

“Memlûkler Dönemi İlim Geleneği – II” Adlı Eserin Değerlendirmesi

Review of “Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II”

Gürzat Kami, Mustafa Taş, İbrahim Enes Başdemir, *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği – II*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2024, 303 s. E-ISBN: 978-605-07-1755-6

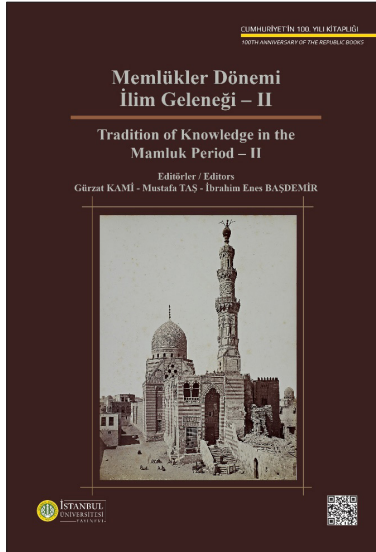
Yasir Beyatlı¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Yasir Beyatlı (Dr. Öğr. Üyesi),
Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Bartın, Türkiye
E-posta: yasirbeyatli@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9228-7720

Başvuru/Submitted: 19.02.2025
Kabul/Accepted: 28.02.2025

Atıf/Citation: Beyatlı, Yasir. Review of “Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II”. [Review of “Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II” by Gürzat Kami, Mustafa Taş, İbrahim Enes Başdemir]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/1, (March 2025): 341-359. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1643266>



Anahtar Kelimeler: Memlûkler, İlim Geleneği, Bilim Tarihi, Mısır, Bilâdü’ş-Şâm

Keywords: Mamluks, Tradition of Knowledge, History of Science, Egypt, Bilâd al-Shâm

İslam tarihinin önemli dönemlerinden biri olması hasebiyle yurt dışında Memlûkler dönemine odaklanan muhtelif sayıda akademik dergi, araştırma merkezi ve enstitü faaliyet göstermektedir. Ülkemizde ise Memlûkler dönemi araştırmalarının, yakın zamana kadar daha ziyade münferit araştırmacıların kişisel ilgileri ekseninde ilerlediği söylenebilir. Bununla birlikte son yıllarda bu alandaki ilmî faaliyetler ülkemizde Memlûk araştırmalarına dair ilgi ve birikimin bir

göstergesidir. Söz gelimi İlmî Etüdler Derneği (İLEM) tarafından 2021 yılında, ağırlıklı olarak Memlûk tarihi akademik literatürünün değerlendirmeye tabi tutulduğu *Memlûk Entelektüel Tarihi Çalıştayı* gerçekleştirilmiştir.¹ Yine İlimler ve Sanatlar Merkezi (İSM) tarafından 2021-2023 yılları arasında gerçekleştirilen ve Memlûkler döneminin farklı disiplinler özelinde konu edinen seminer dizilerinden oluşan *Memlûkler Döneminde İlim ve Kültür Serisi* bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli bir faaliyettir. Son olarak İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi (İSAMER) –şimdiki adıyla İslam Tetkikleri Enstitüsü- tarafından gerçekleştirilen üç ilmi toplantı da bu alandaki akademik faaliyetlerin mümtaz örneklerindedir.² Bunların ilki 2019 yılında gerçekleştirilen *Memlûkler Döneminde İslami İlimler Çalıştayı* idi. Bu çalıştayda alınan kararlar Memlûkler dönemi hakkında bugüne kadar iki sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyumlardan birincisi İSAMER ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfının (İSAV) iş birliğiyle İstanbul Üniversitesi ev sahipliğinde 2021 yılında düzenlenen *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği – I (XIII. ve XIV. Yüzyıllar)* başlıklı uluslararası sempozyumdur.³ 2023 yılında yine iş birliği çerçevesinde *Memlûkler Dönemi Sempozyumu-II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar* adı altında ikinci uluslararası sempozyum gerçekleştirilmiştir. Bu yazının konusunu teşkil eden editoryal çalışma bu ikinci sempozyumun bir ürünüdür. 2024 yılının sonunda elektronik kitap olarak açık erişimde yayımlanan çalışma, ilgili toplantıda sunulan tebliğler arasından seçilip hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilen yazılardan oluşmaktadır. Toplam beş ana kısım ve on beş bölümden (yazı) oluşan eser Memlûkler dönemi ilim geleneğini çeşitli açılardan mercek altına almaktadır.

Memlûkler dönemi siyasi söylem ve hukuk yapısıyla ilgili problemlere odaklanan birinci kısmın ilk bölümünde Mehmet Akif Kayapınar, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye* ve *el-Hisbe* isimli eserleri çerçevesinde çok yönlü bir âlim olan İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) siyasal iktidara dair teorik temellendirmesini inceliyor. Ana hatlarıyla İbn Teymiyye’nin siyasi iktidar modelini ve bu modelin klasik Sünnî imamet kuramından farkını ortaya koyan yazının özgün tarafı İbn Teymiyye’nin toplum merkezli siyaset kuramının günümüz açısından sağladığı imkânları irdelemesidir.

Yazar, İbn Teymiyye’nin, hilafet müessesesini benimsemekle birlikte hilafet kurumunun içinde bulunduğu şartların etkisiyle toplum merkezli bir temellendirmeye tabi tuttuğunu savunmaktadır (s. 8). Şöyle ki İbn Teymiyye, Bağdat’taki Abbâsî hilafetinin son bulduğu 656/1258 senesinden kısa bir süre sonra yaşadı. İlgili dönemde Abbâsî hilafeti her ne kadar Memlûklerde bir temsiliyet elde etmişse de bu, yeni ve istikrar bulmamış bir durumdu. Dolayısıyla İbn Teymiyye’nin, kendinden önceki teorisyenlerden farklı olarak, hilafeti klasik

1 Bu çalıştayda sunulan bildiriler editoryal çalışma olarak yayımlanmıştır. bk. Büşra Sıdıka Kaya (ed.), *Memlûk Entelektüel Tarihine Giriş – I (Literatür Değerlendirmesi)* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2023).

2 Anılan çalıştay ve sempozyumların hayat bulmasında önemli katkıları bulunan ve yakın zamanda aramızdan ayrılan hocam Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat’ı rahmetle yâd ediyorum.

3 Bu sempozyumun çıktılarından birisi editoryal bir çalışmadır. bk. Halil İbrahim Hançabav vd. (ed.), *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023).

imamet kuramının ilkeleriyle temellendirme imkânı nispeten kısıtlıydı. Bu yüzden İbn Teymiyye içinde bulunduğu siyasi şartları (yani klasik anlamdaki hilafet kurumunun yokluğunu) göz önüne alarak nasları yeni bir okumaya tabi tutmuş ve “ümme”yi merkeze alan yeni bir siyaset kuramı geliştirmiştir (s. 8). Bu kurama göre yöneticinin misyonu “iyiliğin emredilmesi ve kötülüklerin yasaklanması”dır. Hz. Peygamber’in gerçek nâibi ve dinin esas muhafızı olan İslam toplumuna ait olan bu görevi fertlerin tek başlarına yerine getirmeleri mümkün olmadığı için yönetici kadro bu hususta toplumun vekili kılınmıştır. Bu yüzden toplum ile yöneticiler arasındaki ilişki bir “vekâlet” ilişkisidir (ss. 9-10). Burada İbn Teymiyye’nin teorisinin, siyasal otoritenin toplum kaynaklı olduğu liberal demokratik teoriyle benzeştiği akla gelse de Kayapınar’ın da ifade ettiği üzere aralarındaki ilişki zahiri bir benzerlikten öteye geçmez. Zira liberal demokratik teoride toplum tarafından yöneticilere devredilen, “egemenlik” yani “hukuk yapma yetkisi”dir. Hâlbuki ne genel olarak İslam düşüncesinde ne de özelde İbn Teymiyye’nin siyaset düşüncesinde fert veya toplumun böyle bir yetkisi vardır. İbn Teymiyye’nin modelinde yöneticilere devredilen şey sadece ilahi hukuktan kaynaklanan ilahi sorumluluktur (s. 12).

Kayapınar, İbn Teymiyye’nin modelinin günümüze kadar pek rağbet görmemiş olduğunu ifade etmiş ve bu durumu modelin zamanın şartları ve meydan okumalarını karşılayamamasına bağlamıştır. Zira yazarın ifadesiyle “modern-öncesi dönemde toplumun siyasal karar alma süreçlerine katılımı mümkün değildi” (s. 12). Buna karşılık imamet teorisi mevcut şartlarla uyumlu bir görünüme sahipti. Ancak burada akla bazı sorular gelmektedir. Acaba İbn Teymiyye’nin modeli toplumun yönetim süreçlerine bilfiil katılımını gerektiren bir imaya sahip midir? Yahut yazar, İbn Teymiyye’nin yeni bir kuram ileri sürmesinin içinde bulunduğu “şartların zorlaması”ndan kaynaklandığını ileri sürüyor; bu durumda acaba yazarın modern-öncesi dönemde kurama atfettiği yetersizlik, kuramın ortaya atıldığı ilk dönem için de söz konusu mudur? Yoksa kuram kendi dönemindeki meydan okumaya doyurucu bir cevap teşkil ettiği hâlde sonraki asırlardaki şartları ve meydan okumaları mı karşılamaktan uzak kalmıştır? Söz gelimi hilafetin sembolik düzeyde de olsa Abbâsî hanesinin üyeleri tarafından temsilîyetinin son bulduğu Osmanlı döneminde bu açıdan bir farklılık var mıdır? Bu gibi soruların cevaplarının ve çalışmanın en özgün tarafını oluşturan İbn Teymiyye’nin siyaset kuramının günümüz şartlarında sağladığı imkânların yazının hacim sınırı dolayısıyla hak ettiği kapsamda işlenemediği anlaşılmaktadır. Bu durum okuyucuda ileriki süreçte metnin geliştirilmiş versiyonlarıyla karşılaşma beklentisi oluşturmaktadır.

