

MEDENİYETLERİ KARŞILAŞTIRMAK:

GEORGE MAKDİSİ ÖRNEĞİ

31 Mart 2012

Oturum Başkanı

Eyyüp Said Kaya

Konuşmacılar

Ali Hakan Çavuşoğlu

H. Tuncay Başoğlu

Harun Yılmaz

Hazırlayan

Harun Yılmaz

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

BİLİM VE SANAT VAKFI
Medeniyet Araştırmaları Merkezi 3

NOTLAR 27

Medeniyetleri Karşılaştırmak:
George Makdisi Örneği
Aralık 2012

Baskı Cilt Kurtiş Matbaacılık
Sertifika No.: 12992
Fatih Sanayi Sitesi No: 12/75
Topkapı İstanbul
Tel: 0212 613 68 95

Vefa Cad. No. 41 34134 Vefa İstanbul
Tel 0212. 528 22 22 pbx
Faks 0212. 513 32 20
e-mail bilgi@bisav.org.tr
www.bisav.org.tr

Medeniyet Araştırmaları Merkezi
mam@bisav.org.tr

İçindekiler

Takdim

Eyyüp Said KAYA 7

Medreseden Üniversiteye Skolastik Eğitimin Evrimi

Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU 11

Doğu'dan Batı'ya Beşerî Bilimler ve Entelektüel Eğitimin Serüveni

H. Tuncay BAŞOĞLU 25

İslâm Eğitim Tarihine Farklı Yaklaşımlar:

“G. Makdisi'nin Medresesi”nin Tenkidi

Harun YILMAZ 31

Dizin 43

Medeniyetleri
Karşılaştırmak:
George Makdisi Örneği

P A N E L

31 Mart 2012 Cumartesi • 18⁰⁰-20⁰⁰ • Zeyrek Salonu

Oturum Başkanı

Eyyüp Said Kaya İstanbul Şehir Üniversitesi

Konuşmacılar

Ali Hakan Çavuşoğlu TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

Medreseden Üniversiteye Skolastik Eğitimin Evrimi

H. Tuncay Başoğlu TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

**Doğu'dan Batı'ya Beşerî Bilimler ve Entelektüel
Eğitimin Serüveni**

Harun Yılmaz Marmara Üniversitesi

**İslâm Eğitim Tarihine Farklı Yaklaşımlar:
"G. Makdisi'nin Medresesi"nin Tenkidi**

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

Medeniyet
Araştırmaları
Merkezi

MAM

Bilim ve Sanat Vakfı
Vefa Cad. No. 41
Vefa Eminönü
Tel: 0212 528 22 22

www.bisav.org.tr
mam@bisav.org.tr



Panel katılımcıları: Harun Yılmaz, Eyyüp Said Kaya, H. Tuncay Başoğlu, Ali Hakan Çavuşoğlu

Takdim

Eyyüp Said KAYA

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Efendim, panelimize hoş geldiniz. Gerek Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nde (MAM) İslam ilimlerine ve İslam medeniyetine dair gerçekleştirilmekte olan çalışmaların bazı sorularını daha yüksek sesle sormak, gerekse Klasik Yayınları tarafından yayınlanan George Makdisi'nin eserlerini ve özellikle bu eserlerin sonuncusu olan *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı'yı*¹ vesile kılarak, söz konusu eserlerdeki tespit ve yaklaşımları gündemimize bir kez daha getirmek amacıyla bu paneli düzenledik. Üç konuşmacı, Makdisi'nin eserlerindeki üç merkezî kavramı, skolastik eğitimi, modern öncesi hümanistik disiplinleri ve medreseyi ele alacaklar. Ben de biraz Makdisi'nin metinlerine, biraz da konuşmacılara notlar düşmeye çalışacağım.



George Makdisi'nin eserleri Klasik'in İslam Medeniyeti Araştırmaları (İMA) Dizisi bünyesinde yayınlanıyor. Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nde yaklaşık yirmi yıldır süren İslam ilimlerine dair disiplinlerarası çalışmalar genellikle bu merkezin aktif katılımcılarının oluşturduğu çevreyle sınırlı kalıyordu. Özellikle

1 George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2012. Makdisi'nin *The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981) adlı eserinin çevirisidir. Daha önce aynı adla Gelenek Yayınevi tarafından yayımlanmıştır (2004).

okuma grupları ve atölyeler çerçevesinde meydana gelen ürünlerin, bu çevre dışında kalan ilgililere ulaşması söz konusu değildi. Artık bu ürünlerin sadece belirli kişilerin tecrübelerinde ve hafızalarında mahfuz kalmaması gerektiği düşünüldüğü için İMA Dizisi inşa edildi. Bugün elimizde bu dizinin beşinci kitabı var; altıncı ve yedinci kitaplar da baskı sıralarını bekliyor. İMA kapsamında yayınlanan ve yayınlanacak olan metinler, MAM'ın İslam ilimlerine dair vizyonunun ve ajandasının göstergesi olarak da nitelenebilir. Bu dizi yayını ve etrafında gelişen çalışma tecrübesinin, yola çıkarken sorduğumuz sorular hakkında bizi derin bir idrake sahip kılmasını ümit ediyoruz. İslam Medeniyeti Araştırmaları Dizisi içinde beş başlığımız ya da alt-dizimiz var: "Siyaseti Yeniden Düşünmek", "İslam Medeniyetinin Teşekkül Dönemi", "Modernleşme Sürecinde İslami İlimler ve İslam Düşüncesi", "Modernleşme Öncesi Tecdid Hareketleri" ve altında bu toplantının tertibine vesilen olan kitapların yer aldığı "Bilgi ve Toplum".

Bilgi ve Toplum alt-dizisi aslında bizim İslam medeniyetinde bilginin, özellikle İslam ilimlerine dair bilginin nasıl paylaşıldığı ve toplumsal varlık kazandığı gibi soruları kendi içimizde tartıştığımız 90'lı yılların ikinci yarısından itibaren devam eden mütevazı çalışmalara dayanıyor. O yıllarda İslam'a dair bilginin toplumsal anlamına, mezhebin mahiyetine, bilginin nasıl aktarıldığı ve değer kazandığına, teşekkül sürecinde bu açıdan ne gibi gelişmelerin yaşandığına, bu soruları merkeze alarak klasik dönemi nasıl tanımlayabileceğimize ve kendi içinde dönemlere ayırabileceğimize dair çalışırken karşımıza Makdisi'nin eserleri çıkmıştı. Bu kitaplar ilk anda iki açıdan şaşırtıcı gelmişti. Birincisi, İslam coğrafyasının merkez bölgeleri hakkında şümulü, neredeyse mükemmel şemalar çiziyor, sürpriz kategoriler geliştiriyordu. Mesela hemen her klasik metinde sıkça önümüze çıkan "ta'lik" kelimesinin "öğretim üyeliği yeterlilik tezi" mesabesinde olduğuna dair satırları okurken ne kadar afalladığımı hatırlıyorum. İkincisi, İslam tarihi ile Batı arasında kurduğu irtibatlar ve mukayeseler o yıllarda bize çok orijinal gelmişti. Makdisi'ye göre medresenin bildiğimiz, hep tarih ve tabakâtlarda karşılaştığımız "müfîd"i "doçent" demektir, "sâhib" ise "lisans üstü öğrenci". İslam medeniyeti tarihine İslam ilimleri nazarından bakan bizler için bu tespitler, çalışmalarımızda hep yokluğunu hissettiğimiz tarihî bağlamın inşası için çok yardımcı olabilirdi. Belki de klasik metinleri okurken sürekli karşı karşıya geldiğimiz ve sözlük anlamlarıyla anlamaya çalıştığımız yüzlerce kelime, aslında kurumları ve kurumsal ilişkileri temsil eden birer terimdi. O tarihe kadar İslam ilimleri tarihine dair Arapça ve Türkçe literatürde benzeri bir çabaya rastlamamıştık. İlk olarak Makdisi'nin medreseye en çok yer verdiği eserini tartışalım dedik. Bu süreç içinde bir yandan Ali Hakan (Çavuşoğlu) ve Tuncay'ın (Başoğlu) 1981'de yayınlanan *The Rise of Colleges*'i tercüme çalışmaları başladı, diğer yandan Makdisi'nin tespitleri hakkındaki soru işaretlerimiz daha belirgin hâle geldi. Bu soru işaretleri Makdisi'nin ortaya koyduğu gibi

İslami ilimler ve eğitim kurumları hakkında bu kadar kategorik, bu kadar kesin bağlantılar kurmanın ne ölçüde doğru olacağı noktası üzerine yoğunlaşmaktaydı. Bu nokta İMA Dizisi'ni oluştururken önceliklerimizden birini teşkil etti. Batılı Makdisi eleştirilerinin en önemli ürünleri sayılan Jonathan Berkey ve Michael Chamberlain'ın Suriye ve Mısır üzerine kaleme aldıkları çalışmalarını yeni miladi seneye girmeden bu dizi içinde yayınlamayı planlıyoruz. Makdisi'yi eleştiren dikkat çekici eserleri tercüme etme planlarıyla uğraşmak, bize bu konudaki telif sorumluluğumuzu bir nebze unutturduğu için, daha tercihe şayan geliyor.

Makdisi'nin hayatı hakkında bilgi verme görevi bu toplantının idarecisine tevdi edildi; ancak hem konuşmacıların zamanından çalmamak, hem de rahatlıkla dijital kaynaklardan ulaşabileceğiniz biyografik ayrıntılarla bu oturumu meşgul etmemek için sadece belirli bazı noktalara temas etmek istiyorum: Lübnan kökenli Katolik bir ailenin çocuğu olan Makdisi, İkinci Dünya Savaşı'nda Amerikan ordusunda mütercim olarak görevlendirildi. ABD'de savaş sonrası bölge araştırmalarına dair ortaya çıkan büyük boşluğun İslam dünyası kısmı, önce Bilad-ı Şam Hıristiyanlarının göçmen evlatlarıyla doldurulmaya çalışıldı. Philip Hitti, Albert Hourani ve George Makdisi bu aşamanın tipik örnekleri sayılabilir. Daha sonraları hayatını vakfedeceği konulara onu sürükleyen şey, zannedersem, gençliğindeki hariciyecilik arzusu. Amerika'nın Beyrut'taki büyükelçisi olma hayali, onu önce dışişleri akademisini bitirmeye ve ardından Arapçasını geliştirmeye sevk etmiş. Princeton'da Arapça çalışırken Philip Hitti ile tanışan Makdisi, hocasının vasıtasıyla daha fazla İslam tarihi ve düşüncesine yönelir. Ondaki gelişmeyi gözleyen Hitti, Amerika'da o dönemde hâlâ oryantalist çalışmaların filolojiden ibaret olduğunu, öğrencisinin akademik ilgilerini geliştirmesi için Avrupa'ya gitmesi gerektiğini öğütler. Sorbonne'a giden Makdisi'nin orada Louis Massignon ve Henri Laoust'la tanışması, sanki bir sonraki adımda ne çalışacağını belirlemiş. Malumunuz, Massignon tasavvuf eksenli çalışmalarıyla, Laoust ise İbn Teymiyye, tecdid hareketleri ve selefilik hakkındaki eserleriyle meşhur. Makdisi'nin Sorbonne'da üzerinde altı sene çalıştığı doktora konusu olan İbn Akîl ise bu hocaların ilgi alanlarının bir tür kesişim noktası. Çünkü İbn Akîl hem Hanbelî fakihî, hem de kelam ve tasavvufla arası çok iyi bir VI./XII. asır alimi.

Makdisi Sorbonne'dan döndükten sonra Harvard'da Gibb'le tanışıyor. Gibb'in bir Amerikan üniversitesinde çalışmayı seçmesi, İslam çalışmalarındaki ağırlık noktasının artık değiştiğinin en önemli göstergelerinden biridir. Gibb'in bir başka yönü daha var: ona göre artık oryantalist çalışmaların sosyal bilimler ve sosyal tarihle daha yakın bir ilişki tarzı geliştirmesi gerekmekte. Makdisi'nin İbn Akîl'in ardından ilgisini hicri beşinci asır Bağdat'ının sosyal tarihine yöneltmesini, doktora çalışırken dikkatini çeken bir konuyu doktora sonrasında çalışmak

gibi basit bir sebebe irca etmek yerine, Gibb etkisinin Makdisi'deki yansıması olarak nitelemek daha isabetli olur zannımca. Makdisi bundan sonra yaklaşık 16 sene Tuğrul Bey'in düğününden şehir topografyasına kadar Bağdat'ın pek çok yönünü çalışıyor. Bu sürecin 1970'lerin başından itibaren bir kırılma yaşadığını görüyoruz. Söz konusu yıllarda Makdisi'de Ortaçağ Avrupası ile İslam medeniyetinin klasik dönemini karşılaştırma perspektifi gelişiyor. Önce yalnızca Rönesans öncesi Latin Avrupa'yla ilgilenirken, daha sonra Bizans'ı da kapsayan çalışmalar yapıyor. Sorularının ölçeği ve kapsamı büyürken, kişisel gayretlerinin sınırlarını da görmeye başlıyor ve sonunda Ortaçağcıların katılacağı bir atölye fikrini gerçekleştirmek istiyor. İlki 1974'de olmak üzere iki yılda bir Amerika ve Avrupa'da bu konuyla ilgili olabilecek ne kadar Ortaçağcı varsa, Fransa'nın Akdeniz sahilindeki bir villada toplayarak, birkaç gün süren toplantılar tertip ediyor. Makdisi şöhretini büyük ölçüde bu toplantılara borçludur. 1980'e kadar devam eden bu toplantılar dizisi sayesinde hem hicri beşinci asır Bağdat'ı üzerinden klasik İslam dünyası Ortaçağcılarının gündemine geliyor, hem de Makdisi ferdi çalışmalarındaki problemlerini ve tespitlerini bu katılımcılardan aldığı tepkilerle rafine etmiş oluyor. Makdisi öldüğünde sadece bir grup İslam araştırmacısının değil, Ortaçağ ve Rönesans çalışan pek çok akademisyenin ilgilendiği bir grup eserin müellifi olarak bu dünyadan ayrılıyor.

Makdisi *The Rise of Colleges*'ı, 1950'lerde bir dönüm noktası teşkil eden Haskins'in meşhur *The Rise of Universities*'ine² nazire olarak yayınladı (1981). Bu eserde klasik İslam ilimlerinin toplumda nasıl kurumlaştıklarını ve tabii özellikle medreseyi anlattı. Söz konusu ilimlerin dışında kalan başlıca hümanistik disiplinleri ise 10 sene sonra *The Rise of Humanism* başlığını taşıyan eserinde ele aldı. Tuncay'ın *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler* adıyla tercüme ettiği bu eserden 8 sene sonra doktora tezine döndü ve Sorbonne sonrası tecrübe ve birikimlerinin ışığında yeniden İbn Akîl'i kaleme aldı.³

Makdisi biyografisinde üzerinde durulması, kıssadan hisse çıkartılması gerektiğini düşündüğüm noktalara işaret etmeye çalıştım. Şimdilik bu kadarla iktifa edelim ve Ali Hakan Çavuşoğlu'na dönelim. Ali Hakan, *The Rise of Colleges*'ı esas alarak Makdisi'nin Ortaçağ'daki yüksek öğrenim konusundaki tespitleri hakkında size bilgi verecek. Buyurunuz.

