

# OSMANLI SURİYESİ'NDE ISLAHAT HAREKETLERİ

David Dean Commins

Yöneliş Yayınları-1993

## ÖNSÖZ

1979 Güzünde Prof. Richard P. Mitchell Orta Doğu'dan Suriyeli İslâmî ıslahat yanlısı birinin elle kaleme aldığı bir manifesto ile döndü. "**Çağrımız**" başlıklı manifesto ıslahatçıların gündemini çiziyordu: "**Kur'ân'a dönün, Sünnet'e dönün ve onları takva sahibi atalarımızın anladığı şekilde anlayın. Müslümanları bu dinin gereklerine uygun tarzda hareket etmeye çağırın. Müslümanları şirkin her türüne karşı uyanık bulunmaya çağırın. Hür İslâmî düşüncenin İslâmî prensipler çerçevesinde yeşermesi için gayret sarfedin. Bir İslâmî müessese kurun ve Allah'ın hukukunu o şekilde yeryüzünde tatbik edin.**"

İmzasız yayımlanmış manifestoda daha sonra önde gelen İslâm ıslahatçıların isimleri sıralanmaktaydı: Ahmed İbn Teymiye (ö. 1328), Cemâleddîn-i Kasımî (ö. 1914), Abdurrezzak El-Biyâtâr (ö. 1917) ve daha sonraki şahsiyetler.

Bir sonraki yaz, 80'de, yüzyıl başının Şam'ında önder din ıslahatçısı Cemaleddin-i Kasımî oğlu, merhum Zafir El-Kasımî ile görüştim. 1981'de Zafir beni Şam'da yeğenleri Muhammed Said El-Kasımî ve Semih el-Cibre ile tanıştırdı. M. Said Kasımî lütfedip bana evindeki kütüphanesini ve dedesi Cemaleddin'in not defterlerini ve vesikalarını gösterdi. Semih Cibre'nin de Şam tarihine olan ilgisinden, dedesinin hayat hikâyesi ve eserlerine olan aşinalığından istifade etmek imkânını buldum. Kasımî ailesinin bu fertlerinin her birine Şam'da bulunduğum sırada kendilerinden gördüğüm âlicenaplık ve misafirperverlikten dolayı candan minnettarım. Şam'daki araştırmamı mümkün kılan Amerikan Eğitim Dairesi Fubtright-Hays Research Abroad (Yurtdışı Araştırma) bursu oldu. Şam USIA (Amerikan Haberler Merkezi)'nden Mr. Jonathan Owen'e teşekkür ederim. Hem Zahiriyye Kütüphanesi ve Tarih Arşivi Merkezi'nde araştırma yapmam için gerekli izinleri temin etti, hem de Şam'da günlük hayatın zorluklarını yenmeme yardımcı oldu. Tarih Arşivi Merkezi'nde Bayan Da'd Hakim ve büro mensupları araştırmaya son derece uygun sının mi bir atmosfer yarattılar. Bazı makale ve kitapları bilimken Arap Dil Merkezi'nden Dr. Muti El-Hâfız'ın yardımlarına müracaat ettim.

Amerika'ya döndüğümde ise fonlarını Ford Vakfı'ndan ve National Endowment for the Humanities (Ulusal Beşerî Bilimler Vakfı)'den sağlayan Sosyal Bilimler Araştırma Dairesi (Social Science Research Council) ve Münevver Amerikan Dernekleri Yüksek Kurulu

(American Council of Learned Societies)'nun Uluslararası Doktora Araştırmaları Orta ve Yakın Doğu Burs Programı Müşterek Heyeti'nin yardımlarına mahzar oldum.

Carlisle, Pa, USA

David Commins

## GİRİŞ

Çağımız Suriyesi'nin İşlâmî ıslahat tarihinin bir dilimi, Şam'da sade bir apartman dairesinin oturma odasında bulunuyor. Yüksek rafları tıkabasa dolduran kitaplar, gazeteler, elyazması eserler (notlar) ve ciltsiz evrak üç duvarı olduğu gibi kaplamıő. Duvarlardan birinde kitapların bittiği yerde ıslahat hareketinin çekirdeğini oluőturmuş bir ailenin Őeceresini gösteren üç portre asılı. Solda **Muhammed Said El-Kasımî**'yi görüyoruz: elli yaşlarında, sakallı, beyaz kavuklu, önünde de bir kitap açık duruyor. Ortada yine sakallı bir Őeyh; otuzlarına yeni girmiş, cübbeli, beyaz kavuklu büyük oğlu **Cemaleddin**. Muhammed Said'in sağında **Selâhaddin**'i görüyoruz, görünümü farklı; fesli genç adamın ince bir bıyığı var, Avrupai takım elbise giymiş, beyaz gömlekle ve papyon kravatlı.

**İşte üç portre, üç nesil, üç dünya görüşü.** Bir din âlimi olan baba (1843-1900) ömrünün çoğunda geleneksel İşlâmî inanışlarla yaşamış. Ömrünün son yıllarında sahip olmaya başladığı ıslahatçı görüş büyük oğlu Cemaleddin (1866-1914) tarafından "**dinin aslına rücu**" olarak işlenmiştir. Küçük oğul Selâhaddin (1887-1916) dini geride bırakmış, doktor olmuş ve ulusçu bir Arap uyanışı yolunda gayret sarfetmiştir.

Bu bakış açılarının herbiri -İşlâm'ın töresel kavranışı, nâsa (ana kaynaklara) dönüş ve Arab milliyetçiliği- Osmanlı Suriyesi'nde 1885 ile 1914 arasında gerek ulemâdan (din bilginlerinden) gerekse genç mütefekkirlerden (entelektüellerden) taraftar bulmuőtur.

**Şam'da kitabî reform/ıslahat, tarihsel çerçeve olarak Osmanlı bürokratik reformu ile içice gelişmiştir ve gayesi İşlâmî inanış ve teamülleri ıslah (tasfiye) etmektir. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca Osmanlı Sarayı gerek dini personelin gerekse dinî prensiplerin yönetim hukuk ve eğitim sahalarındaki geleneksel rolünü deęiőtiren önlemlere başvurmuşlardır. 19. yüzyılın ikinci yarısında nihayet taőraya da yansıdığında bu 'laikleőtirme tedbirleri' Arap Őehirlerindeki üst tabakayı (sınıfı) deęiőtirme uğratmıştır. Yüzyıllarca ulemadan oluşan üst tabaka birkaç onyıl içerisinde tamamen deęiőtirme uğramıştır. Ulemanın itibardan (statü) düşmesi ile birlikte laik yasalar ve müfredatını Avrupalı modellerden alan okullar yaygınlaőarak İşlâmî söylemin hukuka ve eğitime olan hâkimiyetini sona erdirmiőtir.**

Kitaplara (fıkıh ve akaide) dönüş, ulemanın bir kesiminin bu laik eğilimlere olan tepkisinin eseridir. Gerçi İşlâmî inanışın, İşlâmî teamülün ne olduğunu Kur'ân ve Sünnet'in belirlemesi gereğine olan inanış anlamındaki tutum, 18. yüzyıldan beri eğitimli çevrelerde yaygınlaőmaktaydı. **19. yüzyılda ise iki gelişme, akaidciliği öne çıkardı:**

Bunlardan birincisi, **laik reformları mütalâa eden bazı Müslümanların, alışılmış İslâmî yorumların artık Müslüman'ca yaşayış olgusuna temel olamayacağını düşünmeye başlamaları idi.** O nedenle de kaynaklara dönerek "**gerçek İslâm**"ı yeniden keşfetmenin peşindeydiler.

İkincisi, **Avrupa'nın İslâm ülkeleri için askerî bir tehdit oluşturuyor olmasıydı.** O tehdide karşı koyabilmek için Müslümanların birleşmesi, o gayeye matuf olarak da aralarındaki farkları aşmaları gerekiyordu. Dinî inanış ve teamülün tek kriteri olarak İslâm akaidinin (Kur'ân ve Sünnet) tanınmasının Müslümanlar arasındaki farklılıkları (bölünmeleri) yok edeceği düşünülüyordu.

Osmanlı Suriyesi'nde gördüğümüz çağdaş İslâmî ıslahat hareketi, diğer Arap diyarlarında bağlıları olan ve "**Selefiyye**" adı verilen daha geniş bir hareketin bir kısmı idi. Bu hareketin savunucuları takva sahibi ataların (el selef-i salih, önceki salihler) hâl ve hareketlerine dönüş istiyorlardı, o yüzden hareket "**selefiyye**", taraftarları da "**selefi**" adını almıştır. İlk Müslümanlar demek olan "**selef**" terimi ile ilk Müslümanların teamül ve yöntemlerine dönüş isteyen çağdaş "**selefi**"leri karıştırmamak önemlidir. Bu hareket, daha geniş çerçeveli siyasî cereyanlarla etkileşim içinde olmuştur; önce Jön Türkler hareketiyle, daha sonra İttihad ve Terakki Fırkası ile ve nihayet Arap kültürünü yeniden canlandırmayı, Arapların İmparatorluktaki statülerini yükseltmeyi amaçlayan genç Suriyelilerle.

Elinizdeki eser Şam'da dini ıslahat konusuna entelektüellerin sosyal tarihi perspektifinden bakmaktadır: Entelektüel gruplarının deneyim ve bakış açıları; sosyal, siyasî ve ekonomik çevre ile karmaşık ilişkileri. İslahat hareketinin bağlı bulunduğu çevresel koşulları tasvir ederken, önce Şam ulemasının toplum içindeki yeri ile ulema kadroları içindeki tabakalaşmaya yer verdim. 19. yüzyıl Suriyesi'nin merkezinde bulunan tarihî gelişmeler ve bu gelişmelerin ulema üzerindeki etkisi dinde ıslahat sözcülerinin menbaini teşkil eden genel konum (hâl ve şartlar) konusundaki kavrayışımızı bütünleyecektir.