Takip eden yazıda Christian Mauder Çerkes kimliği üzerinden geç Memlûkler döneminde etnik kimliklerin anlam ve işlevine odaklanıyor. Mauder’e göre son zamanlarda yapılan çalışmalar sayesinde Memlûkler dönemindeki bazı etnik kimlikler hakkında bilgimiz artmasına rağmen genel olarak Çerkes kimliği de dâhil bazı etnik kimlikler nispeten ihmal edilmiş durumdadır. Bu boşluğu kapatmak gayretindeki yazar Kansu el-Gavrî’nin (ö. 922/1516) sarayında tertip edilen ilim meclislerini anlatan eserler üzerinden Çerkes etnik kimliğini mercek altına almaktadır. Bu eserlerdeki pasajlardan anlaşıldığı üzere Gavrî’nin meclislerinde

Çerkeslerin kökenine özel bir ilgi gösterilmektedir. Mauder, bunun bir etnik kimliğin kökeniyle ilgili sade bir merakın ötesinde motivasyonlara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre bu motivasyonlardan biri Çerkesleri Kur’ân ve/veya Arap tarih ve nesep gelenekleri tarafından tanımlanan bir tarih tasavvuruna yerleştirmek ve böylece onların Mısır’daki yönetimlerini meşrulaştırmaktır.

Mauder’in belirttiğine göre mezkûr eserlerde Çerkeslere dair üç köken anlatısı yer almaktadır. Bunların ilkinde Çerkesler, Hz. Yusuf’un ona ihanet eden kardeşleri ile ilişkilendirilirken iki versiyonu bulunan diğer anlatıda Gassânîlerle ilişkilendirilmektedir (ss. 22-26). Yazar, Çerkesleri Gassânî soyuna bağlayan anlatının iki versiyonu bulunmasını, hikâyenin Çerkesleri asil bir Arap hanedanıyla ilişkilendirmesi sebebiyle Çerkes iktidar sahiplerini cezbetmesine yormaktadır. Ancak yazarın da ifade ettiği üzere bu anlatıda yer alan Çerkes atalarının Hz. Ömer döneminde Bizans’a sığınan kişilerden oluşması sebebiyle Çerkeslerin atalarının “mürtedler ve hainler” olduklarına dair olumsuz bir imaj sunması (s. 25) bu yorum hakkında bir tereddüt oluşturmaktadır. Her hâlükârda her iki kaynağın da Çerkeslerin kökenini Yakupoğullarına dayandıran anlatıyı kabul etmesi ve bunu Yusuf’un Mısır idareciliği üzerinden Çerkeslerin mevcut yönetimleriyle ilişkilendirmesi, köken anlatılarının gündem edilmesinin saiklerini göstermesi açısından anlamlıdır (ss. 25, 26). Mauder’in Çerkeslerin kökenlerine dair üçüncü bir açıklama olarak sunduğu son bir anlatıya daha yer vermiştir. Ancak bu açıklamanın aslında müstakil bir köken anlatısı olmaktan ziyade Çerkeslerin Yakup soyundan geldiği kabulü üzerinden Gavri’nin yönetiminin meşrulaştırılmasına dair bir açıklamadan ibaret olduğu görülmektedir (ss. 26-27). Dolayısıyla Mauder, kaynaklarında aslında iki köken anlatısına yer vermektedir. Zira kullanılan kaynakların birindeki açıklamaya göre yöneticide bulunması gereken diğer bazı şartların yanında ideal olan, yöneticinin (halife) Kureşî olmasıdır. Kureyş içinde uygun biri yoksa Kureyş’in içinde yer aldığı Kinâne üst kabilesinden, onlar arasında mevcut değilse İsmailoğullarından, onlar arasında da bulunmuyorsa İshakoğullarından biri olmalıdır. Bu durumda Çerkeslerin İshak soyundan olması sebebiyle Sultan Gavri, yöneticilik hususunda diğer şartların yanında soy şartını da taşımaktadır (s. 26). Mauder, Çerkesler gibi makro gruplara odaklanmanın Memlûk toplumdaki etnisite algısının karmaşıklığını anlamada yetersiz kalacağına da dikkat çekmektedir. O bu iddiasını, incelediği eserlerde yer alan Gavri’nin Çerkes kabilelerden birinin asil bir koluna mensup olduğuna dair açıklama ve ilave bazı anekdotlarla desteklemektedir (ss. 27, 29-30). Gavri’nin mensup olduğu Çerkes kabilesinin “Çerkeslerin Kureyş’i” ve “güç ve hâkimiyet sahipleri” olarak nitelenmesi Gavri’nin Çerkeslerin kraliyet hanedanından olmamakla birlikte oldukça asil bir soya mensup olduğu işaretini taşımaktadır. Hatta bu durum Mısır ve Hicaz hâkimiyeti bağlamında bir avantaj olarak sunulmaktadır (s. 28).

Özetle, Çerkes kimliği Memlûk toplumunda siyasi bir öneme sahipti. Bu açıdan Çerkeslerin kökenini Yakupoğullarına bağlayan köken anlatısı Kansu Gavri’nin yanı sıra Memlûk Sultanlığındaki Çerkes idarecilerin iktidarlarını meşrulaştırıcı bir işleve sahipti. Ancak makro bir

etnik kimlik olan Çerkeslik, başlı başına iktidar üzerinde bir hak sağlamamaktadır. Çerkeslerin iç kabile sistemindeki konumlar da bu açıdan önemlidir. Çerkeslik gibi makro kimliklerle sınırlı bir bakışın Memlûk toplumunun etnisiteye dair kavram ve algılarının karmaşıklığını anlamada yetersiz kalacağı iddiasıyla bu yazı, Memlûkler dönemi etnisite araştırmalarına önemli bir katkı sunmaktadır.

Birinci kısmın üçüncü bölümünde Burak Ergin, Memlûk yargı düzeninin özelliklerinden olan müceb meselesini ele almaktadır. Bilindiği üzere Memlûkler döneminde dört Sünnî mezhebin müstakil olarak temsil edildiği çok hukuklu bir adli sistem uygulanmaktaydı. Bu durum bir mahkemede görülen bir davayla ilişkili sonraki davalardaki kararların sınırlarının nasıl belirleneceği sorusunu gündeme getirmiştir. Bilhassa, bir mahkemede davanın konusuyla ilgili açık lafızlar yerine “meselenin mücebine” (hukuki gereklerine) hükmedilmesi durumunda verilen kararın kapsamı ve dolayısıyla başka bir mezhep kâdısı tarafından görülen ikinci davada verilebilecek kararın sınırları Memlûkler dönemi fakihlerini meşgul eden meseleler arasında yer almıştır. Müceb meselesi, Memlûkler dönemi fakihlerinin farklı görüşler ortaya koydukları ve fetva, risale ve kitap düzeylerinde muhtelif eserlere konu ettikleri bir meseledir. Ergin bu çalışmasında, dönemin Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Gars'ın (ö. 894/1489) müceb meselesine dair *el-Fevâkihü'l-Bedriyye fi'l-akziyeti'l-hükmiyye* isimli risalesini ve bu risalenin sonraki literatüre etkisini incelemektedir.

İbnü'l-Gars, Memlûkler döneminde ortaya çıkmış bir uygulama olan (s. 38) davalarda sarih lafızlar yerine “müceb” lafızıyla hükmetmenin “hukuki meselelerde genişliğin sağlanması” ve “verilen kararlardaki bazı hususları gizleme” şeklinde iki amaca matuf olduğunu belirtir (s. 39). Ergin, bunların ilkinin karara bağlanmış bir dava konusuyla ilgili yeni bir anlaşmazlık hususunda tarafların o hususta kendilerine avantaj sağlayan başka bir mezhebin mahkemesine müracaat imkânına bağlar. İkinci amaç hakkında ise bu hususu vakıfların istibdali noktasında hukuki açıdan meşru olmayan işlemlerle ilişkilendiren Berîşî'nin yorumunun temelsiz olduğuna işaret etmekle yetinir (ss. 39-40). İbnü'l-Gars'ın müceb ile karara bağlanan davanın sınırlarına dair yaklaşımını bir örnek üzerinden ele almak gerekirse o, bir dükkânın, kiracısı ve kiralayanı huzurunda Şâfî bir kâdının “kira akdinin mücebiyle” hükmetmesinden bir süre sonra kiracının ölmesi üzerine Hanefî kâdının kendisine getirilen bu dava hakkında akdin infisahına hükmedebileceğini savunur. Zira ona göre kâdının hükmünün bağlayıcı olabilmesi için meselenin dava esnasında vaki olması gerekmektedir. Aksi hâldeki hükümler diğer kâdılar için bağlayıcı değildir. Zikredilen örnekte Şâfî kâdının davayı gördüğü esnada kiracı henüz hayattadır. Dolayısıyla bu husus kâdının kararının kapsamına dâhil değildir (ss. 45-46, 48). İbnü'l-Gars, bu hususta muasır Muhyiddin Kâfiyeci'den (ö. 879/1474) ayrılmaktadır. Kâfiyeci'ye göre Şâfî kâdının hükmünün sonuçları (levâzım) da geçerlidir ve bu nedenle Hanefî kâdı buna aykırı bir hüküm veremez (s. 48).

