

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 Kelimler: Dimaşk, 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 itibariyle 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 Dimaşk'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 tarifi sunmaları esasen muhteva ve fonksiyon açısından medresenin farklı yönlerini ön plana çıkarmalarından ileri gelmektedir. Medresenin tarifi 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.¹ Ayrıca ilgili literatürde medrese

¹ 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.² 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 doğrudan siyasi ve sosyal yönlerine değinir. O, İslam dünyasında Eşariliğin yükselişiyle 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 merkezi Bağdat’ta daha güçlüydü. Fakat aynı dönemde Bağdat, Mutezili akılcılığın etkisi altındaydı ve Eşarilik burada hiçbir zaman siyasi ve sosyal alanda kendisine öncelikli bir yer edinememiş, doktrinini rahatça öğretip yayabileceği bir imkana sahip olamamıştı. İşte Goldziher’e göre Eşariliğe bu imkanı tanıyan Selçuklu veziri Nizamülmülk oldu. Onun tarafından kurulan Nizamiyeler, Eşariliğin geniş kitlelere rahatça yayılmasını sağladı. Nizamiyelerle birlikte ortaya çıkan yeni mansıblar 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 dünyasında gelenekçi Eşariliğin akılcı Mutezile karşısında zafer kazanmasında en önemli payın medreselere ait olduğunu iddia eder. Goldziher medreseleri, İslam 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.³ 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.⁴ Dolayısıyla dârülhadis, dârülkur’ân gibi mekanlar da “medrese” başlığı altında değerlendirilmiş, bu nedenle aynı eserde dârülhadis, “hadis öğrenimi için kurulan medrese” şeklinde tanımlanmıştır.⁵ 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.⁶

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,⁷ Dimaşk’ta eğitim-öğretim faaliyetinin yürütüldüğü müesseseleri hankahlar, zaviyeler ve medreseler şeklinde ayrı ayrı tasnif ettiği görülür. Tâceddin es-Sübkî de medresenin fıkıh merkezli bir müessese olduğunu, bununla birlikte medresede İslami ilimlerin diğer disiplinlerinin de okutulabileceğini belirtmektedir. Sübkî’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.⁸ Aynı şekilde, Nu’aymî (ö. 1521/927) her ne kadar eserine *ed-Dâris fî târihi’l-medâris*⁹ 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 Hristiyan 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 fî zikri ümerâi’s-Şâm ve’l-Cezîre*, haz. Yahyâ Zekerîya Abbâre (Dimaşk: Vizâretü’s-Sekâfe, 1991).

8 Tâceddin es-Sübkî, *Mu’idü’n-ni’am ve mübîdü’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-Dimaşkî, *ed-Dâris fî târihi’l-medâris*, haz. Cafer el-Hasenî (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 1988).

medreseleri, darülhadisleri ve darülkur'ânları ayrı başlıklar altında zikreder. Medreseleri fıkhi mensubiyete göre tasnif etmiş olması ise onun, fıkıh merkezli bir medrese tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. İbn Tolun'un *el-Kalâidü'l-cevheriyye*'de¹⁰ 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 olsa, medreselerin fıkıhın 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"¹¹ 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 Mecmaî'l-Lügati'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*¹² 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.¹³ Makdisi eserinde her dönem ve coğrafya için geçerli, kavramları ve fonksiyonları kesin olarak belirlenmiş ve hiç değişmemiş statik bir medrese modeli sunmuştur.¹⁴

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,¹⁵ 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 kürsüsüyü. 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.¹⁶ Ona göre, genel-geçer bir medrese modeli ortaya koymaya çalışmak yanlıştır ve medresenin bütün işleyişini belirleyen bir otorite veya anlayış bulunmamaktadır.¹⁷

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.¹⁸ 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.¹⁹ Gilbert iddiasını Selçuklu, Zengi ve Eyyubi dönemlerini içine alan Dımaşk örneği üzerinden geliştirmiş ve ilmî hayatın genel hatlarını tasvir ederken medrese vb. vakıf müesseselerine merkezi 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 Eşariliği 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 şüphe 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.²⁰ 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.²¹