2 Charles Homer Haskins, *The Rise of Universities*, New York: Cornell University Press, 1957.

3 George Makdisi, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

Medreseden Üniversiteye Skolastik Eğitimin Evrimi

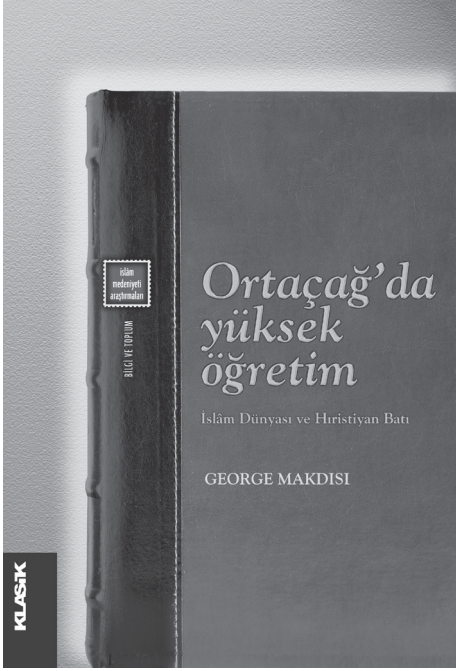
Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU

Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi



Değerli katılımcılar, konuşmamın konusu, Makdisi'nin *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* adıyla tercüme ettiğimiz *The Rise of Colleges* adlı eseri. Eyyüp Said dostumuz Makdisi'nin akademik hayatını oldukça güzel bir şekilde özetledi. Söz konusu eser, Makdisi'nin çalışmaları içinde kronolojik olarak orta dönemlerde yer alan bir çalışması, fakat aynı zamanda en önemli, belki "klasik" eseri gibi kabul edilen çalışmasıdır. Aslında ben de bu kitabın Makdisi'nin çalışmaları içinde nerede durduğunu göstermek için kısaca Makdisi'nin diğer eserlerini ve akademik çalışmalarını özetlemek niyetindeydim, ama tekrara düşmek istemiyorum. Yine de kitabın durduğu yerin iyi anlaşılabilmesi için çok kısa birkaç hususa işaret etmek istiyorum.

Şöyle başlayabiliriz: Bu eserinde Makdisi, önce kendisinin "skolastik eğitim metodu" adını verdiği, ama aslında medrese eğitim metodu olan şeyi bize anlatıyor. Ardından bunun Batı'daki *college* sistemiyle ve üniversiteyle olan ilişkisini, daha doğrusu Batı'daki sisteme olan etkisini ortaya koymaya çalışıyor. Ama bu medrese sistemini ve eğitim modelini ortaya koymadan önce medresenin ne olduğunu, neden ortaya çıktığını, hangi tarihsel bağlamda geliştiğini anlatması gerekiyor tabii ki. Dolayısıyla önce kitabın ilk bölümlerinde İslam düşünce tarihinin erken döneminin, İMA'daki dizilerden birisinin de ismi olan İslam medeniyetinin teşekkül döneminin kendi bakış açısıyla kısa bir tarihsel panoramasını veriyor. Dolayısıyla bu eserinde Makdisi, İslam düşünce tarihiyle ilgili bir değerlendir-



me yapıyor. Buna bağlı olarak fıkıh tarihini yeniden kurgulamaya çalışıyor. Fıkıh mezheplerinin ne anlama geldiğini ve nasıl oluştuğunu bize anlatıyor. Bir anlamda fıkıh mezheplerinin üretildiği ve geliştirildiği mekân/kurum olan medreseyi tasvir ediyor, medresenin tarihsel sürecini ortaya koyuyor. Medresedeki eğitim metodunu, bizim “tedrîs” dediğimiz şeyi, kendi ifadesiyle “skolastik eğitim metodu”nu anlatıyor. Ve kitabın son bölümünde medresenin Batı’da ki üniversite ve *college* sistemleriyle mukayesesini yapıyor. Anladığım kadarıyla, Makdisi’nin eserlerinin kronolojisine baktığımızda, kendi akademik çalışmalarının sırasını takip eden bir kurgu var kitapta. Mesela Makdisi’nin en eski çalışması 1950’lerde yayınladığı “Scholasticism

and Humanism in Classical Islam and the Christian West” adlı bir makalesidir.⁴ Aslında Eyyüp Said’in de söylediği gibi 50’li yıllarda önce Bağdat ve bölge üzerine, Bağdat’taki belli şahıslar üzerine çalışıyor. Kendi doktora tezi olan İbn Akîl ve Hanbelîlik üzerindeki çalışmalarını yürütürken, İslâm düşünce tarihinde ve özellikle bizim önemli gördüğümüz yönüyle İslâm fıkıh tarihinde “ehl-i hadis” ve “ehl-i re’y” adını verdiğimiz, Batılı literatürde “geleneççilik” ve “akılcılık” diye karşılanan iki ana akımı tahlil etmeye çalışıyor.

Makdisi böylece İslâm düşüncesinin iki önemli hareket üzerinden yürüdüğü ortaya koyuyor: skolastisizm ve hümanizm. Geleneççilik ve akılcılıktan biraz daha farklı bir şey tabii bunlar. Hümanizm konusunu bir başka kitabında, daha sonra yazacağı *The Rise of Humanism*’de uzun uzun anlatmak üzere oraya bırakıyor. Skolastisizm kısmını da -bundan ne kastettiğini biraz önce özetlemeye çalıştım- *The Rise of Colleges*’da ortaya koyuyor. Bu arada Makdisi bir şey daha yapıyor: Bir İslamiyatçı, şarkiyatçı olarak İslâm düşünce tarihi üzerine çalışırken Batı’da kendi döneminde ortaya çıkan iki önemli tartışmaya da katkıda bulunuyor. Bunlardan birisi “İslâm’ın klasik döneminde lonca var mıdır?” soru-

⁴ George Makdisi, “Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West”, *Journal of the Amerikan Oriental Society*, 109/2 (1989), s. 175-182.

su. Makdisi bu soruyla ilgileniyor ve “lonca” diye adlandırılan meslekî teşkilatların İslam’da olup olmadığını tartışıyor. Kendi araştırmaları sırasında Makdisi, “fıkıh mezhebi”nin bir tür lonca olduğu kanaatine ulaşıyor ve dolayısıyla konuya bu açıdan da yaklaşarak hem bu kitabında hem diğer çalışmalarında mezhep konusuna böyle bir perspektifte bakıyor. Dolayısıyla Batı’daki bu tartışmaya ciddi bir şekilde müdahale edip o güne kadar genellikle olumsuz bakılan bu meselede “klasik İslam’da da Batı’da teşkilatlandığı şekliyle lonca diyebileceğimiz bir yapının olduğu”nu ortaya koymak üzere tespitlerde bulunuyor.

Makdisi’nin müdahalede bulunduğu bir diğer tartışma konusu, üniversitenin kökeni meselesidir. Avrupa’da XI.-XIII. yüzyıllar arasında üniversite kurumu, üniversite mefhumu ve düşüncesi ortaya çıkıyor. Bu, Batı’da çok hızlı bir şekilde ve tabiri câizse aniden ortaya çıkan bir gelişme ve ciddi anlamda tartışılan bir konu: Bu gelişmenin kökeninde ne var, nasıl ortaya çıktı, tetikleyen şey nedir, etkilendiği, beslendiği kaynaklar veya gelenekler nelerdir? Genellikle klasik Yunan ve Roma’da aranıyor üniversitenin kökeni. Makdisi yaptığı çalışmalarda elde ettiği bulgular sonucunda işte bu tartışmaya da girmiş oluyor. Üniversitenin değilse bile -bu kısım çok önemli tabii- üniversiteyi ortaya çıkaracak bir önceki aşama olan *collegeların* ve *college* sisteminin doğrudan medresenin bir eşi, benzeri olduğunu, medreseden etkilendiğini, bu etkileşimin İspanya üzerinden Endülüs Müslümanları kanalıyla olduğunu, birtakım bağlantılara da işaret ederek, ama özellikle kurumlar arasındaki, öğretim metotlarındaki, kullanılan kavramlar ve terimlerdeki birebir benzerliklere işaret ederek bu *college* sisteminin İslam dünyasından nasıl etkilendiğini ortaya koymaya çalışıyor. Makdisi’nin bu kitapta yaptığı şey işte bu.

Şimdi konunun daha iyi anlaşılabilmesi için iki hususa açıklık getirmek gerekiyor. Birincisi, Makdisi’nin skolastik hareket ve hümanist hareket veya skolastisizm ve hümanizm dediği, İslam tarihindeki iki hareketin ne olduğunu; ikincisi ise skolastik metot yani medrese eğitim metodu dediği şeyin ne olduğu ve bunların Batı’daki izdüşümlerinin neler olduğunu biraz açıklamak gerekiyor. Bir kere “skolastik”, “skolastisizm”, “skolastik düşünce” veya “skolastik felsefe” gibi ifadelerin -Eyyüp Said’in de ifade ettiği gibi- başlangıçta bizi cezbeden bir çok yönü vardı. Benim için önemli olan konulardan birisi buydu. Bu kavram benim için olumsuz çağrışımlar içeren bir kavramdı. Ama Makdisi’nin kitabında skolastiğin genel olarak bizlere öğretildiği gibi olumsuz bir şey olmadığını gördük. Başlı başına bir sistem, bir yöntem olduğunu, dogmatik bir düşünce olmanın çok ötesinde tartışma ve münazaraya, karşıt fikirleri öğrenmeye, çürütmeye, onları değerlendirmeye dayalı bütüncül bir sistem olduğunu fark ettik. Dahası skolastiğin zannedildiği şekliyle doğrudan dinin teoloji kısmıyla değil, hukuk kısmıyla yani fıkıhla, fıkıh eğitimiyle, fıkıh düşüncesiyle alakalı bir şey oldu-

ğunu da görmüş olduk. Şüphesiz fıkıh ve teoloji arasındaki doğrudan bağlantıyı ihmal ederek bunu söylemiyorum. Fakat eleştiriye açık bir husus olmakla birlikte Makdisi, “skolastik” metodun İslam düşüncesinde veya İslam tarihinde sadece fıkıh eğitimiyle alakalı bir şey olduğu tezini savunuyor ve burada özellikle kelamı dışarıda bırakıyor.

Makdisi’ye göre, İslam dünyasında veya İslam düşüncesinin erken döneminde ehl-i hadis ile ehl-i re’y -ki buna gelenekçilik ve akılcılık diyorlar- arasında yaşanan bir çatışma vardır ve Abbasî Halifesi Me’mûn döneminde “mihne” adını verdiğimiz olaylar sırasında Mu’tezile bir tür ideoloji haline dönüşerek bu çatışmayı zirveye taşımıştır. Burada ehl-i hadis veya gelenekçilik olarak tanımlanan gruptaki İslam âlimleri, bir anlamda Batlıların ifadesiyle engizisyona tâbi tutulmuştur. Bu gelişmenin ardından ehl-i hadis ya da gelenekçilik adını verdiğimiz ekol bir anda ciddi bir ivme kazanır ve güçlenir. Ardından ehl-i hadis, bizim ehl-i sünnet ya da Sünnîlik adını da verdiğimiz çoğunluğu temsil eden yapı haline gelmiştir. İşte bunu sağlayabilmek, bu başarıyı elde edebilmek için ehl-i hadis ya da genel anlamda ehl-i sünnet, medrese sistemini geliştirmiş, fıkıh düşüncesini yeniden yapılandırmıştır. Fıkıh denildiğinde, daha önce çok fazla sınırları belli olmayan, her bir âlimin Kur’ân ve hadis bilgisine, sünnet bilgisine dayanarak ve kendi içtihatlarını serbest bir şekilde ortaya koyarak İslam’ın yeniden yorumlanmasını sağladığı bir sistem varken, bu sistem belli bir ekol disiplinine kavuşmuş, belli bir eğitim metoduyla öğretilir hale gelmiş ve “fıkıh mezhebi” dediğimiz hadise ortaya çıkmıştır. İşte Makdisi bize bu süreci anlatır. Bunlar şüphesiz Makdisi’nin ya da geniş anlamıyla oryantalistlerin kurgulamasından ibaret değildir. Bu çatışma ya da bu sürecin nasıl işlediğini biz mesela İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinde de bir şekilde görürüz. Ama Makdisi’nin kurgusunda şüphesiz çok daha farklı yorumlar ve değerlendirmeler, yer yer eleştireceğimiz hususlar bulunmaktadır.

Makdisi’den önce Joseph Schacht fıkıh mezheplerinin gelişimiyle ilgili iki aşamadan bahseder bize. Birincisi bölgesel ekoller, yani ilk İslam şehirlerinde oluşmuş geleneklere dayalı ekollerdir: Hicaz fıkıhı, Irak fıkıhı, Hicaz ekolü, Irak ekolü gibi. Schacht, bir süre sonra bunların şahıslara nispet edilen şahsi mezhepler haline dönüştüğünü söyler: Hanefî mezhebi, Mâlikî mezhebi, Şâfiî mezhebi gibi. Fıkıh mezhebinin nasıl oluştuğunu anlatırken böyle bir tasnif yapar. Makdisi, Schacht’ın bu kurgusuna yeni bir aşama ekler ve fıkıh mezhebi dediğimiz asıl olgunun, kendi eklediği bu üçüncü aşmada teşekkül ettiğini iddia eder. Buna göre, zaman içinde belli görüşlere sahip “imam” (mezheb imamı) dediğimiz daha önce yaşamış bir fakih otorite kabul eden, onun görüşleri çerçevesinde fıkıh faaliyetlerini yürüten bir fakihler topluluğunun oluşturduğu bir tür lonca meydana gelmektedir. Bu loncanın medrese adı verilen eğitim kurumlarının-