Hanefî literatüründe İbnü'l-Gars'ın yaklaşımının etkili olduğunu belirten Ergin, bu duruma örnek olarak İbnü's-Şelebî (ö. 947/1540), Siracüddin İbn Nuceym (ö. 1005/1596), Zeynüddin İbn Nuceym (ö. 970/1563), Hâmid Efendi (ö. 1171/1757) ve İbn Abidin'e (ö. 1252/836) atıfta

bulunur (ss. 47-48). Ancak çalışmada İbnü'l-Gars'ın, müceb meselesine dair hacimli bir eseri olan hocası İbn Kutluboğa'dan etkilenip etkilenmediğine yahut yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıklara değinilmez. Sonuç olarak Memlûk yargı düzeninin ilgi çekici meselelerinden olan müceb meselesi hakkında telif edilen ve sonraki literatürü etkileyen İbnü'l-Gars'ın risalesi hakkında daha önce müstakil bir çalışma yapılmamış olması (s. 38) hasebiyle alan çalışmalarına önemli bir katkı sunan Ergin, yazısını isabetli bir şekilde müceb meselesinin daha ileri çalışmaları hak ettiğini ifade ederek sonlandırır.

Kitabın Memlûkler dönemindeki ilmî hayat ve müesseselerine ayrılan ikinci kısmında iki bölüm yer almaktadır. Bunların ilkinde Harun Yılmaz, Memlûkler döneminin önemli ulema ailelerinden biri olan Sübkî ailesinin ilk üç neslinin ilim tahsili ve mansıplara tayin süreçlerinin izini sürerek Memlûkler döneminde ulema ailesi mensubiyetinin sağladığı avantajları incelemektedir. Bilindiği üzere ulema aileleri Eyyûbîler-Memlûkler dönemi ilmî hayatının önemli fenomenlerinden biridir. Yılmaz, bu dönemde ulema ailelerinde öncesine göre gözle görülür bir artış bulunmasını ilmî mansıpların fazlalığına bağlamaktadır (s. 55). O, bir ulema ailesi içinde yer almanın ilmî kariyerin hem tahsil hem de mansıplara tayin aşamalarında önemli avantajlar sağladığını ifade etmektedir. Yılmaz, kendisinden tahsilde bulunulacak uygun bir hocanın bulunmasının tahsil döneminin en önemli unsurlarından biri olduğunu ve ulema ailesi içerisinde bulunmanın bu açıdan çeşitli imkânlar sağladığını belirtmiştir. Tahsil süreci erken yaşlarda başlamakta ve ailenin ulemadan olan bireyleri kişinin ilk hocaları olmaktadır. Tahsil programı ailenin tecrübeli üyeleri tarafından tanzim edilmekteydi. Aile üyelerinin şahsi ilişkileri ve sahip oldukları mansıplar sayesinde tahsil sürecinde yetkin hocalardan ders alma imkânı akranlarına göre daha fazla olabilmekteydi (ss. 60-64, 65). Sübkî ailesi özelinde bu hususlara dair ikna edici örnekler zikreden Yılmaz, sonrasında aile üyesi olmanın vazifeleri deruhte etmede sağladığı avantajları ele almıştır.

İlmî mansıplara atanmanın en önemli şartının ilmî yetkinlik olduğu düşünüldüğünde ilim tahsil sürecini tecrübeli aile üyelerinin gözetiminde ve sağladıkları geniş imkânlar içerisinde tamamlayan ulema ailesi üyelerinin bu bakımdan avantajlı oldukları yadsınamaz. Diğer taraftan aile üyelerinin şahsi ilişkileri ve ellerinde bulunan üst düzey bazı mansıplar üzerinden muhtelif mansıpların kontrolüne sahip olmaları, aile üyelerine bu bakımdan avantaj sağlamaktaydı. Bu durum ulemanın birden fazla mansıba sahip olması ve nüzûl (kişinin elindeki bir mansıbı bir başkasına devredebilmesi) pratikleriyle birlikte düşünüldüğünde, ulema ailesi üyesi olmak, mansıp elde etmede ilave imkânlar sunmaktaydı. Yılmaz, bu durumu Sübkî ailesiyle ilgili zikrettiği somut örneklerle desteklemiştir (ss. 64-68).

Yılmaz'a göre sayılan imkânlar sayesinde Memlûkler döneminde mansıplar, ulema aileleri içerisinde “yukarı yönlü” bir seyir izlemekteydi. Diğer bir deyişle bu imkânlar hem mansıpların niteliği hem de sayısı bakımından bir artışı beraberinde getirmekteydi. Yılmaz'ın çalışması Sübkî ailesi için bu durumu somut olarak ortaya koymaktadır. (ss. 67-68). Yılmaz'ın çalışması Memlûkler dönemi ilmî hayatının önemli bir fenomeni olan ulema ailelerinden biri için bir

tasvir sunmanın ötesinde bir ulema ailesi üyesi olmanın ne anlama geldiğini, ilmî kariyerin hem tahsil hem de vazife aşamalarında sağladığı avantajları ele almaktadır. Bu açıdan ulema ailesi çalışmalarına önemli bir katkı sunmaktadır. Dönemin diğer ulema ailelerine yönelik yapılacak benzer çalışmalar bu yazıda sunulan tablo ve ileri sürülen iddiaların test edilmesinin yanı sıra ulema ailesi üyesi olmanın anlamına dair bilgimizin artmasına katkı sağlayacaktır.

İkinci kısmın ikinci bölümünde Muhammet Enes Midilli, Memlûkler dönemi ilmî hayatının “kenarda kalmış vazifelileri”, yani öğrenciler, dervişler ve müdleri mercek altına almaktadır. Memlûkler döneminde ilmî faaliyetlerde yer alan bazı kadrolar hakkında nispeten daha az bilgiye sahip olduğumuz konuyla ilgili araştırmacıların malumudur. Nitekim Midilli’nin çalışmasına konu edindiği öğrenciler, dervişler ve müdler hakkındaki bilgilerimiz, mesela müderrislere veya müderrisliğe nispetle oldukça sınırlıdır. Midilli, Hanbelî fakihî Mücirüddin el-Uleymî’nin (ö. 927/1521) *el-Ünsü 'l-celil bi-târîhi 'l-Kuds ve 'l-Halil* isimli eserindeki 9./15. yüzyıla ait biyografilere dayanarak Kudüs’te Selahaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) tarafından kurulmuş olan Salâhiyye Medresesi’ndeki öğrenciler (fakih, talib) ve müdler ile Salâhiyye Hankahı’ndaki dervişler (fakir, sûfi) hakkında titiz bir inceleme ortaya koymaktadır. O, mezkûr eserde yer alan 22 öğrenci, 11 derviş ve 15 müdin biyografik kayıtları üzerinden “kenarda kalmış” bu üç vazifeli grup hakkındaki hâkim kanaatin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır (s. 76). Midilli, günümüzdeki yaygın kanaate göre öğrencilerin medresede eğitimlerini tamamladıktan sonra aldıkları iftâ ve tedris icazetleriyle müderrislik ve kâdılık gibi mansıplara yöneldiklerini, dervişlerin hankahta zikir ve ibadetle meşgul insanlardan oluştuğunu ve müdliği ise yalnızca öğrenciliğe ilişkin bir mansıp olarak ileri seviyedeki (müntehî) öğrencilerin üstlendiğini belirtmiştir (ss. 76, 87).

Uleymî’nin eserinde biyografilerine yer verilen öğrencilerin müntehî seviyesinde oldukları, hatta bir kısmının medresedeki derslere katkı sağlamakla kalmayıp müstakil ders halkaları kurarak tedris faaliyeti yürüttükleri görülmektedir (ss. 83, 84). Midilli’ye göre öğrenci ve derviş kümelerinde yer alan isimlerin on tanesinin ortak olması fıkıh ve tasavvufa yönelik ortak ilginin yanında Memlûkler dönemindeki çok mansıplılık pratiğinin alt seviyelerde de cari olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. İlgili biyografik kayıtlara göre bu seviyedeki çok mansıplılık pratiği öğrencilik ve dervişlikle sınırlı değildir. Zira öğrenciler ve dervişler arasında aynı zamanda kâdı nâibliği, şahitlik, bevâblık, müeddiplik, muvakkitlik, hatip nâibliği ve kârilik gibi vazifeleri üstlenenler de bulunmaktadır (s. 84). Çalışmada *el-Ünsü 'l-celil*’de yer alan on beş müd içerisinde incelenen iki örnek biyografi, müdliğin üst düzey öğrencilerin yürüttüğü ve bu mansıbın sadece öğrencilikle ilgili bir mansıp olduğu kanaatini doğrulamamaktadır. Nitekim Midilli’nin belirttiğine göre çeşitli eserler kaleme almış, kendilerine ait ilim halkaları olan, tedris ve iftâ icazetlerine sahip bu müdleri müderrislik mansıplarında bulunan âlim profilinden ayırmak güç görünüyor (s. 87). Sonuç olarak Midilli modern literatürdeki sabit tanımların ilgili vazifelerin sahiplerinin ilmî ve meslekî kariyerlerini açıklamada yetersiz kaldığını öne sürmektedir. Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı özelinde ortaya çıkan bu tablonun,

dönemin diğer kurumları üzerinden yapılacak farklı araştırmalarla dönemin yaygın durumunu yansıtıp yansıtmadığı açısından yoklanmaya değer olduğu görünmektedir.