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 Berkey²² ve Michael Chamberlain²³ 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 fî 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-Mısıri, Eminiyye ve Âdiliyye gibi medreseler yanında Emevi Camii'nde de hadis dersleri vermiştir.²⁴ 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 Malikilere ait zaviye idi. İbnü'l-Hâcib burada Arapça ve fıkıh dersleri okutuyordu.²⁵ 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.²⁶ Benzer şekilde, Abdürrahim b. Rüstem ez-Zencânî (ö. 1168/563), Ebü'l-Berekât Hıdır b. Şibl (ö. 1167/562) ve Kutbüddin en-Nisâbüri gibi alimler de, medreselerin yanında, şehirdeki bazı zaviyelerde ders okutmaya devam etmiştir.²⁷

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. Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire, en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, [t.y.] (Kahire 1929, Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye'nin tıpkıbasımı), 7: 39; Bedreddin el-Aynî, *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân: Asru selâtini'l-memâlik*, haz. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'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 fî 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.²⁸ İbnü'l-Müneccâ (ö. 1259/657), Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 1217/613), Ebu't-Tâhir el-Huşû'î (ö. 1202/598), Abdülatif 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.²⁹ 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.³⁰ 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 anlaşıyor 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. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, 2: 627-630; Ebü 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 fî târîhi'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.³¹ Bu durum XII-XIII./VI-VII. asırlarda medreselerdeki mansıbların, 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.³² Yine aynı dönemde fakih Cemâleddin el-Kureşî (ö. 1228/625) gibi bazı alimler ise herhangi bir medresede müderrislik sahibi olmaktan doğrudan melikler tarafından kendilerine tahsis edilen maaşlarla desteklenmişlerdir.³³ Dımaşk'a geldiğinde Selahaddin ve oğullarının takdirini kazanan Abdüllatif el-Bağdâdî'nin 100 dinar maaşla Emevi Camii'nde ders vermesi sağlanmıştır.³⁴ Kemâleddin eş-Şehrezûrî'ye ise diğer gelirlerinin yanında, Nureddin Zengi tarafından arkasında mirasçı bırakmadan ölenlere ait mallarla ilgi-

31 Bkz. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, 2: 631; Ebû Şâme, *Terâcim*, 95; Safedî, *el-Vâfi*, haz. Muhammed el-Hüceyrî (Stuttgart: 1408/1988), 25: 50. Ebü'l-Yümn el-Kindî, Eyyubi meliklerinden Ferruḡşâh'a danışmanlık, Ferruḡşâh'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. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî 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 fî 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, Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, 2: 653.

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

lenen divanın (mâlû'l-mevârisi'l-haşriyye) gelirlerinin üçte biri tahsis edilmiştir.³⁵ 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.³⁶

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 fî 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 Eyyûbi ve Devri*, 330-331. Diğer taraftan söz konusu divan Zengiler ve Eyyubiler'in dışında Fatımiler, Memlükler 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 fî ahhârî'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, haz. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'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-Cevzî'nin müderrislik yaptığı hiçbir medresenin ismini zikretmemektedir.³⁷ Ancak, kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan Kütübî, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Dımaşk'ta Şibliyye ve Bedriyye medreselerinde müderrislik yaptığını kaydetmiştir.³⁸

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 ayrıma tabi tutulmadığını ve ilmî hayatta aslolanın hoca ile talebe arasındaki ferdi ilişki olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla medreselerin sayısında yaşanan hızlı artış ve beraberinde ulemadan 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-Sübî (ö. 1370/771), Eyyubi döneminin Şafii fakihlerinden Fahreddin b. Asâkir'in ilmî kariyerinden bahsederken,

37 Bkz. Muhyiddin el-Kureşî, *el-Cevâhirü'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.³⁹ 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.⁴⁰ 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.⁴¹ Kureşî'nin aynı şekilde Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin hayatını anlatırken, onun görev yaptığı medreselerden hiçbirisini zikretmemesi daha da dikkat çekicidir.⁴² 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.⁴³ 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 Tahnî, 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” (تشيع), “tefekkahe” (تفقه), “intefe’a” (انتفع), “istefâde” (استفاد), “işteğale” (اشتغل) gibi eğitimle ilgili terimlerin hiçbirisi özel olarak medresede eğitim görmek anlamında kullanılmamıştır.⁴⁴ 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, hoca-talebe 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.⁴⁵ 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.

fıkıhın İslam toplumu üzerindeki ve diğer İslami ilimler arasındaki merkezi 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.⁴⁶

Diğer taraftan fıkıhı medresenin, medreseyi de ilmi hayatın merkezine yerleştiren yaklaşımlar medresenin gerçek manada işlevini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.⁴⁷ XII-XIII./VI-VII. asırlar dönümünde İslami ilimler arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu ve her fakihin 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.⁴⁸ Özellikle Dımaşk’ta söz konusu dönemde,

