

Dîvân *DISİPLİNERARASI*  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

**BİLİM  
VE  
SANAT  
VAKFI**

ISSN 1309-6834

## Dîvân: *DISİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 21 Sayı 40 2016/1

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı

Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan *DÎVÂN*, 2007 yılına kadar *DÎVÂN: İlmî Araştırmalar* ve bu tarihten sonra *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan *DÎVÂN*, yılda iki defa yayınlanmaktadır. *DÎVÂN* sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerine Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayımına hakem raporları doğrultusunda yayın kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

*DÎVÂN Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

## Dîvân: JOURNAL OF *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Owner: The Foundation for Sciences and Arts

Editor-in-Chief: Mustafa Özel

*DÎVÂN* is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name *DÎVÂN: Scientific Studies* until 2007. Since then, it has been published as *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies*. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies* are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

DİVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi / DİVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies

**Sahibi / Owner**

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

**Yazı İşleri Müdürü / Editor-in-Chief:** Mustafa Özel

**Editör / Editor**

Abdurrahman Atçıl, İstanbul Şehir Üniversitesi, aatcil@divandergisi.com

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Ahmet Okumuş, İstanbul Şehir Üniversitesi  
Faruk Deniz, Bilim ve Sanat Vakfı  
Halil İbrahim Düzenli, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi  
M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi  
Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi  
Macit Karagözoğlu, Marmara Üniversitesi  
Nurullah Ardiç, İstanbul Şehir Üniversitesi

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin  
Alparslan Açıkgenç, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi  
Dimitri Gutas, Yale University  
Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi  
Fred Dallmayr, University of Notre Dame  
Engin Deniz Akarlı, İstanbul Şehir Üniversitesi  
Evangelia Balta, National Hellenic Research Foundation, Athens  
Hızır Murat Köse, İstanbul Şehir Üniversitesi  
İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
Jamil Ragep, McGill University  
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen  
M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi  
Murteza Bedir, İstanbul Üniversitesi  
Richard Falk, Princeton University

**Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors**

M. Talha Çiçek, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, talhacicek@divandergisi.com  
M. Enes Topgül, Marmara Üniversitesi, menestopgul@divandergisi.com

**Editör Yardımcısı / Editorial Assistant**

Volkan Uzundağ, volkanuzundag@divandergisi.com

**Grafik Tasarım / Graphic Design:** Salih Pulcu

**Tasarım Uygulama / Design Implementation:** Sibel Yalçın

**Kapak Uygulama / Cover Implementation:** Zeyd Karaaslan

Adres: **Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 41 34134 Vefa, İstanbul, Türkiye**

Tel: **+90 212 528 22 22 (pbx)** Faks: **+90 212. 513 32 20** email: **info@divandergisi.com**

Basım: **Elma Basım** (Sertifika no. 12058)

Halkalı Cad. No: 164 B-4 Blok Sefaköy-Küçükçekmece / İstanbul

Tel: **+90 212 697 30 30**

Basım Tarihi / Print Date: **Ekim 2016 / October 2016**

# Dîvân *DİSİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 21 Sayı 40 2016/1

## İÇİNDEKİLER

Küresel Göç Çağında Osmanlı Transatlantik Göçleri ve Sebepleri (1870-1914) Kazım Baycar.....	1
Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme Harun Yılmaz .....	33
Özne, Dil, Hakikat Özkan Gözel .....	71
<b>KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ</b>	
Richard Bourke. <i>Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke</i> Fatih Durgun.....	97
Michael Nizri. <i>Ottoman High Politics and the Ulema Household</i> Hugh J. Turner .....	102
Cihan Yüksel Muslu. <i>The Ottomans and the Mamluks: Imperial Diplomacy and Warfare in the Islamic World</i> Zahit Atçıl.....	106
Köstendilli Ali el-Halvetî. <i>Telvîhât: Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf</i> Ömer Sami Uzuner.....	109
Khaled El-Rouayheb. <i>Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb</i> Kenan Tekin .....	113
Nassim Nicholas Taleb. <i>Siyah Kuğu -Olasılıksız Görünenin Etkisi</i> Mustafa Yavuz.....	116
Nail Okuyucu. <i>Şâfî Mezhebinin Teşekkül Süreci</i> Muhammed Usame Onuş.....	123

# Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 21 Issue 40 2016/1

## C O N T E N T S

Transatlantic Migrations and Their Causes in an Age of Global Migration (1870–1914) Kazım Baycar.....	1
What is a Madrasa? An Investigation into the Madrasas of Damascus in the Twelfth and Thirteenth Centuries Harun Yılmaz .....	33
Subject, Language, and Truth Özkan Gözel .....	71
<b>BOOK REVIEWS</b>	
Richard Bourke. <i>Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke</i> Fatih Durgun.....	97
Michael Nizri. <i>Ottoman High Politics and the Ulema Household</i> Hugh J. Turner .....	102
Cihan Yüksel Muslu. <i>The Ottomans and the Mamluks: Imperial Diplomacy and Warfare in the Islamic World</i> Zahit Atçıl.....	106
Köstendilli Ali el-Halvetî. <i>Telvîhât: Bir Osmanlı Şeybinin Dilinden Tasavvuf</i> Ömer Sami Uzuner.....	109
Khaled El-Rouayheb. <i>Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb</i> Kenan Tekin .....	113
Nassim Nicholas Taleb. <i>Siyah Kuğu -Olasılıksız Görünenin Etkisi</i> Mustafa Yavuz.....	116
Nail Okuyucu. <i>Şâfî Mezhebinin Teşekkül Süreci</i> Muhammed Usame Onuş.....	123



# Küresel Göç Çağında Osmanlı Transatlantik Göçleri ve Sebepleri (1870-1914)

Kazım Baycar

Yıldız Teknik Üniversitesi  
kbaycar@yildiz.edu.tr

## Öz

XIX. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl başına kadar yarım milyona yakın Osmanlı vatandaşı imparatorluğun Suriye vilayetinden Amerika kıtasına göç etmiştir. Bu makale Osmanlı arşivlerindeki belgeler ve Arjantin ve ABD'nin tarihsel göç kayıtları ışığında bu büyük göç dalgasını incelemektedir. Makale mevcut literatürdeki göçleri 1860'lı yıllarda Suriye'nin çeşitli bölgelerinde patlak veren iç çatışmaların bir sonucu olduğu yönündeki iddiayı çürütürken, göçlerin meydana gelmesinde nüfus artışı, yerel ekonomilerdeki daralma ve zorunlu askerlik uygulamaları gibi ekonomik ve sosyal motivasyonların belirleyici rol oynadıklarını iddia etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı İmparatorluğu, XIX. Yüzyıl, Göç, Amerika Birleşik Devletleri, Arjantin, Küreselleşme Çağı

DÜNYA XIX. YÜZYIL sonlarından ve XX. yüzyıl başlarına kadar milyonlarca insanın daha iyi bir yaşam elde etmek umuduyla eski kıtadan yeni kıtaya kitleler hâlinde göçlerine tanık-

lık etti.<sup>1</sup> Bu kitlesel göç hareketlerinin etkileri daha sonraki on yıllar boyunca Atlantik'in iki yakasında derin izler bırakacaktı. Şüphesiz, küresel boyutta meydana gelen bu göçlerden, Osmanlı dünyası da belirli ölçüde etkilenecekti. Nitekim bu dönemde Osmanlı İmparatorluğunun çeşitli vilayetlerinden, Avrupa göçlerine benzer sebeplerle Kuzey ve Güney Amerika'ya ve Avusturya'ya sayıları yüz binlerle ifade edilecek olan göçler meydana gelmiştir.

Osmanlı coğrafyasından Amerika'ya yapılan göçler imparatorluğun daha çok Balkanlar ve Suriye bölgesinde gerçekleşmiş, Anadolu'dan yapılan göçler ise görece sınırlı kalmıştır. Söz konusu göçler dikkate değer tarihsel etkileri olmasına rağmen, akademik literatürde kendisine önemi nispetinde yer bulamamıştır. Konu ile ilgili eldeki sınırlı sayıdaki çalışma büyük ölçüde alan çalışmaları (Osmanlı çalışmaları, Latin Amerika Çalışmaları, Ortadoğu Çalışmaları vb.) bağlamında ele alınması dolayısıyla niteliksel olarak da eksik kalmıştır. Oysa günümüz literatüründe mesele daha geniş küresel bir perspektiften ve meselenin özünü teşkil eden sosyal ve ekonomik yönleri ile ele alınırken, mevcut çalışmalarda bu göç olgusu yerel perspektifle ele alınmış ve politik ve kültürel tarih alanına sıkıştırılmıştır.

Bu makale genel olarak 1870-1914 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun Suriye bölgesinden (*Biladiü's-Şam*)<sup>2</sup> Kuzey ve Güney Amerika'ya yapılan göçlere ışık tutmakta ve bu insan hareketlerinin temel nedenlerini irdelemektir. Bu kapsamda makale, Osmanlı Suriyesi'nden göç meselesini sadece bir Osmanlı olgusu olarak değil, dünya ölçeğinde bir meselenin parçası olarak ele almaktadır. Çalışma ayrıca söz konusu göç olgusunu diğer Avrupa transatlantik göç örnekleri ile karşılaştırmalı bir biçimde, sosyal ve ekonomik yönlere vurgu yaparak ele almayı amaçlamaktadır.

1 Kevin H. O'Rourke ve Williamson'un çalışması bu dönemde toplam Transatlantik göç miktarını 60 milyon olarak hesaplamıştır. Kevin H. O'Rourke and Jeffrey G. Williamson, *Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1999).

2 Osmanlı tarihi literatüründe kullanılan *Biladiü's-Şam* bölgesi kabaca, günümüz Suriye, Lübnan, Filistin, Ürdün ve İsrail devlet sınırlarının kapsadığı alanı ifade etmektedir. İngilizce akademik literatürde ise bu bölge *Greater Syria* olarak isimlendirilmiştir. *Biladiü's-Şam* Osmanlı çalışmalarının ihtisas ifadesi olmasından dolayı pek çok farklı disiplinden kişilere yabancı gelmektedir. Öte yandan *Greater Syria* isimlendirmesi, bölge tarihini Osmanlı tarihinin dışında tutan çağrışımlar içermektedir. Bu durumlar dikkate alınarak, makalede bölgenin tanımlanması adına "Osmanlı Suriyesi" ifadesinin kullanımı uygun görülmüştür.



Osmanlı Suriyesi'nden yapılan kitlesel göçlerde hangi etmenlerin rol oynadığı konusu bu alandaki sınırlı akademik literatürde dahi önemli bir tartışma konusu oluşturmuştur. Söz konusu mesele üzerinde öncü çalışmalar yapan tarihçiler, bu kitlesel göç hareketlerini 1860'lı yıllarda Osmanlı Suriyesi'nin çeşitli yerlerinde birbirini ardına patlak veren Müslümanlar Dürziler ve Hristiyan Maruniler arasındaki çatışmaların bir sonucu olarak değerlendirme eğiliminde olmuştur. Sonraki tarihçiler tarafından<sup>3</sup> *zulüm teorisi* (persecution theory) olarak adlandırılacak olan bu yaklaşıma göre, Suriye bölgesinde Müslümanların şiddet ve baskılarına dayanamayan Hristiyanlar bölgeyi terk ederek Kuzey ve Güney Amerika'nın çeşitli ülkelerine sığınmak zorunda kalmışlardır. Yine bu okumaya göre bölgedeki Hristiyan karşıtı hareket devletçe de desteklenmiş ve bu göçler sayesinde bölgedeki nüfus kompozisyonu Müslümanlar lehine değiştirmek amaçlanmıştır. Sonuç olarak bu yaklaşım, göçleri bir sosyal olgu olarak gören ve göç eden insanları "göçmen" sıfatı ile tanımlayan değil, olguyu bir politik durumun sonucu olarak gören ve bu insanları "mülteci" konumuna indirgeyen bir yaklaşım olmuştur.<sup>4</sup>

Söz konusu *zulüm teorisi* günümüzde bir kısım tarihçiler tarafından doğrudan benimsenirken,<sup>5</sup> Akram Khater, Kemal Karpat ve Alixa Naff gibi bir kısım başka tarihçiler tarafından ise güçlü bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Akram Khater'e göre literatürde yer eden bu teori, Amerika'ya bu dönemde göç eden Philip Hitti<sup>6</sup> ve George Haddad gibi ilk Arap-Amerikan entelektüeller tarafından belli bir amaç doğrultusunda üretilmiş ve gerek Türk gerekse Fran-

3 Literatürdeki genel tartışmalar için bkz. Ignacio Klich and Jeff Lesser, "Historiography of Arab immigration to Argentina: The Intersection of the Imaginary and the Real Country," *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, ed. Ignacio Klich and Jeff Lesser (London: F. Cass, 1998), 204-227.

4 Bu argüman için bkz. Abraham Mitrie Rihbani, *A Far Journey: An Autobiography* (Boston: Houghton Mifflin, 1914); Charles P. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa* (New York: Columbia University Press, 1982); Roger Owen, *The Middle East Economy in the World Economy, 1800-1914* (London: I. B. Tauris, 1993).

5 Clark Knowlton, "The Social and Spatial Mobility of the Syrian and Lebanese Community in São Paulo, Brazil," *The Lebanese and the World: The Century of Emigration*, ed. Albert Hourani and Nedim Shehadi (London: The Centre for Lebanese Studies in Association with I. B. Tauris, 1994), 286.

6 Philip K. Hitti, *The Syrians in America* (New York: George H. Doran Company, 1924).

sız egemenliğine karşı Suriye ve Lübnan'da bir Maruni milli benliğin oluşumuna zemin hazırlamaya yönelik bir araç olarak kullanılmıştı.<sup>7</sup> Ayrıca "baskıcı Türk zulmü altında kaçan Hristiyanların Amerika'ya sığındıkları" anlatısı Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (ABD) Hristiyan-Arap varlığı için de güçlü bir meşruiyet zemini oluşturmuştur.

Khater, Cebel-i Lübnan üzerine yapmış olduğu çalışmada, eldeki tarihsel verilerin Lübnan göçleri için *zulüm teorisini* doğrulamadığını ifade etmektedir. Nitekim Osmanlılar Lübnan halkına, imparatorluktaki diğer tebaa arasında en düşük vergiyi uyguluyor ve *Règlement Organiques*<sup>8</sup> gereği savaş zamanlarında dahi Lübnan'dan asker celp edilmiyordu.<sup>9</sup> Bu bağlamda Khater, göçleri anlamada politik itici güçler yerine, göç edilen memleketlerdeki ekonomik çekici güçler üzerine odaklanılması gerektiğini ifade etmektedir.

Aynı şekilde Alixa Naff, ABD'ye göç edenlerin ikinci ve üçüncü kuşak torunları ile yapmış olduğu sözlü tarih çalışmalarında göçlere sebep olarak ekonomik nedenleri vurgulamıştır. Naff'a göre Suriye'den Amerika'ya yapılan göçler "ani bir panik neticesi bir kaçış" değil, ailelerin ve bireylerin belli bir amaç doğrultusunda vermiş oldukları bilinçli ve hesaplı bir kararın ürünüydü.<sup>10</sup> Benzer bir biçimde Kemal Karpat da sadece Suriye özelinde değil, Anadolu ve Balkanlardan Amerika'ya yapılan göçlerin de siyasi değil ekonomik ve sosyal nedenlerini vurgulamıştır.

Yeni Dünya'ya yapılan göçlerin nedenlerini açıklamaya yönelik bu yeni yaklaşım literatüre önemli katkılar sağlamakla birlikte, söz konusu göç olgusunu bütün yönleriyle açıklamada yetersiz kalmıştır. Akram Khater'in çalışması sadece Cebel-i Lübnan gibi özel statüye sahip bir bölge ile sınırlı kalması dolayısıyla, Osmanlı Suriyesi'nin diğer kısımları için bir fikir vermemektedir. Nitekim

7 Akram Fouad Khater, *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920* (Berkeley: University of California Press, 2001), 49.

8 *Règlement Organiques*, Lübnan'da 1860'lı yılların başında yaşanan iç çatışmaların bitmesinin ertesinde, Avrupalı devletler ile Osmanlı arasında imzalanan bir dizi anlaşmanın genel adıdır. Bu anlaşmalarla birlikte, Cebel-i Lübnan Osmanlı tarafından atanacak bir Hristiyan yönetici ile bir yerel meclis tarafından yönetilen özerk bir yapıya kavuşmuştur.

9 Khater, *The Syrians in America*, 50-51.

10 Alixa Naff, *Becoming American: The Early Arab Immigrant Experience* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1993), 83.

Suriye bölgesinden göçleri açıklamak için öne sürülen etkenlerden biri olan zorunlu askerlik uygulaması Cebel-i Lübnan için, özel yönetim statüsü gereği, söz konusu olmamıştır. Öte yandan Alexa Naff'ın sadece sözlü kaynaklara dayanan çalışması yüz binleri aşkın göçmeni ne ölçüde temsil gücüne sahip olduğu, farklı dinî ve coğrafi fraksiyonlara göre göç nedenlerinin tespiti ve 40-50 yıl boyunca süregelen göçlerin zamansal değişimini açıklama konularında soru işaretleri doğurmuştur. Benzer şekilde Kemal Karpat'ın makalesi tüm Osmanlı coğrafyasını kapsadığından Osmanlı Suriyesi özelindeki göç nedenlerini tam teferruatıyla açıklamamaktadır.<sup>11</sup>

Bu makale Osmanlı transatlantik göçlerini açıklama konusunda, gerek bağlam gerekse kaynaklar açısından literatürün eksik bıraktığı noktaları ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunu yaparken, birincil kaynak niteliğinde sadece Osmanlı arşivlerindeki (Hariciye, Dahiliye, Zaptiye ve Harbiye gibi) kayıtları değil, ABD ve Arjantin'deki devlet kayıtlarını da kullanmaktadır. Ayrıca bu çalışma Osmanlı'nın Suriye göçlerini küresel dünya göçleri ile ilişkilendirerek değerlendirmektedir.

Bu açıdan makale, Osmanlı göçlerini değerlendirirken öncelikle literatürde *zulüm teorisi* olarak adlandırılan yaklaşımı sorgulamakta ve teorinin tutarsızlığına işaret etmektedir. Mevcut literatürdeki yaklaşımın tutarsızlığı ile oluşan boşluğu da göç olgusunun sosyal ve ekonomik dinamikleri üzerine yoğunlaşarak ve meseleyi küresel dünya göçleri bağlamına çekerek doldurmaya çalışmaktadır.

Şüphesiz Osmanlı Suriyesi'nden XIX. yüzyıl sonunda başlayıp, I. Dünya Savaşı'na dek süren Osmanlı göçlerini tek bir nedene indirgemek mümkün değildir. Keza bazı toplumsal gruplar için belli bir dönemde geçerli olan göç nedenleri farklı toplumsal gruplar için aynı ölçüde geçerli olmayabilir. Göç nedenleri göç eden insanların çeşitliliği kadar çeşitliliğe sahiptir. Aynı şekilde bölgede değişen sosyo-ekonomik şartlar farklı göç nedenlerini de beraberinde getirmektedir.

Gerek zamansal dinamizmin getirdiği sosyo-ekonomik şartlardaki değişim, gerekse çok farklı etnik ve ekonomik arka plandan gelen insanların çeşitliliği bu göç olgusunu açıklamayı oldukça karmaşık hâle getirmektedir. Makale bu karmaşıklığı aşmak adına

11 Kemal Karpat, "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914," *International Journal of Middle Eastern Studies* 17/2 (May 1985): 175-209. Kemal Karpat'ın makalesini kaleme aldığı dönemde konuyla ilgili arşiv kaynaklarının önemli bir kısmı henüz tasnif dahi edilmemiş olması da bu durumun nedenlerinden biridir.

itici ve çekici faktörlerin zamansal ve mekânsal dinamizmini senkronize biçimde açıklayacak nedenleri maddelemekte ve söz konusu nedenleri bu dinamizm bağlamında yeniden ele almaktadır. Bu şekilde göç sebeplerinin ne zaman hangi bölgede kimler için geçerli olabileceğini irdelemektedir.

Makale bütün bu metodoloji, kaynaklar ve bağlamı göz önünde tutarak, öncelikle göçlerin faili Suriye göçmenlerinin kimler olduğunu sosyal, ekonomik ve dini mensubiyetleri de dahil olmak üzere en geniş kapsamıyla değerlendirmeye çalışmaktadır. Hiç şüphesiz göçmenlerin kimlikleri göç nedenlerinin tespitinde önemli bir hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu noktayı dikkate alarak mevcut çalışma, sonraki iki bölümde itici ve çekici faktörleri ele almakta, son bölümde ise genel bir değerlendirmeye yer vermektedir.

### **Bir “Yeni Göçmen” Grubu Olarak ‘Suriyeliler’**

‘Yeni Göçmenler’ (*The New Immigrants*) ifadesi Amerika Birleşik Devletleri Göç Bürosu tarafından, 1907 yılından itibaren ülkeye giriş yapan göçmenleri, bu yıldan önce gelen göçmen gruplarından ayırma amacıyla kullandığı bir sıfattır. Yüzyılın başından itibaren Amerikan Göçmen Bürosu ülkeye gelen göçmenlerin sosyal ve ekonomik statülerinde, geliş amaçları ve geldikleri coğrafyalar anlamında dikkate değer niteliksel farklılıklar gözlemlemiştir. Buna göre ‘Yeni Göçmenler’ Avrupa’nın daha Güney bölgeleri ile Ön Asya ve Uzak Asya bölgelerinden gelmektedir.<sup>12</sup> Bu yeni göçmen grubunu oluşturan insanlar eskilerine göre “daha sınırlı idrak gücüne sahip” eğitimi daha düşük, iş gücü anlamında daha niteliksiz ve daha fakir insanlardan oluşuyordu. Ayrıca, gelen insanlar etnik anlamda önceki göçmen gruplarına göre daha esmer kişilerden oluşmaktaydı.<sup>13</sup> Üstelik yeni gelenler arasında ABD’nin göçmenlerden beklediği “kalkınma için iş gücüne katkıda bulunma idealinin” aksine dilencilik, seyyar satıcılık gibi istenmeyen işleri yapma amacıyla gelen insanların oranı da küçümsenemeyecek seviyedeydi.

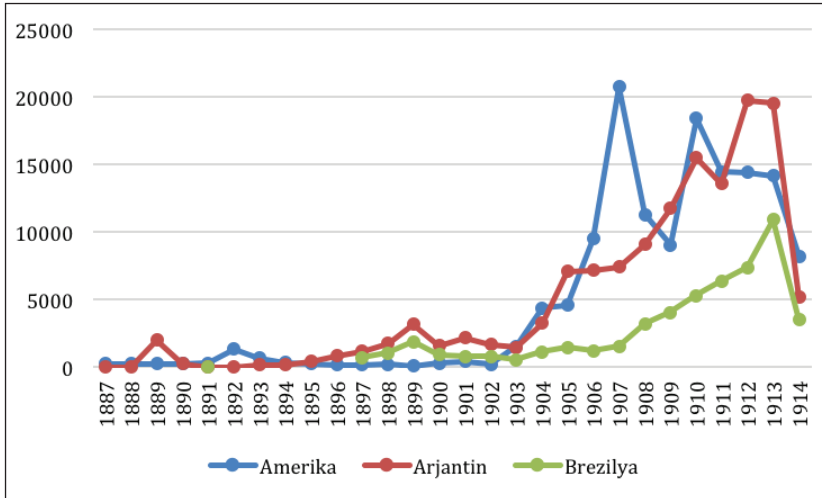
12 William P. Dillingham and William S. Bennet, *Abstracts of Reports of the Immigration Commission* (Washington: Government Printing Office, 1911), 23.

13 Dönemin Amerika göç politikaları düşünüldüğünde bu pek de garipsenmeyecek bir tercihti. Sadece Amerika Birleşik Devletleri’nde neredeyse diğer bütün Amerikan devletlerinde Sosyal Darwinizmin getirdiği bir inançla devletler beyaz ırkın üstünlüğüne ve çalışkanlığına inanmışlardı. Konu ile ilgili olarak bkz. Dillingham and Bennet, *Reports of the Immigration Commission*, 23.

Büro'nun çalışmasına göre bu insanları Amerikan toplumunun bir parçası hâline getirmek, büyük oranda İngilizce konuşulan dünyadan gelen bir önceki dönem göçmenlere nispetle oldukça zordu.<sup>14</sup> Üstelik gelen göçmenlerin yaklaşık üçte biri Amerika'da kalıcı olmayı değil, bir miktar para biriktirdikten sonra geri dönmeyi tasarlayan insanlardan oluşmaktaydı ki, bu da Amerikan devletinin göçmenlerden beklentileri ile uyuşmuyordu.

İşte yukarıda “yeni göçmenler” başlığı altında sıralanan özelliklerin hemen hepsi bu dönemde Osmanlı Suriyesi'nden Amerika'ya gelenler için de geçerliydi.<sup>15</sup> Grafik 1'de de görüldüğü üzere tıpkı diğer yeni göçmen grupları gibi, Suriye'den Amerika'ya yapılan göçler de yaklaşık olarak 1880-1915 yılları arasında yoğunlaşmıştı.

**Grafik 1:** Osmanlı Suriyesi'nden Amerika Kıtasına Göç Edenlerin Yıllara Göre Dağılımı (1885-1914)



**Kaynak:** Amerika ve Brezilya için: Walter F. Willcox and Imre Ferenczi, *International Migrations* (New York: International Bureau of Economic Research, 1929); Arjantin için: Alejandro Schamun, *La Siria Nueva: Obra Histórica, Estadística Y Comercial De La Co-*

<sup>14</sup> Dillingham and Bennet, *Reports of the Immigration Commission*, 14.

<sup>15</sup> Zaten Göç Bürosu'nun “Avrupa Göçmenleri” başlığını attıktan sonra parantez içinde (including Syrians= Suriyeliler dahil) ifadesini kullanması, Amerikalılarca da Suriyelilerin bu kapsamda değerlendirildiğini göstermektedir.

*lectividad Sirio-Otomana En Las Repúblicas Argentina Y Uruguay* (Buenos Aires: Empresa "Assalam," 1917).

Her üç ülke için yıllık bazda 5000'i aşan göçmen sayısına ancak 1905 ve sonrasında ulaşılmış olduğu görülmektedir. Osmanlı arşiv kaynakları Suriye bölgesinden Amerika'ya yapılan öncü göçlerin ticaret maksadı ile gerçekleştiğini bildirmektedir.<sup>16</sup> Bu tarihten itibaren, göçlerin artışı Suriye bölgesinde gelişen ulaşım imkânlarının rolü büyük olmuştur. Bunun yanı sıra, Avrupa'da bu tarihlerde insan taşımacılığı pazarında meydana gelen daralma ile seyahat şirketlerinin gözlerini Suriye gibi alternatif pazarlara dikmesinin de bu neticenin oluşumunda katkısı vardır.<sup>17</sup> 1909'dan itibaren göçlerin hızlı bir biçimde artması hiç şüphesiz İttihat ve Terakki'nin göreve gelir gelmez serbest bir göç politikası uygulaması ve göçleri durdurmaya yönelik polisiye önlemleri kaldırmasıyla açıklanabilir. Yine aynı tarihte İttihat ve Terakki yönetiminin ilan ettiği zorunlu askerlik uygulamasının, bütün gayrimüslim tebaayı da içerecek biçimde genişletilmesi, özellikle Müslüman olmayan gençler arasında göç hareketliliğini bu dönemde hızlandırmıştır. Sonuçta göçler I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve İttifak devletlerinin Suriye bölgesi limanlarını ele geçirmesi ile nihayete ermiştir.

Aynı grafikte göçmenlerin gitmek üzere tercih ettikleri seyahatin son hedefi ülkeler anlamında 1905 yılına kadar ABD'yi daha çok tercih ettikleri, bu tarihten itibaren Latin Amerika ülkelerine daha fazla teveccüh gösterdikleri görülmektedir.<sup>18</sup> Göçmenlerin bu tercih değişikliğini ABD'nin göçmen politikalarında bu dönemde uygulamaya koyduğu değişikliklerle açıklamak mümkündür.<sup>19</sup> Nitekim 1906 yılı itibarıyla ABD belli bölgelerden göç eden insanlara sınırlama getirmiş, belli düzeyde dil yeterliliğini şart koşmuş ve ülkeye giriş için gerekli olan en az 30 dolar bulundurma zorunluluğunu 50 dolara çıkarmıştı. Bu durumda ABD sınırından ülkeye geçiş yapı-

16 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Y.PRK.AZJ, 13\_68, 29.Z.1305, 06.09.1888.

17 Jose Moya, *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850-1930* (Berkeley: University of California Press, 1998), 35-36.

18 Osmanlıların ABD'yi öncelikli olarak tercih ettikleri raporlara da yansımaktadır. BOA, YPRK AZJ 13\_68 29.Z.1305, 06.09.1888.

19 Osmanlı bürokratlarının değişen bu politikaları takip ettikleri de belgelere yansımaktadır. Bkz. BOA, BEO, 3928\_294527, 19.Ş.1329, 15.08.1911 ve Y.PRK.ZB, 23\_43, 06.R.1317, 14.08.1899.

mayan Osmanlılar daha iyi bir gelecek arzularını ABD'nin ikamesi olarak gördükleri Latin Amerika ülkelerinde görmüş olmalılar.<sup>20</sup> Varılacak yer konusundaki bu değişikliklerin kimi zaman göçmen tercihlerinin ve iradesinin dışında, seyahat şirketleri tarafından emrivaki ile de gerçekleştiğine Osmanlı arşiv yazışmalarında rastlamak mümkün. Zira Amerika'ya alınmayan kimi Suriyeli yolcuları ülkelerine geri götürme masrafını karşılamak istemeyen bir kısım seyahat şirketlerinin, yolculara Meksika ve Arjantin limanlarını ABD'nin bir parçasıymış gibi tanıtıp, Suriyelileri oraya bırakmak suretiyle dolandırdıkları Osmanlı arşiv kaynaklarında rastlanan olaylar arasındadır.<sup>21</sup>

Osmanlı Suriyesi'nden göç edenlerin cinsiyet dağılımı da Amerika'ya göç eden diğer Avrupalı göçmen grupları ile paralellik göstermektedir. Amerikan Göçmen Komisyonu'nun raporlarına göre 1899-1910 tarihleri arasında ABD'ye giriş yapan Suriyelilerin %67,9'u erkeklerden, kalan %32,1'i kadınlardan oluşmaktadır. Arjantin kaynaklarında ise bu oran yaklaşık 5'te 4 oranında erkeklerin lehine görülmektedir. 1910 yılından I. Dünya Savaşı'nın başladığı 1914'e kadar erkek ve kadın Osmanlı göçmenleri arasındaki farkın zaman zaman oldukça daraldığı, ancak hiçbir zaman kapanmadığı görülmektedir. Suriye bölgesinden Dahiliye Nezareti'ne gönderilen bir belgede bu durum resmedilmekte ve bölgeden göçler neticesinde "zükür" (erkek) nüfusun tükendiği, köylerde ihtiyarlar ve kadınlardan başka kimsenin kalmadığı ifade edilmektedir.<sup>22</sup>

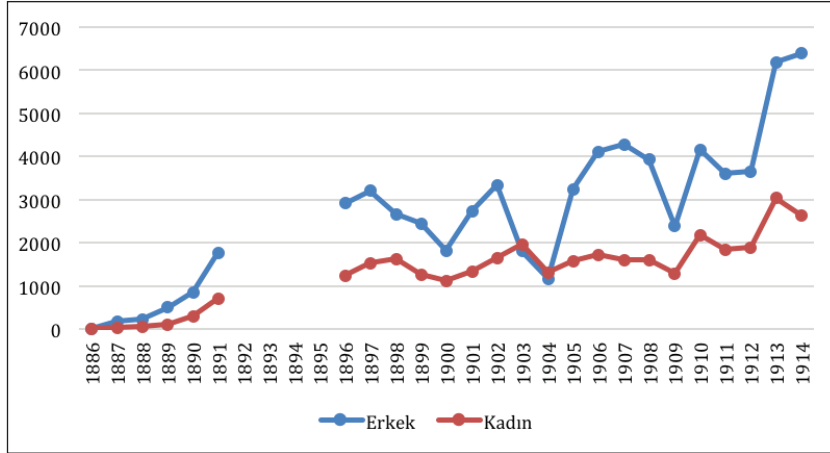
---

20 Esasen Blanca Sanchez Alonso'nun yaptığı çalışmalar bu tercih değişikliğinin sadece Suriyeliler için geçerli olmadığını göstermektedir. Yüzyılın başından itibaren Latin Amerika'ya yolculukların daha kolay, hızlı, ucuz ve güvenli olması neticesinde Latin Amerika ülkeleri ABD'ye gidecek olan potansiyel göçmenleri kendi ülkesine çekebilmeyi başarmıştır. Bkz. Blanca Sánchez-Alonso, "The Other Europeans: Immigration into Latin America and The International Labour Market 1870-1930," *Journal of Iberian and Latin American Economic History* (2007/3): 403.

21 Örnekler için bkz. BOA, DH.İD., 11\_9, no. 3, 25.04.1911

22 BOA, HR.SYS, 70\_30, 17.08.1911, no. 5.

**Grafik 2:** Osmanlı Suriyesi'nden ABD'ye Giden Göçmenlerin Cinsiyetlere Göre Dağılımı 1886-1914



**Kaynak:** Walter F. Willcox and Imre Ferenczi, *International Migrations* (New York: National Bureau of Economic Research, 1929), 1: 439.

Amerika genelinde erkek ve kadın göçmen sayılarının arasındaki makasın daralmaya başlaması yeni bir durumun da sonucuydu. Buna göre bir süre Amerika'da yaşadıkdan sonra memleketlerine dönen Osmanlı göçmen erkeklerinden önemli bir kısmı memleketlerinden eşini ya da nişanlılarını yanlarına alarak yeniden Amerika'ya hareket ediyorlardı. Kimi zaman ailelerin, memleketlerinde nişanladıkları kızlarını Amerika'daki müstakbel eşlerine götürdükleri Amerikan yolcu kayıtlarında gözlemlenebilmektedir. Philip Hitti bir dönem Suriyeli kadınların Amerika'ya akrabaları tarafından getirilmelerinin sahip oldukları iş gücü değeri ile ilgili durum olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Amerikan sokaklarında genellikle seyyar satıcılıkla hayatını sürdüren Suriyeli erkekler işlerinde kendilerine yardımcı olmak ve sokaklarda seyyar satıcılık yaptırmak maksadı ile eşlerini ya da çocuklarını memleketlerinden getirtmeyi özellikle istiyorlardı.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Philip Hitti, *The Syrians in America* (New York: George Doran, 1924), 58. Aynı argüman için bkz. Philip ve Josep Kayal, *The Syrian-Lebanese in America: A Study in Religion and Assimilation* (Boston: Twayne, 1975), 71.



Amerikan Göçmen Komisyonu raporlarına göre, ülkelerine 1899-1909 yılları arasında göç eden 14 yaş üstü Suriyeli Osmanlıların %54,1'inin okuryazarlığı yoktur.<sup>24</sup> Diğer göçmen milletler ile karşılaştırıldığında, Suriyeli Osmanlıların Güney İtalya ve Portekizliler ile yaklaşık bir okuryazarlık düzeyine sahip olduğu, ancak İspanya, Kuzey İtalya, Rusya ve Fransa göçmenlerinin de bir hayli gerisinde kaldığı görülmektedir.<sup>25</sup> Dikkat çekici bir başka nokta da Osmanlı göçmenleri arasında Arap ve Türk unsurlarının okuryazarlık oranlarının Ermeni göçmenlere kıyasla bir hayli düşük olduğudur. Zira Ermeni Osmanlı göçmenleri arasında okuryazarlık oranı, gelişmiş Avrupa milletlerine yakın bir düzeyde olup, %75 seviyelerindedir.

Osmanlı göçmenlerinin geldikleri memleketler konusunda kesin bir coğrafi dağılıma ulaşmak hayli güçtür. Osmanlı devlet kayıtlarında göçlerin hangi bölgelerden geldiğini gösteren sayısal dökümler hayli zayıf, parçalı ve genellikle tek bir yıla ait verilerden oluşmaktadır. Okyanusun öte yakasında ABD'de ve Arjantin'de tutulan veriler ise Osmanlı kategorisini tanımlama konusunda karşılaşılan zorluklar nedeniyle gerektiği kadar kullanışlı değildir. Nitekim ABD 1880 yılına kadar Osmanlı topraklarından gelenleri etnik ve coğrafi arka planlarını dikkate almaksızın "Turkish" (Türk) olarak kaydetmiştir (Oysa göç edenlerin çoğunluğunu Maruni Araplar teşkil ediyordu.). Benzer sorunu Arjantin'e gelen göçmenler için tutulan verilerde de görmek mümkündür. Arjantin makamları 1900'lü yılların başına kadar Suriye'den gelen göçmenleri "Turcos" kategorisinde değerlendirmiştir.

Bu ciddi istatistiksel sorunlara rağmen, ABD göçmen bürosunun 1880-1914 tarihleri için, Osmanlı'dan gelenleri etnik kökenlerine göre değerlendiren dökümleri oldukça fikir açıcıcıdır. Grafik 3'te de görüleceği üzere Osmanlı Suriyesi'nden gelenler, az bir oran farkla Osmanlı Rumlarından sonra en fazla göç veren ikinci Osmanlı milletini oluşturmaktadır. Arjantin kayıtlarında ise bu ülkeye en fazla göçmenin Suriye bölgesinden olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim bu durum Osmanlı hariciye kayıtlarında da teyit edilmektedir.<sup>26</sup>

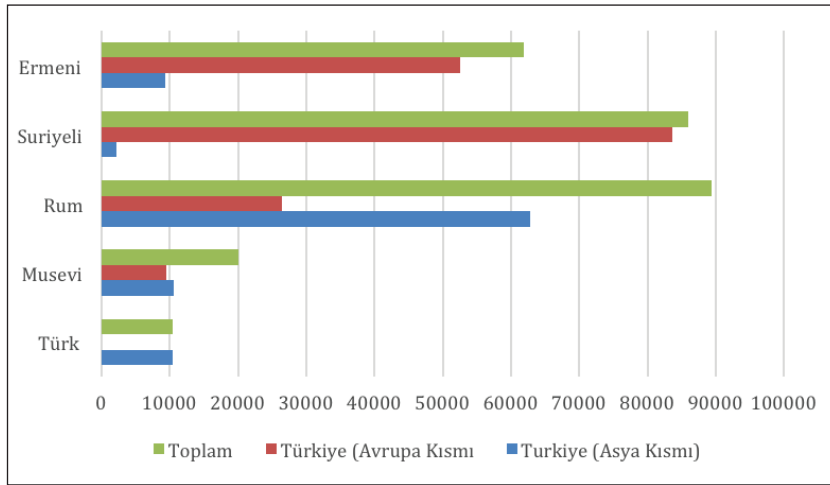
24 William Dillingham, *Reports of the Immigration Commission*, 98.

25 William Dillingham, *Reports of the Immigration Commission*, 4: 30; ayrıca bkz. 1: 99.

26 BOA, HR.SYS, 71\_70, 29.03.1892.

Latin Amerika özelinde göç edilen ülke bakımından bir dağılıma gidildiğinde bütün Suriye'nin iç kısımlarından göç edenlerin Brezilya ve kısmen Arjantin'i, Lübnanlıların Arjantin'i, Filistinlilerin ise daha çok Şili'yi tercih ettikleri görülmektedir.<sup>27</sup>

**Grafik 3:** Osmanlı Suriyesi'nden ABD'ye Göç Edenlerin Etnik Dağılımı (1880-1914)



**Kaynak:** Walter F. Willcox and Imre Ferenczi, *International Migrations* (New York: National Bureau of Economic Research, 1929), 1: 489, 491, 493, 498.

Gidilecek ülke tercihinin şekillenmesinde hiç şüphesiz öncü göçmenlerin tercihlerinin (ya da kimi zaman tesadüflerin) belirleyici bir etkisi vardır. Nitekim Osmanlı Suriyesi'nden göç eden ilk kuşak muhacirler, buldukları ülkede işlerini yerine koyduktan bir süre sonra, kendi akrabalarını yanlarına çağırarak suretiyle, kendi göç ettikleri bölgelere yeni göçlerin önünü açmaktaydılar.

Amerika'ya göç eden Osmanlı muhacirlerden bazıları buldukları ülkede bir süre kaldıktan sonra amaçladığı miktar parayı kazanıp memleketine temelli dönmekte, bazıları ise çeşitli nedenlerle geçici olarak memleketlerine uğrayıp yeniden Amerika'ya,

yerleştikleri bölgeye gitmekteydiler. Amerika'ya gidip memleketlerine temelli olarak geri dönenlerin oranı yaklaşık üçte bir seviyesindedir (ABD için bu oran %26, Arjantin için %33). Osmanlılar arasındaki geri dönüş oranı İtalyan (ABD: %55, Arjantin: %56,69), İspanyol (ABD: %35, Arjantin: %45,9), Rus (ABD: %41; Arjantin: %38,15) ve Fransız (%81,93) göçmenlerine kıyasla düşük seviyede bulunduğu gözlemlenmektedir.<sup>28</sup> Suriye bölgesinden Osmanlıların memleketlerine geri dönmek konusunda diğer göçmen milletlerine göre daha isteksiz olduğu, yeni ülkedeki hayat şartlarının kendi memleketlerindeki koşullara kıyasla daha iyi olması ve/veya kendi memleketlerindeki koşulların daha da kötüleşmesi ile açıklanabilir. Yüzyılın başında Osmanlı'nın bir dizi siyasi kriz yaşaması bu açıklamayı anlamlı kılmaktadır. Keza geri dönüş oranlarının düşüklüğü bir bakıma göç edenlerin, beklentilerinin tümünü olmasa da bir kısmını gerçekleştirebildiklerini ve sonuç olarak göç edip etmeme konusunda hedefleri doğrultusunda karar verdiklerini göstermektedir.<sup>29</sup>

Osmanlı Suriyesi'nden göç edenlerin mesleki dağılımları da Güney Akdeniz ülkelerine kıyasla önemli bir farklılık göstermemektedir. Tablo 1'de görüldüğü gibi, bu bölgeden Osmanlı göçmenlerinin önemli bir kısmını işsizler ve belli bir vasıf taşımayan işçiler oluşturmaktadır. Bütün bir göç dönemi değerlendirildiğinde ise elde edilen veriler, öncü bu bölge göçmenlerinin genellikle tüccar ve vasıflı işçilerden, daha sonra gelenlerin ise vasıfsız kişilerden meydana geldiğini göstermektedir. Bu durum döngüsel göç (*chain migration*) tespitini de doğrular niteliktedir.<sup>30</sup>

28 Arjantin için bkz. *Resúmenes estadísticos 1876-1924, Memorias del Departamento de Inmigración*, aktaran; Jorge Omar Bestene, "L'immigration Syrienne et Libanaise en Argentine 1890-1950," *Les Arabes du Levant in Argentine*, ed. Michel Nancy (Marseille : Institut de Recherches et d'Etudes des sur le Monde Arabe et Musulman, 1998). ABD için bkz. Walter F. Willcox and Imre Ferenczi, *International Migrations*, 2 cilt (New York: National Bureau of Economic Research, 1929).

29 BOA, DH.TMIK.M, 127\_50, no. 22, 11.R.1320, 18.07.1902.

30 Döngüsel Göç kavramı, belli bir bölgeye giden öncü göçmen gruplarının, göç edilen yere yerleştikten sonra kendi hemşehrilerini veya aile bireylerini yanlarına almaları ile oluşan zincirleme göç süreçlerini ifade etmektedir.

**Tablo 1:** ABD'ye Göç Eden Osmanlı Suriyelilerinin Mesleki Dağılımları, 1880–1911

Milliyet	Toplam Göçmen Sayısı	Nitelikli Meslek	%	Vasıflı Meslek	%	Kırsal İşçi	%	Vasıfsız İşçi	%	Diğer Meslekler	%	İşsiz
İtalyan	1.911.933	6.012	0,4	215.510	14,6	507.659	34,5	626.144	42,5	116.334	7,9	440.274
İspanyol	51.051	1.676	4,4	16.828	44,1	2.995	7,8	7.869	20,6	8.788	23,0	12.895
Rus	83.574	969	1,4	6.363	9,1	27.593	39,4	30.334	43,3	4.727	6,8	13.588
Fransız	115.783	6.532	9,3	24.137	34,5	6.302	9,0	11.926	17,0	21.141	30,2	45.745
Osmanlı	56.909	441	1,2	8.349	22,7	10.901	29,7	7.744	21,1	9.287	25,3	20.187

**Kaynak:** William P. Dillingham and William S. Bennet, *Abstracts of Reports of the Immigration Commission* (Washington: Government Printing Office, 1911), cilt 1, tablo 12.