Kitabın Memlûkler döneminde fıkıh, kelim ve felsefe alanlarındaki ilmî üretime ayrılan üçüncü kısmının ilk bölümünde Tuncay Başoğlu, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) usul eseri *et-Tahrîr*'i Memlûk usul birikimiyle irtibatı bakımından incelemektedir. Bu irtibatın ortaya konması adına eserde kullanılan kaynaklar, konu tertibi, yer verilen meseleler ve ilgili irtibatı göstermesi açısından anlamlı görüşler üzerinden bir takip yapılmıştır. Ancak muhtasar bir eser olan *Tahrîr*'de çoğu zaman yer verilen, nakledilen yahut eleştirilen görüş ve kaynakların müphem bırakılmış olması nedeniyle İbnü'l-Hümâm'ın öğrencisi İbn Emîr Hâc'ın (ö. 879/1474) şerhi de çalışmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Zira eseri bizzat müellifinden okumuş olması hasebiyle İbn Emîr Hâc, müphem bırakılan yerlerde kimlerin/nelerin kastedildiğine vâkıftır ve şerhinde bunları açıklamaktadır (s. 95).

Tahrîr'i ele almadan önce Memlûkler dönemi usul yazımına dair bilgi veren Başoğlu, o dönemde en az dört farklı usul yazım tarzı bulunduğundan bahseder: 1) Mütেকaddimûn dönemindeki tarzı muhafaza eden telif tarzı, 2) Râzî-Âmidî çizgisini takip eden kelamcı telif tarzı, 3) kavâid ve maslahat ağırlıklı telif tarzı, 4) kelamcılarının tarzından uzak durarak mantıktan arındırılmış fakat onların mesâil ve terminoloji bakımından katkılarına benimseyen ve bunlara yer veren telifçi usul yazım tarzı (ss. 98-99). Başoğlu, *Tahrîr*'i fıkıh usulünü müteahhir dönemde (Râzî ve Âmidî sonrası) gelişmiş şekliyle ortaya koyan bir eser, yani “mantık kurallarına uygun ve tahkike dayalı usul yazım” örneği kabul etmekle zikredilen ikinci tarza yerleştirir (ss. 101, 102).

Başoğlu'nun belirttiğine göre İbnü'l-Hümâm'dan önce İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve Sadruşşerîa (ö. 747/1346), Hanefî usulünü müteahhirûn dönemde gelişen şekliyle yeniden yazma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Zikredilen girişimlere rağmen İbnü'l-Hümâm'ın yeni bir usul eseri yazma ihtiyacını ele alan Başoğlu, böylece *Tahrîr*'in zikredilen iki eserden farklılaştığı yönleri gösterir. Buna göre İbnü'l-Hümâm, İbnü's-Sââtî'nin eserini Hanefî ve Şâfiîlere ait iki usul telif tarzını (tarik) tam olarak beyan edemediği düşüncesiyle yeterli bulmaz (s. 102). Sadruşşerîa'nın eseri de sadece Hanefî usulünün yeniden inşasıyla sınırlıdır. İbnü'l-Hümâm ise her iki usul tarzını birlikte ortaya koyan bir eser yazımını amaçlamaktadır. Bunun dışında İbnü'l-Hümâm'ın eseri, usulün konusu, iç düzeni, ele aldığı meseleler ve kaynakları bakımından Sadruşşerîa'ninkinden farklılaşmaktadır (s. 102).

Başoğlu'nun ifade ettiğine göre *Tahrîr*'in diğer müteahhir tarzı Hanefî usul eserlerinden ayrıştığı temel hususlardan biri kaynak kullanımınıdır. *Tahrîr*, benzeri diğer Hanefî usul eserlerinden farklı olarak kaynak bakımından önceki belli başlı Hanefî usul eserleri ile Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) eserleriyle sınırlı olmayıp Memlûkler dönemi usulcülerinin eserlerini de yoğun olarak kullanmıştır (s. 103). Başoğlu, İbnü'l-Hümâm'ın kullandığı kaynakları Hanefî ve Şâfiî (Eş'ari/kelamcı) müelliflere göre ayırır ve bu iki grubun her birini müteahhirûn ve mütেকaddimûn olmak üzere kendi içinde bir

ayırma tabi tutarak inceler (ss. 103-106). İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîr Hâc'ın, burada zikredilen eserlerin bir kısmına sonraki eserler üzerinden dolaylı olarak erişmiş olmaları ihtimaline işaret eden Başoğlu, çalışmasının sonunda ek olarak müellif ve şârihin doğrudan veya dolaylı olarak eriştiklerini tahmin ettiği usul eserlerine dair iki listeye ve ayrıca usul dışındaki kaynaklarına dair bir listeye yer verir (ss. 119, 121, 123). *Tahrîr* ve şerhinin kaynakları hususunda zikredilmesi gereken önemli bir husus diğer Hanefî usul eserlerinden farklı olarak sünnet ve haberle ilgili meselelerde Buhârî'nin (ö. 256/870) görüşlerine yer vermeleri, yine onun *Sahîh*'ine çokça atıfta bulunmaları, *Kütüb-i Sitte*'de bulunan diğer hadis koleksiyonları ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'ini de sıkça kullanmalarıdır. Başoğlu'na göre bu durum, Memlûkler dönemindeki yaygın hadis kültürünün bir yansımasıdır (s. 106).

Başoğlu, eseri tertip bakımından Âmidî'nin *İhkâm*'ı ve Sadruşşerîa'nın *Tenkîh*'iyle karşılaştırır. Buna göre bir mukaddime ile mebâdi, mevzuyla ilgili meseleler ve ichtihadla ilgili üç ana bölümden (makale) oluşan *Tahrîr*; iç düzen bakımından mezkûr iki eserle çeşitli açılardan bazı benzerlikler arz etse de Âmidî ve onu izleyen İbnü'l-Hâcib-İbnü's-Sââtî çizgisine daha yakındır (s. 110). Sonrasında *Tahrîr*'i, içerisinde işlenen meseleler üzerinden inceleyen Başoğlu, eserin bu bakımdan özgün olan dört özelliğini ortaya koyar. Bunlardan ikisi Memlûkler dönemiyle irtibatı bakımından bilhassa önemlidir. İlk olarak İbnü'l-Hümâm, eserinin üçüncü bölümünü (makale) her ne kadar usulün asli meselelerinden olduğunu düşünmese de diğer Hanefî usul eserlerinden farklı olarak ichtihad, taklid ve fetva konularına ayırmıştır. Başoğlu'nun da belirttiği üzere bu konular dört mezhebin istikrarı olgusunun yanı sıra yargı ve fetva düzeylerinde üst düzeyde temsil edilmelerine bağlı olarak Eyyübî-Memlûk coğrafyasında ulemanın gündeminde yer alan tartışma konularıdır (s. 111). Eserin içerik bakımından öne çıkan bir diğer özelliği ise sünnet delilini işleme tarzıdır. Başoğlu'na göre İbnü'l-Hümâm, hadis alanındaki yetkinliğiyle önceki Hanefî usulcülerden ayrılmaktadır. Yine şârih İbn Emîr Hâc'ın eser boyunca Zehebî (ö. 748/1348), Mizzî (ö. 742/1341), İbn Receb (ö. 795/1393), Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi Memlûkler döneminin seçkin hadisçilerine atıf yapması hem eser ve şerhin Memlûkler dönemi ilim geleneğiyle irtibatını göstermesi hem de diğer Hanefî usul eserlerinden bir farklılığı ortaya koyması bakımından önemlidir (ss. 111, 113).

Sonuç olarak Başoğlu, 9./15. yüzyılda Hanefî ve kelamcı usul çalışmalarını dikkate alarak "iddialı eserler telif eden" üç Hanefî usulcüden biri addettiği İbnü'l-Hümâm'ın eserini, Memlûk usul geleneği irtibatı bağlamında incelemesiyle usul çalışmaları için önemli katkılar sunmuştur. Bu açıdan diğer iki isim olan Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) eserlerinin de benzer çalışmalara konu edilmesi, hatta muasır üç ismin eserlerinin detaylı analiz ve mukayeselerinin günümüz usul çalışmaları için önemli bir katkılar sunacağı öngörülmektedir.

Üçüncü kısmın ikinci bölümünde Şerife Nur Çelik, Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nispet edilen *Kader Risalesi*'ne eleştirisini konu edinmiştir. Çelik'in belirttiğine göre kelama dair kendine has bir yaklaşıma sahip olan Tûfî, Râzî sonrasında

gelişen kelami çizgiyi eleştirmekte ve müteahhir kelim geleneğine alternatif olarak “usûlü’ d-dîn” adıyla kelami meseleleri nakli delillerden uzaklaşmadan, felsefi mesele ve argümanlardan arındırılmış bir şekilde incelemeyi teklif etmektedir (s. 129). Bununla birlikte usûlü’ d-dîn’in temel meselesi olarak gördüğü kader ve onunla bağlantılı hüsün-kubuh, ef’âl-i ibâd gibi meselelere tahsis ettiği *Der’ü’l-kavli’l-kabîh bi’t-tahsîn ve’t-takbîh* isimli eserinde müteahhir Eş’arîlerin, insan fiilleri ve irade konusundaki cebr yaklaşımlarını benimsemektedir (ss. 131, 135-137).