İslahatçıların, ekseri ulemâyı neden gocundurduğunu anlamak için Seleflerin bellibaşlı fikirlerinin, özellikle de o çağda ulemâ arasında ve genel olarak İslâm âleminde revaçta olan inanış ve teamüllere yönelttikleri eleştirinin bir tahliline ihtiyaç vardır. Bu arada antiselefi reaksiyonu anlayabilmek için de tutucu ulemanın sosyal kimliği ile kendi İslâm anlayışlarını savunuş biçimini araştırmak zorundayız. Ve nihayet Selefler ile Şam'daki reformist gruplar arasındaki ilişkiyi gözetliyorum; yani **Jön Türkler ile Arabistler.**

Siyasî hüviyet kutupları olarak İslâm ile ulusçuluk arasındaki gerilim yüzünden -ki Arap âleminde yirminci yüzyıl gerilimlerinin mükerrer bir temasıdır- **Selefi Ulemâ** ile onlardan yaşça çok küçük ve **laik eğitilmiş Arabistler** arasındaki çok girift sosyal ve siyasî bağlar, yakından tetkike muhtaçtır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarına rastlayan Şam'daki Selefizm; bir yandan Osmanlı eğitim ve hukuk kurumlarındaki laik eğilimlere, diğer yandan da Orta Doğu'daki Avrupa'nın yükselen gücüne orta halli ulemanın tepkisinin öyküsüdür. Selefilere, bir yandan öz dinsel hüviyete sahip çıkarken ve bağlı kalırken; aynı anda Batı'dan teknoloji ve pozitif bilgi alma imkânı vaadeden bir İslâmî görüşün bünyesinde akıl, ilerleme, bilim ve teknoloji konusundaki carî fikirleri asimile etmeye çalışmışlardır. Bu tür İslâmî görüş, dinî ve medenî okulların, mahkeme ve kanunların bir arada bulunmamasına uyum göstermiş; Şer'î mahkemeyi, Medrese'yi ve Cami'yi yani İslâm'ın arta kalan kalelerini muhafaza ederek İslâm'ı muhafaza etmiş olacaklarına inanmış ulemalar ekseriyetinin inanç ve teamülleri ile çatışmaktaydı. Bu arada “sonradan olma”; yani “göç marifetiyle ya da son zamanda ulema statüsü kazanmış ailelerden geldikleri için ulema olmuş” bazı ulema da, prestij ve nüfuz arayanların geleneksel olarak yaptıkları gibi gözlerini Osmanlı diyanet teşkilatındaki makamlara dikmişlerdir. Bu geleneksel ulemanın “post kavgası” siyasetini karışık hale getiren faktörler de vardı; 19. yüzyıl ideolojik gelişmeleri ve ulema pabucunun dama atıldığı yolundaki genel kaygı. Yeni yetme ulema, diyanet teşkilâtını “kitapta mahalli olmayan” yani gerçek mânâda İslâmî olmayan inanç ve teamüllere sarılmak suretiyle, Ümmet-i Muhammed'i tarumar etmiş olmakla suçluyorlardı. Onlara göre ulema, hakiki İslâm'ı muhafaza babında tam bir başarısızlığa uğradığı için Müslümanlar Batı'nın gerisinde kalmış; Müslüman Sultanlar da işin kolayına kaçarak Avrupa hukukunu ve kurumlarını İslâm toplumuna yamamışlardır. Adı sıkça zikredilmeye başlanan Batılılaşmanın da ne zaman ve nerede biteceğinin hiç belli olmadığından yakınan ıslahatçılar, resmi ulemayı 'sahte' bir İslâm anlayışını ayakta tutmakla suçluyor; imza ve mühür sahibi yeni ulemaların (meselâ kendilerinin) hemen göreve nasbını talep ediyorlardı.

Seleflerin, taraflarına çekebildikleri tek eğitimli grup Şam'daki Osmanlı Sultaniyesi'nin (Lise) yeni mezunları oldu. “Profesyonelizmin ahlâklaşmış hali” diyebileceğimiz “entelektüel elitizm”; makam-mansıp yolu kapanan, ümitleri harcanan selefilerle liselileri ortak siyasî girişimlerde (önce I.Meşrutiyet anayasasının iadesinde, sonra da, İttihad ve Terakki'nin İmparatorluğu Türkleştirmeye kararlı görüldüğü bir sırada, Arap haklarının gündeme getirilmesinde) bir araya getirdi.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ŞAM ULEMÂSİ VE 19. YÜZYIL SURİYESİ'NDE SOSYAL DEĞİŞİM

1830 ile 1880 yılları arasında Şam uleması gerek itibar, sosyal mevki, gerekse maddî varlık açısından kayba uğradı. Bu düşüş, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetimde reform hareketinin ve kültürel hayatta meydana gelen değişimlerin bir sonucu olarak tezahür etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde meydana gelen siyasî gelişmeler sosyal ve ekonomik

değişim ile birleşince; ulemanın, sözkonusu düşüşe olan eğilimi iyice artmıştır. Onların kaderini iyice anlamak için Şam cemiyetindeki yerlerine ve siyasî hadiselerle iktisadî gidişatın Şam'ı etkilemiş biçimine bir bakmak gerekecektir.

### **Ulemâ-i Şam**

Şam ulemasının profili seçkin bir mevkii (statü) işgal eden/paylaşan sosyal grup görünümü verir. Ancak bu grup kendi içinde maddî varlık derecesine göre katmanlaşmıştır. Max Weber'in "**status group**" (grup statüsü, veya belli bir statüyü işgal eden grup) nosyonu ulema için kullanılmaya elverişlidir. Weber, bilindiği gibi statüyü, "**onurla ilgili olarak belirli olumlu; ya da olumsuz bir toplumsal değerlendirme sonucu**" olarak tanımlar. Bir sosyal grubun, herhangi bir başka sosyal grubun statü alâmetleri arasında; hayat tarzını (yaşayış biçimi, özel zevkler, vs), -ki, özel giyiniş biçimlerini de içerir- grup içi evliliği ve statü mertebelerini korumak için icat olunmuş sembolleri (anlatım biçimlerini örneğin rütbelendirmeleri, rütbe belirten kelimeleri) sayabiliriz. Şam uleması son derece yüksek olumlu bir sosyal onur atfının muhatabıydı. Özel giyim-kuşamları vardı, dost ulemânın kızkardeşleriyle, kızlarıyla evlenirdi. Ve ulemâ statüsüne giden yol dînî bilgiye, o bilginin edinimine taalluk eden konvansiyonlardan (icat edilmiş ifade biçimlerinden) geçirdi. Dînî bilgi ulemanın statü onurunun temelini teşkil etmekteydi. Bu nedenle de onların statüsü; diğer sosyal grupların, dînî bilgiye izafe ettikleri değerle bağıntılıydı.

**1890'da Şam'da; 200'ün üzerinde cami, yaklaşık 200 türbe ve ziyaretgâh ile 14 sufi cemiyeti vardı.** Camilerde ulemâ namaz kıldırıyor, vaazlar veriyor ve dînî konularda ya da Arap grameri konusunda dersler veriyordu. Sufî derneklerinde, kutsal mekânlarda ve bazı camilerde ise yine ulemâ, sufi tariki mensuplarının ayinlerine rehberlik ediyor; tasavvufî inanç ve teamül hakkında bilgiler veriyorlardı.

**1850'de Şam'da altı Şeri'ât mahkemesi mevcuttu.** Mahkeme kadrosunda bir müftî, emînu'l-fetvâ adıyla anılan yardımcıları, Osmanlı kadısının yardımcısı naibler ve kâtibler bulunmaktaydı. Osmanlı yönetimi nezdinde prestij ve nüfuz sağlayan bu görevler, birkaç ailenin tekelinde idi. Mahkemelerde görev yapan ulemanın hemen tamamı dört İslâmî hukuk okulundan (mezheb) biri ve İmparatorluğun resmî mezhebi olan Hanefî fıkıh okuluna bağlı idiler. Şam, Osmanlı mülküne (idare, yönetim, Sultanlık) katılmazdan önce ulemanın çoğunluğu Şafîî okuluna bağlı idiler. **Onsekizinci yüzyıl süresinde, -muhtemelen Osmanlı diyanet hiyerarşisi ile bağları güçlendirebilmek gayesiyle- pek çok ulema Şafii mezhebini terk ederek Hanefî fıkıhına tabi olmuş; mahkemelerde görevli olmayan ulemanın ekseriyeti ise ondokuzuncu yüzyıl sonuna kadar Şafii mezhebine bağlı kalmıştır.** Şam'da, tâ eskiden beri mevcudiyeti bilinen bir üçüncü mezhep, Hanbelîlik de vardır, ancak ondokuzuncu yüzyılda bağlılarının sayısı çok düşüktür. Malîkî Mezhebi'ne gelince, 1750'lere kadar Şam'da çok az sayıda Maliki vardı, Fransız işgalcilerinden kaçan Cezayirîlerle sayısı yükselmiştir.

**Hanefî mezhebine bağlı ulema diğer mezheplere oranla daha kolaylıkla resmî göreve atanıyorlardı.** Bunun dışında, yasa açısından mezhepler arasında '**makbullük farkı**' yoktu; ayrı mezheplere bağlı ulema aynı eğitimden geçiyordu.