da -medreseden önce ise mescitlerde- yürütülen özel, kendine özgü bir eğitim metodu, yeni nesillere bilgiyi aktarma ve öğretim yöntemi de vardır. Makdisi'ye göre asıl fıkıh mezhebi bu yapı oluştuktan sonra meydana gelecektir. Yani mezhebin ortaya çıkışı lonca haline geldikten sonradır. Yani mezhep, bir fakihin düşüncelerinin veya bir grup fakihin bir araya gelip faaliyet yürütmesinin akabinde loncalaştıktan sonra oluşan yapının adıdır. Bunu da mesela şöyle delillendirir: Bu gelişmeden önce hicri I.-II. yüzyıllarda sayıları 500'e kadar ulaşan mezhepten söz edilirken -bu tabii oldukça abartılı bir sayıdır- ve bunlar arasında daha sonra tamamen adı unutulmuş, mesela Taberî mezhebi gibi Sevrî mezhebi gibi birçok fıkıh mezhebi varken, bu sayının şu anda bizim bildiğimiz dört mezhebe indirgenmesi süreci işte bu medreseleşme olgusuna bağlıdır; medresesini oluşturamayan ve lonca haline gelemeyenler varlıklarını devam ettirememiş, sadece bu yapıyı kazananlar asıl mezhep niteliğini kazanmışlardır. Bu başarının sırrı da işte medresede verilen eğitimdedir. Makdisi'nin skolastik eğitim metodu adını verdiği fıkıh öğretim yöntemini, yani tedaris yöntemini kurgulayıp uygulayabilen topluluklar veya fakih grupları mezhepleşebilmiştir. Çok daha yukarıdan bakarak şöyle bir okuma yapar Makdisi (bu yorumlar tabii yer yer spekülasyonlar da içermektedir): Biraz önce sözünü ettiğimiz Mu'tezile kelam düşüncesinin ürettiği mihne veya engizisyon diye ifade edilen baskı sürecinin ardından çoğunluğu oluşturan âlimler bir anlamda şu karara varmış olurlar: Sahih İslam'ı ve dini tespit etmenin ve muhafaza etmenin yolu ancak ilmi ve ilmî otoriteyi fakihlerin elinde tutmakla gerçekleşebilir. Ancak fakihler Kur'ân'ın ve Sünnet'in doğru yorumunu yapabilirler ve Müslümanlara doğru yorumu ancak onlar aktarabilirler. Makdisi'ye göre bunu başarabilmek için fakihler önce icmâ otoritesini ileri sürerler. İcmâ diye bir yöntem veya zihniyet ortaya atarlar. Peki, bu ne anlama gelmektedir? Önceleri her bir fakih kendisine sorulan sorulara veya istenen fetvalara cevap vermekte serbestti, yani hicri II. ve III. yüzyıla kadar serbest bir şekilde isteyen istediği fakihe istediği soruyu sormakta ve cevabını almakta, kendi dinî hayatını böyle şekillendirmekteydi. Zamanla aynı konuda çok fazla sayıda farklı cevap ve fetva ortaya çıkmıştı ve ihtilaflar hızla çoğaldı. Aslında bu, sahabe devrinden beri devam eden bir şeydir. Bunun çözüme kavuşturulması gerekmektedir. Yani özellikle hukuk alanı söz konusu olduğunda -ibadet alanında da aynı sıkıntı gündeme gelmiştir, ama hukuk alanı bu açıdan daha hassastır-, aynı konuda aynı şehirdeki fakihlerin farklı görüşler ortaya atması bir hukuk anarşisi veya kargaşası yaratabilecek bir tehdit unsurudur. Bu tehlikeyi önlemek amacıyla mesela Abbasîlerin erken döneminde İbn Mukaffa isimli bildiği bir kâtip/bürokrat bir rapor hazırlamış ve Abbasî halifesi Mansûr'a sunmuştur. Burada bir kanunlaştırma teklifi söz konusudur. İbn Mukaffa ortada bu kadar çok fikhî ihtilaf, görüş ayrılığı varken bir hukuk anarşisi söz konusu olabileceğine işaret eder ve halifeye bunlar arasında doğru bulduklarını veya uygula-

nabilir bulduklarını tercih etmesini, bunları bir kanun kitabı haline getirip bütün şehirlerin kadılarına göndermesini teklif eder. Bu teklif muhtemelen Mansûr'un hoşuna gitse de başarılı olamayan bir projedir. Çünkü İslam hukukunun ve fık- hın yapısına ve o güne kadar oluşan geleneğe de bir anlamda aykırıdır.

İşte hukuk alanındaki ihtilaflar kanunlaştırma yoluyla çözülemeyince Mak- disî'ye göre "icmâ" devreye girmiştir. Fukahânın bir araya geldiği kurumsal bir yapı içerisinde değilse de geriye dönük olarak işleyen bir sistem olan icmâ, yani "Bir önceki yüzyılda ya da yarım yüzyıl öncesinde yaşayan fakihlerin belli bir ko- nuda farklı görüş belirtmemeleri, o konuda aralarında zımnî bir görüş birliği ol- duğu anlamına gelir" şeklinde özetleyebileceğimiz bir anlayışı ön plana çıkar- mak suretiyle hukuktaki birliği sağlama ve bir anlamda İslam'da sapma kabul edilebilecek yorumların önüne geçme çabasına girmişlerdir. Makdisî icmân bi- raz da bu yönü üzerinde durur. İcmân gerçekleşebilmesinin yolunu da -biraz garip görünebilecek bir şekilde- işte bu hilâf ve ihtilaf ile açıklamaya çalışır. Hat- ta şöyle bir motto kullanır: "Hilâfı yok et, icmâa ulaş".

Peki, Makdisî'nin kurgusuna göre hilâfı yok etmenin yolu nedir? Önce her- kes kendi mezhebini çok iyi öğrenmelidir. Mezhep fıkhını öğrendikten sonra di- ğer mezheplerin ve fakihlerin farklı görüşlerini, yani ihtilafı meseleleri çok iyi öğrenmeli, nihayet kendi mezhebinin delillerinden yola çıkarak ve münazara yöntemini kullanarak karşı mezhebin görüşlerini çürütme yolunu öğrenmelidir. Buradan varmak istediği sonuç şudur: Makdisî'nin skolastik metot dediği med- rese eğitim metodu aslında iyi bir mezhep müdafisi ve münazaracı yetiştirme yöntemidir. Ama bu aynı zamanda diyalektik düşüncüyü de tetiklemiştir. Farklı görüşlere kapı açabilen, farklı görüşlere yer veren bir sistemdir bu aynı zaman- da. Başta da söylediğim gibi, bu sistemin sadece fıkıhla, fıkıh eğitimiyle sınırlı olduğu görüşündedir Makdisî. Burası bizim için problemli bir noktadır ve Mak- disî bu konuda eleştirilmiştir. Mesela Makdisî, kelam eğitiminin ve kelamcılığın İslam dünyasındaki gelişimini, nerelerde nasıl tahsil edildiğini yeterince incele- memiş ve işlememiş gibi görünmektedir. Bu vurgulanması gereken bir husus- tur. Yaptığı tespitlerin büyük ölçüde doğru olduğunu görüyoruz aslında, ama bu tür açıkları da gözden kaçırılmamalıdır.

Makdisî medresede uygulanan skolastik eğitim metodunun üç önemli aş- amasından söz eder. Bir kere, tekrar etmek gerekirse, sistemin hedefi İslam'ın doğru yorumunu ortaya koyacak fakihler yetiştirmektir. Makro planda amaç bu- dur. Mikro planda ise kendi mezhebini çok iyi bilen, Müslüman halkın ve talebele- rin sorularına kendi mezhebinden hareketle en iyi cevapları ve fetvaları verebile- cek, aynı zamanda diğer mezheplerle, diğer mezhep müntesipleriyle girdiği mü- nazaralarda başarılı olabilecek savunmacı/müdafî fakihler, müftüler ve müder- risler yetiştirmektir. Medreseden yetişerek mezun olan kişinin adı "fakih"tir. Fa-

kih mezun olduktan sonra bağımsız bir “müftü” olarak da hizmet verebilir, “mü-derris” olarak medresede kalıp aynı eğitim sistemini sürdüren kişi de olabilir.

Makdisi bu yapıyı ortaya koyarken genellikle tabakât kitaplarına dayanmaktadır. Tabakât kitaplarına dağılmış olan medrese sistemi ve kurumu hakkında ki parça bölük bilgileri toplayarak, bu sistemi inşa ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda başarılı bir çalışması var. Tabii her tür genellenmenin riski ve hatası olduğu malumunuzdur. Makdisi de zaman zaman bu tür hatalara düşmüştür. Ayrıca kendi genellemelerini haklı çıkarabilmek için bazı hususları göz ardı ettiği de olmuştur. Ama genel anlamda başarılı bir genelleme ve kurgulama çalışmasıdır. Makdisi bu parçaları toplayarak elde ettiği sonuçlarla medresede üç aşamalı eğitim verildiğini tespit eder. Birinci aşama “mütefakkih” aşamasıdır. Yani üniversitenin lisans düzeyindeki eğitimi, bir anlamda fıkıh biliminin lisans eğitimi aşaması. Hemen hemen dört yıllık bir eğitimidir bu. Mütefakkih henüz fakih olmamış kişi demektir. “Fakih olmaya çalışmak” anlamındaki “te-fakkuh”, fıkıh öğrenmeye çalışmak, fıkıh becerisi kazanmaya çalışmak demektir. Gerçekten bu kavramın kitaplarda bu bağlamda kullanıldığını gidip baktığınız zaman görebiliyorsunuz. Yaklaşık dört yıl süren bu aşamada sadece mezhep fıkıhı, yani hangi mezhebin medresesi ise o mezhebin fıkıhı öğretilir. İkinci aşama, yaklaşık 10-15 yıl süren bir aşamadır. Üniversitedeki lisansüstü eğitime karşılık gelen bu aşamadaki öğrenciler için kullanılan kavramlardan birisi “sâhib” (çoğulu: ashâb) kelimesidir. Bu, Hz. Peygamber ile sahabe arasındaki ilişkiye benzetilerek kullanılmış bir kavram gibi görünmektedir. Bir fakihin yetiştirdiği öğrenciler arasından bazıları eğitimlerini daha uzun süre devam ettirerek, uzun süre bu hocayla birlikte kalarak, yani “mülâzemet” ederek bu hocanın yanında diğer öğrencilerden ayrı bir statü kazanır, o hocanın ashâbı arasına girerler. Mesela “Ashâbu Ebî Hanîfe” dediğimiz zaman, genel anlamda Ebû Hanîfe’nin ders halkasında bulunmuş öğrenciler anlaşılabilir gibi, daha ziyade onunla daha uzun süre beraber olmuş, ihtisas düzeyinde eğitim almış, Ebû Hanîfe’den ihtisasını tamamlamış öğrenciler anlaşılmaktadır. İlk medrese olan Bağdat Nizamiye Medresesi’nin ilk müderrisi Şâfiî fakih Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin ashâbından söz edildiğinde ise bu anlam, yani onunla uzun süre birlikte olmuş ve ihtisas eğitimi almış öğrenciler anlamı daha belirgindir. Fıkıh eğitiminin bu ikinci aşamasında, diğer mezheplerin görüşleri ve fıkhındaki ihtilaflı meseleler, yani bizim teknik olarak kullandığımız tabirle “hilâf fıkıhı” öğretilir. Birinci aşamada kendi mezhep fıkıhını öğrenen öğrenci ikinci aşamada diğer mezhepleri, onların görüşlerini ve delillerini, bu farklı görüş sahipleriyle nasıl tartışacağını öğrenir. Aynı zamanda “cedel” ilmini öğrenir. Cedel ilmi aslında İslam dünyasına Aristo’nun eserleri vasıtasıyla filozoflar ve kelamcılar tarafından bir anlamda taşınmıştır. Bu ilme fakihler bir süre mesafeli bakmışlardır. Ama bu yöntemin fıkıh eğitiminde de çok önemli ve yararlı olduğunu fark edince cedelle meş-

gul olmaya başlamışlar ve cedele dair eserler kaleme almışlardır. Hilâf ilminin gelişme sebebi de bu münazara yöntemini fakihlere, fakih aday öğrencilere öğretilmiş diğer mezhep müntesipleriyle nasıl baş edeceklerini öğretmektir. “Ta’lîk” veya “ta’lîka” adı verilen çalışmaların yapılması da bu aşamadır. Burada yapılan şey şudur: Ders esnasında hocaya sorulmuş olan sorular ve bu sorulara verilen cevapları, yani fetvaları öğrenciler kaydeder, not tutarlar. Öğrenci hazırladığı bu ta’lîkayı, yani tuttuğu notları hocasına sunar, hoca bunları inceler ve doğru tutulmuşsa bir tür onay verirdi. Bir yandan da o güne kadar gelenekten tevarüs edilerek gelen tartışmalı fikhî meseleler vardır. Dersterde bunların tahlil de yapılır. “el-Mesâilü’l-hilâfiyye” denir bunlara ve bunların da kaydı tutulur. Bir anlamda öğrencilerin tuttukları ders notları gibi görülür bunlar. Bunu aynıısının Avrupa’daki *college* sisteminde olduğunu Makdisi bize gösterir. Aynı terimler Latince tercümeleriyle, hatta birebir tercümeleriyle orada bulunmaktadır. Ta’lîka dediğimiz yöntem gerçekten çok yetiştirici olmuştur. Birçok âlimin birçok meşhur İslam aliminin bildiğimiz önemli kitaplarının bir kısmı bu şekilde ta’lîkâlardan meydana gelmektedir aslında. Mesela Gazzâlî’nin fıkıh usûlü eserlerinden birisi olan *el-Menhûl*’ün bir tür ta’lîka, yani tuttuğu ders notlarından ibaret olduğunu tespit eder Makdisi. Gazzâlî’nin hukukî kariyeri bu gelişmeyi tasvir etmemize yardımcı olabilir. Fıkıh eğitimini Nişabur’da fakih ve kelamcı İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’den alan Gazzâlî, onun yanında bir ta’lîka hazırlamıştır. Tabakât yazarlarının kaydettiğine göre Gazzâlî’nin ta’lîkasını okuyan hocası Cüveynî bu ta’lîkanın kendisinininkini gölgede bıraktığını ifade etmek üzere “Beni diri diri toprağa gömdün, ölmemi bekleyemez miydin?” yorumunda bulunur. Yani ta’lîka hocaya sunuluyor -aslında hocanın da aynı bağlamda kendisinin hazırladığı bir ta’lîkası var- ve olabiliyor ki öğrencinin ta’lîkası hocanınkinden öne geçiyor. İşte Gazzâlî bu şekilde şöhret bulmuş oluyor, belki de.

Üçüncü aşamada artık hilâf, diğer mezhep görüşlerini ve onlarla nasıl münazara yapacağını öğrenen, bütün tartışmalı fikhî meseleleri ezberleyen kişi artık fakih olma noktasına gelmiştir. Birinci aşama olarak daha sonra da bir veya birkaç münazaraya katılarak; öğrencilerin huzurunda veya camide halkın huzurunda önceden planlanmış farklı mezhep müntesipleriyle bir takım münazaralara katılarak aldığı bu eğitimin uygulamasında da başarılı olup olamayacağını gösteren öğrenci artık öğrenci (mütefakkih) olmaktan çıkar ve “fakih” unvanını alır. Bu, Batılı anlamdaki üniversite sistemine göre artık “doctor of law” demektir. Yani bir hukuk doktoru, bir fıkıh doktoru, fıkıh uzmanı olmuş demektir. Dolayısıyla bizim yaygın bir biçimde kullandığımız “fakih” tabirinin bu eğitim sistemi içinde özel bir anlamı vardır, belli bir aşamayı ifade eder. Ve bu fakihe icazet verilir. Makdisi hadis ilminde veya farklı ilimlerde bildiğimiz bu icazet kavramının da hadisteki kullanımdan farklı bir boyut kazandığını iddia eder. Bunların aşamalarını veya özelliklerini uzun uzun anlatır. “İcâzetü’t-tedris” ya da

“icâzetü't-tedrîs ve'l-iftâ” diye iki farklı kullanımından söz eder. Yani müderris olup ders verme yetkisi demektir bu. Ya da halka bağımsızca özgürce kendi görüşlerini ve fetvalarını aktarma yetkisi demektir.