Çelik, Tûfî’nin *Kader Risalesi*’ne dair değerlendirmelerine geçmeden önce onun kader ile ilgili yaklaşımının bir özetini sunar. Buna göre Tûfî, kader ve irade konusundaki naklî delillerin Cebriyye, Kaderiyye ve Kesbiyye olmak üzere tasnif ettiği üç ana yaklaşımın her birine muhtemel olması sebebiyle bu meselenin icthadi bir mesele olduğunu ve hakikatin akli deliller üzerinden belirlenmesi gerektiğini savunmuştur (ss. 133, 140). Bu bağlamda Kaderiyye ve Kesbiyye yaklaşımlarını eleştiren Tûfî, tutarlılık açısından en güçlü bulduğu Cebriyye yaklaşımını benimsemiştir (ss. 133-137). Bu özetten sonra Tûfî’nin, *Kader Risalesi*’ne dair değerlendirmelerine yer veren Çelik, bunları eserin otantikliği ve muhtevaya dair eleştiriler olmak üzere iki grupta ele almıştır.

Çelik’in aktardığına göre Tûfî, dört gerekçeden dolayı eserin Hasan-ı Basrî’ye ait olamayacağını savunmuştur (ss. 138-139). O, eseri erken dönem Mu’tezilîlerinden meşhur olmayan birinin kaleme almış ve yaygınlık kazanması için Hasan-ı Basrî’ye nispet etmiş olabileceğini düşünmektedir. Bununla birlikte, Mu’tezile’nin kader konusundaki yaklaşımlarına dair argümantasyonlarının neredeyse tamamını içermesi sebebiyle eseri özel olarak değerlendirmeye değer bulmuştur (s. 139). Eserin muhtevasına dair oldukça hacimli bir değerlendirme ortaya koyan Tûfî, risalenin tamamını aktarmış ve buradaki argüman ve iddiaları, savunduğu Cebriyye perspektifinden cevaplamaya çalışmıştır. Çelik’in anlatımına göre Tûfî, bu reddiyesinde özetle hüsün-kubhün (buna bağlı olarak adalet ve zulmün) ancak şeriatla bilinebileceğini, fiillerin özünde iyi veya kötü olmadığını, teklîf-i mâ lâ yutâkin caiz olduğunu, ihtiyari fiili varlığa sevk edecek dâîlerin Allah tarafından yaratılmasıyla o fiilin zorunlu hâle geldiğini, insan iradesiyle fiili arasında bir zorunluluk ilişkisi bulunmadığını, bunların arasındaki ilişkinin eş zamanlı bir rastlantıdan ibaret olduğunu, Allah’ın ezeli ilminin değişime tabi olmaması sebebiyle insanın kendi fiillerinde belirleyici olmadığını savunmuştur (ss. 140-144). Çelik’in, “Tûfî, naslarda da belirtildiği üzere cüzi iradeye rağmen külli irade ve ilahi kudretin nihai belirleyici olduğunu söylemiştir” ifadesinde Tûfî’nin teorisini açıklamak için yakıştırma yoluyla Mâtürîdîlere ait “cüzi irade” ve “külli irade” kavramlarını kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Tûfî’nin eserinin atf yapılan kısmında bu kavramlar yer almamaktadır.⁴ Bununla birlikte külli iradenin Mâtürîdî kesb teorisine uyumsuz olarak sehven yaratıcıya nispet edildiği görülmektedir.

Sonuç olarak Çelik’in ifadesiyle Tûfî, “Cebrin ispat edilmesinde Fahreddin er-Râzî’nin eserlerinde zikrettiği cebr argümanından yararlanmış ve insan iradesinin akli bir şekilde ispat

4 Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *Der’ü’l-kavli’l-kabîh bi’t-tahsîn ve’t-takbîh*, thk. Ayman Shihadeh (Riyad: Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1426/2005), 224.

edilemeyeceğini ileri sürmüştür” (s. 144). Çalışmanın Hasan-ı Basrî’ye nispet edilen *Kader Risalesi*’ne dair bilinen en detaylı değerlendirmelerden birinin incelenmesi yoluyla özelden Tüfî’nin günümüz akademik çalışmalarında pek ilgi görmeyen kelami yaklaşımını konu edinmesi, genelde ise Memlükler döneminin diğer alanlara göre daha az rağbet gören kelim mirasına bir ışık tutması hasebiyle önemli bir katkı sunduğu söylenmelidir.

Üçüncü kısmın son bölümünde Tuna Tunagöz, “felsefi kelimacı” olarak nitelediği Ömer el-İsfahânî’nin (ö. 722/1322) din ve felsefi gruplara yönelik tasnif ve değerlendirmelerini özet bir biçimde ele almıştır. Tunagöz’ün belirttiğine göre bir Şâfiî usulcüsü ve Eş‘arî kelimacısı olan İsfahânî’nin hayatı hakkındaki malumatımız oldukça kısıtlıdır. Tespit edilen altı eserinden biri kayıp, diğer beş tanesi ise yazma hâlinedir (ss. 149-150). Bu eserlerin ekseriyeti Şehristânî’nin (ö. 548/1153) eserine dayanmakla birlikte onu, dinler ve düşünce akımlarının anlatımında tarafsız bir tasvirde bulunmakla yetinmesiyle eleştirmiş ve kendisi yaptığı tasnif üzerinden dinler ve düşünce akımlarını bir kritiğe tabi tutmuştur (s. 151).

İsfahânî’nin -Tunagöz’e göre- tartışmaya açık tasnifine göre dinler ve düşünceler ne kadar çok olurlarsa olsunlar sekiz ana aslın kapsamında yer almaktadırlar. Bu sekiz aslın temsil ettiği gruplar içerisinde hakikatin yegâne temsilcisi İslam’dır. Onun dışındaki yedi grup hakikate en yakın olandan en uzak olana göre sırasıyla şunlardır: Hristiyanlar, Yahudiler, Mecusiler, Sâbiiler, Filozoflar, Dehriiler ve Sofistler (ss. 151-153). Bu sekiz grup yöntem açısından ise “milliyyûn” ve “müntehilûn” olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Hakikati tespit etmede vahiyden (naslardan) yardım alanlar birinci, aklın peşinden gidenler ise ikinci grubu oluşturmaktadır (s. 153).

İsfahânî, *Ta‘cizü’l-müsta‘ciz* isimli eserini, diğer eserlerindeki tasnifinde yer alan gruplardan filozoflara, diğer bir deyişle İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesine hasretmiştir. Tunagöz, *Ta‘cizü’l-müsta‘ciz*’in ruhu bakımından *Tehâfüt* çizgisinde olduğunu ve eserin metinsel çerçevesini belirleyen ana kaynağın Râzî’nin *Şerhu’l-İşârât*’ı olduğunu belirtmiştir (s. 154). Bu etkiye rağmen bazı meselelerde Râzî’yi eleştirmesi Tunagöz tarafından İsfahânî’nin “sıradan bir taklitçi değil literatürü amaçları doğrultusunda dönüştüren bir düşünür” olması şeklinde yorumlanmıştır (s. 155). Bunun yanında Tunagöz’ün İsfahânî’nin “İslam’dan kastının Eş‘arî doktrin olması, mezhepçilik olarak değerlendirilmeye müsaittir” şeklindeki iddiası hem İsfahânî’nin yaşadığı dönemin bağlamı hem de Sonuç başlığı altında yer verilen bu ifadenin metin içinde sunulan argümanlarının “mezhepçilik” olarak nitelenmeye müsaitliği bakımından yeniden düşünülmelidir (ss. 153, 157).

Bir önceki bölüm gibi Tunagöz’ün çalışması da Memlükler döneminin diğer alanlara göre daha az rağbet gören kelim/felsefe mirasına bir ışık tutması hasebiyle alana önemli bir katkı sunmaktadır. Eserlerinin yazma hâlde bulunması, İsfahânî’nin günümüz çalışmalarında yeterince ilgi görmediğine yorulabilir. Bu bakımdan Tunagöz’ün, dönemin portresinin ayrıntılı olarak çizilebilmesi için daha yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğuna dair teklifi hem İsfahânî hem de Memlükler döneminin diğer düşünürleri için anlamlı bir tekliftir.

Kitabın “Tababet, Tabakat, Edebiyat” başlığını taşıyan dördüncü kısım dört bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin ilkinde Li Guo, Memlükler döneminin en velut müelliflerinden

olan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) taun hakkındaki iki makâmesinden biri olan *el-Makâmetü't-tâ'ûniyye*'sini incelemektedir. Bu makâme, Süyûtî'nin bizzat şahit olduğu 897-898 (1491-92) yıllarındaki salgını konu edinen kronolojik bakımdan ikinci makâmesidir. Guo'nun belirttiğine göre bu makâme, yüklü olduğu edebî sanatlar bakımından klasik makâme formunun özelliklerini iyi şekilde yansıtmakla birlikte klasik makâme biçimine göre birtakım farklı özellikler de arz etmektedir. Örneğin klasik makâme formunda hayalî bir kahraman bulunurken Süyûtî'nin metninde konuşmacılar, bir anlatıcı “ben” ile her biri kendi alanındaki ilmî ıstılahları kullanarak vebanın etkilerini anlatan yedi âlimden (kıraat, hadis, fıkıh, usul, nahiv, sarf ve belagat) oluşmaktadır (ss. 162, 172). Bu bakımdan Süyûtî'nin diğer makâmeleriyle de benzerlik gösteren *el-Makâmetü't-tâ'ûniyye* ile salgın gibi bir fenomeni içlerinde tabibin bulunmadığı uzmanların ilmî jargonları üzerinden ele almakla ne amaçlandığı ve hedef kitlesinin kimler olduğu gibi soruların peşine düşmektedir (s. 162). Guo, yaptığı inceleme neticesinde metnin didaktik amaçla kaleme alındığını sonucuna varmıştır (ss. 174, 175, 176, 178, 180). Bu bakımdan çalışma ilgili makâmenin geç Memlûk döneminde bilgi yayılımı, yazı ve edebiyat kültüründeki dönüşümü temsil ettiğini savunmaktadır (s. 180). Son olarak, çalışma konusunun doğrudan aslına taalluk etmemekle birlikte, Süyûtî'nin, veba sebebiyle yapılan bazı dua ve zikir formlarını bidat olmakla eleştirmesi, yazar tarafından veba ile ilgili oruç ve dua gibi eylemlere yönelik genel bir eleştiri -hatta küçümseme- olarak görülmüş ve bu durum Süyûtî'nin veba hakkındaki tavrının genel itibarıyla kendisine yaslandığı önceki İslami söylemden ayrıştığı şeklinde yorumlanmıştır (170, 180). Bununla birlikte bu yoruma mesnet olarak verilen atıflar incelendiğinde her iki iddianın uygun atıflarla desteklenmesi zaruretinin dışında geçerliliklerinin de yeniden sorgulanması gerektiği söylenebilir.