Her bir yasal mezhebin '**ibadet**' ve '**muamelât**' (kontrat, veraset, evlilik ve boşanma ile ilgili konularda hükümler) bakımından bilinen teamülleri bulunmaktaydı. Her okulun '**fetva**' ya da '**mahkeme kararı**' konusu; herbir iş hakkında otoritelerden gelen 'ictihadları' mevcuttu. **İctihadların esası 'taklid', evvelki otoritelerin iradelerini, tefrik ve temyizini, -kısacası belli bir iş konusunda kararını- mantığını araştırmadan kabul idi; bu da ulemayı hep vaki olan malûm konularda 'kitap karıştırmak' (Kur'an ve Sünnet'e başvurmak) zahmetinden kurtarıyordu.**

Ortak statü dâhilinde **ulema tabakasının zengin, orta halli ve fakir katmanları** vardı. Verasetle ilgili belgelerden ulemanın maddî imkân esasına göre katmanlanışı konusunda bilgi edinebiliyoruz. 1890 ilâ 1910 arasında kayıtlı, bu kabil 106 belgeden, 13 ulemanın 50.000 altın liranın üstünde mal varlığı sahibi olduğunu öğreniyoruz. Bunlardan ikisi müfti, ikisi şerif (Peygamber soyundan), dördü ailesinde öğretmen olanlardan, biri de, ki bir Sufî tarikatı şeyhidir, Şam'ın en nezih Camii Mescid-i Emevî'nin vaizliğini yapan ailedendir. Onuç ulemanın üçü vârislerine 30.000 ilâ 50.000 altın lira bırakmışlardır. Bunların biri sözkonusu 'şerif', bir diğeri ailesi mahkeme teşkilâtından olan birisidir. Zengin ulema toplam örneklerinin yüzde onbeşi oranındadır. Yüzaltı ulemadan onbeşi 12.000 ilâ 30.000 altın lira miras bırakmışlardır. Bu 'orta halli'lerin arasında muallimler (öğretmen), Sufî zaviyesi şeyhleri, bir müfti yardımcısı ile şerifler vardır. Yirmi iki ulema 50.000 ilâ 12.000 altın lira değerinde tereke bırakmışlardır. Bu kimselerin pek azının biyografik sözlüklerde adı geçiyor, adı geçenler de sufi şeyhler ile öğretmenler. Bu orta ve alt-orta ulema, örneklerinin yüzde otuz üçünden fazlasını teşkil etmekte. Otuz ulema 1000 ilâ 5000 liralık tereke bırakmışlardır. Bu katmandaki aileler vaizlikle, öğretmenlikle ve Sufilikle maruf olmuş aileler. En yoksul 22 alîmden geriye kalan ise 1000 altın liradan daha düşük miktarlar. Bu kişilerin hiçbiri biyografik sözlüklerde (isim listelerinde) gözüküyor. Mal varlığı 5000 liranın altında olan ulema toplam örneklerinin yarısını teşkil etmekte.

Zengin ulema en fazla nüfuz içeren dînî mevkileri işgal etmektedir; müfti, Şeri'ât mahkemesi memuru, Emevî Camii vaizi, Hadis hocası (Emevî Camii'nin Kubbe-i Nasır'ında ve Süleymaniye Sufî locasında) ve nakîb el-eşraf (şeriflerin şefi, yani Peygamber soyundan gelenlerin başı) olanlar onlardır. Bu ve diğer yüksek itibarlı görevlerin başına geçmiş olan aileler şehrili olup da kır ve kasabada büyük toprak sahibi olan ailelerdir veya şehirde mülk sahibidirler, ya da tacirdirler. Ulema mahkeme ve camilerde mevki ve nüfuz bulurken, bu tür harc-ı âlem meşgalelerle de geçimlerini temin etmekteydiler.

Varlıklı ulema gerek günlük hayatta, gerekse törensel vesilelerde toplumun dînî ve ahlâkî ideallerinin dile getirilmesinde önemli bir rol oynamaktaydı. Ulemanın "**cemiyetin**

**(ümmetin) sesi"** oluşuna canlı bir örnek Receb, Şaban, Ramazan aylarında Mescid-i Emevî'nin Kubbe-i Nasr'ında Sahih-i Buhari'nin okunmasıdır. Bu günlük derslerde kentin en önde gelen hadis hocasının otoritesi, en otoriter Hadîs kaynağı ve İslâm takviminin en şerefli ayları bir araya gelmiş oluyordu. Kalabalık bir dinleyici topluluğunun katıldığı bu törensel tedrisat, hergün büyük bir alâyiş ile başlıyor ve aynı şekilde bitiyordu, zengin bir fondan besleniyordu ve takva ile güç sembollerini bir araya getirmiş oluyordu. Öğretici yanı pek olmayan bu derslerin insanlara tenbîh ettiği şey ilim ile otoritenin ayrılmazlığı, hususiyetle de o şerefli ayda, Ramazan ayında, hatırlanması istenen şeydi: **Sultan ve ulema bölünmez bir bütündü ve birlikte Ümmet-i Muhammed'in sembolüydü.**

Orta halli ulema Şer'î mahkemelerde daha alt kademelerde hizmet etmekteydi, camilerde, medreselerde çalışıyorlar, sufî tarikatlarının kollarına rehberlik ediyorlardı. Bu kimseler yüksek Osmanlı yetkilileriyle nadiren ünsiyet edenlerdi, ancak tanışık oldukları kişiler (ahbapları) arasında varlıklı ulema da eşraftan (resmî ya da dînî titri olmayan fakat önemli) kimseler de vardı. Orta halli ulemanın ticaretle uğraştığı da görülmüştür. Alt ulema tabakaları düşük düzeyde mal varlığına sahiptiler ve şehrin esnaf ve zenaatkârıyla, işçileriyle yakın temasları vardı. Bu kalabalık yoksul ulema kitlesi, daha çok halkın ibadetine rehberlik ettikleri mahallî mescitlerde görevliydi.

Şam ulemasının 19. yüzyıldaki sosyal, ekonomik, kültürel ve idarî değişimlere olan tepkisini anlayabilmek için üç ana özelliğinin vurgulanması gerekir: 1-Ulemanın statüsü dînî bilgiye (ilm-i ledün) izaf edilen değerle alâkalıdır, 2- 1860'dan önce ulemâ-î kebîr (büyük ulema) şehrin siyasî ve ekonomik elitinin bir kısmını oluşturmuştur, 3- Ulema tabakasına 'çok varlıklı'dan 'yoksul'a kadar değişen oranlarda maddî imkân sahibi kişiler dâhildir.

### **Değişen Toplumsal Dinamikler**

Ondokuzuncu yüzyılda Suriye'de Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde gayrimüslimler lehine değişiklikler meydana geldi. **1830 ile 1860 yılları arasında iktisadî gidişat gayrimüslimlerin çıkarlarına hizmet ederken, Osmanlı reform hareketi tedbirleri de aynı etkiyi yaratıyor; neticede gayrimüslim statüsünde yükselme meydana geliyordu.**

#### **A. Siyasi Gelişmeler, 1830-1860**

Şam Müslümanları ile gayrimüslimleri arasındaki ilişkilerde **ilk değişme 1832'de Suriye sekiz yıllığına Mısır hâkimiyetine girdiğinde meydana geldi.** İşgalci Mısır ordusunun komutanı İbrahim Paşa, Müslümanlar dışında kimsenin Şam'a girmemesi gerektiği yolundaki tabuyu ihlâl ederek, müttefiki Lübnan askerlerinin; yani Hıristiyanların atlarının sırtında şehre girmelerine izin verdi. İbrahim Paşa tımar idare heyetinin başına bir Hıristiyan atayarak ve Hıristiyanların açıkça alkol alıp-satmalarına da icazet çıkararak Müslümanları iyice taciz etti ve Müslümanlar, Hıristiyanlara saldırıp dükkânları yağmaladığı gün toplumsal gerilim aşikâr oldu. Hıristiyanlar saldırganları Mısırlı yetkililere şikâyet ettiler, onlar da dayak

ve birkaç gün hapis cezası verdiler. 1840 yılı sonunda Osmanlı idaresi Suriye'ye avdet ettiğinde Müslümanlar, Mısır yönetimi altında elde bulundurdukları imtiyazları; örneğin, beyaz kavuk giyme ayrıcalığını sürdürmek isteyen Hıristiyanları dövmeğe başladılar. Ne var ki, Osmanlılar Müslümanları iyice şaşırtıp, Mısır yönetiminin Hıristiyanlara tanıdığı ayrıcalıkların aynen süreceğini ilân ediyordu!..

1839 Gülhane Hatt-ı Humayûn'u (Saray Bildirisi) ile Osmanlı Sultanı din farkı gözetmeksizin bütün tebaasına yasal eşitlik tanımaktaydı. Bu ilânın değişik zümreler için anlamı farklıydı. Suriye Müslümanları Bildiri'nin gayrimüslimlerin ekmeğine iyice yağ sürmek demek olduğu inancındaydılar; oysa Osmanlı reformcuların ümidine göre Bildiri'nin tesiri sonucu Avrupa'nın azınlık hakları bahanesi ile Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine müdahale şansı yok olacak; ayrıca Balkanlar'daki azınlık Hıristiyan unsurların faaliyetleri son bulacaktı.

1830'larda 40'larda İstanbul'da kurulan Avrupalı konsoloslukları da gayrimüslim çıkarlarına hizmet etti. Bir Müslüman vakanüvisin üzülecek belirttiğine göre, "**Ne zaman Hıristiyan'la Müslüman tartışacak olsa, yetkililer Hıristiyan'dan yana çıkıyorlar; çünkü ya o kişi ya da akrabalarından biri Avrupalı konsolosun koruması altında idi.**" Bu duruma bakarak Müslümanlar, Müslüman-gayrimüslim hukuk eşitliğini tey'id eden 1856 tarihli Tanzimat Fermanı'nın Sultan'ın siyasetini Avrupalı güçlerin belirlediğinin vesikası saymışlardır.