Son olarak tabii, üniversite sistemiyle ve *college* sistemiyle medresenin ilişkisine kısaca değinmem lazım. Makdisi bu noktada, Doğu'yla Batı, İslam'la Hıristiyan Batı arasındaki bu etkileşimi anlatır. “Bağdat'tan bir medrese öğrencisinin ileri düzeydeki bir mütefakkihin diyelim, Fransa'ya veya İspanya'ya bir yolculuk yaptığını hayal edelim” der. Hayalî bir akademik ziyaretten söz eder. Nelerle karşılaşabilir ve nasıl bir ortam onu beklemektedir, burada bu kurgudan yola çıkarak bu ilişkileri ve benzerlikleri ortaya koymaya çalışır. Ben bu kısmı kitaptan özetleyerek okumak istiyorum:

Ortaçağ'da İslam âleminde, mesela Bağdat'tan gelen bir entelektüelin Hıristiyan Batı'daki akademik çevreyi ziyaret ettiğini hayal edelim. Bu hayalî ziyaretçimiz kendisini hiç de yabancı hissetmez ve yeni ortamında hayli rahat ederdi. Paris ve Oxford; *colleğları*, *scholar* ve *fellowları*yla, *master* ve *doctorları*yla ve bunlara yardımcı olan [assistants] *repetitor* ve *servitorları*yla ona hayli tanıdık gelirdi. Okuldaki derslere ve uygulamalara katıldığında göreceği *lecturelar* [takrîrler] ve *disputationlar* [münazaralar] ona kendisini evinde hissettirirdi. Gerçekten bir misafir araştırmacı [visiting scholar] olarak, ev sahibi meslektaşlarıyla bir, iki ya da tercihen -Bağdat'ta âdet olduğu üzere- üç münazaraya davet edilme nezaketini bekleyebilirdi. Eğitim çevresinde ona tanıdık gelmeyen fazla bir şeyle karşılaşmaz, hatta İslam âleminde bulunmayan üniversiteyi bile garipsemezdi. Çünkü üniversite bir soyutlamadan ibaretti ve binalar gerçekte ona çok tanıdık gelen *colleğlara* aitti. Tetkikler [studies], öğretim metotları, uygulamalar [exercises] ona tanıdık geldiği gibi, aynı zamanda ilmî faaliyetin ana eğilimlerinin tuttuğu doğrultu da ona yabancı gelmezdi. Ayrıca tetkikler, uygulamalar, metotlar ve eğilimlerin tümü birleşerek, ona ziyaret etmekte olduğu skolastik manzaranın sadece geldiği yerin uzantısı niteliğinde olduğu hissini verirdi. Entelektüel manzara onu pek şaşırtmayacak durumdayken, başka ne olabilirdi ki?! Hukuk çalışmalarının (*ars dictaminis* de dahil olmak üzere) hakimiyeti ve yaygınlığı, iki üslubu, yani Paris ve Bologna üslupları içinde diyalektikçe olan ateşli ilgi; hukuk, teoloji ve tıpta diyalektik kaidelerine göre icra edilen, münazaralarda şifâhî olarak uygulanan ve büyük *summalar*da yazıya geçirilen skolastik metot; öğrencilerin münazaralara ve hocaların derslerine dair tutukları notlar/tutanaklar [ta'âlîk]; İslam'daki muadilleriyle aynı fonksiyonları gören ve çoğu kere mukabil Arapça terimlerin lafzî tercümeleri durumunda olan etkileyici bir teknik terimler listesiyle karşılaşır. Bu hayalî ziyaretçimiz, paralel gelişmelerin nasıl vuku bulduğunu merak etmek durumunda da kalmazdı. Öncelikle söylemek gerekirse, kendi kültürünün üstünlüğü konusunda son derece bilinçli olurdu. Zira

vatanında yani İslam âleminin doğusundayken, hac ve ilim talebi için Müslüman Batı'dan gelen kardeşlerinden -bunlar İspanya, Sicilya, Güney İtalya ve güney Fransa'nın yerlileri olup kendi ülkelerinde ikamet etmekte idirler- birçoğuyla önceden tanışmış ve bu gelişmeleri haber almış olurdu. Ziyaretçimiz Akdeniz'i büyük ihtimalle, ilmî ganimetleri sayılan kitaplarını yüklenmiş olarak yurtlarına geri dönen âlimler eşliğinde geçecekti. Toledo (Tuleytula) ve Salerno'da Arapça kitapların nasıl büyük bir hırsla Latinceye çevrilmekte olduğunu gördüğünde gurur duyacak, yine farklı Hıristiyan ülkelerden gelen ve kendileri de Arapça öğrenmiş olmanın gururunu duyan birçok öğrenciyi görmekten hoşnut olacaktı. (...) Cordovalı Mozarab Alvaro, *Indiculo luminoso* adlı eserinde bu olgunun İspanya'daki mükemmel neticesinden esefle bahseder: "Hıristiyan dindaşlarım Arapların şiir ve hikâyelerinden hoşlanıyorlar. Müslüman teolog ve filozofların eserlerini okuyorlar. Bunu onları çürütmek amacıyla değil, fakat doğru ve belîğ bir Arapça üslubu kazanmak için yapıyorlar. Bugün ruhbanlar dışında, Kutsal Metinler üzerinde yazılan Latince şerhleri okuyan sıradan bir kişiyi nereden bulacaksınız (...)"⁵

Bu tasvir, uzun uzun Makdisi'nin anlattığı kavramları, kurumları, eğitim yöntemlerinin hepsini bir şekilde içine derc ettiği bir benzetme.

Son olarak birkaç hususa işaret ederek bitirmek istiyorum. Birincisi Makdisi, "icazet" kavramının ("icâzetü't-tedrîs ve'l-iftâ" demiştik), yani medreseden mezun olan fakihe verilen doktora yeterlilik belgesi ya da öğretim üyesi belgesinin aynen *college* sistemine intikal ettiğini iddia eder. Bu kavramın oradaki ifadesi olan "licentia docenti", icâzetü't-tedrîs'in birebir Latince tercümesidir. Makdisi bunun bir başka Yunan ya da Roma geleneğinden gelmiş olamayacağını iddia eder. Çünkü üniversite öncesi dönemde Ortaçağ ve öncesinde bu yetki "magisterium" kavramıyla ifade edilmektedir ve Papa'ya ya da konsüllere ait bir yetkidir. Yani bir kişiye herhangi bir yerde ders verme, öğretim yapma yetkisinin Papa ya da bu konsüller tarafından verildiğini uzun uzun anlatır ve bunun "magisterium" kavramıyla karşılandığını söyler. Ama *college* sistemiyle birlikte bir anda bir değişim olmuştur ve yeni bir tabir ortaya çıkmıştır; bu tabir de icâzetü't-tedrîs'in tam karşılığıdır. Muhtevası, işleyişi, şemaları birebir aynıdır. Diğer bir kavram da şu an bizim alışık olduğumuz üniversitelerin hemen hemen her yıl yaptığı "açılış dersi" uygulamasıdır. Bu da yine tipik bir benzerliktir. Açılış dersi uygulamasının da medreseden alındığı görüşündedir Makdisi. İlk açılış dersini, ilk medrese olan Bağdat Nizamiye Medresesi'nin atanan ilk müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî vermiştir. Önce bunu tarihsel olarak anlatır ve bunun *collegeda* "inception" kavramıyla karşılandığını ve orada da devam ettiğini ortaya koyar. Sonra bu "müfakkih", "sâhib/ashâb" ve "fakih" aşamalarının Fransızca ve

5 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 349-51.

İngilizcedeki karşılıklarını birebir gözler önüne sererek bu benzerliği ispat etmeye çalışır. Son olarak şunu söylemek istiyorum. Girişte ifade etmiştim; skolastik kavramı genelde Türkçe literatürde veya bizim özellikle lise eğitiminde -muhtemelen hâlâ- olumsuz çağrışımlarıyla öğretilmektedir. Ama mesela İngilizce Wikipedia'nın "skolastisizm" maddesine bakarsanız, âdetâ Makdisi'nin tezine çok benzer bir kurgu görürsünüz. Skolastisizmin buradaki anlatıldığı şekliyle anlatıldığını görmek dikkat çekici. Ama Türkçe Wikipedia'da öyle değil. Türkçe Wikipedia'daki skolastik kavramı çok daha farklı, yani buradakine çok benzemeyen bir şekilde anlatılıyor ve bu da problemin bir şekilde devam ettiği bizlere gösteriyor. Sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.

Eyyüp Said Kaya: Ali Hakan'a çok teşekkür ediyoruz. Skolastik eğitimin öyle hususiyetleri var ki, her iki dünyayı bilen bir araştırmacının Makdisi'yle hiçbir zaman mutabık kalmayacağını, onun tespitlerine benzer sonuçlara hiçbir zaman varmayacağını düşünmek imkansız. Mesela skolastik eğitimin ekse-*ni summalar*. Biraraya gelip metni okumak ve hocanın metni açıklaması bu eğitimin temel çalışma tarzını meydana getiriyor. Keza, skolastik eğitim faaliyetinin merkezindeki disiplin teoloji veya felsefe değil, hukuk; *iusprudentia*. Ayrıca *disputation* bu dünyanın esaslı bir parçasını oluşturuyor. Üstelik bu eğitimin aktörleri, yani özellikle Kilise Babaları'ndan sonra, Rönesans'tan önce gelen nesiller aynı zamanda İslam dünyasından yapılmış tercümelemlerle en çok haşır neşir olmuş kuşaklar. İnsan *summa*, *iusprudentia* ve *disputationun* karşısına muhtasar, fıkıh ve ilm-i hilaf ve cedeli koymaktan kendini alamıyor!

Ali Hakan'ın zaten ifade ettiği bir hususu tekrar ederek, bir not daha düşürme izin verin: *College* dedikleri şeyin binası, müfredatı, kadrosu ve *charity trustı* varken, *university* bunlara sahip olmayan bir *corporation*, bir tür ilim adamları loncası. Modern İngiliz ve Amerikan üniversite sistemi "university-college" dedğimiz, söz konusu iki yapının birleştirilmesinden çıkmış bir kurum.

Ali Hakan Çavuşoğlu: İstersen kitabın başlığının tercümesine de değineyim. Kitabın orijinal ismi *The Rise of Colleges*. Makdisi İngilizce *college* kelimesiyle hem Batı'daki *collegeı* kastediyor hem medreseyi kastediyor. Bunu nasıl karşılayacağımız, tercüme edeceğimiz konusunu biz epey uzun bir süre müzakere ettik. Kitabın ilk baskısı daha önce bir başka yayınevinden çıkmıştı, orada bu başlıkla çıktı. Klasik'teki yeni baskıda bu meseleyi yeniden düşündük, ama daha doğru ve iki tarafı da kuşatan "yüksek öğretim" dışında daha iyi bir ifade bulamadık. Medrese diyemedik, çünkü medrese dediğimiz zaman *collegeı* ifade etmiyor, yani İngilizcede ikisini de ifade etmek için kullanmış olabilir tabii ki yazar ama Türkçede medrese, insanların zihninde sadece İslam dünyasını ifade

edecektir. Veya “Medrese ve *College*” diyecektik, ikisini kuşatan ifade üniversite olamazdı. Çünkü zaten yazarın tezine göre *college* üniversiteden farklı bir şeydir. Medrese, *college*in kaynağıdır, kökenidir; üniversite ondan sonra ortaya çıkan farklı bir yapılandırma. Üniversite de diyemeyiz, fakülte veya yüksek okul da diyemeyiz. Ama hepsinin işte bulunduğu nokta, bunların hepsinin bir yüksek öğretim sistemini ifade etmesiydi. Biz de böyle bir tercümeyle *college*in Türkçede karşılanmış olabileceğini düşündük.

Eyyüp Said Kaya: Evet, “yüksek öğretim” gerçekten isabetli bir başlık oldu. Zaten Makdisi’ye yöneltilen en dikkat çekici eleştirilerden biri de, iki dünyanın sistemini ve kurumlarını alıp, onları modern dünyadaki “yüksek öğretim”in muadili olarak sunmasıdır.

Makdisi’den bahsederken Fransa’da düzenlediği atölyelerin ona hayli şöhet kazandırdığına temas etmiştik, ancak yanlış anlaşılacak için bu noktayı başka bir gerçekle tamamlamak gerekir. Makdisi’nin İslam araştırmalarındaki şöhetinin ana sebeplerinden biri de “ashâbî”dir. Onun yaklaşık çeyrek asır boyunca yakından ilgilendiği bir grup öğrencisi, bugün Amerika’daki İslam çalışmalarında önemli mevkilerde bulunuyor. Kanaatimce “Makdisici”ler diye bir gruptan söz etmek mümkün ve bu grubun birkaç fârik alameti var. Birincisi, hocaları bu zevâta hep iki disiplin -tasavvuf ve fıkıh, kelam ve belağat gibi- çalıştırmış. İkincisi, Arapça konuşan merkez bölgeleri, kabaca Irak’la Mısır arasını çalışmışlar. Ne “periferi”ye ne de “acem” halklarına yoğunlaşmışlar. Üçüncüsü, tabakâtlara ve benzeri biyo-bibliyografik kaynaklara çok önem verirler, hatta zaman zaman tabakâtlardaki verilerin araştırma konusunun bazı yönlerini perdelemesi problemiyle karşı karşıya kaldıkları söylenebilir. Bu tabakât vurgusu kendilerine –diğer iki hususiyet gibi- hocalarından mirastır. Kendileri de ölümünün ardından hocaları için klasik tabakâtlara nazireyle bir “terceme” yazdılar.⁶ Uzunca bir metin olduğu için, birkaç tasarrufla, bazı pasajları okuyacağım. Hazîrünün klasik Arapçaya aşına olduğu belli; onun için tercüme hacet yok zannedersem:

[Cûrc el-Makdisi. S]eyyidü’l-muhakkıkîn, senedü’l-müdekkikîn, maksadü’l-dârisîn, buğyetü’t-tâlibîn, muhîtu’l-fünûn, bahru’l-ulûm, el-gâyetü’l-kusvâ fî tahkîki’l-fetva, fe-karae ve akrae ve’stefâde ve efâde ve derase alâ eydi’l-ekâbir ve ecâde (...) Kad tâfe’l-medâris, ve’stekarra fî Barîs (:Paris), sümme verade aleynâ min biladi Fransîz, feğattâ nûrahû alâ nûri’l-fevânîs ve sebeka’l-fuhûl fî mizmâri’t-tedris hattâ intehet ileyhî’r-riyâse (...)

6 Makdisi hatırasına yayımlanan bir eserin başında yer alan bu metin için bkz. *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa, Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2004, s. viii.

Bu ifadelerin hepsi tabakât üslubunun klasik ifadelerindedir ve Makdisi tezlerini desteklemek için bu ifadeleri yeniden yorumlamıştır. Mesela “akrae” ona göre medresedeki özel bir öğretim tarzını, “efâde” doçentliği, “derase” fıkıh tahsilini, “intehet ileyhi’r-riyâse” mezheplerin bir tür “hukuk loncası”na dönüşümünü temsil etmektedir. Biraz daha okuyayım:

[V]e hâze’ş-Şeyh Sîbeveyhü’l-vakt, Gazâliyyü’l-evân, Mütenebbiü’l-asr, Buhturiyyü’z-zemân, fârisü Mişigin (:Michigan), batalu Surbûn (:Sorbonne), halîfü’l-fecr, aduvvü’t-tilifizyûn (:televizyon) (...)