Takip eden bölümde Béchir Abdellaoui, Memlûkler dönemi tabiplerinden olan Şakkûrî (ö. 749/1348), İbn Hâtîme (ö. 770/1369) ve Lisanüddin İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374) eserleri çerçevesinde 8./14. yüzyılda Müslüman tabiplerin vebaya karşı mücadeleleri ve aşmak zorunda oldukları zorlukları konu ediniyor. Öncelikle hicri sekizinci asırdaki vebalar ve yaklaşık olarak aynı dönemde veba hakkında kaleme alınan literatüre dair bilgi veren Abdellaoui sonrasında Müslüman tabiplerin veba karşısındaki çabalarını ele alıyor. Buna göre ismi anılan tabipler vebanın ana sebebinin havanın fesadı oluşunda müttefikler (ss. 187-188). Vebaya karşı mücadelede de bazı farklılıklarla birlikte büyük ölçüde benzer yahut birbirini destekleyici korunma ve tedavi yöntemleri önermektedirler (ss. 189-193). Yazara göre, anılan tabiplerden Şakkûrî, vebaya karşı mücadeleyi tıbbın dine aykırı olmadığına dair nazari bir esas üzerine temellendirmesiyle öne çıkmaktadır (s. 189). İbnü'l-Hatîb ise hastalık havadan kaynaklanıyorsa aynı havayı soluyan her insanın hastalığa yakalanmamasını bazı insanların diğerlerine göre hastalığa açık olmasıyla (istidad) açıklayarak hastalıkların bulaşıcılığına dair tartışmaya -günümüz tıbbi tarafından da teyit edilen- önemli bir katkı sağlamaktadır (s. 192).

Abdellaoui, Müslüman tabiplerin veba mücadelelerinde karşı karşıya oldukları zorlukları, vebanın kendisinden kaynaklanan zorluklar ve fıkhi yaklaşımdan kaynaklanan zorluklar

şeklinde iki kategoriye ayırmıştır (ss. 193-194). Anılan tabiplerin vebaya yaklaşımlarının iyi bir tasvirini sunan çalışmanın “fikhi yaklaşım” olarak isimlendirilen yaklaşıma dair iddia ve değerlendirmeleri yeterince ikna edici değildir. Öncelikle ulemanın cumhurunun hastalıklarda bulaşıcılığı kabul etmediğini belirten yazar, bu iddiasını geçerli kılacak atıfları sunmamıştır. Dahası ulemanın bu tutumunun tek failin Allah olduğuna dair inançları nedeniyle tabiattaki sebepliliği mutlak anlamda nefyetmelerinden kaynaklandığına dair tasvirin de gerekli atıflardan yoksun olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra yazarın, ulemanın meseleye yaklaşımlarını zaman zaman doğru şekilde anlamadığını söylememiz de mümkündür (ss. 195-198). Nitekim umumen ulemanın tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini mutlak anlamda nefyetmediği bilinen bir durumdur. Hastalıkların bulaşıcı olmadığını kabul etmenin nazari olarak tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini nefyetmeyi zorunlu kılmadığı da açıktır. Bu anlamda ulemadan -birtakım akli ve nakli argümanlara dayanarak- hastalıklarda bulaşıcılığı kabul etmeyenlerin yaklaşımlarına dair ulaşılan şahsi bir kanaat üzerinden “Allah ile kâinatın düzeni arasındaki ilişkiyi tasavvurda bir eksiklik” (s. 196) ve “sadece akılla değil aynı zamanda kâinatın düzeni ve bu düzen içerisinde vücut bulan ilahi iradeyle de çelişen bir tasavvur” (s. 197) şeklinde okuyucuyu ikna etmeyen tespitler ortaya konması yazının eksik bir yönüdür. Ayrıca yazarın da atıf yaptığı İbn Hacer el-Askalânî’nin eserinde yazarın tasvirinin aksine onun hastalıklarda bulaşıcılığı kabul etmeyi mutlak olarak İslam inancına aykırı görmediği açıkça ifade edilmektedir.⁵ Burada İbn Hacer taunun özel bir salgın hastalık olduğunu belirtmekte ve tabiplerin hastalığın vücuttaki kan akışı bozukluğundan kaynaklandığı şeklindeki açıklamalarını da kabul etmektedir.⁶ İbn Hacer’in ifadelerinden anlaşıldığına göre onun -ve onunla paralel düşünen ulemanın- taun hastalığıyla ilgili itirazı tabiattaki sebep-sonuç ilişkisine değil, taunun özel olarak havanın fesadından kaynaklandığı iddiasıdır. Bununla birlikte o, havanın tıpkı gıdalar gibi hastalığın tedavisi hususunda etkili olduğunu kabul etmektedir.⁷ Ayrıca yazarın akılla çeliştiklerini ileri sürdüğü ulemanın bu husustaki itirazlarının dayanaklarının neredeyse tamamının akli argümanlardan müteşekkil olması dikkat çekicidir (s. 197).⁸

Dördüncü kısmın üçüncü bölümünde Ahmet Göksu’nun Memlükler döneminin çok yönlü âlimlerinden biri olan Kemaleddin ed-Demîrî’nin (ö. 808/1405) *Hayâtü’l-hayevân*’ındaki tıbbi atıflar üzerinden eserin tıp kaynaklarıyla ilişkisini inceleyen yazısı yer almaktadır. Göksu çalışmasında ilgili eserin farklı canlılar için 1069 madde ihtiva eden kübrâ versiyonu esas almıştır (s. 202). Eser içerisinde yer alan tıbbi içerikli atıfların tespitinde ise Joseph de Somogyi’nin eserin kaynaklarına yönelik hazırladığı hacimli indeks çalışmasını kullanmıştır (s. 204). Atıf yapılan tabipler ve atıf sayılarını tablo hâlinde sunan Göksu, bu atıfların incelemesi üzerinden *Hayâtü’l-hayevân*’ın tabipler ve eserleriyle kurduğu ilişkinin mahiyetini tespit

5 İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü’l-mâ’ûn fi fazli’l-tâ’ûn*, thk. Ahmed İsam Abdülkadir el-Kâtib (Riyad: Dâru’l-Âsme, 1411), 343.

6 Askalânî, *Bezlü’l-mâ’ûn*, 104-105, ayrıca bk. 340.

7 Askalânî, *Bezlü’l-mâ’ûn*, 273, 284-285, 340.

8 Askalânî, *Bezlü’l-mâ’ûn*, 105-107.

etmeyi amaçlamaktadır (s. 205). Varılan sonuca göre tabiplere yapılan atıflar büyük ölçüde, eser içerisindeki canlılara ait maddelerin tıbbi-eczai kullanımlarına yer verilen “havâs” alt başlığı altında yer almaktadır. Bununla birlikte Göksu, ilgili bilgilerin sunum tarzı dolayısıyla -kesin bir dil kullanmasa da- Demîrî’nin tabiplere yaptığı atıfların kitabi değil şifahi yoldan edinilen bilgilerden oluştuğu sonucuna varır (s. 212).

Dördüncü kısmın son bölümünde Münevver Tiyek, Zehebî’nin yazdığı biyografiler ve Sübkî’nin eleştirileri üzerinden “yansız biyografi yazmanın imkânı”nı sorguluyor. Esasında tamamıyla objektif bir biyografi yazımının mümkün olmadığını kabul eden Tiyek, Zehebî özelinde bu durumun Memlûkler döneminde kaleme alınan biyografik metinlere nasıl yansıdığını inceliyor (ss. 213, 215, 236). Tiyek, çalışmasının girişinde Zehebî’nin biyografi yazımına dair taraflılık (taassup) eleştirilerinin bir özetini sunmaktadır. Buna göre bu eleştiriler ağırlıklı olarak Zehebî’nin Eş’arîliğe karşı menfi, Hanbelîliğe karşı ise müspet bir tavra sahip olduğu ve bu tavrın, gerçekleştirdiği tasarruflarla biyografilerine yansıdığı şeklindedir (ss. 215-216, 219). Ardından kendisine yöneltilen eleştiriler üzerinden Zehebî’nin, Eş’arî ulemanın biyografilerinde gerçekleştirdiği tasarrufların tespitine yönelen Tiyek, bunları şu altı maddede toplamıştır: “Eş’arîlerin hadislerle olan ilişkisi”, “imalî ifadeler”, “Eş’arîlikte kendi görüşüne daha yakın âlimleri öne çıkarma”, “bazı Eş’arî âlimleri uzak olduğu itikadî çevrelerle ilişkilendirme/ birlikte anma”, “ilgili âlime dair kanaatin doğrudan değil dolaylı olarak dile getirilmesi” ve “çelişkili görünüm arz eden değerlendirmeler” (ss. 220-231).