Osmanlı Suriyesi'nden ABD'ye göç edenlerin din mensubiyetleri konusunda çok detaylı bir veri olmamasına rağmen, gerek konuyla ilgili Osmanlı belgeleri gerekse göç edilen mahallerde yapılan nüfus sayımları göç edenlerin çok çeşitli dine ve mezhebe bağlı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, söz konusu belgeler baskın bir çoğunluğunu Hristiyan Marunilerin oluşturduğu sonucunu ortaya koymaktadır.<sup>31</sup> Buenos Aires 1936 yılı nüfus istatistiklerine göre, Osmanlı'dan gelen ve bu bölgede ikamet eden göçmenlerin %28,5'ini Museviler ve %11,2'ine Müslümanlar oluştururken, Hristiyan gruplar ise %54'ünü temsil etmekteydi.<sup>32</sup> Sadece 1909 yılına ait bir veride ise, söz konusu yılda Osmanlı'dan göç eden toplamda 11.765 kişiden 5.111'ini Müslümanların oluşturduğundan bahsedilmektedir.<sup>33</sup>

Birincil kaynak niteliğindeki Osmanlı diplomatik belgelerinden göç eden Osmanlıların çoğunun genç yaşlarda ve para kazanmak maksadıyla Amerika'ya gittikleri ve gidenlerin önemli bir kısmının belli bir miktar para biriktirdikten sonra yeniden memleketlerine geri dönmeyi hedefledikleri sıklıkla ifade edilmektedir.<sup>34</sup> Anlaşılan o ki, bu maksatla giden Osmanlıların az bir kısmı kendi vatandaşlıklarını iptal etmişlerdir.<sup>35</sup>

Osmanlı Suriyelilerinin yukarıda detaylıca belirtilen genel nitelikleri özetlenecek olursa, bu kişilerin ekseriyetle genç, bekar, fakir (ama sefalet içinde değil), okuma yazma bilmeyen, Hristiyan Araplar oldukları ve Amerika'ya, bir miktar çalışıp para kazandıktan sonra ülkelerine geri dönmek maksadıyla giden kişiler oldukları

31 BOA, HR.SYS, 71\_70, 29.03.1892; BOA, Y.PRK.TKM, 52\_19, 29.Z.1326, 22.01.1909; BOA, Y.PRK. ZB, 23\_43, 1317.R.06, 14.08.1899.

32 *Anuario Estadístico de Buenos Aires* (Buenos Aires: Briozzo Hnos, Humberto, 1936).

33 Juan A. Alsina, *La Inmigración En El Primer Siglo De La Independencia* (Buenos Aires: F.S. Alsina, 1910). Orjinal metinde Müslümanlar kategorisi 'Mahometanos' ifadesi ile gösterilmiştir. Bu kaynakta Hristiyanların nüfusu 6.428, Musevilerin nüfusu ise 226 olarak belirlenmiştir. Jeffrey Lesser Brezilya için benzer bir dinî mensubiyet oranları ortaya çıkarmaktadır. Buna göre Müslümanların Brezilya'da oranı yaklaşık olarak %15 civarındadır. Jeffrey Lesser, "Elite Image of Arabs and Jews in Brazil," *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, ed. Ignacio Klich and Jeff Lesser (London: F. Cass, 1998), 41.

34 BOA, HR.SYS, 54\_1, 22.01.1896 ayrıca bkz. BOA, DH.TMIK.M, 127\_50 (22), 11.R.1320, 18.07.1902 ve BOA, TFR.I.MN. 131\_13021, 05.08.1907.

35 BOA, DH.TMIK.M, 115\_57, 05.N.1319, 16.12.1901.

ortaya çıkmaktadır. Mevcut genel profil göç nedenleri konusunda önemli ipuçları sunmaktadır.

### Göçün Nedenleri: İtici Faktörler

Gerek akademik literatürde gerekse akademi dışı platformlarda Osmanlı Suriyelilerinin göç nedenleri ele alınırken, bir önceki bölümde değinilen 1860'lardaki Suriye ve Lübnan olayları ile II. Abdülhamit döneminin istibdat koşulları öne sürülmekte ve meselenin siyasi boyutu merkezî konuma getirilmektedir.<sup>36</sup> Örneğin, Ortadoğu iktisat tarihçiliğinin önemli figürlerinden biri olan Charles Issawi, Suriye ve Lübnan bölgesinden göç eden Hristiyanların göç nedeni olarak 1860 yılında kendilerine uygulanan şiddeti ve politik baskıyı vurgulamaktadır. Bu argümanını 120.000 Suriyeli göçmenin olayların başladığı yıl olan 1860 ile 1900 yılları arasında meydana geldiğine dikkat çekerek bu argümanını savunmuştur.<sup>37</sup>

Issawi'nin sunduğu sayısal veri ne kadar doğruysa, bu sayısal veri üzerine inşa ettiği argüman da o kadar yanlıştır. Nitekim Grafik 1'de görüldüğü üzere Suriye'den Amerika'ya kitlesel göçler 1890'ların sonundan itibaren başlamış, ancak 1908'den sonra ivme kazanmıştır. Bu durum, 1860 olaylarının sona ermesinden yaklaşık kırk-elli yıl sonrasına tekabül etmektedir. Bir başka ifadeyle, Suriye ve Lübnan'daki iç çatışmaların bitiminden neredeyse bir nesil sonra Amerika'ya kitlesel göçlerin başlaması söz konusu olmuştur. Kısa süreli Issawi'nin göç olgusunu sayısal anlamda herhangi bir anlam taşımayan 1860'lı yıllara dayandırmaya çalışması, zulüm teorisine ikna edici bir dayanak sağlamaya yönelik olup, tamamıyla yanıltıcı ve hedef saptırıcı niteliktedir.

Mevcut zaman serisinin yanıltıcı olarak sunulmasının dışında zulüm teorisinin tutarsız, ahistorik ve indirgemeci olduğu dört farklı argüman ile ortaya konulabilir. Birincisi, Amerika'ya en fazla göç veren bölgelerden biri olan Cebel-i Lübnan'da, 1860 olaylarının sona ermesinin ardından, çoğunluğunu Hristiyanların oluştur-

36 Edith M. Stein, "Some Near Eastern Immigrant Groups in Chicago" (yüksek lisans tezi, University of Chicago, 1922).

37 Charles P. Issawi, *The Fertile Crescent, 1800-1914: A Documentary Economic History* (New York: Oxford University Press, 1988).

duğu bir Meclis tarafından yönetilen özerk bir mutasarrıflık sistemi kurulmuş ve I. Dünya Savaşı'nın başladığı döneme kadar Lübnan bu imtiyazlı statüsünü korumuştur. Yani göçlerin ortaya çıktığı dönemde Lübnan bölgesinde baskıcı olduğu iddia edilen Abdülhamit rejimi değil, Hristiyan yönetimin hâkim olduğu, merkezî yönetimin görece daha az müdahil olduğu bir ortam söz konusu idi.

İkinci olarak, baskı gören Hristiyan Marunilerin Suriye'deki yerel iç savaş sonrasında göç etmek durumunda kaldığını vurgulayan zulüm teorisi göç edenlerin dinî aidiyetleri konusunda da tutarsızlık içermektedir. Nitekim dinî aidiyet konusunda, bir önceki bölümde sunulan sayısal verilerde de görüldüğü gibi, sadece Hristiyanlar değil, hatırı sayılır miktarda Musevi ve Müslüman da bölgeden Amerika'ya göç etmiştir. Ayrıca, farklı Hristiyan mezhepler göz önüne alındığında dahi sadece Marunilerin değil, iç çatışmaların dışında kalmış Ortodoks, Keldani ve diğer Hristiyan grupların da göç ettiklerini görmekteyiz.

Üçüncü olarak, zulüm teorisinin tutarsızlığı göç sürecinin tümü dikkate alındığında daha anlamlı hâle gelmektedir. Nitekim yukarıda da değinildiği üzere, göç eden Osmanlıların yaklaşık üçte biri bu kitlesel göç hareketinin devam ettiği yıllar içerisinde memleketlerine geri dönmüşlerdir. Arşiv malzemeleri içerisinde polis kayıtları dikkate alındığında Osmanlı topraklarına kalıcı olarak geri dönen kişilerin de tıpkı gidenler kadar ekseriyetle Hristiyan unsurlardan oluştuğu görülmektedir. Tabii olarak, Hristiyanlara yönelik siyasi zulüm ve baskının olduğu Osmanlı devletinden kaçan Hristiyanlar, II. Abdülhamit rejiminin hüküm sürmeye devam ettiği dönemlerde niçin geri dönmek istemiş olsunlardı? Bu çelişik durum esasında zulüm teorisinin tutarsızlığından ileri gelmektedir.

Son olarak, zulüm teorisinin tutarsızlığını kitlesel göç hareketlerinin başladığı dönemde Lübnanlı Marunilerin dinî lideri Bahuş Yunus İsa tarafından İstanbul'a gönderilen bir arzuhâlde somut olarak görmek mümkündür. Bu arzuhâlde Marunilerin dinî temsilcisi Cebel-i Lübnan'da pek çok gencin Amerika'ya göç etmesi sonucunda bölge nüfusunun azalmakta olduğunu ifade ederek, gençlerin göçlerini önlemek maksadıyla imparatorluğa ait bir kısım mirî arazinin gençlere dağıtılmasını talep etmektedir.<sup>38</sup> Dinî aidiyetleri gereği zulüm gören ve bu zulümden kaçmak amacıyla

38 BOA, DH.MKT.M, 178\_34, 1322.Ca.18; 31.07.1904.

la Amerika'ya göç eden Marunilerin mağduriyeti, temsilcilerinin mektubuna bu şekilde yansımaması gerekirdi.

Yukarıda değinilen dört mesele bir bütün olarak değerlendirildiğinde Osmanlı Suriyesi'nden bu dönemde Amerika'ya göç edenlerin dinî ve siyasi baskılar sonucu olarak yurtlarını terk etmediklerini açık bir biçimde göstermektedir. Şüphesiz göç eden kitlenin önemli bir kısmının Hristiyanlardan oluşması dikkat çekicidir. Ancak bunu siyasi baskıların bir neticesi olarak değil, göçün gerçekleşmesi için gerekli asgari bilgiye Hristiyanların sahip olduğu gerçeğinde aramak gerekir. Hristiyanlardaki bu donanım, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupalı kapitalistler ile Osmanlı Hristiyanları arasında gerçekleşen ekonomik işbirliğinin sonucunda meydana gelmiştir. Anlaşılan bu işbirliği ile yine aynı dönemde bölgede kurulan misyoner okulları sayesinde Osmanlı Arap Hristiyanları Avrupa ve Amerika gibi kendileri dışındaki dünyayı, oradaki yaşam koşulları ve oraya göç etme koşulları hakkında doğal olarak Müslümanlara göre daha fazla malumata sahip olmuşlardı.

*Zulüm teorisi* ile formülize edilerek dönemin göç realitesini açıklamaya çalışan ve politik sorunları önceleyen yaklaşımın başarısızlığı, bizleri söz konusu realiteyi açıklamada farklı nedensellik modelleri aramaya sevk etmektedir. Birincil kaynaklardan hareketle aşağıda elde ettiğimiz veriler ışında bu bölgeden Amerika'ya göçü sağlayan itici faktörlerden üçünün öne çıktığını görmekteyiz: Bölgedeki nüfus yoğunluğundaki hızlı artış, ekonomik daralma ve Meşrutiyet devrimi sonrasında gündeme gelen zorunlu askerlik meselesi.

### ***Bölgedeki Yüksek Nüfus Artışı***

Birincil nitelikli Osmanlı kaynakları, göçün en önemli nedeni olarak nüfus artışını öne sürmektedir.<sup>39</sup> Buna göre, ekonomik gelişme nüfustaki bu kritik artışın oldukça gerisinde kalmış ve yerel koşullar artan nüfusu doyurma noktasında yetersiz kalmıştır. Bu

39 BOA, DH.MKT, 1658\_130, 1307.M.22, 18.09.1889. Bu argüman dönemin yabancı kaynaklarında da yer almıştır. Bkz. Robert Widmer, "Population," *Economic Organization of Syria*, ed. Said B. Himadeh (yeniden basım, New York: AMS Press, 1973), 10.



durum da insanları kendi memleketlerini terk edip, geçimliklerini başka ülkelerde aramaya sevk etmiştir.

Gerçekten de, kısıtlı da olsa, eldeki veriler bölgedeki büyük nüfus artışını gözler önüne sermektedir. Vital Cuinet ve Arthur Ruppın'ın incelemelerine göre 1860-1900 yılları arasında Osmanlı Suriyesi'nin nüfusu yaklaşık iki kat artmıştır.<sup>40</sup> Issawi, Suriye'nin iç bölgelerindeki nüfusun 1800 de 1,2 milyon iken, 1878 de 1,5 milyona çıktığını ve nihayetinde 1914 yılında 4 milyona kadar ulaştığı tahmininde bulunmaktadır.<sup>41</sup> Benzer durum bölgenin diğer coğrafyaları için de geçerli olmuştur. Örneğin, 1857 yılında 40.000 olan Beyrut nüfusu 1875 yılında 65.000'e ve 1880 yılında da 80.000'e çıkmıştır.<sup>42</sup> Filistin'de de durum farklı değildir. 1880 ile 1913 yılları arasında Filistin nüfusu 0,5 milyondan 0,7 milyona ulaşmıştır.<sup>43</sup>

Tek başına nüfus artışı göçün itici faktörü olması konusunda ikna edici bir argüman olmayabilir. Zira artan nüfus, geçimini tarımla sağlayan bir toplumda yeni tarımsal alanların işletilmeye açılmasıyla doyurulabilirdi. Ancak eldeki veriler salt nüfustaki mutlak artışı değil, işlenebilir birim toprak başına düşen nüfusun da ciddi bir biçimde arttığını göstermektedir. Tablo 2'de de görüldüğü üzere, 1897-1918 arası Cebel-i Lübnan'da (bu bölge Suriye'nin en fazla göç veren bölgesidir) kilometrekare başına düşen insan miktarı yedi kattan fazla artmıştır. Diğer bölgelerde de dışarıya göç eden insanların varlığına rağmen nüfus yoğunluğunda bir azalış değil, aksine bir artış meydana gelmiştir. Nüfustaki bu büyük artış ve doğurduğu maddi sorunlar "Ne mutlu Cebel'de keçisini otlatacak yere sahip olana" deyişlerle ifade edilerek halkın dilinde yer etmiştir.

40 Arthur Ruppın and Nellie Straus, *Syria: An Economic Survey*, 8-10.

41 Charles P. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa* (New York: Columbia University Press, 1982), 94.

42 Muhammet Said Kalla, "The Role of Foreign Trade in the Economic Development of Syria 1831-1914" (doktora tezi, American University, 1969), Owen, *The Middle East in the World Economy*, 166'dan alıntılandı.

43 Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie : Géographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie Mineure* (Istanbul : Isis, 2001), 3: 93, 179, 493 ve 520.

**Tablo 2:** Nüfus Yoğunluğu Tablosu (Kilometrekare Başına Düşen İnsan Miktarını Göstermektedir)

	1897*	1909**	1918***
Beyrut	25,19	30,0	34
Cebel-i Lübnan	21,29	154,1	159
Halep	7,86	5,7	15
Sam	7,02	9,5	13
Kudüs	17,46	–	25

**Kaynaklar:** \* Tevfik Güran, *1897: The First Statistical Yearbook of the Ottoman Empire* (Ankara: State Institute of Statistics, Prime Ministry, Republic of Turkey, 1997); \*\* J. Scott Keltie, *The Statesman's Yearbook* (London: Macmillan, 1909). Bu kaynaktaki veriler mil başına düşen nüfus olarak verilmiştir. Bu verileri kilometre başına düşen nüfusa dönüştürdüm; \*\*\* Arthur Ruppın and Nellie Straus, *Syria: An Economic Survey* (New York: Provisional Zionist Committee, 1918), 8.

Nüfus artışının göçleri tetiklediği yönündeki yukarıdaki sayısal verileri Osmanlı arşivlerindeki belgeler de desteklemektedir. Örneğin 1904 yılında İstanbul'a bir arzuhâl gönderen Maruni cemaati lideri Bahuri Yunus İsa, gençler için ekilecek alan kalmadığına ve insanların göç etmek zorunda kaldıklarına dikkat çekmektedir.<sup>44</sup>

Bölgenin demografik yapısındaki değişim sadece niceliksel artış ile sınırlı kalmamış, etnik ve dinî kompozisyonda değişimler gösterecek nitelikte farklılaşmayı da içermiştir. Nitekim bölge nüfusundaki gözlenebilir artış doğurganlıklar ve ölüm oranlarındaki değişimle değil, daha ziyade imparatorluğa Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan gelen bir kısım muhacirlerin bu bölgeye yerleşmesi sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>45</sup> Kemal Karpat'ın çalışmalarında detaylı bir biçimde ifade ettiği üzere, çeşitli zaman dilimlerinde Rus İmparatorluğu içinde sıkıntı yaşamış olan Kafkas unsurlar ile Balkan-

44 BOA, DH.TMIK.M, 178\_34, 18.Ca.1322, 31.07.1904.

45 Owen, *The Middle East in the World Economy*, 264. Bunların dışında Kürt nüfusun da bölgeye geldiğini ifade eden arşiv belgesi için bkz. BOA, DH.MKT, 1348\_16, 29.Z.1302, 9.10.1885.

lar'daki siyasi gelişmelerden olumsuz etkilenen Müslümanlar Osmanlı topraklarına kalıcı olarak göç etmişlerdi.<sup>46</sup>

Bu bağlamda Şam'daki İngiliz Konsolosluğu raporlarına göre, sadece 1906 yılında Şam'a 5.540, Hama'ya 670 aile yerleştirilmiştir.<sup>47</sup> Arşiv belgelerinden anladığımız kadarıyla bölgeye yeni gelen insanlar yerel halkın kendi geçim kaynaklarını daraltmakla kalmamış, bir kısmı halkın geçimliğine doğrudan el koymuştur. Örneğin, Amerika'daki Osmanlıları incelemek üzere kıtaya giden Luiz Sabuncuyan bir kısım göçlerin, Suriye'ye dışarıdan gelip yerleşmiş kişilerin bölgedeki meydana getirdikleri bozgunculukların bir neticesi olduğu fikrini ortaya koymaktadır.<sup>48</sup> Hiç şüphesiz bölgeye gelen Kafkas muhacirlerden yerel Maruni Hristiyanlar kadar Müslüman Dürziler de etkilenmekteydi. Örneğin Suriye Valisi Rauf Bey 1894 yılında göndermiş olduğu bir yazıda Kafkas göçmenlerinin 56 Dürzi'ye saldırdığını, 14'ünün boğazı kesilerek katledildiğini bildirmiştir.<sup>49</sup>

### ***Ekonomik Daralma: İpek Endüstrisinin Çöküşü***

Suriye bölgesi üzerine çalışmalar yapan iktisat tarihçileri bölgenin 1890'lardan itibaren (bir ölçüde Lübnan bölgesi dışında) ekonomik daralmaya gittiğini ve bu daralmanın I. Dünya Savaşı'nın başladığı zamana değin sürdüğünü ifade etmektedirler.<sup>50</sup>

Söz konusu dönemde bölge ekonomisindeki kötü gidişatın en önemli tetikleyici faktörü şüphesiz ipek endüstrisinin çöküşüydü. 1860'lı yılların politik kırılmalıklarının sona ermesi ve bölgede çatışmasızlığın sağlanmasının ardından Fransız müteşebbislerinin ipek üretimi konusunda bu bölgeye ilgisi artmıştı. Nitekim özellikle Fransa'da gözlemlenen pebrin ve diğer ipek böceği hastalıkları sonucu ipek üretiminde gözlenen düşüş Fransızları üretim için yeni

46 Bkz. Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985).

47 Fawwaz Traboulsi, *A History of Modern Lebanon* (London: Pluto, 2007), 16.

48 BOA, Y.PRK.AJZ, 13\_68, 29.Z.1305, 06.09.1888.

49 BOA, Y.A.HUS, 299\_40, 03.Z.1311, 07.06.1894, Kemal Gurulkan, *Osmanlı Belgelerinde Kafkas Göçleri* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2012), 354-357'den alıntılandı.

50 Owen, *The Middle East in the World Economy*, Widmer, "Population," 15; Issawi, *The Economic History of the Middle East*, 171.

bölgeler aramaya sevk etmiş ve Suriye bölgesi bunun için uygun görülmüştü. Neticede 1860'ların ikinci yarısından itibaren ipek böcekçiliği Osmanlı Suriyesi'nde hızla yayılmış ve bölge insanının çoğunun geçimini sağladığı sektör durumuna gelmiştir. Bölgenin hayat damarını oluşturması açısından söz konusu sektörde yaşanan bunalım tarım, sanayi, finans ve ticaret olmak üzere pek çok alanda girişimcileri ve çalışanları doğrudan etkilemiştir.<sup>51</sup>

Hiç şüphesiz köylüler ipek böcekçiliği pazarından en fazla etkilenen gruplar arasındaydı. Zira ipek böceğinin yetişmesi için gereken dut ağaçları, köylüler tarafından sağlanmaktaydı. Dominique Chevalier'in sunduğu istatistiklere göre Lübnan'da ekilebilir tarımsal arazinin %80'lik bölümü dut ağaçları ile dolmuştu.<sup>52</sup> Hayatları ipek sektörüne bağlı olan bir diğer kesim, el tezgahlarında ipek üretenler ve ipek fabrikalarında çalışanlardan oluşmaktaydı. Ayrıca ipek ticaretine sermayesini koymuş müteşebbisler de ipek endüstrisine bağlı olarak varlık gösteriyorlardı. Bu büyük kitleye sahip grupların dışında ipek üretimine sermaye yatırmış büyük ve orta ölçekli sermayedarlar, ticari alışverişi sağlayan tüccarlar ile ulaşım ve nakliye işlerini yürütenler de bu süreçten olumsuz etkilenmiştir.

Netice olarak ipek endüstrisinin gerilemesi sonucu işlerini kaybeden ücretli işçi ve köylü gençlerin hayatlarını kazanmak için, işçi ücretlerinin daha yüksek olduğunu düşündükleri Amerika'ya göç etmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Her ne kadar elimizde Osmanlı ücretleri ile Amerika Birleşik Devletleri'ndeki işçi ücretlerini mukayese edecek bir veri bulunmasa da Osmanlı Dahiliye nezaretine ait bir rapor ücretlerin görece daha yüksek olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>53</sup>

### ***Zorunlu Askerlik Uygulaması***

1908'deki II. Meşrutiyet devrimi öncesinde zorunlu askerlik uygulaması sadece celp yaşına gelmiş Müslümanları kapsamaktay-

51 Owen, *The Middle East in the World Economy*, 154.

52 Dominique Chevalier, *La Société du Mont Liban : a L'époque de la Révolution Industrielle en Europe* (Paris: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1971).

53 BOA, DH.MKT, 1178\_28, 14.Ca.1325, 25.06.1907.

di. Bu nedenle Osmanlı Suriyesi'nden Amerika'ya göç imkânının oluşması, başlangıçta (ve özellikle İmparatorluğun savaşa girme risklerine denk gelen dönemlerde) askerlikten kaçmak isteyen ve celp yaşına gelmiş Müslüman gençlerin taleplerine karşılık verir nitelikteydi. Bu durumun somut örnekleri Osmanlı arşiv belgelerine yansımaktadır. Örneğin 1902 tarihli Dahiliye Nezareti'ne ait bir belgede Amerika'ya göçler anlatılırken, göç edenlerin arasında "hizmet-i askeriye'den firar eden bir çok Suriye İslamlarının dahi bulunmakta" olduğuna işaret etmektedir.<sup>54</sup> Benzer biçimde, Beyrut Valiliğinden Dahiliye Nezaretine gönderilen bir yazıda, pek çok Müslümanın Trablus ve Cuveyne sahillerinden Amerika'ya "sıvışmakta" olduğu ve bu hâlin devamının "kuvve-i umumiye-i askeriye'ye nakıs-ı irad edeceği" bildirilmekteydi.<sup>55</sup>

Zorunlu askerlik uygulamasının, büyük kitlelerin göç etmesine neden olacak bir motivasyon hâline gelmesi II. Meşrutiyet Devrimi sonrasında bu uygulamanın gayrimüslim Osmanlıları da içerecek biçimde genişletilmesi ile gerçekleşmişti. Nitekim yeni durumun daha önce böyle bir tecrübeye sahip olmayan Hristiyan gençleri endişeye sevk ettiği ve kimisinin bu endişe neticesinde Amerika'ya göç ettiği anlaşılmaktadır.<sup>56</sup> 1910 yılında yayınlanan Presbiteryen Misyoner Raporu Hristiyan ve Musevi gençler arasında bu korku ve endişeyi resmetmektedir:

Türk Devrimi kötü gidişatı ortadan kaldıracığı, yabancı topraklardaki Suriyelileri tekrar memleketlerine döndüreceği ve hayatı daha da kolaylaştıracağı beklentisini doğurmuştu. Ancak gayrimüslimleri de zorunlu askerlik uygulamasına dahil eden bu kanun... daha büyük çaplı göçlerin önünü açtı.<sup>57</sup>

54 BOA, DH.TMIK.M, 127\_50 (12), 1320.R.11; 28.07.1902.

55 BOA, DH.MKT, 325\_61, no. 2 03.B.1312, 31.12.1894.

56 Askere alınma korkusu neticesinde yaşanan göçler meselesi Arjantin'e giden Osmanlı Suriyelilerinin ürettiği edebi eserlerde kendisine yer bulmuştur. Bkz. Nissim Teubal, *El Inmigrante de Alepo* (Buenos Aires: Macagno, Landa, 1953), 31; Jorge Antonio, *Y Ahora Qué?* (Buenos Aires: Ediciones Verum et Militia, 1966), 23, aktaran: Ignacio Klich, "Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uneasy Pas de Deux, 1888–1914," *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, ed. Albert Hourani and Nadim Shehadi (London: The Centre for Lebanese Studies in association with I. B. Tauris, 1994).

57 *Seventy third annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.* (New York: Presbyterian Building, 1910), 433, aktaran: Clark Knowlton, "The Spatial and Social Mobility of the Syrian and Lebanese Community in Sao Paulo Brazil," *The Lebanese in the World:*

Bu noktada Cebel-i Lübnan bölgesinin kendisine 1860-63 yılları arasında bir dizi anlaşma ile tanınan imtiyazlı statüsü nedeniyle, Cebelli gençlerin askere yasal olarak alınmadığının da altını çizmek gerekir. Her ne kadar Cebel bölgesinde yapılan nüfus sayımı, bu bölgeden de asker celp edileceği yönünde söylenti ve endişelere neden olsa da bu dönemde söz konusu bölgeden askere alım konusunda somut bir bulguya henüz rastlanamamıştır.<sup>58</sup> Aksine, bu bölgeden askere alım yapılmayacağını duyan çevre muhitlerin gençleri askerlikten kaçmak adına Cebel'e yerleşmeyi istemişlerdi.<sup>59</sup> İhtimaldir ki, Tablo 2'de yer alan Cebel-i Lübnan'ın nüfus artışı çevre bölgelerden gelen gençler ile ortaya çıkmıştı.

İttihat ve Terakki tarafından alınan zorunlu askerlik kararı Trablusgarp Savaşı ve Balkan harpleri sırasında daha ciddiyetle uygulamaya kondu.<sup>60</sup> Bu açıdan Grafik 1'e bakıldığında, bu dönemlerde göçlerin yüksek bir artış göstermesi bu açıdan anlamlıdır. Nitekim Osmanlı hükümeti bu dönemde asker kaçakları için ölüm cezası dahil ciddi cezalar öngörmekteydi.<sup>61</sup> Ayrıca askerden kaçmak için göç edenlerin vatandaşlıklarının iptal edileceği de söyleniyordu.<sup>62</sup> Buna rağmen İttihatçıların asker celp etme konusunda başarısız kalması dönemin yöneticilerince dış göçlere bağlanmıştı. Serserlik, Dahiliye Nezaretine gönderdiği bir yazıda askerlik yaşına gelmiş 7.000 Beyrutlunun ancak 1500'ünün celp edilebildiğinden bahsetmekte ve bunun nedeni olarak da Cebel-i Lübnan üzerinden Amerika'ya yapılan göçleri göstermektedir.<sup>63</sup>

Göçlerin itici faktörleri bağlamında yukarıda değinilen sebeplerin dışında Amerika'ya eğitim ve macera yaşama amacıyla gidenlerin varlığı da söz konusudur. Ancak, eldeki kayıtlar bunların sayısının önemsenmeyecek miktarda olduğunu göstermektedir. Özellikle misyoner okulların rolü literatürde hak etmediği ölçüde yer bulmuştur. Zira göçmenlerin çoğunluğunun okuryazarlığı

*A Century of Emigration*, ed. Albert Hourani and Nadim Shehadi (London: I. B. Tauris, 1994), 288.

58 Talha Çiçek, *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governorate during World War I, 1914-1917* (London: Routledge, 2014).

59 BOA, A.MTZ.CL 7\_286, 04.Z.1332, 24.10.1914.

60 Rifat N. Bali, *Anadolu'dan Yeni Dünya'ya: Amerika'ya Göç Eden Türklerin Yaşam Öyküleri* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2004), 298-302.

61 BOA, DH.MKT. 191\_2, 24.C.1311, 02.01.1894.

62 BOA, BEO, 4520\_338957, 09.N.1336, 09.06.1918.

63 BOA, A.MTZ.CL, 1911 ve sonrası.

olmayan kişilerden oluşmuş olması dolayısıyla misyoner okullarının bu konudaki rolü son derece sınırlı olsa gerektir. Ayrıca Suriye bölgesindeki misyoner okullarının pek çoğunun İngilizce değil Fransızca eğitim yapan Katolik okullarından müteşekkil olması meselenin Amerika bağlantısını oldukça zayıflatmaktadır. Son olarak, Amerika'nın Beyrut konsolosluğunun ortaya koyduğu veriler eğitim amaçlı göçlerin genelinde içindeki payının çok küçük olduğunu göstermektedir. Örneğin 1904 yılında Amerika Birleşik Devletlerine 9.573 kişi bu bölgeden göç etmişti. Aynı yıl Amerikan misyoner okulu 842 öğrenci mezun etmiş ve bunların sadece 37'si Amerika'ya göç etmiştir.<sup>64</sup>

### Göç Sebepleri: Çekim Faktörleri

Osmanlı Suriyesi'nden Amerika'ya yapılan göçler büyük küresel resmin küçük bir yerel detayıydı. Nitekim XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında Avrupa, Rusya ve Uzak Asya'dan Amerika'ya sayıları on milyonlarla ifade edilecek miktarda insan göç etmiştir. Tıpkı Osmanlı örneğinde olduğu gibi, dünya genelinde de insanlar daha iyi iş imkânı ve yaşam koşulları edinmek için kendi ülkelerinden ayrılarak, kilometrelerce ötede bir kıtaya gitmeyi göze alıyorlardı.

Keza bu dönemde Osmanlı Suriye'sinde olduğu gibi, Avrupa'da da üretim hızla yükselen nüfusunu beslemede ve ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalmıştı. Yeni Dünya ise işletilebilir tarımsal kaynaklar bakımından zengindi, ancak bunu işletecek yeterli nüfusa sahip değildi. İşte küresel anlamda göçlerin temel faktörünü Yeni Dünya'daki bu maddi imkânların çekiciliği oluşturmaktaydı. Daha sonra iktisat tarihçilerinin formüle ettiği üzere insanlar kaynakların kıt, nüfusun bol olduğu yerlerden nüfusun kıt, kaynakların bol olduğu yerlere doğru hareket ediyorlardı.<sup>65</sup>

İşte bu genel çerçeve kapsamında Osmanlı Suriyelilerinin de göç etmelerini sağlayan faktörlerden biri Amerika'yı bir fırsatlar memleketi olarak görmeleriydi. Böyle bir imajın oluşmasında hiç şüphesiz, göçlerin ivme kazanmasını baştan öngören ve bunu fırsata çevirmeyi planlayan simsarların ve seyahat acentalarının rolü

64 From Magelssen to Loomis, 12 Eylül 1904, US GR 84, Miscellaneous Correspondence, Beirut, aktaran: Issawi, *The Fertile Crescent*, 71.

65 O'Rourke and Williamson, *Globalization and History*.

büyüktü. Simsarlar belirli bir ücret karşılığında göç etmek isteyen gençlerin gemiye binişlerinden Amerika'ya varışlarına kadar bütün yasal işlemlerini belli bir ücret mukabili karşılıyor, hatta göçlere karşı Osmanlı hükümetlerinin sıkı tedbirlerin alındığı dönemlerde yasal bariyerleri aşmak için rüşvet ve sahte tezkire düzenlemek gibi yasadışı işlere dahi bulaşıyorlardı. Seyahat şirketleri ise benzer işlevleri daha formal bir düzeyde gerçekleştiriyordu.

Simsarlar ve seyahat şirketleri daha fazla müşteri çekmek ve bununla yüklü bir kazanç sağlamak amacıyla Amerika'ya gidişleri teşvik eden yazılarla dolu gazete haberleri yayınlıyor, broşürler dağıtıyorlardı. Tabii bu propagandalarda tasvir edilen Amerika, insanların ayak basar basmaz refaha kavuştukları bir masallar diyarıydı.<sup>66</sup> Her ne kadar gerçekte durum böyle olmasa da simsarlar bu hayaller ülkesini yaşam koşulları zayıf ve maddi sıkıntı çeken, gelecekte de pek fazla ümitli olmayan Suriye Bölgesi gençlerine pazarlayabiliyorlardı.

Simsarlar ve seyahat şirketleri gibi aracılardan dışında Amerika'ya giden ilk Osmanlı Suriyelilerinin gönderdikleri mektuplar, pek çok gence Amerika'ya gitmeyi teşvik eder nitelikteydi. Kimi zaman bu mektuplarla gönderilen nakit paralar Amerika'ya gitme hayalini işsiz gençlerin aklına düşürmekteydi. Bölgeden Amerika'ya gidenler, Avrupalı göçmenlerin çoğundan farklı olarak, tarımda çalışmayı tercih etmemişler, büyük şehirlerde seyyar satıcılık yaparak hayatlarını kazanmayı seçmişlerdir. Özellikle Amerika'ya gittikten birkaç sene sonra işlerini büyütüp bir dükkan açmaya muvaffak olan Suriyeli göçmenleri, Amerika'da kendi işlerine yardım edecek ucuz işgücü sağlayabilmek için memleketlerindeki işsiz genç akrabalarını Amerika'ya yanlarına çağırırmaktaydılar.<sup>67</sup> Sonuç olarak, Amerika'ya giden öncü gruplar yeni göçlerin meydana gelmesine de ivme kazandırıyorlardı.<sup>68</sup> Bunların dışında, Amerika'da belli bir miktar para kazanıp memleketlerine geri dönen ve bir kısım akar

66 Widmer, "Population," 15. İçişleri Bakanlığının raporlarından birinde bu propagandaların hem Arapça hem de Türkçe yayımlandığı belirtilmiştir. Bkz. BOA, DH.MKT, 2078\_43, 28.12.1896.

67 Dillingham, *Reports of the Immigration Commission*, 29-30. Literatürde *Pendrone System* olarak adlandırılan bu durum aslında Osmanlılarca icad edilmemişti. İtalyanlar tarafından kıtada geliştirilen bu ilişki ağı, Osmanlı Suriyelileri tarafından örnek alınmış ve çerçilik bir süre sonra İtalyan göçmenleriyle değil Osmanlılarla özdeşleştirilir olmuştur.

68 Knowlton, "The Spatial and Social Mobility of the Syrian and Lebanese Community," 290.



sahibi olan insanların başarı hikâyeleri de yeni göç dalgalarını teşvik etmekteydi.<sup>69</sup>

Son olarak, Kuzey ve Güney Amerika devletlerinin bu dönemde kendi ülkelerine göçü teşvik eden yöndeki tutum ve politikaları Osmanlı göçlerini kolaylaştıran ve hatta teşvik eden çekim faktörlerinden birini oluşturuyordu. Özellikle Latin Amerika ülkeleri Avrupa dışından göçmen ithal etmeye pek eğilimli olmamalarına rağmen, Osmanlı topraklarından gelen göçmenlere karşı sınırlayıcı bir tavır geliştirmemişlerdi. Bu bağlamda Osmanlı Dahiliye Nezaretine ait 8 Ekim 1912 tarihli bir belgede, Brezilya dâhil pek çok Cenubi (Güney) Amerika memleketlerinde pasaport istenilmediği ve gelen kişilerden sadece kimliklerini ibraz etmelerinin yeterli olduğu ifade edilmiştir.<sup>70</sup>

Amerika Birleşik Devletleri, her ne kadar Latin Amerika ülkelerinden daha sıkı bir göçmen politikası uygulasa da, göçlerin sona erdiği döneme kadar Osmanlılara karşı katı bir dışlayıcı tutum sergilememiştir. Sadece 1906 Göçmen Kanunu'nun (*The Immigration Act of 1906*) yayınlandığı sıralarda Suriyeliler istenmeyen kategori olan "Asyalılar" grubuna dahil edilmiş, ancak Amerika'daki Suriye cemaatlerinin yoğun uğraşları sonucu problem aşılmıştı. Sonuç olarak Osmanlı Suriyelileri; göçlerin Avrupa dışındaki ülkelere tamamıyla kapatıldığı 1924 Kota Kanunu'na (*Quota Act of 1924*) kadar, ABD'ye göç etme imkanını bulabilmişlerdi.

## Sonuç

Akademik literatürde Küresel Göç Çağı olarak tanımlanan XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında, Avrupa'daki örneklerine benzer biçimde Osmanlı Suriyesi'nden de Kuzey ve Güney Amerika'ya kitlesel çapta göçler meydana gelmiştir. Avrupa'dan ve Suriye Bölgesi'nden göçlerin sebepleri birçok açıdan benzerlikler göstermektedir. Her ne kadar hâkim literatür meseleyi 1860'lı yıllarda meydana gelen Müslüman-Hristiyan çatışmasına ve II. Abdülhamit rejiminin baskıcı tutumuna bağlamaya çalışsa da bu okuma tarihsel olmaktan uzak ve yanıltıcıdır. Nitekim göçler iç savaşın bitiminden kırk sene sonra başlamış ve giden Hristiyanların üçte biri

69 BOA, MV.65\_44, 10.Za.1308, 17.06.1891.

70 BOA, DH.HMŞ, 15\_47, 26.Ş.1330, 10.08.1912.

yine II. Abdülhamit döneminde kalıcı olarak geri dönmüştür. Göçler büyük ölçüde Hristiyanların siyasi olarak özerk olduğu Cebel-i Lübnan bölgesinden meydana gelmiş ve sadece Hristiyanlar değil, diğer din mensupları da bu kitlesel göç kervanına katılmışlardır. Osmanlı Suriyesi'nden meydana gelen göçleri siyasi bakımdan açıklamanın yanlışlığı bizi meselenin sosyal ve ekonomik boyutlarına yöneltmiştir. Gerçekten de, diğer güney Avrupa örneklerinde olduğu gibi, nüfusun geçim kaynaklarına oranla hızlı bir biçimde artması, ekonomide görünen daralma ve hükümetin icra ettiği zorunlu askerlik uygulaması Osmanlı topraklarından göçlerin temel itici faktörü olmuştur. Bunun dışında, bu göç sürecinde simsarlar ve seyahat şirketlerinin propagandaları ile Amerika'ya giden ilk muhacir grupların akrabalarını göçe özendirici tutumları göçleri kitlesel hâle getiren çekim faktörlerini oluşturmaktaydı. Ayrıca göç edilen memleketlerdeki hükümetlerin göçlere engel olmama yönündeki tutumları da Osmanlıların bu ülkelere girişini kolaylaştırmıştır. Kısaca, 1903 yılında Cebel-i Lübnan mutasarrıfının işaret ettiği gibi bu genç ve işsiz insanlar, "aklı kalil" oldukları için değil, daha güzel bir hayat elde etmek amacıyla Amerika'ya göç etmişlerdir.<sup>71</sup>

## BİBLİYOGRAFYA

### Birincil Kaynaklar

#### *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*

A.MTZ.CL 7\_286, 04.Z.1332, 24.10.1914.

BEO, 3928\_294527, 19.Ş.1329, 15.08.1911; BEO, 4520\_338957, 09.N.1336, 09.06.1918.

DH.İD., 11\_9, no. 3, 25.04.1911

DH.HMŞ, 15\_47, 26.Ş.1330, 10.08.1912.

DH.MKT, 325\_61, no.2 03.B.1312, 31.12.1894.; DH.MKT, 1658\_130, 1307.M.22, 18.09.1889.; DH.MKT, 1178\_28, 14.Ca.1325, 25.06.1907.; DH.MKT. 191\_2, 24.C.1311, 02.01.1894.

DH.MKT.M, 178\_34, 1322.Ca.18; 31.07.1904.; DH.TMIK.M, 127\_50, n.22, 11.R.1320, 18.07.1902.; DH.TMIK.M, 115\_57, 05.N.1319, 16.12.1901

HR.SYS, 70\_30, 17.08.1911, no. 5; HR.SYS, 71\_70, 29.03.1892; HR.SYS, 54\_1, 22.01.1896

MV.65\_44, 10.Za.1308, 17.06.1891.

TFR.I.MN. 131\_13021, 05.08.1907.

Y.A..HUS, 299\_40, 03.Z.1311, 07.06.1894,

Y.PRK AZJ 13\_68 29.Z.1305, 06.09.1888.

Y.PRK.TKM, 52\_19, 29.Z.1326, 22.01.1909;

Y.PRK.ZB, 23\_43, 06.R.1317, 14.08.1899.

### İkincil Kaynaklar

Akarlı, Engin D. *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Çiçek, M. Talha, *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governorate during World War I, 1914-1917*. London: Routledge, 2014.

Dillingham, William P., and William S. Bennet. *Abstracts of Reports of the Immigration Commission: With Conclusions and Recommendations and Views of the Minority*. Cilt 1. Washington: Government Printing Office, 1911.

Ducouso, Gaston. *L'industrie de la Soie en Syrie et au Liban*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1913.

Fawaz, Leila Tarazi. *Merchants and Migrants in Ninetieth-Century Beirut*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Firro, Kais. "Silk and Socio-Economic Changes in Lebanon, 1860-1919," *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990): 151-169.

Gualtieri, Sarah. *Between Arab and White: Race and Ethnicity in the Early Syrian-American Diaspora*. Berkeley: University of California Press, 2009.

Gülsoy, Ufuk. "1856 Helep ve Nablus Olayları," *Tarih İncelemele-ri Dergisi* 9 (1994): 279-281.

Hitti, Philip K. *The Syrians in America*. New York: George H. Doran Company, 1924.

—. *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*. London: Macmillan, 1951

Hourani A., and Nedim Shehadi, ed. *The Lebanese and the World: The Century of Emigration*. London: B. Tauris, 1994.

Hutton, T. J., and Jeffrey G. Williamson. *The Age of Mass Migration: Causes and Economic Impact*. New York: Oxford University Press, 1998.

Issawi, Charles. *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press, 1982.

—. *The Fertile Crescent, 1800-1914: A Documentary Economic History*. New York: Oxford University Press, 1988.

Karpat, Kemal. "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914." *International Journal of Middle Eastern Studies* 17/2 (May 1985): 175-209.

—. *Ottoman Population 1830-1914*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985.

Khalaf, Samir. *Persistence and Change in Nineteenth-Century Lebanon: A Sociological Essay*. Beirut: American University of Beirut, 1979.

Khater, Akram Fouad. *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Klich, Ignacio, and Jeff Lesser, ed. *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*. Portland: Frank Cass, 1998.

Ma'oz, Moshe. *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*. Oxford: Clarendon, 1968.

Miller, Lucius H. *Our Syrian Population: A Study of the Syrian Communities of Greater New York*. San Francisco: R&E Research Associates, 1969.

Moya, Jose. *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Naff, Alixa. *Becoming American: The Early Arab Immigrant Experience*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1993.

O'Rourke, Kevin H., and Jeffrey G. Williamson. *Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy*. Cambridge: MIT Press, 1999.

Owen, Roger. *The Middle East Economy in the World Economy, 1800-1914*. London: I. B. Tauris, 1993.

Pamuk, Şevket, and Jeffrey G. Williamson, ed. *The Mediterranean Response to Globalization before 1850*. London: Routledge, 2000.

Ruppin, Arthur. "Migration from and to Syria, 1860-1914." *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, ed. Charles Issawi. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Stein, Edith M. "Some Near Eastern Immigrant Groups in Chicago." Yüksek lisans tezi, University of Chicago, 1922.

Sánchez-Alonso, Blanca. "Those Who Left and Those Who Stayed Behind: Explaining Emigration from the Regions of Spain, 1880-1914." *Journal of Economic History* 60/3 (September 2000): 730-755.

Serbestoğlu, İbrahim. *Osmanlı Kimdir?: Osmanlı Devleti'nde Tabiiyet Sorunu*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.

Traboulsi, Fawwaz. *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto, 2007.

Willcox, Walter F. and Imre Ferenczi. *International Migrations*. New York: International Bureau of Economic Research, 1929.

## **Transatlantic Migrations and Their Causes in an Age of Global Migration (1870–1914)**

### **Abstract**

From the late nineteenth century up to World War I, approximately half a million Ottoman citizens immigrated to the Americas from the province of Greater Syria. This article examines the fundamental reasons for this mass emigration in the light of the Ottoman archives and historical migration records of Argentina and the United States. While these migration movements have traditionally been depicted as the consequence of civil war and local unrest in the empire in the 1860s, this article argues that social and economic factors—namely population growth, economic deterioration, and military conscription—played the determinant role in the exodus of Ottoman Syrians.