Demek ki, talebelerinin bu kadar övdükleri Makdisi aynı zamanda erken kalkması ve televizyon düşmanlığıyla marufmuş. Peki şimdi Tuncay dostumuza dönelim. Tuncay da Makdisi’nin hümanizm sahasındaki katkılarını kısaca ifade edecek.

Doğu'dan Batı'ya Beşerî Bilimler ve Entelektüel Eğitimin Serüven

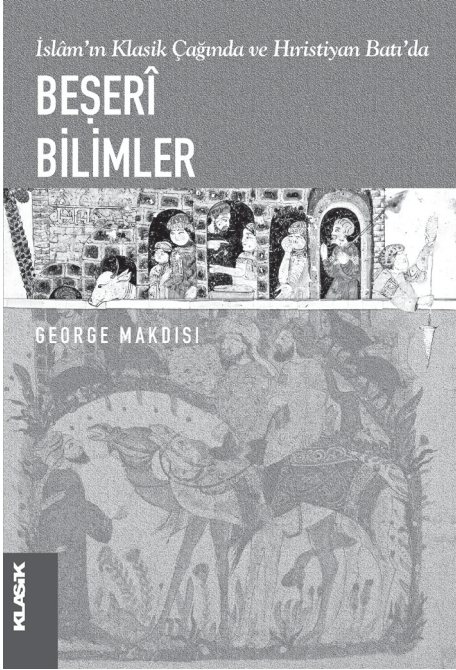
H. Tuncay BAŞOĞLU

Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

Makdisi, en önemli eseri olan *The Rise of Colleges*'da, en mühim iddialarını ortaya koyuyorken, *Beşerî Bilimler*⁷ adıyla çevirdiğimiz ikinci kitabı biraz daha özel bir alanla ilgili görüşlerini ihtiva ediyor. Aslında bu kitabın da ilk bölümleri önceki görüşlerinin tekrarından oluşuyor. Yani beşerî bilimlerle ilgili, bizim burada beşerî bilimler olarak çevirdiğimiz *humanities* veya *ulûmü'l-edeb* konusundaki görüşlerini anlatırken daha önce bahsettiği skolastisizm ve hümanizm şeklindeki iki akımı, düşünce hareketini tekrar anlatıyor, onlarla ilgili görüşlerini özetliyor. Bu kitap aradan bir on sene geçtikten sonra önceki görüşlerini genel hatlarıyla özetleyerek başlıyor. Dolayısıyla ben o özete girmiyorum. Kısaca şöyle bir eleştirim de var: Ashâb-ı re'y ve ashâb-ı hadis şeklindeki bir ikilem teşekkül döneminde veya Abbasîler döneminde çok fazla gündeme gelmiştir, ama İslam tarihindeki düşünce hareketini ve ilimlerin gelişimini sırf bu ikisi üzerinden anlamaya çalışmamız doğru olmaz. Bu çatışmanın getirdiği etkiler tarih boyunca devam etmiştir, bunu temsil eden taraflar veya nüanslar hep olagelmiştir, ama daha sonra sahne değiştiççe, sahneye yeni unsurlar girdiççe epistemolojide, ilim zihniyetinde yeni dönüşümler oldukça çatışmanın tarafları ve kapsamı katlanarak değişmiştir. Bu eski ashâb-ı re'y - ashâb-ı hadis veya akıl-nakil



7 George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2009.



çatışması izlerini bırakarak geride kalan çatışmalar haline dönüşmüştür. Dolayısıyla mesela -bırakın Memlûkler veya Osmanlılar dönemini- "birinci klasik dönem" diyeyim, yani IV.-VI. asırlardaki çatışmaları bile, o dönemdeki tarafları bile sadece bu akıl-nakil ikilemi çerçevesinde anlayabilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla burada Makdisi'nin, daha çok müesseselerin sosyal sâikleri üzerinde dururken, bu dönüşümleri biraz kaçırdığına değinmemiz gerekir. Bu eleştiriyi kısaca burada bırakıp beşerî bilimlerle ilgili neler söylediğine bakalım.

Makdisi beşerî ilimler kısmında toplumun içerisine çok da fazla karışmayan veya toplum tarafından çok da intisap edilmeyi gerektirmeyen

bir hareketten veya bir akımdan bahsediyor. Bu akım daha aristokrat, entelektüel çevrelerde rağbet bulan bir öğrenim, bir eğitim tarzı. Burada *edeb*in İslam dünyasında çağrıştırdığı anlamlara benzer şekilde Batı'da "hümanizm" kavramının çağrıştırdığı birçok şey var. Bizde *edeb* dediğimizde tasavvufta, fıkhıta farklı çağrışımları var ve bir de "edebî ilimler" -ki burada esas kastedilen bu noktadır- çağrışımı var. Makdisi Batı'da da hümanizm kavramını kullanırken tabiri câizse "insancılık felsefesi"ne yönelik bir atıf da yapıyor. Yani zihninde, söylediklerinin arka planında ona yönelik bir şey de var. Ama özellikle kastettiği, öğrenilen ve aktarılan bu ilimler ve onların hangi çevrelerde hangi sâiklerle, nasıl aktarıldığı, öğretildiği, öğrenildiğidir. Burada şu hususa da dikkat etmek lazım: *Beşerî Bilimler* kitabında bir ilimler tasnifini esas alıyor. Üçlü bir ilimler tasnifi var: Şer'î ilimler, yabancı ilimler (veya felsefî ilimler, diğer medeniyetlerden alınan ilimler) ve *edeb* ilimleri. Dolayısıyla içeride *edeb* ilimleri dediği 7 ilim dalını anlatmaya çalışıyor. Fakat *edeb* ilimleriyle bir edibin sahip olması gereken kültür aynı şey değil. Bir başka ifadeyle, o edebin gerektirdiği süzülmuşlüğü, o medeniyetin getirdiği süzülmuşlüğü, görgüyu temessül eden, temsil eden edibin sahip olduğu kültür sadece *edeb* ilimleriyle sınırlı değil. *Edeb* ilimleri dışında felsefî ilimler, şer'î ilimler gibi değişik alanlarda da birikim sahibi olması gerekiyor. Bu anlamda *edeb* ilimleri, edibin sahip olduğu genel kültürün bir parçasıdır. Ayrıca *edeb* ilimlerinin gelişip ortaya çıktığı önemli alanlardan birisi de bürokrasidir.

Bütün bunları anlatırken Makdisi şuna dikkat çekiyor: Hem *edeb* ilimleri ve hümanizm dediğimiz hareketin hem de skolastisizm dediğimiz hareketin kaynağı dindir. Yani bunlar esas olarak İslamî bir bakış açısından ve İslamî endişelerden kaynaklanan iki farklı harekettir, iki farklı akımdır. Hatta Makdisi'ye göre, hümanizm dediği bu *edeb* ilimleri hareketi skolastik düşünceden daha önce başlamıştır. Bunun sebebi de fetihlerden sonra Arap olmayanların Arap toplumuyla karışmasıyla dilin bozulmaya başlaması ve dilin bozulmasının dinî metinleri anlama ve nakletmede ortaya koyacağı tehlikelerdir. Dolayısıyla Makdisi Arap dilinin safiyetini korumak sâikiyle öncelikle dil alanında çalışmalar başlamıştır, demektedir. Bu öncelik-sonralık meselesini de bu çerçevede kurar. Skolastisizm dediği hareket ise daha çok mihne hadisesiyle bağlantılı olarak Abbasîler döneminde ortaya çıkmıştır. Bu kitapta ilimler tasnifini yaptıktan, bir edibin öğrendiği *edeb* ilimlerinden, özellikle merkezde olanları saydıktan ve onlarla ilgili bilgi verdikten sonra Makdisi'nin dikkat çektiği bir şey daha var: Kendi kendine öğrenme metodu veya bu ilimlerin nasıl öğrenildiği.

Bir kere bu ilimler medrese sistemi içerisinde öğretilmiyor, öğrenilmiyor, yine bu ilimler örgün eğitim sistemi dediğimiz bir sistem içerisinde öğretilmiyor. En azından bürokrat çevreler, entelektüel kesim ve Arapça eğitimi dışında kalan ilimler için bunu söyleyebiliriz. Tabii ki şer'î ilimlerin öğrenilmesine yardımcı olsun diye Arapça, Arabî ilimler medreselerde veya daha önce mescitlerde öğretiliyordu. Ancak bir edibin öğrendiği tarih, coğrafya, ahlak felsefesi, siyaset, idarî ilimler ve yine bir edibin kültürünün parçasını oluşturan felsefî ilimler, bunlar ne medresede ne de mescitte öğretilirdi; veya en azından düzenli bir eğitim sistemi içerisinde öğretilen konular değildi. Tabii Makdisi bunları vakfiyelere bakarak söylüyor. Yani medreseler için kurulan vakıflarda, vakfiyelerde bu ilimler, yani *edeb* ilimleri ve felsefî ilimler yer almıyor; bunlar şart koşulmuyor. Buradan yola çıkarak örgün eğitim sisteminde *edeb* ilimlerinin yer almadığını söylüyor. Bu çıkarımın farklı zamanlar ve coğrafi bölgelerdeki uygulamalarla rahatlıkla çürütülebileceğini, en azından önemli kayıtları bulunduğunu hatırlatmakla yetinelim.

Peki, bu ilimler nasıl öğreniliyordu? Orada da medrese sistemine veya daha önce mescit sistemine benzer şekilde bir icazet, bir üstat-talebe ilişkisi var. Fakat özellikle Abbasîlerden itibaren bunun yeterli olmadığı bir döneme geliyoruz. Bunun üzerine kendi kendine öğrenme diyebileceğimiz bir sistem geliyor. Makdisi, ilimler tasnifine dair yazılan eserlerin de özellikle kendi kendine öğrenmeyi kolaylaştırdığını, o yönde rehberlik eden bir kılavuz eserler kitabiyâtının ortaya çıktığını veya o eserlerin böyle bir fonksiyon gördüğünü söylüyor. Buna verdiği tipik örnekler var. Bir tanesi, Sâ mânîler bürokrasisinde önemli bir yeri olan Harezmi'nin *Mefâtihu'l-ulûm* adlı eseri. Harezmi *Mefâtihu'l-ulûm*'da bir

kâtibin yani bürokratin ihtiyaç duyduğu/duyacağı ilimleri anlatır ve neleri okuyabilir, kimlerin eserlerini okuyabilir, bunlara dair örnekler verir. Makdisi benzer şekilde ilimler tasnifine dair daha sonra yazılan eserlerden de bahseder.

Burada gerçekten ilimler tasnifinin böyle bir fonksiyonu olduğunu kabul etmek gerekir. Yani onun verdiği örneklerden daha sonra Memlûkler devrinde yaşayan Kalkaşendî örneğinde de, aradaki bir kısım örneklerde de bunu görebiliriz. Ama ilimler tasnifinin bundan başka ve daha felsefî gerekçelerinin bulunduğu da göz ardı etmemek lazım. Makdisi bunlara değinmemiştir. Makdisi'nin ilimler tasnifini ve o alanda yazılan eserleri tüketici şekilde incelemeyeceğini de burada not etmek lazım. Onun dikkati daha çok ilk altı asır üzerine yoğunlaştığı için daha sonraki dönemler üzerinde fazlaca durmamıştır. O açıdan bakılabilsydi, mesela İbnü'l-Ekfânî'de ve daha sonraki ilimler tasnifiyle ilgili eserlerde *edeb* ilimleri denildiğinde daha dar anlamda bir grup ilmin kastedildiğine dikkat etmesi gerekirdi. Bunlar da daha çok bizim bugün edebiyat ve dil bilimleri diye tanımlayabileceğimiz bir alandır. Gerek Sekkâkî'de gerek İbnü'l-Ekfânî'de, gerek Beyzâvî'de ve daha sonrasında var olan *edeb* ilimleri veya *envâ'u'l-edeb* denilen alan Arap dili, dil felsefesi, belağat alanıyla ilgili eserlerdir. Tarih, coğrafya vs. disiplinler dışarıda tutulur. Ama Makdisi'nin söylemek istediği bir şey doğrudur. Yani felsefî ve şer'î ilimler dışında kalan bir alan var ve bu alan hem entelektüel gayelerle hem de yönetimin ihtiyaçları çerçevesinde geliştirilmiş bir alandır; dinî kaygılardan soyutlanabilen yönleri de vardır.

Makdisi'nin bu ilimler tasnifiyle ilgili çalışmaları tüketici olarak incelemeyeceğini söyledik. Bir örnek verelim: Makdisi'nin İbn Hazm'ın *Merâtibu'l-ulûm* adlı eserini görmediğini söyleyebiliriz. İbn Hazm aslında tam da Makdisi'nin iddialarını destekleyebilecek bir şeyler söylüyor eserinde. Diyor ki, her ümmette yedi tane ilim vardır. Ümmeti burada günümüz diline medeniyet diye çevirebiliriz, ilmi de ilim grubu olarak anlayabiliriz. Der ki, İbn Hazm, bu yedi ilim grubundan üç tanesi her ümmetin kendisine hastır. Dört ilim grubu ise ümmetler arasında ortaktır. Ortak olanlar nelerdir? Tıp, matematik, ilm-i nücum (veya bugünkü dille ifade edersek kozmoloji-astronomi) ve bir de felsefe. Tabii onun anladığı anlamda felsefî ilimler. Peki, ümmete has olan ilim grupları nelerdir? İlk olarak her ümmetin kendi kitabından kaynaklanan şeriati ve o şeriati incelemeye yönelik ilimleri vardır. İkincisi tarihi, üçüncüsü de dili. Yani İbn Hazm dil, din, tarihle ilgili ilimler her ümmetin kendisine hastır demektedir. O zımnen şunu da söylemiş oluyor: Bunlar bir diğer ümmete veya medeniyete aktarılamaz şeylerden oluşmaktadır.

Fakat İbn Hazm'dan farklı olarak Makdisi, aslında bu ilimlerin de bir şekilde aktarılabilir olduğunu, kendileri itibarıyla olmasa da, eğitim tarzları ve üstübları itibarıyla aktarılabilir olduğunu söylüyor. Bunu da özellikle Rönesans dönemin-

de ve öncesinde klasik Latincenin gördüğü rağbetle, *ars dictaminis* yani *emâlî* yazımı gibi yazım tarzlarıyla ve bürokratların sahip olmaları gereken kültüre dair söylenenlerle ortaya koymaya çalışıyor. Tıpkı medrese sisteminin *college* sistemine aktarılmasında olduğu gibi, bazı eğitim yöntemlerinin ve yazım tarzlarının İslam âleminde Batı'ya aktarılmasına değinerek *edeb* ilimlerinin de aktarıldığını söylüyor; örnek olarak da bunların öğretiminde çokça kullanılan *emâlî* tarzı yazım türünün Batı'ya *ars dictaminis* olarak geçmesini veriyor. Klasik Latincenin kendi medeniyetlerinde Arapça gibi ideal bir dil bulma arayışı çerçevesinde ve aniden sahneye çıktığını, bunun Ortaçağ Latincenin terk edilmesine yönelik bir tavır olduğunu ve bu tavrın doğrudan Arapça eğitimiyle bağlantılı olduğunu düşünüyor. Eserinde söz konusu dönemde, *trivium* denilen gramer, mantık ve retorik ilimlerinin öğretimlerinin gündeme gelmesinin aynı gerekçeyle dayandığını ve bunların öğretim tarzlarının tıpkı bu *edeb* ilimlerindeki tarzlarla benzediğini anlatıyor. Bu anlamda söyledikleri -biraz önce Eyyüp Said'in de işaret ettiği üzere- çok mantıklı. Çünkü Avrupa ve İslam medeniyetleri arasında geçiş alanları var. Makdisi bu alanlardaki etkileşim noktalarını tespit ediyor.