Yazının son kısmında Zehebî’nin iki muasır âlim olan Eş’arî Fahreddin İbn Asâkir (ö. 620/1223) ile Hanbelî Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223) hakkında kaleme aldığı biyografileri ele alınmaktadır (ss. 232-236). Özel olarak bu iki biyografinin seçilmiş olmasının sebebi Sübkî’nin, hocasının yanlı tavrını göstermek için anılan iki âlim hakkındaki biyografilerin hacim farkına işaret etmiş olmasıdır. Burada her iki müellifin de biyografisini yazmış olmalarının daha geniş mukayese imkânı sunmasından dolayı İbn Asâkir’in biyografi değerlendirmesine dair bazı hususlara işaret etmekle yetineceğim.

Tiyek, İbn Asâkir’in biyografisine dair inceleme neticesinde Sübkî’nin, Zehebî’nin kaleme aldığı biyografideki problemleri tarafın aslında kısıtlılığı değil, içeriğiyle ilgili olduğunu söylemenin mümkün olduğunu belirtir (s. 234). Bu mümkün olmakla birlikte yapılan mukayesede işaret edilen bazı hususların bu yargıya delaletinin tartışmaya açık olduğu ifade edilmelidir. Örneğin, Sübkî’nin İbn Asâkir’in fıkıh ve hadis alanlarındaki yerini ortaya koymaya çalışmakla birlikte Zehebî’de böyle bir vurgunun bulunmadığı ifade edilmiştir. Ancak iki biyografi metni arasındaki farklılıkların bu yargıyı desteleyecek nitelikte oluşu tartışmaya açıktır (s. 233). Bir diğer husus İbn Asâkir’in Hanbelîlerin bulunduğu revaktan (yazıda “sokaklar”) geçmekten imtina ettiğine dair bilgidir. Tiyek, Zehebî’nin bu hususta herhangi bir yorum yapmadığını belirtmiştir (s. 232). Hâlbuki Zehebî, bu bilgiyi aktardığı Ebû Şâme’den (ö. 665/1267) naklen bunun İbn Asâkir ailesinin Eş’arî-Şâfîlilerin ileri gelenlerinden olmaları sebebiyle Hanbelîlerin avamının

onlara buğzetmesi şeklindeki yorumuna da yer vermiştir.⁹ Sübkî'nin de bu bilgiyi aktarımı Zehebî'ninkinden pek farklı değildir. Bir farkla ki o bu durumu Hanbelîler ile Eş'arîlerin avam tabakası arasında genellikle var olan gerilime bağlamıştır.¹⁰ Sübkî'nin Ebû Şâme'nin yorumunu Hanbelîler lehine bir nebze yumuşattığı şeklinde değerlendirilme imkânı dikkate alındığında bu tasarrufun Zehebî yerine Sübkî'den gelmiş olması dikkat çekicidir. Son olarak ölürken yaşanan bazı hadiselerin kişinin kıymetini artırdığından hareketle Sübkî'nin, İbn Asâkir'in ölüm anıyla ilgili bazı detaylara yer vermesinin Zehebî'nin İbn Kudâme ile ilgili bu nitelikteki bilgilere yer vermesinden kaynaklanmış olabileceği ihtimaline işaret edilmiştir (s. 236). Ancak İbn Asâkir'in vefatıyla ilgili Sübkî'nin yer verdiği ifade edilen detaylara Zehebî'nin de yer vermiş olması kurulan irtibatı desteklememektedir.¹¹

Özetle “yansız bir biyografi olabileceğini hatta olması gerektiğini savunmamakta” olduğunu belirterek metnini sağlıklı bir zemine oturtan Tiyek, bu çalışmasında bu tutumun yazılan biyografilere somut olarak nasıl yansıdığını ortaya koymayı amaçlamıştır (s. 236). Bu bağlamda Tiyek'in Zehebî'yle yetinmeyerek ona bu bakımdan yönelttiği eleştirileri maruf olan Sübkî'nin tavrını da imkân dâhilinde değerlendirmeye tabi tutması anlamlıdır. Netice itibarıyla Tiyek, hemen her tarihte olduğu gibi Zehebî ve Sübkî'nin biyografik anlatımlarında yer alan “tarihî olaylardaki bazı ayrıntıları aktarmama, bağlamı farklılaştırma, alıntılarla konuşma, imalı anlatımlar ve ilişkilendirmeler” gibi tavırların yerine göre bir anlatı stratejisi olarak kabul edilebileceğini savunmaktadır (s. 237).

Eserin son kısmı olan beşinci kısımda Memlûk topraklarının ilmi bakımdan diğer coğrafyalarla etkileşimine dair üç bölüm yer almaktadır. Bu yazıların ilki Selim Demirci'nin Memlûk hadis birikiminin Hint alt kıtasına etkisini konu edinen yazısıdır. Demirci, hadis alanında Memlûk-Hindistan etkileşimini iki döneme ayırmıştır. Bunlardan 7./13.-9./15. yüzyıllar arasındaki ilk dönemi “etkileşimin ilk örnekleri ile karşılaşılacak devre”, 10./16.-12./18. yüzyıllar arasını ise “intikal ve sahiplenme devresi” olarak isimlendirmiştir (s. 249). Bu iki dönem, çalışmanın başlığında, aradaki ilişkinin somutlaştırıldığı “etkilenme, esinlenme ve ötesine geçme” kavramlarından ilk ikisine tekabül etmektedir. Zira sonuç kısmında iki ilmi gelenek arasındaki etkileşimin bu sefer “esinlenme, taşıma ve taşma” kavramları üzerinden şekillendiği ifade edilmiş ve 10./16.-12./18. yüzyıllarda naklî birikimin yeni merkezi hâline gelen Hint alt kıtasında bu alandaki en önemli ürünlerin on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda ortaya konduğu belirtilmiştir (s. 266). Dolayısıyla çalışmanın ana odak noktasını oluşturan “ötesine geçme” yahut “taşma” devresi 13./19.-14./20. yüzyıllara tekabül etmektedir.

9 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Târihu'l-İslâm ve veşeyâti'l-meşâhiri'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418/1997), 44/502; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Heyet (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 22/188.

10 Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1396/1976), 8/184.

11 Zehbî, *Târihu'l-İslâm*, 44/502; Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22/189.

Demirci, çalışmasının ilk kısmında daha çok Hint alt kıtasında Memlûk ilmî geleneğinin etkisi ve bu etkinin görünümüne yoğunlaşır (ss. 249-253). Sonrasında Hint alt kıtasındaki ulemanın Memlûk hadis birikimi karşısındaki konum ve tutumuna yönelir. Alt kıtadaki hadis çalışmalarının Memlûk birikiminin “ötesine geçişi” şerhçilik üzerinden somutlaştırılır. Örneğin alt kıta uleması arasındaki genel kabule göre *Sahîh-i Buhârî* şerhleri arasındaki en muteber eser İbn Hacer’in *Fethu’l-Bârî*’sidir. Ancak bu kabul Keşmîrî (ö. 1933) gibi bazı muhakkik âlimlerin *Fethu’l-Bârî*’ye bazı hususlarda eleştiriler yönelmelerine engel olmamıştır (ss. 254-258). Diğer taraftan bölgedeki Ehl-i hadîs yönelimine sahip ulemanın farklı bir tavra sahip olduğu görünmektedir. Buna göre Ehl-i hadîs çizgisindeki âlimlerin şerhleri büyük ölçüde İbn Hacer ve Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) değerlendirmelerinin bir özet-sunumundan ibarettir (ss. 257-258).

Demirci, Memlûk ulemasının kaleminden çıkan *Sahîh-i Buhârî* şerhlerine yönelik tavrı farklılığın en önemli yansımasının eserin bâb başlıklarında ortaya çıktığını savunmaktadır. Ona göre, alt kıta uleması genel itibariyle *Buhârî*’deki hadislerin şerhinin *Umdetü’l-kârî* ve *Fethu’l-Bârî* ile büyük ölçüde halledildiğini düşünmekle birlikte Memlûk ulemasının *Buhârî*’nin bâb başlıklarına dair şerhlerini yeterli bulmazlar. Bu yaklaşım, *Buhârî*’nin şerhinde tamamlanması gereken bir husus olarak Hint ulemasının yoğunlaştığı bir çalışma alanı doğurmuştur. Böylece Memlûk şârihlerinin eksik bıraktığı bir alanı ikmâle yönelik bir kısmı bâb başlıklarına münhasır olmak üzere çeşitli çalışmalar ortaya çıkmıştır (ss. 259-263). Demirci, *Buhârî* şerhçiliği bakımından Memlûk-Hint ilmî birikimleri arasındaki ilişkiyi, “Memlûkler dönemi ‘Câmî’lerin (özellikle *Sahîhu’l-Buhârî*) şerh edildiği dönem’ alt kıta ise ‘*Sahîhu’l-Buhârî*’nin bab başlıklarının şerh edildiği’ bölge” olarak formüle etmiştir (ss. 262, 263).

