönetimi ve Denetimi*, Ankara: Pegem, 2017.
- Taşer, Seyit, *Avrupa'da Eğitim Alan Talebe-i Osmani (XX. YY Başları)*, İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2018.
- Tekeli, İlhan – Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.
- Tekeli, İlhan, *Tarihsel Bağlamı İçinde Türkiye'de Yükseköğretimin ve YÖK'ün Tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Tezcan, Semih S., *Rektörlük Hatıralarım*, İstanbul: Yüksek Öğrenim Eğitim ve Araştırma Vakfı, 2014.
- Toğrol, Ergün, *Boğaziçi Üniversitesi ve Ben: Boğaz'da On Yıl*, İstanbul: Cinius, 2016.
- Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1986.
- Türkiye Üniversiteler Kataloğu: 1998*, ed. Erdal Küçükyalçın, İstanbul: Interactive, 1998.
- Türkiye'de Üniversite Anlayışının Gelişimi: 1861-1961*, I, ed. Namık Kemal Aras v.dğr., Ankara: TÜBA, 2007.
- Türkiye'de Üniversite Anlayışının Gelişimi (1961-2007)*, II, ed. Tarık Çelik – İlhan Tekeli, Ankara: TÜBA, 2009.

- Türkiye'nin Birikimleri – İlahiyatçılar, Edebiyatçılar, Müzisyenler, Mutasavvıflar, Tarihçiler*, I-V, ed. Hüseyin Türkan, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2013.
- Türkiye'nin İlahiyat Birikimi: Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019)*, ed. Eyüp Baş v.dğr., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Uludağ Üniversitesi 40. Yıl Kitabı*, ed. Cafer Çiftçi - Hasan Basri Öcalan, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Usta, Mustafa, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2001.
- "Üniversite", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: M.E.B., 1984, XXXIII, 206-209.
- Yıldırım, Ali, *Türk Üniversite Tarihi – Darülfünun Dönemi*, Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.
- Washburn, George, *Fifty Years in Constantinople and Recollections of Robert College*, Boston: Houghton Mifflin, 1909; İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2012 (3.bs.)= *Cennetin Sonbaharı: Robert Koleji Anıları 1863-1903*, trc. Z. Bilge Yenice, İstanbul: Atlantis Yayıncılık, 2002; *Robert Kolej Hatıraları - İstanbul'da Elli Yıl*, trc. Tolgay Kaya, İstanbul: Meydan Yayıncılık, 2011.
- Zengin, Zeki Salih, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, Adana: Karahan Kitabevi, 2009; İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Kitâbiyat Book Reviews

Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar -Metin Bütünlüğü Arayışları-

Ersin Kabakcı

Ankara: Fecr Yayınları, 2020, 340 sayfa

ISBN 9786257879149

Ersin Kabakcı'nın *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar -Metin Bütünlüğü Arayışları-* adlı eseri, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda hazırladığı doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. XIX. yüzyıldan bu yana müsteşrikler Kur'an tarihi ve kitâbü'l-mesâhif konusunda birçok esere imza atmış ve Kur'an'daki âyet ve sûrelerin "birbirinden kopuk, kronolojik olmayan, düzensiz, tekrarlar ihtiva eden, sıkıcı ve usandırıcı bir metin" olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Bu iddiaları neticesinde müsteşrikler, Kur'an'daki âyet ve sûrelerin kronolojik tertibini belirleme konusunda çalışmalar yapmışlardır. Onların Kur'an metnini, "dağınık ve birbirinden kopuk" şekilde tavsif etmeleri 1980'lere kadar devam etmiştir. 1980'lerden sonra ise Kur'an metninin "bütüncül", "insicamlı" veya "simetrik" bir yapı arz ettiği yönünde kanaatler öne çıkmış ve bu çerçevede gerek erken Mekke döneminde nâzil olan kısa hacimli sûrelere gerekse Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ gibi uzun hacimli Medenî sûrelere kadar "bütünlük arayışı"nın izini süren kayda değer bir literatür teşekkül etmiştir. Kabakcı'nın mezkûr eseri Kur'an metninin yapısına yönelik 1980'lerden sonra öne çıkan yaklaşımlara odaklanmaktadır.

Yazar söz konusu çalışmasında, a) XIX. yüzyıldan itibaren Batı'da Kur'an metninin "dağınık, düzensiz ve bütünlükten yoksun" vb. bir karakter arz ettiğine dair genel bir kabul mevcutken, 1980'lerle birlikte bu kabul neden ve

niçin değişmiştir? b) 1980'lerden itibaren çağdaş Batılı Kur'an araştırmalarında Kur'an metninin bütüncül bir yapıya sahip olduğunu ihtiva eden yaklaşımlar ve bu yaklaşımların temel iddiaları nelerdir? c) Kur'an'ın metin yapısı ve üslubuna yönelik tasavvurların arka planında yer alan faktörler nelerdir? şeklindeki birçok soruya cevap aramaktadır.

Kabakcı çalışmasında "metin bütünlüğü" ifadesiyle, "Bir âyet pasajından sûreye, sûreler arasından Kur'an metninin tamamına kadar uzanan seviyelerde iç insicam ve bağlamın bulunup bulunmadığı tartışmaları" kastetmektedir (s. 15). Tam bu noktada "bütünlük arayışı"nın ulûmül-Kur'an literatüründe münâsebâtül-âyât ve's-süver (tenâsübül-Kur'an veya tenâsübül-ây ve's-süver) ilmine tekabül ettiğini söylemek gerekir. Bilindiği gibi mezkûr ilim âyetler ve sûreler arasındaki anlam ilişkisi ve münasebetini ifade etmektedir. Ne var ki çalışmada Batılı araştırmacılar tarafından yazılan literatüre odaklanıldığı için İslamî literatüre pek müracaat edilmemiştir.

Yazara göre tarihsel-eleştirel metotların etkili olduğu XIX. yüzyıldan XX. yüzyılın son çeyreğine kadarki süreç, Kur'an'ın tarihsel metin olarak incelendiği bir döneme tekabül etmektedir. Bu süreçte Kur'an'ın kendi tarihini aydınlatacak en otantik tarih metni olduğu yönündeki kabul, kronolojik tertip denemelerini yoğunlaştırmıştır. Yazar çalışmanın birinci bölümünde, 1850'lerden başlayıp 1980'lere kadar devam eden dönemde Kur'an'ın "dağınık metin" olarak değerlendirilmesine değinmekte ve ardından tarihsel-eleştirel metotlar hakkında bilgi vermektedir. Bu çerçevede tarihsel eleştirinin konusu, varsayımı ve metotlarına (metin eleştirisi, kaynak eleştirisi, form eleştirisi ve redaksiyon eleştirisi) değinmekte ve bu metotların Kur'an metnine dair nasıl bir tasavvur oluşturduğunu irdelemektedir. Ardından Thomas Carlyle (ö. 1881), Gustav Weil (ö. 1889), J. Medows Rodwell (ö. 1900), J. William Muir (ö. 1905), Theodor Nöldeke (ö. 1930), Hartwig Hirschfeld (ö. 1934), Richard Bell (ö. 1952), Rudi Paret (ö. 1983), Jane Dammen McAuliffe ve W. Montgomery Watt (ö. 2006) gibi oryantalistlerin Kur'an metnine ve üslubuna yönelik görüş ve değerlendirmelerine yer vermektedir (s. 31-71).

Yazar yine bu bölümde XIX. ve XX. yüzyılda birçok Batılı müellifin Kur'an'ın âyet ve sûrelerini kronolojik olarak belirleme konusundaki çalışmalarını da irdelemekte (s. 71-89) ve "Batı'da Kur'an'ın kronolojik tertibine yönelik ortaya çıkan çalışmaların esas gayesi nedir? Bu çalışmaların Kur'an metninin yapısına yönelik tasavvurla bir ilişkisi var mıdır?" (s. 16) şeklindeki sorulara cevap aramaktadır. Yazarın ifadesiyle "Kronoloji çalışmalarının incelenmesi hem sözü edilen dönemde Kur'an metninin yapısına ve üslubuna ilişkin telakkileri daha belirgin kılmak hem de müteakip dönemde Kur'an metninin yapısına yönelik yeni arayışların doğru anlamlandırılmasını tesis

etmek bakımından önem arz etmektedir” (s. 17). Bu çerçevede Gustav Weil, J. Medows Rodwell, J. William Muir, Theodor Nöldeke, Hartwig Hirschfeld, Hubert Grimme (ö. 1942), Richard Bell, Regis Blachère (ö. 1973) ve W. Montgomery Watt gibi müsteşriklerin Kur’an metninin nüzul kronolojisiyle ilgili çalışmalarına atıfta bulunmuştur. (s. 95-104) Bununla birlikte yazar XXI. yüzyılda yapılan Kur’an kronolojisine dair Batılı çalışmalar çerçevesinde Angelika Neuwirth ve Nora Schmid’e bu başlık altında yer vermemiştir. Sözgelimi yazarın genelde mezkûr müelliflerin tasnif ve görüşlerine, özelde ise sözgelimi Neuwirth’in -Alak (96) sûresini değil- Duhâ (93) sûresini erken Mekke döneminin ilk sırasına koymasına yönelik tespit ve değerlendirmelerde bulunması beklenirdi.¹

Yazarın tespitlerine göre kronolojik tertip denemeleri sûre temelli başlamakla birlikte âyet grupları/pasaj temelli nüzul tertibi çalışmaları da mevcuttur. Ne var ki söz konusu çalışmalar ileri bir aşamaya taşınmadığı için Nöldeke’nin kronoloji denemesi merkezî bir model arz etmektedir. XX. yüzyılın son çeyreği ise kronolojik tertip denemelerinde yaşanan “tıkanıklık”la sonuçlanmış ve metnin bizatihi kendisi gerek “yazarı” gerekse tarihinden daha öncül hale gelmeye başlamıştır. Bu durum metin bütünlüğü arayışlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çağdaş edebiyat teorilerindeki ve Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarındaki gelişmeler de söz konusu arayışlara katkı sunmuştur (s. 308).

İkinci bölümde, metin bütünlüğü arayışlarının teorik ve metodolojik temellerine yer verilmiş ve edebî metin ve metin bütünlüğü kavramları ele alınmıştır. Bunun yanında çağdaş edebiyat kuramları, çağdaş Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları, tefsir literatürü, metinlerarasılık ve metiniçilik, retorik analizi ve sözlü bağlam başlıklarına yer verilmiştir (s. 105-162).

Son bölümde ise metin bütünlüğü arayışlarında öne çıkan tarihsel-edebî yaklaşım, tematik-yapısal yaklaşım ve Sâmî retoriği bağlamında simetrik bütünlük arayışları olmak üzere üç yaklaşım ele alınmıştır. Bu üç yaklaşımdan ilki olan tarihsel-edebî yaklaşıma göre Kur’an metninin bütüncül yapısı metnin tarihinden hareketle metinlerarası bir perspektifle ele alınmalıdır. Buna göre Mekke döneminde nâzil olan sûrelerdeki yemin pasajları kâhin sözleri ile ilişkilendirilmiş, Mekkî sûrelerin kaside metin yapısıyla mukayeseli olarak okunmuş ve Mekkî sûre yapılarının Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden hareketle analiz edilmesi önerisinde bulunulmuştur. Bu bölümde Angelika Neuwirth ve öğrencisi Nicolai Sinai’nin görüş ve değerlendirmeleri irdelenmektedir. Bu çerçevede Kabakçı’nın şu tespit ve tenkitlerine değinmek gerekir:

1 Bk. Neuwirth, *Der Koran*, s. 75.

Neuwirth, Mekki sûrelerin metin yapılarının Geç Antik bağlamda anlamlandırılması gerektiğini savunmuştur. Neticede Mekki sûrelerin yapısı; kâhin sözleri, kaside ve Kitâb-ı Mukaddes ile metinlerarası bir mukayese üzerinden çözümlenmeye çalışılmıştır. Tefsir literatürünün ise bu yaklaşımda hemen hiç işlev görmediği net olarak görülmüştür. Ne var ki, İslam literatürüne atfedilen “güvenirlik” probleminde alternatif kayda değer güvenilir veri önerisinde bulunulmadığı gözlenmiştir. Örneğin, kâhin sözlerinin otantikliği konusunda bizzat Neuwirth’in teslim ettiği problemler, bunun en açık örneğini oluşturmuştur. Kur’an metninin otantikliği kabulünden hareket eden Batılı araştırmacılar, ilk muhatapların vahyin kâhin sözü olduğu yönündeki ithamlarını içeren âyetlerin referansıya bu tür bir benzerliğin bulunduğunu varsaymışlardır. Ancak, otantik olduğu düşünülen kâhin sözleri ortaya konulamadığı ve bunlarla belirli sûreler arasında somut mukayeseli analizlerin gerçekleştirilemediği görülmüştür. Neredeyse bütün bir tefsir külliyyatının teolojik, sübjektif ve dolayısıyla güvenilirlik arz etmemekle itham edilmesinden sonra, yeminlerle başlayan sûrelerin, “kâhin sözleri”ne ilişkin güvenilirliği olmayan teorik veriler temelinde incelenmesi, açık bir çelişki örneği olarak tespit edilmiştir. Kaside metin yapısı ile yapılan mukayeselerin ise kasidenin metin yapısına yönelik teorik bilgilerden ziyade somut karşılaştırmalar üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır... Son tahlilde, Neuwirth’in Kur’anın Geç Antik dönem edebiyatı içinde konumlandırılması ve çözümlenmesi önerisinin sınırlı ve büyük ölçüde teorik veriler üzerinden ilerletilmeye çalışıldığı ve somutlaştırılmayı beklediği sonucuna varılmıştır. (s. 309-310).

Yazarın tematik-yapısal olarak isimlendirdiği yaklaşım ise metin dışı tarihsel bağlamdan ziyade metin içi verilere odaklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre incelenen sûrenin bütünlüğü, o sûrenin teması, ifade kalıpları, ihtiva ettiği tekrarları gibi öncüller çerçevesinde belirlenir. Yazar bu yaklaşım biçiminin analizini, Neal Robinson, Mustansir Mir, D. E. Smith, Mathias Zahniser ve Nevin Reda gibi müelliflerin görüşlerinden ve yorumlarından hareketle Bakara sûresi özelinde ele almaktadır.

Üçüncü ve son yaklaşıma gelince, bu yaklaşımın temel özelliği Kur’anın Grek değil, Sâmî kültürüne ait bir metin olduğu yönündedir. Sâmî retorüğinde metinler giriş-gelişme-sonuç şeklinde doğrusal (lineer) ilerlemekten ziyade, simetrik yapılardan oluşmakta ve döngüsel bir hüviyet barındırmaktadır. Yazar bu bölümde Michel Cuypers ve Raymond Farrin’in görüş ve değerlendirmelerine yer vermektedir. Söz konusu yaklaşımın en ilginç iddialarından

biri Kur'an'daki bazı âyet ve sûrelerin “dinsel çoğulculuk” mesajı ihtiva etmesi ve bu iddianın Kur'an metninin yapısı ve bütünlüğü üzerinden temellendirilmeye çalışılmasıdır (s. 300-301). Yazarın da isabetle belirttiği üzere bütün bu yaklaşımların, kayda değer tarafları bulunmakla birlikte gerek öznellik, indirgemecilik, genelleştirme ve gerekse eklektisizm ve tarihsel veri sıkıntısı gibi birtakım zayıf yanları da mevcuttur (s. 310-312).

Yazarın çalışma sonucunda ulaştığı kanaatlerden birine göre Batılı akademik faaliyetler, klasik “oryantalistik” tavırlardan özellikle son yarım asırdır büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Diğer bir deyişle, Batılı araştırmacıların Hz. Peygamber ve Kur'an'a dair ithamlarının yerini, ilgili konuları daha nesnel bir üslupla inceleyen çalışmaları almıştır. Son zamanlarda Kur'an'ın “tarihsel metin” olarak değil “edebî metin” olarak analiz edildiği çalışmalar öne çıkmıştır. Bunda gayrimüslimler kadar Batılı müslüman araştırmacıların araştırma sürecine aktif rol alarak katılmalarının da etkili olduğu gözlenmiştir (s. 312-313).

Üç yüz elli sayfalık bir hacme yaklaşan eser ilgili alanda yazılmış birçok Batılı araştırmayı kapsamakta ve bu çerçevede önemli bir literatürü ilmi ve akademik titizlikten taviz vermeksizin ele almaya çalışmaktadır. Sonuç olarak *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar -Metin Bütünlüğü Arayışları-* çağdaş Batılı araştırmacıların Kur'an metnine dair yaklaşımlarını ele alan ilk çalışmalardan biri olduğu için önemli bir eser hüviyetindedir. Yazarın eserde de belirttiği gibi Batılı çalışmalar incelenirken bunların tefsir ilmindeki münasebet literatürü ile ayrıntılı bir mukayesesi yapılmamıştır. Bu sebeple çalışmada İslam ilim geleneğindeki literatürden ziyade Batılı literatüre müracaat edilmiştir. Bu eksikliğin ilerleyen zaman dilimlerinde sair çalışmalara kapı aralamasını ve ilgili alanda yeni çalışmalara ilham olmasını ümit etmekteyiz.

Bibliyografya

Neuwirth, Angelika, *Der Koran-Band 1: Frühmekkanische Suren*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

Hadiye Ünsal, Doç.Dr.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi /
Associate Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara Türkiye.