**Keywords:** Ottoman Empire, Nineteenth Century, Migrations, United States of America, Argentina, Age of Globalization

# Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme

Harun Yılmaz

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
harun.yilmaz@marmara.edu.tr

## Öz

İslam tarihinde medreselerin ortaya çıkışı ve yayılışına dair farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Önceleri Bağdat Nizamiye Medresesi ekseninde gelişen medrese literatürü son yıllarda İslam dünyasının farklı zaman ve coğrafyalarına yönelik çalışmaları bünyesine katmaya başlamıştır. Bununla beraber, medreseler üzerine gerçekleştirilecek çalışmalarda zamansal ve coğrafi farklılaşmaların dikkatle takip edilmesi gerekmektedir. İslam tarihinde medreselerin kuruluş ve yayılışları tek bir sebeple izah edilemeyeceği gibi, medreselerin İslam tarihi boyunca tek bir işleve sahip olduğu da iddia edilemez. Bu makale, modern dönemde medreseye dair mevcut iddiaların XII-XIII./VI-VII. asırlarda İslam dünyasının en önemli ilim merkezlerinden biri olan Dımaşk için hangi ölçüde geçerli olduğunu sorgulamakta, bu süreçte medreselerin kuruluş ve yayılış sebepleri ile fonksiyonunu ele almaktadır. Medreselerle birlikte ortaya çıkan en önemli yeniliklerden birisi ulema ile siyasi güç sahipleri arasındaki ilişkide yaşanmıştır. Medreselerdeki mansıbların dağıtıcıları olarak siyasi güç sahipleri, dindarlıklarının bir göstergesi olmasının yanında, hayatın her alanında söz sahibi olan ule-

manın desteğini alarak sağlıklı bir dinî ve toplumsal hayat temin etmek, iç ve dış siyasi rakipler karşısında toplumun desteğini sağlamak ve kendi meşruiyetlerini garantiye almak gibi hedeflere ulaşmayı hedeflemişlerdir. Ulema açısından ise medreseler öncelikle her anlamda bir imkan genişlemesini ifade etmekte, kalacak bir yer ve sürekli gelir, talebe kaynağı, maişet kaygısından kurutulmak ve kendini bütünüyle ilmî hayata verebilmek anlamına gelmiştir. Bu nedenle medresede mansıb sahibi olmak, ulema için zamanla daha cazip bir hâl almıştır. Bu makalede, ele alınan dönemde, medreselerin kuruluş ve yayılışının dinî ve ilmî bağlamından çok siyasi bağlamı üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Dımaşk, Eyyubiler, Mansıb, Medrese, Ulema-Siyaset İlişkisi, Zengiler.

İSLAM DÜNYASINDA MEDRESELERİN ilk defa X./IV. asırda ortaya çıktığı kabul edilse de medrese denilince akla ilk gelen Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından, en meşhuru Bağdat'taki olmak üzere çeşitli şehirlerde kurulan müesseselerdir. Banisinin adına nispetle Nizamiye olarak isimlendirilen bu medreseler kuruluşu, işleyişi ve fonksiyonu itibarıyla İslam dünyasının farklı bölgelerinde kurulan medreselere büyük ölçüde örneklik teşkil etmiştir. X./IV. asırdan itibaren sayıları hızla artmaya başlayan medreselerin sayısı, özellikle Zengiler ve ardından da Eyyubiler'in Şam ve Mısır'a hâkim olmalarıyla bu coğrafyada kısa sürede büyük bir artış göstermiş, 1154-1260 yılları arasını kapsayan söz konusu dönemde sadece Dımaşk'ta altmıştan fazla medrese kurulmuştur.

Medreselerin kurulmaya başlaması ve İslam dünyasının farklı bölgelerinde sayılarının hızla artması ulema eliyle yürütülen müderrislik, muîdlik, mütevellilik, nâzırlık gibi çok sayıda mansıbın ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Ulemanın bu mansıblara getirilmesiyle birlikte İslam dünyasında ilmî hayatın genel işleyişinde ve ulemanın ilmî faaliyetlerinde daha önceki döneme göre nelerin değiştiği veya nelerin aynı kaldığı sorusu İslam ilimler tarihi içerisinde önemli bir tartışma alanını teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle, medreselerin kurulmaya başlamasıyla ilmî faaliyetin



hangi ölçüde medreselere taşındığı, ulemanın ne kadarının artık medreselerde ders vermeye başladığı ve medreselerin ilmî hayatın bütünü içerisinde ne ölçüde kendisine yer edindiği sorgulanması gereken bir husustur. Bu mesele burada XII/Vİ. asrın ikinci ve XIII/VII. asrın ilk yarısını içine alan Zengi ve Eyyubi döneminin en önemli ilim merkezlerinden Dımaşk örneği üzerinden ele alınacaktır. Ulemanın medreselerde mansıb sahibi olması ve ilmî faaliyetlerini hangi ölçüde medreselerde sürdürmeye başladığı gibi konular, bu şehrin ilmî hayatındaki dönüşümlere ışık tutması bakımından önem taşımaktadır.

Aynı zamanda XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta medresenin ilmî hayat içerisindeki konumunun tespiti ve ilmî hayatın hangi ölçüde merkezî unsuru olduğu, ulemanın ilmî pratiklerine etkisi, ilmî hayatın dışındaki dinamiklerle ne gibi bir irtibatının bulunduğu gibi hususlara odaklandığımız bu çalışmada, bu sorulara verilecek cevapların, medresenin İslam eğitim tarihinin dışında, İslam tarihinin hangi dinamikleriyle irtibatlı olduğunun anlaşılmasına da katkı sağlayacağını umuyoruz.

### Medresenin Tanımı ve İşlevi Üzerine Genel Yaklaşımlar

XII-XIII./VI-VII. asırlarda “medrese” denildiğinde hangi mekanların kastedilmekte olduğu sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Konuya dair klasik kaynakların ve modern yaklaşımların farklı medrese tanımı sunmaları esasen muhteva ve fonksiyon açısından medresenin farklı yönlerini ön plana çıkarmalarından ileri gelmektedir. Medresenin tanımı konusunda yaşanan karışıklık, kurumun XII-XIII./VI-VII. asırlardaki konumu söz konusu olduğunda daha da belirginleşmektedir. Zira bu dönemde ilk defa ortaya çıkan dârülhadisler ve yine bu dönemde yaygınlık kazanan ribâtlar, zâviyeler, hankahlar veya dârülkur’ânlar gibi bir şekilde ilmî faaliyetin sürdürüldüğü mekanların sayısında büyük bir artış olmuştur. Diğer yandan, camilerde halka, zâviye, maksûre veya revâk, mestabe, mî’âd, meclisü’l-va’z gibi isimlerle devam eden ve zamanla büyüyen ders halkalarından daha sonra kaynaklarda medrese olarak bahsedildiği görülmektedir.<sup>1</sup> Ayrıca ilgili literatürde medrese

<sup>1</sup> Dımaşk Emevî Camii'nde Şeyh Şihâbeddin İsmail el-Kûsî'nin (ö. 1255/653) derslerini yaptığı ve kendisine nispetle isimlendirilen mekan, öncele-

olarak belirlenen binalardan bazıları medrese olarak inşa edilmiş yapılar olmakla beraber, çok sayıda binanın da evden medreseye dönüştürülmüş yerler olduğu dikkati çekmektedir. Dolayısıyla “medrese”nin, ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü ve esas özelliği vakıf olan bütün bu mekanların ortak adı mı, yoksa bütün bunların yanında farklı bir mekan mı olduğu sorusu medrese tariflerinin farklılaşmasının önemli bir nedenidir. Anlaşıldığı kadarıyla “medrese” tarifi medresenin fiziki yapısı ve fonksiyonuyla yakından ilgilidir.

Modern literatürde medrese konusunda ilk defa görüş beyan edenlerin başında Ignaz Goldziher (ö. 1921) gelmektedir. O, medreseleri Eşari düşüncenin merkezde yer aldığı müesseseler olarak tarif ederek medresenin fonksiyonunu ön plana çıkarmıştır. Goldziher’e göre, başta Nizamiyeler olmak üzere medreseler Eşari düşüncenin propaganda araçları olarak tarihte var olmuştur.<sup>2</sup> Goldziher’in ardından Danimarkalı oryantalist Johannes Pedersen (ö. 1977) ise *Encyclopedia of Islam*’ın ilk baskısındaki “Masdjid” maddesinde medreselerle mescit veya camiler arasında herhangi bir fark bulunmadığını, her ikisinde de yürütülen ilmî faaliyetin aynı olduğunu belirterek, medrese ismiyle müstakil bir müesseseden bahsetmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre,

---

ri el-Halakatü'l-Kûsiyye, daha sonra ez-Zâviyetü'l-Kûsiyye ve nihayet el-Medresetü'l-Kûsiyye şeklinde tanınmıştır. Bkz. Hatim Mahamid, “Mosques as Higher Educational Institutions In Mamluk Syria,” *Journal of Islamic Studies* 20/2 (2009): 201.

2 Goldziher eserinde ne medreselerin ortaya çıkış sürecine ne de onların doğru- dan siyasi ve sosyal yönlerine değinir. O, İslam dünyasında Eşariliğin yükseli- şiyile medreselerin –burada Nizamiyeleri kast ediyor- ortaya çıkışı arasındaki zamansal paralelliğe dikkat çekmektedir. Goldziher’e göre, İslam dünyasında iki gelenekçi damar olan Matüridilik Orta Asya’da, Eşarilik ise hilafet merke- zi Bağdat’ta daha güçlüydü. Fakat aynı dönemde Bağdat, Mutezili akılcılığın etkisi altındaydı ve Eşarilik burada hiçbir zaman siyasi ve sosyal alanda ken- disine öncelikli bir yer edinememiş, doktrinini rahatça öğretilip yayabileceği bir imkana sahip olamamıştı. İşte Goldziher’e göre Eşariliğe bu imkanı tanı- yan Selçuklu veziri Nizamülmülk oldu. Onun tarafından kurulan Nizamiyeler, Eşariliğin geniş kitlelere rahatça yayılmasını sağladı. Nizamiyelerle birlikte ortaya çıkan yeni mansıplar Eşari alimlere tahsis edilmişti ve geniş imkanlara sahip bu vakıflar Eşari alimlerin elinde bulunmaktaydı. Goldziher, Eşariliğin güçlenmesi ile medreseler arasındaki ilişkiyi o kadar önemser ki, İslam dün- yasında gelenekçi Eşariliğin akılcı Mutezile karşısında zafer kazanmasında en önemli payın medreselere ait olduğunu iddia eder. Goldziher medreseleri, İsl- lam dünyasında uzun yıllar en önemli ilmî-itikadi tartışmalardan birisi olan akılcılık-gelenekçilik tartışmaları bağlamında değerlendirir ve medreseleri gelenekçi Eşari düşüncüyü tahkim eden müesseseler olarak takdim eder. Bkz. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), 104.

medreselerle mescitler her açıdan birbirlerinin aynısı müesseselerdir. Dolayısıyla medrese ile mescit arasında yapılan ayrımlar suni tasniflerden öte bir anlam ifade etmemektedir.<sup>3</sup> Daha yakın tarihlere gelindiğinde ise medrese, Nebi Bozkurt tarafından İslam tarihinde her türlü ilmî faaliyetin yürütüldüğü mekanlar anlamında, “İslâm tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarının genel adı” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>4</sup> Dolayısıyla dârülhadis, dârülkur’ân gibi mekanlar da “medrese” başlığı altında değerlendirilmiş, bu nedenle aynı eserde dârülhadis, “hadis öğrenimi için kurulan medrese” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>5</sup> Buna karşılık, George Makdisi (ö. 2002) medreselerin fıkıh eğitimine hasredilmiş mekanlar olduğunu belirterek, dârülhadis, dârülkur’ân, ribât gibi müesseselerin haricinde özel bir ilim mekanı olduğunu vurgulamıştır.<sup>6</sup>

Literatürdeki bu tanımların izi klasik kaynaklarda sürülecek olursa, İzzeddin b. Şeddâd’ın (ö. 1285/684) XII-XIII./VI-VII. yüzyıllarda Şam bölgesinde inşa edilen yapıları ele aldığı eserinde,<sup>7</sup> Dımaşk’ta eğitim-öğretim faaliyetinin yürütüldüğü müesseseleri hankahlar, zaviyeler ve medreseler şeklinde ayrı ayrı tasnif ettiği görülür. Tâceddin es-Sübki de medresenin fıkıh merkezli bir müessese olduğunu, bununla birlikte medresede İslami ilimlerin diğer disiplinlerinin de okutulabileceğini belirtmektedir. Sübki’ye göre fıkıh öğretimi için vakfedilen bir medresede fıkıh okutmak zorunludur. Müderrisin medresede fıkıh okutmakla beraber diğer günlerde hadis, tefsir, nahiv gibi başka ilimleri okutmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>8</sup> Aynı şekilde, Nu’aymî (ö. 1521/927) her ne kadar eserine *ed-Dâris fi târihi’l-medâris*<sup>9</sup> adını vermiş olsa da

3 Johannes Pedersen, “Masdjid,” *E.J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam 1913-1938* (Leiden: 1987), 5: 357.

4 Nebi Bozkurt, “Medrese,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 28: 323.

5 Nebi Bozkurt v.d., “Dârülhadis,” *DİA*, 8: 527.

6 George Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 31.

7 İbn Şeddâd, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrâhim, *el-A’lâku’l-hatîre fi zikri ümerâi’s-Şâm ve’l-Cezîre*, haz. Yahyâ Zekeriya Abbâre (Dımaşk: Vizâretü’s-Sekâfe, 1991).

8 Tâceddin es-Sübki, *Mu’idü’n-ni’am ve mübidü’n-nikam*, haz. Muhammed Ali en-Neccâr v.d. (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1948), 107.

9 Nuaymî, Ebû’l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fi târihi’l-medâris*, haz. Cafer el-Hasenî (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 1988).

medreseleri, darülhadisleri ve darülkur'ânları ayrı başlıklar altında zikreder. Medreseleri fihhi mensubiyete göre tasnif etmiş olması ise onun, fıkıh merkezli bir medrese tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. İbn Tolun'un *el-Kalâidü'l-cevheriyye*'de<sup>10</sup> ortaya koyduğu medrese tasavvuru da Nu'aymî'ninki ile örtüşmektedir.

Medrese denildiğinde darülhadis, darülkur'ân, ribât gibi mekanlardan farklı bir kurumun kastedildiğini söylemek daha doğrudur. Bu farklılık bir ölçüde mekanlarda yürütülen ilmî faaliyetin niteliğinden kaynaklanıyor olsa da sınırları değişmez şekilde belirlenmiş kesin bir ayırım olarak değerlendirilmemelidir. Zira hoca-talebe ilişkisinin merkezde yer aldığı bir ilmî sistemde mekanlara atfedilen roller çoğu zaman göreceli ve yanıltıcı olabilir. Medrese, darülhadis, darülkur'ân, ribât denildiğinde her ne kadar farklı mekanlar kastediliyor olsa da XII-XIII./VI-VII. yüzyıllar Dımaşk'ının ilmî, siyasi ve sosyal hayatı içerisinde icra ettikleri fonksiyonlar göz önüne alındığında, bütün bu mekanların pek çok ortak özelliğe sahip oldukları da unutulmamalıdır. Bununla beraber, her ne kadar teori de de olsa, medreselerin fikhin merkeze alındığı bir ilmî faaliyetin sürdürüldüğü mekanlar olduğu söylenebilir.

İslam dünyasında medreseler üzerine ortaya konan çalışmaların iki temel tartışma alanından hareketle kaleme alındığı dikkat çekmektedir. Bu tartışma konularından ilki medreselerin niçin kurulduğu, ikincisi ise medreselerin fonksiyonunun ne olduğudur. Medrese literatürünün ilk ürünleri birinci, daha yakın zamanda kaleme alınan çalışmalar ise ikinci soruya daha fazla odaklanmış gözükmektedir. Hangi soruya odaklanmış olunursa olunsun, ortaya çıkışından sonra medreselerin ilmî hayat içinde hangi ölçüde merkezî bir rol üstlendiği ve ilmî hayat içinde ne anlam taşıdığı sorusu cevaplanmalıdır.

İslam dünyasında medreselerin ilmî hayat içerisindeki konumunu tartışan isimlerin başında George Makdisi gelmektedir. Makdisi önce "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad"<sup>11</sup> isimli makalesinde ve ardından da ilmî çevreler-

10 Şemseddin b. Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye*, haz. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk: Matbuâtü Mecmai'l-Lügatî'l-Arabiyye, 1980).

11 George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24/1 (1961). Bu makale George Makdisi'nin daha önce yayınlanmış çeşitli makalelerinin bir araya getirildiği *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991) isimli kitapta tekrar yayınlanmış ve bu kitap Hasan

de büyük yankı uyandıran *The Rise of Colleges*<sup>12</sup> isimli eserinde bu konuyu genişçe ele almıştır. Söz konusu eserde medreselerle birlikte İslam dünyasındaki ilmî hayatın işleyişinde yeni bir dönemin başladığına dair kuvvetli bir vurgu vardır. Makdisi'ye göre, temelde fıkıh eğitimi için kurulmuş olan medreseler İslam'da esas dinî ilim olan fıkıhın ve esas dinî çizgi olan gelenekçiliğin şekillenmiş hâlidir.<sup>13</sup> Makdisi eserinde her dönem ve coğrafya için geçerli, kavramları ve fonksiyonları kesin olarak belirlenmiş ve hiç değişmemiş statik bir medrese modeli sunmuştur.<sup>14</sup>

Makdisi'nin medrese hakkındaki görüşleri medrese çalışmalarında önemli bir yer işgal etmekle beraber çeşitli eleştirilere de konu olmuştur. Makdisi'ye yönelik ilk ve en ciddi eleştirilerden biri A. L. Tibawi'ye aittir. Tibawi, Makdisi'nin medrese hakkındaki görüşlerini eleştirirken,<sup>15</sup> aynı zamanda medresenin ilim ve siyaset

---

Tuncay Başoğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007).

12 George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University, 1981).

13 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 31. Ayrıca Makdisi'ye göre medrese, Goldziher'in iddiasının aksine, teolojik bir tartışma temelinde Eşarilikle ilgili olmaktan ziyade, esasen İslam hukuku ile irtibatlıdır ve fıkıh ilminin tedrisine hasredilmiş bir müessesedir. Çünkü medresede tek bir kürsü bulunmaktaydı ve bu kürsü Goldziher'in iddia ettiğinin aksine, bir Eşari kürsüsü değil, bir fakih kürsüsüydü. Diğer ilimler ise medresede amaç ilimler olarak değil, fıkıh ilmine yardımcı ilimler olarak okutulmaktaydı. Bkz. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 212.

14 İslam dünyasında eğitim-öğretim hayatı söz konusu olduğunda ortaya çıkan bütün hususlar Makdisi'nin medrese tasvirinde vücut bulur. Onun modelinde medrese ile ilgili hiçbir boşluk görmek mümkün değildir. Medreselerin kuruluşu, işleyişi, idaresi, görevlileri, görevlilerin maaşları, medreselerin bütçeleri, dersler, programlar, metotlar vs. her alan düşünülmüştür. Çizdiği medrese modelinin temelinde hep Bağdat Nizamiye Medresesi örneği vardır. Meseleleri mümkün olduğunca onun üzerinden açıklamaya çalışır. Bu nedenle Makdisi, medresenin tarihsel gelişimini ve coğrafi çeşitliliğini ihmal eder görünür. Kendi medrese modeline Bağdat Nizamiyesinin cevap veremediği veya iddiasını destekleyecek yeterli veri bulamadığı durumlarda Nizamiye öncesi ve sonrası medreselerden örnekler getirmekten de çekinmez. Bkz. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 247, 251, 253, 256.

15 A. L. Tibawi'ye göre Makdisi'nin iddia ettiği gibi medresenin yalnızca fıkıh tedrisine hasredilmiş müesseseler olduğunu iddia etmek zordur. Çünkü medresede müderrislerin fıkıh dışında bir ilim okutmadıklarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. A. L. Tibawi, "Origin and Character of al-madrasah," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 25/2 (1962): 228.

hayatındaki yeri hakkında kendi düşüncelerini de dile getirmiştir.<sup>16</sup> Ona göre, genel-geçer bir medrese modeli ortaya koymaya çalışmak yanlıştır ve medresenin bütün işleyişini belirleyen bir otorite veya anlayış bulunmamaktadır.<sup>17</sup>

Goldziher, Pedersen, Makdisi ve Tibawi genel olarak medresenin ne olduğu ve mahiyeti konusuna odaklanmışlardır. Bu isimlerin ardından gelen Joan Elizabeth Gilbert ise medreselerle birlikte ulemanın pratiklerinde ve ilmî hayatta meydana getirdiği değişimlere odaklanmıştır. Gilbert'e göre, medreselerle birlikte ortaya çıkan yeni durum, ulemanın profesyonelleşerek meslekten bir alim sınıfına dönüşmesidir.<sup>18</sup> Nitekim Zengiler ve Eyyubiler döneminde pek çok alimin doğrudan sultan ve melikler tarafından veya vakıflar kanalıyla desteklendikleri bilinmektedir. Yalnızca Selahaddin döneminde bu şekilde desteklenen alim veya ilim talibinin sayısı 600 kadardır.<sup>19</sup> Gilbert iddiasını Selçuklu, Zengi ve Eyyubi dönemlerini içine alan Dımaşk örneği üzerinden geliştirmiş ve ilmî hayatın genel hatlarını tasvir ederken medrese vb. vakıf müesseselerine merkezî bir rol biçmiştir.

İslam tarihinde medreselerin kuruluş ve işlevlerinin sebep ve sonuçları medreselerin kuruldukları coğrafya ve zamana göre farklılık arz edebilir. Dolayısıyla mevcut iddiaların bir dönem ve coğrafya için hangi ölçüde geçerli olabileceği sorgulanmalı, her dönem ve coğrafyanın kendine has dinamikleri değerlendirilerek bir sonuca varmaya çalışılmalıdır. XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta

16 Tibawi'ye göre Nizamülmülk Nizamiye medreselerini Eşarılığı veya Şafililiği desteklemek için değil, gerçekleştirdiği reformları yürütecek devlet adamı ve bürokrat adaylarını yetiştirmek amacıyla kurmuştu. Çünkü Nizamülmülk devlet idaresi alanında birçok reform gerçekleştirmişti. Medrese modelini destekleyişi de bu idari reformlarla doğrudan ilgiliydi. Onun istediği, siyasi, iktisadi ve dinî alanda devletin nüfuzunu artırmaya çalışmaktı. Tibawi, "Origin and Character of al-madrasah," 234-236.

17 Tibawi, "Origin and Character of al-madrasah," 230.

18 Gilbert'e göre, medreselerle birlikte önde gelen alimlerin neredeyse tamamı ya kurulan medreselerde ya da başka bir vakıf müessesesinde bir veya daha fazla mansıb sahibi olmaya başlamış, mansıb sahibi olamayan bazı alimler de bir sultan, vezir veya emir tarafından doğrudan desteklenerek profesyonelleşmiş, bu süreçte bazı isimler ise hem mansıb sahibi olup hem de yönetici sınıfın doğrudan desteğine sahip olmuştur. Bkz. Joan Elizabeth Gilbert, "The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship" (Dok. Tezi, University of California, Berkeley 1977), 63.

19 Yaacov Lev, *Charity, Endowments and Charitable Institutions in Medieval Islam* (Gainesville: University Press of Florida, 2005), 7.

medreselerin ne anlam ifade ettiği, mevcut iddialar ışığında ve aynı zamanda bu iddialardan bağımsız olarak değerlendirilmelidir.

### İlmî Hayat İçinde Medresenin Yeri

İslam tarihinde hayatın herhangi bir alanında ortaya çıkmış bir kurumun tarihî ve coğrafi bağlamından koparılarak incelenmesi çoğu zaman araştırmacıları yanlış sonuçlara götürebilmektedir. Örneğin, İslam'ın ilk yıllarından modern döneme kadar mevcudiyetini muhafaza eden kadılık kurumunun her dönemde aynı özellikleri taşıdığını veya daha çok siyasi bir görevi ifade eden vezirlik kurumunun bütün İslam devletlerinde değişmez bir şekilde aynı yetki ve sorumlukları ifade ettiğini iddia etmenin yanıltıcı sonuçlar doğuracağında şüphne yoktur. İslam kurumlarının bu genel karakterini en iyi yansıtan örneklerden biri olan medrese de her dönemde fiziki yapısı, kuralları, işleyişi ve fonksiyonu kesin olarak belirlenmiş şekilde faaliyet gösteren bir kurum olarak değerlendirilmemelidir. Bu nedenle, İslam dünyasında medreseler üzerine söylenecek bir sözün hangi dönem ve bölgeyi içerdii büyük önem arz etmekte ve bu hususu gözden kaçıran her yorum bir ölçüde eksik veya hatalı olmaktadır. Medresenin hayatın pek çok alanıyla iç içe geçmiş girift yapısı tarihî ve coğrafi değişimleri dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla yapılması gereken, medreseler hakkında genelleyici iddia, tanım ve ifadelerden kaçınmak ve konu hakkındaki tespitleri, odaklanılan dönemin kendi şartları bağlamında değerlendirmek olmalıdır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, XII-XIII./VI-VII. asırlarda Zengi ve Eyyubi hâkimiyetindeki Dımaşk'ta, medreselerde ders veren pek çok alim bulunmaktaydı. Bu dönemde şehre çok sayıda alimin gelmesinin en önemli nedenlerinden biri, sayıları hızla artan medreselerdir. Medreselerdeki mansıblar alimlere pek çok açıdan cazip gelmiştir. Bu dönemde Dımaşk'ta bulunan alimlerin bir dökümü, bu isimlerin ilmî faaliyetlerini ne ölçüde medreselerde devam ettirdikleri ve burada ders okuttukları hakkında bir fikir vermektedir.<sup>20</sup> Dönemin önde gelen alimlerinden Fahreddin b. Asâkir

20 XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta bulunan ulema hakkında yaptığımız bir tarama şehrin İslam dünyasının farklı bölgelerinden gelen pek çok alime ev sahipliği yaptığını göstermektedir. Bu tarama sırasında tespit ettiğimiz 128 alimden yalnızca 18'inin Dımaşk'ta doğan ve Dımaşk'ta vefat eden

(ö. 1223/620), Bahâeddin b. Şeddâd (ö. 1234/632), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 1267/665), Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 1256/654), Kutbüddin en-Nîsâbü'rî (ö. 1183/578), Şerefeddin b. Ebî Asrûn (ö. 1189/585), Cemâleddin el-Mısrî (ö. 1226/623) gibi pek çok isim medreselerde mütevellilik veya müderrislik gibi görevler üstlenmiştir. İbnü's-Salâh (ö. 1245/643) gibi bazıları ise medreselerin yanında yine bu dönemde ortaya çıkmaya başlayan dârülhadislerde ders okutmuş, Revâhiyye Medresesi yeni inşa edildiğinde medresenin müderrisliğine getirilmiş, ayrıca Şâmiyye Cevvâniyye Medresesi müderrisliğini de elinde bulundurmuştur. el-Melikü'l-Eşref Musa (ö. 1237/635) Eşrefiyye Dârülhadisi'ni inşa ettirdiğinde burasını da ona vermiş ve İbnü's-Salâh vefat edene kadar bu üç yerde ders vermeye devam etmiştir.<sup>21</sup>

Makdisi gibi bazı araştırmacıların medreseyi ilmî hayatın merkezine yerleştiren görüşleri XII-XIII./VI-VII. asırlar söz konusu olduğunda sorgulanmalıdır. Medreselerin ilmî hayatın merkezî unsuru olmadıkları iddiası aslında Jonathan Berkey<sup>22</sup> ve Michael Chamberlain<sup>23</sup> gibi tarihçiler tarafından dile getirilmiştir ve bu id-

---

alimler oldukları görülmektedir. Dimaşk'ta doğup başka bir şehirde vefat eden alim sayısı ise 6'dır. Buna mukabil başka bir şehirde doğan, Dimaşk'a gelerek buraya yerleşen ve burada vefat eden alimlerin sayısı toplam sayının yarısından fazla olup 69'dur. 128 isimden 21'ini de başka bir şehirde doğan ve başka bir şehirde vefat eden, ancak hayatının belirli bir döneminde Dimaşk'ta bulunan alimler oluşturmaktadır. Doğum ve vefat yerleri göz ardı edildiğinde, hayatının belirli bir kesitinde Dimaşk'ta bulunmuş olan alim sayısı ise 14'tür. Dolayısıyla Dimaşk'taki ilmî, sosyal hatta siyasi hayata etki eden ulemanın doğum ve vefat yerleri ile şehrin zikredilen alanlarda yaşadığı gelişim arasındaki ilişki düşünüldüğünde, Dimaşk ulemasının dört ana gruba ayrıldığı ve bunların büyük bir kısmını başka şehirlerden Dimaşk'a göç eden alimlerin oluşturduğu söylenebilir.

21 Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1370/1951), 2: 757; Şemseddin b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, haz. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 3: 244; Yaşar Kandemir, "İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî," *DİA*, 21: 198.

22 Berkey'e göre medrese İslam yüksek öğretiminin merkezî unsuru değildir. Ele aldığı dönem olan Memlük Kahire'sinde medrese dışındaki ilmî hayat çok daha aktiftir. Ayrıca İslam müesseselerinin genel karakteri ve konu hakkındaki malzemenin yetersizliği medrese hakkında genellemeler yapmayı engellemektedir. Bkz. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 98.

23 Bütün ilmî faaliyetin medresede devam ettiğini düşünmek Chamberlain'a göre büyük bir hatadır. Çünkü XII-XIV. asırlarda Dimaşk'ta herhangi bir



dia bir ölçüde doğru kabul edilebilir görünmektedir. Zira XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta bulunmuş alimlerin biyografilerinin yer aldığı tabakât ve terâcim literatürüne bakıldığında, söz konusu dönemde medreselerin ilmî hayatın tek ve en önemli merkezleri olmadıkları görülür. Bu dönemde Dımaşk'ta bir medresede mansıb sahibi olanlar arasında medrese dışında ders veren çok sayıda alimin bulunduğu görülmektedir. Örneğin, Cemâleddin el-Mısrî, Emîniyye ve Âdiliyye gibi medreseler yanında Emevi Camii'nde de hadis dersleri vermiştir.<sup>24</sup> Mâlikî fakihî İbnü'l-Hâcib (ö. 1249/646) Kahire'den Dımaşk'a geldikten sonra, burada dersler vermeye başlamıştı ve ders verdiği yerlerden birisi de Emevi Camii'nde Malîkilere ait zaviye idi. İbnü'l-Hâcib burada Arapça ve fıkıh dersleri okutuyordu.<sup>25</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî de Şibliyye ve Bedriyye gibi medreselerde müderrisliği elinde bulundurmakla beraber, Emevi Camii'nde de vaazlar ve dersler vermekteydi. Etkileyici bir hatip olan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin burada verdiği vaaz ve derslere büyük kalabalıklar katılmıştır.<sup>26</sup> Benzer şekilde, Abdürrahim b. Rüstem ez-Zencânî (ö. 1168/563), Ebü'l-Berekât Hıdr b. Şibl (ö. 1167/562) ve Kutbüddin en-Nîsâbüri gibi alimler de, medreselerin yanında, şehirdeki bazı zaviyelerde ders okutmaya devam etmiştir.<sup>27</sup>

medresede mansıb sahibi olmayan veya herhangi bir medreseyle ilişkisi olmaksızın ilmî faaliyetlerini devam ettiren pek çok alim ve ilim talibi bulunmaktaydı ve bunların sayısı hiç de az değildi. Medrese dışında belki medresedekinden çok daha yoğun bir ilmî faaliyet devam etmekteydi. Bkz. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University, 1994), 81-82.

24 Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, haz. Şuayb el-Arnaut v.d. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 22: 257; Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyubi ve Devri* (İstanbul: İslâm Tarih Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2000), 442.

25 Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, haz. Muhammed Zahid b. el-Hasen b. Ali Zahid el-Kevserî, İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: 1366/1947), 182; Hulûsi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib," *DİA*, 21: 55.

26 Ebû Şâme, *Terâcim*, 49; Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin b. Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire, en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kahire* (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, [t.y.] (Kahire 1929, Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye'nin tıpkıbasımı), 7: 39; Bedreddin el-Aynî, *İkdi'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân: Asru selâtini'l-memâlik*, haz. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982), 1: 123-124.

27 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 249; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 1: 270-272; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5: 196-197; Şeşen, *Selâhaddin Eyyubi ve Devri*, 437.

Diğer taraftan, bu dönemde ilmî faaliyetlerini bütünüyle medrese dışında devam ettiren alimler de vardır.<sup>28</sup> İbnü'l-Müneccâ (ö. 1259/657), Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 1217/613), Ebu't-Tâhir el-Huşû'î (ö. 1202/598), Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 1231/629) ve Cemâleddin el-Kureşî (ö. 1228/625) gibi pek çok alim, başta Emevi Camii olmak üzere, yalnızca şehirdeki cami ve mescitlerde veya kendi evlerinde dersler vermiştir. Benzer şekilde, çok sayıda öğrenci yetiştirmekle tanınan Hanbeli fakih Muvaffakuddin b. Kudâme (ö. 1223/620) tedris faaliyetlerini medrese dışında yürütmüştür.<sup>29</sup> İlmî faaliyetlerini medrese dışında sürdürenler arasında, başta hadis olmak üzere İslami ilimlerin fıkıh dışındaki diğer alanlarında veya dil ve edebiyat gibi konularda ders veren alimler de bulunmaktadır. Bu kimselerin herhangi bir medresede mansıb sahibi olmamaları, onların şehirdeki ilmî ve sosyal konumlarını sarsmamış veya medreselerde ders veren alimlerden daha düşük seviyede bir ilmî birikime sahip kimseler olarak algılanmalarına neden olmamıştır. Örneğin, İbnü'l-Müneccâ otuz yıl kadar Emevi Camii'nde hiçbir ücret almaksızın ders okutmuştur. Bu nedenle Nuaymî onun ders halkasından bir Hanbeli medresesi olarak Müneccâiyye Medresesi diye bahsetmektedir.<sup>30</sup> Özellikle kıraat, hadis, nahiv ve edebiyat alanında döneminin önemli isimleri arasında yer alan Ebü'l-Yümn el-Kindî'nin de Dımaşk'ta pek çok camide ders verdiği ve geniş bir talebe kitlesine sahip olduğu bilinmektedir. Kindî'nin Dımaşk'ta bir medresede müderrislik yaptığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. O, derslerini çoğu zaman kendi evinde vermiştir. Öyle anlaşılıyor ki, medrese gibi bir vakıf müessesesinde hiçbir mansıb edinmemiş olması Ebü'l-Yümn el-Kindî'yi mad-

28 Gilbert medreselerin ilmî hayattaki en önemli fonksiyonunun ulemanın profesyonelleşmesi olduğunu ve medreselerle birlikte meslekten alimlerin ortaya çıkmaya başladığını iddia etmiştir. Ona göre medreselerin ortaya çıkışıyla alimler artık medreselerin kendilerine sağladığı imkanlarla geçimlerini devam ettirmeye başlamış ve başka bir işle meşgul olmak gibi bir zorunlulukları kalmamıştır. Gilbert, "The Ulama of Medieval Damascus," 7.

29 İbn Kudâme'nin hayatı hakkında bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 2: 627-630; Ebû Şâme, *Terâcim*, 139-141; Ebü'l-Ferece Zeyneddin b. Receb, *Kitâbü'z-zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, haz. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005/1425), 2: 133-134; Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin," *DİA*, 20: 139-142.

30 İbnü'l-Müneccâ el-Allâme Zeynüddin Ebü'l-Berekât el-Müneccâ b. Osman b. Es'ad b. el-Müneccâ et-Tenûhî ed-Dımaşkî el-Hanbelî'nin hayatı için bkz. Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, 2: 120-121; Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1401/1981), 26: 10-11.

di açıdan sıkıntıya düşürmemiştir. Zira Eyyubi meliklerinin yakın ilgisine mazhar olan Kindî'nin Dımaşk'ta hatırı sayılır bir servet sahibi olduğu belirtilmiştir.<sup>31</sup> Bu durum XII-XIII./VI-VII. asırlarda medreselerdeki mansıpların, maddi desteğe ihtiyaç duyan alimler tarafından hâlâ tek ve en önemli imkan olarak algılanmadığını da göstermektedir.

Herhangi bir medresede görev almamış isimlerden olan muhaddis Ebu't-Tâhir el-Huşû'î (ö. 1202/598) hakkında anlatılanlar, bu dönemde ilmî çalışmaların yanında geçimini sağlamak için hâlâ bir işle meşgul olan alimlerin bulunduğunu göstermektedir. Âli isnad sahibi ve döneminde nadir icazetleri elinde bulunduran muhaddislerden olan Huşû'î geçimini mefruşat satarak sağlamıştır.<sup>32</sup> Yine aynı dönemde fakih Cemâleddin el-Kureşî (ö. 1228/625) gibi bazı alimler ise herhangi bir medresede müderrislik sahibi olmadan doğrudan melikler tarafından kendilerine tahsis edilen maaşlarla desteklenmişlerdir.<sup>33</sup> Dımaşk'a geldiğinde Selahaddin ve oğullarının takdirini kazanan Abdüllatif el-Bağdâdî'nin 100 dinar maaşla Emevi Camii'nde ders vermesi sağlanmıştır.<sup>34</sup> Kemâleddin eş-Şehrezûrî'ye ise diğer gelirlerinin yanında, Nureddin Zengi tarafından arkasında mirasçı bırakmadan ölenlere ait mallarla ilgi-

31 Bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 2: 631; Ebû Şâme, *Terâcim*, 95; Safedî, *el-Vâfi*, haz. Muhammed el-Hüceyrî (Stuttgart: 1408/1988), 25: 50. Ebü'l-Yümm el-Kindî, Eyyubi meliklerinden Ferruşâh'a danışmanlık, Ferruşâh'ın oğlu ve Ba'lebek hâkimi olan el-Melikü'l-Emced'e ise hocalık yapmıştı. Hama'ya gittiğinde bu defa Selahaddin Eyyubi'nin yeğeni Takiyyüddin Ömer'in yanında önemli bir mevki edinmiş ve burada büyük lütuflar görmüştü. Dımaşk'a geldiğinde ise el-Melikü'l-Muazzam İsa'ya dersler verdi ve Dımaşk'ın önde gelen alimlerinden birisi oldu. el-Muazzam ondan Arap dili ve edebiyatına dair çeşitli eserler okumuştur. Bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 2: 576, 645; Cemâleddin İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, haz. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1950), 2: 12; Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* (sene: 611-620), haz. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987-2004), 144; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22: 121; Ebü'l-Berekât Ahmed b. İbrâhim el-Hanbelî, *Şifâü'l-kulûb fi menâkibi benî Eyyûb*, haz. Nazım Reşid (Bağdat: Dârü'l-Hürriyye, 1978), 276.

32 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 270.

33 El-Melikü'l-Muazzam İsa büyük hürmet gösterdiği Kureşî'ye maaş bağlamıştı. el-Muazzam'ın vefatının ardından ise bu maaş kesilmiştir. Maaşının kesilmesi Kureşî'ye ağır gelmiş, bu nedenle hastalanıp kısa bir süre sonra da vefat etmiştir, Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 2: 653.

34 Şeşen, *Selâhaddin Eyyubi ve Devri*, 535.

lenen divanın (mâlû'l-mevârisi'l-haşriyye) gelirlerinin üçte biri tahsis edilmiştir.<sup>35</sup> İbn Ebi's-Saâde (ö. 1181/577) ise melikler ve emirler dâhil kimseden yardım kabul etmeden, fakir bir kimse olarak evinde ders vermiş ve bu dersler vesilesiyle şehirde çok sayıda öğrenci edinmiştir.<sup>36</sup>

Esasen dönemin ulema biyografilerini içeren tabakât ve terâcim türü eserlerin genel üslubu XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta medreselerin ilmî hayatın tek ve en önemli merkezleri olmadıkları iddiasını destekleyen bir mahiyete sahiptir. Zira bu eserlerde, ismi geçip herhangi bir medresede mansıb sahibi olduğundan bahsedilmeyen çok sayıda alim bulunmaktadır. Hatta birçok ismin talebelik dönemi ve ilmî kariyeri hakkında bilgi verilirken hiçbir medreseye atıfta bulunulmamaktadır. Bu açıdan, ulema biyografilerinden hareketle çeşitli yorumlar yapılabilir: Öncelikle bu durum, yukarıdaki iddiayı destekleyecek şekilde, dönemin Dımaşk medreselerinde mansıb sahibi olmayıp, ilmî faaliyetlerini medrese dışında sürdüren çok sayıda alim olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu isimlerin ders okuttukları ve talebe yetiştirdikleri bilinmektedir. Söz konusu kişiler bu özellikleriyle dönemin seçkin isimleri arasında kabul edildikleri için, isimleri tabakât ve terâcim türü eserlere girmiş veya dönemin tarihini ele alan eserlerde kendilerinden bahsedilmiştir.

35 Ebû İbrâhim Kıvâmüddin el-Bündârî, *Sene'l-berki's-şâmî: Muhtasarü'l-Berki's-şâmî fi sîreti's-sultan Selâhaddin li-Kâtibi'l-İmâd el-İsfahânî*, haz. Ramazan Şeşen (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2004), 73. el-Mevârisü'l-Haşriyye, Nureddin Zengi ve Selâhaddin Eyyûbi döneminde devletin gelir kaynakları arasında yer almaktaydı. Bir kimse arkasında mirasçı bırakmadan ölürse önce vasiyeti yerine getirilir, geriye kalan serveti ise devlet hazinesine devredilirdi. Ölenin mirasçısı var, fakat mirasın tamamını almaya hak sahibi değilse mirasçı hakkı olan kısmı alır, kalan kısım ise devlet hazinesine devredilirdi. Kâdilkudâtların kontrolünde bulunan el-Mevârisü'l-Haşriyye Divanı'nın zaman zaman yolsuzluklara konu olduğu belirtilmektedir. Fakat buradan elde edilen gelirlerin üçte birinin Nureddin Zengi döneminde kâdilkudâtlara bırakılmasıyla yolsuzlukların son bulduğu, buradan elde edilen hazine gelirlerinin ise arttığı belirtilmektedir. Bkz. Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbî ve Devri*, 330-331. Diğer taraftan söz konusu divan Zengiler ve Eyyubiler'in dışında Fatımiler, Memlûkler ve Büveyhiler gibi diğer bazı İslam devletlerinde de bulunmaktaydı. Fatımiler'de söz konusu divan mirasçısı bulunmayan mülklerin yanı sıra müsadere edilen mülklerle de ilgilenmekteydi. Bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, v.d., "Dîvan," *DİA*, 9: 380-381, 383; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımiler," *DİA*, 12: 236.

36 Ebû'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed en-Nahvî hakkında bkz. Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahhâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, haz. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3: 67.

Diğer yandan, söz konusu eserlerde medreselerden çok az bahsediliyor olması, ilmî çevreler nazarında bir alimin kariyeri açısından medresenin kritik bir öneme sahip görülmediğine işaret etmektedir. Zira tabakâtlarda hayatlarından uzun uzadıya bahsedilmekle beraber, herhangi bir medresede mansıb edindiğine dair kayıt bulunmayan bazı alimlerin, tabakât dışındaki kaynaklar dikkate alındığında, hayatının bir döneminde medresede ders verdiğini tespit etmek mümkündür. Örneğin, Hanefi tabakâtı müellifi Muhyiddin el-Kureşî (ö. 1373/775), meşhur Hanefi fakih ve vâiz Sıbt İbnü'l-Cevzi'nin müderrislik yaptığı hiçbir medresenin ismini zikretmemektedir.<sup>37</sup> Ancak, kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan Kütübî, Sıbt İbnü'l-Cevzi'nin Dımaşk'ta Şibliyye ve Bedriyye medreselerinde müderrislik yaptığını kaydetmiştir.<sup>38</sup>

Yukarıda anlatılanlarla aynı doğrultuda, yine bu tür eserlerde ulemanın talebelik yıllarında hangi şehirde, hangi alimden, hangi ilmi veya hangi eserleri okuduğuna dair bilgiler çoğu kez ayrıntılı olarak zikredilirken, bütün bu faaliyetlerin hangi medresede veya daha genel manada hangi mekanda gerçekleştirildiğinden bahsedilmemektedir. Medreselere dair kayıtlar genellikle bir alimin tahsilini hangi medresede tamamladığıyla değil, ilmî gelişimi neticesinde medresede bir mansıb sahibi oluşuyla ilgili atama kayıtlarıdır. Yani alimin hangi medresede okuduğundan değil, hangi hocadan ders aldığından bahsedilmektedir. Aslında bu durum XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta yürütülen ilmî faaliyetin medrese içinde-medrese dışında şeklinde bir ayrımına tabi tutulmadığını ve ilmî hayatta aslolanın hoca ile talebe arasındaki ferdi ilişki olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla medreselerin sayısında yaşanan hızlı artış ve beraberinde ulemeden çok sayıda ismin medreselerdeki mansıblara getirilmeleri ilmî hayatın kendi iç işleyişinde köklü bir değişime neden olmamış, hoca-talebe arasındaki ilişki ilmî hayatın merkezî ve belirleyici unsuru olmaya devam etmiştir.