Demirci’ye göre, Hint ulemasının hadis şerhçiliği hususunda Memlûk hadis birikimini ikmâle yöneldikleri bir diğer alan ahkâm hadisleri ve sünenlerdir. Nitekim *Kütüb-i Sitte* açısından bakıldığında Hint bölgesinde Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmîzî’nin (ö. 279/892) *Sünen*’lerine yönelik çok sayıda şerh çalışması yapıldığı görülmektedir (ss. 263-265). Bu durum da Demirci tarafından Hint alt kıtasının “ahkâm hadislerinin veya sünen kitaplarının şerh edildiği devre” olmasıyla formüle edilmiştir (ss. 264, 266). Demirci’nin, Hint ulemasının ahkâm hadislerine gösterdiği ilgiyi, bölgedeki Hanefî-Ehl-i hadîs gerilimiyle ilişkilendirmesi anlamlıdır (s. 264). Çalışma boyunca kendini hissettiren bu gerilimin bölgedeki hadis çalışmalarının arka planındaki önemli dinamiklerden biri olduğu ve hadis çalışmaları bakımından özel bir ilgiyi hak ettiği anlaşılmaktadır.

Beşinci kısmın ikinci bölümünde Cumhur Ersin Adıgüzel, Endülüs-Mısır arasındaki ilmî münasebet ve etkileşimi incelemektedir. İslam tarihinin ilk yüzyıllarında daha çok Mısır’daki ilmî birikimin Endülüs’e taşınması şeklinde vuku bulan iki bölge arasındaki ilmî münasebetler zamanla Endülüs ulemasının Mısır’daki ilmî hayata katkı sağladığı bir hâl almıştır. Bu ikinci aşama büyük ölçüde Eyyûbiler-Memlûkler dönemine tekabül etmektedir (s. 271). Çalışmanın ilk kısmında iki bölge arasındaki ilmî ilişkinin ilk aşaması veya biçimi Memlûkler öncesi dönemde

Mısır'a gelerek ilim tahsilinde bulunduktan sonra memleketine dönen ve Mısır'daki birikimi Endülüs'e taşıyan bazı âlimler üzerinden tasvir edilmiştir (ss. 272-274). Ancak Memlükler öncesindeki ilişkinin de Endülüslülerin tek taraflı istifadesinden ibaret olmadığı, Endülüs'ten Mısır'a gelerek tedris faaliyetinde bulunan bazı âlimler örneğinde ortaya konmuştur (ss. 274-276).

Çalışmasının son kısmında 6./12.-8./14. yüzyıllardaki duruma odaklanan Adıgüzel, tabakat kayıtlarına göre 5./11. yüzyıldan itibaren Endülüs'ten gelerek Mısır'a yerleşen âlimlerin sayısında önemli bir artış olduğunu ifade etmiştir. Yine Eyyûbiler-Memlükler dönemine tekabül eden sonrasındaki üç yüzyıl boyunca Mısır'a gelen Endülüslü öğrencilerin bir kısmının memleketine dönmekle birlikte önemli bir kısmının buraya yerleştiğini belirtmiştir (s. 276). Ardından Endülüslü âlimlerin Mısır ilmî hayatına katkısını irdelemek üzere 6./12.-8./14. yüzyıllarda Endülüs'ten gelerek Mısır'a yerleşen temsil kabiliyetine sahip on âlimin biyografisine kısaca temas edilmiştir (ss. 276-280). İlgili biyografiler incelendiğinde Mısır'a yerleşen Endülüs ulemasının hadis, kıraat, tefsir, fıkıh, dil gibi muhtelif alanlardaki seçkin âlimlerden oluştuğu görülmektedir. Sonuç olarak Endülüs-Mısır ilmî etkileşimine dair güzel bir tasvir sunan Adıgüzel, çalışmasını Endülüslü âlimlerin Mısır'daki ilmî hayata sundukları katkıların Şam, Irak ve Anadolu üzerindeki etkilerinin müstakil çalışmalara konu edinilmesi gerektiğine dair teklifiyle sonlandırır (s. 280).

Kitabın son bölümünde Derya Baş, tarikat teşkilatlanmasının gerçekleştiği 13.-14. yüzyıllarda Mısır'ı mağrib ve maşrik sûfilîğinin bulunduğu bir merkez olarak ele alır. Bu bağlamda tarikatların teşekkül devri sayılan 7./13. yüzyılda Mısır'ın tasavvufî hareketlilik bakımından önemli bir merkez oluşunu bu dönemde Mısır'da faaliyet göstererek amelî tasavvufu canlandıran sekiz tarikat üzerinden gösterir (ss. 286-291). Bu sekiz tarikatın bir kısmı Kâdiriyye ve Rifâiyye gibi Mısır dışında teessüs etmekle birlikte bu dönemde Mısır'da faaliyet göstermiş, Şâzeliyye ve Bedeviyye gibi diğer bir kısmı da doğrudan Mısır'da ortaya çıkmıştır. Baş'ın ifadesiyle bu durum, Mısır'ı, dönemi için mağrib ve maşrik sûfilîği bakımından bir "sentez mahalli" kılar (s. 286). Baş, dönemin Mısır tasavvufunda etkili olan Şâzeliyye, Bedeviyye, Rifâiyye ve Desûkiyye tarikatları arasında nesep ve mana bakımından akrabalık bulunmasının, bu tarikatların belli bir uyum içinde hareket etmesine ve tarikatlar arası bir iç denetime işaret ettiğini belirtmiştir (s. 292). Baş, sûfilerin denetimiyle ilgili bu dönemde Mısır'a gelen sûfilerin ulemanın onayından geçmek zorunda kaldıklarını da vurgular ve buna dair bazı örnekler zikreder (ss. 292-294).

Amelî tasavvufu ilgili anlatımından sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçilerinin Mısır'la ilişkisini ele alan (ss. 295-297) Baş, İbnü'l-Arabî'nin Mısır seyahatine kısaca yer verdikten sonra İbnü'l-Arabî takipçilerini Mısır'a cezbeden bir şair olması hasebiyle İbnü'l-Fârız'a yer verir. Buna göre "Sünnî paradigmayı zorlayan" ve şiirleri Memlük uleması arasında tartışmalı olan İbnü'l-Fârız ile onun şiirlerine ilgi gösteren İbnü'l-Arabî ve takipçileri Mısır'da amelî tasavvuf gibi karşılık bulmaz. İbnü'l-Fârız, esas etkisini İbnü'l-Arabî takipçileri olan şârihleri üzerinden Anadolu'da gösterir (ss. 297-302).

Baş’ın çalışmasında sıkça vurguladığı hususlardan biri 13. yüzyılda başlayan ve sonrasında daha da sertleşen İbnü’l-Arabî ve İbnü’l-Fârız eleştirilerinin aslında bu isimler üzerinden Eş’arî kelam anlayışına yahut “kelam-tasavvuf birlikteliğine” yönelik Sünnî değil Selefi ulema tarafından yöneltilen tepkiler olduğudur. Nitekim sûfiler Mısır’da en başından beri dönemin hâkim kelam anlayışı olan Eş’arîlikle uyuma önem vermişlerdir (ss. 292, 294, 299, 300, 302). Ancak İbnü’l-Fârız’ı eleştiren isimler arasında yer verilen Ebu’l-Fazl İbnü’s-Şihne ve Bikâî’nin Eş’arîlik karşısında yer alan bir Selefilikle nitelenmesi, gerekçelendirilmesi gereken bir iddiadır. Yine “İbn Teymiyye ve ondan sonra Bikâî’nin liderliğinde” sürdürülen eleştirilerin, “sûfilerin katkısıyla Sünnî paradigmanın güçlenmesine ya da başka bir söyleyişle kelam-tasavvuf birlikteliğine bir tepki” (s. 299) veya “Eş’arîlik ve sûfilik arasındaki uyumda yerini bulmayan Selefi ulemanın tenkit ve hücumları” (s. 302) olarak sunulması ispata muhtaç görünmektedir. Zira çalışmada ulemanın İbnü’l-Arabî ve İbnü’l-Fârız gibi sûfilere yönelik tenkitlerinin, anılan sûfilerin görüşleri açısından hangi bakımlardan Eş’arîliğe yahut kelam-tasavvuf birlikteliğine yönelik eleştiriler olduğu hususunda bir argüman sunulmamıştır.

Sonuç olarak beş ana kısım içerisinde bölüm olarak konumlandırılan on beş yazıdan oluşan *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği – II*, ismiyle uyumlu şekilde ağırlıklı olarak Memlûkler dönemi ilim geleneğine ışık tutan çalışmalardan oluşmaktadır. Eser içerisinde yer alan yazılar siyaset, hukuk, ilmî hayat ve mansıplar, fıkıh usulü, kelam, felsefe, tıp, tarih, edebiyat, hadis, tasavvuf gibi oldukça çeşitli alanları ihtiva etmektedir. Çalışmaların belli disiplinlere münhasır olmaması eseri farklı disiplinlerdeki araştırmacıların istifadesine açık kıldığı gibi Memlûkler döneminde ilim geleneği ve anlayışlarına ilgi duyanlar için de panoramik bir tasvir sunmaktadır.

Teşekkür: Metnin tamamını okuyarak görüşlerini benimle paylaşma nezaketinde bulunan Mehmet Yunus Yazıcı’ya ve çeşitli hususlardaki tavsiyeleriyle yardımlarını esirgemeyen Güvenç Şensoy’a müteşekkirim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Askalânî, İbn Hacer. *Bezlü’l-mâ’ün fî fazli’l-tâ’ün*. thk. Ahmed İsam Abdülkadir el-Kâtib. Riyad: Dâru’l-Âsime, 1411.
- Hançabay, Halil İbrahim vd. (ed.). *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023.
- Kaya, Büşra Sıdika (ed.). *Memlûk Entelektüel Tarihine Giriş – I (Literatür Değerlendirmesi)*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2023.

- Sübkî, Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfî. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1396/1976.
- Tüfi, Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî. *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*. thk. Ayman Shihadeh. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Heyet. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1417/1996.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhiri'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990-1421/2000.