ORCID 0000-0002-4017-262X hadiye.unsal@asbu.edu.tr

DOI 10.26570/isad.1134049

Mine't-Türâsi'n-nakdî: Dirâse ve tahlîl

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ

Kahire: Mektebetü Vehbe, 2020, 936 sayfa

ISBN 9789772255092

II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru artan rivayet faaliyetleriyle beraber tedvin çalışmalarının hız kazanması, sair İslamî disiplinlerde olduğu gibi edebiyat alanında da birtakım yenilikleri beraberinde getirmiştir. Bu yeniliklerin belki de en önemlisi, uzun zaman dilimine yayılan sözlü tenkit faaliyetlerinin peyderpey tedvin edilmesi olmuştur. Asmaî'nin (ö. 216/831) *Fuhûletü's-şuarâ'*, İbn Sellâm'ın (ö. 231/846) *Tabakâtü fuhûli's-şuarâ'* ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/876) *eş-Şi'r veş-şuarâ'* adlı eserleri, tenkit faaliyetlerinin yazılı serüvenine örnek verilebilecek ilk eserlerdendir. Sözlü-yazılı tenkit serüveni arasında köprü vazifesi gören bu eserler, alanında temel kaynaklar kabul edilmiş ve ilerleyen dönemlerde sistemli hale gelecek tenkit faaliyetlerinin şekillenmesinde belirleyici rol üstlenmiştir. Söz konusu eserlerden hareketle sonraki dönemlerde şiir tenkidinin bir ilim olarak anıldığı çalışmalar ortaya çıkmıştır. Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ'nın (ö. 322/934) *İyârü's-şî'r*, Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/949 [?]) *Nakdû's-şî'r*, Ebü'l-Hasan el-Cürçânî'nin (ö. 392/1001-1002) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* ve İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456/1064) *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih* adlı eserleri, IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda sistemleşerek gelişen şiir tenkidine dair yapılan çalışmalardan sadece bazılarıdır.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle çalışmalarını Arap dilinin incelemeleri çerçevesinde yürüten ve klasik Arap şiirine hatırı sayılır eserler kazandıran Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi Belagat Bölümü eski başkanı Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın değerlendirme konumuz olan *Mine't-Türâsi'n-nakdî: Dirâse ve tahlîl* adlı kapsamlı eseri, tedvin döneminden sonra Arap şiir tenkidinin olgunluk evresi kabul edebileceğimiz dönemde telif edilen, erken dönem Arap şiir tenkidini sistematik bir şekilde işleyen, şiir tenkidi sahasında yeni ve özgün esaslar belirleyen Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Hasan el-Cürçânî ve İbn Reşîk'in adı geçen eserlerinin metot ve muhteva yönüyle analiz ve kritiğini yapmaktadır. Yazar, müelliflerin tenkit kriterlerini belirlemede hangi esaslara dayandıklarının tespit ve tahlilini yapmasının yanı sıra söz konusu eserlerde istihsat amaçlı aktarılan şiirleri de edebî beğeni perspektifiyle açıklamaktadır. Bu açıdan metot yönüyle olmasa da klasik şiir tenkidi eserlerini şerhetmesi yönüyle eserin alanda ilk olma özelliği taşıdığı söylenebilir. Eser, şiir tenkidi sahasında kaynak eserlerin analizini

yapmasıyla metin şerhi, bu eserlerde yer alan şiirler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmasıyla şiir şerhi, şiirde yer alan edebî ve belagî inceliklere dikkat çekmesiyle de şiir tenkidi gibi farklı disiplinlere hitap etmektedir. Birbiriyle ilintili üç disiplini edebî zevk ekseninde işleyen yazar, aynı zamanda üç eserde yer alan muğlak ve anlaşılması güç açıklamaları da izah etmektedir.

Klasik metinlerin nasıl okunacağına dair önemli bilgilerin yer aldığı bir mukaddime ve üç bölümden oluşan eserin her bir bölümü bir eserin incelenmesine ayrılmıştır. Bu bölümlerdeki ana konu, müelliflerin şiir ve şairlere dair görüşlerinde anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan hususlara dikkat çekmek, bunları açıklamak ve teoride kalan bilgileri şiir üzerinden pratikte işlemektir. Klasik eserlerde -yeri geldiğinde- vaki olan müphem ve muğlaklığa dikkat çeken yazar, âlimlerin verdikleri eserlerin yaşadıkları toplumdan ve kültürden soyutlanamayacağını, toplumun algı seviyesine göre şekillendiğini savunmaktadır. İlimlerin başlangıç ve olgunluk seviyeleri de böyledir. Eserlerin zorluk dereceleri, ilgili ilimlerin işlendiği ve tetkik edildiği zamandaki toplumun algı seviyesiyle ilintilidir. Bu bağlamda yazar, Kudâme ve Ebû'l-Hasan el-Cürçânî'nin eserlerinin küçük hacimlerinden yola çıkarak söylediklerinin oldukça az olduğunu belirtmektedir. Gerekçe ise bunların Mütenebbî (ö. 354/965), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi lügat ve şiirde behre sahibi âlimler döneminde yaşamış olmalarıdır. Bu dönemde yaşayan ulema tabakası başta olmak üzere toplum, az ve öz anlamlarla yetinmekteydi. İbn Reşîk ise bu iki isme nazaran biraz daha geç dönemde gelmiştir. İçinde yaşadığı toplumun yapısı, kendisinin daha fazla şey söylemesini gerektirmiştir. Bu sebeple eseri, önceki eserlere göre daha hacimli olmuştur.

Eserin bir diğer ana konusu, ilgili üç çalışmadaki şiirlerin münekkittler tarafından *-neden ve nasıl-* güzel görüldüğüdür. Yazar, her ne kadar özel bir başlık ayırmasa da eserleri değerlendirdiği bölümlerde bu konuya etraflıca değinmektedir. Şiirin güzel görülmesinde ilk başlarda bir metodun bulunmadığını, sadece akıcı *-selâse-* ve tatlı *-uzûbe-* kabul edilen şiirlere örnek olarak sayfalarca beyit aktarıldığını, dolayısıyla bu güzelliğin hangi kıstaslara dayandığının gerekçelendirilmediğini belirtmektedir. Müelliflerin sadece güzel ve etkili kabul edilen şiirleri aktarmakla yetinmeleri, şiirin güzel ve estetik görülme sebebinin şiirde saklı olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle yazar, şiirin kapsamlı ve derinlemesine tahlil edilmesi durumunda *-güzel, tatlı, hoş-* gibi şiire atfedilen sıfatların gerekçelerinin gün yüzüne çıkacağı görüşündedir. Bu konuda gerekli materyallerin, tahlil ve eleştiriye konu olan şiirin kendisinde mevcut olduğunu vurgulayarak bizzat şiirler üzerinde durulması ve bunların etraflıca okunması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Yazara göre şiir tenkidinin işlendiği eserlerde güzellik ve estetik noktasında var olan gerekçelendirme noksanlığı, Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-1079) *Delâilü'l-îcâz* adlı eserini kaleme aldığı V. (XI.) yüzyıla kadar sürmüştür. Buradan hareketle konuyu Cürcânî'nin *Delâilü'l-îcâz*'ına getirerek eseri; şiirin, diğer bir ifadeyle beyan/ ifade gücü yüksek metinlerin hangi kıstaslara göre güzel bulunduğunu gerekçelendiren, edebî metnin güzel addedilmesini mantıkî örgüde belli esas ve ilkelere oturtan eserlerin ilki kabul etmektedir. *Delâilü'l-îcâz*, Arap dilinin inceliklerini ortaya koyması ve şiir-nesir ayırımı yapmaksızın Arapça'nın beyanî inceliklerini irdeleyerek yansıtmaya yönüyle şiir-îcâz ikilisinin aynı yelpazede değerlendirildiği eserlerin öncüsüdür. Cürcânî'nin sadece nahvi ön plana çıkarmadığını, bununla beraber nahvin işlevsel hale getirilmesi sonucu oluşan sentakstan beşerin güç yetiremeyeceği beyanî inceliklere de değindiğini belirten yazar, onun benimseydiği metinleri anlama ve anlamlandırma metodu üzerinde durmaktadır.

Yazarın, Arapça terkipleri tahlil eden ve bu terkiplerde mevcut ifade gücünü nahiv ilmi ekseninde gerekçelendiren Cürcânî'nin eleştirel ve analiz eksanlı metoduna değinmesi, eserde önemli bir yer tutan onlarca şiirin tahlil edilmesi ve değerlendirilmesinde takip ettiği metodu yansıtmaktadır. Şiir tahlilinde esas alınması gereken metot, yazara göre Cürcânî'nin eserinde takip ettiği metot olmalıdır.¹ Söz konusu metodun çerçevesini genel bir şekilde izah ettikten sonra eserin kaleme alınma amacını açıklamaktadır. Buna göre eserin amacı, Cürcânî'nin metodu ışığında ilgili üç münekkidin eserinde yer alan ve güzel görülen şiirleri tahlil etmek ve güzel *-istihsan-* görülmelerinin sebebini izah etmektir. Dolayısıyla *-Bu şiir güzeldir, akıcıdır, kalitelidir-* şeklinde tenkit kriterlerinden soyut tek cümlelik ifadelerin arka planına ulaşabilmek için Cürcânî'nin takip ettiği nahvî-anlamsal metot iyi idrak edilmelidir. Kitapta verdiği şiir örneklerini bu düşünceden hareketle yorumlayan ve tahlil eden yazar, şiirin kendi içinde birçok beyanî inceliği saklı tuttuğuna sürekli dikkat çekerek okuyucunun şiirler üzerinde durmasını istemektedir.

Girişte metin ve şiir tahlilinde benimsenmesi gereken metodu genel olarak ele alan yazar, eserin birinci konusu olan Kudâme'nin *Nakdüş-şîr*'ini değerlendirmeye geçer. Burada Kudâme'nin şiirin kaliteli ve yavan olanı hakkında ilk olarak kendisinin kalem oynattığını iddia etmesini eleştirmekte; Câhiz, İbn Kuteybe ve Müberred (ö. 286/900) gibi âlimlerin her ne kadar özel telifleri olmasa da bu alanda etkili görüşler ortaya koyduklarını savunmaktadır.

1 Muhammed Ebû Mûsâ, her ne kadar Cürcânî'nin metinlere yaklaşımı üzerinde dursa da diğer çalışmalarında olduğu gibi bu çalışmada da Mahmûd M. Şâkir'in (ö. 1997) tezevvuk metodunu (menhecetü't-tezevvuk) benimsemiştir. Cürcânî'nin dil zevkinden esinlenen bu metot, Ebû Mûsâ'nın söz konusu çalışmada kendine geniş yer bulmuştur.

Kudâme'nin ortaya koyduğu eserin tarihsel arka plana sahip olduğuna ve eserde işlenen konuların tohumlarının, Kudâme'den önce benzer konularda kalem oynatan âlimlerin eserlerinde dolaylı da olsa var olduğuna işaret ederek Arap şiir eleştirisinin özü itibariyle müslümanlara dayandığının ve Arap şiir tenkidinin sistemleşmesinde Yunan şiir tenkidinin doğrudan etkisinin olmadığını altını çizmektedir. Eserin yoğun muhtevasına dikkat çeken yazar, orijinal olması itibariyle Kudâme'nin şiirin kalitelisini belirlemek amacıyla aktardığı sıfat ve niteliklerin gerçek anlamda uygulanması durumunda, Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) nahiv sahasında temel kaynak olan *el-Kitâb*'i gibi *Nakdüş-şîr*'in de şiir tenkidi sahasında birincil kaynak olacağı görüşündedir.

Şiirde doğruluk, şiir tenkidinde rasyonellik, şiirin sıfat ve nitelikleri, gazel-nesîb ayırımı gibi *Nakdüş-şîr*'de geçen birçok konuya değinen yazar, bu konuların kısa açıklamalardan oluşmasının, iletilmek istenen mesajı daha da müphem hale getirdiğini belirterek Kudâme'nin görüşlerini yeri geldiğinde kelime kelime tahlil etmektedir. *Nakdüş-şîr*'in ana konularını tahlil ve eserde geçen şiirleri şerhettikten sonra kitabın ikinci ana konusu olan Ebü'l-Hasan el-Cürçânî'nin *el-Vesâta*'sının tahliline geçen yazar, burada *el-Vesâta*'yı *Nakdüş-şîr*'den ayıran yönler üzerinde durmaktadır. *Nakdüş-şîr*, şiiri bir ilim kabul edip sistemleştirme misyonu üstlenirken; *el-Vesâta*, Mütenebbî etrafında oluşan iki uç görüş üzerinden şiirin özelliklerini tahlil etmektedir. Bunun yanında yazara göre Kudâme, eserinde şiiri merkeze almış ve şiirle ilgili vezin, kafiye, lafız ve mâna gibi unsurları işlemiştir. Bundan dolayı Kudâme; bir şairin şiirsel nitelik ve özelliklerini irdelemek yerine salt konuyla ilintili şiirleri aktarmıştır. Diğer bir ifadeyle Kudâme, şairi değil şiiri esas almıştır. Cürçânî ise şiirden ziyade şairi esas almıştır. Kişisel yetenek ve kabiliyetlere değinmesi, şairi şair yapan faaliyetleri aktarması, şairin kaliteli ve en kaliteli seviyeye nasıl ulaşabileceğini belirtmesi telif ettiği eserin Kudâme'nin eserinden farklı olduğunu gösterir. Bu şekilde Kudâme şiir ilmini ortaya koymuş; Cürçânî ise bu ilmin şairdeki yansımaya değinerek pratik boyutu esas almıştır.

el-Vesâta'dan sonra kitabın üçüncü ve son bölümü olan İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin *el-Umde* adlı eserinin tahliline geçen yazar (s. 780), Kudâme ile İbn Reşîk'in eserlerinin isim yönüyle benzer olduğuna dikkat çekerek İbn Reşîk'in, Kudâme'nin analiz ve tespitlerine önem verdiği ve birçok yerde ondan alıntı yaptığı görüşündedir. Eser adlarının benzer olmasına ve İbn Reşîk'in Kudâme'ye yoğun bir şekilde ilgi göstermesine rağmen iki kitap arasında bariz farkların bulunduğunu belirten yazara göre zaman faktörü, söz konusu farkların oluşmasında etkili olmuştur. Kudâme IV. (X.) yüzyılın başlangıcında, İbn Reşîk ise V. (X.) yüzyılın ortalarında yaşamıştır. İki şiir

âlimi arasındaki bu zaman farkı, ortaya koydukları eserlerin gerek yöntem gerek de içerik yönüyle farklı olmasına doğrudan etki etmiştir. Kudâme'nin eseri meseleler üzerinde kafa yorma, akli ön planda tutma, şiirin bileşenlerini tahlil etme, bu bileşenlerin niteliklerini belirleme ve şiirin güzel olan ve olmayan yönlerini tespit etme gibi konularla ön plana çıkmaktayken; İbn Reşîk'in *el-Umde*'si, şiire dair ilim ehlinin rivayetlerini aktarma, konuyla ilgili şairlerin görüşlerine yer verme ve yeri geldiğinde kendi görüşünü belirtme gibi özelliklerle ön plandadır.

Yazara göre *Nakdüş-şîr* ile *el-Umde* arasındaki bir diğer fark, şiirin tanımı ve yapısına müelliflerin yaklaşımlarıdır. Kudâme, şiirin yapısını tahlil etmiş; şiiri kaliteli ya da kusurlu kılan niteliklerini aktarmıştır. İbn Reşîk ise kendi perspektifinden şiiri tahlil etmek yerine ilgili alanın uzmanlarının görüşlerine sıkça yer vermiş ve konuyla ilgili rivayetlerden seçmelerde bulunmuştur. Aktardığı ve üzerinde durduğu bilgiler ya medih, hiciv, nesîb, risâ gibi tema eksensidir ya da bu temaların nazma dökülmesini tetikleyen etmenlerdir. Buradan hareketle yazar, Kudâme'yi meseleleri tahlil ve tetkik eden akılcı bir konuma yerleştirmekte; buna karşılık yoğun bir şekilde rivayetlere sarılan İbn Reşîk'i de tabii olarak nakil yönü ağır basan biri olarak tanıtmaktadır (s. 782).

Söz konusu üç eserin konularını ayrıntılı bir şekilde tahlil eden, okuyucunun anlamakta zorlandığı veya farklı yorumlara açık olan görüşler üzerinde duran Ebû Mûsâ'nın bu eseri, şiir tenkidi alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Metinleri şerh ve tahlil ederek klasik dönem eserlerinin gelişigüzel okunmaması gerektiğine işaret etmesi yönüyle eser, önemli bir misyon üstlenmektedir. Bunun yanında içerdiği önerilerle sonraki çalışmaların önünü açması yönüyle de alandaki araştırmacılar için hatırı sayılır bir vizyon taşımaktadır. Özellikle şiiri, Arap gramerinin değişkenlik gösteren fonksiyonlarına bağlı olarak tahlil etmesi, nahvin anlama yansımasına dikkat çekmesi ve şiirden hareketle şairin arka plandaki beyan gücüne ulaşmaya çalışması Ebû Mûsâ'nın, bu eserini *Delâilü'l-îcâz* ile sistematikleşen nazım teorisi ve Mahmûd M. Şâkir ile özdeşleşen tezevvuk metodu çerçevesinde kaleme aldığını gösterir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken temel husus onun, nazım teorisini sadece şiire uygulamamış olmasıdır. İlgili üç müellifin şiir ve şairlere dair açıklamalarını, diğer bir ifadeyle üç eserde yer alan konu başlıklarını bu teori ekseninde tahlil ederek müphemliklerle dolu bir metnin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir okuma metodolojisi sunmuştur. Bu ise klasik metinlerin girift ve çetrefilli ibareleriyle boğuşan günümüz araştırmacılarına örneklik teşkil etmesi açısından oldukça önemlidir.

Eserin şiir ve klasik nesirden oluşan pasajlarla dolu olmasının yarattığı zorluğu, pasajlar arasına günümüz kültürel ve sosyal problemleriyle ilgili

açıklamalar sıkıştırarak hafifletmeye çalışan Ebû Mûsâ, bu üslubuyla klasik eserlerin anlaşılmasına imkân sağlamış, aynı zamanda günümüz araştırmacılarının *Bu alanda ne yapılabilir?* sorusuna da cevap vermiştir. Bunun yanında eserin yoğunluğunu azaltmak için tahlil ettiği şiirlerin -varsa- arka planını aktarmayı ihmal etmemiştir. Müelliflerin, eserlerinde işledikleri konulara dair genel bilgi vermiş, muğlak ve anlaşılmayan açıklamaları tahlil etmiş, ardından konuyla ilgili aktarılan şiirleri şerhetmiştir. Eserde onlarca şiirin şerhinin yapılmış olmasının, ancak binbir zahmetle çözülebilen klasik şiir metinleriyle ilgilenen araştırmacılara büyük fırsatlar sunduğu söylenebilir.

Son olarak eserin biçimsel özelliklerinden bahsetmek isteriz. Mektebetü Vehbe'de yayımlanan eserin kahir ekseriyetinin harekesiz olması, atıfta bulunulan kaynakların çoğu yerde sayfa numaralarıyla belirtilmemesi, tercih edilen kâğıdın kalitesinin yer yer gözü yoracak bir görünüm alması eserin eksiklerinden addedilebilir. Bu eksiklerin görmezden gelinmesi durumunda eserin, klasik şiir tenkidi üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar nazarında temel kaynaklar arasına girmeye aday olacağı açıktır.

İsmail Araz, Arş.Gör.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /

Research Assistant, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

ORCID 0000-0002-3482-0483

DOI 10.26570/isad.1134053

ismmailaraz@gmail.com

Tefsir Geleneğinde Rivâyet

Ali Karataş

Ankara: Fecr Yayınları, 2021, 376 sayfa

ISBN 9786257879927

Tefsir faaliyetinin başladığı zaman diliminden günümüze kadar geçen süreçte tefsire dair farklı tasniflerin ve ayırımların yapıldığı bilinmektedir. Klasik dönemde bazı emareleri görölse de özellikle çağdaş dönemde tefsir tarihine dair yapılan çalışmalarda tefsirler genel olarak “rivayet” ve “dirayet” şeklinde isimlendirilmektedir. Yapılan bu tanımlama ve kategorik bakış açısı tefsir tarihindeki eserlerin mahiyetini tam olarak yansıtamamakta, çalışmaların hususiyetlerine yönelik eksik bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Bilhassa “rivayet tefsiri” ifadesinin tefsir geleneğinde nasıl bir alana tekabül ettiği, bunun tam olarak ne ifade ettiği hususu tartışmalı bir görünüm arz etmektedir. Bu çerçevede tefsirde “rivayet” kavramının ne anlama geldiği, keyfiyetine dair ortaya çıkan yaklaşımları, tefsirde rivayetin değeri ve problemli olduğu alanları vb. meseleleri ayrıntılı ele alan bir çalışma Prof. Dr. Ali Karataş tarafından kaleme alınmıştır. *Tefsir Geleneğinde Rivâyet* adlı eserde Karataş, genel tefsir müktesebatı bağlamında “rivayet” unsurunun bütün yönlerini ele almakta, tefsir çalışmaları için “rivayet”in merkezî bir konumda olup olmasını araştırmakta, hadis ile tefsir sahasındaki “rivayet” algılarını incelemektedir.