## **B. İktisadi Gelişmeler, 1830-1860**

Aynı otuz yıllık periyotta Suriye iktisadiyatındaki gelişmeler, siyasî gelişmelerin toplumsal ilişkiler üzerindeki tesirini perçinlemiştir. 1830'larda Mısırlılar Avrupa ile ticaretin büyümesi yönünde tedbirler aldılar; bu suretle Suriye'de hacimli bir askerî güç buldurmanın külfeti gümrük rüsumundan (gelir, vergi) karşılanacaktı. Ziraî mamul ihracının gelişmesi için Mısırlılar ziraat marjlarını arttırdılar, yeni ürünler eklediler ve köylülere kredi ve ekipman sağladılar. Avrupa ile ticaretin rahat bir ortamda gelişmesi için Mısırlılar Şam'da bir İngiliz konsolosluğunun açılmasına izin verdiler ve söz konusu ticaret mecramın ehli olan gayrimüslimlerin emniyetine özen gösterdiler. 1835'de olağandışı bir gelişme olarak; gemi taşımacılığının Doğu Akdeniz'e yayılması da, ticarete katkı sağladı.

1838'de imzalanan bir Osmanlı-İngiliz ticaret anlaşması mevcut ithalat vergilerini hem daha düşürdü hem de konsolide etti (birleştirdi); tekellere de son verdi. Bu işten de Suriye Hıristiyanları ile Yahudiler kârlı çıktılar; çünkü konsolosluk himayesinde ve Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupalı güçler arasında imzalanmış kapitülasyon anlaşmaları marifetiyle Osmanlı vergilerinden korunma hakkından yararlanmaktaydılar. Hıristiyan tüccarlar ucuz İngiliz pamuklu dokumalarını ithal ediyor, Hıristiyan dokumacılar İngiliz ipliğini satın alıyor ve Müslüman tacirlerin ödediği ağır vergileri ödemiyorlardı.



1839 anlaşması Müslüman zenaatkâra darbe oldu. Zira mahallî üretimden alınan vergiler aynen kaldı ve söz konusu üretim karşısında rakip olarak ucuza maledilmiş, makinadan çıkmış, üstelik mahallî imalâttan daha az vergi bindirilmiş imalâtı buldu.

1850'de Osmanlı Sarayı Fransız hukukunu esas alan ve tatbikatta hem Osmanlı hem de Avrupalı hâkimlerce yürütülen yeni bir ticaret yasası benimsedi. Avrupalı konsoloslar yeni yasa ve mahkemelerden yana idiler, bunların ticareti kolaylaştıracağına inanıyorlardı. Mahkemelerde ağırlığın Avrupalı nüfuzunda olması, bu mahkemelerin Avrupa'nın ve gayrimüslimlerin haklarına sahip çıkmasını teminat altına alır gibiydi.

1840'lı yılların sonlarında Avrupalı gemi taşımacıları, tüccarlar ve bankalar artan ithalât-ihracat akışını beslemek için Suriye'ye sermaye yüklemesi yaptılar. Neticede Avrupa sermayesinin rolü o derecede arttı ki, mahallî para alışverişlerinde (özellikle borç/kredi tevdiatında) daha çok gayrimüslimler elinde toplanan Avrupalı parası, Osmanlı parasının yerini alır oldu. 1850'lere gelindiğinde Şam'lı pek çok Müslüman tacir, Beyrut'taki Hıristiyan tüccarların kredi müşterisi (borçlusu) olmuş durumdaydı.

Gayrimüslimlerin refah (servet) düzeyi artarken ve mahallî ekonomi Avrupa ekonomisinin yörüngesine girerken, Müslümanlar mağdur duruma düşmekteydiler. 1838 anlaşması ile gelen düşük ithalat vergileri Suriye pazarını Avrupa mallarına açıyor, Müslüman zenaatkârın malı da kelimenin tam anlamı ile yaya kalıyordu. Dahası, Avrupalı alıcılar Şamlı dokumacıların Lübnan'dan alageldikleri ipek ve benzeri tarım ürünlerine göz dikip bunları kendi ülkelerine akıtmaya başlayınca, ortaya bir de hammadde darboğazı çıkmış oldu. 1850'lerde Lyon'lu (Fransız) ipek imalâtçıları Lübnan'ın ham ipeğinin büyük kısmını satın alıyor, fiyatları yükseltirken, arzı zorluyorlardı. Gerçi olumsuz tesir hemen görülen bir şey değildi; ama yirmi yıl içinde yani 1870'lere gelindiğinde bu gidiş Şam'ın **'bir zamanlar payidar'** olan ipek üreticilerini hemen tamamıyla âtil bir duruma getirmişti.

Ekonomide gelişmeler zincirine eklenen bir halka da 1858'deki Osmanlı Toprak Nizamnamesi'dir ki, eldeki arazinin tevcihini talep etmekteydi. Tescilin araziye binecek vergiyi arttıracığından endişe eden köylüler; askere alınmalarının da aynı işlemlerle hall-ü fasl edilmiş olacağından korkarak, arazilerini ismine yazdıracakları şehir eşrafı aramaya koyuldular. Yine, borçlu köylüler arazilerini şehirli tefecilerin adına kaydettirdiler; sonuçta, Şamlılardan bazıları geniş arazîlerin sahibi oldular.

### **C. Siyasi Gelişmeler, 1860-1880**

Müslümanların, gayrimüslimlerin refah düzeyindeki gelişmeler karşısındaki küskünlüğü, 1860 Temmuz'una kadar kaynamaya devam etti, Lübnan'da Dürzîlerle Maruni Hıristiyanların birbirine girmesini fırsat bilen Şam Müslümanları, Hıristiyanlara saldırmaya başladılar. Günlerce süren yağmalamaya, semtlerin ateşe verilmesine cinayetler eklendi.

Hıristiyanlara ait 3000 dokuma tezgâhının tahrip edilmesi Müslümanların, Hıristiyanların zenginleşmesine ne derece gazez bağladıklarını, vurgular gibidir.

Bu şiddet patlamasından kısa bir süre sonra büyük bir Osmanlı askerî gücü Şam'ı işgal etti. Fransız askeri de Beyrut yakınlarında karargâh kurdu. Reformist Hariciye Nazırı Fuad Paşa, Lübnan ve Şam'daki ayaklanmanın hemen tahkik edilerek kendisine rapor edilmesini istedi ve Müslüman eşrafını, Osmanlı yetkililerini ve subaylarını cinayetleri önleyemedikleri için ağır cezalara çarptırdı. Fuad Paşa böylelikle hem İstanbul'un otoritesini kavileştirmiş, hem Avrupa'nın müeyyide talebini karşılamış, hem de endişe içindeki Hıristiyanların yüreğine su serpmiş olmaktadır. Şam Müslümanları ise Temmuz 1860'da bir kez daha, Fuad Paşa'nın önderliğini yaptığı Osmanlı reform hareketinin İmparatorluk merkezinde (pâyitahtta) Avrupanın gücünün temsil ettiği kanaat getirdiler.

### **Tanzimat ve Ulema**

Tanzimat adıyla bilinen Osmanlı reform dönemi içinde (1839-1876) Şam'da tatbikatına geçilen yönetsel, hukukî ve eğitimsel reformlar ulemanın nüfuzunu iki şekilde aşağıya çekti: 1- Reformlar, merkezin Şam üzerindeki kontrolünü güçlendirerek ve yeni bir takım tımar idaresi heyetlerinde halkın temsil gücünü artırarak ulemanın gücünü azalttı; 2- Reformlara temel teşkil eden varsayımlar (zımnî inanış ve kanaatlar) ile açık fikirler ulemanın sahip olduğu bilginin (ilmin) gerçekliliğini sorgulayarak ulema otoritesine “**dur!**” der gibiydi. Reformların hazırlayıcısı ve tatbikatçısı bürokrasi ve devlet kadroları kendi bakış açısı ve çıkarları ile ulemaya zıt, onunla çatışan yeni bir sosyal zümre kimliğiyle ortaya çıkmış bulunuyordu.

Ulemanın gücüne inen ilk darbe Tanzimat'tan önce Mısır'dan geldi; Mısır mahallî yönetimde ulemanın heyetlerde temsil oranını düşürüyor ve Şer'î mahkemelerin fonksiyonunu şahıs hukuku sahasına inhisar ettiriyordu.

1850'de Osmanlı reformcuları yeni ticaret hukukunu icra etmek üzere karma mahkemeler ihdas ettiler. Karma mahkeme tedricen ve neticede ticarî, polisiye ve beşerî vak'aları ulemâ uhdesinden gideren bir dizi mahkeme teşkilâtının ilk adımı olmuştur.

Hıristiyanların katledilmesi olayından sonra Fuad Paşa ulemanın önde gelenlerini sürgüne gönderdi, bölge yönetimi için de alt kademelerden âlimler nasbetti. Bu adım, reformistlerin artık ulemanın engelleyici (baltalayıcı) taktiklerine son verme kararlılığında olduklarının bir göstergesiydi. Fuad Paşa'nın aciliyet kazandırılmasını istediği bir konu da İstanbul ile Suriye arasındaki haberleşme ve ulaşım hatlarının iyileştirilmesi idi, bu şekilde pâyitahtın Suriye üzerindeki kontrolü da arttırılmış olacaktı. 1861 Haziran'ında Şam ile İstanbul telgrafla birbirine bağlandı, Ocak 1863'de de Şam'la Beyrut arasındaki Fransız yapımı Şose, seyahat süresini 3 günden 12 saate indiriverdi. Böylece çevreye olan

hakimiyetini arttıran İstanbul yapısal ve idarî reform hareketini engelsiz sürdürmek imkânını elde etti.