Mesela Şafii fakihler hakkında önemli bir tabakât müellifi olan Tâceddin es-Sübkî (ö. 1370/771), Eyyubi döneminin Şafii fakihlerinden Fahreddin b. Asâkir'in ilmî kariyerinden bahsederken,

37 Bkz. Muhyiddin el-Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, haz. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1978), 3: 633-636.

38 Bkz. Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, haz. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1973), 4: 356.

onun Dımaşk, Mekke ve Kudüs'te ilim tahsil ettiğini söyler, buralarda ders aldığı bazı hocalarının ve İbn Asâkir'den ders alan bazı talebelerinin isimlerini zikreder, fakat medreselerden hiç bahsetmez. Sübkî'nin medreselere dair kayıtlarında İbn Asâkir'le ilgili olarak, onun önde gelen bir fakih olarak kabul edildikten sonra Dımaşk ve Kudüs'te bazı medreselerin başına getirildiği bilgisinden başka bir şey bulunmamaktadır. Ayrıca, vefat edene kadar pek çok medresede müderrislik yapan ve çok sayıda talebe yetiştiren Fahreddin b. Asâkir'in ilmî faaliyetleri görev yaptığı medreseyle hiçbir şekilde ilişkilendirilmemektedir.<sup>39</sup> Sübkî benzer şekilde İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin ilim için seyahat ettiği şehirleri, bu şehirlerde kimlerden hangi ilimleri veya kitapları okuduğunu ayrıntılı biçimde zikretmektedir. Ancak, İbnü's-Salâh'ın ilmî kariyerinin tahsil dönemini içeren bu başlangıç yıllarına dair hiçbir medresenin ismi geçmemektedir. Medreselere dair kayıtlar, tıpkı İbn Asâkir'de olduğu gibi, İbnü's-Salâh'ın tahsil sürecini geride bırakıp yetkin bir alim olarak bir medresenin başına getirilmesiyle ilgilidir.<sup>40</sup> Sübkî'nin çağdaşı olan Kureşî'nin (ö. 1373/775) eserinde de medreseyle ilgili aynı durum dikkat çekmektedir. Kureşî, Hanefî fakih Cemâleddin el-Hasîrî'nin hayatı hakkında bilgi verirken, onun tahsil döneminde nerede ve kimlerden ilim tahsil ettiğinden bahsetmektedir. Ancak, onun medreseyle ilgili kayıtları yalnızca Hasîrî'nin büyük bir alim olarak karşılandığı Dımaşk'taki Nûriyye Medresesi müderrisliğine getirilmesiyle sınırlıdır.<sup>41</sup> Kureşî'nin aynı şekilde Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin hayatını anlatırken, onun görev yaptığı medreselerden hiçbirisini zikretmemesi daha da dikkat çekicidir.<sup>42</sup> Sübkî ve Kureşî'den daha önce yaşamış ve umûmî bir tabakât kaleme almış olan meşhur fakih İbn Hallikân da hocası Bahâeddin b. Şeddâd'ın hayatından bahsederken, onun ilim için seyahat ettiği şehirleri ve hocalarını zikretmekte, ancak onun kariyeriyle ilgili hiçbir medreseye değinmemektedir.<sup>43</sup> Dönemin tabakât ve terâcim kitaplarında bu gibi durumlara dair çok sayıda örnek bulmak mümkündür.

39 Bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, haz. Mahmud Muhammed Tahnâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 8: 177-187.

40 Bkz. Sübkî, *Tabakât*, 8: 326-336.

41 Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3: 431-433.

42 Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3: 633-636.

43 Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7: 84-101.

Tabakâtların dili ve üslubu medreselerin, ulemanın ilmî hayatında merkezî bir rol üstlenmediğine bir başka açıdan daha işaret eder. Bu tür eserlerde bir alimin hayatı hakkında kullanılan ifadelerden hiçbirisi özel olarak bir medreseye kayıt olmak, medresede ders okumak, medreseye giriş yapmak veya medreseden mezun olmak anlamına gelmemektedir. Yine ulema biyografilerinde sıkça geçen “talebe’l-ilm” (طلب العلم), “teşeyyeha” (تشيعه), “tefekkahe” (تفقه), “intefe’a” (انتفع), “istefâde” (استفاد), “işteğale” (اشتغل) gibi eğitimle ilgili terimlerin hiçbirisi özel olarak medresede eğitim görmek anlamında kullanılmamıştır.<sup>44</sup> Bu durum medreselerdeki ile medrese dışındaki ders işleme usulü arasında herhangi bir farkın bulunmamasından ve bir alimin ilmî kariyerini inşa etmede medreselerde ders görmesinin tek yol olarak kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Medreselerdeki müfredat ve okutulan ilimler gibi alanlara odaklanıldığında, müfredatın belirlenmesinde medresenin değil, hocatalebe ilişkisinin etkili olduğu görülmektedir. Medrese vâkıflarının vakfiyelerde koydukları şartlar arasında yer alan ve mutlak bir sınırlılık ve bağlayıcılık ifade etmeyen birkaç istisna dışında, XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk’ta bütün medreselerde takip edilen ortak bir müfredattan bahsetmek mümkün değildir.<sup>45</sup> Ayrıca medresede hangi ilimlerin okutulacağına dair herhangi bir program da yoktur. Dahası, Zengiler ve Eyyubiler bu tip bir müfredatı ortaya koyacak karmaşık bürokratik bir yapılanmaya sahip değillerdir. Fıkıh ilmi, İslam toplumunda ve İslami ilimler içerisinde sahip olduğu özel konum itibariyle, medreselerdeki eğitimin merkezinde yer almıştır. Öyle ki, medreseler “fakih” olarak şöhret bulmuş isimler için kurulmuştur. Zira bu dönemde, kendisinden hiçbir şekilde fakih olarak bahsedilmeyip, Dımaşk’ta bir medresenin müderrisliğine getirilmiş herhangi bir kimse bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında medrese ile fıkıh ilmi arasında kuvvetli bir bağın olduğu açıktır. Bununla beraber, medrese ile fıkıh arasındaki ilişki

44 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 78-79.

45 Medreselerin bânileri zaman zaman kurdukları medreselerde hangi eserlerin okutulmasını istediklerine dair kayıtları vakfiyelere eklemekteydiler. Örneğin, Asrûniyye Medresesi’nin bânisi Şerefeddin b. Asrûn medresede kendisinin Şafii fıkıhına dair *el-İntisâr* isimli eserinin okutulmasını, bunun mümkün olmadığı durumlarda ise başka bir eserin okutulabileceğini belirtmişti. Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi’l-medâris*, 1: 398-399. Bu tip istisnalar esasen değiştirilemez bir müfredat olarak değil, bâninin bir tavsiyesi olarak değerlendirilmelidir.

fikhın İslam toplumu üzerindeki ve diğer İslami ilimler arasındaki merkezî konumuyla yakından ilgilidir. Yapısı itibariyle diğer İslami ilimlerin verilerini yoğun şekilde kullanan fıkıh ilmi hayatın bütün alanlarını düzenleyen bir özellik arz eder. Bu nedenle, diğer disiplinlerle mukayese edildiğinde, pratik açıdan çok daha işlevsel bir özelliğe sahiptir.<sup>46</sup>

Diğer taraftan fikhî medresenin, medreseyi de ilmî hayatın merkezine yerleştiren yaklaşımlar medresenin gerçek manada işlevini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.<sup>47</sup> XII-XIII./VI-VII. asırlar dönülde İslami ilimler arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu ve her fakihın İslami ilimlerin diğer disiplinlerinde de söz sahibi alim kimseler olduğu görülmektedir. Tabakâtların kendisinden “fakih,” “muhaddis,” “edîb” vb. sıfatlarla bahsettiği isimler de, bugünkü telakkilerin tersine, yalnızca fıkıh, yalnızca hadis bilen ve öğreten ya da yalnızca edebiyata ilgi duyan kimseler değildir. Kaynaklarda kendisinden fakih olarak bahsedilen ve bu şekilde takdim edilen bir alimin aynı zamanda iyi bir muhaddis, kelimada ve akli ilimlerde söz sahibi, edebiyatla yakından ilgili bir kişi olması sıkça karşılaşılan bir durumdur.<sup>48</sup> Özellikle Dımaşk'ta söz konusu dönemde,

46 Tibawi, Chamberlain ve Berkey gibi araştırmacıların medresenin informel karakterini vurgularken medreseler ile fıkıh ilmi arasındaki irtibatı büyük ölçüde ihmal ettikleri söylenebilir. Tibawi ve Chamberlain çalışmalarında bu hususa hiç değinmemiştir. Berkey ise medreselerin Makdisi'nin iddia ettiği gibi fikhî eğitimi vermek veya fikhî İslam toplumuna indirmek gibi amaçlarla kurulduğu iddialarını reddetmiştir. Bununla beraber fikhın ve diğer dini ilimlerin öğretilmesinde ve aktarılmasında medresenin büyük bir rol oynadığının farkında olan Berkey, belli bir amaç için kuruldukları iddiasından yola çıkarak bir medrese tarihi yazmaya çalışmanın hem netice vermeyecek hem de yanıltıcı bir uğraş olacağını belirtmektedir. Bkz. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 16.

47 Mesela George Makdisi'ye göre medresede tek bir kürsü bulunmaktaydı, o da fıkıh kürsüsüydü. Diğer ilimler ise medresede amaç ilimler olarak değil, fıkıh ilmine yardımcı ilimler olarak okutulmaktaydı. Medresenin amacı fıkıh öğretmek, kadı, vaiz ve fakih yetiştirmektir. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 212, 217. Ayrıca Makdisi'nin medreseleri *colleges of law* diye isimlendirmiş olması onun medreseyi esasen fıkıh tedrisine hasredilmiş müesseseler olarak tasavvur ettiğini göstermektedir. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 37.

48 Johannes Pedersen de benzer şekilde her alimin tüm ilim dallarında genel bir malumat sahibi olduğunu belirtmekte, kaynaklarda belli ilimlerdeki uzmanlıklarıyla anılan isimlerin esasen diğer ilim disiplinlerinde de malumat sahibi kimseler olduklarına işaret etmektedir. Bkz. Johannes Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. M. Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 35.



bu tarife uyan çok sayıda alime rastlamak mümkündür. Bu isimler arasında zikredilebilecek Ebü'l-Yümn el-Kindî'den genellikle bir edib olarak bahsedilmekle birlikte, onun aynı zamanda iyi bir fakih olduğu da bilinmektedir. Aynı şekilde Seyfeddin el-Âmidî'yi yalnızca bir fakih olarak nitelemek mümkün değildir. Âmidî'nin hem hayatı hem de kaleme aldığı eserler onun yalnızca bir fakih olmayıp, İslami ilimlerin bütününde geniş bir bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda gözden kaçırılmaması gereken husus, medresede okutulan derslerin, o medresenin müderrisliğini üstlenen fakihin ilmî kariyer ve gelişimiyle doğrudan alakalı oluşudur. XII-XIII./VI-VII. asırlarda tabakât ve terâcim eserlerinin kendisinden “fakih” diye bahsettiği isimlerin pek çoğunun, aynı zamanda İslami ilimlerin farklı disiplinleriyle de yakından ilgili ve bunlar hakkında bilgi sahibi alim kimseler oldukları düşünülecek olursa, bu kişilerin medresede yalnızca fıkıh öğrettiğini düşünmek zordur. Nitekim Cemâleddin el-Mısrî'nin (ö. 1226/623) Dımaşk kâdılkudâtılığı sırasında Âdiliyye Medresesi'nde tefsir dersleri verdiği bilinmektedir.<sup>49</sup> Şemseddin el-Hûyî (ö. 1239/637) ise Âdiliyye müderrisiyken medresede fıkıh derslerinin yanında mantık ve felsefe dersleri de vermiştir.<sup>50</sup> Esasen İbnü's-Salâh'ın meşhur fetvası da medreselerde fıkıh dışındaki ilimlerin veya bu ilimlere dair eserlerin de okutulduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle İbnü's-Salâh bu fetvada akli ilimler ve felsefeyle uğraşanların medreselerden uzak tutulması gerektiğini söylemiştir. Onun bu fetvası, en azından XIII./VII. asırda Dımaşk'taki bazı müderrislerin medreselerindeki derslerinde akli ilimlere veya bu ilimlere dair bahislere yer verdiklerine işaret etmektedir.<sup>51</sup> Yine İbnü's-Salâh'ın bir başka fetvasında, medreselerde fıkıh dışındaki şer'î ilimlerle iştigal edilebileceğinden bahsetmesi,<sup>52</sup> o dönemde medreselerde İslami ilimlerin farklı alanlarına dair derslerin yapıldığını göstermektedir.

Aynı mezhebe mensup alimlerin dahi medresede değişmeyen bir usulle aynı dersleri okuttuklarını ve aynı metotları uyguladık-

49 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22: 257.

50 Şeşen, *Selâhaddin'den Baybars'a*, 343.

51 Felsefeyle ilgilenen medreselerdeki ulema için bkz. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 112-113.

52 Takiyüddin b. es-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, haz. Abdülmüt'î Emin Kal'acı (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406/1986), 1: 374-375; Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 83.

larını iddia etmek de oldukça zordur. Nureddin Zengi'nin Halep hâkimiyeti sırasında şehirde bulunan ve daha sonra hem Nureddin hem de Eyyubiler döneminde Dımaşk'ın çeşitli medreselerinde müderrislik yapan iki Şafii fakihi Şerefeddin b. Ebî Asrûn ve Kutbüddin en-Nîsâbü'rî'nin fihhi meselelere yaklaşımları arasındaki fark dönemin kaynaklarında dile getirilmiştir. Nitekim Ebû Şâme, Şerefeddin b. Ebî Asrûn'un akli ilimlere ve ilm-i nazara karşı mesafeli, Kutbüddin en-Nîsâbü'rî'nin ise nazar ve hilaf gibi ilimlerle yakından ilgilenen bir isim olduğunu belirtmektedir.<sup>53</sup> Bu iki Şafii fakihin medreselerinde aynı şekilde ders işlediklerini düşünmek ise zor olmalıdır.

Makdisi İslam eğitim tarihine dair ders işleme usul ve tekniklerini daha çok medreselerle ilişkilendirerek anlatır. Ancak, bunlar sadece medreselere ait usul ve teknikler değil, çoğu zaman bir mekan zorunluluğu olmaksızın var olan pratikleri ifade etmektedir. Belirtmek gerekir ki, XII-XIII./VI-VII. asırlarda İslam coğrafyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi, Dımaşk'ta da medreseler kurulmadan önce camilerde bir öğreticinin etrafında şekillenmiş ders halkaları mevcut olup bu halkalarda dersler belli usullere göre yapılmaktaydı. Medreselerin ortaya çıkışının derslerin işleniş tarzında veya ders sırasındaki bazı pratiklerde bir değişikliğe neden olduğuna dair, kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Medreseyle birlikte ortaya çıkan asıl yenilik, bir kısım ders halkalarının, ilmî faaliyetlerin gerçekleştirilmesi için vakfedilmiş ku-

53 Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 1: 117; George Makdisi, Şafii fakihlerin akli meselelere yaklaşımlarını değerlendirirken fakihler arasındaki iki ana eğilimden bahsetmektedir. Ona göre Şafii fakihler arasındaki söz konusu iki eğilim, Mutezilenin doğuşuyla ortaya çıkan akılcılık ile gelenekçilik arasındaki mücadelenin fihhi mezhepler bünyesinde devam eden uzantılarıydı. Makdisi, Mutezileye bir tepki olarak doğan Eşariliğin bazı dinî meselelerde akla yönelmesi nedeniyle gelenekçi ulema tarafından kabul görmediğini belirtirken, Şafii mezhebi içerisinde Eşariliği benimseyen, dolayısıyla itikadi ve fihhi meselelerde akla başvurmayı caiz gören fakihler ile bunu reddeden gelenekçi fakihler arasında büyük bir mücadelenin varlığından bahsetmektedir. Geniş bilgi için bkz. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 37-92. Frank Griffel ise Şafiiilik içinde Eşari düşüncenin Cüveyni ile güçlenmeye başladığını belirtmektedir. Ona göre Cüveyni'den önce hiçbir Eşari alim Eşari düşünceye meydan okuyan felsefi geleneğin temel kaynaklarını ve burada ortaya konan eserleri okumamıştır. Griffel ayrıca, Cüveyni ile birlikte felsefe literatürünün ileri eğitim seviyesinin değişmez bir parçası hâline gelmeye başladığını iddia etmektedir. Bkz. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, M. Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 61-63.

rumlar olan medreselere taşınmasıdır. Bununla beraber, medrese dışındaki ders halkaları, varlıklarını uzun yıllar korumaya devam etmiştir. Medreselerdeki ders işleme usulü, yüzyıllarca halkalarda takip edilen usulle aynı olmuştur.<sup>54</sup> Diğer yandan, camilerde görevli alimlerin yanı sıra medreselerde müderrislik yapanların da camilerde ders vermeye devam ettikleri unutulmamalıdır. Medreselerin yanında, özellikle camilerde, Memlükler döneminde sayıları daha da artacak olan “tasdir” denilen daimi ders halkaları bulunmaktaydı. Camilerdeki tasdirler bir mansıb olarak melik tarafından verilmekte ve bu görevi yerine getiren kişi belirli bir maaş almaktaydı. Tasdirler Kur’an ilimleri, hadis, fıkıh, kelim, nahiv, belagat alanlarından herhangi biriyle ilgili olabilmekteydi.<sup>55</sup>

Netice itibariyle XII-XIII./VI-VII. asırlarda medrese, ilmî hayatın tek ve en önemli merkezi değildir ve ilmî hayatın seyri üzerinde önemli bir değişime neden olmamıştır. Ulema ilmî faaliyetlerini medrese öncesi dönemde olduğu gibi devam ettirmiştir. Bununla beraber medreseler, ilim peşinde koşmanın usul ve pratiklerini değiştirmemiş olsa da, birtakım yenilikler de getirmiştir. Medresenin neden olduğu bu değişim ve dönüşümün başlangıcı XII-XIII./VI-VII. asırlara tekabül etmektedir.

### Medresenin Getirdiği Yenilik

Makdisi gibi bazı araştırmacıların medreseyle fıkıh ilmi arasında kurdukları irtibat medreselerin eğitim müfredatında mutlak bir yenilik getirdiğine işaret etmez. Medreselerde fıkıh ilmi önemli bir yere sahip olup, medrese diğer İslami ilimlere tamamen kapalı bir yapı da değildir. XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk’ta kurulan medreseler ilmî hayatın hoca-talebe ilişkisi temelinde dayalı işleyişini değiştirmemiştir. Bu nedenle medreselerde yürütölen ilmî faaliyet

54 Affâf Seyyid, Eyyubi dönemi medreselerinde takip edilen eğitim-öğretim metotlarından bahsetmektedir. Bu metotlar yalnızca medreselerdeki derslere has takip edilen metotları değil, genel olarak İslam eğitim tarihi içerisinde ders işleme usullerini ifade etmektedir. Bkz. Affâf Seyyid, “el-Medâris fi asri’l-Eyyübî,” *Târîhü’l-medâris fi Mısri’l-İslâmiyye*, ed. Abdölazim Ramazan (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1992), 190-191.

55 Camilerdeki tasdir kadrosu için bkz. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 297-299, 305. Memlükler döneminde medreselerdeki tasdirler için bkz. Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 93.

ile medrese dışındaki ilmî faaliyet arasında şekil ve muhteva açısından fark söz konusu değildir.

Esasen müfredat meselesi İslam eğitim tarihinde hocanın mı, yoksa eğitim mekanının mı merkezde yer aldığıyla yakından ilgilidir. XII-XIII./VI-VII. asırlarda bir alimin ilim tahsili sürecinde yapması gereken, ilim tahsil edeceği bir medreseden ziyade kendisinden ders alabileceği hocaları bulmak olmuştur. Bu nedenle pek çok alim genellikle ilk olarak, varsa ailesindeki ve doğduğu şehirdeki alimlerden ders almış, daha sonra başka ilim merkezlerine seyahatler yaparak buradaki hocalardan ilim tahsil etmeye devam etmiştir. Doğduğu şehirdeki eğitimi sırasında, bir talebenin ders aldığı hocalar arasında babası, dedesi veya diğer yakın akrabaların bulunması çok karşılaşılan bir durumdur. Tabakât kitapları XII-XI-II./VI-VII. asırlarla ilgili olarak, ilk eğitimini kendi ailesindeki alimlerden alan ve ileride diğer aile fertleri gibi bir alim olan çok sayıda isimden bahsetmektedir.<sup>56</sup>

Her ne kadar zaman zaman vâkıflar tarafından medreselerin vakfiyelerine medresede hangi eserlerin okutulacağına dair bazı şartlar ilave edilmiş olsa da, bu türden şartlar mutlak bağlayıcılık taşımamıştır. XII-XIII./VI-VII. asırlarda ulema, daha önceki dönemlerde de uygulandığı üzere, medreselerde icazet sahibi olduğu eserleri okutmuştur. Dolayısıyla talebeler aynı ilme dair farklı eserleri, bu eserleri okutma icazetine sahip hocalardan okumuşlardır.<sup>57</sup>

56 Mesela anne tarafından Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 1201/597) torunu olan ve hayatını uzun yıllar Eyyubiler idaresindeki Dımaşk'ta geçiren Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 1256/654) ilk eğitimini dedesinden ve Bağdat'taki diğer önde gelen alimlerden almıştı. Bkz. İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 7: 39; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 350. Yine Eyyubiler döneminde Dımaşk'taki seçkin isimlerden Takiyyüddin İbnü's-Salâh'ın da ilk hocası babasıydı. İbnü's-Salâh babasından ve doğduğu şehir Şehrezur'daki diğer alimlerden çeşitli ilimleri okuduktan sonra Musul'a gönderilmiş ve ardından daha pek çok ilim merkezine seyahatler yapmıştı. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 243-244. Aynı şekilde Dımaşk'ta doğmuş ve şehrin kâdilkudâtlığına kadar yükselmiş bir alim olan Sadreddin b. Seniyyüddeve'nin ilim tahsil ettiği hocalarının başında babası Şemseddin b. Seniyyüddeve'nin yanı sıra, o dönemde Dımaşk'ın seçkin alimleri arasında yer alan Huşû'î, Fahreddin b. Asâkir, Ebü'l-Yümn el-Kindî gibi isimler yer almaktaydı. Bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* 2: 753; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 349.

57 XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta ilmî hayatı şekillendiren iki temel unsur vardı. Bunlardan ilki hoca-talebe arasındaki şahsi ilişki, ikincisi ise ilim için gerçekleştirilen seyahatlerdi. Bu iki unsur esasen İslam eğitim tarihinin her dönemi için geçerlidir. İslam dünyasında ilmî hayat hoca-talebe ilişkisi

Alimler arasında belli eserleri okutmakla ve o eserin icazetini vermekle şöhret bulmuş kişiler bulunmaktaydı.<sup>58</sup> Talebeler ilim tahsili süresince çeşitli hocalardan kitaplar okur ve bu kitaplar için icazetler alırlar; alimler sınıfına intikal ettiklerinde, ileride medreselerde mansıb sahibi olsunlar veya olmasınlar, talebelik yıllarında icazetini aldıkları bu eserleri okutmuşlardır. Şüphesiz, bu dönemde pek çok talebenin icazetlerini aldığı eserler yalnızca fıkıhla ilgili değildir. Medreselerde fıkıh yanında farklı ilimlerin okutulmasının en önemli nedeni de budur. Medresede fıkıh okutulması mecburi olsa da, bu durum başka ilimlerin de okutulmasına engel teşkil etmemekteydi.<sup>59</sup>

Bununla beraber, ilmî hayatın genel işleyişi üzerinde büyük bir değişime neden olmayan medreselerin ne tür bir değişim ifade ettiği ve ilmî hayat dışında bu değişimin ne anlama geldiği, medreselerin işlevinin tam olarak anlaşılabilmesi için üzerinde durulması gereken bir husustur.

---

ve bu ilişkiyi tesis için gerçekleştirilen ilmî seyahatler üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca ilmî hayat içinde müderris her zaman kitaba tercih edildiğinden bir talebenin herhangi bir kitabı tek başına okuması muteber kabul edilmezdi, çünkü önemli olan kitabı hocadan okumaktı. Hoca-talebe ilişkisinin merkezinde yer aldığı bir düzen ise aynı zamanda ilim için seyahat etmeyi gerektirmekteydi. Seyahat her ilim için onu kaynağından öğrenme vesilesiydi ve en kıymetli bilgi ilmiyle temayüz etmiş bir hocadan doğrudan alınan bilgiydi. Hoca olmadan kitabı tek başına okumak hoş karşılanan bir şey değildi, hatta kitabı tek başına okumanın öğrenciyi yanlış yollara sapıtacağına dair kuvvetli bir kanaat vardı. Konu hakkında ayrıca bkz. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 138, 141-142.

58 el-Muazzam döneminde Dımaşk'ta yaşamış önemli Hanefi fakihlerinden el-Hasîrî (ö. 1238/636), başta *el-Câmi'ü'l-kebir* olmak üzere İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini okutmak ve şerh etmekle meşhur olmuştu. Bkz. Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 3: 432; Cengiz Kallek, "Hasîrî, Mahmud b. Ahmed," *DİA*, 16: 383. Âli isnad sahibi muhaddisler arasında ismi zikredilen Ebû Tâhir el-Huşû'î ise dönemde hadise dair bazı önemli muhaddislerin icazetlerine sahip tek kişi durumundaydı. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 269.

59 Tâceddin es-Sübkî'ye göre belirli bir mezhebin müntesipleri ve o mezhebin fıkıhının öğretimi için vakfedilmiş bir medresede müderrisin fıkıh okutması haramdır. Bir müderrisin medresede fıkıh okuttuğu günler dışında hadis, tefsir, nahiv gibi ilimleri okutmasında ise herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Ayrıca belirli bir mezhebin fıkıhının öğretilmesi için vakfedildiği açıkça belirtilmiş olmakla beraber, yine vâkıf tarafından medreseye atanacak müderrisin tefsir, hadis, nahiv gibi alanlarda da ilim sahibi olması şart koşulmuş ise müderris medresede fıkıh dışındaki bu ilimleri de okutabilir. Bkz. Sübkî, *Mu'idi'n-ni'am*, 107.

Zengiler ve Eyyubiler zamanında Dımaşk, ulema ile siyasi güç sahipleri arasındaki ilişkilerin daha yoğun ve karmaşık hâle gelmeye başladığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde, birer vakıf müessesesi olan medreseler müderrislere, talebelere ve bünyesinde görev yapan diğer görevlilere sunduğu imkanlar itibariyle, ilmî çevreler nazarında gittikçe artan bir cazibeye sahip olmuştur. Diğer taraftan medreselerin, kurulması ve faaliyetlerini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için maddi bir güç gerekli olmuştur. Ayrıca, vakıf hukuku vâkıflara, belki ondan da önemlisi, çoğu zaman medreselere müderrisleri atayan otoriteler olarak meliklere ve kadınlara geniş yetkiler tanımıştır. Söz konusu dönemden itibaren medreseler, ortaya koydukları model ve sahip oldukları imkanlarla ilim ehlinin ve siyasi güç sahiplerinin, giderek artan bir ilgisine mazhar olacaktır.

Medreseler her iki grubun da ilgi odağında olmuştur. Ulema, yaygınlık kazanmaya başladığı ilk zamanlardan itibaren medreseyi, ilmî faaliyetlerini rahatlıkla sürdürebilecekleri bir ortama sahip olmak, birikimlerini aktarabilecekleri talebeler yetiştirmek, şehrin ilmî ve sosyal hayatında aktif bir yer sahibi olabilmek ve maddi zorluklarla baş etmek zorunda kalmaksızın hayatlarını idame ettirebilecekleri bir refaha kavuşmak için önemli bir vasıta olarak görmeye başlamıştır. Buna karşılık idareciler ise onu dindarlıklarının bir tezahürü olarak görmelerinin yanında, idare ettikleri coğrafyada dinî hayatın sağlıklı bir işleyişe kavuşması, iç ve dış rakiplere karşı ulemanın nüfuzundan istifade edebilmek ve toplumu kendi siyasetleri doğrultusunda mobilize edebilmek için, medreselerdeki mansıbların dağıtıcıları olarak ulemanın sahip olduğu nüfuzdan istifade etmek istemekteydi. Ayrıca ulemayı himaye etmek onlar açısından dinî bir gereklilik olarak kabul edildiği gibi, iç ve dış rakiplerine karşı siyasi ve sosyal açıdan meşruiyetlerini garanti altına almakta ve halk nazarında itibarlarını artırmaktaydı. Zira ulema toplumun genel işleyişini tayin eden, İslam'ın hükümlerine işlerlik kazandıran, onu pratiğe döken, denetleyen ve yeri geldiğinde hükümleri ihlal edenleri cezalandıran, bu kurallara uymayan fiilleri, davranışları ve kişileri ise meşruiyet dairesinin dışına çıkarabilen yegane otoriteydi. Ulemanın bu rolü, onun toplum üzerinde sahip olduğu büyük nüfuzun da kaynağıydı. Gerek Zengiler, gerekse Eyyubiler söz konusu dönemde, her açıdan düzenli işleyen siyasi ve toplumsal bir hayatın tesisi için ulemanın desteğine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duymaktaydılar. Medreseler bu açıdan ulema ile ümeranın hedeflerinin kesiştiği en önemli noktalardan

birisi konumundaydı. Medreselerin iki tarafın da ortak ilgi alanına girmesi, ulemanın ilmî faaliyetlerinin gittikçe artacak şekilde medreselere kaymasına neden olmuş ve İslam tarihinin ilerleyen dönemlerinde daha açık bir şekilde görüleceği üzere, medreseler üzerinden bir ulema hiyerarşisi oluşturulmasına kapı aralamıştır.

XII-XIII./VI-VII. asırlarda medreseler siyasi gücün meşruiyetini tahkim edici bir güç olarak ulemanın meliklere yaklaşmasında rol oynamıştır. Zira Zengi ve Eyyubi melikleri rakip siyasi ve askerî güçler karşısında ulemanın sağlayacağı desteğe, dolayısıyla da ulemanın himayesine büyük önem vermekteydi. Medrese ise bu amaç için en ideal model konumundaydı. Ulemanın camilerde verdiği vaazların yanında,<sup>60</sup> toplumda cihad düşüncesinin dinî ve teorik arkaplanını tahkim etmek ve cihad anlayışını canlı tutmak için yazdıkları eserler,<sup>61</sup> dışarıda Haçlılara, içeride ise birbirlerine karşı mücadele veren<sup>62</sup> meliklerin toplum nazarındaki meşruiyetleri açısın-

60 Bu durumun dikkat çekici örneklerinden birisi V. Haçlı Seferi sırasında Dimaşk Emevi Camiinde halkı cihada destek olmaya davet eden bir vaaz veren Sıbt İbnü'l-Cevzî'dir. 1219/616 yılında V. Haçlı Seferi sırasında Dimyat Haçlılar tarafından işgal edildiğinde Dimyat önlerinde bulunan Dimaşk meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa, Dimaşk'ta bulunan Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye bir mektup yazarak ondan Dimaşk halkını Haçlılara karşı girişilecek bir mücadele-ye teşvik etmesini istemişti. Emevi Camii'nde geniş bir kalabalığa verdiği vaazında Dimyat halkının başına gelenlerden bahsederek el-Muazzam'ın kendisine yazdığı mektubu Dimaşklılara okuyan Sıbt İbnü'l-Cevzî, halktan hem savaş için büyük maddi yardım toplamış, hem de muhtemel bir savaş için onların desteğini sağlamıştı. Bkz. Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 66. Hatim Mahamid de bu dönemde camilerdeki vaazların halkı irşad ve dinî akideyi tahkim etmenin yanında özellikle Şii ideolojiye karşı Sünni Abbasi hilafetini destekleme ve Haçlılarla mücadelede taraftar kazanmada son derece etkili araçlar olduklarını belirtmektedir. Bkz. Mahamid, "Mosques as Higher Educational Institutions In Mamluk Syria," 208.

61 Nureddin Zengi döneminin önde gelen muhaddislerinden Ebü'l-Kâsım b. Asâkir, melikin isteğiyle Müslümanları cihada teşvik etmek için *el-Erbaûn fi'l-hassi ale'l-cihâd* isminde bir kırk hadis derlemesi meydana getirmişti. Bkz. Mustafa Küçükaşçı ve Cengiz Tomar, "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım," *DİA*, 19: 323. Yine dönemin meşhur fakihlerinden Bahâeddin b. Şeddâd Selahaddin Eyyubi için cihadın faziletinden bahseden *Fezâilü'l-cihâd* isminde otuz sayfalık bir risale telif etmişti. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7: 88. Hanbeli fakih en-Nâsıh el-Hanbelî ise *el-İncâd fi'l-cihâd* isimli bir eser kaleme almıştı. Bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 2: 700.

62 Eyyubi melikleri daha hayatta iken Türk devlet geleneğinde olduğu gibi devleti çocukları arasında paylaştırdılar. Bu nedenle Selahaddin Eyyubi ve el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin gibi isimler devlet üzerinde tam hâkimiyete sahipken, vefatlarının ardından çocukları ülkenin önemli şehir ve bölgele-

dan son derece önemliydi. Bazı zamanlarda ise melikler Haçlılara karşı verilecek mücadelede toplumun desteğini sağlamak için ulemaya mektuplar göndererek, savaşta kendilerine yardımcı olacak maddi desteği ve insan gücünü temine çalışmışlardır.<sup>63</sup> Hatta bu dönemde Haçlılarla yapılan savaşlara bizzat ulemadan katılan çok sayıda kişi bulunmaktaydı.<sup>64</sup> Haçlılara karşı cihad eden meliklere

rinde bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Her ne kadar idarede kardeşlerden veya Eyyubi ailesinden birisi büyük sultan olarak kabul edilse de bu durum çoğu zaman para bastırma, hutbede ismini zikretme gibi sembolik durumlardan öteye geçmemekteydi. Büyük sultana bağlılığı belirleyen, sultanının siyasi ve askerî gücü olmaktadır. Diğer melikler ise idare ettikleri bölgelerde büyük ölçüde bağımsız hareket ederlerdi. Geniş bilgi için bkz. Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 277-280.

63 Nureddin Zengi ulemaya mektuplar göndererek onların yardımını sağlamaya büyük önem vermekteydi. Bir keresinde sefer hazırlıkları sırasında Musul, Hısn-ı Keyfâ ve Mardin hâkimlerinden Haçlılara karşı düzenlediği bu seferde kendisine askerleriyle destek vermelerini istemişti. Musul hâkimi Kutbüddin Mevdûd, önce Nureddin'e destek vermemek niyetindeyken kısa bir süre sonra bu fikrini değiştirmek zorunda kalmıştı. İzzeddin b. el-Esîr'in aktardığına göre yakın adamları ve nedimleri Nureddin'in yardım talebi karşısında ne karar verdiklerini sorduklarında onlara önce yardıma gitmeyeceğini söyleyen Kutbüddin, ertesi gün askere sefer hazırlıklarına başlamalarını emretmiştir. Bu ani fikir değişikliğinin nedenini soran nedimleri ise "Nureddin bana karşı öyle bir yol izledi ki şayet ona yardım etmeyecek olursam halkım bana itaatten ayrılır ve ülkemi de elimden alırlar. Çünkü Nureddin zâhidler, âbidler ve dünyadan elini çekmiş olanlara mektuplar yazarak Müslümanların Haçlılardan neler çektiklerini, nasıl öldürülüp esir alındıklarını anlatıyor, onlardan kendisine dua etmelerini ve halkı cihada teşvik etmelerini istiyor. Bu kimseler de arkadaşları ve kendilerine tabi olanlarla oturup Nureddin'in kendilerine yazdıklarını okuyor, ağlıyor, beni lanetliyor ve bana beddua ediyorlar. Bu yüzden sefere mutlaka katılmayım." demiş ve sefer hazırlıklarını yapıp yola çıkmıştır. Bkz. İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih*, haz. Halil Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002), 9: 187; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 1: 247.

64 Hanbeli fakih Muvaffakuddin b. Kudâme ve kendisinden önce Dımaşk'taki Hanbelilerin önderi olan ağabeyi Ebû Ömer Muhammed b. Kudâme (ö. 1210/670) Kudüs'ün fethi sırasında Salahaddin'in ordusunda yer alan pek çok alimden yalnızca birkaçıdır. Ayrıca Ebû Ömer Muhammed b. Kudâme, Salahaddin'in başka seferlerine de katılmıştı. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 2: 548. Dönemin önemli fakihlerinden Ziyâeddin İsa el-Hakkârî (ö. 1189/585) Salahaddin'le birlikte pek çok sefere katılmış, 1177/573 yılında Remle'de Haçlılar karşısında alınan yenilgide kendisi gibi fakih olan kardeşi Zahîrüddin'le beraber Haçlılara esir düşmüştü. Salahaddin'in iki sene kadar Haçlıların elinde esir kalan çok sevdiği bu alimin kurtulması için 60.000 dinar fidye ödemeyi ve bazı Haçlı esirleri serbest bırakmayı kabul ettiği belirtilmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*



en büyük destek toplum üzerinde güçlü bir nüfuza sahip ulema tarafından sağlanmıştır. Yine önde gelen bir alimin bir melik adına elçilik faaliyetinde bulunması da, o melike hem toplum nazarında hem de başka melikler karşısında büyük bir itibar kazandırmıştır.<sup>65</sup> Ulema siyasi olaylar karşısında takındığı tavırla da meliklere meşru alan açabildiği gibi,<sup>66</sup> bazı zamanlarda meliklerin yanlış siyasetleri

*fî't-târih*, 9: 309; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 1: 343; Cemâleddin b. Vâsıl el-Hamevî, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*, haz. Cemaleddin Şeyyal ve Haseneyn Muhammed Rebi' (Kahire: (y.y.) 1972-1977), 2: 61. Yine Cemaleddin Ebu Ali Hüseyin b. eş-Şeyh el-Hamevî de bu isimlerden birisidir. Hamevî, deniz yoluyla Mısır'dan ayrıldığı sırada Haçlılara esir düşmüş, bir süre esir hayatı yaşadıkdan sonra serbest kalmış, daha sonra Selahaddin'in Akka müdafası sırasında şehit olmuştur. Bu savaşta İsmail es-Süfî el-Urmevî gibi sufilerden de şehit düşenler bulunmaktaydı. Bkz. Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 58; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*, haz. Cemaleddin Şeyyal, Haseneyn Muhammed Rebi', 5 cilt (Kahire, 1972-1977), 2: 200-201.

65 VI. ve VII. (XII. ve XIII.) asırlarda Zengi ve Eyyubi meliklerine elçilik yapan önde gelen ulemadan pek çok isim bulmak mümkündür. Mesela Mısır'da hutbenin Abbasi halifesi adına okunmaya başlamasından sonra Nureddin Zengi Bağdat'a bu haberi ulaştırması için elçi olarak dönemin önde gelen fakihî Şerefeddin b. Ebî Asrûn'u seçmişti. Bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 1: 285. Selahaddin Musul'u kuşattığında ise Musul emiri ile Selahaddin arasındaki barış görüşmeleri Abbasi halifesinin görevlendirdiği bir alim tarafından yürütülmüştü. Bkz. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*, 2: 162. Yine Selahaddin'in Dımaşk kâdilkudâtı olan İbnü'l-Ferrâş (ö. 588/1192) birçok kez elçilik vazifesiyle çeşitli hükümdarlara gönderilmiş, hatta yine bir elçilik görevi için Anadolu Selçuklu sultanı Kılıç Arslan'ın yanına giderken Malatya'da vefat etmişti. Bkz. Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 203. Bahâeddin b. Şeddâd ise dönemin en önemli fakihlerinden birisi olarak birçok kez elçilik görevinde bulunmuştu. O, Selahaddin tarafından III. Haçlı Seferi sırasında destek toplamak için Bağdat, Musul ve Sincar hakimlerine elçi olarak gönderilmişti. Bkz. Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 66. Halep meliki el-Melikü'z-Zâhir de amcası el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin'le arasındaki anlaşmazlıkları sona erdirmek için bütün Eyyubi meliklerinin saygısını kazanmış bir fakih olan Bahâeddin b. Şeddâd'ı elçi olarak Mısır'a göndermişti. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*, 3: 236-237. el-Melikü'l-Muazzam İsa ise kardeşi el-Melikü'l-Eşref Musa'ya karşı girişeceği mücadelede desteğini sağlamak istediği Celaleddin Harizmşah'a elçi olarak bir sufiyi göndermeyi tercih etmişti. bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 2: 632. el-Melikü'l-Kâmil Muhammed 626 (1229) yılında Dımaşk'ı yeğeni el-Melikü'n-Nâsır Dâvud'dan almak için şehri kuşattığında en-Nâsır teslim şartlarını görüşmek üzere şehirdeki alimlerden oluşan bir heyeti el-Kâmil'e göndermişti. Bkz. Ebû Şâme, *Terâcim*, 234.

66 Bu dönemde ulemanın desteğinin yöneticilerin dinî, siyasi ve toplumsal meşruiyetini sağlamada önemli rol oynadığının en dikkat çekici örneklerinden biri de el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin'in Mısır'da iktidarı ele geçiriş sü-

karşısında uyanacak memnuniyetsizliklerin başlatıcısı da olabilmıştır.<sup>67</sup> Bu nedenle melikler ulemanın himayesine büyük önem vermiş ve medreseler onlara bu imkanı tanıyan en önemli araçlar olmuştur.

Diğer taraftan XII-XIII./VI-VII. asırlarda bazı alimler doğrudan Dımaşk melikleri ve emirler tarafından desteklenirken birçok alim ise, başta medreselerdekiler olmak üzere, ihdas edilen yeni man-

---

recinde yaşananlardır. el-Melikü'l-Âdil, büyük sultan el-Melikü'l-Azîz'in vefatının ardından onun küçük yaştaki oğlu el-Melikü'l-Mansûr'un atabeği olarak Mısır'a geldikten kısa bir süre sonra idareyi tamamen kontrolüne alıp kendisini el-Mansûr'un yerine büyük sultan olarak ilan ettiğinde Mısır'daki fakihlerin de onayını alma ihtiyacı hissetmiştir. Bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-ayân*, 2: 471. el-Melikü'l-Âdil ayrıca Mısır'da sultanlığını ilan etmeden önce meşruyetinin tanınması için bir toplantı gerçekleştirmiş ve bu toplantıya ümerânın yanı sıra ulemâdan önde gelen isimleri de davet etmiştir. Bkz. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*, 3: 111.

67 Dımaşk meliki el-Melikü'l-Muazzam'a karşı sıkı bir mücadeleye giren Mısır meliki el-Melikü'l-Kâmil, kardeşine karşı Haçlı desteğini yanına almak istediğinde Sicilya Kralı Friedrich'le bir anlaşma yaparak kendisine yardıma gelmesi durumunda Kudüs'ü ona teslim etmeyi vaat etmiş, bu durum ise bütün Şam bölgesinde büyük bir tepkiyle karşılanmıştı. el-Kâmil ile Sicilya kralı arasındaki müzakereler devam ettiği sırada el-Muazzam'ın vefat etmesiyle yerine geçen oğlu el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd, Kudüs'ü Haçlılara teslimi kabul eden amcası el-Kâmil'in aleyhine bir propaganda faaliyeti yürüterek amcasına karşı siyasi ve psikolojik açıdan elini kuvvetlendirmek için ulemanın desteğini sağlamaya yöneldi. Bu maksatla halk üzerinde büyük etkisi olan Sıbt İbnü'l-Cevzi'den Emevi Camii'nde bir vaaz vermesini istedi. Büyük kalabalıkların katıldığı bu vaazda Kudüs'ün Müslümanlar için öneminden bahseden Sıbt İbnü'l-Cevzi, şehrin Haçlılara teslimiyle ilgili haberleri anlatarak halk nazarında el-Kâmil'e karşı büyük bir tepki ve nefretin uyanmasına neden olmuştu. Bkz. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb*, 4: 245. Bu duruma dair bir diğer olay el-Melikü's-Sâlih İsmail'in Dımaşk'a hâkim olduğu sırada yaşanmıştı. Melikin Safed ve Şakîk şehirlerini Haçlılara teslim etmesi büyük bir tepkiyle karşılanmıştı. Bu sırada Emevi Camii imam ve hatipliğini sürdüren İzzeddin es-Sülemî'nin bu duruma bir tepki olarak Cuma hutbesinde es-Sâlih'in adını zikretmemesi ve onun için dua etmeyi reddetmesi hatiplik görevinden azledilmesiyle neticelenmişti. Sülemî bu tepkisinde yalnız değildi, Ebû Amr İbnü'l-Hâcib el-Mâlikî de bu konuda ona destek olmuştu. Gösterdikleri bu tepkiler her iki alimin de Dımaşk'ı terk etmek zorunda kalmalarına neden oldu. Sülemî bir süre Dımaşk'ta hapis hayatı yaşadıkdan sonra şehri terk etmek zorunda kaldı ve Mısır'a giderek burada el-Melikü's-Sâlih Necmeddin tarafından Mısır kadısı ve hatibi ilan edildi. Bkz. Sübkî, *Tabakât*, 8: 210; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, haz. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993), 7: 287; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 253.

sıblarla desteklenmişlerdir. Bu dönemde alimlerin şehirde kalmasında ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürmeye karar vermesinde, kendisine sunulan imkanların etkisi olmuştur. Medreselerdeki müderrislik ve muıfdlık gibi mansıblar ulemanın Dımaşk'a gelmesi ve burada kalmasındaki faktörlerin başında gelmekteydi. Hatta bazı medreselerin vakfiyelerine o medresenin hangi alim için kurulduğunu açıkça belirten kayıtlar konulmuştur.<sup>68</sup>

Zengiler ve Eyyubiler ne modern dönemdeki gibi gelişmiş bürokratik ve merkezîyetçi bir yapıya ne de modern öncesi Osmanlı'daki gibi yarı bürokratik bir devlet aygıtına sahip olmuşlardır. Bu durumla irtibatlı olarak XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta ulema içerisinde resmî bir hiyerarşi bulunmamış ve özellikle ilmî mansıblar ulema arasında herhangi bir hiyerarşiye göre dağıtılmamıştır. Ulemanın getirildiği diğer mansıblar gibi medreselerdeki müderrislikler de teorik olarak ilmî ehliyeteye göre dağıtılmıştır. Bir mansıba atanabilmek için öncesinde belirli bir medreseden veya hocadan ders almış, belirli bir süre ilim tahsil etmiş, belirli şehirlere giderek çeşitli alimlerle görüşmüş olmak gibi şartlar söz konusu olmamıştır. Örneğin, bir fakihin Dımaşk gibi önemli bir şehrin kadısı olabilmesi için daha önce başka bir şehirde kadılık yapmış olması, başka bir mansıbı elinde bulundurması veya herhangi bir medresede eğitim almış olması gerekmemekteydi.<sup>69</sup> Aynı şekilde Âdiliyye

68 Mesela şehrin en itibarlı medreselerinden biri olan Âdiliyye, fakih Kutbüddin en-Nisâbüri için inşa edilmişti. Ayrıca Şâmiyye Cevvâniyye Medresesi'nin Şam kâdılkudâtu Zekiyyüddin Ebü'l-Abbas el-Kureşî, Mesrûriyye Medresesi'nin Nâsihüddin Ali el-Cümezyî, Cârûhiyye Medresesi'nin Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Mübârek ve Revâhiyye Medresesi'nin de İbnü's-Salâh eş-Şehrezûri için inşa edilmiş olduğu bu medreselerin vâkıfları tarafından vakfiyede kayda geçirilmişti. Diğer taraftan, aynı dönemde şehirde inşa edilmiş olan Nûriyye Dârülhadisi İbn Asâkir, Eşrefiyye Dârülhadisi ise yine İbnü's-Salâh için inşa edilmişti. Bkz. Harun Yılmaz, "Zengiler ve Eyyûbiler Döneminde Dımaşk'ta 'Medrese' (1154-1260)" (Dok. Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 221.