Eserin hedef kitlesinin genel olarak tefsir alanında akademik çalışma yapan araştırmacılar olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle tefsirin mahiyetini, gelişim sürecini ve modern dönemdeki algılanışını inceleyenler açısından başvuru kitabı olabileceğini belirtmek gerekir. Zira Karataş, tefsirin “rivayet” kavramıyla olan irtibatını incelerken aslında tefsirin başlangıcı ve sonraki dönemlerdeki seyrini de takip etmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte eserin, İslamî ilimlerin tarihsel serencamını araştıranlar, hususî olarak hadisle tefsir arasındaki ilişki biçimine odaklananlar açısından da dikkate alınması gerektiğini belirtmeliyiz. Çünkü Karataş tefsirin “rivayet” boyutuna değinirken hadis alanına giren meselelere de temas etmekte ve hadis-tefsir etkileşimine yönelik önemli tespitlerde bulunmaktadır.

Karataş'ın eserindeki temel iddiası, tefsirin “rivayet” kavramından bağımsız olarak düşünölemeyeceği, başlangıcının aslında “rivayet” ile gerçekleştiği, ancak “rivayet” kavramının tefsirdeki istihdam edildiği biçiminin hadis sahasından ayrılan yönlerinin olduğudur. Ayrıca Karataş, tefsir birikiminin

kendi içinde değerlendirilmesi gereken bir mahiyet arz ettiğini, özellikle hadis geleneğindeki rivayet anlayışının tefsirdeki “rivayet” olgusuna etkisinin birtakım mahzurlu durumları ortaya çıkarabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda Karataş’ın hedefi, çağdaş dönemde tefsirdeki rivayetlere yönelik ortaya çıkan olumsuz yaklaşımın aslında haklı olmayan taraflarının bulunduğu ortaya koymaktır. Ayrıca Karataş “rivayet” kavramıyla tefsirin irtibatının kendi dinamikleri içerisinde kurulması gerektiğini düşünmektedir. Eserde bu hedefe yönelik olarak geçmişten günümüze aktarılan tefsir birikimi, “rivayet” sahasına giren konular özelinde incelenmektedir. Ayrıca yeri geldiğinde kitapta tarihsel süreçlere dikkat edilerek tefsirle rivayet ilişkisine dair analizlerin yapıldığı gözlemlenmektedir. Karataş’ın incelediği konuları ve bu bağlamdaki temel tezini göz önünde bulundurduğumuzda, eserini akademik tefsir çalışmaları içerisinde tefsir-hadis ilişkisini bütün boyutlarıyla değerlendiren ve bu çerçevede literatüre katkı yapan nitelikli bir çalışma olarak kabul edebiliriz. Zira tefsirle rivayet ilişkisine dair müstakil konular üzerinde bazı çalışmaların varlığı bilinmekle birlikte, Karataş ilgili sahaya dahil edilebilecek her meseleyi üst bir bakış açısı ve bütüncül bir yaklaşımla ele almaktadır.

Çalışmasını bir giriş ve üç bölümden oluşturan müellif, giriş kısmında araştırmanın önemi konusuna değinerek, tefsir geleneği bağlamında “rivayet” kavramı ve bunun değeri konusunda daha önce bütüncül bir perspektifle yapılmış bir çalışmanın olmadığını ifade etmektedir. Birinci bölümde, “Tefsir ve Rivâyet” başlığı altında kavramsal düzlemi ele alınmakta ve çalışmanın seyrini belirleyen odak kelimelerin çerçevesi belirlenmektedir. Müellif birinci bölümün son kısmında “rivayet tefsiri” ve “dirayet” kavramlarına müstakil birer başlık açarak, bunların nasıl tanımlandığı ve tarihsel süreçte nasıl algılandığına odaklanmaktadır. Daha sonra “tefsir ve rivayet ilişkisine” değinmekte, tefsirin mahiyet ve faaliyet sahası itibariyle hadisten ayrılan yönlerine dikkat çekmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde tefsir rivayetlerinin kaynakları belirli bir tasnife tâbi tutularak geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Tefsir rivayetlerini haber-eser, tarih-siyer malzemesi, Arap geleneği ve kültürü ve Ehl-i kitap kültürü şeklinde dörde ayıran müellif, bunların tefsir açısından değerine ayrıntılı olarak yer vermektedir. Özellikle Ehl-i kitap kültürü bağlamında nakledilen rivayetlere temas edilmekte, bunun tefsir açısından değeri ve mahiyeti ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Müellifin İsrâiliyat’a karşı geliştirilen olumsuz tavrın haklı olmadığını ispat sadedinde ortaya koyduğu argümanların tatmin edici olduğu görülmektedir. Bu çerçevede müellif, İsrâiliyat’a karşı olumsuz tavır sergileyenlerin dahi bir vesile ile bu bilgi birikiminden

tamamen vazgeçemediklerini söyleyerek bunun tefsir açısından bir değeri olduğuna dikkat çekmektedir.

Eserinin son bölümünde müellif, tefsir rivayetlerinde ortaya çıkan sorunlara odaklanmakta, bu nakillerin hangi açılardan yeri geldiği zaman eleştiri konusu yapıldığına ayrıntılı olarak değinmektedir. İlk olarak rivayetlerin eleştirilmesi hususunda ön plana çıkan hususun “sahihlik” olduğunu vurgulayan müellif, tefsirdeki rivayetlerin bir kısmının sahih olmaması meselesine eğilmektedir. Tefsir rivayetlerinin sorunlarından ikincisini “çeşitlilik” ve “ihtilaf” olarak belirten müellif, bunun mahiyetine dair hususları ayrıntılı olarak izah etmektedir. Müellif tefsir rivayetlerindeki en önemli sorunlardan birinin de “isnad” meselesi olduğunun altını çizmekte ve bu konuya da detaylı olarak yer vermektedir. Müellif çalışmasının son bölümünün son kısmında tefsir rivayetleriyle alakalı sorunlardan “öznellik” bahsini açmakta ve rivayetlerin muhtevası bağlamında öznel yorumların da rivayetle olan ilişkisine değinmektedir. Sonuç kısmında ise yazar çalışmada ele aldığı konuları genel olarak değerlendirerek tefsirin rivayetten bağımsız düşünülemediğini, tefsir rivayetlerinin kendi dinamikleri içerisinde ele alınması gerektiğini, başka alanlara yönelmek yerine bizatihi kendisine başvurularak tefsirin mahiyetini ortaya koymanın kritik bir öneme sahip olduğunu ifade etmektedir.

Müellif, çalışmada birincil kaynaklara müracaat etmekle birlikte ağırlıklı olarak ikincil kaynaklara yönelmiş görünmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu durumun sebepleri arasında, müellifin son dönemlerde ortaya çıkan “rivayet” algısına yoğunlaşmış olmasını, bu minvalde yapılan çalışmalar üzerinden meseleyi ele almaya ve akademik tefsir çalışmalarının birçoğunda “rivayet” kavramının nasıl kullanıldığını göstermeye çalışmasını zikredebiliriz. Ayrıca basılı olmasına rağmen bazı doktora tez çalışmalarına da atıfta bulunması, eserinde kaynak kullanımına dair dikkat çeken hususlardan biridir. Bununla birlikte müellif, “Tefsir ve Rivâyet” başlığı altına girebilecek konularda yapılan çalışmaların neredeyse tamamına ulaşmış ve ilgili literatürü taramış görünmektedir. Bu çerçevede eserin geniş bir kaynakçasının olduğunu ifade etmek gerekir.

Tefsir Geleneğinde Rivâyet adlı eserin en belirgin vasfı, akademik tefsir sahasında “rivayet” kavramı merkeze alınarak yapılan ve geniş bir perspektif sunan ilk çalışma olmasıdır. Bundan önce tefsir ile rivayeti inceleyen akademik çalışmaların, dar ve yüzeysel bir bakışla yazıldığı ve tefsirde rivayetin değerinin ne olduğunun ortaya konulamadığı düşünülürse, eserin önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Ayrıca bu çalışma tefsirde “rivayet” meselesinin önemine, hadis rivayet anlayışıyla tefsir rivayet anlayışı arasındaki mahiyet farklılığına değinmesi ve bunu birçok açıdan incelemesiyle de ön

plana çıkmaktadır. Bununla birlikte, özellikle rivayet bağlamında hadis meselelerine değinilirken bazı mevzuların uzun bir şekilde ele alınması, kavram tanımlarına yer verilirken detay bilgilere girilmesi, kimi bölümlerde uzun cümlelerin kurulması, -konuların iç içe geçmesinden olsa gerek- bazı yerlerde tekrar eden tespit ve ifadelerin bulunması, eserin zayıf yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela İsrâiliyat meselesine değinilirken doğrudan bir ilgi kurulması mümkün olmayan “İslâmiyat” kavramına yer verilmesi gibi bazı düzen kopuklukları eleştiriye açıktır. Buna rağmen, eserin tefsirin mahiyeti ve gelişimi hakkında yapılan çalışmalar bağlamında ciddi bir katkı sunduğu, tefsir ve rivayet ilişkisi çerçevesinde bundan sonra yapılacak çalışmalara bir yol haritası çizdiği belirtilmelidir.

Netice itibariyle *Tefsir Geleneğinde Rivâyet* isimli eser, işaret edilen birtakım eksikliklerine rağmen tefsir müktesebatı ekseninde “rivayet” olgusunu bütün yönleriyle ele alması, nesnel bir yaklaşımı benimsemesi, bu alanda bütüncül bir bakışla yapılan ilk çalışma olması, tefsirin merkezini teşkil eden unsurları ayrıntılı ve akademik bir ölçekte değerlendirmesi açısından dikkate değer bir çalışmadır.

Ömer Dinç, Dr.Öğr. Üyesi

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /
Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye.

ORCID 0000-0002-3571-5204

DOI 10.26570/isad.1134056

omerdinc@hitit.edu.tr

İslam in China

James Frankel

London-New York: I.B. Taurus-Bloomsbury Publishing, 2021, 208 sayfa

ISBN 1784539813

Dünya üzerindeki en büyük Müslüman azınlık gruplardan biri olan Çin'deki Müslümanlar, binyılı aşkın geçmişleriyle hem İslam tarihi hem de Çin tarihinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ancak Çin'deki Müslümanların tarihi çoğunlukla ihmal edilmiş olup bu alandaki araştırmaların genel olarak XX. yüzyıl itibariyle başladığı gözlemlenmektedir. Bu konudaki en erken çalışma 1910'lu yıllarda Marshall B. Broomhall öncülüğünde Batılı misyonerler tarafından hazırlandı. 1940'larda yaşanan çalkantılı dönemler araştırmaları sekteye uğratmışsa da 1980'lerde Çin'in kapılarını dünyaya açmasıyla alana dair araştırmalar yeniden filizlendi. Çin'in küresel bir aktör olarak öne çıkmaya başladığı 2000'li yıllardan itibaren belirli konulara odaklanan mikro çalışmalarda yükseliş gözlemlenmektedir. Ancak mikro araştırmaların öne çıkmasıyla Çinli Müslümanların tarihini bütüncül bir şekilde değerlendiren kitapların yazımı geri planda kaldı. Çin'deki Müslümanların VII. yüzyıldan bugüne kadarki tarihini güncel veriler ışığında ve bütüncül bir perspektifle değerlendiren James D. Frankel'in *İslam in China* adlı eseri, alandaki bu boşluğu doldurma yönünde önemli bir katkı sunmaktadır.

Çinli Müslümanların tarihine dair yaptığı araştırmalarla tanınan Frankel, eserinde Müslümanların Çin'deki serüvenini ben ve öteki gerilimi içerisinde, geçmiş ve bugün diyalektiğinde incelemektedir. Yazar, Müslümanların Çin'deki tarihini, Çin ve İslam kaynaklarından yararlanarak klasik bir çerçevede okuyucuya sunarken, aynı zamanda eserini Çinli Müslümanların kimlik inşa sürecindeki kırılmalar ve paradokslar merkezinde şekillendirmektedir/. Diğer bir ifadeyle *İslam in China*, Çinli Müslümanların hem yerleşme hem de ötekileştirilme tarihini mercek altına alan bir çalışmadır. Uzun bir sürecin değerlendirildiği eser sekiz bölümden oluşmaktadır. Kitabın ilk dört bölümünde Müslümanların VII.-XIX. yüzyıllar arasında Tang, Song, Yuan, Ming ve Qing hanedanlıkları dönemindeki tarihî kronolojik sırayla ele alınmıştır. Müslümanların Çin'e girişi, yerleşmesi ve yeni bir kimlik inşa etme sürecini incelendiği bu dönem aralığı *transplantation*, *enranchment* ve *naturalization* kavramları üzerinden tasvir edilmiştir.

Transplantation kavramı, Müslümanların Tang-Song hanedanlıkları döneminde Çin'e giriş sürecini ifade etmek için kullanılmaktadır. VII. yüzyılda Tang hanedanlığı döneminde Arap, Fars veya Orta Asyalı Müslüman

tüccarlar hem karadan hem de denizden Çin'e ulaştılar. Ancak Çin'e gelişlerinin ilk dönemlerinden itibaren yabancı oldukları için Çinliler'den ayrı tutularak topluma karışmaları engellendi. Yazara göre böylece Müslümanların Çin'deki ötekileştirilme serüveni başladı. Kökenlerini soy, dil, tarih, kültür ve din gibi çeşitli açılardan "Han" etnisitesine dayandıran Çinliler, kendilerini medenî toplum, krallıklarını ise dünyanın merkezi olarak görmekteydiler. Yazara göre "Hanlar" ve "ötekiler" merkezli bu benlik algısı tarih boyunca Çinliler'in yabancılara yaklaşımlarını şekillendirdi. Konfüçyanizm'deki atalar kültüründen beslenen bu tutum, yabancılara karşı üstünlük ve güvensizlik duygusunu da beraberinde getirdi. Müslümanların ilk dönemlerde Çin'de karşılaştığı bir diğer olumsuz yaklaşım ise Konfüçyanizm'in ticarete ve tüccarlara karşı olumsuz yaklaşımı oldu. Frankel'e göre hem yabancı atalara sahip hem de tüccar statüsünde gelen Müslümanlar için bu iki ötekileştirilme unsuru Çin'deki tarihleri boyunca peşlerini bırakmadı.

Song hanedanlığı döneminde ticarî ilişkilerin yanı sıra Müslümanlarla askerî ve siyasî ilişkiler de gelişmeye başladı. Bu dönemde Buharâdan getirilen bazı Arap ailelerin sınır boylarına uç beyleri olarak yerleştirilmesiyle Müslümanların Çin'deki nüfusları arttı. Zamanla Müslümanlara hem yerel yönetimlerde hem de deniz ticaretinde önemli görevler verildi. Ancak bazı Müslümanların Moğollar'ın Çin'e girişi ve Yuan hanedanlığının kuruluşunda rol olması yabancılara karşı güvensizlik duygusunu tazeledi. Çinliler'in yönetimdeki etkisini kırmak isteyen Yuan hanedanlığı, dışarıdan çok sayıda Müslüman getirerek yeni bir sistem kurdu. Bu dönemde Çinliler toplumun alt tabakasına yerleştirilirken yabancılara ve Müslümanlara üstün statüler ve ayrıcalıklar verildi. Konfüçyanist elitler ve halk tarafından Moğollar'ın yandaşı olarak görülen yabancılara ve Müslümanlara yönelik düşmanlık Yuan hanedanlığı döneminde yükselişe geçti. Bununla birlikte Yuan hanedanlığı Müslümanların Çin'deki nüfusunun ve etkisinin arttığı, Çin'in Müslümanlar için bir yurt haline dönüştüğü dönem oldu. Bu sebeple yazar Yuan hanedanlığını *enbranchment* aşaması olarak ifade etmektedir. Müslümanların Çin'deki asimilasyon tarihi genel olarak daha sonraki dönemlerden başlatılmasına rağmen kitapta Yuan hanedanlığının sonları - erken asimile dönemi olarak konumlandırılmaktadır. Yazar, hanedanlığın son dönemlerinde çıkan Şii isyanlarının kanlı bir şekilde bastırılma sürecinin Müslümanları etnik ve dinî kimliklerini saklamaya yönettiği, bu sebeple ilk asimilasyon sürecini tetiklediği kanaatindedir (s. 57).

Müslüman kimliğinin yerelleşme ve Han kimliği ile kaynaşma sürecini ifade eden *naturalization* aşaması ise Ming ve Qing hanedanlıkları ile ilişkilendirilmektedir. Moğollar'ın ardından kurulan Ming hanedanlığı homojen

bir toplum oluşturmak amacıyla etnik ve kültürel asimilasyon politikaları uyguladı. Bu politikaların Müslümanların Çinleşme sürecini başlattığı yönündeki yaygın kanaatin aksine Frankel, Çinli Müslümanların etnik, kültürel ve toplumsal dönüşümünün temel sebebinin Ming dönemindeki asimilasyon yasaları olmadığını iddia etmektedir. Ming hanedanlığının asimilasyon politikalarının halkın yabancılara karşı öfkesini dindirmek amacı taşıdığını ifade eden yazar, bu argümanını bazı yasaların Müslümanlar arasında zaten var olması, uygulamanın kısa süreli tutulması ve maddî kültürle sınırlı kalmasıyla gerekçelendirmektedir (s. 60). Yazar, Müslümanların toplumsal kimlik dönüşümünün Ming hanedanlığının sonlarında içsel dinamiklerle gerçekleştiği kanaatindedir.

Konfüçyanist elitler ve Çinli halkın Moğollar'ın kalıntısı olarak gördükleri yabancılara karşı öfkesi, Ming hanedanlığının zayıflamaya başladığı dönemde daha açık bir şekilde kendini göstermiştir. Bu sebeple Frankel, Müslümanların asil diyaspora tecrübesi ve kimlik bunalımını bu dönemde yaşadığı kanaatindedir. Ming yönetiminin desteğini kaybeden Müslümanlar, toplum ve Konfüçyanist elitler karşısında savunmasız kalarak kendi istekleriyle hem etnik hem de kültürel açıdan asimile olmaya yöneldiler. Etno-kültürel açıdan hızla Çin'e adapte olurken dinî kimliği koruma ve yaşatma çabası Müslümanları diyaspora psikolojisine sürükledi. Qing hanedanlığının erken dönemlerinde de devam eden bu ikilem özgün bir kimlik ve kültür inşasıyla sonuçlandı.