Bu çerçevede dört tane coğrafi etkileşim alanından bahsedebiliriz: Bir tanesi Endülüs, diğeri Sicilya, üçüncüsü Bizans ve nihayet Haçlı Seferleri'nin hedefi olan Bilâduşşam bölgesi. Sicilya'da özellikle XII. yüzyılda II. Frederik dönemindeki saray teşkilatından ve oradaki etkileşimden bahsediyor. Oradaki bürokratların giyim kuşama ve yaşam tarzına varıncaya kadar İslam âlemindeki örnekleri taklit ettiğine dair örnekler veriyor. Makdisi, Haçlı Seferleri'ne ve Bilâduşşam'daki etkileşime özellikle medrese örneğinde değiniyor. Çünkü *college* türü müesseseler Avrupa'da Haçlı Seferleri'nin akabinde ortaya çıkmış; üniversite bunun akabinde gelişiyor. Bir de dördüncü bir alan var, Bizans, ama Bizans'tan fazla bahsetmiyor. İslamî literatürün, gerek felsefi, gerek dinî, gerek edebî literatürün Sicilya ve Endülüs üzerinden veya Haçlı Seferleri dolayısıyla Batı'ya aktarıldığını biliyoruz. Öte yandan Arapça eserlerin belli bir dönemden sonra, IV./X. asırdan itibaren Rumcaya tercüme edilmesi ve Bizans üzerindeki etkisi diye bir şey var. Günümüze kadar bu, çok araştırılmamış bir alan. Bunun da özellikle araştırılması gerektiğini söylemekle yetinelim. Teşekkür ederim.

Eyyüp Said Kaya: Çok teşekkür ediyorum. Makdisi'nin eserlerine baktığınız zaman açıkçası, iki dünya arasında tekabüliyet bulma gayretinin rahatsız edecek derecede bariz olduğunu görüyoruz. Makdisi'nin bu açıdan iki noktada eleştirisini yapmak gerekiyor. İlki, böyle bir medeniyetler arası mukayeseye yapmak bizim için ne anlama gelecek, bize ne söyleyecek? İkincisi, Makdisi'nin tespitle-ri, tarihî vakıya ne kadar tekabül ediyor?

Medeniyetleri mukayese edecekseniz, size duracak bir yer, bir kıstas lazım. Ya iki medeniyeti karşınıza koyacaksınız, üçüncü bir noktada duracaksınız. Mesele modern öncesi iki medeniyeti karşılaştırmak için, modern dünyadan aldığınız bir unsuru kullanacaksınız; diyelim ki, “sınıf çatışması” kavramını alıp, bu kavram açısından İslam ve modern öncesi Batı’ya bakacaksınız. Medeniyetler üstü kavram yok çünkü. Yahut mukayese edilen taraflardan birinin yanında durup, karşı tarafa bakacaksınız. (Daha doğrusu, bu mukayeseyi bugün yapacak olduğunuza göre, taraflardan birinin yanında durduğunuzu –sadece- zannedeceksiniz!) Nerede durursanız durun, ciddi bir anakronizm tehlikesi ile karşı karşıyasınız. Böyle bir tekabüliyet kurma teşebbüsü, belki bizim idrakimizi derinleştirmek için faydalı olabilir, ama bu hedefe yönelik atabileceğimiz adımlardan sadece biri olarak, kendisiyle hesaplaşılması ve aşılması gereken bir merhale olarak kabul edilmeli. “Hâl” olmalı, ama “makâm” olarak addedilmemeli. Mesele “İslam medeniyetinde üniversite”nin varlığını aramakla, bir dünyanın anlam haritası, kavramlar koordinatı içindeki bir unsuru alıp başka bir dünyanın koordinatlarına yerleştirmiş oluyorsunuz. Bunun peşinden İslam medeniyetinde var olmuş ilgili yapıların üniversiteden farkının ne olduğu sorusu gelmezse, idrakimiz derinleşmekten ziyade körleşir. Kuracağımız tekabüliyetlerin sıhhati için sorularımızı tersine çevirmek işe yarar bir taktiktir. Deminki misali takip edecek olursak, “Batı medeniyetinde medrese”nin varlığını aramak bize önce çalışmamızın durduğu noktanın ne kadar isabetli olduğunu ve sonra kurduğumuz tekabüliyetlerdeki hata ve riskleri daha açık bir şekilde görmemize yardımcı olacaktır. Makdisi’nin metinlerini sadrımıza şifa haritalar olarak görmek yerine, sorularımızı tekrar gözden geçirmemize vesile olan bir tecrübe olarak görmek gerektiğini düşünüyorum. Makdisi’nin yüksek öğretimin İslam medeniyetinde teşahhus etmiş hali olarak gördüğü medrese hakkındaki tezleri tarih yazımına dair bazı temel problemlerle de malul. Şimdi Harun kardeşimiz, bu problemleri muhtasar-müfid bir şekilde anlatacak.

İslâm Eğitim Tarihine Farklı Yaklaşımlar: “G. Makdisi’nin Medresesi”nin Tenkidi

Harun YILMAZ

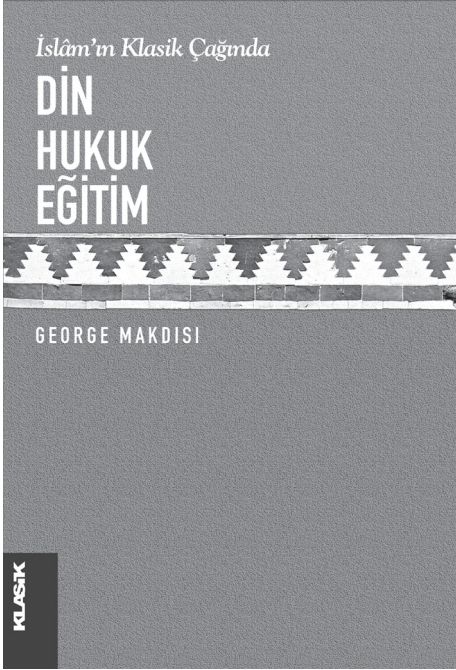
Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Üç ana noktaya temas ederek sunumumu gerçekleştirmeye çalışacağım. Özet şeklinde olmak üzere bahsedeceğim ilk husus, Makdisi’den önce bu konu hakkında neler söylendiği ve dolayısıyla Makdisi’nin *The Rise of Colleges*’da kendisinden önce bu konuya değinmiş olan kimlere cevap verdiği olacak. Ardından, tenkitlere zemin oluşturması bakımından Makdisi’nin medrese tasavvurunu oluşturan temel sâiklere değineceğim. Son olarak da Makdisi’yi bir şekilde eleştiren veya Makdisi’ye alternatif medrese modelleri sunan müelliflerden bahsedeceğim ve bunu yaparken Makdisi’yi hangi ölçüde eleştirdiklerine kısaca değinecek, fakat onların teorilerini burada uzun uzadıya anlatmayacağım.

Makdisi’den önce medrese üzerine ilk konuşan isim aslında Goldziher’dir. Goldziher *Introduction the Islamic Theology and Law*⁸ isimli eserinde Nizamiyeler üzerinden medrese tartışmalarına girmişti. O, İslam dünyasında ortaya çıkan medreselerin aslında Eş’arîliği savunmak için kurulduğunu iddia etmekteydi. Goldziher’e göre Eş’arîliğin geniş kitlelere rahatça yayılması Nizamiyelerin kurulması sayesinde gerçekleşmiştir. Ona göre Nizamiyelerle birlikte ortaya çıkan yeni mansıblar Eş’arî âlimlere tahsis edilmişti ve geniş imkânlarla sahip bu vakıflar Eş’arî âlimlerin elinde bulunmaktaydı. Goldziher, Eş’arîliğin güçlenmesi

8 Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 1981.



ile medreseler arasındaki ilişkiyi o kadar önemser ki, İslam dünyasında gelenekçi Eş'arîliğin akılcı Mu'tezile karşısında zafer kazanmasında en önemli vurguyu medreselere yapar. Goldziher medreseleri, İslam dünyasında uzun yıllar en önemli ilmî-itikadî tartışmalardan birisi olan akılcılık-gelenekçilik tartışmaları bağlamında değerlendirir ve medreseleri gelenekçi Eş'arî düşüncelyi tahkim eden müesseseler olarak takdim eder. O, Eş'arîliğin medreseler üzerinden akılcılığa karşı bir zafer kazandığı iddiasındadır.

Medreseler hakkında Goldziher'in ardından bu noktada Johannes Pedersen'in görüşleri önemlidir. Pedersen, İslam dünyasında hiçbir zaman medrese diye bir müessesenin

olmadığı kanaatindedir. Ona göre aslında sadece mescit vardır. Medrese denilen şey ise aslında mescitten farklı bir şey olmayıp camilerde bazı dersler için ayrılmış muayyen yerlerdir. Pedersen'e göre medrese denilen yerlerde de namaz kılınıyor ve dersler yapılıyordu, mescitlerde de aynı şey devam ediyordu. Dolayısıyla Pedersen'e göre mescitten bağımsız medrese diye bir müessesenin varlığını konuşmaya gerek bile yoktur. *Encyclopaedia of Islam*'ın ilk baskısında müstakil bir "Medrese" maddesinin olmayışı da buna işaret etmektedir. Ansiklopedideki "Mescit" maddesinin –ki burada kastedilen Makdisi'nin bahsettiği medresedir– müellifinin de Pedersen olduğuna işaret etmek gerekir. Makdisi öncesi medrese hakkında konuşanlar arasında üçüncü dikkat çekici isim Ahmed Çelebi'dir.⁹ O, medreselerin nasıl ortaya çıktığı ve niçin kurulduğu sorusuna tamamen farklı bir noktadan yaklaşıyor. Ahmed Çelebi'ye göre medrese aslında fizikî şartların zorlamasıyla ortaya çıkmış bir kurumdur. Mescitte devam eden ilmî faaliyet bir süre sonra o kadar büyümüştür ki, artık mescitler bu faaliyetlere karşılık verecek fizikî imkânlardan yoksun hale gelmiştir. Ayrıca kelim, cedel gibi ilimlerin doğası da mescitte bunların tedrisine pek imkân tanımamaktaydı. Dolayısıyla derslerin mescit dışında başka bir mekâna intikali zarurî hale gelmişti ve işte bu nedenle mescitlerden ayrı olarak medreseler kurulmaya başladı.

9 Ahmed Shalaby, *History of Muslim Education*, Beirut: Dar al-Kashshaf, 1954.

Makdisi bu üç müellifin ardından geliyor aslında. Buraya kadarki kısım Makdisi'nin söyledikleriyle kimlere ve hangi iddialara cevap verdiğini anlayabilmek açısından önemliydi. Makdisi'nin ise temel tezi şudur: O, kendisinden önceki iddiaların hepsini reddederek medresenin aslında fıkıh öğretmek için kurulmuş bir müessese olduğunu savunmaktadır. Makdisi bunu söylerken tezini Bağdat'taki Nizamiye üzerinden desteklemektedir. Diğer yandan bununla irtibatlı olarak Makdisi *The Rise of Colleges*'da da medresenin dışlayıcı bir karaktere sahip olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Makdisi medreseyi sadece fıkıha hasretmekte ve fıkıh dışında bütün ilimleri -İslamî ilimler veya edebî ilimler- medrese dışına itmektedir. Ayrıca o, mescitte devam eden ilmî faaliyetle medresede devam eden ilmî faaliyet arasında kesin bir ayırımıda bulunmaktadır. Mescitteki ders halkalarının daha genel ve herkese açık halkalar olduğunu savunmakta; medresedeki ilmî faaliyetin ise yüksek öğretim dediğimiz, tabiri câizse herkesi kabul etmeyen, içine almayan, belli bir ilmî seviyeye gelmiş talebelerin ancak katılabildiği bir eğitim faaliyeti olduğunu iddia etmektedir.

Makdisi eserinde Goldziher'in iddialarına da doğrudan cevap vermektedir. Goldziher medreseleri Eş'arîliğin Mu'tezile'ye karşı bir zafer kazanışı olarak sunuyordu. Makdisi'ye göre eğer ortada bir zafer varsa, bu, gelenekçiliğin akılcılığa karşı kazandığı bir zafer değil, fıkıhın diğer disiplinlere karşı kazandığı bir zaferdir. Fıkıh ise bu zafere medreseler sayesinde ulaşabilmiştir, çünkü medreselerde sadece fıkıh öğretilmekteydi. Makdisi bu iddiasını ise medresedeki fıkıh kürsüsünden hareketle desteklemeye çalışıyor. Makdisi'ye göre medresede tek bir kürsü vardı, bu kürsünün adı da fıkıh kürsüsüydü.

Makdisi'nin medrese tasavvurunun önemli noktalarından bir tanesi de şu: Makdisi medreseyle ilgili bize öyle bütüncül bir çerçeve sunuyor ki, onun medreseden anladığı modelde hiçbir boşluk bulmak mümkün değildir. Yani kuruluştan, fizikî yapısından, idaresinden, talebelerinden, hocalarından, müfredatına kadar İslamî eğitime dair ne kadar çok kavram varsa Makdisi'nin hepsini medreseyle irtibatlandıran bir tarafı var. Son olarak Makdisi eserinde, burada da çokça değinildiği üzere, medreseyle Batı'daki *collegelar* arasında ki yoğun benzerliği işliyor. İşte Makdisi'nin temel olarak üzerinde durduğu noktalar bunlar.