69 Bununla birlikte Dımaşk'ta şehrin kadısı çoğu zaman Âdiliyye Medresesi'nin müderrisliğini de üstlenmekteydi. Kadı olabilmek için Âdiliyye'de müderrislik yapmak veya Âdiliyye'de müderris olabilmek için kadı olmak gibi kesin bir şart konmuş olmasa da bu durum yıllar içinde güçlü bir teamül hâlini almıştı. Eyyubi dönemi Dımaşk kâdılkudâtlarından Cemâleddin Yunus b. Bedrân el-Mısırî (ö. 1226/623), Şemseddin Ahmed b. el-Halil el-Hûyî (ö. 1240/637), Sadreddin b. Şemseddin b. Seniyyüddeve gibi isimler aynı zamanda Âdiliyye Medresesi'nin müderrisliğini de üstlenmişlerdi. Bkz. Ebü Şâme, *Terâcim*, 148, 169; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 2: 730, 753; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22: 257.

ve Nûriyye gibi önde gelen medreselerden birinde müderrislik elde edebilmek için daha önce başka medreselerde müderrislik yapmış olma şartı yoktu. Fakat ümeranın medreselerden dolayı sahip olduğu güç, ulemanın önce profesyonelleşmesi ve zamanla ulema sınıfı içerisinde bir hiyerarşinin oluşması sürecini hızlandırmıştır. Her ne kadar belirli bir mansıb sahibi olmayan alimler sonraki yıllarda varlıklarını devam ettirmiş olsalar da, başta medreselerdeki olmak üzere, ilmî hayat içinde önemli bir yer edinen mansıblar melikler tarafından ulema arasında bir hiyerarşinin oluşturulmasına büyük katkı sağlayan araçlar olmuştur.

Diğer taraftan, Zengiler ve Eyyubiler döneminde medreselerin sayısındaki artışın en önemli sonuçlarından biri, meslekten alimlerin ortaya çıkmasıdır. Aslında bu durum medreselerin ilmî hayata sunduğu yeni çerçeveye örtüşmektedir. Medreseler, bünyelerinde ilmî faaliyetlerini sürdürenlere sunduğu imkanlarla onların hayatlarını idame ettirmek için başka bir işle meşgul olma zorunluluğunu ortadan kaldırmaktaydı. Nitekim bu dönemde Dımaşk uleması arasında ilmî faaliyetlerinin yanında başka bir işle meşgul olanların sayısının oldukça az olduğu dikkat çekmektedir.

Söz konusu dönemde bir müderrisin ders verdiği medrese nedeniyle meşhur olduğuna dair herhangi bir örnek bulmak güçtür. Ulema mensupları ilmî kariyerlerini inşa ederken şöhretlerini kendileri kazanmakta ve hoca-talebe ilişkisi temelinde devam ettirilen ilmî faaliyetler neticesinde, başta fıkıh olmak üzere, İslami ilimlerde otorite hâline gelince melik veya kadı tarafından bir medresenin müderrisliğine getirilmekteydiler. Şüphesiz, bir medresede müderrislik elde edebilmek için melik veya kadı tarafından tanınmak ya da onlarla yakın ilişkiler kurabilmek birtakım avantajları beraberinde getirebilirdi. Fakat XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta ilmî yetkinliğini ispat etmiş ulemanın bir medresede mansıb elde edebilmesi için ümera ile yakın ilişkiler geliştirmek gibi özel bir çaba harcaması gerekmemiştir.

Medrese sayısındaki hızlı artış İslam dünyasında ilmî faaliyetler konusunda Dımaşk'ı bir çekim merkezi hâline getirmiştir. Bu dönemde şehirde bulunan alimlerin çoğu, şehrin kendilerine sunduğu cazip fırsatlardan yararlanmak için başka bölgelerden buraya gelmiş isimlerdir. Dahası, şehre dışarıdan gelip burada mansıb sahibi olan bazı isimlerin nesilleri, ilerleyen yıllarda Dımaşk'ın önde

gelen ulema aileleri arasında yer almaya başlamıştır.<sup>70</sup> Bu noktada medreselerin şehirdeki ilmî hayatın gelişimine büyük bir katkı sağladığı açıktır. Diğer taraftan, medreselerin hızla artması Dımaşklı alimlerin sayısında da zamanla önemli bir artışın yaşanmasına vesile olmuştur. Aslen Dımaşklı olan pek çok ilim talibi, tahsil sürecinde başka şehirlere seyahatler düzenlemekle birlikte, yetkin bir alim olduktan sonra Dımaşk'a geri dönerek burada bir mansıb edinmeyi tercih etmiştir. Bu durum özellikle ulema ailelerinin konumunu, ayrıca onların medreseler üzerinden diğer alimler ve idarecilerle ilişkilerini doğrudan etkilemekteydi. Gerek dışarıdan gelenler gerekse yerli ulema nazarında medreseler ilmî faaliyetlerin en iyi şekilde sürdürülebilmesi için önemli bir fırsat olarak değerlendirilmekteydi. Medreselerle birlikte mansıblar üzerinden ulema ile ümera arasındaki ilişkilerin güçlenmesi ve ulema arasında yaşanan mansıb mücadeleleri daha sık karşılaşılan durumlar hâline gelmiştir.<sup>71</sup> Hatta bazı alimlerin medreselerde mansıb elde edebilmek için idarecilere yaranmakla veya mezhep değiştirmekle itham edildikleri görülmektedir.<sup>72</sup> Ayrıca, kurulan her bir medrese, bir veya daha fazla alim ve çok sayıda talebenin vakıf gelirleriyle desteklenmesi anlamına gelmekteydi. Nitekim Dımaşk'ta medreselerin sayısında yaşanan artışla beraber genel ulema sayısı içerisinde bir medresenin vakfı, bir melik veya bir emir tarafından desteklenen alimlerin oranı gittikçe artmaya başlamıştır.

70 Şafii Benî Asrûn ve Benî Seniyyüddeve, Hanefi Benî Hasîrî ve Benî Sincârî, Hanbeli Benî Kudâme ile bir sufi ailesi olarak meşhur olan Benî Hammüye ailelerinin ataları Dımaşk'a dışarıdan göç etmiş kimselerdir. Bu ailelerin dışında Dımaşk'a dışarıdan göç etmiş ve şehirde nesiller boyunca çeşitli mansıblar elde etmiş başka aileler de bulunmaktadır. Dımaşk'taki ulema aileleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yılmaz, "Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Dımaşk'ta 'Medrese'," 157-171.

71 Mesela İbnü's-Salâh yeni inşa edilen Revâhiyye Medresesi müderrisliğine getirilebilmek için Sıbt İbnü'l-Cevzî'den melik katında aracılık etmesini istemişti. Bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, 2: 745. Aslında ulema arasındaki mansıb mücadeleleri Dımaşk'a has bir durum değildi. Benzer durumlara medreselerin yoğun olarak bulunduğu Halep ve Kahire gibi şehirlerde de rastlanmakta, bazı medreseler yapılacak müderrislik atamaları ulemâ arasında rekabete neden olmaktaydı. Bkz. Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 1: 117; 3: 161-162; 4: 172.

72 Bkz. Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 4: 356. Hanbeli fakih Muhammed b. Ahmed el-Yûninî ise Ebû Şâme tarafından meliklere ve emirlere yanaşarak mürefeh bir hayat sürmekle itham edilmiştir. Bkz. Tayyar Altukulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî," *DİA*, 10: 234.

## Değerlendirme

İslam dünyasında medreseler üzerine kaleme alınan çalışmaların iki temel mesele üzerine yoğunlaştıkları görülmektedir. Bunlardan ilki medreselerin niçin kurulduğu, ikincisi ise medreselerin işlevidir. Daha ziyade ilk soru etrafında başlayan, ilerleyen yıllarda ise ikinci soru etrafında şekillenen medrese tartışmaları diyalektik bir tartışmanın ürünleri olarak birbirlerine temas eden, birbirlerini eleştiren veya doğrulayan çalışmalar hüviyetindedir. Bununla beraber, bu çalışmalarda ortaya konulan iddiaların İslam dünyasının her dönem ve coğrafyasında kurulan medreseler için hangi ölçüde geçerli olduğu sorgulanmalıdır. Zira medreseleşme ve medrese, her zaman ve her coğrafya için geçerli tek bir sebeple izah edilemeyeceği gibi, fonksiyonu itibarıyla de tek bir noktaya indirgenerek açıklanamaz.

Medrese tartışmalarının yine önemli konularından birisi de medreselerde okutulan dersler meselesidir. Bazıları evden dönüştürülmüş bazıları ise medrese olarak inşa edilmiş olan medreseler, genellikle fıkıh ilminin merkezde olduğu mekanlar olmuştur. Bununla beraber, ele alınan dönemde medreseler İslami ilimlerin diğer disiplinlerine kapalı kalmamıştır. Müderrisin ilmî birikimine bağlı olarak, medresede fıkıhın dışında başka ilimler de okutulabilmiştir. Nitekim Dımaşk'ta medresesinde fıkıh dışında ilimler okutan alimler de bulunmaktaydı. Müderrisler tahsil sürecinde hangi ilimleri tedris etmişlerse medreselerinde de o ilimleri ve o ilimlere dair icazet sahibi oldukları eserleri okutmuşlardır.

Sayılarındaki artışa rağmen, ele alınan dönemde medreseler tek ve en önemli ilim merkezleri olmamıştır. Başta camiler ve evler olma üzere başka mekanlarda da ilmî faaliyetler yoğun şekilde devam etmiştir. Dolayısıyla, pek çok alim medresede bir mansıb sahibi olmadan ilmî faaliyetlerini devam ettirmiştir. İlmî hayatın merkezinde hoca-talebe ilişkisi yer almış ve medreseler bu durumu değiştirmemiştir. Medresede mansıb sahibi olmak bir alimin ilmî gelişim ve kariyeri açısından önemli olmamıştır. Önemli olan, kişinin tahsil sürecinde hangi hocalardan hangi dersleri okuduğudur. Bu açıdan bakıldığında medreseler XII-XIII/VI-VII. asırlarda Dımaşk'ta ilmî hayatın genel işleyişi ve pratikleri üzerinde herhangi bir değişim meydana getirmemiştir.

Medreselerle birlikte ortaya çıkan yenilik daha ziyade ilmî pratiklerin dışındaki alanlarda kendini göstermiştir. Öncelikle med-

reseler, siyasi güç sahipleriyle ulemanın ortak ilgi alanına girmiştir. Siyasi güç sahipleri, medreseleri ulemayı himaye etmenin en önemli vasıtaları olarak görmüşlerdir. Zira İslam dünyasında her alanda meşru ve gayrimeşru sınırları belirleyen söz sahipleri olarak ulemanın himayesi, idare ettikleri coğrafyada düzenli bir hayatın temininin yanında, siyasi güç sahiplerine büyük bir meşruiyet de sağlamıştır. Önde gelen ulemanın hamileri olmak onlar için toplum nazarında olduğu kadar, iç ve dış rakipler karşısında da önemli bir itibar ve nüfuz vesilesi olmuştur.

Ulema açısından ise medreseler, her şeyden önce bir imkan genişlemesi anlamına gelmiştir. İncelenen dönem için Dımaşk'ta, çok sayıda ilim talibi medreseler sayesinde tahsil sürecinde kalacakları bir yere sahip oldukları gibi, maddi olarak da desteklenmişlerdir. Tahsil sürecini tamamladıktan sonra da müderrislik, mu'iddik gibi mansıblar elde ederek maişet derdinden kurtulmuşlardır. Bu durum ise meslekten alim sınıfının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Sonuç olarak da ulema sınıfı içerisinde mansıb mücadeleleri daha sık karşılaşılan durumlar hâline gelmiştir. Mansıbların dağıtıcıları olan siyasi güç sahipleri ile ulema arasındaki ilişkiler daha girift bir hâl almış ve ulema medreseler yoluyla siyasi güç sahiplerine daha da yakınlaşmıştır.

XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dımaşk önemli bir dönemden geçmekteydi. Fatmiler'in yıkılışı, önce Haçlıların ardından da Moğolların bölgeye gelişleri önemli siyasi ve sosyal dönüşümler meydana getirmiştir. Bu dönemde yaşanan ulema hareketlilikleri ve buna etki eden sebepler, medreselerdeki mansıblar ve bu mansıblara getirilen alimlerin ilmî ve siyasi ilişkileri, medreselerin ulemanın siyasi alandaki görünürlüğü üzerinde meydana getirdiği yenilikler, İslam dünyasında ulema hiyerarşisi meselesi ve bunun medreselerle ilişkisi, ayrıca ilmî fikir ve yönelimlerin yaygınlık kazanması veya gerilemesinde medresenin etkisi gibi konular müstakil çalışma alanlarına dönüştürülerek medresenin ilmî, siyasi ve sosyal fonksiyonunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

## Kaynakça

el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *Ikdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân: Asru selâtini'l-memâlik*. Haz. Muhammed Muhammed Emin. 4 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.

Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme el-Makdisî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 10: 233-235.

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1992.

Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 8: 527-529.

Bozkurt, Nebi. "Medrese." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 28: 323-327.

el-Bündârî, Ebû İbrâhim Kıvâmüddin Feth b. Ali b. Muhammed. *Sene'l-berki's-şâmî: Muhtasarü'l-Berki's-şâmî fî sîreti's-sultan Selâhaddin li-Kâtibi'l-İmâd el-İsfahânî*. Haz. Ramazan Şeşen. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2004.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ed-Dûrî, Abdülaziz, v.d. "Dîvan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 9: 377-381.

Ebû Şâme, Şihâbeddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhim el-Makdisî ed-Dımaşkî. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. Haz. İbrahim Şemseddin. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Ebû Şâme, Şihâbeddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhim el-Makdisî ed-Dımaşkî. *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*. Haz. Muhammed Zahid b. el-Hasen b. Ali Zahid el-Kevserî ve İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Cil, 1947/1366.

Gilbert, Joan Elizabeth. "The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship." Dok. Tezi, University of California Berkeley, 1977.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Çev. Andras and Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.



Griffel, Frank. *Gazâli'nin Felsefî Kelâmu*. Çev. İbrahim Halil Üçer, M. Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

el-Hanbelî, Ebu'l-Berekât Ahmed b. İbrâhim. *Şifâü'l-kulûb fî menâkıbi benî Eyyûb*. Haz. Nazım Reşid. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1978.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Bermekî el-Erbilî eş-Şâfiî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Haz. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec, Zeynüddin Abdurrahman b. Şihâbeddin Ahmed. *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. Haz. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005/1425.

İbn Şeddâd, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrâhim. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. Haz. Yahyâ Zekerîya Abbâre. Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1991.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf el-Atabekî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfi*. Haz. Muhammed Muhammed Emin. 11 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmeli'l-Kitâb, 1993.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf el-Atabekî. *en-Nücumü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. 12 cilt. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd.

İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye*. Haz. Muhammed Ahmed Dehmân. 2 cilt. Dimaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980.

İbn Vâsıl, Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Sâlim b. Nasrullah el-Mâzinî et-Temîmî el-Hamevî eş-Şâfiî. *Müferricü'l-kürûb fî ahbâri benî Eyyûb*. Haz. Cemâleddin Şeyyal, Haseneyn Muhammed Rebi'. 5 cilt. Kahire 1972-1977.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târih*. Haz. Halil Me'mûn Şihâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.

İbnü'l-Kiftî, Cemâleddin Ebü'l-Hasen Ali b. Yusuf b. İbrahim. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. Haz. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1950.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salahaddin b. Abdurrahman b. Musa. *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*. Haz. Abdülmüt'î Emin Kal'acı. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986/1406.

Kallek, Cengiz. "Mahmud b. Ahmed Hasîrî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 16: 383.

Kandemir, M. Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 21: 198-200.

Kılıç, Hulûsi. "İbnü'l-Hâcib." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 21: 55-58.

Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 20: 139-142.

el-Kureşî, Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefîyye*. Haz. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 4 cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1978.

Küçükaşçı, Mustafa, ve Cengiz, Tomar. "İbn Asâkir Ebü'l-Kâsım." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 19: 321-324.

Kütübî, Salâhaddin Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârânî. *Fevâtü'l-vefeyât*. Haz. İhsan Abbas. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1973.

Lev, Yaacov. *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*. Gainesville: University Press of Florida, 2005.

Mahamid, Hatim. "Mosques as Higher Educational Institutions in Mamluk Syria." *Journal of Islamic Studies* 20 (2009/2): 188-212.

Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi* içinde. Çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

—. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası Hıristiyan Batı*. Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Gelecek Yayıncılık, 2004.

en-Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. Haz. Cafer el-Hasenî. 2 cilt. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1988.

Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Pedersen, Johannes. *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*. Çev. M. Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

—. "Masdjid." *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1938*. 5: 315-376.

es-Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 30 cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981/1401.

Seyyid, Affaf. "el-Medâris fî asrî'l-Eyyûbî." *Târihü'l-medâris fî Misri'l-İslâmiyye*. Ed. Abdülazim Ramazan. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992.

es-Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımiler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 12: 228-237.

Sıbt İbnü'l-Cevzi, Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. 2 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1370/1951.

es-Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi. *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*. Haz. Muhammed Ali en-Neccâr v.d. Kahire: 1948.

—. *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. Haz. Mahmud Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 9 cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Şeşen, Ramazan. *Salâhaddin Eyyübî ve Devri*. İstanbul: İslâm Tarih Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2000.

Tibawi, A. Latif. "Origin and Character of al-madrasah." *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 225-238.

Yılmaz, Harun. "Zengiler ve Eyyûbiler Döneminde Dimaşk'ta" Medrese" (1154-1260)." Dok. Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Haz. Şuayb el-Arnaut v.d. 28 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984/1404.

—. *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. Haz. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987-2004.

## What is a Madrasa? An Investigation into the Madrasas of Damascus in the Twelfth and Thirteenth Centuries

### Abstract

In Islamic history, there are different views on the emergence and spread of madrasas. The early literature on madrasas centered on the Baghdad Nizamiyya Madrasa, but in recent years new studies have begun to focus on different regions and periods in the Islamic world. While this move has the potential to shed light on hitherto underappreciated aspects of madrasa development, it also runs the risk of misrepresenting that development if due attention is not paid to the important role played by political context in the way madrasas developed in different times and places. Through a close examination of the madrasas of Damascus in the twelfth and thirteenth centuries, this article calls a number of traditional understandings of madrasas into question. Examining the emergence, spread, and function of madrasas in this period, it argues that one of the most important consequences of the rise of madrasas concerned the relationship between political-power holders and the ulama. The former aimed to design a society based on the ulama's social and religious power, and to gain public support and strengthen their legitimacy. For the ulama, the madrasa meant the extension of opportunities, a place to stay, and a sustainable livelihood where they could devote themselves to scholarly activities. For this reason, madrasa appointments were highly valued by the ulama. This article therefore sheds light upon the political context rather than the religious and scholarly dimensions of madrasas.

**Keywords:** Damascus, Ayyubids, Mansab, Madrasa, Political Elite, Ulama, Zangids.

# Özne, Dil, Hakikat

Özkan Gözel

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
ozkan.gozel@medeniyet.edu.tr

*İşte vücûd-ı âlemde müessir olanın hâriçte aynı olmayan  
bir vardan ibâret olduğu emr-i âşikardır.*

İbn Arabi, *Kitâbu'l-Ma'rîfe*

## Öz

Bir kavram ya da bir hadise olarak hakikat salt teorik, bütünüyle soyut ve hayattan kopuk bir şey olmayıp deneyim ile, öznelikle veya öznenin deneyimi ile doğrudan bağlantılıdır. Hakikat özneye kendini deneyimde ve deneyim yoluyla açığa vurur. Öznenin hakikat deneyimi bir tür kaygınlık ve/veya saygınlık içinden vuku bulur. Kendini özneye deneyimde açan hakikatin tezahürlerini dil içinde/n takip edebiliriz. Burada söz konusu ettiğimiz dil, tabiatıyla, bu makalenin yazıldığı, bizim de konuştuğumuz Türkçe olacaktır. Dil yalnızca bir araç (vasıta) değil, içinde olduğumuz bir ortamdır (vasat) da. Biz bu makalede klasik ratio-temelli felsefe tarzına mukabil dil-temelli felsefeyi öne alıyor ve hakikat-öznelikle ilişkisini dilde (Türkçede) ve dil üzerinden (Türkçe üzerinden) incelemeyi hedefliyoruz. Bir yandan hakikatin bizzat özne ile ilişkisini haklılık-hakikilik-hakikatlılık kavramları üzerinden, toplumla ilişkisini hukuk ve hakkaniyet kavramları üzerinden, Tanrı ile ilişkisini de Hak kavramı üzerinden kurmaya çalışırken, diğer yandan bu kavramların araların-

daki içsel-zorunlu bağlantıları göstermeyi umuyoruz. Etimolojik-semantik düzeyi metafizik düzeyle ilişkilendirmek bu çalışmada gözettiğimiz bir diğer amaçtır. Bu çalışma hakikat kavramının mahiyetini ortaya sermeyi değil, onu dildeki tezahürleri itibarıyla yakalamayı amaçlamaktadır. Burada tarif-esaslı klasik yaklaşım değil, tasvir-esaslı fenomenolojik yaklaşım temel alınmaktadır. Yine bu çerçevede, burada hakikatin varlığı-yokluğu ya da mahiyeti tartışmasına hiç girilmemekte fakat temel bir tez olarak hakikatin *tesirî varlığı*, yani hakikatin *etkileri itibarıyla* öznenin yaşantısında nasıl var olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Buna göre, biz hakikati spekülâtif ve teorik olarak incelemeyizden önce onu yaşantımızda deneyimliyoruz ki, esasen bunun öncelikli şahidi konuştuğumuz dildir.

**Anahtar Kelimeler:** Özne, Öznelik, Dil, Türkçe, Hak, Hakikat, Hakkaniyet, Hukuk, Hakikatlilik.

### Ratio ve Dil

HAKİKAT KAYGISI, hakikat anlatılarının küçüm-sendiği, giderek hakikatin bir anlatıdan ibaret sayıldığı çağımızda bile öznenin, kendisi itiraf etsin veya etmesin, hâlâ en temel kaygısı sayılmalıdır. Zira insan hakikate farklı adlar verebilir, o yokmuş gibi davranabilir. Dahası hakikat diye bir şeyi inkâr edebilir ama yine de ondan vazgeçemez: Hakikat (ve eksikli kipi hakikatsizlik) daima özneyi ve öznenin özneliğini açık veya örtük bir biçimde belirlemeye devam eder. Hemen belirtelim ki, burada hakikatten ve onunla ilişkiden kastımız soyut, zihinsel ve temaşa-esaslı bir durum ya da bir faaliyet değildir. Nazari olarak hakikatle meşgul olmak da bir yaşantı (*vita contemplativa*) kabul edilebilse de, burada asıl söz konusu ettiğimiz hâletiruhiyeler (*Befindlichkeiten, moods, ahval*) içinde/n yaşantılanan hakikat veya hakikatsizliktir.

Hakikat kaygısı veya arayışı, hakiki bir arayışsa eğer, hayatımızı teğet geçmez, suya sabuna dokunmadan tahakkuk etmez. Bu kaygı ya da bu arayış bizi ve hayatımızı kısmen veya topyekûn dönüştürebilir, belki dönüştürmelidir de. Zira hakikat kendisine bir ciddiyet, bir ağırlık, bir vakar atfedilmeye ehk kavramlardan biridir. Hakikat, hakikatse eğer, hayata *değ-er*, ona *değ-er* katar ve onu *değ-iştirir*. Ezcümle hakikatle uğraşmaya değer. Dahası hakikat uğraşıl-

maya değer olduğu için yüksek bir değer ifade eder. Zaten öznenin hakikati de hakikatle olan bağından doğar. Bu bağ kopmaz değilse de asli, vazgeçilmez ve kaçınılmazdır. Öte yandan, hakikatin, kaynağı değilse de, mazharı, ortamı öznelik ya da özneselliktir. Burada öznelik veya öznesellik imkan olarak özneye ve/veya genel olarak özneye işaret ediyor. Özne tam da hakikatli olduğu ölçüde, özneliğinin hakikatini kavrayabilir ve/veya bu hakikati tahakkuk ettirebilir. Başka bir ifadeyle, özne hakikatle bağını kurduğu ve koruduğu ölçüde kendi *öz neliğini*, yani aslî mâhiyetini tebarüz ettirebilir. O hâlde, öznenin *öz neliğini hakikatlilik* olarak varsayıyoruz.

Özne ve hakikat arasındaki bağı ve bağlantıyı kuran ve arz eden tam da *dildir*: Öznelik gibi ama ondan farklı bir düzeyde ve anlamda hakikatin tezahür ve tahakkuk ettiği ortam olarak dil. Şu hâlde özne –dil sahibi ama daha da önemlisi dilden yapıma özne–özne olmaklığıyla hakikate doğru ve hakikatten ötürü kend'olur; keza özne ancak kend'olduğunda hakiki (esaslı) bir varlığa ve hakikatli (sahici/sahih) bir anlama kavuşur ve kend'özüne girer. Öte yandan, hakikatsizlik ve/veya sahicilikten/sahihlikten uzaklık çoğu kez kend'olma ve kend'özüne girebilme imkanının ve buna bağlı olarak da hayatın anlamının berhava edildiği bir duruma (veya doğrudan Durum'a) işaret eder.

Somut olarak hayatımıza girişi ve oradan zuhur edişiyle hakikat (ve eksikli kipi hakikatsizlik) biz postmodern bireylerin ister istemez en insani, en öznesel meselesi olmaktadır. Hakikat meselesini varoluşsal olarak temellük etme istidadı veya temayülü söz konusu olunca buradan şu öznelik uç vermektedir ki, onda hakikat kaygısı ya da arayışı kend'oluşa esasta/n eşlik eden şey hâline gelmektedir. Özne, özne olabilmişcesine ya da hakiki özneleşme ancak öznenin ya da özneliğe aday kimsenin hakikatle bağı üzerinden sağlanabilmişcesine bir vaziyet söz konusudur burada. Peki ama daha müşahhas bir anlamda hakikat deyip durduğumuz şey nedir? Burada biraz durmakta ve felsefe yapma ya da düşünce üretme tarzımıza dair kısa bir izahatta bulunmakta fayda var.

Hakikati tarif (*définition*) etmiyoruz burada, yalnızca tasvire (*description*) çabalyoruz. *A priori* ve soyut apaçıklıklardan yola çıkarak şeylere zihnen sınırlar tayin etmeye ve böylece onları bu sınırlar yardımıyla kavramsal çerçevelere almaya da çalışmıyoruz. Daha ziyade belli izlekleri tutamak noktaları olarak almaya, belli işaretleri tutarlı bir şekilde yorumlamaya ve bu surette de zihinsel bir vuzuha, kavramsal bir açıklığa ulaşmaya çabalyoruz. Klasik fel-

sefenin başlıca düşünme tarzı olan istidlale (gidimli akıl yürütme) değil, daha ziyade semantik-etimolojik temelli bir yorumsamaya ve esasta da fenomenolojik bir yordama başvuruyoruz. Ratio-temelli değil de gerek analitik felsefe adı verilen meşrebi, gerekse Kıta Avrupası felsefesi dediğimiz, meşrebi itibariyle bütün bir XX. asrı belirlemiş olan dil-temelli bir felsefe yapmaya ya da düşünce üretmeye çalışıyoruz.

İlginçtir ki, analitik felsefenin son büyük filozofu olarak kabul edilen Wittgenstein'in (ö. 1951) "Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır" (*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*) önermesiyle,<sup>1</sup> onunla aynı yıl doğup (1889) Kıta Avrupası felsefesinin son büyük filozofu olarak kabul edilen Heidegger'in (ö. 1976) *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta geçen o mahut "Dil varlığın evidir" (*Die Sprache ist das Haus des Seins*) sözü<sup>2</sup> ve bunun yanı sıra "Hölderlin ve Dilin Özü" adlı konferansında sarf ettiği "Dil nerede, dünya ancak orada" (*Nur wo Sprache ist, da ist Welt*) sözü<sup>3</sup> dilin olağanüstü önemi ve anlamı konusunda bizi uyardıkları gibi birbirileriyle de pekâlâ uyuşmaktadır. XX. asır felsefesinin iki ayrı meşrebinin bu iki büyük filozofu olanca ayrılıklarına rağmen ratio-temelli klasik felsefeye karşı dil-temelli felsefede (İlki daha ziyade dil üzerine, ikincisi ise daha ziyade dil içinden felsefe yapmıştır.) tuhaf bir biçimde buluşmaktadır.

Şu hâlde, yorumsamayla fenomenolojinin bir şekilde öne çıktığı Kıta Avrupası felsefesinde dil/lisan merkezî ve tartışılmaz rolüyle arka planda ağırlığını daima hissettirmektedir. Varlığın ve/veya aklın kategorilerinden ve *a priori* yapılarından ziyade dilin adlandırıcı ve tayin edici rehberliği ile esinleyici imkanları bu felsefede esastır. Buna göre, felsefe dil-*ile* yapılmaz sadece ama daha önemlisi dil-*de* yapılır: Dil yalnızca vasıta değildir, öncelikle vasattır. Denebilirse, dil varlığın ve hakikatin mazharıdır. Dil özneliğin de ortamıdır: Özne kendini dilde yapar/yapılandırır ve/veya öznellik dilde yapılır/yapılanır. Burada söz konusu olan yalnızca kelimeleri

1 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 130.

2 Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, çev. Roger Munier (Paris: Editions Mouton, 1957), 27.

3 Aktaran Didier Franck, *Heidegger et le Problème de l'Espace* (Paris: Editions de Minuit, 1986), 52.



görmek değil, dahası kelimelerle ve kelimelerde şeyleri görmektir, onları müşahededir, *şuhuttur* (intuitio<intueri: dikkatle bakmak). Heidegger'e göre Latince *ratio*, Grekçe *logosun* kötü bir çevirisinden başka bir şey değildir. *Ratio* bir yana, *logos* (<legein) varlığın hakikatini bir araya getiren ve görünür kılandır.

### Özneliğe Beliren Hakikat

Burada pek derinlemesine ele alırsak da, biz de dilde ve dilin imkanlarından hareketle felsefe yapmayı tercih etmekte ve denemekteyiz. Klasik tarz ile fenomenolojik-yorumsamacı tarz arasında, birini benimseyip diğerini tümüyle terk etme gibi bir tercihimiz olmasa da ikincinin imkanlarından istifadeye ağırlık vermeye meşrebem kendimizi daha yakın hissetmekteyiz. Bu bakımdan yukarıda sorduğumuz "Hakikat nedir?" tarzında bir soruya, alışıldığı üzere hakikatin mahiyetini soyut ve akli bir düzlemde çözümleyerek başlamak yerine, bu fenomenin dilde ve dil ile "kendini kendinden açmasını" müşahede etmeyi ve bu *şuhudu* (*intuition/Anschauung*) tasvirî (ve kısmen de tahlilî) olarak kayda geçirmeyi ve bunun üzerinde düşünümde bulunmayı tercih ediyoruz.

Burada söz konusu olan, hakikate tanım dayatmak değil ama onu onun bize, dile, dilimize, dolayısıyla yaşantıya, yaşantımıza belirlediği tarzda/belirlediği kadar betimlemek ya da hakikati mahiyetinde, neliğinde tespit etmekten, sabitlemekten ziyade onu dinamik tezahürleri veya müşahhas varlığı itibarıyla tebarüz ettirmeye çabalamaktır. Bu bakımdan hakikati, belki de en iyi, öznelik bağlantısı noktasından –keza tezahür ettiği bağlamlar dolayısıyla– anlayabiliriz, anlamlandırabiliriz. Burada hakikat üzerine tüketici bir çalışma yapmayı hedeflemiyoruz. Hakikat tüketilebilir bir şey değil, onunla ilişki sonsuz bir çabadır. Ama hakikate dair yorumsamacı-fenomenolojik bir çözümlemenin bir öntaslağını sunmakta ve hazırlık mahiyetindeki notlarla iktifa etmekteyiz. Bunu yaparken, bir yandan hakikatin öznelik/yaşantı ile derinden ve temelden bağlantısını, dolayısıyla "hakikat kaygısı taşıma" dediğimiz temel öznel yaşantının özsel yapısını kısaca göstermeyi, diğer yandan da hakikatin farklı kip ve tezahürleri arasındaki birlikli, bütünlüklü yapıyı sergilemeyi deniyoruz.

## Düşüncelilik – Kaygılılık

Hakikat kaygısı gütmek bir nevi yaşantıdır. Bu yaşantı öznel bir yaşantıdır (Burada *öznel* demiyor ama *öznesel* demeyi tercih ediyoruz, zira *öznel* sıfatı, “indî, izafi, şahsi vb.” anlamlara gelebiliyor, bu yüzden basitçe “özneye/özneliğe ait” anlamında *öznesel* demeyi tercih ediyoruz.). Başka bir deyişle, hakikat deneyimi öznel bir yaşantıdır, bir nevi tecrübedir (*Erlebnis, vécu*). Burada bütün insanların aynı veya en azından benzer bir şekilde yaşantılayabileceğini ilkesel olarak varsaydığımız bir vaziyet söz konusudur. Hakikati yaşantıda, yaşantı yoluyla ve yaşantı vesilesiyle tanımayı ve tanıtmayı deniyoruz esasında. Hâletiruhiyeler (*Befindlichkeiten, moods, ahvâl*) yaşantılardır ve hakikati yaşantılamanın temel (bir) tarzı hakikat-kaygısı-gütmek dediğimiz şu hâletiruhiye içinde/n, şu hâletiruhiye vesilesiyle gerçekleşir.

Doğrusu hakikat üzerine düşünmek de hakikatlılık içinde/n düşünmeye yakınsadığı ölçüde bir tür hakikat yaşantısı olarak telakki edilebilir. Ayrıca Heidegger’in de diyeceği gibi,<sup>4</sup> düşünceler/anlamalar hâletiruhiyelerden, duygudurum ve afeksiyonlardan hiçbir biçimde yalıtık değildir, bilakis birincilerle ikinciler ekseriya içiçe vuku bulurlar. Öte yandan, Türkçe düşünürsek düşünceliliği burada kaygılılığın bir kipi olarak telakki edebiliriz. Nitekim bir şey için efkatlanmak, onun için kaygılanmaktır. Yinelersek, düşünme/anlama da, hâletiruhiye ile içiçe geçmesi ölçüsünde, bir tür yaşantı olarak şu veya bu derecede kaygı ile meşbu bir yaşantı olarak telakki edilebilir ya da edilmelidir. Ve düşünce sözde (Kelam) ve dolayısıyla konuşmada (tekellüm) temellenir, tersi değil. Öte yandan, hakikat sözle ve sözde anlatıma kavuştuğuna göre, hakiki/hakikatli düşüncenin her halükarda *Hak-ikat* ile bir işi vardır.

Ezcümle hakikat kaygısı gütmek düşüncenin hem harcı hem de görevidir. Hakikat kaygısı güden düşünce, hakikati arayan/araştıran, kısacası tahkik eden düşüncedir tam olarak. Hakikate dair ve hakikate doğru böylesine düşünceli bir tavır sergileyen özneye “hakki, hakikati açığa çıkaran” anlamında *muhakkik* dense gerektir. Hakikatte muhakkikin yaşamı bir hakikat arayışı ve araştırmasından ibarettir. Hemen belirtmeli ki, hakikati tahkikte muhakkikin

4 “Alles Verstehen ist befindliches” (Her anlamaya haletiruhiye/ruh durumu eşlik eder.). Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986), 53, 265.

yaşamı daha en başta tahkike dâhildir. Çünkü muhakkik hakikati ancak kendinden hareketle tahkik eder/edebilir.

### Tesirî Varlık

Soruyu biraz değiştirerek tekrarlayalım: Hakikat var mıdır? Varsa mahiyeti nedir? Evet ama, önce bu soruyu –keza bu sorma tarzını kabul edecek miyiz– sonra da mezkur soruyu hemen ve ne pahasına olursa olsun cevaplandırmalı mıyız meselesini açıklığa kavuşturmalıyız. Her soruyu, üstelik sorulduğu tarz itibarıyla alıp kabul etmek zorunda değiliz. Kestirmeden gidelim. Önce usule ilişkin belirleme: Bu soruyu yok saymıyor, gerektiğinde ve/veya gerektiğçe bu parantezi açmak üzere paranteze alıyoruz.

Hakikat var mı ya da yok mu? Bu soruyu cevaplandırmayı daha baştan ve bir kerede reddetmeyelim. Dikkatimizi daha ziyade hakikatin (varlığının veya yokluğunun ötesinde) etkileri itibarıyla var olduğu gerçeğine, yani hakikatin saf anlamda yok olmayıp esasen bir şekilde var olduğu gerçeğine (Nasıl bir gerçektir bu?) çevirelim. Hakikat aynı olarak yani haricen, bir masa gibi var olmasa bile en azından kendisini söze konu ettiğimiz, dile döktüğümüz anlamda, yani sözel olarak var kabul edilmelidir. Demek ki, “yokluk sözü”nde ya da “söz olarak yokluk”ta olduğu gibi, hakikat “söz olmaklığı”yla vardır en azından. Yani hakikat en azından söz olarak/sözde vardır. Eskilerin *el-vücûd fi'l-lisân* ya da (aynı anlama gelme üzere) *el-vücûdu'l-lisânî* dediği şeydir bu. Hakikat bir yana, yokluğun dahi sözde (ayrıca zihinde ve yazıda) bir varlığı vardır.

Belki daha da önemlisi sözün varlıkta bir etkisi (*tesir*) ve varlık olarak bir etkisi vardır. Kahvaltıda yumurta yemeye bayılırım diyelim. Anneme yumurta var mı diyorum heyecanla. O bana bir açıklama yapmadan, tek kelimeyle “Yok!” diyor. Bu sözün bende, ruhuma, davranışlarımda maddi, somut, elle tutulur etkileri vardır: Yok dendiğini duyduğumda memnuniyetsizlik gösteriyorum, dahası ellerimi esefle iki yana açıyorum, yüzümü buruşturuyorum ve belki de kahvaltı masasını terk ediyorum. Demek ki, yokun yokluğu saf ve soyut bir şey değil: Yok ismen yok olmakla birlikte bir varlığa sahip, yokun dahi bir varlığı var, tabii bu varlık aynı bir varlık değil (*el-vücûdu'l-'aynî*). Bu basit bir örnek. Daha belirgin örnekler verilebilir: Çok sevdiğim bir kadına, kabul edileceğine dair büyük bir umutla evlilik teklif ediyorum: “Benimle evlenir misin?” Neticede

“Hayır!” cevabını alıyorum. Bu söz haftalarca beynimde uğulduyor ve tahmin edileceği üzere bütün bir hâletiruhiyemi, giderek hayatımı değiştiriyor. Peki ama yokun (veya hayırın) bu varlığını nasıl tanımlayabiliriz? Yokluğunki sözel (ayrıca zihinsel, yazısal) bir varlık. Ama bununla yetinemeyiz: Dahası yokluk etkileri itibarıyla var ki, bu varlığa tesirî varlık diyebilir ve bunu eski dilde yeni bir terimle *el-vücûdu't-te'sirî* olarak adlandırabiliriz. Burada yeni bir terim olarak *tesirî varlık* ibaresi gerek zihnî, lisanî, hattî varlık mertebelerini birlikte (toplucu) ve fakat farklı bir düzeyde ifade etmesi, gerekse –bu daha kayda değer– varlık araştırmasını soyut mutlaklık düzleminden müşahhas yaşantı düzlemine çekmeye çalışması bakımından bizim için büyük önem arz etmektedir.<sup>5</sup>

Şimdi hakikate dönebiliriz. Onun da en azından (zihinsel, sözel ve yazısal [zihnî, lisanî ve hattî]) bir varlığı var. Ama hakikat –tıpkı yokluk gibi– aynı zamanda ve esasta etkileri itibarıyla var, aynı şekilde onun da tesirî bir varlığı söz konusu. Burada hakikatin, giderek varlığın etki karakterinden söz ediyoruz. Varlık ve hakikat, öznellikte ve/veya yaşantıda eser/iz/etki bıraktıkları, müessir oldukları, etkinlik/tesir icra ettikleri için –öncelikle ve bilhassa bu anlamda– “var”dırlar.

Hakikatten ve varlıktan *müteessir* olduğumuz içindir ki, biz burada *tesirî varlık* gibi yeni bir terimden ya da kullanımdan söz ediyoruz. Böyle bakılınca, “Hak-ikat var mı/yok mu” meselesi, bu realist hakikat tasavvuru ikinci plana düşüyor adeta. Keza hakikatin mahiyeti ve/veya mahiyeti itibarıyla hakikat meselesi de önceki önemini yitiriyor.

## Nisbet ve *Intentionalität*

*Gittim çekip başımı gittim hakikat duraksadı.*

İ. Özel, *Ölüm Kere Ölüm/Ölüm Kare*

Hakikat (Hak ve/veya hakikat) arayışını, araştırmasını mahiyet/nelik araştırmasına çevirmek realist bir ontolojiye dayanan klasik

5 Klasik gelenekte Meratib-i Vücûd yani Mutlak Varlığın tezahür ettiği mertebeler şöyle sıralanmıştır: 1. *el-Vücûd fi'l-ayn* (el-Vücûdu'l-aynî): Hariçte varlık, aynî varlık, dışta varlık; 2. *el-Vücûd fi'z-zihn* (el-Vücûdu'z-zihnî): zihinde varlık, zihnî varlık; 3. *el-Vücûd fi'l-lisan* (el-Vücûdu'l-lisanî): Dilde varlık, dilsel varlık; 4. *el-Vücûd fi'l-hatt* (el-Vücûdu'l-hattî): Yazıda varlık.

felsefi yaklaşımın eseridir. Bu yaklaşım teorik nesnesine “nedir?” diye sorar obsesif bir biçimde. Hakikate nasıl yaşantılandığı üzerinden yaklaşmayı, onu yaşantı içinden görmeyi pek denemez. Klasik yaklaşıma göre Hakikat öznedenden bağımsız olarak zaten ve hep oradadır. Söz gelimi, fenomenolojinin dediğinin tersine burada, “arayan/araştıran özne” ile “aradığı/araştırdığı hakikat” arasında (muhakkik ve hakikat arasında) yönelimsel (*intentionel*) bir ilişki söz konusu değildir. En fazla söylenen “ilim maluma tabidir” sözüdür. Bu söz çok fazla söylenir, bir itibarla da “malumun alime tabi olduğu” göz ardı edilir. Oysa, söz gelimi bir İbn Arabi (ö. 1240) Brentano’dan (ö. 1917) (*intentio*)<sup>6</sup> ve Husserl’den (ö. 1938) (Intentionalitat/yönelimsellik) çok önce *nisbet* diye bir kavramdan söz açmış, ilah-me’luh (rabb-merbub, rezzak-merzuk vd.) arasındaki *nisbete*/ilişkiseliliğe *Füsusü’l-Hikem* isimli kitabında ve diğer eserlerinde<sup>7</sup> dikkatimizi çekmiştir:

Sonra Zat söz konusu nisbetlerden soyutlanmış olsaydı, ilah olmazdı. Bu nisbetleri ise bizim varlığımız meydana getirdi. Dolayısıyla biz me’luh olmakla (ilah sahibi olmakla) O’nu ilah yaptık. Biz bilinene kadar, O bilinmez. Allah’ı en iyi bilen kimse olan Hz. Peygamber bir hadiste şöyle buyurur: “Kendini bilen rabbini bilir.” Bazı filozoflar ve Ebu Hamid [el-Gazâlî] âleme bakmadan Allah’ın bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Bu düşünce yanlıştır. Evet, [âleme bakmadan] Kadîm ve ezeli bir Zat’ın var olduğu bilinebilir; fakat me’luh bilinmeden O’nun ilah olduğu bilinemez. Bundan dolayı me’luh ilah’a bir delildir. İkinci durumda ise keşif şu bilgiyi verir: Hak kendisine ve ilahlığına delilin ta kendisidir...<sup>8</sup>

6 *Intentio*’nun şecerresinin İbn Sina’daki (ö. 1037) *ma’nâ* kavramına kadar gittiği kabul edilir. Bkz. Marina Paola Banchetti-Robino, “Ibn Sina and Husserl on Intention and Intentionality,” *Philosophy East and West* 54 (2004/1): 71-82. Önay Sözer de, İbn Sina’nın adını anmadan, Arapça “ma’nâ” kavramını Husserlci yönelimsellik (intentionalitat) ilişkilendirmiştir. Bkz. Önay Sözer, *Felsefenin ABC’si* (İstanbul: Simavi Yayınları, 1992), 70.