46 Tibawi, Chamberlain ve Berkey gibi araştırmacıların medresenin informal 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 fıkıh eğitimi vermek veya fıkıhı İslam toplumuna indirmek gibi amaçlarla kurulduğu iddialarını reddetmiştir. Bununla beraber fıkıhın 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 kürsüsüyü. 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 bahsettiğı 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-Mısırı'nın (ö. 1226/623) Dımaşk kâdılkudâtlığı sırasında Âdiliyye Medresesi'nde tefsir dersleri verdiği bilinmektedir.⁴⁹ Şemseddin el-Hûyî (ö. 1239/637) ise Âdiliyye müderrisiyken medresede fıkıh derslerinin yanında mantık ve felsefe dersleri de vermiştir.⁵⁰ 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.⁵¹ Yine İbnü's-Salâh'ın bir başka fetvasında, medreselerde fıkıh dışındaki şer'î ilimlerle iştigal edilebileceğinden bahsetmesi,⁵² 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. Abdülmutî 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 fakihî Şerefeddin b. Ebî Asrûn ve Kutbüddin en-Nîsâbü'rî'nin fıkhi 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.⁵³ Bu iki Şafii fakihinin 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 fıkhi 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 fıkhi 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 Eğitim*, 37-92. Frank Griffel ise Şafiilik 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.⁵⁴ Diğer yandan, camilerde görevli alimlerin yanı sıra medreselerde müderrislik yapanların da camilerde ders vermeye devam ettikleri unutulmamalıdır. Medreselerin yanında, özellikle camilerde, Memlûkler döneminde sayıları daha da artacak olan “tasdîr” denilen daimi ders halkaları bulunmaktaydı. Camilerdeki tasdîrler bir mansıb olarak melik tarafından verilmekte ve bu görevi yerine getiren kişi belirli bir maaş almaktaydı. Tasdîrler Kur’an ilimleri, hadis, fıkıh, kelam, nahiv, belagat alanlarından herhangi biriyle ilgili olabilmekteydi.⁵⁵

Netice itibarıyla 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 temeline dayalı işleyişini değiştirmemiştir. Bu nedenle medreselerde yürütülen 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-Eyyûbî,” *Târîhü’l-medâris fi Mısri’l-İslâmiyye*, ed. Abdülazim Ramazan (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1992), 190-191.

55 Camilerdeki tasdîr kadrosu için bkz. Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 297-299, 305. Memlûkler döneminde medreselerdeki tasdîrler için bkz. Halit Özkan, *Memlûklerin 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.⁵⁶

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.⁵⁷

56 Mesela anne tarafından Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 1201/597) torunu olan ve hayatını uzun yıllar Eyyubiler idaresindeki Dimaşk'ta geçiren Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 1256/654) ilk eğitimini dedesinden ve Bağdat'taki diğer önde gelen alimlerden almıştı. Bkz. İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 7: 39; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 350. Yine Eyyubiler döneminde Dimaşk'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 Dimaşk'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 Dimaşk'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 fî târihi'l-a'yân* 2: 753; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 349.

57 XII-XIII./VI-VII. asırlarda Dimaşk'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 şöhrat bulmuş kişiler bulunmaktaydı.⁵⁸ 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.⁵⁹

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 Dimaşk'ta yaşamış önemli Hanefî 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. Kureşî, *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 döneminde 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 fıkımın 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 fıkımın 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 bün-yesinde 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 kadırlara 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 medrese-yi, 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,⁶⁰ toplumda cihad düşüncesinin dinî ve teorik arkaplanını tahkim etmek ve cihad anlayışını canlı tutmak için yazdıkları eserler,⁶¹ dışarıda Haçlılara, içeride ise birbirlerine karşı mücadele veren⁶² meliklerin toplum nazarındaki meşruiyetleri açısın-