Ana akım Çin kültürü ile ayırt edici dinî kimlikleri arasında kalan Müslümanlar, dinleri sayesinde tamamen asimile olmak yerine alt kültür ürettiler. Bu alt kültür yeni kimliğin temellerini attı. Bu dönemde hem Çin düşüncesi hem de İslamî ilimler üzerine eğitim almış ulemanın etkisiyle Çinli Müslüman kimliği inşa edildi. Bir amalgamı ifade eden Çinli Müslüman kimliği (Hui) Frankel'e göre diyaspora veya hibrit bir yapıdan ziyade simultane (simultaneous; eş zamanlı) nitelik taşımaktadır. Çinli olduğu kadar Müslüman olmaya da imkân tanıyan simultane kimlik, Müslümanlara yerel bir bağlam kazandırdığı gibi İslam'ı da Çin'in tabii bir parçası haline getirdi. Böylece diyaspora psikolojisinin getirdiği kültürel ve dinî kimlik arasında derinleşen boşluk dolduruldu ve geçişkenlik sağlandı. Ancak Çinli Müslüman kimliğindeki değişim Çin toplumu tarafından kabul görmek için yeterli olmadı.

Çinli Müslümanların dinî kimliğinden vazgeçmemesi yabancı atalarının ve kökenlerinin unutulmasını engelledi. Müslümanlar, Çinli komşularıyla ne kadar bütünleşseler de günlük yaşamın çeşitli alanlarında (yemek, cenaze veya düğün törenleri vb.) dinî ilkeler gereği ayrılmaya devam ettiler. Bu sebeple Müslümanlar, Ming ve Qing hanedanlıkları döneminde önemli ölçüde

yerleşmiş olmasına rağmen öteki kalmaya devam ettiler. Ancak hanedanlıklar döneminin sona ermesiyle Çinli Müslümanlar için yeni bir imkân ortaya çıktı.

Kitabın son dört bölümünde Çinli Müslümanların hanedanlıklar dönemi sonrası modern Çin'in kuruluş sürecindeki kimliği, rolü ve konumu incelenmektedir. Hanedanlığın kalıntılarından modern bir devlet inşa etmeye çalışan Sun Yat-sen, nüfus çoğunluğunu oluşturan Hanlar, Mançular, Moğollar, Tibetliler ve Müslümanları Çin'in temel parçaları olarak tanımladı ve hepsini modern Çin devleti altında buluşmaya davet etti. Frankel'e göre bu davet Müslümanlara millî kimliğin inşasına katılma ve ötekileştirilmekten kurtulma fırsatı sundu. Böylece Çinli Müslüman kimliği milliyetçi bir boyut kazanmaya başladı. Geleceklerini devletin istikbaline bağlı gören Çinli Müslümanların yeni sloganı "Vatan sevgisi imandandır" oldu. Ancak Çinli Müslümanların millî kimlikle bütünleşme çabaları komünist rejimin iktidara gelmesiyle sekteye uğradı. Kitabın bu bölümlerinde millî kimliğin inşasına eylemleri ve fikirleriyle katkıda bulunan Ma Dexin, Wang Jianzi, Ma Bufang gibi pek çok öncü isme de yer verilmektedir.

Kitapta komünist rejim döneminde Çinli Müslüman kimliğinin yeniden ötekileştirilmesi Çin'deki *minzu* sistemi (etnik grup odaklı kategorizasyon) üzerinden tartışılmaktadır. Komünist rejim, Sovyet modelini esas alarak dil ve kültür farklılığına dayanan bir etnik kategorizasyon başlattı. Han etnisitesinden farklı bir dili ve kültürü olan, nüfus olarak belli bir bölgede yoğunlaşan topluluklar etnik grup (*minzu*) olarak kabul edildi. Gerek ana dili gerekse etno-kültürel açıdan Çinleşmiş ve Han komşularıyla iç içe yaşayan Müslümanlar, bu dönemde bir defa daha yüzyıllar öncesinde atalarının dışarıdan gelmesi gerekçe gösterilerek Çinliler'den (Han) ayrıştırıldı ve Hui etnik grubu olarak adlandırıldılar. Yazara göre dinî gelenekleri haricinde Hanlar'dan ayırt edilemeyen Çinli Müslümanların "Hui" adı altında sınıflandırılması etnik değil dinî kimlikleri sebebiyle idi. Böylece Çinli Müslümanlar (Huiler), dinleri sebebiyle etnik grup kategorisine dahil edilen tek topluluk oldu. Frankel bu ayrıştırmanın Müslümanları bir defa daha ötekileştirerek toplumda marjinalize ettiği kanaatindedir.

Bu kitabı diğer çalışmalardan ayıran en önemli özellik araştırmanın Huiler odaklı gibi görünmesine rağmen Uygurlar başta olmak üzere Çin'deki diğer Müslüman etnik grupları ve mezhepleri de içermesidir. Son iki bölümünde Uygur meselesine de yer verilen eserde konunun Çin'deki Müslümanlara yansımaları da incelenmektedir. Çinli Müslümanların bugünü ve geleceğinin ele alındığı bu bölümler, ulusal ve uluslararası dinamikler etkileşiminde analiz edilmektedir. Son derece çetrefilli konular içeren modern

dönem incelemesinde yazarın meseleleri tarafsız bir şekilde ele alma çabasında olması dikkat çekicidir.

Akademik bilginin edebî bir üslupla birleştirilerek akıcı bir şekilde kaleme alındığı *İslam in China*, Çinli Müslümanların VII. yüzyıldan XXI. yüzyıla kadarki tarihini geçmiş, bugün ve gelecek diyalektiğinde değerlendirerek okuyucuya bütüncül ve dinamik bir tarih okuması sunmaktadır. Yazarın alana dair birikimini yorumlarıyla bezeyerek aktarması okuyucuya zengin bir perspektif sunmuştur. Frankel'in Çinli Müslümanların kimlik inşa sürecinde kırılma dönemlerine dair saptamaları, kavramsallaştırmaları, millileşme ve entegre olma çabalarının paradoksal bir şekilde ötekileştirme ve marjinalleştirmelerle sonuçlandığı yönündeki tespitleri dikkate değerlidir. Her ne kadar Çinli Müslüman kimliği eserin ana teması olarak belirlenmiş olsa da kitapta Çin'de İslam'a dair bilinmesi gereken bütün dönemlere, şahıslara, fikrî akımlara ve olaylara yer verilmektedir. Arapça kaynaklardan alınan bilgilerde sadece kaynağın ismine atıf yapılarak yetinilmesi, sayfa numaralarının ise ihmal edilmesi ve bazı noktalama yanlışlıkları dışında kitapta önemli bir eksiklik bulunmamaktadır (s. 40). Güncel araştırma ve bulguların ışığında hazırlanan eserde kalıplaşmış bazı bilgiler yeni verilerle güncellenmiş oldu. Son dönemlerde İslam'ın Çin'deki tarihine dair en kapsamlı ve güncel çalışma olan *İslam in China*, akademik kesime hitaben yazılmışsa da genel okuyucunun da yararlanabileceğı temel bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

Esra Çifci, Doktora Öğrencisi

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /

PhD Student, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye.

ORCID 0000-0003-0990-1393

DOI 10.26570/isad.1134086

esra.cifci@ihu.edu.tr

Türkler ve Kur'an

Yaşar Şimşek

İstanbul: Selenge Yayınları, 2021, 128 sayfa

ISBN 9786257459174

Bir dilde söylenen ya da yazılan kelimenin başka bir dile aktarılması biçiminde tanımlanan *tercüme*, insanlar arasındaki iletişimi kolaylaştırması bakımından tarihin her döneminde ilgi gören uğraşılardan biri olmuştur. Farklı dili konuşan insanlar genellikle dinî, siyasi, askerî, ticarî ve kültürel faaliyetlerin devamlılığını sağlayabilmek adına tercümeye ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç hangi sebeple olursa olsun temelinde anlaşma ve anlaşılma kaygısı taşır. Tam da bu noktada tercüme, farklı dili konuşan insanlar arasında bir köprü vazifesi üstlenir.

Çeşitli dinlere meyleden Türkler, mensubu oldukları dinin kitaplarını kendi dillerine tercüme etmişler, bu tercüme büyük bir çoğunluğunu İslamî çevrede meydana getirilen Arapça eserler oluşturmuştur. Özellikle İslamiyet'in anlaşılma ihtiyacı Türkler arasında tercüme faaliyetlerinin zornuluğunu ortaya çıkarmıştır. Tabii ki her toplumun kendine ait değerleri vardır. Bu değerlerin başka bir dilde ifadesi tam anlamıyla kelimelerle karşılanamayabilir. Böyle durumlarda mütercimler tercüme ettikleri eserlere açıklama/yorum getirirler. Mütercimlerin kendi tasarrufları doğrultusunda yaptıkları eklemeler kendi dillerinin söz dizimi kuralları çerçevesinde eserlerde yerini alır. Dolayısıyla bu eserler, yeni kelimeler içermesi ve tercümenin oluşturulduğu dönemin söz varlığı hakkında bilgiler vermesi yönüyle özellikle Türk dili ve tarihi araştırmacıları için değerlidir.

İslamî kaynakların başında gelen Kur'an, müslüman toplumlar için ne kadar önemli ise müslüman olmayan toplumlar arasında da hep merak edilen bir kitap olmuştur. Farklı dillere yapılan tercüme bunu destekler niteliktedir. Kur'an'ın ilk tercüme Arapçadan Farsçaya yapılmıştır. Farsçaya yapılan tercüme Türkçe Kur'an tercüme için kaynak teşkil etmekte olup tercüme satır altı/satır arası yöntem tercih edilmiştir.

Satır altı Kur'an tercüme önemli dil malzemeleri içermesi Türk dili ve tarihi araştırmacılarının ilgisini çekmiş ve beraberinde araştırma/inceleme çalışmaları sayısında artış yaşanmıştır. *Türkler ve Kur'an*'da satır altı Kur'an tercüme, tefsir tercüme, dinî/tasavvufî eser tercüme odağında Türkçenin izini süren bir eserdir. Şimşek, kitabını giriş, üç ana bölüm ve sonuç biçiminde tasarlamıştır.

Kitabın giriş bölümü; “İslamiyet’in Türkler Arasında Yayılması Hakkında Birkaç Söz” ana başlığı altında “Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi”, “Tercüme Çeşitleri” ve “Türkçe İlk Kur’an Tercümeleri” alt başlıklarından oluşur. Birinci bölümde; “Satırrası Tercüme” konusu özelinde “Doğu Türkçesi ile Yapılmış Tercüme”, “İran-Meşhed Âsitân-ı Kudsi Razavî Kütüphanesi’nde Bulunan Kur’an Tercümeleri”, “Anadolu Sahası Satırrası Tercümeleri”, “Metin Yayıncılık Gerçekleştirilmemiş Satırrası Kur’an Tercümeleri”, “Satırrası Kur’an Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi” isimli alt başlıklar yer alır. Kitabın ikinci bölümü satır altı tefsir tercüme hakkında. Bu bölümde “Tefsirler” ana başlığında “Doğu Türkçesi Kur’an Tefsirleri” ve “Anadolu Sahasındaki İlk Tefsirler”e yer verilir. Üçüncü bölümde; “Diğer Tefsirler” ana başlığı altında “Kıyasül-Enbiyâlar”, “Hadis Kitapları”, “Fıkıh ve İlm-i Hâl Kitapları”, “Dinî/Tasavvufî Eserler”, “Taberînin Eserleri” alt başlıkları bulunur. Sonuç bölümünde ise “Türkçe İlk Kur’an Tercümelerinin Türk Dili ve Kültür Tarihi açısından Önemi” değerlendirilmiştir.

Türkler ve Kur’an’da yazarın odağı ilk Türkçe Kur’an tercüme ve müelliflerin/müstensihlerin tercümeindeki öz Türkçe kelime tercihleri hakkındadır. Kitapta ilk olarak Türklerin İslamiyet’i benimsemeleri ve Kur’an tercüme tarihinin süreci ile alakalı bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler mevcut kaynakların harmanlanmasıyla elde edilmiş olup yazarın konuyla ilgili değerlendirmelerini de içermektedir.

Kitapta, Kur’an’ın Türkçe ilk tercüme Farsça tercüme esas alınarak yapıldığı tezi, Türklerin Farslarla uzun yıllara dayanan birliktelikleri ile ilişkilendirilir ve kitabın genelinde de hâkim olan düşünce bu yöndedir. Kitabın farklı bölümlerinde bu çıkarım seçilen örnekler aracılığıyla açıklanmıştır. Yazarın üzerinde durduğu hususlardan bir diğeri de satır altı tercüme yazıldığı yer, dönem ve imla özellikleri bağlamında değerlendirilmesi hakkındadır.

Satır altı tercüme odaklanan *Türkler ve Kur’an* ilk satır altı Türkçe tercüme yapıyla ilgili önemli bilgiler barındırmaktadır. Şimşek kitabında, Rylands, Türk ve İslam Eserleri Müzesi, Özbekistan, Hekimoğlu (nr. 293, 1007, 2229), British Library, Bursa, Manisa, Sivas, Türk ve İslam Eserleri Müzesi (nr. 40), Topkapı, Kayseri, Önder, Topkapı Sarayı Müzesi (Koşular, nr.270), Polonya (Yz. B 1, Yz. B 2, Yz. B 3, Yz. A 481, Yz. A 498, Yz. A 532, Yz. A 547) nüshaları hakkında bilgiler vererek satır altı Kur’an tercüme konusunda çalışmak isteyen araştırmacılar için bir künye meydana getirmiştir. Ayrıca bu nüshaların birbirleriyle olan benzerlikleri ve farklılıkları konusundaki değerlendirmeleri çalışmanın özgün yanını oluşturmaktadır. Ancak yazar kitabında Türkçe Kur’an tercümeinden sadece Rylands ve Türk ve

İslam Eserleri Müzesi (nr. 73) nüshasının birer tıpkıbasımına yer vermiş, diğer nüshaların tıpkıbasımına yer vermemiştir. Muhtemelen adı geçen nüshaların en eski Türkçe Kur'an tercüme olarak kabul edilmeleri bunda etkili olmuştur. Fakat, diğer nüshaların tıpkıbasımlarından da örneklerin verilmesi nüshayı görmeyen araştırmacılar ya da satır altı Kur'an tercümesinin nasıl yapıldığını bilmeyen diğer okuyucular için bir gerekliliktir. Ayrıca yazar, varak sayıları ve yazı biçimleriyle ilgili bilgiler verdiği yukarıdaki Kur'an tercüme dışında satır altı tercüme olduğunu belirtmesine rağmen kitapta bu tercüme bulduğu kütüphane bilgisi dışında herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.

Türkler ve Kur'an isimli eserde sadece üzerinde çalışma yapılmış nüshalar değil metin yayını gerçekleştirilmemiş satır altı Kur'an tercüme de ele alınmıştır. Yazar, bu tercüme durumunu, kâğıt düzeni ve söz varlığı gibi çeşitli özelliklerine değinmiştir. Bu yönüyle kitap, konuyla ilgili çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için başvurulması gereken bir kaynak özelliği taşımaktadır.

Satır altı Türkçe Kur'an tercümeinde esas alınan nüshaların Farsça Kur'an tercüme olduğu tezi kadar, satır altı Türkçe Kur'an tercümeinin kendi sahasında yazılan diğer satır altı Türkçe Kur'an tercümeleriyle olan benzerlikleri ve birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirilemeyecekleri tezi de kıymetlidir. Yazar bu tezini, Arapça kelimelere karşılık kullanılan kelime sayısının sınırlı olmasına ve tercüme konu olan Kur'an'ın değiştirilmeye imkan vermeyen, kutsal bir metin olmasına dayandırmaktadır. Kitapta, nüshalar arası benzerlikler ve farklılıklar tablo halinde gösterilmiş olup her tablonun altında benzerliklerin ve farklılıkların sebepleri açıklanmıştır. Yazarın bir diğer çıkarımı ise aynı sahada yazılan satır altı Türkçe Kur'an tercümeinde esas alınan nüshaları "orijinal nüshalar, diğer nüshalarla çeşitli açılardan benzer olan nüshalar ve bir nüshanın farklı bir istinsahı olan nüshalar" biçimindeki sınıflandırmasıdır (s. 68).

Türkler ve Kur'an'da satır altı tefsir tercüme de değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Yazarın satır altı tefsirler hakkındaki görüşü bu tefsirlerin tefsir tarihi için önemli olduğu ancak Türk dili ve tarihi açısından bir kıymetlerinin olmadığı yönündedir (s. 70). Burada yapılan değerlendirmenin okuyucuda soru işareti bıraktığı nokta; bahsedilen tefsirlerin Türkçe tefsirler mi yoksa Arapça tefsirler mi olduğunun belirtilmemesidir. Yani Türk dili ve tarihi açısından değersiz bulunan tefsirler Arapça yazılan tefsirler midir? Yoksa Türkçe yazılan tefsirler midir? Ya da Arapça ve Farsça söz varlığı Türkçe söz varlığından fazla olan tefsirler midir? Eğer Türkçe yazılan tefsirler ise satır altı Türkçe Kur'an tercüme bahsinde müelliflerin/müstensihlerin

tercümeyi yaparken kendi tasarrufları doğrultusunda eklemiş oldukları Türkçe kelimelerin söz varlığına olan katkıları yönündeki değerlendirmeler tekrar gözden geçirilmelidir. Muhtemelen yazarın burada kastettiği şey ilk Türkçe tefsirlerin özgün olmadıkları ve bu durumdan kaynaklı olarak da Türkçe kelimelerin kısıtlı kullanımlarıyla alakalıdır.

Yazar, İslamî öğretilerin halk arasında daha hızlı yayılmasına sebep olan, halkın ilgisini çeken ve Türkçe tercümeleyen eserler olması dolayısıyla tefsirleri, hadis kitaplarını, fıkıh ve ilmihal kitaplarını, dinî/tasavvufî kitapları ve Taberî'nin kitaplarını tercüme geleneği içerisinde ele almıştır. Söz konusu eserlerdeki tercüme yöntemi satır altı Kur'an tercümelerinden farklıdır. Bu tip eserler, Kur'an tercümelerinde olduğu gibi kelime kelime tercüme içermezler ve tercüme edilen dilin söz dizimi kurallarına bağlı kalınarak yapılırlar. Yine bir diğer farklılık ise Arapça kelimelerin Türkçe bir karşılığı bulunmadığı durumlarda müelliflerin/müstensihlerin kendi tasarrufları doğrultusunda yeni kelimeler tercih etmeleridir. Türk dili ve tarihi için önemli görülmeleri de yeni kelimeler içermeleri dolayısıyladır. *Türkler ve Kur'an*'da da müelliflerin/müstensihlerin tercüme aşamasında seçmiş oldukları kelimelerle ilgili örneklere yer verilmiştir. Özellikle kitabın sonuç bölümünde yazarın, seçtiği örnek kelimeler aracılığı ile bu kelimelerin tercümelerde müellifler/müstensihler tarafından niçin tercih edildiğini değerlendirmesi öz Türkçeye olan hâkimiyetini ve kelime bilgisini göstermektedir.