Yeni yasalara göre kurulan (laik) mahkemeler dallanıp budaklandıkça (ihtisaslaştıkça) ulemanın nüfuzları azaldı; 1870-1900 yılları arasında da Vilayet Meclisi'ne hiç alınmadılar. Tanzimat, ulemanın nüfuzunu zayıflattığı gibi; elit çevrelerdeki otoritesini de azaltmıştır. **Ulemanın otoritesi ilm-i ledüne (dinî bilgiye) verilen değerle var olmaktaydı; oysa Tanzimat'ın değer verdiği bilgi, din harici bilgi idi.** İlk Tanzimatçılar Osmanlı İmparatorluğu Hariciyesi'nin tercüme bürosunda ve Avrupa'daki elçiliklerde görev yapmış kimselerdi. Avrupa ile olan tanışıklıkları, onların Osmanlı'nın nasıl güçlü kılınacağı yolundaki ülkülerini etkilemekteydi. Örneğin reformist Mustafa Sami (ö. 1855) Avrupa'yı baştanbaşa geziyor ve Batı'nın gücünün bilimin ilerlemiş olmasına, dinî hoşgörüyü ve icatlarla sair (kültürel) birikimin yanyana ahenk içinde ayakta durmasına bağlıyordu. Sami, İmparatorluğun tebaanın eğitimini ıslah ettiği takdirde gelişme gösterebileceğini ve Avrupa ile yarışabileceğini söylerken, reformist çevrelerin '**beylik**' lâfını; yani Osmanlıların Avrupa'ya ekonomik ve askerî sahalarda teknolojik avantaj sağlayan bilimlere hakim olmalarının gerektiği yolundaki görüşü tekrarlamış olmaktaydı.

Mustafa Sami gibilerin görüşlerine paralel olarak, Tanzimat bürokratları İmparatorluğun umurunu daha iyi idare etmeyi ve sınırlarını daha iyi savunmayı sağlayacağına kanaat getirilen okulları, yani bilim ve tekniği öğretecek okulları açmaya başladılar. Söz konusu okullar (mektepler) gençlere Batı tıbbını, Avrupa'nın askerî strateji ve tekniklerini ve Avrupa kanunlarından uyarılma yoluyla yazılan kanunları öğretiyorlardı. **Tanzimatçıların, ulemânın tesir sahası dışında okul ve mahkemeler açmak yolundaki eğilimi; dinî belge ve şer'î hukukun, ilerlemenin temelleri olamayacağı yolundaki inancı yansıtmaktaydı.**

Tanzimat çağı ulemâ için tahripkâr olmuşsa sebebi, İmparatorluk gücünün tâ merkezinde, Avrupa'dan iktibaslar yapmanın gerekliliğine inanan ve ulemâyı İmparatorluğu yeniden güçlendirme projesinin önünde bir engel olarak gören kimselerin türemiş olmasıdır. Tanzimat, bir bürokrasi devrimidir. Tanzimat Bürokratları –doktoru, hukukçusu, subayı- ile profesyonelleri tavsif eden hüner ve bilgileri öğrencilerine verecek ilk devlet (parasız halk) okullarının açılmasıyla Tanzimat değerlerini benimsemiş Osmanlılar çoğaldı ve bunlar; çıkarlarını ve görüşlerini hemen hep ulemâ aleyhine geliştirdiler.

### **Şam'da Kültürel Değişim**

Kültürel hayatta meydana gelen değişimler Tanzimat'ın ulemâ statüsüne indirdiği darbeyi iyice ağırlaştırdı. Esasen devlet okullarının Şam'a kadar yayılması ve matbaanın da yine Şam'a kadar uzanması Tanzimat kurumlarının Suriye'ye transferinden başka bir şey değildir. Okullar ve matbuat (yayıncılık) Suriyeli öğrencilere ve okur-yazar büyüklere yeni fikirleri ulaştırırken, okul kitaplarının ve gazete makalelerinin yazarları basitleştirilmiş

ifadeler peşindeydiler. Kültürel ortam ve onun bünyesindeki değişimler, dinî inanış ve sembollerin yerlerini, sadece doğadan ve toplumdan bahis açan, onlara atıfta bulunan fikirlere bıraktığı sessiz-sedasız laikleşme sürecini hızlandırdı.

## **Eğitim**

Şam'da devlet (parasız halk) okulları açılmazdan önce Müslüman çocukların yegâne eğitim imkânı ulemâ tedrisatı idi. Eğitim Kur'ân kurslarında başlıyor, medreselerde ve ulemânın camilerde verdiği halka açık derslerde devam ediyordu. Başarılı öğrenciler ile ulemâ oğulları önde gelen âlimlerin tedrisatına yazılıyor ve başarılı oldukları derslerden **'icazet'** alıyorlardı. Şam, İslâm dünyasında her zaman önemli bir yüksek öğrenim merkezi olmuştur. Fas'tan, Hint'ten ve sair uzak yerlerden gelmiş âlimler, Şam'da aylar, yıllar geçiriyor, burada önde gelen ulema ile ortak mütalâalarda bulunuyor, bölge ulemasının mütalâası dışında kalmış dersleri okutuyor, eserleri naklediyorlardı. Yakın köy ve kasabalardan mülk sahibi göçmenler de öğrenim amacıyla Şam'a geliyor, burada bazan seçkin öğretmenler çevresine giriyorlardı. Şam uleması da sık sık Mısır'a, Hicaz'a (Mekke ve Medine), Bağdat'a, İstanbul'a gidiyor, bu kentlerde seçkin ulemâ ile dersler yapıyorlardı. Yani Şam'da dinî öğrenim Yakın Doğu'dan ve bütün İslâm dünyasından gelen âlimlerin iştiraki ile oldukça hareketli ve son derece etkindi.

Şam'da, öğretim görevlilerinin itibarına göre sıralandırılmış bir camiler (mescidler) ve okullar hiyerarşisi (sîlsile-i merâtibi) vardı. Ulemânın en şöhretlileri Emevî Mescidi'nde (ki Şam'da İslâmî ilimlerin zirvesi kabul ediliyordu), Süleymaniye Sufî Locasında (zaviye), Abdullah El-Azîm Mektebi'nde ve Çakmakıyye Mektebi'nde eğitimle görevliydi. Bu müesseselerin müfredatını vakıflar belirlemekteydi ve genellikle Hadis, Fıkıh, Kur'ân (tecvîd) vs. dinî derslerden oluşmaktaydı. Ulemâdan bazıları pozitif yani akla dayalı (ma'kul), mantık, felsefe, matematik ve astronomi gibi ilimlerde uzmanlaşıyorlardı ancak bu ilimler müfredatın genel çizgisini teşkil eden ve nakle dayanan (menkul) müfredata yardımcı mahiyette idi. Dinî kurumlara giriş sınavında dinî konular ağırlıktaydı, sınav öğrencinin belirli bazı metinlere olan vukufunu sınamaktaydı, işte o nedenle medresenin müfredatını da yani dinî eğitimin özünü de sözkonusu metinler oluşturuyordu. Diğer konular daha az ilgi konusu idi.

**1755'de Şam'da, Fransız Lazar Keşişleri tarafından ilk misyoner okulu açıldı. Keşişlerin okuttuğu dersler Fransızca, Latince, Tarih, Coğrafya ve Arapça idi.** 1830'lar boyunca Mısırlılar başka misyonerlerin de okul açmasına izin verdiler. Mısırlılar ayrıca Şam'da ilk devlet okulunun, askerî bir ortaokulu (rüşdiyye) da açtılar ve birkaç Suriyeli öğrenciyi Mısır'da yeni açılan Tıp Mektebi'ne gönderdiler. 1840'da Mısırlılar çekilince askerî okullar kapandı ve kırk-elli yıl süreyle misyoner okulları Avrupa dili ve bilimi öğrenmenin yegâne yolu olarak kaldı.

1869'da Tanzimatçılar düzenli bir ilk, orta, lise, üniversite sistemi kurmayı hedefleyen bir eğitim yasası yaptılar fakat bu yasanın Şam'da pek etkisi olmadı. 1860 ve 70'lerde birkaç devlet okulu açıldıysa da Şamlılar bunlara pek değer vermediler.

Eğitim reformuna olan ihtiyacın ciddi biçimde ilk tartışılışı 1879 Ocak'ındadır. O tarihte **İngiliz Protestanlar, Müslüman kızlar için bir okul açma niyetiyle Saray'ın karşısına çıktılar.** Zamanın Veziri şöhretli reformist **Mithat Paşa** (1822-1883) gündemden istifade ederek ulemayı ve ileri gelenleri Müslüman çocukların gidebileceği ilkokulların açılmasına yönelik olarak bir İslâmî Hayır Cemiyeti (Cemiyet-i Hayriyye-i İslâmî) kurulmasına ikna etti. Cemiyet varlıklı Müslümanlardan bağış topluyor ve cami ve medreselerde sınıf olarak kullanılabilecek odalar hazırlıyordu. 1879'un ilk yarısında Cemiyet; erkek çocuklar için sekiz, kız çocuklar için ise iki okul açtı. İki yıl sonra Cemiyet lağvedildi ve denetim görevi bir Bölgesel Mütevelli Heyetine devredildi ki burada Cemiyet üyelerinden birçoğu görevli bulunmaktaydı. Devir işlemi ile birlikte Cemiyet okulları Devlet uhdesine terk olunmuş oldu.