7 İbnü’l-Arabi, *Kitâbu’l-Ma’rife (Marifet Kitabı)*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 270.

8 İbnü’l-Arabi, *Füsusü’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 81 (Çeviri tarafımızdan hafifçe değiştirildi.). Alıntının orijinal metni : “Sümme inne’z-zâte lev te’arret ‘an hazihî’n-nisebi lem tekün ilâhen. Ve hazihî’n-nisebu ahdesethâ ‘ayânunâ fenahnu ce’alnâhu bi-me’lûhiyyetinâ ilâhen. Fela yu’refu’l-hakku hattâ ne’rife. Kâle aleyhi’s-selâm: “Men ‘arefe nefsehü fekad ‘arefe rabbehü.” Ve hüve ‘âlemü’l-halki billahi. Fe inne ba’ze’l-hükemâ ve Ebâ Hâmidin idde’av ennehü yu’refu Allahu min gayri nazarin fi’l-‘âlemi ve hâzâ galatun. Ne’am tu’refu zatün kadimetün ezeliyyetün lâ yu’refu ennehâ ilâhün hattâ yu’refe’l-me’lühü fe hüve’d-delilü ‘aleyhi. Sümme ba’de

Araştırmaya/arayışa konu olan her ne ise o araştırmacıdan/arayandan, onun durumundan veya yaşantısından ayrı ve müstakil olarak değerlendirilemez, dolayısıyla *nisbet* ya da *yönelimsellik* daha en başta hesaba katılmalıdır. İmdi bu mantığı konumuza uyarlırsak, hakikat her zaman özneliğin hakikatidir, ne var ki biz burada öznel (indî, şahsi, izafi anlamında) bir hakikatten bahsediyor değiliz.

Tercih ettiğimiz terminolojiye başvurursak, hakikat (en azından bir itibarla) öznesel bir karakterdedir, yani hakikat (öncelikle ve bilhassa) özneyle bağlantısı noktasında ve bu bağlantı içinde anlaşılabilir ve anlamlandırılabilir bir şeydir. Bu durumda, salt temsili ve statik, dahası onu araştırandan bağımsız bir hakikat kavramı karşısında yaşantılandığı hâliyle ve yaşantılayan-öznelik ile ilişkisi itibarıyla statik-olmayan bir hakikat kavramı öne çıkmakta, dolayısıyla da hakikatin varlığı-yokluğu ve müstakil mahiyeti üzerine tartışmalar, ister istemez ya ikinci plana düşmekte ya da sakıt olmaktadır. Sonuçta, *yaşantı* kavramı burada merkezi bir rol oynamaktadır. Zira bu kavram özne ile hakikat arasındaki nisbeti/yönelimselliği/ilişkiselliği görmemizi kolaylaştırmaktadır. Dahası bizi, öznenin hakikati yaşantıdan hareketle ve/veya yaşantı içinde/n tanıması ve öznesel yaşantının hakikat(in tezahürlerin)e mazhar olması noktasında duyarlı kılmaktadır.

Doğrusu biz, hakikat söz konusu olduğunda, mahiyet tartışmasına girmeyi ve onun bir tarifini yapmayı usul gereği askıya alıyor, tarif-esaslı değil de tasvir-esaslı bir araştırmayı önümüze koyuyor ve bu usulü daha münasip, daha ihtiyatlıca, dolayısıyla daha makul addediyoruz. Neticede araştırmaya konu olan şeyi, ilkin öznelikte yaşantılandığı hâliyle ele alıyoruz ki, bu noktada hakikatin varlığı ya da yokluğu meselesi parantez içinde kalıyor (*epokhe*). Bu durumda elimiz rahatlamış olarak tesirî varlığı itibarıyla hakikate yönelmekte ve bu yönelişimizde hakikatin bize belirliğini/görünüşünü/tezahürünü, kısaca zuhurî ya da tesirî varlığını araştırmamıza esas almaktayız.

Bununla birlikte, mahiyet araştırması ile tarife başvurma imkânını göz ardı etmiyoruz. Dahası sahih haber, istidlal, başkalarının

---

hâzâ fi sâni'l-hâli yu'tike'l-keşfü enne'l-hakke nefsehü kâne 'ayne'd-delili 'alâ nefsihi ve 'alâ ulûhiyyetihi..." İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, haz. Asım İbrahim el-Kiyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 67. Ayrıca bkz. Ebu'l-Ala Afîfî, *Fusûsu'ul Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 51.

yaşantısına başvuru gibi kaynakların da geniş anlamda ben'in yaşantısına dâhil sayılması gerektiğini düşünüyoruz. Her ne kadar dar anlamda yaşantıyı (doğrudan öznesel yaşantıyı ya da birinci tekil şahsın yaşantısını) birincil ve asıl kaynak olarak telakki etmek gerekse de, bu "ikincil kaynaklar" da özel bir anlamda ve bazı özel durumlarda pekala birincil kaynaklar hâline gelebilir. Mesela başkasının yaşantısını empati (*Einfühlung*) yoluyla kendim yaşamış (gibi) olabilirim veya sahih haberin öznelerarası ortak tasdiki –bu öznelerarasılığa mensup olmam ve onu kendimin bir parçası kılmam bakımından– benim için birincil kaynak olabilir. İmdi hakikat meselesinin neden öncelikle ve bilhassa öznesel yaşantıdan, yani öznenin hakikat kaygısından hareketle anlaşılabilceği, anlaşılması gerektiği artık açıklığa kavuşmuş olmalıdır: Bilinen (de) bilen-özneye tabidir. Bu noktada İbn Arabî'nin işaret ettiği gibi ünlü bir hadise başvuracak olursak : "Kendini bilen Rabbini bilir / Men 'arefe nefsehû fe-kad 'arefe rabbehû."<sup>9</sup> Bir diğer hadis daha açıktır: "Ben kulumun zannı üzereyim / Ene 'inde zanni 'abdî bî."<sup>10</sup>

### Hakikat Kaygısı

Öznenin –belki Heideggervari bir tarzda– hakikat *kaygısından* söz ettiğimize göre demek ki, özne ile hakikat arasındaki bağlantıyı (öncelikle ve bilhassa) kaygılılık üzerinden kuruyoruz. Bu –biraz Kantvari bir şekilde– saygılılık da olabilirdi ama saygılılık zaten ve daha baştan kaygılılığa dâhil sayılmalıdır.

Öte yandan, korku, umut, saygı, sevgi, huşu vb. de kaygılılığın/ittikanın kipleri olarak okunabilir, hatta okunmasında fayda vardır. Hakikat öyle bir şeydir ki, havsalanın ötesinde ve düz mantığın fevkinde oluşuyla öznedeki ilkin korku yaratır, sonra bu korku

9 Sehâvî, Aliyyu'l-Kârî ve Aclûnî'den aktaran Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 93.

10 Buhârî 97/Tevhid, 15 (8: 171); Müslim 48/Zikr, 19, 21 (4: 2067-2068), aktaran: Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Dayanakları*, 339. Bu hadisin tam metni şöyledir: "Ben kulumun zannı üzereyim. Beni zikrettiği zaman onunla beraberim. Eğer beni kendi içinde zikrederse ben de onu kendi nefsimde zikrederim. Eğer beni topluluk içinde zikrederse ben de onu ondan daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim. O bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana bir kulaç yaklaşırsa ben ona iki kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim."

ümitle dengelenir ve nihayet korku ve saygı karışımı bir duygu olan huşuya evrilir. Öyle ki, bu sürece (Bu bir süreç midir?) sevgi alttan alta eşlik eder (Buradaki önce ve sonra anlatım icabıdır, yoksa düz anlamda kronolojik değildir.).

Öznenin Hakikat ile ilişkisi, eğer “yakınlık olarak yakınlık” değilse, hem uzaklık hem yakınlık (kâh uzaklık kâh yakınlık) tarzındadır ki, buradaki uzaklık “yakınlıkta uzaklıktır,” hakikatsiz öznenin hakikate “kayıtsızca uzaklığı” değil. Bu sonuncunun hakikatle ilişkisi “uzaklık olarak uzaklık” tarzındadır, yani kayıtsızlık kipindedir. Aslında bu ilişki bir tür ilişkisizliktir. Yine de bu (terimlerde çelişki gibi görünse de) hakikatsiz öznenin (hakikatle olmasa da) hakikatsizlikle sahici (sahih diyemiyoruz) bir ilişki kurma imkanını dışlamaz ki, bu hakikatle mefhum-ı muhalifi üzerinden bir ilişkidir, özü ilişkisizlik olan bir ilişki. Yani hakikatsizlikle (bir tür) “aşkın” ilişki mümkündür diyoruz ki, bu da diğer bahistir.

Yaklaşan ve uzaklaşan Hakikat, yaklaşıp uzaklaşmasıyla (Heidegger buna belki açılıp kapanmasıyla derdi) öznenin hâletiruhiyelerinden başlayarak davranışlarında ve hayatında dalgalanmalar, değişimler, başkalaşımın kısaca tesirler yaratır: Özne hakikatten müteessirdir. Hakikatin tesirî varlığı ve bunun öznelikteki karşılıkları soyut değil somut olup, özneliğin ahvalinde dönüşüme müteveccihdir. Bu dönüşümün bihakkın tahakkuku ölçüsünde özne hakikati ahzeder hâle gelecektir ki, bunun için kend’oluş macerasında hâlden hâle/vakitten vakte geçmek ve olmayı sürdürmek, olgunlaşmaya (kemal) yakınsamak gerekir. Olgunluk/kemalat gelecekte bu dönüşümün, dönüşerek kend’olmanın sonundan gelecektir. Bu ahlaki-metafizik dönüşüm ve onun son ucu olarak kemalat, dilin gönüle inmesiyle, bir başka ifadeyle, lisanın gönlün aynası olmasıyla olur. Dil, yaşantıyla özdeş değilse bile özde eştir. Özne dilde yaşar esasta. Peki ama dilden ne anlıyoruz?

### Dil: Gönül-ve-Lisan

Hakikatin tezahür mahalli dildir (Kelam/Logos) ve dil öznenin en âlâ imkanıdır. Dahası, dil özneliğe ortamdır. İşaret etmeden geçemeyeceğiz: Türkçede dil denince ilkin iki şey anlaşılır. Birincisi, lisan anlamında dil ki, Eski Türkçe *tild*den gelir. İkincisi, gönül anla-



mında dil ki, Farsça *dilden* gelir. Bu kökenleri farklı ama bugünkü Türkçede aynı yazılıp fonetik olarak da aynı okunan iki kelimeyi iki anlamlı tek bir kelime, dahası her iki anlamı birbirini bütünleyen tek bir kelime farz edip, birlikli bir biçimde şöyle yorumsayabiliriz: Lisan (i. dil) gönlün (ii. dil) lisanı olduğu, ona ayna olduğu ölçüde hakikatlidir, hakikidir. Yani lisan gönülden neşet ettiği ölçüde hakikatlidir, hakikidir.

Sonuçta, farklı kökenlere ve görünüşteki ayrı anlamlara rağmen sesteş iki kelimenin (i. dil ve ii. dil) Türkçede aynı anlam alanına (lisanın hakikati olarak “gönül lisanı”) dâhil olarak içiçe geçmesi, bu örtüşme, bu tevafuk, adeta bu mezc (Dil: Gönül-ve-Lisan), el verdiği semantik genişleme ve zenginliğin yanı sıra tefekkürde derinlik sağlaması bakımından Türkçede meknuz hakikatli güzelliğin bir örneğini oluşturmaktadır. Lisanın kaynağı olarak gönül! Giderek lisan olarak gönül.

Yinelersek, dil bir vasıta değildir yalnızca, ama esasta bir vasattır. İçinde yaşadığımız, ikamet ettiğimiz, olduğumuz, dahası olgunlaştığımız bir vasat. Dolayısıyla yaşama, kend’olma maceramızda Hakikati aradığımız, arayıp araştırdığımız ve ola ki bulduğumuz bir vasat. Ama aynı zamanda da hakikiliğini hakikate vasat olmağından alan bir vasıta. Yanlış anlamaların önünü almak üzere hemen ilave edelim: Vakıa, lisan kâhir ekseriyette gönlün aynası değildir. Bununla birlikte, lisan (gönüle tercüman olan lisan), her ne kadar bu mecazda tüketilemeye de, lisanımızın yakınsadığı ve bu ölçüde kendi hakikatini gerçekleştirebildiği ideal nokta olarak alınabilir. Bu, içtenlik ve dolaysızlık idealidir. Lisanımız bu ideale yakınsadığı ölçüde “gönlün lisanı” olup, hakikatli olacak ve aynı ölçüde Kalam’ın hakikatinden pay alacaktır. Böylece hakikatli öznellik, gönle yakınsayan, giderek onunla örtüşen lisanda kendini ve kendi hakikatini bulacak ve/veya kuracaktır. Gönlün dolaysızlığında ve içtenliğinde temellenen, temellenmesi beklenen lisan. Bu örnek bizim neden *ratio*dan değil de *dilden* hareket etmeyi, *ratio*nun gösterdiğine değil de *dilin* söylediğine kulak vermeyi yeğlemiş olduğumuzu açıklıyor gibidir.

Hakikatli öznenin ideali içi (gönül) dışı (lisan) bir öznedir ki, hâli konuştu mu gönül lisanıyla konuşmak ve eyledi mi doğruluk ve içtenlik üzere eylemektir. Özneliğin hakikatini temsil ve temessül eden bir tür kutuptur ehl-i hakikat. Arayış ehline düşense kutup yıldızına bakarak yol almaktır.

## Özne, Dil, Hak-ikat

Şimdi bir kavram olarak hakikatin ve onun bazı önemli değişkenlerinin öznelik ya da yaşantı noktainazarından dilde nasıl bir anlam ağı arz ettiklerine şöyle bir göz atalım. Bunu yaparken de bu semantik bağlantıların metafizik düzeydeki yansımalarını kısmen de olsa göstermeye çalışalım.

Önce *hak* kelimesinin Rağıb İsfehani'nin *Müfredat*'ında, bu meşhur Kur'an kavramları sözlüğünde geçtiği yerlere bir göz atmakta fayda var. Nasıl ki Kur'an Arapçayı yeniden kurmuşsa, Kur'an dili olarak Arapça da XIII. asır itibarıyla Türkçeyi öyle yeniden kurmuş ve bu bakımdan bir nevi matris yani rahim işlevi görmüştür. Şu hâlde böyle bir başlangıç kendini haklılaştırmaktadır.

İsfehani en başta *hak* sözcüğünün temelinde "mutabakat ve muvafakat yani uygunluk" anlamına geldiğini söyledikten sonra "doğru/uygun bir şekilde açılıp kapanması için kapı ayağının yuvasına mutabık/uygun olması" örneğini verir. İsfehani sonra Kur'an'da *hak* kelimesinin kullanıldığı dört anlam-alanı ayırt eder:

- (1) Bir şeyi "nasıl gerekiyorsa öyle/hikmet üzere" yapana *Hak* denir. Bundan dolayı Allah'a "O, hakkın ta kendisidir/hüve'l hakku"<sup>11</sup> denmiştir. Bir başka örnek: "İşte O Allah, sizin *hak* rabbinizdir (Fe-zâlikümü'l-lâhu rabbükümü'l-hakku.)"<sup>12</sup>
- (2) "Hikmetin/uygunluğun" gerektirdiği şekilde yapılmış olana *hak* denir: "Yeniden-diriliş haktır/El-ba'sü hakkun" cümlesinde olduğu gibi. Bir başka örnek: "Allah bunu ancak hak ile/hikmet ile/olması gerektiği gibi yarattı (Halaka'l-lâhu zâlike illâ bi'l-hakki.)."<sup>13</sup>
- (3) Doğru/olması gerektiği gibi olan inanca/itikada *hak* denir. Örneğin "Filancanın yeniden diriliş ile ilgili itikadı haktır/doğrudur." Bir başka örnek: "Bunun üzerine Allah, kendi izniyle mü'minleri üzerinde ayrılığa düştükleri *hakka*/doğruya ilettiler (Fe-hedâ'l-lâhu'l-lezîne âmenû li-mâ-htelefû fihî mine'l-hakki bi-iznih.)"<sup>14</sup>
- (4) Gerek sözün, gerekse amelin zaman, şartlar ve miktar bakımından nasıl gerekiyorsa öyle olmasına/yapılmasına hak denir: "Bu

11 Lokman 31: 30.

12 Yunus 10: 32.

13 Yunus 10: 5.

14 Bakara 2: 213.

sözün haktır (kavluké hakkun)” ifadesinde olduğu gibi. Keza *hak* şu ayette bu anlamdadır: “Rabbinin kelimesi böylece *hak* oldu (Ke-zâlike hakkat kelimetu rabbike).<sup>15</sup>

Yine, bu çerçevede, Kur’an’da *ehkaktü*<sup>16</sup> ifadesi geçer ki, “hak olduğunu ispat ettim/ortaya koydum,” başka bir ifadeyle “hakkı hak kıldım/tahkik ettim” anlamına gelir. Bu da iki şekilde olur: i. Delilleri ve işaretleri ortaya koyarak; ii. Şeriati bütünüyle tamamlayarak. Türkçede kullanılan *ihkâk-ı hak* deyişi şu anlama gelir: “Bir hakkı usulü dairesinde yerine getirme, bir hakkı mürâfaa ve muhâkeme neticesinde ispat ve izhâr etme.”<sup>17</sup>

Yukarıdaki izahattan anlaşılacağı üzere, hakkın yerli-yerindelik ile, hikmet ile, boş ve faydasız olmama ile, vücubiyet, doğruluk ve sübut ile doğrudan ilişkisi vardır. Bu maddelerden başka zikredilecek bir kaç husus daha var. İlk olarak *muhakaka* “karşılıklı hak iddia etmek” anlamına gelir. Sonra, yapılan işin hak olması, duruma göre vacip/gerekli ve caiz olmasını gerektirir. “Müminlere yardım etmek üzerimize haktır.”<sup>18</sup> ayetinde vacip/gerekli anlamı açıktır.

Hakikat, uygunluğu, yerindeligi, sübutu ve gerçeği olan şey için kullanılır. Hz. Peygamber Harise’ye “Her hakkın bir hakikati vardır, senin imanının hakikati nedir?” diye sorduğunda, “İmanını neyle ortaya koyuyorsun, imanının delili nedir?” demek istemiştir.<sup>19</sup>

Hakikat aynı zamanda amel ve söz için de kullanılır ki, bu durumda yapılan işte veya söylenen sözde gösteriş/riya olmadığı kastedilir. Hakikatli amel, ihlaslı ameldir. İçten öznellik, sahiciliğe, giderek sahihliğe yani hakikatliliğe delalettir. Dahası, Hak(ikat), şu ayette veciz bir biçimde ifade edildiği üzere, batılın karşısında, kalıcılığı ifade eder: “Gökten bir su indirdi de dereler kendi ölçülerinde çağlayıp aktı. Sel üste çıkan köpüğü yüklendi. Süs ya da eşya yapmak için ateşte yakıp erittikleri madenlerde de bunun gibi bir köpük vardır. Allah hak ile bätılı böyle bir benzetmeyle anlatır. Kö-

15 Yunus 10: 33; Rağıb İsfehani, *Müfredât. Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar, 2007), 420-427.

16 Enfal 8: 8.

17 Devellioğlu Sözlüğü.

18 Rum 30: 47.

19 İbn Mübarek *ez-Zühhd*’de mürsel olarak, El-Bezzâr ve Taberânî ise mu’dal (senesinde en az iki ravi atlanmış) bir hadis olarak aktarmıştır.

pük yok olup gider. İnsanlara yararlı olan ise yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle meseller verir.”<sup>20</sup>

Hakikatte tek kalıcı/baki olan Hak’tır. Tam da öyle olduğu için biz O’na Hak diyoruz. O’nun dışında her şey yok olmaya mahkumdur: “O’nun vechinden başka her şey helak olucudur.” Nitekim, ünlü mısranda Lebid “Allah’tan başka ne varsa batıldır.” derken, Allah’ı hak olarak, onun dışında her şeyi de batıl yani gelip-geçici, yokolucu, hükümsüz olarak nitelemiştir. Evet, hakkın zıddı batıldır. *Ba-ta-le* (boşa gitmek, hükümsüz olmak, yok olmak) fiilinden gelen batıl, İsfehani’ye göre<sup>21</sup> “araştırıldığında sübûtu olmadığı ortaya çıkan” şeydir. Dolayısıyla bu kelime “boş, hükümsüz, yok olucu” manalarına gelir ki, bunların tersi “kalıcı, hikmetli/yerli-yerinde ve geçerli” (*hak*) olmaktadır.

Batıl, yapılsa ve meydana olsa da hiçbir geçerliliği ve hakikati olmayan şeyler için de kullanılır. Söz gelimi, şeriatın izin vermediği bir şeyi yapıyor olabilirsiniz, bu gerçektir, vakidir ama meşru olmadığından hak değildir. Şu hâlde Türkçe kullanımda muhtemel bir karışıklığa meydan vermememiz gerekiyor: Bir şey gerçek diye, vâkia olarak mevcut diye, sırf bu nedenle hak olmak zorunda olmadığı gibi, hak olanın da her hâlükarda vâkıâda bir karşılığı olması gerekmez.<sup>22</sup> Gerçek (reel/vaki) olan hakka muvafık da olabilir, bütünüyle batıl da. Gerçi biz “Bana gerçeği söyle!” örneğinde olduğu gibi, bazen gerçeği hakikatin yerine kullansak da netice itibarıyla gerçek ile hak anlamca örtüşmek zorunda değildir. Kur’an merkezli bu kısa malumattan sonra hakikat kavramının ve değişikliklerinin Türkçede ne anlam ifade ettiklerine ve nasıl bir anlam ağı oluşturdıklarına geçebiliriz.

Türkçede hakikat ilkin ve öncelikle *Hak* (Tanrı) ile bağlantılı olarak karşımıza çıkıyor. Türkçe, hakikatin hakikat olmağını başka yerden değil, bir tek Hak’tan aldığı ikrar ediyor. Ayrıca, “Hak Teâlâ” ve “Cenab-ı Hak” ifadelerinin Türkiye’de Tanrı’ya dair adlandırmalar içerisinde en ziyade başvurulan iki ifade olması ilginçtir. Hak, varlığın şu Yüce Varedeni’dir. O, âlemi ve insanı hak üzere –bir hikmete binaen, yerli yerince– yaratmıştır. Rahman, Rahim, Hakîm, Alim-i Mutlak ve Kadir-i Mutlak olan Hak, Cenab-ı Hak, insana/bireye/özneye ve topluma/toplumsallığa hiçbir surette kayıtsız olmayıp, tam manasıyla müdahildir. Türk dili bu kayıt-

20 Rad 13: 17.

21 Rağb İsfehani, *Müfredât. Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 208-210.

22 Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar* (İstanbul: Nil Yayınları, 1999), 97-101.

sız-olmayışın, bu müdahilliğin sıkı bir şahididir. Neticede Türkçe içinden baktığımızda Hakikat'in gerek Kendi düzeyinde gerekse toplum düzeyinde doğrudan veya dolaylı tesirlerini (Hakk'ın/ Hakikat'in tesirî varlığını) keşfeder ve hissederiz.

Şimdi bu düzeylerin ilkinden başlayarak hakikatin dilimizdeki, dolayısıyla (ortak) öznel yaşantımızdaki serencamına göz atalım. İlk olarak, "haklılık"la (Kendi düzeyi) başlayalım. Bu, öznelikle doğrudan bağlantılı ve gündelik hayatta çok kullandığımız bir kavramdır. Haklı olmak genellikle, bir şeyde hakkı, meşru alacağı olan kimsenin durumunu ifade eder. Burada hakikate/hakkaniyete muvafık bir durum söz konusudur, tersinde ise (hak-sızlık) muhalif. Haklılık gibi bir durumda, haklı olan hakkını aramak ve almak ya da almaya çalışmakla haktan, hakikatten yanadır; en azından hakka, hakikate karşı değildir. Kısacası haklılıkta bir meşruiyet, bir kabul edilebilirlik, hatta bir masumiyet söz konusudur. Ama daha temel anlamda haklı, davranışında ya da düşüncesinde bir mesnede, bir gerekçeye, bir temele sahip kimse demektir. Demek ki hakikat (hakkın ve hakkının misdaki hakikat) bizi, yani düşünce ve davranışımızı mesnetlendiren, gerekçelendiren, temellendiren bir şey. Bunu yapabildiğine göre bizim fevkimizde, bize aşkın, bizden üstün ya da bize göre daha asıl bir şey olmalıdır. Yani Hakikat, önünde saygı ve kaygı duyulabilir/duyulması gereken bir şeydir. Belki de burada en önemli nokta Hakikat'in, istinat noktasının, temelin ya da misdakin kendi olmasıdır. Ben haklıyım, ama haklılığımı "nere"den alıyorum? Bu "nere," bu elimle tutamadığım, gözümle göremediğim, zihnen ihata edemediğim, kısaca beni aşan ve belki de gerçek anlamda var olmayan bu "nere," hakikatin alanına ait olup haklılık meselesi üzerinden hayatımıza kuvvetle tesir eden bir şeydir.

Demek ki hakikat kavramı ve buna bağlı olarak haklılık meselesi hayatımızda dallanıp budaklanarak müşahhas tesirler/etkiler yaratıyor. Bir kimse haklı olduğunu biliyorsa, bu haklılığı Hakikat'ten aldığı da biliyor olmalıdır. Yoksa *neye* göre haklıdır? Söz gelimi, burada kendine göre, öznel bir haklılık söz konusu değildir. Haklı olduğunu *nereden* ve nasıl biliyor peki? Kendini hakikatten dolayı ve hakikate istinaden haklı biliyor, hakikati misdak/referans olarak haklılığını öne sürüyor; haklılığını hakikatte temellendiriyor, mesnetlendiriyor demek ki.

Şaşırtıcıdır ama benzer bir durum *haksız* için de bir bakıma geçerli sayılmalıdır: Haksızsın, demek ki hakikat nezdinde bir mes-

nedin yok ve fakat haksızsan da şimdi veya sonra haklı (haktan yana) olabilirsin. Evet, haksız olduğunu biliyor ve kabul ediyorsan, en azından hakikat diye bir şeyin belli bir anlamda var olduğunu, var olması gerektiğini ve onun kalıcılık ve sübut arz edilişle tam da temeli ve/veya misdaki teşkil ettiğini daha baştan tasdik ediyorsun demektir. Şu hâlde sen de, en azından bil-kuvve olarak, haklı olan gibi hakikatli bir özneliğe sahip olabilirsin.

Hakikatsiz olan, yukarıdaki haksız kimse de değilse, kimdir peki? Hakikatsiz olan o kimsedir ki, ne zihninde/kalbinde hangi türden olursa olsun hakikat gibi, haklılık gibi bir mefhum/duygu taşır, ne de, daha önemlisi, fiiliyatta haklı-haksız ayrımına riayet eder. Haksızlık eder ama kendini haksız bilmez, belki kendini en haklı ilan eder. O, reel politığın güdümünden hiç çıkmaz, durumun dışına ya da fevkine kafa yormaz, kafa yorsa da fiiliyatta aymazca kayıtsızlığını sürdürür. Realite dinine inanmıştır bir kere, hakikatten bahsetse bile bu realitenin erimini geçmeyen bir şey olarak kalır. Onunkisi, özneliğin hakikatine eremediği için hakiki bir öznelik değil, terimlerde çelişki olmasın ama hakikatsiz özneliktir.

İkinci olarak, hakkaniyet ve hukuk (toplum düzeyi). Yukarıda hakikat kavramının değişkesi olarak haklılıktan ve onun eksikli kipi haksızlıktan söz ettik. Bu kavramlar söz konusu olduğunda ilk planda bireysel alandaydık. Hakikatin başka bir grup değişkesi vesilesiyle *öznelerarasılık* da diyeceğimiz *öznesel ortak alana* geçebiliriz şimdi.

Özne kavramı bir yana, öznesellik ve/veya öznelik kavramlarının öznelerarasılığı zımında barındırdığına işaret edelim. Öznelerarasılığın ayrıca ve hususen ele alınması gereken çetrefil bir konu olduğunu belirtmeliyiz. Burada bir kaç temel hususa, hakikat ve öznesellik ilişkisi açısından işaret etmekle yetinmek durumundayız.

Geldiğimiz bu noktada karşımıza çıkan temel kavramlar *hakkaniyet* ve *hukuk*. Hakkaniyet öncelikle haktanırlık ve hakperestlik kavramlarıyla, hukuk ise öncelikle adalet, yasa ve düzen kavramlarıyla alakalı görünüyor. Kuşkusuz bunlar arasında özsel bağlantılar da var. Hakkaniyet insafılıktır bir bakıma, bir ilke, bir tavır ya da ilkesel bir tavidir. Kendi çıkarını başkasının çıkarıyla eşit düzeyde değerlendirmek (adalet), hatta bazen başkasının çıkarını kendininkinden üstün bilmektir (fazilet). Hakkaniyet, her hâlükarda hakkı (yerli yerinde ve hikmet üzere olanı) üstün tutma dirayeti ve titizliğidir. Bir haktanırlık ve hakperestlik olarak hakkaniyet her hâlükarda tatbiki bir yönü de olan hukuka ruh ve mana veren

şeydir. Hakkaniyetli bir bireyden söz edilebildiği gibi, hakkaniyetli bir toplumdaki da genel manada söz edilebilir. Hukuk ise haklara ve ödevlere dair bir teori ve bir uygulamadır. Hukuk meşruiyeti- ni hakkaniyetli/adil olmasından alır. Hakkaniyetsiz/adaletsiz bir hukuk boş bir söylem ve esasta da meşruiyetten uzak ve ruhsuz bir uygulama olacaktır. Hukukun anlamı ve amacı basitçe haklıya hakkını vermek ve haksız da cezalandırmak olarak tespit edilebilir (yerli-yerinde), giderek hukukun sebep-i vücûdu adaletin tesisi olarak ortaya konabilir. Hukuk (*le droit*) ve adalet (*justice*) kendilerine hakkaniyeti/insafı (*équité*) esas ve hakikati (dolayısıyla hikmeti/yerli-yerinde hüküm) misdak olarak almak durumundadırlar. Aksi takdirde, ilki acımasız ve anlamsız bir mekanizmaya dönüşür, ikincisi de bozulup tersine inkılap eder.

Üçüncü olarak, *Hak* (Tanrı) ile ilişki düzeyi. Burada Hakk'ın kendisini/mahiyetini değil, onunla ilişkinin tarzını ve bu ilişkinin öznel yaşantıdaki karşılıklarını araştırıyoruz. Hak olan Tanrı ile ilişkinin temel tarzını *arayış* olarak koyuyoruz. Arada-olmaya-bırakılmış öznenin Hakk'ı arayışını, bu arayışın öznenin yaşantısındaki karşılıklarını araştırıyoruz. Hakka doğru, Hak uğruna hakiki-hakikatli bir arayışın temel niteliklerini de burada içtenlik, doğruluk ve sebat olarak belirliyoruz. Bunlar arayan, arayışında kendini aralayan ve o aradan olgunluğa eren, ermeyi uman hak-perest öznenin olmazsa olmaz vasıflarıdır. Özne, hakiki-hakikatli özne, ancak Hakikat arayışı yoluyla/yolunda kend'olur, kend'olursa.

Toparlarsak, Kendi, Hakikate doğru olduğu, hakikatli olduğu ölçüde hakiki bir kendiliğe sahiptir. Toplumun hakikatiyse hukuk ve hakkaniyettir, daha doğrusu hakkaniyet temelli hukuktur, dolayısıyla da adalettir (yerli-yerinde hüküm). Nihayet, gerek Kendi olarak öznenin gerekse ortak öznel alan olarak *Toplumun Hakîm* ismi üzerinden nihai temellendiricisi ve esinleyicisi olan Tanrı, "hakkın ta kendisidir/mutlak hakikattir (*hüve-l'hakk*).<sup>23</sup> Hak, hakikat, haklılık, hakikilik, hakikatlilik, hakkaniyet, hukuk, hak-perestlik...

İmdi, Hakikat kavramıyla değişkeleri arasında semantik ve metafizik anlamda nasıl ve ne türden bir ilişkisellik bulunduğunu ana çizgileriyle göstermeyi arzu ediyoruz. Başka bir ifadeyle, *Kendi* (haklılık-hakikilik-hakikatlilik), *Toplum* (hakkaniyet-hukuk) ve nihayet de *Tanrı* (Hak) olarak ayırmsanabilecek bu üç aslı tema-

23 Lokman 31: 30.

nın/düzeyin hakikat itibarıyla ve birbirleriyle ilişkileri içerisinde ne mana ifade ettiklerini ortaya koymak, bu maksatla da bunlar arasındaki içsel-zorunlu bağlantıları etimolojik-semantik ve metafizik düzeyde birlikli ve bütünlüklü bir şekilde yorumlamak ve göstermek istiyoruz. Burada ana çizgileriyle yalnızca bir öntaslak oluşturmaya çalışıyor ve böylece bu işin tamamını değilse de imkânını göstermeyi umuyoruz. Ama, burada durmayalım. Bu şekilde, geçici de olsa bir zemin sağladıktan sonra, *Hakikat*'in bizde çağrıştırdıklarına (dilde tezahürlerine) bir kaç hususu daha ilave edelim. Böylece öntaslağımızı, bir iki fırça darbesiyle, hızlıca tamamlamaya çalışalım.

1. *Hakikat*, gerçeklikten/vakıadan (*réalité*) farklı olanı ve çoğu durumda da ona nazaran ideal olanı ifade eder. Hakikat burada “gerçek-olmayan”dan veya “imkansız”dan ziyade, “olası olan” a yani –bu iki anlama da çekilebilecek kelimeden anlaşılacağı üzere– “olması hem arzulanır olana (*désirable*), hem de muhtemel olana (*probable*),” daha doğrusu “olması arzulanır olduğu için muhtemel olana” işaret eder ki, bu durumda “Hakikat diye bir şey kesinkes yoktur.” demenin bir anlamı yoktur. Zira (yukarıda tasvirî varlık bahsinde ele alındığı üzere) hakikat haricen var olmasa dahi en azından tesirî anlamda yani etkileri itibarıyla gerçektir: Hakikat, etkilerinde tahakkuk eden bir şeydir. Doğrusu şu ki hakikatin gerçekliğinkine benzemeyen bir tarzda, kendine mahsus bir “olma tarzı” vardır. Olası olan (“arzulanır olan” ve/veya “muhtemel olan”) olarak Hakikat, bizzat olmasa bile, bu “olmayan-varlığı” ile “olmakta olan” a bir şekilde tesir edip onu dönüşüme uğratabilir. Nitekim biz gerçekliği hakikate göre ölçebilir ve onu hakikate istinaden sorgulayabiliriz ki, bunlar gerçekliğin veya mevcut durumun dönüşümünün koşuludurlar. “Gerçek bu, ama hakikat başka” derken gerçeklik ile hakikat arasındaki farka ve muhtemelen de ikincinin birinciye üstünlüğüne işaret etmiş oluruz. Dahası bu sözle gerçekliği hakikatten hareketle muaheze etmiş de olabiliriz. Öte yandan, “Nerede bu hakikat!” derken hakikatin olası yani “olması arzulanana,” giderek de “olması gereken” varlığına gönderme yapmış oluruz. Hakikat her şeyden önce bir gerekliliktir. Ontolojik anlamda mı? Burada söz konusu olan en azından ahlaki-metafizik bir gerekliliktir.

2. *Hak/haketme* kavramı/değişkesi akla geliyor ki, bu kavram/bu değişke öznenin liyakatine ve/veya cezai ehliyetine, dolayısıyla da kâh işlenen bir iyiliğin ödülüne, kâh da işlenen bir kötülüğün cezasına tekabül etmesiyle (“Hak/adalet yerini buldu” deriz söz gelimi)



hukuki-ahlaki bir kavram olarak bir yandan öznelik düzlemine, diğer yandan toplumsallık (öznelarasılık) düzlemine aittir.

3. “Hakikat” kavramı “Özneliğin hakikati nedir?” sorusunda olduğu gibi, bir şeyin özüne, künhüne ya da mahiyetine göndermede bulunur ki, bu da hakiki-hakikatli özneliğin önemli bir niteliği olan nazari dikkat ile bağlantılıdır. Mahiyet meselesinden yukarıda söz açmıştık.

4. Hakikat sadece mantıki değil, aynı zamanda ahlaki anlamda doğruluğa göndermede bulunur ki, klasik felsefenin bu kavramı daha ziyade mantıki doğruluğa daraltarak önermesel bir şekilde anlamasına mukabil, Heidegger *a-letheia*'ya dair ontolojik temelli yorumu sayesinde bu dar ve darlık veren anlayışı sarsmış ve bir ölçüde de aşmıştır.<sup>24</sup>

Sonuçta, artık teslim edilecektir ki, ne *Veritas* (Lat.), *Vérité* (Fr.), *Truth* (İng.), *Wahrheit* (Alm.) kelimeleri, hatta ne de *Aletheia* (Grek.) kelimesi *Hakikat*'i layıkıyla karşılayamaz, zira bunlar bizim Hakikat'imiz ile tam manasıyla örtüşmez: Ne aynı anlam yükü söz konusudur, ne aynı çağrışım ağı, ne de –daha önemlisi– hakikati aynı tarzda yaşantılama.

Özetle, Hakikat'in bir yandan ve nihai kertede Hak (ontolojik veya trans-ontolojik ilke) ile, diğer yandan Hakkaniyet ve Hukuk ile (toplumsalın ilkesi) etimolojik bağlantısı vardır. Fakat daha da önemlisi bu iki kavram arasında, etimolojinin ve epistemolojinin ötesinde, dolaysız ve asli semantik-metafizik bağlantılar vardır. Yalnızca bir iki örnekle yetinirsek, mazlumdan/mağdurdan/masumdan yana olmak ve onlar uğrunda çaba göstermek zorunlu olarak ve sırf bu nedenle Hak'tan/Hakikat'ten yana olmak anlamına geldiği gibi, bir boynu kurtarmak, yoksula, yetime, yolda kalmışa infak etmek, muhtaç biri söz konusu olduğunda karz-ı hasende bulunmak da Hak ve Hakikat uğruna olmak anlamına gelmektedir.<sup>25</sup> Kendiliğe, özneliğe gelince, tam da yukarıda geçen cümlelerden anlaşılacağı gibi, onun hakikatini hakıyla tahakkuk ettirmesi ancak Hakikat uğrunda ve/veya Hakkaniyet çerçevesinde mümkün olabilmektedir. Keza, Hakikat (dolayısıyla da hakkaniyet) hakikatli özneliğin ilkesi ya da özneliğin hakiki misdakı olmaktadır.

24 Martin Heidegger, *The Essence of Truth. On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, çev. Ted Sadler (London/New York: Continuum, 2002).

25 Mâide 5: 89 vd.; Zâriyat 51: 19; Bakara 2: 215 vd.; Bakara 2: 245 vd.

Öznellik dediğimiz şey, bir kerede ve en başta verilmiş tözsü bir zatiyet (*entité*) değildir: Hak'tan gelir gelmesine ve fakat tutulan hakikatli yolda gösterilen içtenlik, doğruluk ve sebatla, keza bu uğurda yapılan iyiliklerle bir anlamda hak edilen bir şeydir, yani son tahlilde liyakat meselesidir. Bu söylenenler, özneliğin temel metafizik-ahlakî anlamını açık kılmaya yöneliktir.

Bu izahattan da anlaşılacağı üzere, hakikat, gerçeklikle örtüşme- se de hiç bir biçimde ondan bağımsız değildir. Salt soyut, tümüyle teorik ve hayattan uzak, uçuk bir kavram ya da hadise değildir hakikat. Nitekim, hakikat kaygısı (ve/veya saygısı) dediğimiz şey de esasen özneliğe ilişkin –yukarıda işaret ettiğimiz– metafizik-ahlaki temelde başlar ve gelişir. Hakikat derdiyle meşbu olma, salt zihinsel bir faaliyet olmanın çok ötesine geçerek benliğimizin derinliklerine iner ve oradan hayatımızın bütününe yayılır, ama aynı zamanda bizi mevcut durumdan memnuniyetsizliğe sevk edip olası olana uyandırır: Olası olana yani olabilir olana hem de olması umulana, giderek de olması gerekene...

## Sonuç Yerine

Din, sanat ve aşk, Hakikati arayışımızda ya da Hakikate dair araştırmamızda bize kılavuzluk ederek bizi Mevcut Durum karşısında eleştirel ve müteyakkız bir tavra sevk eder. Düşünce ise, daha ziyade, bu üçlüden destek ve ilham alarak araştırır Hakikati. Buradaki işteşlik, düşüncenin Hakikati din, sanat ve aşkla birlikte arama faaliyetine işaret eder adeta. Bu, denebilirse, tam da düşüncenin olma tarzıdır. İmdi, burada ilginç bir biçimde araştırmanın dindarane, sanatkârane, aşıkane mi olacağı sorusu akla geliyor. Heidegger'in "Araştırma-soruşturma, düşüncenin sofuluğudur." (*Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*)<sup>26</sup> dediği, keza antik sanatı da bir tür "sofuluk" (*Frommlichkeit*<*promos*) olarak gördüğü iyi bilinir.<sup>27</sup> Na-

26 Martin Heidegger, *Essays et Conférences*, çev. André Préau (Paris: Gallimard, 1958), 48.

27 "...Ve sanat [Eski Yunan'da] yalnızca *tekhne* olarak adlandırılıyordu. Sanat, biricik, çok-yönlü gizini-açmaydı. Sanat dindardı, *promos*'tu; yani Hakikatın hüküm sürmesini ve güvencede tutulmasını sağlayandı." Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Afa Yayınları, 1997), 97. (Çeviri tarafımızdan hafifçe değiştirildi.)

sıl bir din, nasıl bir sanat, nasıl bir aşk, nasıl bir düşünce, bu başka bir konu.

Hakikat esasta kaygılılık içinde/n yaşantılanabildiğine göre, Hakikat kaygısının çekilmediği bir çağda öznenin özneliğinin ya da insanın insanlığının peyderpey buharlaştığına şahit oluruz demektir. Hakikatsizleşmek bu anlamda kendisizleşmektir. Hakikatin asıl tecelligâhı bizleriz, biz özneler! Hakikat tezahüründe bize ihtiyaç duyar. Hakikat, parlarsa aramızdan ve arayışımızdan parlar. Özne arayandır, öznellik aramanın tam da ortamıdır. Aramak, hakikatin aralanmasına, aralanıp parlamasına vesiledir.

Hakikat, parlarsa arada/n parlar. “Özne aranın kendisidir” (*berzah, kıstak*). Ama özne, aynı zamanda “biraradalık”tır: Hakikat ile hakikatsizliğin biraradalığı... Böyle olarak özne, hakikat-ve-hakikatsizlik-ara-sında-olmaya-bırakılmış-olandır tam da. Öyle ki, bu ara-da-olmaya-bırakılmışlık hakikatin mazharı ola-bilme imkanına müteveccihdir. Hakikat söz konusu olduğunda, “ara” olan, “ara-da” olan özne için “ara-yış” kaçınılmaz ve elzemdir. Ara-mak, bulmanın yarısı değil, “henüz-olmayan tamamı”dır zira. Hakikatin gizinden çıkıp kendini aralamasına, aralayıp parlamasına vesile, giderek de mazhar olabilmek, yani olmayıbilmek özneliğin şanıdır.

### Kaynakça

Banchetti-Robino, M. Paola. "Ibn Sina and Husserl on Intention and Intentionality." *Philosophy East and West* 54 (2004/1): 71-82.