“Türk” ve “Kur'an” adı Türk dili, tarihi ve kültürü açısından en önemli kavramlardandır. *Türkler ve Kur'an* satır altı Türkçe Kur'an tercümelemleri, tefsirler ve dinî/tasavvufî kitaplarda yer alan Türkçe tercümelemler hakkında derli toplu bilgiler içerir. Ayrıca kitapta satır altı tercüme çeşitlerinin, birbirleriyle olan benzerliklerinin ve farklılıklarının belirtilmesi konuyla ilgili araştırma yapacaklara yol gösterecek mahiyettedir. Kitabın belki de tek eksik yönü -her ne kadar yazar tarafından sunuş kısmında ilk Türkçe tercümelerden bahsedileceği söylenip konu sınırlandırılrsa da- konusunu ve söz varlığını Kur'an'dan alan şerhler ve manzum sözlükler bahsine değinilmemesidir. Kitabın daha sonra yapılacak olan baskılarında söz konusu çalışmalara da yer verilebilir.

Ahmet Uğur, Dr.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü /
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Department of Turkish Language and Literature, Nevşehir, Türkiye.

ORCID 0000-0003-2094-8133

DOI 10.26570/isad.1134091

ahmetugur@nevsehir.edu.tr

el-Ezmetü'd-düstûriyye fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye: Mine'l-fitneti'l-kübrâ ile'r-rebîi'l-Arabî

Muhammed Muhtâr eş-Şinkitî

Devha: Müntede'l-alâkâtî'l-Arabiyye ve'd-düveliyye, 2018, 607 sayfa

ISBN 9789927126390

İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına

Muhammed Muhtâr Şankiti, çev. Muhammet Çelik

2. bs., İstanbul: Mana Yayınları, 2021, 565 sayfa

ISBN 9786052339350

İslam siyaset düşüncesi alanında eser veren en velut akademisyenlerin başında gelen Muhammed Muhtâr eş-Şinkitî, hâlihazırda Katar Hamed b. Halife Üniversitesi'nde siyaset ahlaki ve dinler tarihi alanında öğretim üyesi olarak çalışmakta olup yazılarında daha ziyade siyaset felsefesi ve dinî tecdit düşüncesi üzerine odaklanmaktadır. Siyasî düşünce alanında kaleme aldığı *el-Hilâfâtü's-siyâsiyye beyne's-sahâbe: Risâle fi mekânati'l-eşhâs ve kudsiyyetü'l-mebâdi'* [Sahabe Arasındaki Siyasi İhtilaflar: Kişilerin Konumu ve İlkelerin Yüceliği] (Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyyetü li'l-ebhâsi ve'n-neşr, 2013) başlıklı kitabından sonra klasik ve çağdaş İslam siyaset düşüncesi meselelerini harmanlayarak telif ettiği *el-Ezmetü'd-düstûriyye fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye: Mine'l-fitneti'l-kübrâ ile'r-rebîi'l-Arabî* [İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına] başlıklı kitabı 2018 yılında Katar'da yayımlanmıştır.

Kitap, başlığından da anlaşılacağı üzere İslam medeniyetinde var olduğu iddia edilen anayasal bir krizi kökenleri itibariyle tahlil edip müslümanları bu krizden çıkartmayı hedeflemektedir. Müellife göre “Bu kriz hicri birinci yüzyıldan günümüze kadar devam eden bir siyasi meşruiyet kavgasının sonucudur ve temel tezahürü ilkelerle gerçeklik arasında oluşturduğu bir büyük farklılıktır” (s. 11).

Kitap hacimli bir önsöz, giriş ve her biri iki alt kısımdan müteşekkil üç ana bölüm ile sonuç kısmından oluşmaktadır. “Siyasal İktidarın Çekilmiş Kılıcı” başlıklı önsöz kitabın amacını, temel özellik ve hedeflerini tanıtmaktadır. “Unutulmayı Reddeden Bir İmkan” başlıklı giriş kısmı araştırmanın teorik çerçevesi ve temel kavramlarına tahsis edilmiştir. Birinci bölüm “Emirin Seçimi Hakkında Müşavere: Ana Siyasi Değerler” başlıklıdır. İkinci bölüm “Emir Seçilmeden Yönetime Geçme: Zaman ve Mekanın Yükleri”, üçüncü bölüm ise “Zaruretler Fıkından Çıkış: Yeni Zamanların İmkani” başlıklarını taşımaktadır. Sonuç ise “İmamet Kılıcını Kınına Koymak” başlıklıdır.

Şinkîti'nin temel tezi yaklaşık yüz elli yıldır İslamcı düşünürlerin İslam dünyasında gözlemedikleri Batı karşısında “geri kalmışlık” sebeplerinin başında zikrettikleri “siyasî istibdat” kavramı çerçevesinde oluşturdukları düşüncelerin güncellenmiş halidir ve Arap baharı adı verilen süreçte demokratik İslamî siyasal modelin inşasını mümkün kılacak teorik çerçeveyi hazırlamaya matuftur:

Vahiy, insanlığa adil bir siyasi sistem inşa etmeye kefil olabilecek birtakım siyasi değerler sunmuş, bu değerlerin zaman, mekan ve imkan şartlarına göre kurumlara ve icraata dönüştürülmesi hususundaki içtihadı ise onlara bırakmıştır. Fakat bu değerler İslam tarihinde, Arap yarımadasındaki siyasi boşluk ile bu bölgenin etrafını kuşatmış olan imparatorlukların baskısı sonucunda oluşan tarihsel bağlam sebebiyle işlevsiz bırakılmıştır. İslam siyasi değerlerinin ihyası ve içinde barındırdığı atıl bırakılmış imkanların etkin hale gelmesi bugün Müslümanların hem kendi bünyeleri ile hem de tüm insanlık ile barış içerisinde yaşayabilmeleri için önlerinde bulunan tek yoldur. Bunun da iki şartı vardır: Birincisi, İslam siyasi kültürünün asırlarca esir olduğu fitne korkusundan kurtarılması ve siyasi zulümlere karşı devrimci bir ilkeyi benimsemesinin sağlanması; ikincisi ise, İslam siyasi değerlerinin hem İslami vahyin hem de ortak mülkiyete benzeyen çağdaş bölgesel devletin gereklerine cevap verebilecek şekilde kurumlara dönüştürülmesidir (s. 30).

Bu alıntıda niteliği ifade edilmeyen vahiy kökenli bu değerler kitap boyunca “demokratik ilkeler” olarak tespit edilmektedir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşîdîn döneminde tatbik edilen bu ilkeler, Arap kabileciliğinin ve Sâsânî imparatorluk tecrübesinden devşirilen kültürün etkisiyle bir başka ifadeyle “Doğu'nun siyasî ruhuyla” baskılanmıştır. Halbuki bu İslamî-siyasî değerler Yunan ve Roma tecrübesinde yeşeren Batı'nın demokratik ruhuna daha yakındır (s. 36-37). Şu halde tıpkı Yunan-Roma demokrasi geleneğinin imparatorluk tecrübesi sebebiyle uğradığı âkıbet gibi bu demokratik değerlerin İslam dünyasındaki istibdatla örselendiği uzun tarihî süreç artık tersine çevrilmeli ve demokratik İslamî değerler yeniden inşa edilerek teoriden pratiğe çevrilmelidir. Arap baharı bu açıdan önemli bir imkândır.

Şinkîti bu iddiasını temellendirmek üzere daha ziyade klasik dönem siyaset düşüncesi yazarı müslüman müellifler tarafından ihmal edildiğini düşündüğü âyet ve hadislerle müracaat etmekte ve bu iki kaynaktan hareketle demokratik bir ilkeye, bir başka ifadeyle “emîrin seçimi hakkında müşavere” ilkesine ulaşmaktadır (birinci bölüm). Tarihî süreçte müstebit sultanlar tarafından bu ilkenin terkedilmesine yönelik fukaha tepkisini ise fitne kaygısı

ve iç savaş korkusu sebebiyle taviz vermek zorunda kalmak şeklinde yorumlamakta, ümmetin/devletin bekası uğruna siyasî meşruiyeti feda ettiklerini ileri sürmekte (ikinci bölüm) ve artık bu kaygının geride bırakılarak devrim aşamasına geçilmesi gerektiğini (üçüncü bölüm) ifade etmektedir. Bunu yapmak önce siyasî istibdat ve zulümle yaşamayı terk etmek, sonra da değer ve ideallerden icraat safhasına geçmek yani İslamî siyasî nasların (tercümede “metinlerin”) asrın idrakine söylenmesi, pratik uygulamalara dönüştürülmesi gerekmektedir. O, bu açıdan bir dizi anayasal/siyasî değer de listelemektedir (mesela bk. s. 480-83).

Şinkîti'nin ana hatlarıyla özetlediğimiz bu tezi Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh, Kevâkibî, M. Reşîd Rızâ ve Muhammed İkbâl gibi öncülerinin yaklaşımlarıyla daha sonraki kuşağı temsil eden Muhammed Âbid el-Câbirî, Mâlik b. Nebî ve Rıdvân Seyyid gibi isimlerin görüşlerinden ilhamla geliştirilmiştir ve bu açıdan İslamcı damar içerisindeki sürekliliği temsil etmektedir. Bu düşünürler de İslam dünyasını “geri kalmışlıktan kurtaracak” ve “ilerlemesini sağlayacak” unsurların başına demokratik siyasî modele geçişi koymaktaydılar. Şinkîti'nin mezkûr literatür içerisinde doldurduğu boşluk, bu teoriyi Batı düşüncesiyle mukayeseli olarak ele alması ve dinin ana kaynaklarına daha ciddi bir şekilde eğilerek dayanaklarını çeşitlendirmesinde ve buradan devşirdiği ilkeleri çağdaş anayasal kurum ve icraata çevirme çabasında yatmaktadır. Dolayısıyla siyaset düşüncesi açısından daha muhkem, iddiaları daha belirgin ve bu iddiaları temellendirme konusunda daha özenli, ulaşmak istediği sonuçları açıkça ifade eden bir metin ortaya çıkmıştır.

Bununla birlikte nihayetinde bu kitap bir tür “kaynaklara dönüş” yaklaşımının siyaset sahasına yansıtılmış versiyonunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla metodolojik olarak önemli zaafarla maluldür. Çünkü önce varılmak istenen sonuç belirlenmekte, akabinde buna uygun “deliller” derlenmektedir. Bu yapılırken nasların bütünlüğü göz önüne alınmadığı gibi hadislerin kullanımıyla ilgili bazı örneklerde görüldüğü üzere hadisin sadece müellifin argümanını destekleyecek kısmı alıntılanmaktadır.¹ Yine fukahanın bu naslara nasıl baktığı meselesi dikkatli bir şekilde ele alınmamakta ve aralarında esaslı bir yaklaşım farkı dahi görmeksizin toptancı bir ifadeyle siyasî değerleri “fitne kaygısıyla” ve “mecburen” feda ettikleri ileri sürülmektedir. Demokratik değerlerin Asr-ı saadet ve sahabe döneminde aranması çabası birtakım zorlama çıkarımlara yol açmakta ve mesela özellikle “özgürlük” kavramı

1 Mesela “Hz. Peygamber'in kendisinden sonra çok sayıda halife geleceğini belirttiği ve ashaba da ilk beyata vefa gösterin” dediği nakledilirken hadisin devamında itaati önleyen ve idarecilerin hesabını Allah'a bırakmayı salık veren kısım aktarılmamaktadır (s. 180).

çerçevesinde Hz. Peygamber ve ashop dönemine oldukça yabancı ve büyük oranda anakronik değerlendirmelerin dile getirilmesine sebebiyet vermektedir. Bu yapılırken muhtemelen başka birçok görüşüne katılmayacak olan İbn Hazm'a referans verilmesi de dikkat çekmektedir (s. 120-26). Benzer bir şekilde fukahanın siyasî ehliyet şartı için hür olmayı gerekli görmesi de "Habeşli bir köle dahi olsa..." hadisiyle çelişik bulunarak reddedilmektedir (s. 133).

Şu halde müellifin ana iki kaynakla ilgili metodolojik yaklaşımı, a) bir bütün olarak nasların ve özellikle hadislerin kullanımında kimi zaman son derece lafza bağlı, b) kimi zaman sadece lafzın arkasındaki manayı esas alan, c) farklı kanaatleri de destekleyecek nitelikteki nasları (mesela siyasî otoriteye mutlak itaati emreden hadisler gibi) görmezden gelen ve d) kullandığı kaynakların sadece kendi fikrini teyit edecek kısmına referans verip kalan kısmını aktarmamak şeklinde gruplandırılabilir olan problemlerle maluldür.

Devlet başkanının erkek ve müslüman olma şartını da reddeden müellifin "siyasî icra değeri" olarak yücelttiği icmâ delilini (s. 178-79) kimi konularda dikkate almadığı anlaşılmaktadır (s. 134-37, 142, 523). Yine fukaha tarafından herhangi bir atıf-kaynak noktası olarak kabul edilmeyen "Medine anayasası" İslam tarihinin müteakip yıllarında yeşertilmesi gerekli anayasal düzenlemelerin dayanağı olarak takdim edilirken (mesela bk. 474-75) birçok fıkıh kitabında ana hatlarıyla muteber ve uygulamaya esas alınan Hz. Ömer'in zimmilerle ilgili yaptığı düzenlemeleri ifade eden "eş-şürütü'l-Ömeriyye" sıhhat tartışmasına tâbi tutulmakta ve Hz. Ömer'le alakası olmadığı savunulmaktadır (s. 514-16). Gerek nasların gerekse tarihî verilerin kullanımında ortaya çıkan bu türden önemli usul problemleri kitabın iddiasını oldukça problemlili hale getirmektedir.

Genel olarak saltanat/hanedanlık modelinin sorunlu ve istibdatla iç içe olduğu kabulü müellifi klasik kaynaklarla irtibat noktasında çekimsiz kılmış, büyük oranda rejim problemini merkeze alması hasebiyle İslam devletlerinde hukuk-siyaset ilişkisinin nasıl şekillendiği, sosyal yaşamın düzenlenmesinde siyasetin nasıl bir rol oynadığı, siyasal iktidarın denetlenmesi ve değiştirilmesine yönelik ne tür mekanizmalar kurulduğu, devlet başkanının vazifelerinin önemli bir kısmının başta kadılar olmak üzere farklı devlet görevlileri arasında nasıl ve niçin paylaştırıldığı ve bu taksimle nasıl bir siyasal modelin geliştirilmeye çalışıldığı gibi hususlarda yüzeysel genellemeler dışında nitelikli analizlerden mahrum bırakmıştır. Kitapta bir bütün halinde Osmanlı tecrübesinin söze konu edilmemesi ise² Arap İslamcı geleneği-

2 Kitapta Osmanlı siyasal düzenine yapılan nadir atıflardan biri Fukayama'nın *Usûlü'n-nizâmî's-siyâsî* adıyla Arapça'ya çevrilen *The Origins of Political Order* başlıklı kitabın-

nin “İslam medeniyetinin” siyasî tecrübesini ele alırken bu büyük tecrübe ve birikimi görmezden gelme tutumunun Şinkîti’de de süreklilik arzettiğini göstermektedir. Bu süreklilik “İslam’ın getirdiği toplum sözleşmesi fikrine Batı dünyasının uzun bir zihinsel çabanın ardından ulaştığı” iddiası (s. 151) yahut “Thomas Hobbes doğmadan asırlarca önce müslümanların Hobbesçu bir yöneme sahip oldukları” (s. 176) gibi genelde Batı medeniyetinin özelde Batı siyaset düşüncesinin ana eğilimlerini İslam medeniyetindekilerle benzeştirme çabasında da kendisini göstermektedir.

Batı siyaset düşüncesi kaynaklarına kendisinden önceki İslamcılar’a nispetle daha fazla yer veren ve önemli bir vukufiyet sahibi olduğu anlaşılan yazar, yine de bu kaynakların tek taraflı boyutuna teslim olmakta ve fakat bizzat Batı içerisinde Batı siyasal düşüncesinin kaynaklarına yönelik farklı yorumlara (mesela Patricia Springborg’un Batı kimliğinin oluşumunu Şark’ta konumlandıran tezi gibi) yahut “anti-demokratik düşünce biçimlerini” dik-kate almaya kapı aralamamaktadır. İslamcı siyasî düşünce müellifin iddia ettiği gibi yeni bir iddia ve model teklifiyle ortaya çıkacaksa kendi geleneğiyle kurduğu sahih irtibatın dışında Batı’daki bu alternatif okumaları ve hatta dünyanın diğer bölgelerindeki siyasî düşünce tarihi tasavvurlarını da dik-kate alarak özgün bir perspektif geliştirmek durumundadır. Yaklaşık yüz elli yıldır birbirini tekrarlayan ve analiz seviyesi rejim tartışmasının ötesine geçemediği için oldukça yüzeysel kalan metinlerin geldiği nokta bu açıdan umut kırıcıdır. Şinkîti’nin bu son kitabı da İslam siyaset düşüncesini rejim tartışmasına mahkûm eden bu söylemin güncelleştirilmiş bir tekrarı olmanın ötesine geçememektedir.

Kitabın Türkçe tercümesi ana hatlarıyla başarılı ve kavramları Türkçeleştirmede büyük oranda tutarlıdır. Ancak yine de dikkatten kaçan bazı hususlar bulunmaktadır. Mesela “imamet” kelimesinin bazan “siyasal iktidar” olarak karşılanması bazan orijinal haliyle bırakılması kısmî tutarsızlıklara sebebiyet vermektedir. Bu durum özellikle Arapça bilmeyen okuyucuların müellifin meramını anlamalarına da mani olmaktadır.³ Yine kaynak metnin Arapça baskısında Râşid el-Gannûşî’nin takdiminden önce müstakil bir sayfada yer alan Tunuslu edebiyatçı ve şair Ebü’l-Kâsım eş-Şâbbî’nin (1909-1934) *Egâni’l-hayât* adlı divanından alıntılanan, hayata ve bahar mevsimine

dan (s. 406-407) diğeri ise Ahmet Davutoğlu’nun *el-Umku’l-istrateci (Stratejik Derinlik)* başlıklı eserindedir (s. 534-36) ve doğrudan herhangi bir Osmanlı siyaset düşüncesi yazarına atıf yapılmamaktadır.

3 Mesela müellif giriş kısmında “imamet kılıcının çekilmesinden”, sonuçta da “imamet kılıcının kınına konulmasından” bahsetmek suretiyle kendi içerisinde irtibatlı bir kullanımı tercih ederken mütercim bu kısımların başlıklarında böyle bir tutarlılığı gözden kaçırmıştır.

dair mısralar tercüme edilmemiştir. Kimi durumlarda mütercimın çeviri tercihleri Arapça açısından doğru olmakla birlikte müellifin muradıyla çelişik düşmektedir. Mesela “Kisra öldükten sonra artık Kisra gelmeyecek, Kayser öldükten sonra da artık bir daha Kayser gelmeyecek” şeklinde çevrilen hadisin hemen alt satırında Şinkîti buradaki anlamın “gelmeyecek” şeklinde değil “gelmesin” şeklinde olduğunu ifade etmektedir (s. 99).