Müslümanların dinî gerekçelerle misyon okullarına karşı çıkmasına ilâveten, Saray da, bu okulların misyonerlerin temsil ettiği Avrupalı uluslara karşı sempati uyandırabileceği endişesi taşıyordu. 1880 ve 1890'larda Saray, Müslüman çocukların gideceği devlet okullarını arttırdı ve mezunları '**mütefernic**' (Batılılaşmış) adıyla anılan misyon okullarının etkisini de asgariye indirmeye çalıştı. Bir müddet Saray, çocuğunu misyon okuluna gönderen velîlerden para cezası aldı, hattâ İstanbul'da bazı misyon okullarının geçici olarak kapatılması emrolundu.

İmparatorluğun son on yıllarında Müslüman çocuğun eğitim imkânları arttı: İster medreseye, ister ilkokula (peşinden ortaokula), isterse yabancı misyon okullarına giderdi. 1890'a gelindiğinde (laik) devlet okulları en fazla sayıda öğrencinin sahibiydi (medrese öğrencilerinin iki misli). Şimdi, Müslüman bir çocuğun artık isterse Kur'ân Kursuna, isterse ulemâ rahlesine gidebileceğini, bunun dışında daha iki seçeneğe sahip bulunduğunu (devlet okuluna ya da Fransızca'yı öğrenebileceği bir misyon okuluna gidebileceğini), düşünürsek, Şam'da öğrenimin karmaşıklığı dikkatimizi çeker.

Devlet okullarının önemi, Tanzimat'la ve Tanzimat siyasî önemini ve hızını yitirdikten sonra bile Tanzimat'ın devamı ile olan rabitasında yatar. Bu okullar bir önkabulün somut tezahürü idiler: Müslümanların "**çağdaş**" bilimleri ve Avrupa dillerini öğrenmesi gerekiyordu, yani tek başına dinî öğrenim artık yetmiyordu. Yeni hukukî, idarî ve askerî kurumlar Şer'î mahkemelerde, cami ve medreselerde çalışan kişilerden farklı biçimde eğitilmiş kimselere ihtiyaç gösteriyordu. Yeni okulların müfredatı öğrencileri yeni müesseselerde hizmet için ehliyetli kılacak derslere ağırlık vermekteydi ve sözkonusu okullar dinî açıktan açığa itibardan düşürmemekle birlikte zimnen yani dinle alâkasız konuları öğreterek laik bir yön tutturmuş oluyorlardı.

## **Matbuat (Yayın Hayatı)**

Matbaa makinesi kitapların, gazete ve deneme yazılarının (roman, hikâye, vb. kurgu ile makalelerin) çoğaltım ve geniş dağıtımına imkân sağlamaya başlamazdan önce, yazım hayatı, elyazması eser şeklinde sürmekteydi. "**Elyazması sanayii**" ise ulemâ arasında birtakım ihtisas fonksiyonlarını ortaya çıkarıyordu; kâğıt ve yazı gereçleri imâlâtı, kâtiplik ve tashih oturumları. Diğer kültürel alanlarda olduğu gibi elyazması eserlerin imâlâtında ve çoğaltılacak metinlerin seçiminde ulemâ hâkimiyeti sürüyordu. Zekeriya Kütüphanesi'nin 1896 yılı envanteri elyazması bölümünde dinî eserlerin ağırlığına şahit olmaktayız. Dinî konularda, 1892 elyazması eser, sair konularda (edebiyat, tarih ve bilim) ise 315 elyazması eser var.

Şam'da ilk matbaayı Mısırlılar, askerî talimatları, nizamname ve kararları yayınlamak için kurdular. Kahire Bulak Matbaası'nda basılmış Matematik, Tıp, Edebiyat ve Batılı ülke tarihleri ile ilgili eserleri Suriye'ye ithal ettiler. Osmanlı yönetimi 1840'da Suriye'ye avdet ettikten sonra Şam'ın ikinci bir matbaaya kavuşması 15 yıl aldı ve ancak 1864'de Osmanlılar Şam'da daimi matbaayı kurdular. Arada geçen süre içinde Şamlılar Mısır'dan gelen kitaplar ile Beyrut ve İstanbul gazeteleri vasıtasıyla matbaa ile tanışık hale gelmişlerdi.

1880-1908 yılları arasında beş özel matbaa ortaya çıktı ki, bunlar başta Hanefî fihkî olmak üzere dinî konularda eserler basıyorlardı, ayrıca şiir derlemeleri ve bilimsel eserlere de yer vermekteydiler. Şam'da 1870 ile 1908 arasında yayımlanmış eserlerin listesine baktığımız zaman dinî konularda 54 kitap ve makale, dîn harici konularda ise 75 eser görmekteyiz: Edebiyat 31, bilim 16, tarih ve toplum 13, ve okul kitapları 12. Zekeriyya Kütüphanesi'nin 1896 tarihi itibarıyla yayımlanmış eserler listesinde de dîn harici kitapların benzer bir üstünlüğünü görüyoruz: Dinî konularda 414 eser, sair konularda 460 eser mevcut. El yazması kitaplardaki dini-gayridinî oranı ile matbaa basımı dini-gayridinî oranını kıyasladığımızda laik eğilimin giderek güç kazandığına şahit olmaktayız. Şam'ın ilk hür (özel teşebbüs) gazetesi 1879 Ağustos'unda çıktı.

### **Gazetelerin iki türlü laik etkisi sezilmekteydi:**

**1- Elyazması eserlerle sınırlı olduğu günlerde yazılı üretime egemen olan ulemâ dışında bir kültürel ortam oluşturarak ve 2- Gazetelerde yer alan ve icatlarla ilerleme imkân ve vasıtalarını konu edinen makalelerin devlet okullarının zımnî laik yönelimine/tesirine destek teşkil etmesi yoluyla...**

### **Yeni Fikirler**

Suriyelilerin Avrupaî kanaatlerin hangisini alıp hangisini almayacağını belirleyen şey, siyasî ve kültürel koşullardı. 19. yüzyıl Avrupa felsefesinin çeşitli cereyanları içinde **Suriyeliler üzerinde en büyük tesiri bırakan Romantizm ya da Sosyalizm değil, Rasyonalizm (Akılcılık) ve Siyantizm (Bilimcilik) idi.** Devlet işlerine tertip-düzen vermek

ve teknik bilgiler edinmek konusundaki derin alâka, ister istemez Tanzimatçıları **'terakki'**in (ilerleme) mahiyeti ve gelişmekte olan bilimsel hayat/ufuk ile ilgisi'ni konu edinen pozitivist kabullere rağbet etmeye itmekteydi; dolayısıyla Tanzimatçıların zikrini meşgul eden problemlere ilgi duyan birçok Suriyeli de, Avrupa tefekküründen benzer iktibaslar yapmaktaydılar.

### **Dil Konusu**

Kültürel değişimin tezahürü okul ve gazetelerde görülen formel (şekli) cephelerine ilâveten, kültürün ve dilin bir vasat olarak anlamı da içerik değiştirdi. İstanbul'da Tanzimatçı bürokratlar arasında edebî ifadenin değiştirilmesi yönünde de bir hareket belirdi. Bu hareketin gayesi 18. yüzyılın ağıdalı Aruz Vezni'ni terk ederek daha basit vezinle daha veciz ifadelerle ulaşmaktı. Devlet okulları da yeni ifade biçimleri yaratma yönündeki gelişmeye katkıda bulunuyordu. Ulemânın bir münevverlik alâmeti sayıp saygı duyduğu süslü, kafiyeli nesrin de (düzyazı) Avrupa'nın bilimini isteyen Araplarca terkolanması gerekmekteydi. Müfredatı yenilenen devlet okulları, eğitimi kolaylaştıracak basit (konuşulan günlük Türkçe) dille yazılmış kitaplara ihtiyaç gösteriyordu.

### **Laiklik Mes'elesi**

Laikliğin/laikleşmenin Şam'da, dinin devlet işlerinden (veya devlet işlerinin dinden) kesin hatlarıyla ayrılması dışında bir anlamı vardı; zaten o ayırım hiç gerçekleşmedi. Eğer laikleşmeden kastettiğimiz şey **"her işin ya da teamülün nihayetinde belli bir merkezî inanaşa izafe ya da havale bulunduğu sürecin sona erışı"** ise Osmanlı Suriye'sinin laikleşmeyi yaşadığını söyleyebiliriz; bir **'sona eriş'**den değil de bir **'gevşeme'**den bahsettiğimizi bilmek kayd-ı şartı ile.

Devlet okulları yeni tavırların tohumlarını ekmekteydi ve İstanbul'da Tanzimat Devri'nde o tohumların yeşermesine elveren şartlar, aynıyle 19. yüzyıl sonunda Şam'da hüküm sürmekteydi; iktisadî çöküş, askerî zayıflık ve genel olarak carî (dinî) değer ve fikirlerin geçerliliği konusunda giderek artan şüpheler.

Laikliğin daha zor sezilen bir yanı, yeni kültürel teamüllerin ortaya çıkışıdır. O güne kadar yazılı kültüre ulemâ hâkimdi. Gazetecilik, bilimsel keşifleri konu edinen, ilerlemenin kaynaklarını müzakere eden, siyasî haberler veren yeni bir tür yazar tipinin ortaya çıkmasına vesile oldu. Kıraat (okuma) fiili de yeni bir anlam kazandı. **Kıraat-i Kur'ân; bir takva fiili, ezbere okunması bir ibâdet fiili, Yüce ile ruh âleminde bir selamlaşma; ya da didaktik (Kur'an hükümlerinden başka hükümlere varılan) bir öğrenim faslı mahiyetini alabilmekteydi.** Gazete kıraatinin anlamı ise içinde yaşanılan dünyaya, günlük hayata ilişkin malûmat edinimi idi; bu anlamı ile gazete kıraati dinsel değil topluma ve doğaya, müteveccih bir oryantasyonu ifade etmekteydi.