Şimdi de biraz Makdisi'ye yönelik tenkitlerden ve Makdisi sonrası medrese literatürden bahsetmek istiyorum. Makdisi'yi ilk tenkit eden isim Abdülkâfî Tibawî'dir. Aslında Makdisi'nin *The Rise of Colleges*'dan önce medreseyle ilgili görüşlerini dile getirdiği birçok makalesi var. Bunlardan biri de 1961'de kaleme aldığı "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad"¹⁰

10 George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, XXIV/1 (1961), s. 1-56.

isimli ilk makalesi. Bu makaleden hemen bir yıl sonra bu defa Tibawi doğrudan Makdisi'nin makalesine cevaben bir makale yazıyor; "Origin and Character of Madrasa".¹¹ Makdisi'nin medreseyle ilgili görüşlerini hedef alan bir makale bu. Tibawi makalesinde temel olarak İslam eğitiminin kişisel ve informal yapısına dikkati çekerek aslında Goldziher, Pedersen ve son olarak Makdisi'nin yaptıkları gibi genel-geçer bir medrese modeli ortaya koyma çabalarına bir cevap vermektedir. Tibawi makalesinde Makdisi'nin az önce bahsettiğim o boşluk kabul etmeyen medrese modelini eleştirmektedir. Medresenin aslında ne Eş'arilik ne de fıkıhla irtibatlı bir kurum olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre Nizamiye Medresesinin müderrislerinin Şâfiî oluşu sadece o dönemde Bağdat'ta Şâfiîliğin hâkim olması ve Abbâsî halifesinin Şâfiî oluşuyla ilgilidir. Yoksa Nizamiye'de müderrisin Şâfiî olması gibi bir şart söz konusu değildir. Tibawi'ye göre ise Nizamiyeler aslında Nizamülmülk'ün birçok alanda gerçekleştirdiği idarî reformları yürütecek bürokrat yetiştirmek için kurulmuş müesseselerdir.

Tibawi'den bir süre sonra bu defa 1976'da Gary Leiser bir çalışma kaleme alıyor: *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*.¹² Bu, özellikle Fâtımîler ve Eyyübîler döneminde Mısır'da medreselerin kuruluş süreciyle ilgili bir doktora çalışmasıdır. Leiser'in çalışmasında özellikle üzerinde durduğu "Şiîlikle mücadelede medreseler ne kadar etkiliydi?" sorusuydu. Leiser medreselerle ilgili Şiîlik üzerinden bir değerlendirmede bulunuyor ve aslında medreselerin Şiîlikle mücadele ya da Sünnîliği savunma gibi kaygılarla kurulmadığı iddiasını dile getiriyor. Onun medreselerin niçin kurulduğuyla ilgili temel tezi ise şudur: Ele alınan dönemde özellikle Eyyübîlerin Mısır'a hâkim olup Fâtımîleri ortadan kaldırmalarıyla, eski Şiî-Fâtımî kalıntılarına karşı tamamen siyasî bir mücadele yürütülmüştü ve Mısır'da medreselerin kurulmaya başlaması da bu mücadelede Sünnî ulemayı desteklemek ve onlara nüfuz etmekle alakalıdır. Yoksa Şiîliğe karşı, onları ortadan kaldırmak, Şiîliği yok etmek gibi bir kaygı söz konusu değildir. Gary Leiser'a göre şayet böyle bir kaygı varsa bu ancak dördüncü, beşinci sırada sayılabilecek bir kaygıdır.

Gary Leiser'dan yaklaşık bir yıl sonra 1977'de bu defa Joan E. Gilbert Dimaşk'la ilgili bir doktora çalışması yaptı. Gilbert'in *The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship*¹³ isimli doktora tezinde, bütün bu şimdiki kadar saydığım iddialardan bağımsız olarak dikkat

11 A. L. Tibawi, "Origin and Character of Madrasa", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, XXV /3 (1962), s. 225-238.

12 Gary La Viere Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1976.

13 Joan Elizabeth Gilbert, *The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship*, Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1977.

çektığı şey şudur: Medrese aslında ne bürokrat yetiştirmek için, ne de Şâfiî fıkhını veya Eş'arîliği vs. yaymak için kurulmuş bir müessese değildir. Medrese profesyonel âlimler yetiştirmek için kurulmuştur ve ulemayı profesyonelleştirmiştir. Yani medreselerle birlikte meslekten âlim grupları yetismeye başlamıştır. Gilbert'e göre Nureddin Zengi ve Eyyûbîler'in medreseler yoluyla bir doktrin ortaya koymak, hukuku değiştirmek veya yeni bir dinî sistem inşa etmek gibi bir niyetleri yoktu. Aksine onlar, ulemânın hâkim sosyal-dinî gücünün farkındaydılar ve onların profesyonelleştirilmesi ve bürokratik sınıf içerisine dahil edilmeleleriyle bu gücü kontrol etmeye çalıştılar.

Leiser ve Gilbert'in kendilerinden önce telif edilmiş literatürden ayrıldıkları temel nokta, medreselerin ortaya çıkış tartışmalarına girmeden belli bir zaman dilimi ve belli bir coğrafya çerçevesinde medreselerin fonksiyonunu ele almalarıdır. Eserlerini tabakâtlara dayalı geniş ulema biyografileri üzerine inşa etmişlerdir. Medreselerin ilk ortaya çıkış tarihi ve sebepleri gibi konular onların öncelikli meseleleri değildir ve ele aldıkları dönemin öncesi ve sonrası onların ilgi alanı dışındadır.

1990'lara geldiğinde medrese çalışmalarına dair dikkat çekici üç isim var. Bunlardan Jonathan Berkey, Eyyûbî ve Memlük dönemi Kahire üzerine çalışan bir isim. İkinci isim, aynı dönemde Dımaşk üzerine bir eser kaleme alan Michael Chamberlain. Üçüncü isim ise Abbâsîler döneminde Bağdat'taki durumu inceleyen Daphna Ephrat. Bu çalışmaların Makdisi'nin iddialarına tenkit niteliği taşımaları bakımından önemli olduğunu düşünüyorum. Şimdi özellikle bu müelliflerin eserlerine dayanarak Makdisi hangi noktalarda tenkit edildi, biraz bundan bahsedeyim.

Anakronizme düştüğü iddiaları Makdisi'nin en çok tenkit edildiği noktaların başında gelmektedir. Makdisi eserinde devlet, yüksek öğretim, özel ve kamusal alan... derken aslında medreselerin ortaya çıkış ve gelişme dönemleri düşünüldüğünde İslam toplumu için hiç de kullanılamayacak kavramları, özellikle de Batılı kavramları, çokça kullanmakla eleştirilmiştir. Aslında Makdisi'nin böyle bir eleştiriye maruz kalmasının temel sebebi, Makdisi'nin sürekli zihninde Batı'daki *collegelar*la medreseler arasındaki irtibatı zaten varsayıyor olmasıdır. Chamberlain ise *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350*¹⁴ adlı eserinde ortaçağ tarihine dönük "devlet", "yüksek eğitim" ve "özel ve kamusal alan" gibi Batılı kavramlara eleştirel bir bakışla yaklaşmaktadır ve ona göre kültürel müesseseler ve sosyal pratikler siyâsî ve sosyal bağlamlarından koparılarak incelenemezler.

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

Makdisi ayrıca, kendi medrese modelini sunarken İslam dünyasındaki dönemselsel ve coğrafî farklılaşmayı göz ardı etmekle eleştirilir. Makdisi'nin çalışması medresenin teşekkül dönemini ele almakta, teorisinin temelinde ise Selçuklu dönemi Bağdat Nizamiye Medresesi bulunmaktadır. Bununla birlikte sonraki dönemlerde ve farklı coğrafyalarda kurulan medreseler için Makdisi'nin temel tezleri yeterli olmaktan uzaktır. Genelde İslam tarihi boyunca ortaya çıkan bütün müesseseler özel de ise bir eğitim-öğretim "mekânı" olarak medreselerle ilgili değişmez genellemelerde bulunmak mümkün değildir. Yapılması gereken, her dönem ve her coğrafya için ayrı araştırmalarda bulunmaktır. İşte bu durumun Makdisi sonrasında medrese çalışmalarını Nizamiyeler ekseninden çıkarak İslam dünyasının başka bölgelerindeki medreselere de yayılmasına neden olduğu anlaşılmaktadır.

Bu durumla irtibatlı olarak Makdisi'nin fıkıh merkezli ve İslamî ilimlerin diğer disiplinlerini medrese dışına iten yaklaşımı da farklı dönem ve farklı coğrafyalar için geçerli olmayabilir. Makdisi'nin ele aldığı dönem Hanbelîliğin güçlü olduğu Selçuklu Bağdat'ıdır. Ancak mesela aynı dönemde Şam'daki medreselerde sadece fıkıh okutulduğunu iddia etmek güçtür. Yine sonraki dönemlerde felsefe, tıp gibi ilimlerin Osmanlı medreselerinde okutulan ilimler arasında yer aldığı bilinmektedir.

Tam da bu noktada Makdisi'ye eleştiriler yönelten isimlerden biri olan Jonathan Berkey *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*¹⁵ adlı eserinde ele aldığı Kahire'de bile medreseler üzerine bu anlamda bir genelleme yapılamayacağı iddiasındadır. Ya da Michael Chamberlain kendisinin Dimaşk'ta medreselerle ilgili yapabileceği genellemelerin başka bir coğrafya söz konusu olduğunda tek tek bu tespitlerinin onaylanması ya da reddedilmesi gerektiğinde ısrarcıdır.

Makdisi'nin eleştirildiği bir diğer nokta daha önce de değinildiği üzere formal bir medrese modeli önermesidir. Makdisi'nin ortaya koyduğu medrese modeli hiçbir boşluk taşımayan teorik bir çerçeveye sahiptir. Hâlbuki Makdisi'den sonra gelen araştırmacılar İslam dünyasında coğrafî ve kronolojik farklılaşmayla ilişkili olarak medresenin informal karakterine vurgu yapmışlardır. Onlara göre Makdisi'nin medresenin fizikî yapısından kadrolarına, müfredatından imkânlarına kadar son derece sistematik bir şekilde anlattığı ve değişmez bir yapıymış gibi sunduğu hususlar İslam dünyasının başka bölgelerinde ve zamanlarında kurulmuş olan pek çok medrese için geçerli değildir.

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

Makdisi, İslamî ilimlerin merkezine medreseyi, medresenin merkezine fıkıhı, İslam toplumunun merkezine ise fakihleri oturtmaktadır. Medreseyi de fakihlerin kontrolünde ve fıkıhın emrinde bir müessesese olarak tarif etmektedir. Hâlbuki klasik dönemde “fakih” diye isimlendirilen âlimler aynı zamanda hadis, kelam, Kur’ân ilimleri gibi konularda da âlim isimlerdir. Bu gibi kimselelerin medreselerinde sadece fıkıh okuttuklarını iddia etmek, ya da onların fıkıhın konuları dışında başka ilimlerde yetkin isimler olmadıklarını peşinen kabul etmek zordur. Mesela Gazzâlî gibi İslamî ilimlerin birçok alanında söz sahibi bir ismin Nizamiye’de sadece fıkıh okuttuğunu iddia etmek güçtür. Ya da Âmidî’nin Şam’daki medreselerde sadece fıkıh okuttuğunu iddia etmek oldukça zordur, hatta bunun böyle olmadığına dair örnekler de vardır. Şam ve Kahire’deki medreselerde fıkıh yanında kelam, hadis, Arap dili gibi disiplinlere dair metinlerin çokça okutulduğu bilinmektedir.

Makdisi sonrası medrese çalışmalarınızamanla başka noktalara evirildiği görülmektedir. Makdisi’nin ardından bu alana eğilen araştırmacılar “Medreseler niçin kuruldu?” sorusundan ziyade “Medreselerin fonksiyonu neydi?” sorusuyla ilgilendiler ve medreselerin kuruluşlarına dair geliştirdikleri teorilerde medresenin tek bir fonksiyonu bulunduğu şeklindeki açıklamalardan kaçınmaya başladılar. Mesela bu isimlerden olan Berkey ve Chamberlain medresenin niçin kurulduğu sorusuyla hiç ilgilenmediler. Medreselerin kuruldukları dönem ve coğrafyanın ilmî, siyasî, sosyal, kültürel değerleriyle girift bir ilişkisi olduğu üzerinde durarak medreselerin bu alanlarda ne gibi fonksiyonlar icra ettiğini tartıştılar. Chamberlain’a göre medrese ilmî açıdan değil ama siyasî ve sosyal açıdan, bütün bunların yanında Dimaşk’taki sivil elitlerin siyasî ve sosyal konumları açısından son derece önemli bir role sahipti. Modern anlamda devlet ve bürokratik hayatın olmadığı bir dönemde medreseler siyasî elite sivil elitin güçlerini paylaştıkları bir alandı. Onlara göre medreseler tek bir amaç için kurulmadıkları gibi tek bir fonksiyon da icra etmemişlerdir. XI. asırda Bağdat’ta Nizamiyelerin kuruluş amacı ve ifa ettiği fonksiyon ile on üçüncü asırda Şam’da veya Kahire’de kurulan medreselerin kuruluş amaçları ve fonksiyonları farklı olabilir. Hatta aynı şehirde aynı dönemde kurulan medreseler de bu açılarından birbirlerinden farklılık arz edebilirdi.

Daphna Ephrat ise *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni Ulama of Eleventh-Century Baghdad*¹⁶ adını verdiği Makdisi ile aynı dönemi ele aldığı çalışmasında Makdisi’nin görüşlerinin tam tersi iddiaları dile getirdi. Ona göre İslam tarihi içerisinde medreselerin rolü fazlaca abartılmıştır. Nizamiyelerin kurulduğu dönemde dahi Bağdat’ta medreseler ilmî hayatın temel işleyişinde

16 Daphna Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni Ulama of Eleventh-Century Baghdad*, Albany: State University of New York Press, 2000.

hiçbir değişikliğe neden olmamıştır. Ephrat'a göre ulema bu dönemde Bağdat'ta siyasî iradeden bağımsız bir yapıya sahipti ve bu durum medreselerin kurulmasından sonra da herhangi bir değişikliğe uğramış değildi.

Makdisi medreselerin kurulmaya başlamasıyla birlikte buraların ilmî hayatın merkezine yerleştiği iddiasındadır. Hâlbuki sonrası çalışmalarında medreselerin Makdisi'nin iddia ettiğinin aksine, ilmî hayatın en önemli merkezi olmadıkları üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bunlara göre mescitlerde, camilerde, evlerde, zaviyelerde vb. devam eden çok canlı bir ilmî hayat vardı ve buralardaki eğitimin temel karakteri, medreselerde devam eden eğitimden farklı değildi. Medreselerin en önemli avantajı, vakıf gelirleriyle desteklenmiş maaş ve kalacak yer tahsisine imkân veren yerler olmalarıydı. Makdisi'yi eleştiren bahsi geçen isimlere göre İslam dünyasındaki ilmî hayatın merkezinde ne medrese ne de başka bir müessese değil, hoca-talebe arasındaki kişisel ilişki yer almaktaydı.

Makdisi'yle ve özellikle de Makdisi sonrası medrese çalışmalarında ulema ve ulemaya dair bilgiler ön plana çıkmaya başladı ve medresenin ulema tabakâtları üzerinden inşa edilmesi eğilimi ortaya çıktı. Makdisi medrese tasavvurunu Nizamiye'nin fizikî, iktisadî, idarî yapısı ve vakıf kurumu üzerinde durarak inşa etmeye çalışır. Hâlbuki İslam coğrafyası için genel-geçer bir medrese tarifi yapılamayacağından hareket eden sonraki araştırmacılar, medresenin kurumsal kimliğini kabul etmeyişlerinin ve hoca-talebe ilişkisine dayalı bir ilmî hayat tasavvurlarının da etkisiyle bir "medrese"nin bütün yönleriyle ne olduğunun anlaşılabilmesinin ancak ulema biyografilerinden ve onların ilmî serüveni içinde medresenin hangi ölçüde yer edindiğinin tespitinden geçeceğine vurgu yaptılar.