Kitabın ilgili olduğu literatürün temel kavramlarına ve ifadelerine aşina olmamaktan kaynaklanan hatalar da bulunmaktadır. Mesela siyasî-fikhî ahkâmı hâvi literatürde sıklıkla karşılaştığımız “himâyetü'l-beyda” ifadesi “yumurtaı korumak” olarak tercüme edilmiştir (s. 65). Fukaha kimi zaman “himâyetü beydati'l-İslâm” terkibiyle devlet başkanının vazifeleri arasında zikrettiği bu ifade ile “İslam toprakları/dârüislamı” yahut “İslam'ın müminleri ve şiarlarıyla bir toprak parçası üzerindeki varlığını muhafaza etmeyi” kasteder. Nitekim Şinkîti de kaynak metinde bu ifadeyi çift tırnak içerisinde yazarak bu anlayışa gönderme yapar. Kuşkusuz “beyda” kelimesi Arapça'da “yumurta” anlamına da gelmektedir ve bahsi geçen literatüre nüfuzunda bazı eksiklikler bulunan mütercimın bu anlamı tercih ederek devlet başkanına “yumurtaı koruma” görevi vermesi câlib-i dikkattir.

Özgür Kavak, Doç.Dr.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /

Associate Professor, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye.

ORCID 0000-0002-1769-5668

DOI 10.26570/isad.1134092

ozgur.kavak@marmara.edu.tr

Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies, and Interpretive Communities

Johanna Pink

Sheffield: Equinox, 2019, 334 pages

ISBN 9781781791431

Johanna Pink, who is mainly interested in modern Qur'anic exegesis and translations, attempts to draw a panorama of the different interpretations of the Qur'ān between 2000 and 2016 in her book *Muslim Qur'ānic Interpretation: Media, Genealogies and Interpretive Communities*. She seeks to provide an outline of different interpretations from many regions of the Muslim world, extending from Indonesia to Egypt, from the United States to Iran, and from Turkey to Saudi Arabia. At first, Pink discusses the increasingly central position and function of Qur'anic exegesis in the contemporary period. The author underlines that exegesis had a more modest place in the hierarchy of classical religious sciences and manages to examine its positioning in the classical period with much clarity. In the second chapter, Pink emphasizes that the context-oriented approach of classical tafsir has undergone a text-centered transformation in line with that of Ibn Taymiyya's approach. Thereafter, the author discusses the impact of this transformation in the contemporary Arab world, especially through various abridgments and editions of Ibn Kathīr's tafsīr.

The third chapter is truly stimulating and informative. This chapter deals with the relationship between the modern world's ever-changing and diversifying communication and broadcasting technologies and the production and distribution of Quranic interpretation. Controversially, the author takes seriously YouTube videos of preachers who engage in topics that they call tafsīr, such as Nouman Ali Khan and Yasir Qadhi. Although they are very influential among the new generations, their speeches can be classified alongside public sermons presented from mosque pulpits for hundreds of years. Nonetheless, being a commendable work, the author's book may pave the way for more radical assessments of such new mediums' impact, importance, and future.

The central theme of the fourth chapter, titled "Modernism and its Paradigms," is the effects of modernism on Islamic thought and the reflex of reinterpreting Islam to meet the needs of the modern age. In the fifth chapter, entitled "In Defense of a Perfect Scripture: The Qur'ān as a Holistic System," Pink examines the different defense strategies and shared apologetic

attitudes developed by Muslim scholars in response to Christian missionaries, orientalist, and secularists in the post-colonial Islamic world.

In the sixth and seventh chapters, the author considers the usual and unusual factors affecting the interpretation of the Qur'ân. She presents case studies appropriate to the theme in each chapter. Although the author is highly selective in these case studies, it is clear that she evaluated the examples she dealt with thoroughly and meticulously.

However, the strength of these well-organized chapters is hampered by the relatively selective and superficial analyses of some issues. This superficiality becomes apparent especially when it comes to Quranic studies in Turkey. At first, the author seems to be less familiar with the Qur'anic studies in Turkey during the period of interest. This may be because she did not have access to important sources. However, pursuing academic studies in a language that one has not mastered entails an assertive entry into a field in which one is not competent. The author seems to have limited knowledge of studies in Turkey as she references only Talip Özdeş's book and two websites, which hardly represent the full corpus of Qur'anic studies in Turkey. She also deals with a book written by Cemâlnur Sargut in the context of Sufi interpretation. She enters the "monopoly on paradise" debate, started by Süleyman Ateş, in an irrelevant context, but seems unaware of the depth of this debate between Süleyman Ateş and his opponents. This is evident because, instead of evaluating what Talat Koçyiğit (d. 2011) and others wrote in response to Ateş, she considers the position of Muḥammad Ali al-Şābūnī—who has no place in the discussion—as the opposite of Ateş's position. The author enters such a discussion within the framework of the semantic analysis of the word "al-Islam" in the Qur'ân, and I think her assessments here are superficial. According to the author, the word "al-Islam" must include Jews and Christians because this word had not yet acquired its current meaning at the time when this verse was revealed. However, she does not include the Qur'an's clear differentiation between Muslims, Jews, and Christians in her analysis. In the same vein, she argues that the rejection of abrogation among the verses of Qur'ân is a completely modern idea; in a footnote at the end of the chapter, she even states that the exceptional view attributed to Abū Muslim (d. 322/934) from the Mu'tazila was not remarkably effective in the classical period. Certainly, the author does not seem to have performed any fundamental analysis of the concept of abrogation and its historical development. However, several scholars rejected abrogation in the classical period, and their views were influential to a certain extent. In this context, it can be suggested that the author should at least examine al-Şafadî's (d. 696/1296) tafsir called *Kashf al-asrâr wa hatk al-astâr*.

Secondly, the author sometimes sets up very sharp contrasts and associates certain ideas with marginal groups. For example, she attributes the classical idea that the vocabulary of the Qurʾān should be explained using hadiths and that its propositions always contain valid provisions for all times only to Salafis. In addition, she assigns the idea of making a diachronic analysis of Qurʾānic vocabulary with tools such as *semantic* and *conceptual history* only to modernist and postmodernist thinkers. Making a diachronic analysis of Qurʾānic vocabulary can be considered one of the most important virtues of classical tafsir. Furthermore, upon careful consideration, it can be said that there is no complete opposition between these two approaches. The author tends to categorize different interpretations of the Qurʾān within the framework of certain methods, characterizing some of them under the labels of Salafi, some of them under modernist, and some of them under other labels. As Gadamer masterfully shows in many parts of his magnum opus, *Truth and Method*, the activity of understanding and interpretation is too complex and deep to be reduced to methodological principles. Perhaps, for this reason, each interpretive activity should be studied in its uniqueness and without being placed in some standard and generalized category. A modernist does not always maintain a modernist stance, just as a Salafi commentator does not consistently act on the basic premises of Salafism in every claim or interpretation. This shortcoming becomes evident in the author's evaluation of al-Jābirī's approach. The author evaluates the work of Al-Jābirī only with regards to his views and practices on the relationship between tafsir and sirah, which explains only half of the whole. The other relevant half here is al-Jābirī's structuralist approach, and it would be incorrect to consider only one of these two aspects when evaluating his work.

Finally, the author claims to perform a Foucaultian "history of the present" and tries to identify the genealogy of the problems expressed in current terms. According to Foucault, we can understand disciplines, concepts, and theories produced in the past only from our present situation. Therefore, Foucault does not suggest anything new but instead emphasizes the need to be aware of the context and positioning of our work. However, I am skeptical about the extent to which Pink's work relates to Foucault's concept and strategy. Foucault's genealogical analysis is a future-oriented analysis of the past, even though it seems to deal with the concepts and theories of the past. The main goal of this strategy is to question the unexamined. In other words, this strategy aims to reveal elements that are left obscure or devalued in the narrative of history and to make the hidden visible. In this respect, it is not descriptive but deconstructive. This strategy—just like other strategies of deconstruction—is based on the idea that every act of speaking or writing

reveals something while hiding something, and that the hidden part is much more important. Therefore, in such strategies, the interpreter (historian, literary critic, etc.) does not accept the text as true and does not describe it, but on the contrary, thinks about the text's content as a diversion and tries to understand what the text leaves unsaid. The author of *Muslim Qur'anic Interpretation* does not follow this deconstruction strategy, but instead (taking a proper stance) deals with interpretations of the Qur'an from a specific period, categorizes them roughly, and provides analysis—some of which are quite profound, but others quite trite. On the other hand, the fact that the author is not obsessed with searching for the “origins” of every contemporary interpretation may bring her work closer to a genealogical analysis. Maybe that is exactly what she meant to achieve, but it still seems unwarranted to place this book under the “history of the present” label.

Muhammed Coşkun, Doç. Dr.

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Assoc. Prof. Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye.

ORCID 0000-0001-5613-2182

DOI 10.26570/isad.1134097

muhammed.coskun@marmara.edu.tr

Vefeyat Obituary

Josef van Ess
(1934-2021)

“Siz, zavallı insan. Benim hakkımda konuşmak zorundasınız. Defin sırasında ölenin ardından yapılan bir konuşma gibi, ne kadar kasvetli bir durum!”¹

I.

20 Kasım 2021’de Tübingen’de nevi şahsına münhasır bir bilim adamı, kendi deyişiyile bir “kültür bilimcisi” (Kulturwissenschaftler) olan Josef van Ess hayata gözlerini yumdu. Naziler’in iktidara gelişinden bir yıl sonra dünyaya gelen Josef van Ess hakkında konuşmak biraz da II. Dünya Harbi sonrası Alman oryantalizmi kadar Alman siyasi ve kültür tarihini de incelemek demektir. Zira Josef van Ess sadece dar anlamda “bilimsel konularda” yazmamış, aynı zamanda bu bilimin “yapılış şekli” ve “yapıldığı ortam” hakkında da önemli bilgiler vermiş, değerlendirmelerde bulunmuştur.² XX. yüzyılın ikinci yarısında başladığı akademik hayatına ileri yaşlarında XXI. yüzyılda da devam etmesi ve çok sayıda eserin altına imza atması onu Alman

1 Josef van Ess’in bir konferansından önce kendisi için takdim konuşması yapacak olan şahsa yönelik söylediği söz (bk. Günther, “Einführung: ‘So ist denn Theologie im Islam eine durchaus irdische Wissenschaft’”, s. viii).

2 Ess, *Kleine Schriften*, III, 2323 vd.

oryantalizminin zirvesine taşıdı. Çalışmaları sadece Batı'da değil, kendine konu edindiği “Doğu”da da takdirle karşılandı ve en üst dereceden çeşitli ödüllere taltif edildi. Josef van Ess’in çalışkanlığının yanı sıra dikkat çeken özelliği, içinden geldiği oryantalist geleneğe sıkı sıkıya bağlı olması ve İslam medeniyetinin “kurucu metinleri”ne bu bağlamda yaklaşmasıdır.

Josef van Ess 18 Nisan 1934’te Nazi dönemi Almanya’sında Aachen şehrinde oldukça mütevazı şartları olan bir ailede Johann ve Hubertine van Ess’in çocuğu olarak dünyaya geldi. Küçüklüğü oldukça zor şartlar altında geçen Josef van Ess II. Dünya Harbi’nin bütün olumsuzluklarını ruhunda ve bedeninde yaşamıştır. Kendisi bunu “Çocukluğum bomba saldırıları altında kaldı” şeklinde ifade eder.³ 1943’te Amerikalılar’ın bombardımana tuttuğu Aachen şehrinde çocuk korosuna kayıtlıdır. Amerikalılar’ın işgalinden birkaç hafta önce 11-12 Eylül 1944’te sivil halk şehirden tahliye edildiğinde⁴ Josef van Ess ailesi de bunlar arasında olmalıdır. Zira Van Ess Aachen’a Mayıs 1945’te döndüklerinde şehrin tamamen bir harabeye döndüğünü ve elinde kalan tek şeyin “müzik” ve “sesi” olduğunu ayrıntılı bir şekilde anlatır.⁵ On beş yaşında liseye giren Van Ess okulda İngilizce, Fransızca, İspanyolca, Hollandaca ve Latince öğrenir. Bu arada Yunanca’yı da kendi kendine öğrenmiştir.⁶ Harpte harap olmuş ve yeniden inşa edilmeye çalışılan bir Almanya şartlarında 1953 yılı baharında liseden mezun olur ve birkaç ay zanaat işleriyle uğraştıktan sonra yüksek öğrenimde karar kılar.

Josef van Ess 1953-1957 yılları arasında Bonn Üniversitesi ve Frankfurt’taki Johann Wolfgang Goethe üniversitelerinde şarkiyat (Islamwissenschaft) ve Doğu dilleri okudu. Öğrenciliği sırasında İslam tarihi, klasik İslam dilleri olan Türkçe, Arapça ve Farsça’nın yanı sıra karşılaştırmalı olarak Sâmi dilleri (İbrânîce, Ârâmîce, Kenan dili, Habeşçe ve Akkadca) öğrendi. Diğer yandan klasik filoloji, İspanya edebiyatı ve Ortaçağ felsefesi alanlarında da dersler aldı. Van Ess bu kadar dili öğrenebilmesinde, çocukluğundan itibaren müzikle iştigal etmiş olmasının ve kulağının iyi gelişmiş olmasının çok faydasını gördüğünü belirtir.

3 Ess, *Kleine Schriften*, III, 2406. Josef van Ess daha sonraları yıkılmamış ve organik olarak gelişmiş bir şehri savaş sonrasında ilk defa 1956 yılında ziyaret ettiği Fez/Fas şehrinde gördüğünü söylemiştir (*Kleine Schriften*, III, 2413).

4 https://www.aachen.de/de/kultur_freizeit/kultur/stadtarchiv/archivalie_monat/archivalie47.html (06.06.2022).

5 Ess, *Kleine Schriften*, III, 2407 vd.

6 Ess, *Kleine Schriften*, III, 2409.

Frankfurt'ta Hellmut Ritter'le (ö. 1971) tanışarak onun öğrencisi olması Van Ess'in akademik hayatının yönünü tayin etti.⁷ Savaş yıllarında Türkiye'de çalışan Ritter 1949'da Almanya'ya dönmüş ve Frankfurt'taki Goethe Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştı. Ritter ile ilişkisini İslam kültüründeki hoca-talebe ilişkisine benzeten Van Ess birkaç öğrenci ile birlikte ondan yaklaşık bir dönem boyunca Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'ye ait *Kitâbü'l-Egâni*, Müberred'e ait *el-Kâmil fi'l-edeb*, Belâzürî'ye ait *Ensâbü'l-eşraf*, Nizâmî-yi Gencevî'ye ait *Heft Peyker* gibi klasik İslam metinlerini okumuştur.⁸

Josef van Ess'in doktora tezinin konusu olarak büyük mutasavvıf Hâris el-Muhâsibî'yi seçmesinde Ritter'in büyük rolü oldu. Van Ess kendisinin Ritter'in tez konusunu belirlediği son öğrenci olmasının bir ayrıcalık olduğunu söyler.⁹ Ritter'in 1955'te Frankfurt'tan ayrılarak İstanbul'a gelmesinden sonra resmî doktora danışmanlığını Bonn Üniversitesi'nden Otto Spies yapmıştır.¹⁰ Van Ess doktora tezini yazma sürecini, basım aşamasında Ritter'le yazışmalarını ve yazılan raporları "Die Doktorarbeit" adlı makalesinde teferruatlı bir şekilde anlatır. Daha yirmi dört yaşındayken 1958'de doktora tezini tamamlamış ve Ocak 1959'da sözlü savunmasını yapmıştır.¹¹ Kendisi böylesine genç bir yaşta doktorasını tamamlamış olmasını biraz da savaş şartlarıyla ilintilendirir: "İnsan henüz daha çocukken, bazı şeylerin kalıcı görünseler bile, yakında sona erebileceğine dair bir duygu geliştiriyordu. Bazı şeylerin bir an önce halledilmesi gerekiyordu; dolayısıyla lisede sadece dört yıl geçirdim. Üniversite ise o kadar da uzun sürmedi."¹² Doktora tezi *Die Gedankenwelt des Hâriṭ al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* başlığıyla neşredilmiştir (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961).

1958-1963 yılları arasında Frankfurt'ta Orientalisches Seminar'da Rudolf Sellheim'in yerine asistan olarak tayin edilen Van Ess, 10 Ağustos 1959'da kendisi gibi Ritter'in talebelerinden olan Marie Luise Bremer¹³ ile evlendi. Bu evlilikten Margarete (d. 1960), Hans (d. 1962), Gertrude ve Richard

7 Josef van Ess daha sonra Ritter hakkında bir biyografi kaleme almıştır (*Im Halbschatten: Der Orientalist Hellmut Ritter*).

8 Gözeler, "İlahiyat Seminerleri: Erken Dönem 2 Prof. Dr. Josef van Ess", s. 385.

9 *Im Halbschatten*, s. x.

10 Ess, "Die Doktorarbeit", s. 281-84.

11 Ess, "Die Doktorarbeit", s. 280, 284.

12 Ess, "Die Doktorarbeit", s. 280.

13 Eşi son dönem Osmanlı Mevlevî şeyhlerinden Aşçı İbrâhîm Dede hakkında *Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrâhîm* (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1959) başlığıyla doktora tezi yazmıştır.

(1972-2017) adlı çocukları doğdu.¹⁴ Frankfurt'ta bulunduğu sürede yine Ritter'in talebelerinden olan Fuat Sezgin'le yakın ilişkileri oldu ve onun çalışmalarını yakından takip etti.¹⁵

1963-1964 öğretim yılında Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın Beyrut şubesinde araştırma görevlisi (wissenschaftlicher Referent) olarak çalışan Josef van Ess'in akademik ilgisinin bu dönemde kelimine kaydığı görülür. Van Ess, hocası Wilhelm Hoenerbach'ın kendisine "Almanya'da kimsenin kelamla ve kelimelerle ilgilenmediğini" söylediğini ve böylece kendisi için iyi bir "çıkış noktası" (Ausgangsposition) yakaladığını belirtir.¹⁶ Beyrut'tayken İcî'nin *Mevâkıf*'ı üzerine yaptığı çalışma ile Ocak 1964'te Frankfurt Üniversitesi'nden doçentlik ünvanını aldı. Tez *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif* başlığı ile neşredilmiştir (Wiesbaden: F. Steiner, 1966). Van Ess tezinde İcî'nin düşüncesini Yunan felsefesiyle irtibatlandırmış ve onun bilgi teorisindeki özgünlüğünü gereği gibi yansıtmamıştır. Bunun da İcî'nin gereği gibi anlaşılmasının önünde bir engel oluşturduğu görülür.¹⁷

Josef van Ess 1960'lı yıllar boyunca *Bustân, Der Islam, Oriens, Die Welt des Islams* gibi dergilerde ve derleme kitaplarda pek çok kelim âlimi, kelim metinleri ve başta Mu'tezile olmak üzere bazı fırkaların kurucuları, görüşleri ve tarihçeleri hakkında çok sayıda makale yayımlamış ve akademik camiada isminden söz ettirmeye başlamıştır. 1961 ve 1964 yıllarında Los Angeles'taki üniversitenin davetlisi olarak Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. 1965 sonbaharında Mısır, Ürdün ve Lübnan'da Arapça konferanslar verdi. 1967 yılı yazında Los Angeles'ta misafir hoca olarak bulunduktan sonra aynı yılın sonbaharından 1968 Haziranına kadar Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde çalıştı. 1967 yılı sonu, 1968 yılı başlarında Princeton, Los Angeles ve Cambridge/Mass. (Harvard) gibi Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üniversitelerden ardi ardına öğretim üyeliği teklifleri aldı. Ancak o "Almanca dil çevrelerinde" kalmak istediği için Rudi Paret'in emekliliği sonrası boşalan Tübingen Üniversitesi'ndeki "Lehrstuhl für Semitistik und Islamkunde" kürsüsünün başına geçme teklifini kabul etti ve 1 Ekim 1968'de göreve başladı.¹⁸

14 Kızı Prof. Dr. Margarete van Ess (d. 1960) Ortadoğu arkeolojisi alanında uzmanlaşmış bir bilim insanı, oğlu Prof. Dr. Hans van Ess de (d. 1962) Almanya'nın önde gelen Sinolog ve Mongolistler'indendir.