Osmanlı Suriyesi'nde; siyasî, hukukî, eğitimsel ve kültürel değişmelerin ortak etkisi dinî bilginin değerinin azalmasıydı. Ulemânın sosyal statüsü (içtimaî/toplumsal mevkiî/itibarı) ulemâ dışındaki grupların dinî bilgiye atfettikleri değere bağlı olduğundan, sözkonusu bilgi itibar kaybettiğinde onlar da itibardan düşmüş oldular. Ulemânın yaşadığı düşüşün canlı bir tezahürü, eskiden elit katmanın seçkin bir kusuru olan bu kişilerin şimdi yeni oluşan şehirli elit tabaka içinde kendine ancak arka sıralarda yer bulabilmesiydi. Bu yeni elit, ekonomik hayatta ve Vilâyet İdaresi'nde meydana gelen değişikliklerden yararlanarak zenginleşirken; aynı değişim ulemâyı mağdur ediyor ve çoğunu Şam'ın varlıklı, güç sahibi erkânından koparıp atıyordu.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Şam ulemâsının bir kısmı, emsallerinin inanış ve teamüllerinden koştular. Bu fraksiyon, yeni Osmanlı mütefekkirlerinin (aydınlar) ideolojik tavrına da ulemânın şehir elitinden kopuşunun yarattığı sosyal ve siyasi sorunlara da ses verebilen bir İslâm anlayışı ortaya koymuştur.

### **Jön Türklerle, Suriye'de**

Kişi Sultan'ın gözünden düşmeyegörsün; Osmanlı İmparatorluğunun üst makamlarında, yönetici kadrolarındaki her görev, her daim dahili sürgüne gebe bulunmaktaydı. 1877'de Sultan Abdulhamit I. Meşrutiyet Meclisi'ni lağvettiğinde, Meclis mensuplarını görevlerinden almış ve onları siyasî hayatın merkezinden kaydırmak için taşrada göreve atamıştır.

Suriye'nin yönetim merkezi olarak Şam da, ayağı kaydırılmış Osmanlı memurlarından nasibini almıştır ki, bunlar arasında yönetimde reform için, Meşrutî Anayasa için emek sarfetmiş şahsiyetler de vardır 1877 ile 1881 yılları arasında özellikle maruf üç reformist Şam'da valilik görevinde bulunmuştur: **Ziya Paşa, Cevdet Paşa ve Mithat Paşa.**

Suriyeli reformistlerle Türk reformistler arasındaki ilişki, Ziya Paşa'nın 1877'deki kısa Şam valiliği zamanına rastlar. Ziya Paşa (1825-1880) Jön Türk hareketinin önde gelen sesi olarak zaten şöhretli birisiydi. **Jön Türkler Cemiyeti, Tanzimatçı Osmanlı bürokrat kliği ile başı hoş olmayan bir grup Türk aydınının 1865'de kurduğu bir beraberlikti. Bunların arasında liberal mütefekkirler, memnuniyetsiz bürokratlar, bir de Mısır Hidivi ailesinden bir fert bulunmaktaydı. Bunların özelliği meşrutî hükümete giden yolu açmaları, Tanzimat reformlarının gayriislâmîliğine karşı çıkmaları, Tanzimat kadrosunun Avrupa'ya fazla meyletmiş, Avrupai değerleri fazla benimsemiş olduklarını söylemeleri ve İmparatorluğun İslâmî hüviyetini muhafaza etmekte ısrarlı oluşlarıdır. Jön Türkler aynı zamanda Müslümanların Avrupa'ya karşı güçlenmesi gayesiyle Pan-İslâmî birliğe ilk çağrışı yapanlardır.**

**Genç Osmanlılar hareketinin bir numaralı kalemi Namık Kemal'dir.** N. Kemal Avrupai ve İslâmî siyasal kavramları aynı potada eriterek, halk egemenliği, parlamenter yönetim ve hürriyet gibi çağdaş liberal görüşlerin bayraktarlığını yapmaktaydı. N. Kemal ve



arkadaşları ayrıca insanın tabiata eğilmesinden, onu ilmî bir tetkike tabi tutmasından yana idiler; zira bu tür tetkikin sonuçları insan ihtiyaçlarına hizmet etmektedir. Siyasî reformla teknik ilerlemeyi birlikte elde etmek, bu arada İslamî mirası da muhafaza emeli ile Genç Osmanlılar, Seleflerin bilahare benimseyecekleri tavırlar sergilemekteydiler.

Avrupa'daki sürgün yıllarından sonra Ziya Paşa 1876'da İstanbul'a dönmüş ve Meşrutiyet Anayasası'nı hazırlayan heyetteki yerini almıştır. Aralık 1876'daki meşrutiyet ilanından iki aydan az bir süre sonra ise Sultan Abdulhamit anayasanın önde gelen savunucularını, Ziya Paşa ve Mithat Paşa'yı İstanbul'dan sürer, taşra görevlerine gönderir. Ziya Paşa 1877 Şubat ayında dört ay sürecek görevi için Şam'a vasil olur ve Vali olarak Milletvekili seçimleri için işe koyulur. Emrinde kâtabi genç Bahâ Bey vardır. İşte bu Bahâ Bey Tahir Cezayirî ile Cezayirî'nin Türk dostları vasıtasıyla tanışık olur ve Cezayirî'nin düzenlediği sohbetlere gidip gelmeye koyulur.

1877 yılında Osmanlı-Rus savaşı patlak verince, Ziya Paşa'nın görev yeri değişir. Bundan sonra, 10 ay süreyle garnizon komutanı İzzet Paşa sivil yetkiyi de deruhte eder vilayete hâkim olur. Mart 1878'de Rusya ile savaş sona erer, sivil idare Şam'a avdet eder ve Ahmet Cevdet Paşa vali olur.

Cevdet Paşa Tanzimatçı kadro ile teşrik-i mesaide bulunmuş en öndegelen alimdir. Şam'a vasil oluşu İslâm Muamelât Hukuku Mecelle'yi hazırlayan komisyonun başkanlığını yaptıktan hemen sonradır. Yalnız bu başkanlık yarım kalmış, meşrutiyetçilerin projesine son veren **Abdulhamit, Mecelle komisyonunu da dağıtmıştır. O sıralarda yeni tahta çıkmış olan II. Abdulhamit, Mecelle'ye karşı olan ulema ile fikir birliğine varmış ve komisyonun çalışmalarını askıya almaya karar vermiştir.** Tanzimat reformcuları gibi Ahmet Cevdet Paşa da Meşrutî Anayasa'ya karşıdır, o nedenle de meşrutiyetçilerle birlikte işine son verilmesi garip bir tecellidir.

Cevdet Paşa'nın Suriye valiliği 1878'in dokuz ayını kapsar, bu görevdeki tasarrufları ile ilgili ayrıntı ise henüz yok gibidir, onun için de Cezayirî gibileri üzerindeki tesiri konusunda yorum yapmak güçtür. Kendisinden sonraki pekçok valinin aksine Arapça bilgisi iyidir, bu nedenle Şam uleması ile bir miktar ünsiyet etmiş olabileceğini düşünebiliriz. Şamlı bir tarihçiye göre Ahmet Cevdet Paşa yeni okulların açılmasını ve okullara daha fazla sayıda öğrenci kabulünü teşvik etmiştir.

Cevdet Paşa'dan sonra Suriye valiliğine getirilen Mithat Paşa, Şam'a gelir gelmez daha önceki vilayetlerde yürürlüğe koyduğu reform paketini gerçekleştirmeye koyuldu. Tahir Cezayirî'nin bir biyografisinden öğrendiğimize göre Mithat Paşa, Şam'da bir Mason locası kurmuş, hem Tahir Cezayirî hem de Abdulkadir Cezayirî locaya üye olmuşlardır. Mason locasının reformcu devlet memurları ile Şamlıların buluşmasına uygun bir mekân oluşturduğu düşünülebilirdi; daha büyük bir ihtimal Tahir ile Bahâ'nın Mithat Paşa'nın kafasına eğitim reformlarına karargâhlık edebilecek bir hayır cemiyeti fikrini sokmuş olmalarıdır.

\*\*\*

Arabist hareketin lideri olacak bir üçlü vardır:

**Şükrü Eseli (1878-1916)**

**Abdülvahab İngiliz (1878-1916)**

**Selim Cezayiri (1879-1916)**

Bu üç genç adam, Jön Türk hareketinin kuluçka makinesi İstanbul Üniversitelerine öğrenci olacaklardır.

### **Jön Türkler**

Sultan Abdulhamit'in hükümdarlığına karşı teşkilâtli muhalefet 1889'da İstanbul'da Askerî Tıp Mektebi öğrencileri arasında zuhur etti. Bu öğrenciler diğer askerî ve sivil devlet okullarından öğrenciler de kaydederek İttihat ve Terakki Fırkası'nı (İTF) kurdular. 1890'lı yılların başlarında Sultan'ın yönetiminden memnun olmayan yüksek rütbeli subaylar Fırka'ya katılmaya başladılar, 1895'de de Avrupa ve Mısır'da ikâmet eden üyeler, reform isteyen ve Sultan'ı tenkit eden gazeteler yayınlamaya başladılar. Ancak 1896 Ağustosunda Sultan'ın ajanları bir darbe teşebbüsünü ortaya çıkarınca hareket darbe yedi, öndegelen isimler; yani hareketin liderleri Paris'e, Cenova'ya ve Kahire'ye sığındılar.