Ebu'l-Ala Afifi. *Füsusu'ul Hikem Okumaları İçin Anahtar*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Frank, Didier. *Heidegger et le Problème de l'Espace*. Paris: Editions de Minuit, 1986.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

Heidegger, Martin. *Lettre sur l'Humanisme / Brief über den Humanismus*. Çev. Roger Munier. Paris: Editions Montaigne, 1957.

Heidegger, Martin. *The Essence of Truth. On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Çev. Ted Sadler. London/New York: Continuum, 2002.

Heidegger, Martin. *Tekniğe Yönelik Soru*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Afa Yayınları, 1997.

Heidegger, Martin. *Essais et Conférences*. Çev. A. Préau. Paris: Gallimard, 1958.

İbnü'l-Arabî. *Füsüsü'l-Hikem*. Haz. Asım İbrahim el-Kiyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü'l-Arabî. *Füsusu'l-Hikem*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kambalacı Yayınları, 2006.

İbnü'l-Arabî. *Kitâbu'l-Ma'rife* (Marifet Kitabı). Çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Rağıp İsfehani. *Müfredât. Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

Sözer, Önay. *Felsefenin ABC'si*. İstanbul: Simavi Yayınları, 1992.

Ünal, Ali. *Kur'ân'da Temel Kavramlar*. İstanbul: Nil Yayınları, 1999.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

## Subject, Language, and Truth

### Abstract

“Truth” is not something purely theoretical, abstract, or detached from life. It reveals itself to a person directly, through his or her subjective experience. A subject’s experience of truth occurs through a kind of care, manifested in and through language. Language is not only a tool, but also a medium in which a subject exists. The philosophy of the twentieth century was fundamentally language-oriented. This study also prefers a language-oriented philosophical approach to ratio-oriented one. It aims to examine the relationship between truth and subjectivity in and through language, namely Turkish. It tries to establish a relationship between *hakikat* (truth) and (1) subjectivity via the concept of authenticity, (2) society via the concepts of equity and law, and (3) God through the concept of Truth (*Hakk*). It further attempts to set out necessary and intrinsic connections between these concepts. Another aim of this study is to relate the etymological-semantic level to the metaphysical one and to identify the manifestations of the concept of *hakikat* in language. Here, what is in question is not the term’s definition in the classical approach, but its description in the phenomenological approach. This paper thus tries to exhibit how truth (*hakikat*) appears in the experience of the subject by means of its effects or effective manifestations. *Hakikat* is first and foremost, prior to any theoretical or speculative investigation, something *experienced*, and the primary testament to this fact is language itself.

**Keywords:** Subjectivity, Language, Turkish, Truth, Equity, Law, and Authenticity.



## KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

**Richard Bourke. *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*.  
Princeton: Princeton University Press,  
2015. xxvi + 1001 sayfa.**

---

**Fatih Durgun**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Tarih Bölümü  
fatih.durgun@medeniyet.edu.tr

---

Edmund Burke üzerine oluşan ikincil literatür, 19. yüzyılda biçimlenen ideolojik karşıtlıklar üzerinden okumaya dayalı modern siyaset düşüncesinin etkisi altında kalmıştır. Burke'ün muhafazakâr düşüncenin kurucusu olduğu, liberal ve yenilikçi söylemlere kapalı bir düşünce yapısını benimsediğine dair yaygın kanı onun Fransız Devrimi düşmanlığına dayanarak oluşmuştur. Niall Ferguson, J. C. D. Clark ve David Bromwich gibi önemli akademisyenlerin Burke hakkında geliştirdikleri yeni yorumlara karşın, bu kanı pek değişmemiştir. Liberal ve sosyalistler için dindar bir Hristiyan ve Fransız Devrimi karşıtının modern siyaset düşüncesi içinde bundan daha itibarlı bir konuma yerleştirilmesine de pek gerek yoktur. Ne de olsa muhafazakârlık uzun vadede kaybeden taraftır ve Burke ardında düşünce tarihi açısından çok değerli olan bir külliyat bırakmış olsa da düşünsel olarak mahkûm edilmeyi hak eder. Bahsi geçen akademisyenlerin bakış açısı ise daha farklıdır. Ferguson gibi İngiliz emperyal geleneğine nostaljik takıntısı olanlar için Burke, İngilizlerin İmparatorluk, sivil toplum, bireysel hak ve özgürlükler, Parlamento gibi tarihsel değer ve kurumlarının muhafazasına çalışan ve düşünsel anlamda örnek teşkil eden bir isimdir. Clark

97

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*  
*ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 20 sayı 39 (2015/2), 97-126

gibi 18. yüzyıl Avrupa tarihini din tarihinin bir parçası olarak görenler için ise Fransız Devrimi'nin bütün sorunlu taraflarını gözler önüne seren bir mutedil Anglikandır. Bromwich için ise Britanya İmparatorluğu'nun menfaatlerinden ziyade insanlığın ortak faydasına odaklanmış bir düşünürdür.

Bu anlamda, Richard Bourke'un *Empire and Revolution* başlıklı eseri, üzerine birçok biyografi yazılan, düşünceleri ve siyasal tutumu detaylıca incelenen Burke hakkındaki kafa karışıklığının önüne geçmeye yönelik bir akademik çabadır. Burke üzerine derinlemesine yapılan ve uzun yıllar alan çalışma, her şeyden önce yoğun birincil ve ikincil literatür kullanılması yönüyle takdiri hak etmektedir. Geniş hacimli eserin neredeyse her cümlesi, İngiliz ampirik geleneğinden gelen bir akademisyenin yazdıklarını temellendirmeye çalışmasıyla parlak bir tarihçilik örneği olarak karşımızda durmaktadır. Eserin başlığından da anlaşılacağı üzere Richard Bourke, 18. yüzyıl Britanya'sının temel meselelerini belirleyen ve bu manada irdelemeleri gerekli olan "İmparatorluk" ve "Devrim" kavramları üzerinden Burke'ün siyasal hayatı konusuna eğilmeyi hedeflemektedir. Bourke, yazdığı eserin "kahramanını harekete geçiren gizli saklı kalmış saikleri açığa çıkarmaya çalışan" bir "psikolojik biyografi" çalışması olmadığını (s. 25) söyler. Amacının dönemin önde gelen siyasal düşünürlerinden birinin, "İmparatorluk" ve "Devrim" kavramlarının kendi yaşadığı çağda geçirdiği değişimlere nasıl bir tavır geliştirdiğinin anlaşılması olduğunu belirtir (s. 1). Bourke eserinde alt başlık olarak *Edmund Burke'ün Siyasal Hayatı* ifadesini kullanmakla beraber, Burke'ün siyasal yönelimlerinin altındaki düşünsel altyapıyı ihmal etmemiştir. Kitabın Giriş kısmından sonra gelen 1. Bölümü'nden itibaren Burke'ün çocukluk yıllarından itibaren düşünsel düzeyde nasıl bir gelişim gösterdiğini gözler önüne serer. 1730 yılında doğmuş olan Burke'ün 1750 yılına kadar hayatını geçirmiş olduğu Dublin, Britanya İmparatorluğu'nun en büyük ikinci şehri olarak (s. 27) Erken Aydınlanma Dünyası'nın dinî ve kültürel kozmopolitliğini bünyesinde barındırır. Dublin'deki kozmopolit şehir hayatı, Britanya İmparatorluğu'nun her geçen gün çeşitlenen toplumsal dokusuna uygun olmayan şekilde, dinî sekteryenizmin yaratmış olduğu ürkütücü havayla kesintiye uğramaktadır. İrlanda'da Katolik çoğunluğun 1829 yılında *Catholic Emancipation*'a (Katolik Özgürleşmesi) kadar ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmesi, onlardan biraz daha iyi durumda olan heterodoks Protestan toplulukların ayrımcılığa uğraması ve azınlık durumundaki Kurumsal Kilise Anglikanizm'ine bağlı olmanın devletin sunduğu imkanlardan yararlanma için belirleyici ölçü olması Aydınlanma Britanya'sının çözüme kavuşturulmayı bekleyen belki de en önemli sorunlarıdır. Bu problemlerin yaratmış olduğu gerilim, Burke'ün siyasal düşüncesini ve 18. yüzyıl liberalizmi içindeki ayrıksı yerini de şekillendirmiştir. Burke'ün dinî formasyonu, mevcut dinî



gerilimi kendi bünyesinde yaşayan bir düşünür ortaya çıkarmıştır. Anglikan bir baba ve Katolik bir annenin Protestan heterodoks cemaatlerinden biri olan Quakerlar'ın okulunda ilköğrenimini alan, daha sonra da İrlanda Anglikanizm'inin eğitim alanındaki kalesi olan Trinity College'da eğitimine devam eden, birçok dinî ve düşünsel geleneğin etkisinde kalmış oğlu olan Burke, Anglikan inancına bağlı kalmasına rağmen, daha sonraki yıllarda siyasi rakiplerince gizli Katolik olarak suçlanmıştır.

Burke'ün dinî ve kültürel kozmopolitliğinden nasıl bir sonuç çıkaracağımız gerektiği aklımıza geldiğinde Richard Bourke oldukça analitik bir çözümleme yapmaktadır. Bourke'a göre, Edmund Burke'ün farklı dinî geleneklerden beslenmesi onda dinî düşünce açısından iki temel etki meydana getirmiştir. Bunlardan birincisi Katolik veya heterodoks Protestanların "hâkim" konumda olan dinî anlayışla çatışma temelinde "dışlanmaması" gerektiğidir (s. 47). Bu, Montesquieu, Rousseau gibi birçok Aydınlanma düşünüründe görebileceğimiz *Aydınlanma Hoşgörüsü* (Toleration) ile uyumlu bir bakış açısıdır. Öte yandan, Burke Anglikan perspektiften taviz vermeye de niyetli değildir. Kurumsal Kilise için tehlike arz ettiğine inandığı ayrılıkçı fikirleri Anglikanizm ile uzlaştırma ve doktrin tartışmalarına bir çözüm bulma niyetindedir. Richard Bourke, Burke'ün daha gençken edindiği bu bakış açısının İrlanda sorununa ve dinî azınlıklar meselesine yaklaşımında bütün bir hayatı boyunca damga vurduğunu da bize gösterir. Richard Bourke'ün ortaya koyduğu üzere Burke, İrlanda sorununun karmaşık dinsel ve sosyal-siyasal problem hâlini aldığı Fransız Devrimi yıllarında bu bakış açısını korumuştur. 18. yüzyılda İngiliz Whig (liberal) Partisi'nin bir mensubu ve dolayısıyla modernite öncesi İngiliz liberal kültürünün bir parçası olan Burke, eğer İngiliz tarih geleneğinden gelen özgürlükçü değerlere sahip çıkılacaksa ve istikrarlı bir emperyal kimlik inşa edilecekse, İrlanda'da dinî gruplara karşı yapılan ayrımcılığın ortadan kaldırılması gerektiğini vurgular. Bu sadece Aydınlanmacı emperyal kültürün gerekliliği değildir. Bunun yanında, 1789 Fransız Devrimi'nin olağanüstü koşullarında Devrim ideallerinin bütün Avrupa'da geniş kitleler nezdinde kabul gördüğü, dinî ve siyasi ayrıma uğrayan kitleler açısından yaratmış olduğu coşku içinde, İrlanda'da Anglikanlığın merkezde olduğu bir siyaset yapısının yaratacağı eşitsizliğe dayalı sonucun İngilizlere has özgürlükçü emperyal devletin çatırdaması ve Fransız Devrimciliğinin en korkutucu biçimi olan Jakobencilik İrlandalılar arasında popülerlik kazanması olacaktır (ss. 866-886).

Richard Bourke, böylece Edmund Burke'ün yazdıkları ve yaptığı konuşmalar çerçevesinde onun gençlik yıllarında edindiği siyasi ve düşünsel bakış açısının içerdiği sürekliliği ortaya koyar. Bourke'ün Edmund Burke'ün dünya görüşünü çözümlemedeki başarısı bununla kalmaz. Kaba biçimiyle

tarih yazıcılığında dine çok önem veren bir düşünür ve siyaset adamı olarak betimlenen Burke'ün dinî anlayışının içerdiği çok yönlülüğün ortaya konması eserin göze çarpan bir diğer özelliğidir. O zaman şu soruyu sormak gerekir: Kurumsal Anglikan Kilisesi'nden hayatının hiçbir anında vazgeçmeyen Burke'ü diğer Hristiyan gruplara karşı hoşgörü fikrine götüren emperyal bütünlük kaygısı ve Fransız Devrimi tehlikesinin içeriği nedir? Richard Bourke, bunun ipuçlarını Burke'ün entelektüel formasyonuna ayırdığı 2. ve 3. Bölüm'de vermektedir. Eserin 2. Bölüm'ü Burke'ün emperyal düşüncesinin ve din ekseninde Fransız Devrimi'ne saldırmasının arkasında var olan, Hobbes'dan Locke'a ve Hume'dan Rousseau'ya kadar Erken Modern Avrupa düşüncesindeki doğal din, Tanrısal irade, mülkiyet hakkı, sivil toplumun oluşumu, rıza vb. kavramlar etrafındaki tartışmalara ilişkin görüşlerinin detaylı biçimde incelenmesine ayrılmıştır. Dinin insanların sosyalleşmesinin ve bütünlüklü bir toplum kurmasının geçerli tek dayanağı olduğunu düşünen Burke için, Rönesans'tan beri antikite felsefesi üzerine yeniden yorumlama faaliyetinde bulunan Thomas Hobbes ya da Bernard Mandeville gibi düşünürler, modern şüphecilik en tehlikeli yönlerinden biri olan doğal aklın kutsanması hatasına düşmüşlerdir. Vahyin ve dinî ilkelerin yönlendirilmesinden azade kalan doğal aklın varacağı yer ise, doğal arzuların kontrol dışına çıkmasıyla birlikte insanlığın "barbarlaştırılması ve "doğasının değiştirilmesi" olacaktır (s. 87).

Richard Bourke'a göre, Edmund Burke'ün modern şüphecilik kavramıyla kast ettiği, dine karşı hiçbir temel dayanağa sahip olmadan üretilen dogmatik rasyonalizmdir (s. 88). Bourke'ün bakış açısına göre Edmund Burke, kendi dogmatizmini üreten şüpheci rasyonalizmin varacağı yer olan Fransız Devrimi'nin eleştirisini bu düşünsel temel üzerine inşa etmiştir. Edmund Burke'ü tarihe mal olan bir düşünür ve siyaset adamı hâline getiren, 1790 yılında yayınlanmış olan *Reflections on the Revolution in France* (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler) başlıklı eseri, Fransız Devrimi'ne yol açan bir tür entelektüel sapıklığın gözler önüne serilmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Bourke'a göre bu eser Çiçero ya da Makyavel'in kaleme aldığı klasik siyaset düşüncesi yapıtlarından, sığağı sığağına gelişen "hadiselerin tazyiki" altında yazılmasıyla ayrılır (s. 677). Burke'ün İngiliz siyaset geleneğinin ve 1688 yılında gerçekleşen Şanlı Devrim'in (Glorious Revolution) Fransız Devrimi ile kati surette birbirinden ayırt edilmesi gerektiği düşüncesi bu noktada dikkat çeker. İngiliz Şanlı Devrimi, mülkiyet ve sivil toplumun anayasal teminatla korunması esası üzerine dayanırken, Fransız Devrimi soyluların elindeki mülkiyetleri ele geçirmek isteyen burjuvazi ile dogmatik rasyonalizm üzerinden din düşmanlığı güden Fransız Aydınlanma düşünürlerinin hareketidir. Britanya için tehlike çanları çalmaktadır. Kendisinin de dâhil olduğu İngiliz Whig (liberal) kanadın büyük çoğunlu-

ğu, geleneksel Fransız monarşisi düşmanlığı ve Fransız Devrimi'nin özgürlükçü diline aldanmaları sonucunda tehlikeyi önemsiz görürken, Burke kitleselleşen Fransız Devrimciliğinin ürettiği popülist Jakoben kültürün siyasal ve toplumsal otoriteyi yerle bir ederek "ilerlemeci reform" çizgisine katkı sağlayamayacağını iddia eder (s. 684). Aksine, mülkiyet hakkı ve din karşıtlığına dayalı popülist söylemin Fransız Devrimi ilkelerini yayma misyonuyla ve sınır tanımaz bir iştahla özgürlüklere karşıt bir evrensel imparatorluk fikrine yöneldiğini, Fransız devrimcilerinin Avrupa monarşileriyle giriştikleri savaşların bunun en bariz göstergesi olduğunu belirtir (ss. 805-806, 819). Bourke'un çizdiği çerçeveye göre, Fransız Devrimi üzerine yaptığı yorumlara bakarak Burke'ü "muhafazakâr" veyahut "Karşı Aydınlanmacı" olarak tanımlamak doğru olmaz. Burke'ün vahiyle uyumlu akla verdiği önem, sivil topluma ve ticari toplumun mülkiyet sistemine olan inancı, düşünsel düzeyde Aydınlanmacı yönlerine işaret eder.

Bunun yanı sıra, Amerika'daki İngiliz Kolonileri'nin Britanya İmparatorluğu'nun baskıcı vergi politikalarına karşı giriştiği mücadeleye verdiği destek de bu durumu ortaya koyar. İngiliz Kolonileri'nde yaşayanlar Britanya İmparatorluğu'nun bireysel ve toplumsal haklarını, kendilerini küçümseyerek göz ardı etmeleri karşısında İmparatorluk yönetimine haklı olarak karşı koymuşlardır. Koloniler'de yaşayanların ilk başlarda İmparatorluk yönetiminden ayrılmaya niyetleri olmamıştır. Ancak, Britanya'nın III. George döneminden itibaren otoriter bir siyasal yönetime doğru yönelmesi, Whig (Liberal) Partisi'nin özgürlükçü kimliğini kaybetmesi ve sosyal zümreler arasında dengeye dayalı anayasanın ihlal edilmesi Koloniler'in mülkiyet ve ticaret haklarına, dolayısıyla da siyasal özgürlüklerine müdahale edilmesi sonucunu ve Amerikan Devrimi'ni doğurmuştur (ss. 498-515). Oysa Edmund Burke, Hindistan'daki emperyal yönetimin eleştirisinde açıkça ortaya koyduğu üzere, tebaasının temel hak ve özgürlüklerini teminat altına almayan bir İmparatorluğun yozlaşacağını iddia etmiştir (ss. 516-566).

Richard Bourke'ün eserinin en büyük katkısı Edmund Burke'ün düşünceleri hakkındaki yanlış anlamaları bizzat Burke'ün yazdıkları ve Parlamento'daki konuşmalarına dayanarak düzeltmeye çalışmasıdır. Burke için Amerikan Devrimi'nin meşru bir zemine dayandığını ve Fransız Devrimi ile karşılaştırılmayacağını ortaya koyan Bourke, düşünürü, yaptığı analizler ölümünden sonra da geçerliliğini yitirmemiş olan reformist bir Aydınlanmacı biçiminde resmeder (ss. 922-927). Çünkü Burke'a göre, İngiliz Anayasası'nın temellerini oluşturan mülkiyet hakkı, rıza ve temel özgürlüklere yaslanmayan bir emperyal siyasal yapı çürümeye mahkûmdur ve Aydınlanma'nın akılcı reform politikalarıyla sistemin düzeltilmesi gerekir. Kitap boyunca Burke hakkında geliştirdiği bu kapsayıcı analizle Burke'ü ne

muhafazakâr ideolojiyle ne de Karşı Aydınlanma ile ilişkilendirmek istemeyen yazar, Burke'ün düşünce tarihindeki yerini yeniden tanımlamaya çalışırken, aslında onu Radikal Aydınlanma ve Karşı-Aydınlanma kutupları arasında adeta bir *sonderweg* olarak görülen Britanya Aydınlanması içerisine yerleştirmeye çalışır. Bu çaba Britanya Aydınlanması geleneğiyle sorunu olmayan bir akademisyen olan Richard Bourke açısından anlaşılabilir. Ancak din, monarşi ve mülkiyet hakkına azami düzeyde önem verilmesini ve Avrupa'ya ait sivil özgürlüklerin Aydınlanma ile birlikte ortadan kalktığını savunan Karşı-Aydınlanmacı gelenekle Burke arasındaki ayrımın nerede başladığı muğlak kalmıştır ve eserin kapsayıcı argümanının gözden geçirilmesini gerekli kılar. Bourke'un eserinin, beklentileri karşılayamadığı bölümleri Edmund Burke'ün Hindistan Kolonileri üzerine düşüncelerini yorumladığı yerlerdir. Burke'ün Britanya yönetiminin despotik yönelimlerini eleştirmesinden detaylı biçimde bahseden Bourke, düşünürün İngiliz sömürgeciliğinin meşruiyetini sorgulamamasını bir problem olarak görmez. Bilinçli bir tercih olarak değerlendirilebilecek bu tavır, iç meselelerde sivil özgürlükleri vurgulamayı ihmal etmeyen Aydınlanma düşünürlerinin, sömürgecilik gündeme geldiğinde açığa çıkan fikri çelişkilerinin üzerini örten modernist-ilerlemeci bir yaklaşımın tezahürüdür.

**Michael Nizri. *Ottoman High Politics and the Ulema Household*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. 243 pages.**

---

**Hugh J. Turner**

Istanbul Şehir University  
hughturner@std.sehir.edu.tr

---

Michael Nizri's study analyzes the life and career of Şeyhülislam Feyzullah Efendi (d. 1703) within the context of *kapı* household politics in Ottoman imperial life, with a focus on the seventeenth and early eighteenth century. Feyzullah's was an interesting life. The scion of a prominent Sufi family driven from the region of Azerbaijan by the Safavids, Feyzullah made his way from his family's base in the Ottoman city of Erzurum to the imperial center, ultimately securing, through marriage, ties to a prominent

sheikh, and eventually the position of tutor to the sons of Sultan Mehmed IV in 1669.

Feyzullah's career experienced a brief hiccup in the 1680s. The Ottoman defeat at Vienna in 1683 resulted in the exile of his patron, and in 1686 an unfortunate episode involving his horse and the Sultan cost him his own position and nearly his life (p. 34). The fallout over the Ottoman defeat, however, would ultimately work in Feyzullah's favor. Rebels deposed Mehmed IV in 1687 and sought to execute his grand vizier as well. As these sorts of executions needed the approval of the *Şeyhülislam*, and as the serving *Şeyhülislam* proved unamenable to the demands of the office, Feyzullah was appointed to the position in his place. The palace apparently did not look kindly upon his association with the rebels, and when the two sides eventually made peace he was dismissed from the post and exiled to Erzurum.

While in exile, Feyzullah kept in touch with his former pupils, and when Mustafa II rose to power as Sultan in 1695 he reappointed Feyzullah to the position of *Şeyhülislam*. During his eight years in office, Feyzullah managed to rise high in Ottoman politics, dominating a series of grand viziers, appointing members of his family and household to key positions, and securing a vast amount of wealth.

The fall of this Ottoman Icarus was as spectacular as his rise. His critics, marginalized by Feyzullah's domination of the administration and jealous of the appointments he bestowed on those closest to him, viewed Feyzullah's "great devotion to his children and his clients" as his greatest fault (p. 91). The fact that Feyzullah's family was a large one, with some accounts crediting him with as many as 40 children, to say nothing of other relatives and attendants in his broader household, meant that this "devotion" came largely at the expense of other interest groups in the Ottoman administration (p. 57). Coupled with the general discontent following the Ottoman military setbacks that led to the signing of the Treaty of Karlowitz in 1699, which ceded a great deal of Ottoman territory in Europe, this resentment led to Feyzullah's rather spectacular public execution – a rarity for members of the *ulema* – in 1703 following the "Edirne Incident" in which Mustafa II was deposed by a broad-based rebellion in the capital.

Nizri's focus, however, is less on the intriguing life of Feyzullah himself and more on the strategies he used to build and maintain his own personal power and that of his family. Throughout the book, the analytical framework Nizri employs is that of the *kapı*, the Ottoman elite household, based on Feyzullah's own autobiographies, several contemporary chroni-

cles, and a variety of sources detailing the financial affairs of Feyzullah and those connected to him (primarily based on materials housed in the Ottoman Archives in Istanbul).

Nizri's clearly painstaking research has paid off in the form of several chapters respectively detailing how Feyzullah used his influence to: i) promote the careers of his prodigious offspring, immediate relations, and other household attendants; ii) quash the aspirations and claims of rivals in the Ottoman administration while shoring up his own; iii) secure the economic welfare and advancement of his household by acquiring salaried positions for its members, accepting bribes and gifts, purchasing real estate and tax farms; and iv) establishing pious endowments (*vakfs*). This last point, how Feyzullah used pious endowments as a means of establishing inalienable property for his household and how this strategy played out (successfully) in the aftermath of Feyzullah's fall from grace in the early eighteenth century, is especially revealing in terms of how members of the Ottoman elite, ostensibly slave-servants of the Sultan, managed to carve out a private economic sphere largely independent of imperial power, and how that legacy continued on in various ways through to the end of the empire.

In examining all of this, Nizri's goal is to show how the career of Feyzullah sheds light on the inner workings of elite households in the Ottoman Empire, how their roles in and relations with the Sultan's household evolved during the seventeenth century and beyond, and how the various key groups in Ottoman society –namely *ulema*, bureaucratic, and military family dynasties– vied with one another to secure patronage ties with the center and use these ties to bind others to them.

In this, Nizri is largely successful. He offers a structuralist account of the world of the Ottoman elite that would be of interest to anyone concerned with how elite Ottoman households operated, in which he reveals how various groups navigated and employed the means at their disposal to secure power. Less clear in Nizri's work, however, is why Feyzullah or other important actors in these households so dearly wanted the power they apparently fought tooth and nail to obtain. The question of why they acted the way they did or of what their actions meant to them goes largely unaddressed. If Feyzullah's ambition, greed, and avarice really "knew no bounds" (p. 179), what motivated him in his quest to acquire title, office, wealth, and power for himself and his family members, especially in the face of the great risks involved?

All too often, the motivations of the actors Nizri discusses are taken for granted. In Nizri's words, "Heads of grandee households had an interest in acquiring as many followers as their resources permitted, in order to strengthen their political and social position among the Ottoman ruling elite. Their political interests could be advanced by clients in key positions who would protect them from the plots of rivals or from the sultan's wrath" (p. 55). The idea that these positions carried power, and that Feyzullah appointed his relations to them in an effort to increase the overall power of his household, and that his critics were jealous because of their household's proportional loss of power, makes sense according to a certain and somewhat circular Machiavellian logic. But this logic only makes sense if one assumes before the fact that the *kapı* household was the key actor and power the chief motivation of all involved. One is thus led to wonder whether analyzing the Ottoman administration and the households that dominated it purely in terms of the logic of *homo economicus*, or perhaps *homo politicus* in this case, might not actually obscure more than it reveals about "high politics" in the Ottoman Empire.

This deficiency could have been remedied by a greater emphasis on the narrative accounts offered by the actors involved. While the deeds, household inventories, and economic records Nizri bases his account on might not be particularly helpful in this regard, Feyzullah did leave behind two autobiographies and other narrative accounts exist in the form of contemporary, often critical chronicles. Despite the availability of these sources and Nizri's own reliance on them for comparative fact-checking, Nizri only rarely quotes these sources directly and never does so in order to reveal the mind behind the man the book is ostensibly about or those of his critics. While he is obviously aware of the pitfalls of accepting such accounts at face value (p. 12), one only wishes that he had done more to use these sources to shed light on his subjects' perspective on the issues that dominated their lives and form the focus of Nizri's book.

But that is not Nizri's focus, and it would be unfair to criticize him too far on this point. His account stands as an informative study of the strategies employed by one of the key Ottoman elite households in the seventeenth century to seize and keep as much power, position, and wealth as it could. Those who question the central contention that actors involved in politics are all unscrupulous and power-hungry, or those looking for a more subjectively anchored account of what Ottoman political life involved, are advised to turn elsewhere.

**Cihan Yüksel Muslu. *The Ottomans and the Mamluks: Imperial Diplomacy and Warfare in the Islamic World*. London and New York: I.B. Tauris, 2014. xii + 376 pages.**

---

**Zahit Atçıl**

Istanbul Medeniyet University, Department of History  
zahit.atcil@medeniyet.edu.tr

---

Concerning the questions of Ottoman integration into the modern diplomatic networks in the early modern period, *The Ottomans and the Mamluks* deals with Ottoman-Mamluk diplomatic relations and contributes to the field of Ottoman diplomatic history, especially to understanding how the Ottomans used diplomacy as a tool of foreign policy and to what extent diplomacy was a mechanism at which interstate conflicts were highlighted, discussed and resolved through diplomacy as an alternative to warfare. Instead of a diplomatic history overshadowed by political history, it focuses on treating the diplomatic exchange itself as a subject matter with a pursuit of understanding the symbolic and representational aspects of the ceremonies, correspondences, gift exchanges, developing ambassadorial decorum etc. in various cultural contexts.

Cihan Yüksel Muslu tracks the evolution of Ottoman-Mamluk relations from the mid-fourteenth century until 1512. Having an introduction and five chapters and three appendices, the book presents a chronological evolution of the Ottoman-Mamluk relations. Primary concern of the book is to understand the dynamics between the Ottomans and the Mamluks and how it changed over time. Although the Mamluk supreme political power disappeared from the scene in 1517, Muslu does not include last five years of the Mamluks, on the grounds that “a study that would include the final five years would undoubtedly produce a second volume,” (pp. 21-22) because of the intensity of the relations in these years. Besides, the author states that her book serves to depict an alternative picture of Ottoman-Mamluk relations that is undistorted by the weight of the ultimate Ottoman victory. In fact, the Mamluks were the superior and more respected political power compared to the Ottomans from the beginning of the early fourteenth century to the end of the fifteenth century when the Ottomans began to challenge this superiority.



Muslu introduces her criteria of analysis in the first chapter titled “The Tools of Diplomacy.” Going beyond a dry description of diplomatic exchange, she examines symbolic meanings of each contacts by looking at rulers’ selection of ambassadors, preparation process of letters, preparation and presentation of gifts, the kinds of gifts, reception of ambassadors, courtly decorum, ambassadorial audience, ceremonial processions, banquet offers etc. She gives numerous examples for varieties in every category.

The author pays particular attention to the titles used for Ottoman and Mamluk sultans in narrative sources and diplomatic letters. Muslu shows that the Mamluks paid little attention to the Ottoman principality at early fourteenth century at a time when the Karamanids and the Germiyanids were known as the powerful political entities in Anatolia. The Mamluks used various low-rank titles for the Ottoman sultans such as *al-Majlis al-Samiyy* (His Lofty Seat), *al-Janab al-Munif* (His Exalted Honor), *al-Maqarr al-‘Ali* (His Sublime Residence) or *al-Maqarr al-Karim* (His Noble Residence) and *al-Maqam al-Ashraf* (His Most Noble Station) (See Appendix II, pp. 190-191). The Ottomans in turn respectfully referred to the Mamluk rulers with honorific titles such as *Sultan al-Islam wa-l-Muslimin* (The Sultan of Islam and Muslims), *Malik al-Muluk fi al-‘Alam* (The King of kings in the World), *Hami Sukkan al-Haramayn al-Sharifayn* (The Protector of the Residents in the Two Holy Cities), *Sultan al-Haramayn* (The Sultan of Two Holy Cities) and *Hafiz Bilad Allah* (The Protector of God’s Domain) (p. 90).

In Muslu’s presentation, the balance between the Ottomans and Mamluks persisted for along time by respecting each other’s status and role as Muslim states. Although the Mamluks, who were the first army to stop the Mongol expansion, disliked the Ottomans’ increasing assumption of the role of the defender of Islam against the Crusading forces, they continued to keep peace and cooperate. Especially when a common threat, the Timurids, appeared, the cooperation and exchange between the Ottomans and the Mamluks became firmer. For example, the Mamluk sultan Baybars rejected the Timurid ruler Shahrukh’s offer to furnish *kiswa* (black textile that covers Ka’ba), he acceded Ottoman sultan Murad’s offer to send silk cloth for *mahmal* (litter carrying gifts for Ka’ba). Baybars considered Murad II’s offer less audacious, because he did not foresee a near Ottoman threat and also because sending cloth for *mahmal* was symbolically less ambitious than sending *kiswa* (pp. 98-100). Exchange between two polities was accompanied by the movement of religious scholars from Ottoman lands to the Mamluk lands to acquire access to the centers of learning in Damascus and Cairo. In the second half of the fifteenth century, however, the balance began to change as Mehmed II, endorsed by his conquests and

achievements, challenged the superiority of the Mamluks. In diplomatic correspondence, Mehmed II strongly emphasized his role as *gazi* and defender of Islam. In addition, Mehmed II addressed in one of his letters to the Mamluk Sultan Khushqadam with the title *al-Maqarr al-Karim* (His Noble Residence), as an unusual epithet that had been used up to that time for the Ottoman sultans who had inferior status (pp. 120-124). The period after the reign of Mehmed II (d. 1481) oscillated between the competition to control buffer zones such as the Dulkadirid lands and prudence against the rising Safavid power in Iran. The Mamluk hosting of Ottoman prince Cem Sultan tainted the trust between two polities. Muslu illustrates the transformation of the Ottoman-Mamluk relations in the introduction of the book: while Bayezid I (r. 1389-1402) stated to Mamluk envoy that he considered himself as Barquq's slave (*mamluk*) in 1393, about a century later one of Bayezid II's (r. 1481-1512) men challenged the Mamluk ambassador Amir Janibek that the Ottoman sultan was more worthy of ruling the holy cities in respect to his noble lineage and the Mamluk sultans' slave background (pp. 1-2).

Muslu uses a variety of sources, but more particularly chronicles, collections of diplomatic letters, accounts of travelers. She gives space equally to both Mamluk and Ottoman sources and effectively uses manuscripts and published primary sources. Whenever appropriate, the author masterfully compares their narratives and shows their perspectives and biases. She tries not to adopt unjustifiably the version that represents the Ottoman standpoint or the Mamluk one.

In an 84 page long appendix, she lists all the diplomatic exchange between the Ottomans and the Mamluks starting from June 1366 until August 1512. She elaborates each entry with the dates, the direction of the mission, the purpose and details of the subject discussed or delivered during the ambassadorial meeting (such as announcement of a conquest, congratulation of an accession to the throne or peace negotiations). She also provides, for each entry, full citation info for the sources that mention the diplomatic relation (such as the location in a chronicle, or in any secondary source) or the ones that contain the letter used during the meeting (such as Feridun Bey's *Münşeat*).

Muslu's book presents an invaluable contribution to the field of Ottoman-Mamluk relations and primarily concerns specialists who work Ottoman history, Mamluk history, ideology and diplomatic relations in Islamic middle periods. The author shows how a diplomatic exchange can be studied by examining the sources from both sides. One minor criticism is that the author's usage of the terms "Ottomans" and "Mamluks" appears

ambiguous. Do they refer to the sultans? Or do they include also the sultans' entourage, and bureaucracy that involve in the diplomatic exchange? She mostly focuses on Ottoman and Mamluk sultans in every occasion and pays little attention to the agencies of the pashas, secretaries who most probably participated actively in composing the letters and arranging the diplomatic settings.

**Köstendilli Ali el-Halvetî. *Telvîhât: Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf.*  
Haz. Semih Ceyhan. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016. 285 sayfa.**

---

**Ömer Sami Uzuner**

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
omer.sami@marmara.edu.tr

---

Kalden ziyade hâl ile ilişkili olan tasavvuf, satırlardan değil sadırlardan öğrenilip aktarılan, bu yolu talep ve irade edenin, irşad edip yol göstereni takip etmesiyle elde edilen marifet ve hakikatlerdir. Bu yolda elde edilen her türlü tecrübe, salık için önem arz etmektedir. Zira tabi olunan mürid, kendi tecrübesi ve meşrebine göre talibi çeşitli yollardan marifet ve hakikate ulaştırmayı amaçlar. Bu çeşitlilik de tasavvuf sahasının genişliğinin en büyük sebeplerindendir.

Tarihî süreci içinde sürekli genişleyen tasavvuf düşüncesinin mensuplarından birisi de 16. yüzyıl Osmanlı döneminde yaşamış olan Köstendilli Ali el-Halvetî'dir. Künyesinden de anlaşılacağı üzere bir Halveti şeyhi olan Köstendilli Ali Efendi, hususi müridinin İbn Arabi (ö. 1240/638) olması hasebiyle Ekberî, bîatında Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 1271/669) müntesip olmasından dolayı da Bektaşî gelenek içerisinde yer alan bir sufidir. Soyu, Hz. Ömer'e dayanmaktadır. 1589/997 tarihinde vefat ettiği anlaşılan Köstendilli Ali Efendi'nin, halifelerinden Bursalı Şuhûdî Mehmed Efendi (ö. 1612/1021), şeyhinin vefatına kadar üç sene yanında bulunmuş, vefatına yakın bir zamanda ise şeyhinin sözlerini *Telvîhât-ı Sübhâniyye ve Mülhemât-ı Rabbâniyye* isimli eserde bir araya getirmiştir. Köstendilli Ali Efendi'nin tasavvufa dair sözlerinden oluşan bu eser Semih Ceyhan tarafından Arapça metnin tahkiki ve tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. Kitap

önsöz, giriş, metin tercümesi, kaynakça, dizin ve son olarak Arapça tahkikli metinden oluşmaktadır.

Giriş kısmında dört başlık yer almaktadır. İlk olarak halifesi Bursalı Şuhûdî Mehmed Efendi ile şeyhi Köstendilli Ali el-Halvetî'nin irtibatından bahsedilmiştir. Ceyhan, eski dönem tarihçilerinin bir kısmının Köstendilli Ali Efendi ile üç pirin mürşidi Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî'yi (ö. 1730/1143)<sup>1</sup> karıştırdıklarını belirtmiş, eldeki bilgiler ışığında bu eserin Köstendilli Ali Efendi'ye ait olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca Köstendilli Ali Efendi'nin, Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî'den bir buçuk asır önce yaşamış olduğunu tespit etmiştir. Tarih kayıtlarında Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî'nin halifesi olarak zikredilen Şuhûdî Mehmed Efendi'nin de, bu çalışma ile birlikte, Köstendilli Ali Efendinin halifesi olduğu netlik kazanmıştır (ss. 13-33). Bu kısımdaki ikinci başlık, Şuhûdî Mehmed Efendi'nin manevi feyiz aldığı Yakub el-Germiyânî (ö. 1571/979) ile irtibatı üzerinedir. Akabinde de şeyhi Köstendilli'nin yanında iken yazdığı *Telvîhât-ı Sübhâniyye* ve şeyhinin vefatı üzerine yazdığı *Levâmiu'l-eşvâk* adlı iki eserden kısaca bahsedilen üçüncü bölüm yer almaktadır. Son olarak dördüncü bölümde *Telvîhât-ı Sübhâniyye*'de ortaya koyulan tasavvuf anlayışı ile ilgili bilgiler verilmiştir.

Telvîh<sup>2</sup> (ç. telvîhât), sözlükte “işaret etmek, haber göndermek, parlamak” gibi anlamlara gelmektedir. Mülhemat ise “ilhamlar” demektir. Yani kitabın adı “Sübhân'ın işaretleri ve Rabbin ilhâmları” şeklinde Türkçeye çevrilebilir. İçerisinde 387 telvîhin bulunduğu bu metinde, Köstendilli Ali Efendi'nin Ekberî meşrepte olması hasebiyle bu tasavvufi düşünce dilini kullandığı görülmektedir. Hususiyetle İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem* adlı eserlerinden beslendiği görülen Köstendilli Ali Efendi, tasavvufun en temel konuları üzerinde durmuştur.

Ceyhan, okuyucunun eserden istifadesini artırmak için, sistematik bir düzeni olmayan ve *telvîh-i şerîf* ve *telvîh-i sübhânî* gibi terkiplerle isimlendirilen telvîhleri konularına göre başlıklandırmıştır. Eserde Köstendilli'nin sözlerinin genel olarak tasavvufun belli başlı konuları üzerinde durduğu görülmektedir. Köstendilli, şeriat-tarikat-hakikat-marifet konularına öncelik vermiş; şeriatın, hepsinin temeli olduğunu, onun olmazsa olmaz bir

1 Ayrıntılı bilgi için bkz. Semih Ceyhan, *Üç Pirin Mürşidi: Halvetiyye, Ramazaniyye kolu Köstendilli Ali Alâeddin Efendi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015).

2 Tasavvuf literatüründe telvîh ya da telvîhât eserlerde nadir rastlanan isimlerdir. Kütüphane kataloglarına bakıldığında İsrakiliğin kurucusu Şihabüddin Sühreverdî Maktul'un (ö. 1191) *et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no. 996) adlı eseri ve İbn Kemmûne'nin (ö. 1289) bu eser üzerine *Şerhu't-Telvîhât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Camii, no. 766) adlı bir şerh kaleme aldığı görülmektedir.

verde durduğunu ekseriyetle belirtmiştir (s. 74, 75, 83, 85). Vücûd, adem, vahdet-i vücûd gibi, tasavvufun İbn Arabî ile birlikte ana konularından biri hâline gelen mevzularına açıklık getirmiş ve varlık anlayışına dair Ekberî bir üslupla izahlarda bulunmuştur. Ayrıca mülk, melekût gibi kavramların da varlık âlemi içerisindeki yerinden bahsetmiştir. Bunların yanında a'yân-ı sâbitenin, yani varlıkların Allah ilminde sabit olan ezeli hakikatlerinin varlığın hakikati ile ilgili temel kavramlardan biri olduğunu beyan etmiştir. Ulûhiyyet ve rubûbiyyet konularını da ele alan Köstendilli, bu mertebelerin mahiyetini ve insanın bunlara bakışını ve duruşunu anlaşılır bir şekilde açıklamıştır. Ayrıca bu minval üzere tasavvuf sahasında çokça dillendirilen nübüvvet-velâyet konusuna değinmesi, Ekberî çizgide olmasının tesirlerinden biri olarak görünmektedir. Yine, özellikle üzerinde durduğu mevzulardan birisi de manevî yolda olmayan veya belli bir manevî aşamaya gelmemiş kimselerin, marifet ve hakikati tasavvuf kitaplarından elde etmeye çalışmasının onları yanlışta hatta dalâlete götürebileceği tehlikesidir. Bu tehlikeden dolayı birçok uyarı yapılmaktadır. İnsanın nefsinde karşı mücadelesinden bahseden Köstendilli, nefsin mahiyetini ve insanın tesirini ortaya koyarak ikaz ve izahlarda bulunmuştur. İnsan-ı kamil, mürşid-mürîd iribatından bahsetmiş, mürşidliğin esaslarını ve mürîdin mürşidine tabi olmasının zorunluluğunu zikretmiştir. Seyr-ü sülûk çok önemseyen ve kendisi de seyr-ü sülûk erbabı olması vesilesiyle bu yolun hakikatlerine vakıf olan Köstendilli pek çok beyanda bulunmuştur. Seyr-ü sülûkun esaslarını belirten Köstendilli halvet, uzlet, riyazet, zikir, ibadet, takva, tecelli, tevekkül, esma, ism-i azam ve tarikat gibi bu konu içerisinde yer alan kavramları açıklamıştır. Köstendilli, Hz. Peygamber'e tabi olmanın ilk sırada geldiğini belirterek, Kur'an ve sünnete riayete sık sık vurgu yapmıştır. Bir bakıma felsefi tasavvufun konusu diyebileceğimiz fiil-sıfat-zat kavramları ile ilgili izahlarda bulunması, bir Osmanlı dönemi şeyhi olması hasebiyle ayrı bir önem taşımaktadır. Zira onun tasavvufu ile ilgili temel meselelerdeki açıklamaları, dönemi ve etkilerini anlamak için araştırmacılara ışık tutmaktadır. Bunların yanında o, zahir-bâtın dengesinden bahsetmiş, gerçek ilmin mahiyetini izah yoluna gitmiştir. İslam, iman, tevhid, akıl, irade kavramlarını kendi üslubuyla açıklayarak tasavvufun bu kavramlara bakışını özetlemiştir. Cennet-cehennem, şeytan, ruh gibi muğayyebâtın olan mevzulara da değinmiştir. Ayrıca dünya ve ahiret ilişkisini, insanın bu iki boyut arasındaki mahiyetini ortaya koyarak yol gösterici bir tavır sergilemiştir. Eserde dikkat çeken en önemli şeylerden birisi de Köstendilli'nin hatırı sayılır miktarda ayete, hadise, sahabe ve velî sözüne ilişkin yaptığı işari izahıdır. Bu durum, bir taraftan onun ilmî donanımını ortaya koymakta, diğer taraftan işari tefsir ve şerh geleneğine katkı sunmaktadır.

Ceyhan, eserin neşrini Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları no. 345'te yer alan tek nüshadan yapmıştır. Bu nüsha Şeyh Şuayb Şerefeddin el-Gülşenî (ö. 1911/1329) tarafından istinsah edilmiştir. Ceyhan'ın belirttiğine göre eserin kütüphanelerde başka bir nüshası bulunmamaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan nüshanın muhtevası ise bu esere ait değildir (ss. 42-43).