15 Ess, "Theology and Society", s. 174.

16 Ess, *Kleine Schriften*, III, 2412.

17 Eleştiri için bk. Görgün, "İcî, Adudüddin", s. 414.

18 Ess, *Kleine Schriften*, I, 61.

Josef van Ess 1968'den 1999 yılındaki emekliliğine kadar Tübingen Üniversitesi'nde çalışırken bazı dönemlerde Princeton, Oxford ve Paris'teki üniversitelerde de misafir öğretim üyeliği yaptı. Ancak Tübingen Üniversitesi'nin onun hayatında ayrı bir yeri vardır. Nispeten küçük bir şehirde yer alan bu köklü üniversitenin İslamî konularda geniş bir kütüphanesi mevcut olup, öğrencisi ise oldukça azdı. Bu da Van Ess'e idarî işleri ve eğitim öğretim faaliyetlerinin yanı sıra ilmî çalışmalarına geniş vakit ayırabilmesinin yolunu açmış ve çok sayıda çalışmasını peş peşe yayımlama fırsatı bulmuştur. Bunlar arasında Mu'tezilî âlimlerden Nâşî el-Ekber ve Nazzâm'a ait metinlerin neşri dikkat çekicidir. Van Ess bu dönemlerinde hadis tarihine de ilgi duymuş, fakat daha sonra nihâi olarak kelim alanında karar kılmış ve özellikle kelim tarihi sahasında uluslararası bir otorite haline gelmiştir.

Josef van Ess "henüz dünyanın merkezi değil" dediği Tübingen Üniversitesi ile farklı coğrafyalardaki üniversiteler arasında iş birliği yapılması için çeşitli çalışmaların içinde yer aldı. Bu minvalde 1976'da İran'ın Hazar denizi kıyısındaki Gilân eyalet merkezi olan Reşt şehrinde bir Alman üniversitesi kurulması yönündeki girişimlerde büyük rol oynadı, ancak bu proje 1979'da İran'da gerçekleşen devrimle birlikte akamete uğradı.¹⁹

Josef van Ess gayretleri neticesinde Tübingen'i akademik olarak dünya çapında bir cazibe merkezi haline getirmeyi başarabilmiştir. Onun çok sayıdaki doktora öğrencisi Beyrut'tan Chicago'ya kadar geniş bir alanda yer alan üniversitelerde etkili pozisyonlara gelmişlerdir.²⁰ Ayrıca Van Ess'in çalışmaları XVI. yüzyıldan beri Tübingen'de Doğu dilleri ve kültürü ile meşgul olma geleneğini bir üst seviyeye taşıyarak oryantalizmin gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır.²¹ Onun çalışmalarının sadece oryantal geleneği tanıma/tanıtmaya matuf olmadığı, özeldir günümüz Almanya'sı, genelde Batı dünyasının İslam toplumlarını tanıması ve buna göre politikalar üretmesi hususunda da ciddi bir gayret sarfettiği görülür.

Josef van Ess 1970'li yılların başlarından beri kelim üzerine yaptığı çalışmalarını altı ciltlik bir opus magnum ile zirveye taşımıştır. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* başlıklı eseri (eser hakkında aş.bk.) 1990'lı yıllarda yayımlandıktan sonra dünya çapında yankı uyandırdı ve Van Ess pek çok

19 Ess, *Kleine Schriften*, I, 2-3; Josef van Ess'in Tübingen Üniversitesi ile İran ilişkileri hakkındaki bir konuşması için bk. *Kleine Schriften*, I, 66-74.

20 Günther, "Einführung: 'So ist denn Theologie im Islam eine durchaus irdische Wissenschaft'", s. xi.

21 Günther, "Einführung: 'So ist denn Theologie im Islam eine durchaus irdische Wissenschaft'", s. ix-x.

üniversiteden ve bilimsel kuruluştan ardi ardına davetler almaya başladı. Bunlar arasında, 1998'de Paris'te Institut du monde arabe'de verdiği konferans serisi, *Theologie und Gesellschaft*'ın bir özeti mahiyetinde olup eserin Fransız çevrelerine tanıtılması amacını taşımaktadır. Bu seri daha sonra *Prémices de la théologie musulmane* başlığı ile yayımlanmış ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir (aş.bk.).

Josef van Ess 1999 yılında yaklaşık otuz yıl boyunca görev yaptığı Tübingen Üniversitesi'nden yaş haddinden emekliye ayrıldıktan sonra da aktif olarak çalışmalarına devam ederek pek çok Doğu ve Batı ülkesinde kongre ve konferanslara katıldı. Bunlar arasında 3-5 Mayıs 2011'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, 6-9 Mayıs 2011'de ise Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nde verdiği seminerler Türkiye'deki İlahiyat çevreleri tarafından dikkatle takip edilmiştir.²²

Oryantalist geleneğe sıkı sıkıya bağlı olan Josef van Ess bu gelenek içinde hoca-talebe ilişkisine ayrı bir yer vermektedir. Eserlerinin hemen hepsini bir oryantalisteye ithaf eden Van Ess'in monografi tarzındaki son eserini (*Im Halbschatten: Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)*, Wiesbaden: Harrassowitz 2013) hocası Hellmut Ritter'e tahsis etmesi, onun bu konuya verdiği önemi gösterir.

2017'de geçirdiği hastalık neticesinde oğlu Richard'ı (d. 1972) kaybeden Van Ess ilerlemiş yaşında bir ebeveynin yaşayabileceği en büyük acılardan birini tatmıştır.²³ Josef van Ess 20 Kasım 2021'de Tübingen'de hayata gözlerini yumdu ve aynı şehirde bulunan Bergfriedhof Kabristanı'na defnedildi.²⁴

II.

Almanya içinde ve dışında oryantalist çevrelerde iyi tanınan Josef van Ess Paris'teki École Pratique des Hautes Études ve Washington'daki Georgetown Üniversitesi tarafından fahrî doktora ünvanıyla taltif edilmesinin yanında

22 Ankara'daki seminerlerin özetleri için bk. Gözeler, "İlahiyât Seminerleri: Erken Dönem 2 Prof. Dr. Josef van Ess", s. 383-87. İSAM'daki konuşmaların metinleri ve Türkçe tercümeleri için bk. *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi-Ahlâk-Hukuk-Felsefe-Kelâm*, s. 167-285.

23 Ailenin vefat ilanı için bk. <https://www.tagblatt.de/Marktplatz/Todesanzeige-Richard-van-Ess-m66851.html?from=06.04.2017&to=05.06.2017&sort=tblMotif.dtmWebBegin+desc> (06.06.2022). Vefatından çok kısa bir süre önce "Der Underground war amerikanisch Vorbilder für die deutsche Undergroundpresse" başlıklı doktora tezini tamamlayan Richard çalışmasında basın üzerinden Amerikan kültürünün Alman yer altı dünyası üzerindeki etkisini incelemiştir.

24 Hayatı hakkında ayrıca bk. Lange, "Obituary: Josef van Ess (1934-2021)", s. 12-15; Rudolph, "Josef van Ess (1934-2021)", s. 1-9.

çok sayıda ödüle layık görülmüştür. İran İslam Cumhuriyeti Uluslararası Kitap ödülü (1999), Giorgio Levi Della Vida İslam Araştırmaları madalyası (Kaliforniya Üniversitesi, Los Angeles 1999) ve World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES)-Award for Outstanding Contributions to Middle Eastern Studies (2010 Barcelona) yurt dışından aldığı ödüller arasında sayılabilir. Onun Almanya Cumhurbaşkanlığı tarafından verilen en prestijli ödül olan Orden *Pour le mérite* für Wissenschaften und Künste madalyasına 2009'da layık görülmesi ise Van Ess'in Alman akademisi için oynadığı rolün önemine işaret eder.

Josef van Ess ulusal ve uluslararası çok sayıda kuruluşun da üyesiydi. Bunlar arasında Academia de Buenas Letras (Barselona), Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Paris), Academia Europea, British Academy, Heidelberg Bilimler Akademisi, Irak Bilimler Akademisi, İran Felsefe Akademisi (Felsefe), Tunus Bilimler Akademisi (Beytü'l-hikme), Medieval Academy of America ve Accademia Ambrosiana²⁵ sayılabilir.

III.

Çok yönlü bir akademisyen olan Josef van Ess fikirlerini aşağıda kısmen bahsedeceğimiz gibi yirmi civarında monografi ve yüzlerle ifade edilebilecek makalede dile getirmiş velut bir oryantalisttir. Ancak onu bütün dünyada meşhur kılan yönü, kelimeler tarihi alanında yaptığı çalışmalardır. Esasen kendini oryantalistten ziyade bir İslam kültür tarihçisi olarak gören Van Ess'e göre kelam "Şiir ve doğa bilimleri gibi İslam medeniyetinin kendisini dışa vurduğu yönlerinden biridir" ve bu bakımdan incelenmeye değerdir.²⁶ 31 Mayıs 2010'da kendine Orden *Pour le mérite* für Wissenschaften und Künste nişanı verilirken düzenlenen törende yaptığı konuşma onun kelam ilmiyle ilgilenme sebebini de -ironik bir şekilde- özetler mahiyettedir: "İslam hakkındaki görüşlerimi müslümanlara dayatmak gibi bir düşünce bana çok uzak olsa da Avrupa'ninkine bir nevi alternatif oluşturan bir yüksek kültürle uğraşmak kendinde o kadar caziptir ki buna bir ömür adamaya değer. Bir hakikat olarak teoloji ile değil, bir tarih olarak teoloji ile ilgilenmek istedim. Kendinin olanı anlamak için başkalarından başlamak iyidir."²⁷

Hemen hemen bütün çalışmalarını kelam ilmiyle irtibatlandırmak mümkünse de ona bu alanda oryantalistler arasında özel bir konum ve ün kazandıran temel eseri özellikle ele alınmaya değerdir. Bu, Van Ess'in baş yapıtı kabul

25 Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci*, s. 17.

26 Ess, "Niçin Kelâm?", s. 248.

27 http://www.orden-pourlemerite.de/sites/default/files/laudatio/ess1934_laudatio.pdf (06.06.2022).

edilen *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* başlıklı altı ciltlik ansiklopedik eseridir.²⁸ Eser 1991-1997 yılları arasında yayımlanıp İngilizce, Farsça ve Arapça'ya tercüme edildiği zamandan beri bu dönemlerle ilgilenenlerin müracaat kaynaklarından biri haline gelmiştir. Bu da hiç şüphesiz Van Ess'in etkilediği coğrafyayı da genişletmiştir. Van Ess'in burada savunduğu tezi, ilk bakışta İslam kelamının II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda siyasî ve toplumsal şartlara bağlı olarak henüz daha kuruluş aşamasında olduğu, akidenin o güne kadar müslüman âlimlerin genelinin iddia ettiği gibi tam anlamıyla tekâmül etmediği cihetindedir. Yani II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda akide daha oluşmamış ve âlimleri de dahil olmak üzere İslam toplumu henüz kimliğini arama döneminindedir. Ona göre toplum ve teolojinin birbirini etkileme sürecinin tarihi aynı zamanda "ortodoksi" anlatımının ortaya çıkışının da bir tarihidir. Ehl-i sünnet'in teşekkül devrini vâkıya aykırı bir şekilde çok geç bir döneme konumlandırın Van Ess iddiasını farklı bir boyuta taşımaktan çekinmemiştir. Eserin önsözünde "İslam'ın sonradan ne ise zaten başında da o olduğuna" ancak fundamentalistlerin inanacaklarını iddia eder. Ona göre bütün diğer dinler nasıl *deneme-yanılma* (trial and error) süreci geçirdilerse İslam da aynı süreci, hatta daha kompleks bir şekilde yaşamıştır.²⁹ Dolayısıyla Van Ess'in metodolojik olarak İslam kültürünün metinlerine Hans-Georg Gadamer'den istifade ile³⁰ "hermenötik" bir şekilde yaklaştığı ve zihniyetinin arka planında Hıristiyanlık nasıl "insan aklıyla inşa edildiyse" İslamiyet'in de o şekilde inşa edildiği ana fikri yatmaktadır. Bu bakımdan İslamî akidenin oluşumunu Hz. Peygamber döneminde değil, çok daha sonraları kaleme alınan metinler üzerinden inşa etme çabasıdır. Van Ess'in yaklaşımında İslam akidesi Hz. Peygamber ve Kur'an-ı Kerim ile doğrudan alakalı olmayıp, tarihî sürecin bir sonucudur. Dolayısıyla o, İslam dünyasının çoğunluğuna hâkim olan, ana ilkeleri mübelliği ve mübeyyininden tevatüren nakledilen bir dine inandıkları inancını yanlış algı olarak görmekte ve bunu "tashih etme" ve durumu "aydınlatma" amacı gütmektedir.³¹

Josef van Ess'in çalışmalarında "İslam'ın akılcı yorumu" olarak nitelediği Mu'tezile'nin ayrı bir yeri olduğu görülür. O, İslam'ın ne olduğunu Peygamber'in tebliğ ve beyanının değil, İslam toplumunun birkaç asır süren teşekkül sürecinin belirlediğini varsayar. Bu yönden belli genel kategoriler çerçevesinde etraflı görüşler serdederek ön plana çıkan Mu'tezile'nin bu süreçte

28 Eserin tercümeleri hakkında aş.bk.

29 Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, s. vii.

30 Ess, "Teoloji ve Toplum", s. 236.

31 Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, s. vii.

öncülük ve önceliğe sahip olduğunu söyleyen Van Ess'e göre Mu'tezilî âlimler Hıristiyanlık'ta olduğu gibi bir "ortodoksi" kurmaya çalışmışlar, fakat başarılı olamamışlardır.³²

Josef van Ess'in "opus magnum"unun konusu hicri ilk iki asırda "teoloji ve toplum"dur. Kendisi toplum ile teoloji arasındaki irtibatı gereği gibi ele almış olduğunu iddia etmemekteyse de yaptığı şey, klasik tarihsel filolojik usule dayanarak, bu asırlardan günümüze ulaşan verileri teorik bir şablon içerisine yerleştirerek "anlamlandırmak"tır. Bildiğimiz haliyle İslam dini, Van Ess tarafından, -aynen Hıristiyanlık'ta olduğu gibi-, Peygamber'in kâmil bir din olarak tebliğ ve beyan ettiği değil, birkaç asır süren bir süreçte toplum tarafından oluşturulmuş inanç ve pratiklerden ibaret olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Van Ess'in bu eserde yapmaya çalıştığı, XIX. yüzyılda geliştirilmiş olan ve Avrupa'ya ve bütün bir dünyaya bir geçmiş inşa sürecinde uygulanmış olan bir yöntemi kullanarak, müslümanlara kendi kaynakları üzerinden bir geçmiş inşa etmektir. Bu geçmiş inşası sürecinde model olarak alınan din Hıristiyanlık olduğu için, Hıristiyanlık için ve Hıristiyanlık üzerinden geliştirilmiş olan şablon/model İslam dini ve İslam toplumuna tatbik edilmekte; böylece İslam tarihi, tarih yazarlığı ile bir tür İslamsızlaştırılmaktadır.

Josef van Ess'in kullandığı tahkiye ve açıklama modelinde, konusu olan dinin bir mübelliği ve mübeyyini mevcut değildir. Dolayısıyla o, İslam dinini peygamberi olmayan bir din olarak kurgulamakta, tabir caizse, eğer peygamberi olmayan bir din olsa idi nasıl bir gelişme gösterirdi sorusunun cevabını bulmaya çalışmaktadır. Böylece İslam dini, Hz. Peygamber ahirete irtihal etikten sonra ona inanan insanlar tarafından kurgulanmış, bu anlamda tarihî hakikati olmayan, ona inanan insanların arzusunu temsil eden veya arzusuna denk düşen bir kurgu, bir tasavvur haline gelmektedir. Van Ess'in modeline uymayan ikinci unsur ise bizzat Kur'an-ı Kerim'in varlığıdır. Van Ess Kur'an'ın varlığını inkâr edemediği için, bazı âyetlerin anlaşılmasıyla ilgili ortaya çıkan yorum farkları üzerinden, sanki bizzat Kur'an-ı Kerim hakkında da müslümanlar arasında bir ihtilaf varmış gibi bir varsayımla konuya yaklaşmaktadır. Bunun sonucunda bazı âyetlerin tevlindeki farklılıklar, Van Ess'in şablonu içine yerleştiği zaman, onun varsayımlarını doğrulayan verilere dönüşmektedir. Bu sayede Van Ess kendi kendini doğrulayan, kendine referanslı bir söylem üzerinden müslümanlara bir düşünce tarihi hazırlarken, İslam dinini de hakiki tarihine yabancılaştırıp tarihselleştirerek, köksüzleştirmektedir. Van Ess'in eserinde sunduğu İslam dini ve düşüncesi, artık müslümanların inandığı bir peygamberin hayatında tam olarak tebliğ edilmiş bir din olmaktan

32 Ess, "Teoloji ve Toplum", s. 237.

çıkarak, zaman içinde teşekkül eden ve hiçbir zaman da tamamlanamayacak bir sürecin adı haline gelmektedir.³³

Josef van Ess'in nasıl bir şablon/model kullandığını dikkate almayan birçok müslüman araştırmacı onun eserinde çok sayıda kaynağa yaptığı atıfları ve oluşturduğu çerçeve içinde yüklediği anlamları dikkate alarak, müslümanların inandığı İslam ile Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslam arasında mahiyet farkı olduğu gibi bir intibaa kolaylıkla kapılmaktadır. Bu sebeple Van Ess ve onun yaklaşımını benimsemiş olan oryantalistlerin tezlerinin esaslı bir yapı çözümü yapılmadan anlaşılması ve isabetli bir şekilde değerlendirilmesi mümkün olmamaktadır.

Josef van Ess'in eserinin en önemli özelliği söylem üzerinden bir hakikat/geçmiş inşası olmakta, bu yönden tam da Edward Said'in kullandığı anlamda modern oryantalizmin hakiki son temsilcisi olarak nitelenmeyi hak etmektedir. Kısaca Van Ess modern konstrüktivizmin, kendine İslam dini ve düşüncesini konu olarak seçmiş en önemli temsilcilerinden birisidir. Van Ess'in eserine gösterilen ilgi ile de alakalı olarak, kısaca onun yaklaşımının teorik ana çerçevesini ortaya koymak uygun olacaktır.