60 Bu durumun dikkat çekici örneklerinden birisi V. Haçlı Seferi sırasında Dımaşk 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 Dımaşk meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa, Dımaşk'ta bulunan Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye bir mektup yazarak ondan Dımaşk halkını Haçlılara karşı girişilecek bir mücadeleye teşvik etmesini istemişti. Emevi Camii'nde geniş bir kalabalığa verdiği vaazında Dimyat halkının başına gelenlerden bahsederek el-Muazzam'ın kendisine yazdığı mektubu Dımaşklılara 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 Küçükbaşçı 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 paylaşırlardı. 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.⁶³ Hatta bu dönemde Haçlılarla yapılan savaşlara bizzat ulemadan katılan çok sayıda kişi bulunmaktaydı.⁶⁴ 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 geçmemektedir. Büyük sultana bağlılığı belirleyen, sultanının siyasi ve askeri 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 vermektedir. 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-Esir'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 nedimlerine 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 katılmalıyım." demiş ve sefer hazırlıklarını yapıp yola çıkmıştır. Bkz. İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih*, haz. Halil Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dârü'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 Dimaşk'taki Hanbelilerin önderi olan ağabeyi Ebû Ömer Muhammed b. Kudâme (ö. 1210/670) Kudüs'ün fethi sırasında Selahaddin'in ordusunda yer alan pek çok alimden yalnızca birkaçıdır. Ayrıca Ebû Ömer Muhammed b. Kudâme, Selahaddin'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) Selahaddin'le birlikte pek çok sefere katılmış, 1177/573 yılında Remle'de Haçlılar karşısında alınan yenilgide kendisi gibi fakih olan kardeşi Zahîrûddin'le beraber Haçlılara esir düşmüştü. Selahaddin'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-Esir, *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.⁶⁵ Ulema siyasi olaylar karşısında takındığı tavırla da meliklere meşru alan açabildiği gibi,⁶⁶ bazı zamanlarda meliklerin yanlış siyasetleri

fî't-târih, 9: 309; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, 1: 343; Cemâleddin b. Vâsıl el-Hamevî, *Müferricü'l-kürûb fî ahhâri 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-Sûfî el-Urmevî gibi sufilerden de şehit düşenler bulunmaktaydı. Bkz. Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 58; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fî ahhâri 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 fî 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 fî ahhâri 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 fî ahhâri 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 fî 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 geçiş sü-

karşısında uyanacak memnuniyetsizliklerin başlatıcısı da olabilmıştır.⁶⁷ 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-Aziz'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-a'yân*, 2: 471. el-Melikü'l-Âdil ayrıca Mısır'da sultanlığını ilan etmeden önce meşruiyetinin 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-Nâsir 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 muîdlik 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.⁶⁸

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 fakihın 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 gerekmekteydi.⁶⁹ Aynı şekilde Âdiliyye

68 Mesela şehrin en itibarlı medreselerinden biri olan Âdiliyye, fakih Kutbüddin en-Nisâbü'rî için inşa edilmişti. Ayrıca Şâmiyye Cevvâniyye Medresesi'nin Şam kâdılkudâtı Zekiyyüddin Ebü'l-Abbâs el-Kureşî, Mesrûriyye Medresesi'nin Nâsihüddin Ali el-Cümeizî, Cârûhiyye Medresesi'nin Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Mübârek ve Revâhiyye Medresesi'nin de İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî 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. Ebû Şâme, *Terâcim*, 148, 169; Sibt İbnü'l-Cevzî, *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.⁷⁰ 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.⁷¹ Hatta bazı alimlerin medreselerde mansıb elde edebilmek için idarecilere yaranmakla veya mezhep değiştirmekle itham edildikleri görülmektedir.⁷² 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, Hanefî Benî Hasîrî ve Benî Sincârî, Hanbelî Benî Kudâme ile bir sufi ailesi olarak meşhur olan Benî Hammûye 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'l-zamân fî 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. Hanbelî fakih Muhammed b. Ahmed el-Yûnîni 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 çalışmalara 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 ilmi birikimine bağlı olarak, medresede fıkıh dışında başka ilimler de okutulabilmektedir. 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 açısında 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'iddlik 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. Fatımiler'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. *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân: Asru selâtini'l-memâlik*. Haz. Muhammed Muhammed Emin. 4 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'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 sûreti'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 ahhârî'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. Haz. İbrahim Şemseddin. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'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 Kelâmı*. 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 Mısır 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 ahhâri benî Eyyûb*. Haz. Cemâleddin Şeyyal, Haseneyn Muhammed Rebi'. 5 cilt. Kahire 1972-1977.

İbnü'l-Esîr, 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-Kıftî, 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 Takiyyüddin 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-Hanefiyye*. 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 Eğitim içinde*. Çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

—. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası Hristiyan 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 Mısri'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-Cevzî, Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. 2 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1370/1951.

es-Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfî. *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 Eyyûbî 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. “Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Dımaşk'ta” Medrese” (1154-1260).” Dok. Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

ez-Zehebî, 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.