Eser, birkaç Farsça ve Türkçe telvih dışında Arapçadır. Asıl metinde müstensihin mukaddimesi yer almaktadır. Ayrıca müstensih bazı müşkil olan kelimeleri derkenarda izah etmiş, metnin neşrinde "müstensih notu" ile bunlara yer verilmiştir. Asıl metinde Köstendilli Ali Efendi'nin sözleri "telvîh-i şerîf" ve "telvîh-i sübhânî" terkihiyle başlıklandırılmıştır. Ceyhan tarafından yapılan tahkikli metinde ayet ve hadislerin tahriri yapılmış, gerekli durumda hadislerin farklı rivayetlerine ve beyitlerle ilgili dipnotlara yer verilmiştir. Ayrıca eserde *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsu'l-hikem*, *Mesnevî*, *Hilyetü'l-evliyâ*, *Gülşen-i Râz*, *Tefsîru'l-Kur'ân* gibi atıf yapılan klasik İslam ve tasavvuf eserleri dipnotlarda belirtilmiştir.

İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesini ifade eden ve Anadolu'da Sadreddin Konevi (ö. 1274/673) ile başlayıp Davud-i Kayseri (ö. 1350/751), Molla Fenari (ö. 1431/834) gibi isimlerle devam eden Ekberi gelenek, XVI. yüzyılda da önemli isimlerle temsil edilmiştir. İdris-i Bitlisi (ö. 1520/926), Sofyalı Bâli Efendi (ö. 1553/960) ve Aziz Mahmud Hüdayî'nin şeyhi Üftade Muhammed Muhyiddin (ö. 1580/988) isimleri bu yüzyılın önemli isimlerindedir. İncelediğimiz eser ışığında, yansıttığı düşünce yapısı ve muhtevası itibarı ile Köstendilli Ali Efendi'yi de Ekberiliğin bu yüzyıldaki önemli temsilcileri arasında gösterebiliriz. Köstendilli'nin hem Halvetî şeyhi olması hem de Ekberi düşünce sistemine yaslanması, eserin Osmanlı tasavvuf tarihinde Ekberi gelenek ve tarikat erbâbı ilişkisine dair araştırmalar açısından önemini göstermektedir. Diğer taraftan ehlibeyit, Hz. Ali ve neslini sevmek anlamına gelen *tevellâ* ile ehlibeyit, Hz. Ali ve neslini sevmeyenlerden uzak olmak anlamındaki *teberrâ* anlayışını benimsemesi, onun Bektaşilikle irtibatını göstermektedir. Ceyhan da kitabında "Veciz sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla tasavvufî maksatları kendisinde gerçekleştirmiş bir sûfi olan Köstendilli Şeyh Ali Efendi, Halvetî, Ekberî, Bektâşî meşreplerinin dikkate değer bir terkihini ortaya koymuş gözükmektedir." (s. 9) cümlesiyle onun tasavvuf tarihi araştırmalarındaki önemini ifade etmiştir. Farklı meşrepleri bir araya getiren ve oldukça verimli bir tasavvufî düşünceye sahip olan Köstendilli Ali Efendi'ye aidiyeti tespit edilen eserin tasavvuf tarihi araştırmalarına ciddi katkılar sunacağı umulmaktadır.

**Khaled El-Rouayheb. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 399 pages.**

---

**Kenan Tekin**

Columbia University, Middle Eastern, South Asian,  
African Studies  
kt2383@columbia.edu

---

Recent decades have witnessed a surge in Ottoman studies that counter and rectify decline paradigm in the political, economic, institutional, and social history of the early modern period. However, the intellectual history of the period still remains untapped to a large extent. Khaled El-Rouayheb, who has already made some inroads in this area with articles and a previous monograph on history of logic, just published another significant work entitled *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. This book responds to the lacuna in the scholarship with an encompassing study of the intellectual trends in the seventeenth century Islamic world.

*Islamic Intellectual History* is divided into three parts, each devoted to a scholarly and intellectual current including rational sciences, theology, and mysticism. Each part in turn consists of three chapters. The first chapter of each part maps the intellectual current in general, and subsequent two chapters detail the relevant trend by closely analyzing some representative works.

In the first part, El-Rouayheb points out a hitherto unacknowledged development in the core Ottoman lands, i.e. the reinvigoration of rational sciences in the early modern period. The periodization of the Ottoman intellectual history so far has been that of nascent beginnings, a golden age of rational sciences between the reign of Mehmed II and Süleyman the Magnificent, and a steep decline thereafter due to Kadızadeli movement, from which the Ottomans never recuperated up until the nineteenth century. El-Rouayheb criticizes this decline narrative by not only showing that the causal explanations for decline of rational sciences are themselves inaccurate, but actually by demonstrating that these sciences flourished

in the seventeenth and eighteenth centuries. This renewed interest in rational sciences, according to El-Rouayheb, was connected with the rise of Shiite Safavid dynasty, which led to the persecution of the Sunni scholars of Persia. These scholars escaped for safe havens in the Ottoman Empire, and brought with them a body of learning, and thus ignited a heightened interest in rational sciences in the core Ottoman domains via Azeri and Kurdish scholars. El-Rouayheb demonstrates this by examining Ottoman scholarly output in the fields of philosophy, logic, and dialectics which witnessed an unprecedented increase. El-Rouayheb notes the role played by two scholars in particular, namely Mulla Çelebi Amidi, and Hoca Abdurrahim. Both of them studied in the Kurdish region and had genealogies of learning that went back to the fifteenth- and sixteenth-century Persian scholars. It is regrettable that El-Rouayheb does not emphasize the role of Muhammed Emin b. Sadreddin Şirvani, in this regard.

Intense study of instrumental and rational sciences also led to seeking knowledge by perusing books in private. This is demonstrated by an analysis of Müneccimbaşı Ahmed Dede and Saçaklızade's treatises on proper manner of perusing books (*adab al-mutala'a*) and education (*Tartib al-'Ulum*), respectively. El-Rouayheb also suggests that the interest in "deep reading" (*mutala'a 'amiqa*, a phrase used by Saçaklızade) was perhaps due to changes in the promotions in the *ilmiye* career. This explanation seems plausible given the fact that provincial students were seeking proper manners of learning in order to compete with graduates of core madrasas of the Empire. In this regard it is not surprising that both treatises were written in the provinces rather than the capital.

In the second part of the book, El-Rouayheb provides an account of the eastward movement of learning in seventeenth and eighteenth centuries. El-Rouayheb unearths as yet unnoticed transmission of knowledge from the Arab-West (the Maghreb) to the Arab-East (Cairo, Damascus, and the Arabian Peninsula). He shows that simultaneously with the rise of economy, scholarly contributions in logic and theology increased in the Maghreb. These works became part of the curriculum in Cairo and elsewhere in Syria and Arabia, as the scholars themselves moved eastward due to political turmoil, and to the established custom of pilgrimage. It is owing to the legacy of the highland Berber scholars that Cairo was introduced to a more vigorous and advanced study of logic and rational theology.

In the third part, El-Rouayheb demonstrates that Arab-Islamic lands witnessed a noticeable change in the reception of Ibn 'Arabi's thought in the same period. While in the fifteenth and the sixteenth centuries some scholars embraced Ibn 'Arabi as a respectable scholar and saint, they were still



refrained from embracing the idea of unity of existence (*wahdat al-wujud*) that was propagated by later commentators such as Konevi and his Persian followers. However, in seventeenth century there was a shift in this regard simultaneously with the spread and influence of Shattari and Naqshbandi orders from India, and Khalwati Sufi order of Anatolia. These Sufi orders spread to the Arab-Islamic lands monist-mysticism, which gave way to a criticism of Ash'ari theology in favor of Hanbali traditionalism in the Arab provinces of the Ottoman Empire. El-Rouayheb's account of this seventeenth century development problematizes the commonplace juxtaposition of Ibn 'Arabi-inspired sufism and the Hanbali traditionalism. In this instance, it turns out that monist-mystics shared a common ground with Hanbali traditionalism concerning a number of issues including a critique of Ash'ari occasionalism and secondary causation, the value of studying rational theology, the related issue of interpreting anthropomorphic descriptions of God in the Qur'an, and the question of eternity of Qur'an. El-Rouayheb discusses the role of some key figures including Qushashi, Kurani, and Nabulusi who are indicative of and brought about this shift in the Arab-Islamic world, and prepared the ground for the modern Salafism.

El-Rouayheb's book is a paragon of Islamic and Ottoman intellectual historiography, hence, there are few things that one might contest which still would not take away anything from the value of the book as it stands. One of them is the totally unnecessary defense of a more conservative kind of intellectual history that is textual through and through. El-Rouayheb argues that it is not necessary to involve political, institutional, and social studies, and that it is legitimate to do an intellectual history of the Ottoman Empire that is focused on the content of texts alone. Be that as it may, that kind of intellectual history is quite limited as it would not provide satisfactory explanations for the changes in the content of texts themselves. In fact, El-Rouayheb himself provides political, social, and institutional explanations for above-mentioned intellectual trends in the Ottoman Empire and North Africa, which make his analysis of texts more interesting and convincing. Clearly his own practice is contrary to what he advocates, thus mystifying his defense of an outdated approach to intellectual history.

Another issue that one might question further is the emphasis put on the novelty of "deep reading" or layered reading in the early modern period. El-Rouayheb contrasts a few pedagogical texts from previous centuries with similar texts written at the turn of the eighteenth century to evince that previously students were discouraged, and in fact barred, from studying texts by themselves. Whereas in the early modern period there was a call for studying texts in private. However, El-Rouayheb himself acknowledges that deep reading as advocated by Müneccimbaşı and Saçaklızade,

is expected of those who have already mastered linguistic and rational sciences i.e. advanced students of madrasas. Hence, there is a possibility of finding deep reading in practice in earlier periods as well. For instance, El-Rouayheb acknowledges that there is evidence which shows that scholars were practicing *mutala'a*, as shown by his analysis of Ibn Jama'a's treatise on education. Further studies of commentaries and glosses from the earlier period are needed in order to establish the novelty of deep reading in the seventeenth and eighteenth centuries.

Overall, the book under review is a reliable and accessible work of scholarship. El-Rouayheb's writing is quite analytical and lucid, and his research is astute and trustworthy. As a modern academic verifier (*muhaqqiq*), El-Rouayheb does not take the existing claims for granted. Using manuscripts (title pages, prefaces, colophons, marginalia, and contemporary correspondences) El-Rouayheb corrects mistakes concerning identity of authors, death dates, and publications. Throughout the book, El-Rouayheb also time and again shows that some of commonly held views regarding Sufi thought, Ash'ari theology, and early modern Islamic and Ottoman intellectual history, are contrary to the facts as revealed by close reading of texts themselves. In that regard, reading *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century* is a must for those studying Islamic philosophy and theology, Sufism, and intellectual history of the Ottoman Empire and the Maghreb. The book as a whole or in part is recommended as a textbook as well for courses in these areas.

**Nassim Nicholas Taleb. *Siyah Kuğu*  
-Olasılıksız Görünenin Etkisi. Çev.  
Nazan Arıbaş. İstanbul: Varlık Yayınları,  
2008. 424 sayfa.**

---

**Mustafa Yavuz**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü  
mustafa.yavuz@medeniyet.edu.tr

---

Beş bölümden müteşekkil bu kitapta, Lübnan asıllı Amerikalı yazar Nassim Nicholas Taleb, "Siyah Kuğu" metaforunu kullanarak, olmasına nere-

deyse hiç ihtimal verilmeyen olaylara dair gözlem ve bilgimizin ne kadar kırılğan olduğunu ortaya koymaktadır.

Taleb, ikinci kitabı *Siyah Kuğu*'yu 2007'de yayınlamış, 2010 yılında ek bir bölüm ile ikinci baskısını yapmıştır. Kitap, *The Times* tarafından 2011 yılında II. Dünya Savaşı'ndan sonra yazılmış en etkili 12 kitaptan biri olarak kabul edilmiştir. Aynı yıllarda, gayriresmî rakamlara göre üç milyondan fazla satmış ve 32 farklı dile tercüme edilmiştir. Peki, bir kitabın bu kadar kısa sürede böylesine ilgi görmesinin sebebi nedir? Cevap, Taleb'in kendi ifadesiyle, yirmi küsur yıllık tecrübelerini damıttığı satır aralarında saklıdır, ancak öncelikle *Siyah Kuğu* metaforunun ortaya çıkışı ve Taleb'in eserini neşrettiği bağlama göz atılmalıdır.

*Siyah Kuğu* ile ilgili en eski bilgimiz, M. S. I. yüzyılda yaşadığı varsayılan Iunius Iuvenalis'e ait bir vecizedir: "...*rara avis in terris, nigroque simillima cygno...*" (...karada nadir bir kuş, tıpkı siyah bir kuğu gibi...) Bu sözü ile Iuvenalis'in –o güne dek bir siyah kuğunun varlığına şahit olunamadığı için– olumsuz olasılıkları veya olasılıksızlıkları betimlediği doğrudan çıkarılabılır. Belki de o, tümevarımsal ve sabit herhangi bir dizgenin veya düşüncenin kırılğanlığına analogik bir gönderme yapmaktadır. Sonraları, Orta Çağ boyunca Iuvenalis'in bu sözü hiç rastlanmamış olayları nitelendirmek için kullanılır, ta ki 1697 yılında Willem de Vlamingh<sup>1</sup> tarafından Batı Avustralya'da ilk siyah kuğu tespit edilene kadar.

*Siyah Kuğu* metaforunun günümüzde farklı bir ekseninde –ekonomi, finans dünyasında– kullanımıysa, 1962 yılında Joan Robinson'un yazdığı *Economic Philosophy* adlı eserle gerçekleşir. Robinson, Taleb'in de kitabına girişte alıntı yaptığı bir ifadeyle şöyle der: *Bütün kuğular beyazdır... Avustralya keşfedilene kadar.*

Taleb'in kendisinden etkilendiğini sık sık yinelediği ve kendisinden büyük bir saygıyla bahsettiği –her birini birer öğretmen saydığı kitaplarından daha azametli ete kemiğe bürünmüş bir kitap olarak– matematikçi Benoit Mandelbrot, yüzyılımızın son çeyreğinde Fraktal Geometri ilkelerini ortaya atar. Enteresan bir şekilde, fraktal geometri ilkeleriyle Wall Street borsasındaki yanlışlıkları irdelemesi ise 1999 yılını bulur. Böylece Mandelbrot, *büyük düzensiz dalgalanmalar içinde küçük ve stabil getirilerle ayakta kalabilmek* düşüncesi ile ekonomistlerin gözlerini kamaştırır. Bundan birkaç yıl sonra, 2001 yılında Taleb, *Fooled by Randomness* adındaki ilk kitabını

1 Vlamingh'in Batı Avustralya'ya sırf siyah kuğuları görmek için değil, 1694 yılında bölgede kaybolan Amiral Sir James Couper ve mürettebatını aramak için gittiği not edilmelidir. *Klasik Keşif Modeline* örnek verilebilecek bir biçimde *rastlantısal* olarak 10 Ocak 1697'de, günümüzde Kuğu Nehri olarak adlandırılan havzaya yolu düşer.

kaleme alır. Taleb, Mandelbrottan esinlenerek iki maddelik bir tez öne sürer: i. İnsanoğlu nedenselliği abartır; ii. İnsanoğlunun dünyayı olduğundan daha açıklanabilir görme eğilimi vardır. Böylece Taleb günümüz insanının, rastlantısallığı sıklıkla göz ardı ettiğine dair örneklerle Mandelbrot'un fraktal geometrisi ile antik dönemlerden gelen Siyah Kuğu Olasılıksızlığı'nı birleştirerek, Siyah Kuğu Teorisi adını verdiği bir sentezi ortaya koyar. 2007 yılında yazdığı *Siyah Kuğu -Olasılıksız Görünenin Etkisi* adlı eseriyle de, metaforu yalnızca finans dünyasına özgü dar kalıplı bir terim olmaktan çıkarıp, bilimsel keşifler, icatlar, tarihi ve sosyal olaylar gibi finans dışı konulara teşmil eder. Taleb, Iuvenalis, Robinson ve Mandelbrot çizgisini tek bir bağlamda birleştirerek, *bilinmeyen bilinmeyenler* için önceden bazı önlemler alma stratejisi sayesinde, 2007 finans krizinde sarsılmak bir yana, bir anda aşırı zenginleşir.

Kısaca *fraktal rastlantısallık* olarak adlandırabileceğimiz bu bağlamda Taleb yazdığı iki kitabıyla önce yalnızca ekonomi, sonra da diğer alanlarda olasılık, kesinlik, rastlantısallık ve nedensellik gibi pek çok kavrama olan sarsılmaz inancımızı yerinden oynatır. Netice itibarı ile *Siyah Kuğu* adlı kitabının Giriş Bölümü'nde yazar, Siyah Kuğu adını verdiği felsefe-mantık sorunsalının kısa betimlemesini yapar ve üç önemli özelliğini sıralar: i. Bir Siyah Kuğu olayı nadir gerçekleştiği için sıra dışı kabul edilir; ii. Gerçekleştiğinde olağanüstü etki gücü vardır; iii. Ortaya çıktığı andan itibaren açıklanabilir veya öngörülebilir bir hâle bürünür.

Ardından yazar dünya tarihini derinden etkileyen ve değiştiren birkaç örnek olayı sıralayarak yaşamımızın genellikle bir plan (daha doğrusu bizim bizzat çizdiğimiz bir plan) dâhilinde gelişmediğini özellikle vurgular. Buna göre, Siyah Kuğu mantığı bilmediklerinizi, bildiklerinizden çok daha önemli kılar. Yazar bilim, bilgi ve tarih felsefesi ile uğraşanların, ekonomist ve yatırımcıların dikkatini çekecek bir konuda, kitabın çeşitli noktalarında defalarca vurguladığı mantıksal örgüyü kullanarak, daha iyi bir ekonomik getiri elde ettiğini bizzat belirtir. Bir akademisyen, eğitim uzmanı veya öğretmen gözüyle bakıldığında da kitap boyunca ilginç aforizmalarla karşılaşmak okuyucu için neredeyse bir rutin olmaktadır.

Birinci Bölüm'de yazarın, tarih felsefesi ile ilgili olarak değerlendirebileceğimiz önemli bir analizi vardır: Tarih ve toplumlar emeklemeden sıçramalar yapar, ciddi bir titreşim hissettirmeden, bir kırılmadan diğerine geçer, ancak yine de tarihçilerin ve bizim öngörülebilir küçük aşamalar hâlinde ilerlemeye inanma eğilimimiz sebebiyle, geriye bakarken kendimizi kandırırız. Satır aralarından, yazarın Evrim Teorisi'nden hayli etkilediğini de okumak mümkün. Düşünce dünyasını genişletmek adına, bilgi kirliliğinden kaçmak için günlük gazete okumayı ve televizyon izlemeyi

bırakarak, kendisine kazandırdığı günde birkaç saatle yılda yüzün üzerinde kitap okuduğunu belirtir. Bilgiyi sağlayıp çoğaltmamıza imkan tanıyan müthiş fakat adaletsiz bir fikir kabul ettiği alfabenin icadı ile sosyal yaşamımızdaki büyük geçiş sürecinin başladığını ve bu sürecin matbaanın icadı ile hızlanarak “kazanan hepsini alır” düzenine dönüştüğünü vurgular. Adaletsiz nitelendirmesi bir yana, bu icatların müthişliği hususunda yazara katılmamak elde değildir, zira gündelik iletişim aracımız olmasından ziyade, bilimsel metinlerin üretilmeleri, yatay ve dikey ufukumuzda nakilleri için elzem olan etkin ve işlek bir dile ve bu dilin işlevsel bir alfabesine ne kadar ihtiyaç duyduğumuzu hissettirmektedir. Akabinde, belirsizlik ve rastlantısallık arasındaki farklılığı net olarak ortaya koyabilmek için, basit bir düşünce deneyi yoluyla ölçeklenebilir ve ölçeklenemez olarak tasnif ettiği iki ütopya ülkesi varsayar: Vasatistan ve Aşıristan.<sup>2</sup> Epistemolojik açıdan Vasatistan olarak adlandırdığı rastlantısallık türünde, tek bir örneğin veya olayın bir fenomenin tamamına hükmetmesi veya Siyah Kuğu'nun görülmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, Aşıristan tipi rastlantısallıkta, istatistik olarak herhangi bir örnekleme bakarak ortalama hesaplamak mümkün değildir. Tek bir girdi, toplamı kolayca ve orantısız biçimde ters yüz edebilir. Vasatistan/Aşıristan gibi iki farazi olaylar kümesi veya ütopya aslında kitap genelinde verilmek istenen ana fikrin bel kemiğini oluşturmaktadır. Kısaca Vasatistan bütünsel, kolektif, rutin, aşikâr ve öngörülmuş olayların yaşandığı yer (veya zaman) iken, Aşıristan ise tekil, rastlantısal, sıra dışı ve öngörülmemiş olayların yaşandığı yer (veya zaman) anlamlarına gelmektedirler. “Güven duygusu en üst düzeye ulaştığı anda, bekleyen tehlike de doruğa ulaşmıştır.” şeklindeki ilginç rasyonel tespitlerle geçmişin ya da daha genel anlamda sonlu bilinenin bilgisine dayanarak, geleceğin ve bir anlamda da sonsuz bilinmeyenin özelliklerini nasıl idrak edebileceğimizin sorgulandığını görürüz. Böylelikle yazarın, bilginin ve bilmenin verdiği sükûneti de şüphe hâlinde karşıladığına şahit oluruz.

Yazar araştırmacıların hazcı mutluluk adını verdiği kavramın temelindeki ana fikri de ustaca imbibkten geçirir. Belirli bir süre boyunca periyodik olarak, azar azar da olsa, sık ve sürekli kazanmanın vereceği hazzın, aynı meblağı çok kısa bir süre içinde kazanıp, kalan süre içinde yalnızca kazanmamakla iktifa edileceği ikinci seçenektekinden daima daha fazla olduğunu anlatır. Psikolojide pozitif etki olarak nitelendirilen, hislerin yoğunluklarından ziyade frekanslarının bizi mutluluğa götürdüğünü, acıların da tam tersi kısa vadede yaşanmasının uzun vadeye yayılmasından daha az zararlı olduğunu belirtir.

2 Orijinal hâli sırasıyla Mediocristan ve Extremistan.

Bu oldukça uzun ve yetkin birinci bölümde bilim-felsefe tarihine doğrudan işaret eden bir cümleyi yorumsuz paylaşmak yerinde olacaktır: “Batı düşünüşü kibirli bir biçimde ‘Aydınlanma’ olarak adlandırılmış ‘Bilimsel’ zihniyetinde boğulmadan önce insanlar beyinlerini hesaplamaya değil düşünmeye zorluyordu.”

Tarihten bazı öngörüsüzlük örnekleri ile başlayan İkinci Bölüm’de, birkaç düşünce deneyinin ardından, neredeyse bölümün özeti sayabileceğimiz bir ifade ile karşılaşırız: “...insanların gerçekten bildikleri ile bildiklerini sandıkları arasındaki farkı değerlendirme...” Yazar bu bölümde aşırı enformasyonun bilgi gibi kabul edildiği bir algıdan, söz konusu enformasyon sebebiyle süreç içerisinde sürekli varsayım üretileceğinden ve alınan her bir sinyalin de enformasyon zannı ile bilgi kirliliğine yol açabileceğinden söz eder. Bilginin üretiminden hızlı dolaştığı günümüzde, nitelikli bilgi ile malumat yığını ayırdına artık varmamız gerektiğini anlarız. Bilme bahsinde, “ne yapılacağını bilme” (episteme) ile “nasıl yapılacağını bilme” (tekhne) arasındaki ayrımı deneysel tıp okulunun öncüleri kabul edilen Menodotus ve Heraklites’e dayandırır.

Bölümün ilerleyen sayfalarında halkımızın irfanında veciz bir şekilde “neye niyet, neye kısmet” suretiyle ifade bulan Klasik Keşif Modeli ile, yani düşündüğümüz bir şeyi araştırmaya başladığımız ve orada olduğunu bilmediğiniz başka bir şeyle karşılaştığımız durumlar ele alınır. Bilim tarihinde tesadüfen yapılan keşiflere örnek olarak, Alexander Fleming’in antibakteriyel özellikli penisilini laboratuvarını temizlerken eski deney bulaşıklarının birinden keşfetmesi ve Penzias-Wilson ikilisinin kozmik fon ışınımını bir çanak antende parazite yol açtığını düşündükleri kuş pisliğini temizlerken keşfetmeleri örnek verilir. Bu noktadan hareketle, birkaç örneğin ardından, icatların ya da keşiflerin pek çoğunun ya tipik birer sorun arayan çözümler ya da başka beklenmedik keşiflere yol açan araçlar olduğu iddia edilir. Pasteur’e ithaf edilen “Şans hazırlıklı olanın yüzüne güler.” ilkesiyle, kendini rastlantısal keşifleri veya siyah kuğuları getirecek şansa azami olarak açık tutmak ve bunun için de araştırmayı durmaksızın sürdürmek gibi bir prensip öne sürülür. İşte bu noktada Popper’ın temel argümanı “tarihsel olayları öngörebilmek için temelde öngörülmez olan teknolojik yeniliği öngörmek gerektiği” konusuna temas ederek, buradan kendi argümanını ortaya koyar: “Öngörü gelecekte keşfedilecek teknolojileri bilmeyi gerektirir ancak bu bilginin kendisi neredeyse otomatik olarak bu teknolojileri geliştirmeye başlamamızı sağladı, demek ki ne bileceğimizi bilmiyoruz.” Yazarın aynı zamanda Poincare’ye olan ilgisi ve saygısı ona attığı kitapta açıkça görülmektedir. Örneğin Taleb, Poincare’nin doğru-

salsızlığı tanımladığı ve sonradan Kaos Teorisi adıyla popüler olacak olan küçük etkilerin büyük sonuçlara yol açabileceği fikrinden bahseder. Buna göre, “geleceğe projeksiyon yaparken modellediğimiz sürecin dinamikleri hakkında gitgide artan miktarda kesinliğe ihtiyaç duyacağımız, çünkü hata oranımızın hızla artacağı” şeklinde ifade edilen sorunu formüle etmekte ve şöyle bir çarpıcı örnekle konuyu pekiştirmektedir: “Oyun süresince masadaki bir bilardo topunun bütün hareketlerini hesaplayabilmek için bütün evrenin her bir atoma kadar uzanan dinamiklerine ilişkin bilgi gerekir!” Bu noktada okuyucunun aklına, bir kimsenin geleceğinin tamamını en kesin bir şekilde bilebilecek olan kudretin “her şeye gücü yeter” ve “nihayetsiz ilim sahibi” olması zorunluluğu düşmektedir. Keşiflerde rastlantısallığın sadece bilgi yokluğu oluşunu belirtirken şöyle bir pratik örnek ortaya koyar: “Hamile bir kadın gördüğümüzde, bebeğin cinsiyeti bizim için tümüyle rastlantısaldır. Oysa ultrasonla gözlem yapmış olan doktor için böyle değildir.” Dolayısıyla, rastlantısallık pratikte bilgi eksikliği meselesidir. Yine keşifler için fırsat yakalama ve bu fırsatı değerlendirme meselesi ile ilgili olarak yazar, büyük şehirlerde yaşamının daha avantajlı olduğunu, çünkü böyle şehirlerde beklenmedik fırsatlarla karşılaşma olasılığının daha yüksek olduğunu belirtir. Diplomatlar için, rutin yazışma ve telefon trafiğinden ziyade kokteyl partilerindeki rastgele sohbetler büyük gelişmelere yol açmaktadır. Akademisyen camiasının buradan çıkaracağı oldukça mantıklı bir sonuç, yalnızca araştırma, deney yapma, kütüphanede çalışma, ders verme yerine kongre, sempozyum, konferans ve çalıştay gibi ikili ilişkileri geliştirmeye de yönelik bilimsel-sosyal etkinliklere katılmanın yeni araştırma konularına veya yeni işbirliklerine imkan sunabileceğidir.

Üçüncü Bölüm, Vasatistan’dan Aşıristan’a geçişin veya tersinin imkanı sorgulanmasıyla başlamaktadır. *Turnuva Etkisi* argümanı ile yazar, bir insanın, tümüyle rastlantısal sebeplerle diğerleri karşısında bir miktar öne geçmesi ve sonunda diğerlerinin onu takip etmesi örneğini kullanarak, ticari anlamda isim yapmış bazı markaların çok daha kaliteli veya çok daha ucuz oldukları için değil, tamamen rastlantısal sebeplerle hep göz önünde olduklarını vurgular. Ünlü bilim sosyoloğu Merton’dan alıntı yaparak, çoğu akademisyenin özgün eserleri okumadan direkt kaynakça içinden seçim yaparak referans oluşturdukları iddiasını yineler. Rastgele bir bilim insanının performansının, başlangıçta yakalanan rastlantısal avantajın ömür boyu sürdürülmesi olarak da görülebileceğini belirtir. Yazar dilbilimde *Zipf Yasası* olarak bilinen deneysel bir düzenlilikten bahseder ki, buna göre bir sözcüğü ne kadar sık kullanırsak, bir sonraki sefere kullanmamız o kadar kolay olacaktır. Bu meyanda, yazarın savına göre İngilizcenin bir

ortak dil (*lingua franca*) olarak yayılmasındaki en önemli etkenlerden bir tanesi, İngilizcenin kendine özgü niteliğinden ziyade, farklı ülkelerdeki insanların iletişim aracı olarak tek bir dili kullanmaya veya bir dili mümkün merteye tercih etmeye ihtiyaç duymalarıdır. Yine yazar, birbirleriyle İngilizce üzerinden iletişime geçmeye çalışırken kendilerini parlayan iki komşu ülke insanını, örneğin bir Türk ve bir İranlı'nın veya bir Lübnanlı ve bir Kıbrıslı'nın, düştükleri durumu ne kadar tuhaf bulduğunu anlatır ve içinde bulunduğumuz tarihî coğrafyanın sadık bir ferdi olduğunu bir kez daha kanıtlar. Bölümün sonlarına doğru iki büyük matematik dehasını, Mandelbrot ve Gauss'u, karşılaştırır ve Gaussçu istatistik yöntemlerine muhalefetini çan eğrilerini reddederek ortaya koyar. Bununla birlikte, ne iş dünyasında ne de istatistik dünyasında entelektüel olarak tutarlı biçimlerle Siyah Kuğu'nun varlığını kabul eden ve Gaussçuluğu reddeden kimseye rastlamadığını da belirtir. Vasatistan'a özgü ve Platonikliğe mail bir model olarak ele aldığı ve yerdiği Gaussçu yöntemler ve araçlardansa, sadelikteki kompleksliği doğanın geometrisi sayan Mandelbrotçu fraktal geometriyi över ve yeğler. Kitap genelinde verilen açık ve örtülü örneklerden anlaşılacağı üzere Taleb, şans ve rastlantısallık gibi olasılıklara müdahil fakat sıklıkla göz ardı edilen etkenleri, Mandelbrotçu Fraktal Geometriye isnat edilen fraktal rastlantısallık bağlamında yeniden ele alır.

Dördüncü Bölüm'ün kitabın önceki bölümlerine nazaran oldukça kısa yazıldığı hemen göze çarpmaktadır. Bu bölümde, aynı anda hem aşırı kuşkucu hem de safdil olduğundan bahisle yazar, kültürlü cahiller olarak nitelendirdiği insanlara muhalefetini ortaya koyar. Böylece kendi adlandırdığı siyah kuğulardan hem nefret edip hem de onları sevebildiğini belirtir. Bu bölüme ait aforizma ise yazarın öğrencilik yıllarından gelir: "Bir treni kaçırmak ancak peşinden koşarsanız acı verici olur." Böylece yazar, hayatımızda neyi kim(ler) için yaptığımız veya yapmadığımız üzerine düşünmemizi de sağlar ve kendine yakışan bir zarafetle eserini noktalar.

Kitap, mevcut literatüre farklı bir perspektiften bakılabilecek bir düzlem çizmesi; bilim, felsefe, tarih ve ekonomi gibi birbirinden çok farklı disiplinlerle ilgilenenlerin kendilerine şiar edinebilecekleri düsturları barındıran bir muhteviyata sahip olması gibi katkılar yapmaktadır. Bunun yanında, yazarın vermek istediği fikirleri, farklı anekdotlar, örnek olaylar veya girizgâhlar içinde sıkıca sarıp sarmalamasının bazen yorucu olması ve yazarın bir meslek mensupları ile ilgili bazen inceden bazen de açıktan tümevarımsal (ön)yargılara sahip olduğunu yer yer aşırı dozdaki alaycı üslubuyla hissettirmesi kitabın barındırdığı problemler arasında sayılabilir.



**Nail Okuyucu. Şâfiî Mezhebinin  
Teşekkül Süreci. İstanbul: Marmara  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı  
Yayımları, 2015. 564 sayfa.**

**Muhammed Usame Onuş**

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
usame.onus@marmara.edu.tr

Hicri IV. asrın ilk yarısına kadar İslam dünyasının çeşitli merkezlerinde fihri bilgi üretimi adına birçok faaliyet yürütülmüştür. Bu süreçte ortaya çıkan oluşumlar fikh ilmini olduğu kadar İslam medeniyetini ortaya çıkarmış olan birçok sahayı da etkilemiş ve bu dönemden sonra yapılan çalışmalar uzun bir süre bu etkinin altında sürdürülmüştür. İslami ilimlerin teşekkül süreci olarak isimlendirilebilecek olan bu dönemde Irak, Hicaz ve Mısır bölgelerinin, ilmî hareketliliğin merkezi konumunda oldukları görülmektedir. Bu merkezlerde söz konusu dönemde yapılmış çalışmaların mercek altına alınması sadece o dönemi aydınlatmakla kalmayacak, sonraki dönemde yapılmış çalışmaların daha iyi anlaşılmasına da ciddi katkı sağlayacaktır. Bu sebeple, Türkiye’de bu alanda yapılan çalışmaların nicelik açısından yetersiz olduğu ve birçoğunun da genel bilgi vermekten öteye geçemediği görülmektedir. Nail Okuyucu’nun 2014 yılında yayınlanan *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* isimli çalışması bu alandaki boşluğu doldurmaya katkı yapan bir çalışma olarak dikkat çekmektedir.

Çalışma, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, çalışmasının çerçevesini belirleyen unsurları, amaçlarını ve takip edeceği yöntemi açıklamıştır. Ayrıca teşekkül dönemi ile ilgili yapılan belli başlı çalışmaları da bu bölümde değerlendirmiştir. Birinci bölümde İmam Şafii’nin (ö. 820/204) Bağdat ve Mısır’da görüşlerinin üç nesil temsilcileri işlenmiştir. İkinci bölümde daha önce hakkında genel bilgi verilen Şafii’nin ilk nesil talebelerinin fihri faaliyetleri ele alınmış, sonraki bölümde de ikinci nesilde yer alan farklı isimler ayrıntılı olarak bahse konu edilmiştir. Son bölüm Şafii mezhebinde önemli bir yeri olan İbn Süreyc’e (ö. 918/306) ayrılmıştır.

Yazar çalışmasının konu ve amacını açıkladığı bölümde, araştırma alanının sınırlarını belirlemek adına, İmam Şafii’nin fihri görüşlerini ayrıntılı olarak işlemeyeceğini ve sadece teşekkül süreci ile bağlantılı yönünü söz konusu edeceğini vurgulamıştır. Temel amacını ise bu dönemde Bağdat

ve Hicaz'da Hanefilik ve Malikilik merkezli gelişen fihhi mesailerin yanında, Şafii'nin önerdiği "Üçüncü Yolun" bir asırlık süreçteki yansımalarını ortaya çıkarmak olarak açıklamaktadır. Yazar burada ayrıca çalışmasının fıkıh ile birlikte söz konusu dönemdeki faaliyetlerin fıkıh usulü ve kelam ilmi alanındaki yansımalarına da çalışmasında yer vermiştir. Bu bölümde çalışmanın temel kavramının *intisab* olduğu vurgulanmıştır. Bölümün sonunda çağdaş araştırmacılar tarafından İslami ilimleri teşekkül dönemi ile ilgili oluşturulan teorilerin değerlendirilmesi çalışmanın oturduğu bağlam açısından okuyucuya önemli ipuçları vermektedir.

Çalışmanın birinci bölümü, daha ziyade sonraki bölümlere altyapı oluşturmak üzere, Şafii mezhebi hakkında genel tarihsel bilgileri sunmuş ve bahse konu edilen ilk üç neslin fihhi faaliyetleri hakkında sınırlı bilgiler vermiştir. Bu bağlamda Şafii'nin Bağdat ve Mısır'daki öğrencileri zikredilmiş, bu isimlerin mezhebin teşekkülüne katkıları öne çıkarılmıştır. İkinci ve üçüncü nesilde ise, öne çıkan şahsiyetlerden ziyade henüz mezhep hâline gelememiş olan Şafii çevrenin ders halkaları okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Yazarın, özellikle Şafii'nin Bağdat'taki birinci nesil öğrencilerinden bahsederken, sınırlı da olsa Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey arasındaki gerginliğe kelami bağlamda yer vermesi, bir fıkıh mezhebinin teşekkülünün farklı sahalardan müstağni kalarak sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesinin mümkün olmadığını göstermesi açısından kayda değerdir. Ayrıca yazar ikinci neslin, mezhebin farklı bölgelere yayılması noktasında önemli bir rol oynadığını, üçüncü neslin de Şafii çevrenin mezhep hüviyetini kazanmasında kritik bir konumda olduğunu belirtmiştir.

İkinci bölümden itibaren yazar, İmam Şafii'den sonraki nesillerin ortaya koyduğu fihhi mesai üzerinden, mezhebin teşekkül sürecini takip etmeye başlamıştır. Bu bölümde Bağdat ve Mısır ashabını ayrı ayrı inceleyen yazar, bu dönemdeki faaliyetlerin fûrû fıkıh alanında daha yoğun olduğunu ifade etmekle birlikte, özellikle Mısır'da fıkıh usulü üzerinde yapılan faaliyetlere de yer vermiştir. Bu bölümde dikkat çeken hususlardan birisi, İmam Şafii'nin kavlı-kadim râvilerinden olarak takdim edilen Ebû Sevr ve Ahmed b. Hanbel'in mezhebin teşekkülüne olan katkıları konusundaki karışıklıktır. Zira yazar bu iki isim hakkında "süreklilik arz eden bir intisab ilişkisinden bahsedilemez ise de birtakım faaliyetlerine *intisab bağlamında* temas" (s. 167) edilebileceğini ifade etmiş, fakat daha sonra bunların "*intisab çerçevesinde değerlendirilebilecek* herhangi bir fihhi faaliyet içerisinde"<sup>3</sup> (s. 170) bulunmadıklarını belirtmiştir. Okuyucunun zihninde soru işaretleri bırakan diğer bir husus Müzenî hakkındaki bazı değerlendirmelerdir. Zira çalışmanın birçok yerinde Müzenî'nin bazen intisab sınırlarını zorlayan,

3 İtalik vurgular bana aittir (M. U. O.).

hatta bazı Şafii ashâbı tarafından eleştirilere maruz kalmasına sebep olan İmam Şafii'ye aykırı görüşlerinin olduğu ifade edilmiştir. Bununla beraber, "Müntesib İctihadı" alt başlığı başta olmak üzere, "Şâfiî'nin Fıkhının Geliştirilmesi ve Zenginleştirilmesi" başlığı altında en fazla öne çıkarılan şahsiyet Müzenî olmuştur. Çalışmada sonraki nesillerde intisab bağlantısı konusunda şüphe kalmadığı anlaşılan Müzenî hakkındaki bu iki değerlendirmenin telifini yapma işi okuyucuya bırakılmış görünmektedir. Buna rağmen bu bölümün İmam Şafii'nin ashâbının ilk neslinde ortaya çıkan fıkhi faaliyetleri okuyucuya aktarma konusunda oldukça başarılı olduğu belirtilmelidir. Özellikle bölümdeki konular işlenirken söz konusu dönemdeki gelişmelerin değerlendirme süzgecinden geçirilerek farklı bağlantıların sunulması bölümü daha da zenginleştirmiştir.

Sonraki bölümde yazar, Şafii mezhebinin teşekkülünde yer alan ikinci nesil ulemayı konu edinmiştir. İlk olarak bu nesilde öne çıkan Enmâtî (ö. 901/288) ve Ebû Bekir en-Neysâbü'rî (ö. 936/324) işlenmiş, ardından da "Dört Muhammed" olarak isimlendirilen İbn Huzeyme (ö. 924/311), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 906/294), İbnü'l-Münzir (ö. 930/318) ve Taberî (ö. 923/310) farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Yazar Enmâtî ve Ebû Bekir en-Neysâbü'rî'nin intisab çerçevesinde Şafii mezhebine katkı sağladıkları konusunda şüphe bulunmadığını vurgulamıştır. Ardından "Dört Muhammed" ile ilgili kısma uzunca bir yer tahsis etmiştir (ss. 319-403). Bu isimlerin, her ne kadar Şafii tabakât eserlerinde yer alıyor olsalar bile, özellikle fûrû alanında mezhebe bir katkı sağlamadıkları belirtilmiş, hatta bunların "müstakil müctehid" olarak kabul edilmesi gerektiği vurgulanmıştır (s. 364). Bununla beraber, fıkıh usulü alanında genel manada İmam Şafii'nin düşüncesi ile "Dört Muhammed" arasında önemli farklılıkların olmadığı da belirtilmiştir (s. 376). Bu isimlerin fıkıh usulü alanında İmam Şafii ile olan benzerliklerinin intisab derecelerine etkisi, çalışmada çok net olmasa da, nihai olarak "intisab olarak nitelenebilecek" bir bağlılıklarının olmadığı belirtilmiştir (s. 342). Yazar bu kısımda, mezhep eserlerinde İmam Şafii ashâbı içinde değerlendirilen bu isimlerin aslında mezhebin teşekkülüne olan katkılarının asgari seviyede olduğunu ispatlamayı amaçlamış görünmektedir. Fakat teşekkül sürecinin işlendiği bir çalışmada ikinci nesilde "Şafiiliğe ciddi katkı sağlamayan" isimlerin bu kadar ayrıntılı işlenmesi, hatta intisab bağı bulunan Enmâtî ile Ebu Bekir en-Neysâbü'rî'nin önüne geçecek kadar yoğun bir şekilde bahse konu edilmesi okuyucu açısından takibi zorlaştıran bir unsur olmuştur.

Çalışmanın son bölümü, üçüncü nesilde öne çıkan ve mezhebin teşekkülünde kritik katkıları olan İbn Süreyc'e ayrılmıştır. İlk olarak İbn Süreyc hakkında bilgiler verilmiş ve ardından gerek fûrû gerekse usul alanında İbn Süreyc'in mezhebe katkısı ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmıştır. Çalışma-

da İbn Süreyc'in mezhebin teşekkülüne katkıları noktasında öne çıkarılan iki önemli husus, onun mezhepte bir tutarlılık inşa etme çabası ve mezhep içi istidlali sistemleştirmesidir. Özellikle İmam Şafii'nin aksine "muhtelif icthadları eşit derecede geçerli sayan" yaklaşımı bu konuda önemli bir katkı olarak sunulmuştur. Bununla birlikte İbn Süreyc'in usul düşüncesi-ne katkısı çalışmada berrak bir şekilde sunulmamıştır. Nitekim yazar bir yerde bu ismin "fıkıh usûlüne önemli katkılarda bulunmuş" olduğunu (s. 432), başka bir yerde ise "Şâfiî usûl düşüncesinde çok etkili ve belirleyici bir şahsiyet haline gelmediğini" (s. 437) belirtmiştir. Sonraki sayfalarda yazarın, Wael B. Hallaq'ın fıkıh usulünün İbn Süreyc ve öğrencilerinin çalışmalarıyla gerçek bir ilme dönüştüğü şeklindeki kanaatini desteklemesi (s. 456), okuyucu açısından önceki iki ifadenin telif edilmesini neredeyse imkansız hâle getirmektedir. Ayrıca sonuç bölümünde yazar mezhebin teşekkülünün, her ne kadar İbn Süreyc'in önemli katkıları olsa da, ancak sonraki nesilde tamamlandığını ifade etmiştir. Doğrusu "Teşekkül Süreci" adını taşıyan bir çalışmanın teşekkülün tamamlandığı nesli de kapsamına alması beklenirdi. Bütün bunların yanında *el-Vedâi'* dışında başka bir eseri günümüze ulaşmamış olan İbn Süreyc hakkında bu kadar ayrıntılı bir incelemenin yapılmış olması, farklı kaynaklara gidilerek bu ismin Şafii mezhebine olan katkısının sunulması bu çalışmanın değerini artıran en önemli unsurlardan birisidir.

İslami ilimlerin teşekkül dönemine denk gelen hicri III. ve IV. asırlar İslami ilimler alanında çalışan araştırmacıların ilgisiz kalamayacağı bir dönemdir. Buna rağmen Türkiye'de bu dönem yeterince çalışılmamış ve teşekkül süreci hakkındaki kanaatler genel yargılardan öteye geçememiştir. Söz konusu eser, alanında önemli bir ihtiyaca cevap vermekte ve söz konusu dönem hakkındaki genel yargıların en azından bir kısmının, tahkik edilmiş verilerle tashih edilmesine yardımcı olmaktadır. Eserin gerek yazar gerekse farklı araştırmacılar tarafından aynı dönem hakkında yapılacak çalışmalarla desteklenmesi İslami ilimlerin teşekkül dönemi ile ilgili bilgilerin daha sağlam bir zemine oturmasına yardımcı olacaktır.