Josef van Ess, hem "opus magnum"unda yaptığına bir giriş hem de burada göstermeye çalıştığının bir tür "telhis"i olarak kabul edilebilecek *The Flowering of Muslim Theology* isimli eserinde temel yaklaşımını ana hatlarıyla sunmaktadır. Bu eserde İslam kelamı ile İslam dinini, tam da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, özdeşleştirmekte ve kelamı, hıristiyan teolojisi ile ilgili oluşturulmuş olan yaklaşımı model olarak kabul ederek, bu modelin sağladığı imkânlarla inşa etmektedir.³⁴ Bu inşa sürecinde ilk bakışta mukayese gibi gözükken üslup oldukça yanıltıcıdır. Van Ess'in kullandığı mukayeseye benzer ifadelerinde gerçekte mukayese yapmak yerine, İslam kelamını hıristiyan teolojisine uyarlayarak inşa ederken, ortaya İslam kelamı yerine müslümanların eliyle oluşturulduğu iddia edilen ikinci bir hıristiyan teolojisi çıkmakta ve hıristiyan teolojisinin teşekkülünün Hıristiyanlığa özgü ve eşi ve benzeri olmayan, bu anlamda biricik ve tarihsel ön şartları, İslam kelamı ve dini için geçerli kılınmaktadır.³⁵ İslam kelamı ile hıristiyan teolojisi arasındaki fark ise sadece

33 Josef van Ess, opus magnumunun ilk cildine yazdığı önsözde bunu açık bir şekilde ifade ediyor: "Sonradan bildiğimiz İslam'ın başından beri böyle olduğuna sadece bir Fundamentalist inanır" (tam ifade şöyle: "denn nur ein Fundamentalist kann sich durch das Bild tauchen lassen, das unsere Quellen aus späterer Perspektive uns zeichnen: dass nämlich der Islam immer schon das gewesen sei, was er später war"). Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, s. vii.

34 Ess, *The Flowering of Islamic Theology*, s. 3.

35 Ess, *The Flowering of Islamic Theology*, s. 6, 7. Mesela burada Mu'tezile'nin ilk defa ortodoxy inşa etmeye teşebbüs ettiğinden bahsederken, tam da hıristiyan teolojisinin

bazı konulardaki farklılıklar olarak sunulmakta, esasa müteallik tarihî farklar göz ardı edilerek, hıristiyan teolojisi için geçerli olan özsüzlük ve içeriksizlik din olarak İslam için de geçerli kılınma yönünde gayret edilmektedir.³⁶

Her şeyden önce Hıristiyanlık Hz. İsa'nın tebliğ ettiği din olmayıp, Pavlus tarafından yapılan Hz. İsa yorumunun yorumu olarak teşekkül ettiği için, Van Ess'in gözünde İslam da baştan Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve beyan edilmiş bir din olarak değil, en iyi ihtimalle müslümanların bazı Kur'an âyetlerinin ve Hz. Peygamber'in yorumunun bir sonucu olarak kabul edilmektedir.

İkinci olarak Kur'an-ı Kerim, mânası Hz. Peygamber tarafından beyan edilmiş bir kitap olmaktan çok, sanki Hz. Peygamber ahirete irtihal ettikten sonra farklı şahıslar tarafından yorumlanarak anlamlandırılmış bir kitap muamelesine maruz kalırken,³⁷ Van Ess esas itibarıyla Ahd-i Cedid ile Kur'an-ı Kerim'i aynı kefeye koymakta; nasıl ki Ahd-i Cedid'in Hz. İsa ile doğrudan bir alakası yoksa Kur'an'ın da Hz. Peygamber ile herhangi bir alakası yokmuş; sanki Kur'an müslümanlara bir peygamberin tebliği yoluyla ulaşmamış gibi değerlendirmektedir.

Üçüncü olarak Van Ess ümmetin icmâsını sahabe icmâsı olarak değil, daha sonra müslüman âlimlerin ferdi gayretleri ile ulaştıkları, inşa edilmiş ortak görüşler, ortodoksiler olarak kavramakta; bu yolla İslam dininin esaslarının en iyi ihtimalle Kur'an âyetlerinin yorumlanması yoluyla sonradan icat edilmiş olduğu varsayımına dayanmaktadır.

Dördüncü ve son olarak Van Ess, İslam dinini ve kelim ilmini ele alırken, müslümanların yazılı ve sözlü tevatüren naklettiklerini değil, hıristiyanların Hıristiyanlık'la ilgili oluşturduğu "tevatür"ü esas almakta ve kelim ilminin tarihini yapısal cihetten bu tevatüre uydurmaya çalışmaktadır.

Josef van Ess'in eserini cazip hale getiren en önemli özellik, eserde kullanılan malzemenin kapsamıdır: Gerçekten de Van Ess, ilgilendiği dönemle uzaktan yakından ilgili eserlerdeki verileri, kendi şablonunu/modelini doğrulayacak şekilde seçmecî bir şekilde tasnif ederek, bu tasnif üzerinden bir

tarihini model olarak kullanmaktadır. "Mu'tazilizm creating the first orthodoxy in the Muslim World..." Daha sonra Mu'tezile'nin yerini başka ortodoksilere bıraktığını ve bunun böylece devam ettiğini söylerken de, hıristiyan teolojisi tarihi ile ilgili tasavvurları İslam kelâmı üzerinden İslam dinine yakıştırmaya çalışmaktadır.

36 Ess, *The Flowering of Islamic Theology*, s. 14: "The content of the faith was defined later, through the work of exegesis." ve s. 15: "On the whole, taken in relation to Christianity, Islam did not treat new problems; it treated the same problems differently."

37 Ess, *The Flowering of Islamic Theology*, s. 19 vd.; s. 72: "Much of what was said about the *Urgemeinde*, the early community, is derived from later projections rather than reality" derken, İslam tarihinden çok Hıristiyanlık'tan bahsetmektedir.

tarih inşa etmektedir. Bu tasnifin bizzat kendisinin geçmişe giydirilmiş olduğuna dikkat edilmediği zaman, anlattıklarının doğru olduğu gibi bir intiba kolaylıkla oluşabilmektedir. Van Ess'in üslubu böyle bir intibayı oluşturma cihetinde oldukça başarılı gözükmektedir.

Josef van Ess'in kelimeler tarihindeki çalışmaları Batı'da olduğu kadar başta Türkiye olmak üzere İslam dünyasında da teorik esasları gereği gibi eleştirel bir şekilde müzakere edilmeden kullanılmaktadır. Hıristiyan Batı kültürü içinde yaşayanların İslam ile ilgili araştırmalarında kendi tevatürlerini kullanmaları makul olmakla birlikte, müslümanların İslam dini ve kelamını hıristiyan tevatürüne dayalı olarak, anakronik bir şekilde inşa ederek hakikatine yabancılaştıran bir yaklaşımı sorgusuz sualsiz üstlenmeleri, bu konuda Van Ess'in söyleminin arka planı hakkında gerekli araştırmayı yapmamış olmalarına bağlı gibi gözükmektedir. Onun eserlerini eleştirel bir şekilde müzakere etmek yerine, Almanlar'ın ifadesiyle herhangi bir "Ideologiekritik"e, yani teorik/nazarî cihetten bir tahkike tâbi tutmaksızın referans alan birçok araştırmacı onun yorum tekniklerini anladığı için değil, arka planına vakıf olmadığı söyleminin sonuçlarını üstlenerek ondan istifade etmekte, böylece İslam akidesini "oryantalist gelenek" içinde ele almak zorunda kalmaktadır. Burada oryantalist araştırma faaliyetlerinin objektif ve bilimsel bir yöntemi tecessüm ettirdiği hüsnüzannı önemli bir rol oynamaktadır.

Josef van Ess'in adı geçen eserin son bölümünde kullandığı hermenötik tabiri, en azından Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*³⁸ isimli eserinde sunulduğu haliyle, bir konuya yaklaşanların kaçınılmaz olarak vorurteil/ön yargılara sahip olduklarını; bir araştırmacıyı veya bir bilimsel çalışmayı anlamının ön şartının, yazarın ve eserin dayandığı araştırma geleneğinin ön yargılarını bilmek ve bu ön yargılarla irtibatı içinde anlamaya çalışmak olduğunu söyler. Van Ess'in eserini doğru anlamının da ön şartı, burada kısaca işaret edilen anlatı ve açıklama modelindeki ön yargıların farkında olmaktır. Bu ön yargıların farkında olmak, onun hangi rivayetleri niçin terkettiğini, hangi rivayetleri niçin tercih ettiğini ve nihayet bu rivayetleri niçin belirli bir şekilde kullandığını anlamının ön şartıdır.

Aslında Josef van Ess, eserinde yukarıda iktibas edilen sözlerinin tam aksini yapmaktadır: Özet olarak o, İslam hakkındaki görüşlerini müslümanlara dayatmaya çalışmakta ve Avrupa'ninkine bir alternatif oluşturan bir yüksek kültürü tarih yazarlığı marifeti ile aslına yabancı bir çerçeveye sokarak nefretmekte ve bunun için de hakikaten kendi ömrünü adanmıştır. Bir hakikat olarak teoloji ile değil, bir tarih olarak teoloji ile ilgilenmeye çalışırken,

38 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, 3 vd.

İslam dini ve kelamını yerinden ederek tahrif etmektedir. Kendinin olandan hareket ederek, başkasını, kendi kavramları ve kavramsal çerçevesi içine girmeye zorlaması, İslam tarihi verilerinde dile gelen özgünlüğü Hıristiyanlığı model alan yaklaşımı sebebiyle yok etmektedir.³⁹

IV. Eserleri

Velut bir oryantalist olan Josef van Ess uzun hayatının sonuna kadar yazmaya ve üretmeye devam etmiştir. Yirmiden fazla kitap, çeşitli dergi ve kitap içinde 140'a yakın makale, çeşitli dergilerde 250'den fazla kitap tanıtımı, çeşitli ansiklopedilerde 100'e yakın madde konusu ve açılış dersleri ve mülakat tarzında çalışmanın altına imza atmıştır. Çalışmaları hakkında fikir vermesi açısından aşağıda sadece monografi tarzındaki bazı eserlerine basım tarihine göre yer verilmiştir.⁴⁰

1. *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961). Yukarıda da bahsedildiği gibi Hâris el-Muḥāsibî hakkında hazırladığı doktora tezinin basılmış halidir.

2. *Die Erkenntnislehre des 'Aḍuddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1966). Adudüddin el-Īcî'nin *Mevâkıf*'inin ilk kitabının Almanca'ya tercümesi ve açıklamasıdır.

3. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1975). Hadis ve kelam arasındaki ilişkiyi ele alan eser kaderle ilgili hadislerin "ortaya çıkışı" hakkındadır.

4. *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977). Metin neşrine önem veren Josef van Ess burada İslam'ın ilk yüzyılına ait "kaderciliğe karşı" iki metnin tenkitli neşrini, Almanca tercümesini ve şerhini yapmaktadır.

5. *Der Wesir und seine Gelehrten. Zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften des Rašīduddīn Fazlullāh (gest. 718/1318)* (Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1981). Eser İlhanlı devlet adamı, tabip ve âlim Reşīdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin kelamla ilgili eserleri hakkındadır.

39 http://www.orden-pourlemerite.de/sites/default/files/laudatio/ess1934_laudatio.pdf (06.06.2022).

40 Josef van Ess'in bütün çalışmalarının kapsamlı bir listesi için bk. *Kleine Schriften*, I, s. XXI-LXVI.

6. *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam* (Tempe: Arizona State University, 1989). Arizona Üniversitesi'nde verdiği dersin neşredilmiş hali olan eser İslâm'ın ilk dönemlerindeki antropomorfizm hakkındadır.

7. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (I-VI, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1991-1997). Van Ess'in baş yapıtı kabul edilen eser II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllardaki kelimâ düşüncesi hakkındadır. Çeşitli dillere tercüme edilmiştir: İlk iki cilt *İlmül-kelâm ve'l-müctema' fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlis li'l-hicre* başlığı ile Arapça'ya (I-II, Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemâl, 2008); ilk dört cilt *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* (I-IV, Leiden: Brill, 2016-2017) başlığı ile İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

8. *Der Fehltritt des Gelehrten. Die "Pest von Emmaus" und ihre theologischen Nachspiele* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2001). Eserde 18 (639) yılı civarında Filistin'de yer alan Amvâs bölgesindeki veba salgını karşısında Halife Hz. Ömer'in ve diğer sahabenin bölgenin fethi sırasında sergiledikleri tavır kelâmî açıdan incelenmektedir.

9. *Les prémices de la théologie musulmane* (Paris: Albin Michel, 2002) Eser Josef van Ess'in Paris'teki Institut du Monde Arabe'da verdiği derslerin yayımlanmış hali olup *Theologie und Gesellschaft*'ın bir özeti niteliğindedir. Abdülmecid es-Sagîr tarafından genişletilerek *Bidâyetü'l-fikri'l-İslâmî* başlığı ile Arapça'ya (Casablanca: al-Fanak, 2000); *The Flowering of Muslim Theology* (trc. Jane Marie Todd, Cambridge: Harvard University Press, 2006) başlığı ile de İngilizce'ye; *Lalba della teologia musulmana* (trc. Ida Zilio-Grandi, Torino: Einaudi 2008) başlığı ile de İtalyanca'ya tercüme edilmiştir. Eserde yer alan makalelerin Türkçe tercümeleri ise bölümler halinde farklı dergilerde yayımlanmıştır.

10. *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (I-II, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2011). Van Ess'in bu çalışması İran'da 2015'te uluslararası kitap ödülüne layık görülmüştür. Eserde, Hz. Peygamber'den nakledilen "72 Fırka" hadisine istinaden İslâm tarihi boyunca oluşturulan *makalat*, *milel* ve *nihal* literatürü ve yazarları oryantalist gelenek içinde ele alınmış ve bir tasnif çalışması yapılmıştır. Van Ess İslâm fırkaları hakkında "heretik" kavramının "anlamının çok dar" olduğunu, hatta bazı yerlerde kullanımının yanlış olduğunu itiraf etmekle birlikte kavram yaygın olarak kullanıldığı için kendisinin de bunu tercih ettiğini belirtir.⁴¹

41 Ess, *Der Eine und das Andere*, s. vii.

11. *Dschihad gestern und heute* (Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2012). Van Ess'in Julius-Wellhausen-Vorlesung kapsamında Göttingen Üniversitesinde verdiği derslerin yayımlanmış hali olan eser tarihte ve günümüzde cihat kavramının kullanılışı hakkındadır.

12. *Im Halbschatten: Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013). Josef van Ess'in monografi tarzında kaleme aldığı son eser olan kitap hocası Hellmut Ritter hakkındadır.

13. *Kleine Schriften* (I-III, Leiden-Boston: Brill, 2018). Van Ess'in çeşitli yerlerde yayımlanmış olan 150'ye yakın küçük hacimli makalesi derlenerek Hinrich Biesterfeldt tarafından yayımlanmıştır.

Bibliyografya

Ess, Josef van, "Die Doktorarbeit: Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik", *Die Welt des Islams*, 51 (2011): 279-326.

Ess, Josef van, "Theology and Society", *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi-Ahlâk-Hukuk-Felsefe-Kelâm*, haz. Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 167-205.

Ess, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1991-97.

Ess, Josef van, *The Flowering of Muslim Theology*, trc. Jane Marie Todd, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Ess, Josef van, "Niçin Kelâm?", trc. Mehmet Bulğen, *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi-Ahlâk-Hukuk-Felsefe-Kelâm*, haz. Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 247-266.

Ess, Josef van, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, I-II, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2011.

Ess, Josef van, "Teoloji ve Toplum", trc. Mehmet Bulğen, *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi-Ahlâk-Hukuk-Felsefe-Kelâm*, haz. Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 227-246.

Ess, Josef van, *Kleine Schriften*, ed. Hinrich Biesterfeldt, I-III, Leiden, Boston: Brill, 2018.

Ess, Josef van, *Im Halbschatten: Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.

Gadamer, Hans George, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan, I-II, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008-2009.

Görgün, Tahsin, "İci, Adudüddin", *DİA*, 2000, XXI, 410-414.

Gözeler, Esra, "İlahiyat Seminerleri: Erken Dönem 2 Prof. Dr. Josef van Ess", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011): 383-387.

Günther, Sebastian, "Einführung: 'So ist denn Theologie im Islam eine durchaus irdische Wissenschaft'", Josef van Ess, *Dschihad gestern und heute*, Berlin: Walter de Gruyter, 2012, s. vii-xiv.

Kır, Bilal, *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci: Josef van Ess Bağlamında* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2017.

Lange, Christian, "Obituary: Josef van Ess (1934-2021)", *Journal of the International Qur'anic Studies Association*, 6 (2021): 12-15.

Rudolph, Ulrich, "Josef van Ess (1934-2021)", *Der Islam*, 99/1 (2022), s. 1-9.

https://www.aachen.de/de/kultur_freizeit/kultur/stadtarchiv/archivalie_monat/archivalie47.html (06.06.2022).

<https://www.tagblatt.de/Marktplatz/Todesanzeige-Richard-van-Ess-m66851.html?from=06.04.2017&to=05.06.2017&sort=tblMotif.dtmWebBegin+desc> (06.06.2022).

http://www.orden-pourlemerite.de/sites/default/files/laudatio/ess1934_laudatio.pdf (06.06.2022).

Hilal Görgün, Doç.Dr.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi /
Associate Prof. İstanbul Medeniyet University,
İstanbul, Türkiye.

hilal.gorgun@medeniyet.edu.tr

ORCID 0000-0001-7607-1866

Tahsin Görgün, Prof.Dr.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi /
Professor, İstanbul 29 Mayıs University,
İstanbul, Türkiye.

tgorgun@29mayis.edu.tr

ORCID 0000-0002-3235-9355

DOI 10.26570/isad.1134104

Katkı Oranı / Author Contribution

Yazarlar yazıya eşit oranda katkı yaptıklarını beyan etmektedirler.

The authors declare that they have contributed equally to the obituary.

Yazarlar için not

- *İslam Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir. Dergide İslam ilimleri ve diğer ilâhiyat disiplinleri başta olmak üzere İslam tarihi, medeniyeti ve müslüman toplumlara dair insan ve toplum bilimleri, bilim tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında kaleme alınmış, İslam araştırmalarına özgün katkı sağlayacak nitelikte makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi ve kitap tanıtımının yanı sıra sempozyum değerlendirmeleri ve vefeyat yazıları 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. Türkçe 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 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*], which the Türkiye Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies (ISAM) began publishing in 1997 and has been published twice annually since 2001, is a refereed and academic journal. The journal publishes original research articles that contribute toward Islamic thought and culture principally within the fields of Islamic studies, Islamic history, the humanities and social sciences pertaining to Muslim societies; the journal also publishes research notes, review articles and book reviews as well as symposium reviews and obituaries.
- 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** via e-mail.
- 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.