Bu literatür hakkında son olarak şunu söyleyebilirim: Medrese üzerine telif edilen eserlerin dikkate değer tarafı büyük ölçüde diyalektik bir tartışma sürecinin ürünleri oluşlarıdır. Konu hakkında kaleme alınan ilk çalışmalardan itibaren ortaya konan her yeni araştırma; medrese hakkında kendisinden önceki iddialara bir cevap verme kaygısından hareket etmiştir. Önümüzde duran medrese literatürü, öncelikle mevcut iddiaların doğru, yanlış veya eksik taraflarının tartışıldığı, daha sonra yeni iddiaların ortaya konduğu çalışmalar niteliğindedir. Bu durum yeni araştırmacılara medrese tartışmalarının başladığı ve devam ettiği zemini, geçirdiği metodoloji ve muhteva dönüşümlerini takip edebilme imkânı tanıması açısından önemlidir. Sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.

Ali Hakan Çavuşoğlu: Harun'un sunumu bence çok yararlı oldu. Makdisi'yle ilgili eleştirileri doğrusu okuma imkânım olmamıştı. Zaman za-

man aramızda konuşuyorduk ama özel olarak hangi noktalardan eleştirildiğini görmüş olduk. Fakat kendisi burada olamayacağına göre cevap hakkı müterci-me doğar diye düşündüm. Birkaç husustaki eleştiriler gerçekten bence pek de isabetli değil gibi, mesela özellikle “hoca-talebe ilişkisi”. Makdisi hiçbir zaman mesela icazeti, diplomayı, yani “doktora belgesi” dediği şeyi medrese kurumunun kurum olarak verdiğini söylemiyor. Bunun hâlâ hoca-talebe ilişkisine dayalı ferdiyetçi bir sistem olarak devam ettiğini zaten söylüyor. Batı’ya intikal eden fark da bu zaten. Medreseye intisap diye bir şeyin olmaması tabakât kitaplarında tabii ki yok. Ama ben de belirtmişim, Makdisi oralandaki kavramları ve ilişkileri alt alta üst üste koyarak bir inşada bulunuyor ve böyle bir kurumu ortaya çıkarmaya çalışıyor ve biz bu kurumu Harun’un da iyi bildiği Şam medreseleriyle, özellikle *ed-Dâris fi târihi’l-medâris*¹⁷ isimli eserden yola çıkarak tarihsel olarak da aslında görebiliyoruz. Burada zikredilen atamalar medresenin kurumsallaşmasını çok net ortaya koyar. Bir de eksik kalmasın diye şunu hatırlatmak isterim. *Encyclopedia of Islam*’ın ilk versiyonunda J. Pedersen tarafından yazılmış olan “Mescit” maddesi vardır, ayrıca bir medrese maddesi yoktur. Ansiklopedinin ikinci versiyonunda (*EI*²) “Medrese” maddesi ayrıca konu ve bu maddeyi Makdisi yazdı. Böylece literatüre mescit ile medrese arasındaki ayrım girmiş oldu.

Eyyüp Said Kaya: Çok teşekkür ederim. Harun, soruları bir şekilde tartışma süreçlerine dönüştürmeyi başarmış bir tercübeden bahsetti. Birbirlerine atıf yapan, birbirlerinin çalışmaları üzerine konuşan, eserleri aslında birbirleri arasında cereyan eden yazılı diyaloglar diye nitelenebilecek insanların medrese tartışması, bu topraklarda yaşayan ve İslamî ilimlerle meşgul olan kişilerin ne kadar kendi bağımsız adalarında yaşadıklarını hatırlattı. Birbirimize atıf yapmaktan, eleştirmekten, daha önemlisi ortak soruların peşine düşmekten uzak bir ilim yapma tarzımız var maalesef. İnşallah bu gibi toplantılar ve yayınlar, uzun soluklu müsâdeme-i efkara izin vermeyen ilim ahlakımızın değişmesine vesile olur. Şimdi bir iki soru alabiliriz.

Kazım Baycar: Ben tarihten hareketle sorumu yönelteceğim. Şimdi Avrupa’da kolejler aslında biraz da gerilimin sonucu ortaya çıkan kurumlardır. Yani bir kolejde bahsettiğiniz münakaşalardan, münazaralardan dolayı tutunamayan bazı hocalar başka bir yere gidip kendi kolejlerini kuruyorlar ve bağımsızlaşıyorlar. Daha büyük bir gerilim, işin içine kraliyetin girdiği gerilimlerdir ki, bu gerilimler sonucunda mesela hocalar şehri bırakıp Cambridge kasabasına yerleşiyorlar, orada kolejleri oluşturup Cambridge Üniversitesi kuruyor. Makdisi de medreselerin oluşumunu anlatırken bu tip bir gerilimden bah-

17 Ebü’l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer, *ed-Dâris fi târihi’l-medâris*, nşr. Cafer Husenî, Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’l-dîniyye, 1988.

sediyor mu? Fıkıhçıların diğer âlimlere yönelik olan üstünlüğünün öne çıkması sonucunda medreselerin meydana geldiği iddiasına mı sahip Makdisi? Böyleyse eğer, bunda da Avrupa merkezli bir okumadan bahsedilebilir mi?

Ali Hakan Çavuşoğlu: Avrupa için sözü edilen gerilim bizdeki fıkıh mezhepleri arasındaki mücadeleye benzer bir şey mi ben doğrusu o tarihsel süreci bilmiyorum. Makdisi'nin teorisine göre her bir medrese bir mezhebi temsil ettiği için medreseler arasında o anlamda bir münazaraya dayalı bir çatışmanın varlığından söz edilebilir. Ama bunu oradan bakarak okuduğunu doğrusu ben düşünmüyorum. Çünkü gelenekçi-akılcı gerilim üzerinden İslam düşünce tarihi, fıkıh tarihi okunmaya çalışıldığı için İslam düşüncesinin kendi iç dinamikleriyle bunu görüp ifade etmeleri mümkün.

Harun Yılmaz: Makdisi'nin sizin bahsettiğiniz şekilde iki kurum arasında böyle bir paralellik kurduğunu düşünmüyorum. Çünkü Makdisi'nin kendi modelini inşa ederken ortaya koyduğu şey, yani sizin bahsettiğiniz şekildeki bir gerilim değil, anladığım kadarıyla. Makdisi fıkıhın diğer disiplinlere karşı bir zaferinden bahsediyor. Fakat bunu yaparken karşısında medreseye rakip ya da medresenin cevap olduğu bir şey yok. Batı'daki *collegel*ların ortaya çıkışı ve yayılış sürecine dair zikrettiğiniz analiz Makdisi'nin ele aldığı dönemde Bağdat için çok doğru ve yerinde değil gibi. Makdisi medreseyi tamamen İslamî ilimlerin kendi serüveni içerisinde ortaya çıkmış bir model olarak koyuyor gibi.

Hızır Murat Köse: Önce teşekkür ederim. Vakit dar olduğu için fazla uzatmayacağım. Hem Makdisi'nin tezlerini tasvir eden, hem de onları özellikle Harun'un sunumuyla yıkan bir toplantı oldu. Artık Makdisi'nin İMA'dan çıkan eserlerini okumak vacip oldu. Eyyüp Said daha üst bir bakış açısıyla bu eserlerin ardındaki zihniyetten, medeniyetleri karşılaştırma kavramını eksen alarak, bahsetti. Ancak, yüksek öğretim denmese bile, her iki medeniyetin kendine has kavramları kullanılmasa bile, hoca-talebe, bilgi veren-bilgi alan ilişkisinin mukayese edilebilir olduğunu düşünüyorum. Bu ilişkiye her medeniyet kendi formunu veriyor olabilir.

H. Tuncay Başoğlu: Aslında Makdisi buna nasıl cevap verirdi kısmına ilerleyen dönemlerde "ashâb-ı Makdisi" cevap verecektir. "Ta'lik ehli" onlar olduğu için biz onlar adına cevap veremeyiz. Bir yönü de şu: Aslında bizde İslam eğitim düşüncesi ve eğitim tarihi konusunda çalışma yok, yani yeterli çalışma yok, ciddi anlamda çalışma yok. Bizim bu noktadaki eksiklerimizi gidermemiz lazım. Yani çalışılması, geliştirilmesi gereken iki tane boyut var burada. Birisi bizim İslam eğitim tarihimiz nedir, İslam eğitim düşüncemiz nedir? Mesela Makdisi İslam eğitim düşüncesi konusuna girmiyor. Yani eğitim müesseselerinin sâikleri çerçevesinden bakıyor hadiseye. Ama bizim bu alanda çok eksikliğimiz var, Arap

dünyası için de geçerli bu, Türkiye için de geçerli. Bir boyutu da medeniyetler arası karşılaştırmanın daha ileriye götürülmesi lazım. Gerçi bu farklı şekillerde yapılıyor. İşte Fuat Sezgin bilim alanında buna dair bazı şeyler yapıyor. Felsefeciler felsefe alanında bazı tahkikler yapıyorlar, ama bu henüz bizde kapsamlı bir araştırma alanı haline gelmedi.

Eyyüp Said Kaya: Türkiye’de tarihçiler Tunca’yın bahsettiği konulardan çok uzak. Kendi alanları olarak görmüyorlar ve zaten çoğunun alt yapısı müsait değil. Eğitimcilere gelince, onların özellikle İlahiyat fakültelerinde ne yaptıklarını anlayabilmiş değilim.

Taha İmamoğlu: Türkiye’de bulunan akademisyenlerden Makdisi talebeleleriyle bir şekilde irtibatı olan ya da onlarla teması olan ve o minvalde çalışma yapan bir akademisyen var mı?

Eyyüp Said Kaya: Zannetmiyorum. Böyle bir grup yok. Galiba onlarla irtibatlı olarak, onların danışmanlığında çalışan da yok.

Recep Alpyağlı: Ben küçük bir katkıda bulunmak istiyorum, o da yönetime ilişkin olacak. Çalışmaların anakronik olma problemine dair bir şey söylemek istiyorum. Bizde tarihte kalan, meselenin anlamını tespit eden ama ondan bugüne gelemeyen çalışmalar var. Bir şeyin tarihteki anlamının tespit edilmiş olması iyi de, ne yapacağız bunu? Yani diyelim ki medreseler vardı, kendi bağlamlarında anlamlıydı. Şunlar şunlar vardı, ya sonra? Tam da böyle bir noktada “ahistorical” olmak gerekiyor. Zorunlu olarak anakronik olmalıyız ki, konunun önemi daha iyi anlaşılsın. Yani o gün için önemi neydi, bugün için önemi neydi ve farklı medeniyetler için önemi neydi şeklinde zorunlu olarak anakronik olarak, yani tarihi bozarak oradan bir takım şeyleri farklı durumlara taşımak zarureti ortaya çıkıyor ve bu anlamda Makdisi’nin yaptığı çabanın da son derece anlamlı olduğunu düşünüyorum. Anakronizm zorunlu olarak negatif içerikte olmaması gereken bir terim bence. Özellikle bizim gibi tarih saplantısı olan, tarihe çok fazla itibar eden kuşaklar açısından bunun zaruretine inanıyorum. Buradan hareketle, bu tartışmanın aslında sadece Avrupa için değil günümüz Türkiye’sine de taşınması gerektiğini düşünenlerden birisiyim. Bu şarkiyatçıların tuhaf bir saplantısı var, o da her şeye bir köken bulma. Bizim de hoşumuza gidiyor bu *college* fikrinin İslam dünyasından etkilenecek oluşmuş olması. Ama bir taraftan da mutlaka bu tarz şeye bir köken bulma saplantısının da kendi içerisinde problemleri olduğunu düşünüyorum. Mutlaka tek bir kökene işaret ettiğinizde nihayetinde bu belli bir indirgemeciliği de beraberinde getiriyor. Ben teşekkür ederim, hakikaten meselenin uzmanı olan, mütercimi olan, üzerinde çalışan insanlardan böyle bir keyifli bir konuyu da dinlemek bence hakikaten güzel bir fırsattı benim için.

Eyyüp Said Kaya: Biz teşekkür ederiz. Olabildiğince kısa bir şekilde iki noktayı vurgulamam gerek: Otantisite sahte bir problemdir, bu bir; ikincisi, anakronizm bizi mukayese yapmaktan alıkoymamalıdır. Aslında burada söylenmesi gereken, belki de kendimize ait bir "medeniyetler arası mukayese dili" inşa etmek zorunda olduğumuzdur. Hepinize çok teşekkür ediyoruz. Bu iki buçuk saati aşan toplantıya yüksek bir ilgiyle katıldığınız için ayrıca teşekkürler.

Dizin

- Abdüllatif Tibawi 31
akılcılık 12, 13
Albert Hourani 9
Âmidî 34
- Bağdat 9, 10, 12, 18, 19, 30, 32, 33, 34,
35, 38
Bağdat Nizamiye Medresesi 17, 20, 33
Beyzâvî 26
- cedel 17, 21, 30
Charles Homer Haskins 10
college 11, 12, 13, 17, 18, 20, 21, 26, 27,
31, 39
- Daphna Ephrat 33, 35
Dımaşk 32, 33, 34, 35
doctor of law 18
- Ebû İshak eş-Şîrâzî 17, 20
edeb ilimleri (edebî ilimler) 24, 25, 26, 30
ehl-i hadis 12, 13, 14
ehl-i re'y 12, 13
ehl-i sünnet 14
Eyyübîler 32
- fakih 15, 16, 17, 18, 20, 34
Fâtımîler 32
fıkıh mezhebi 12, 14
- Gary Leiser 32
Gazzâlî 18, 34
geleneççilik 12, 13, 14, 30
George Makdisi 2, 7, 9, 22, 23, 31
Gibb 9, 10, 22
Goldziher 29, 30, 31
- halka 17, 31
Henri Laoust 9
hilâf fıkıhı 17
hümanizm 12, 13, 22, 23, 24
- İbn Akîl 9, 10, 12
İbn Haldun 14
- İbn Mukaffa 15
İbnü'l-Ekfânî 26
icâzetü't-tedris 20
icâzetü't-tedris ve'l-iftâ 18, 20
icmâ 15
imam 14
- Joan Elizabeth Gilbert 32
Jonathan Berkey 9, 33, 34
Joseph Schacht 14
- Kahire 33, 34, 35, 37
Kalkaşendî 25
- lonca 12, 14, 21, 22
Louis Massignon 9, 40
- Mansûr 15
Michael Chamberlain 9, 33, 34
mihne 13, 15, 25
müderis 16, 17, 18, 20, 32
müfîd 8
müftî 16
mülâzemet 17
münazara 13, 16, 17, 18, 19, 37
mütefakkih 16, 18, 20
Mu'tezile 13, 15, 30, 31
- Nureddin Zengi 32
- Philip Hitti 9
- sâhib 8, 17, 20
Şam 9, 34, 35, 37, 40
Sekkâkî 26
skolastik eğitim metodu 11, 15
skolastisizm 12, 13, 20, 23, 24, 25
- takrîr 19
ta'lik veya ta'lika 17, 18
tedris 30
tefakkuh 17
- yüksek öğretim 21, 28, 31, 33, 38