Şam'da ise Jön Türkler hareketi 1897 Temmuzuna kadar sürdü. Gizli cemiyet maaşlarının ödenmemesinden ve Dürzîlere karşı uzayıp giden bir harekâttan şikâyetçi olan askerlerden destek alıyordu. Ordudaki hoşnutsuzluk, 1896 Eylül ayında bir tiyatro oyununun bir teğmen tarafından Sultan'ı yerici bir nutuk için kesilmesiyle açığa çıktı; seyirciler arasındaki subaylar, teğmenin polis tarafından derdest edilmesine engel oldular. 1897 Temmuzunda Jön Türk hareketinin resmi soruşturması sonucu 18 Mısırlı ile Tütün Rejisi (Tekel) Müdürü'nün Jön Türk hareketine bulaştıkları gerekçesiyle Şam'dan atıldıklarını, Vali Hasan Refik Paşa'nın da merkeze alındığını öğreniyoruz. Jön Türk hareketinin Şam'daki gücünün Hasan Paşa'nın gelişi ile artması, onun merkeze çağrılmasından sonra da azalması Paşa'nın hareketi teşvik etmese de engellemediğini, benimsediğini gösteriyor. Yukarıda, Suriye'nin Osmanlı valileri, Tahir Cezayirî'nin taşra eğitim makamlarındaki ilk yılları, üst kadro ve Jön Türkler ile ilgili olarak söylediğimiz sözler, Şam'daki ıslahatçı eğilimin, eğitimin yaygınlaştırılmasını ve vilâyet yönetiminin reforme edilmesini isteyen Türklerle Arapları biraraya getirdiğini gösteriyor. Ta Ziya Paşa'nın, Mithat Paşa'nın valilik dönemlerinden başlayarak, Şam'da bir grup Türk ve Arap meşrutiyet taraftarı olmuştur.

Üst kadronun Suriyeli üyeleri Arap-İslâm geleneğini tetkik ederken **Jön Türkler Arap diline, kültür ve medeniyetine; bu arada İslâm dinine karşı olmamakla birlikte daha çok laik görüşler taşıyorlardı.** Başlangıçtaki bu kültürel görüş farkı 20. yüzyıl başlarında daha

keskin bir hal alacak, genç Suriyeliler Arap hüviyetine yeni bir ifade ve şekil kazandıracaklardır.

Şam'da ıslahatçılığın tarihi Genç Osmanlılara kadar uzanır ve Seleflerle Genç Türkler (Jön Türkler) ve Arabistler kanalından tesir icra eder. Belki de Genç Osmanlılarla doğrudan temas yoluyla ve hiç şüphesiz çok daha geniş kültürel ve sosyal eğilimlerin tesiri altında bir grup Şam uleması, bir reform çağrısında bulunmuştur. Bu ulema çift yönlü bir meşruiyeti kabul ettirmeye çalışmışlardır: Bir yandan kendi sosyal mevkilerindeki kötüye gidişi önlemek için, İslâm'ın çağdaş tema ile yani akıl ve terakki ile zıtlaşır bir yanı olmadığını resmî otoriteye kabul ettirmeye, diğer bir yandan da İslâm'ın yeni fikirlerle ve eğitim metodları ile yatışmadığını Suriye Müslümanlarına anlatmaya çalışmışlardır. İslâm'ı; akıl, teknoloji ve kalkınma ile ilgili fikirlerle donatan Selefler bu sentezi tabii bilimler eğitimi veren devlet okullarındaki öğrencilere aktardılar.

\*\*\*

Kazımı, günün revaçta kelimesi olan ve yaygın anlamı **'keyfinin emrettiğini yapma'** şeklinde beliren **"hürriyet"** kavramını açıklamaya koyulur: **"Yahu, bu hürriyet denen cazibeli lâf hepimizi büyülemiş gibidir! O kadar olsun diyecek oluyorum zira esaretten sonra azadelik ve kölelikten sonra iradeyle vuslat gerçekten anlatılması zor bir sevinç yaratıyor! Ancak akli başında olan insan bilir ki din ve ahlâkça gem vurulmamış hürriyet pek de arzu edilir bir şey değildir, uzun dönemde maraza çıkar! Onun için, dinimize sarılalım, yakînin (İslâm'ın) bize bağlanmamızı emrettiği veçhile birbirimize bağlanalım, kitaplı ve kitapsız peygamberlerin emrettiği şekilde hâl ve hareketimize yön verelim ve içimizde salih ve hikmet sahibi olanların peşinden gidelim!"**

Fırsatı ganimet bilen Cemaleddin çok önem verdiği eğitim ve ilim (bilgi) konularına da değinmeyi ihmal etmez: **"Evet, beyler, bilgi kıskanılacak bir kıymettir, insan bu yola canla-başla koyulsa gerektir, gece-gündüz geneli ile özeli ile onu iktisap etmeye gayret etse gerektir! İlim! İlim! Hiçbir kavim ilmi hariç hükümran ya da faik olmamıştır, ilimsiz nezih olmamıştır! Onun için derim ki ilim edinmeyi ve ilminizi arttırmayı gaye bilin, ilimlenme ve ilimlendirme yolunda cehdedin!"**

\*\*\*

## **TOPLU BAKIŞ VE ÖZET**

Seleflilik ile birlikte Suriyeli Müslümanların karşısına dikilen soru şudur:

**- Acaba hem Müslüman hem de çağdaş olabilir miyiz ve acaba nasıl?**

Etkin üretim teknolojileri de organizasyon yöntemleri de Hıristiyan Avrupa'nın ihraç malı kabul edildiğinden; Müslümanlar, onlara tevessül etmenin kendilerini dinden çıkaracağına inanıyorlardı!

Selefler ise Avrupa ile modern icat ve teknikler arasındaki rabitanın Özden (evvelemirden) gelmediği, arızî olduğu kanaatindeydiler. Yani Selefler icatlardan ve teknolojiden Avrupalı etiketini çıkarıyor, İslâm'ın değişen şartları yorumlayacak bir inanış ve yaşayış tarzı olduğunu söylüyorlardı; yani Müslümanlar hem dinlerine bağlı kalabilir, hem de ilerleyebilir, kalkınabilirlerdi.

Seleflerin "**gerçek İslâm**"ı tanıma gayretleri öncelikle bir "**eleştiri**" içeriyordu: Selefler çağdaşlarının taklidci İslâmına karşı idiler, sıkı sıkıya dört mezhebe bağlı kalınmasına ve bid'atlere itiraz ediyorlardı! Ulemayı yenmek yerine es-geçmek (by-pass) suretiyle safdışı eden Tanzimat'ın tersine Selefler, Şam ulemasının karşısına çıkıyor ve onun Şer'î meşruiyetini (İslâmî geçerliliğini) sorguluyorlardı.

Neticede tutucular din kürresindeki yerlerini muhafaza babında Seleflerin sesini kesmenin yollarını aramaya başladılar. Müctehid Hadisesi ve Abdulhamit Zehravî'nin Sufilik'i ve Fıkhı yerden yere vuran eserine karşı koparılan yaygara tutucuların bu nevi arayışlarının ilk örnekleridir. Selefler eleştiriden hemen sonra; yani yapılmamalı dedikleri şeylerden sonra ulemanın "**yapması**" gereken şeyleri de sayıyorlardı: Bunların başlıcası akla ve bilime itibar eden bir İslâm anlayışının benimsenmesi idi ki, bu noktada '**ictihad**' iki rol oynayacaktı:

1- İctihad, İslâm'ın akla uygun yanına pratik ifade katmaktaydı; yani ulema İlâhî hükümlere akılla muhatap olacaklar, o şekilde de Şeriât'ın genel prensiplerinden sosyal hayata yön verecek özel kaideler üreteceklerdi.

2- Dört mezhebe dayalı fıkhın yerini ictihad alacak, mezhepçilik son bulacak, Müslümanların birlik ve beraberliğinin önünde duran engeller kalkacaktı.

İlk bakışta, ictihad kapısının açılmasının dindeki fırkalaşmalara (bölünmelere) hız kazandıracağı düşünülebilir; zira her din âlimi kendi idrakince Kur'ân ve Sünnet ile muhatap olacaktır. Ancak o noktada Selefler ictihad etme hakkını bazı vasıflara sahip olunmasına bağlıyorlardı. Onların inanışına göre ictihad ehil ulemanın elinde olursa, onların tefrik yeteneği (hangi hükmün hangi meseleyi halledeceğine dair bilgisi) mezhep imamlarının ve diğer fakihlerin taklidinde ortaya çıkan sorunlardan kurtulunmasını beraberinde getirecektir! Ayrılma ve kopmalar o kadar azalacaktır ki, sonuçta tevhid-i ümmet'in yolunda duran sedler aşılmış olacaktır.

Osmanlı'nın son günlerindeki Şam'da ve çağımızda da Batı'da görülen tarihi trend (eğilim) benzerlikleri bize Suriye'de Batılı anlamda entelektüel gebe bazı gelişmelerin varlığını haber verir gibidir. Dini otoritenin müdahale sahası dışında devlet okulları açılmış, dilde yenileşme ile halka açılma gayesi güdülmüş, hükümran elit tabaka ile dinî entelektüeller arasındaki bağ kopmuş ve kültürel üretim sahasında yeni madde ve vasıtalar ortaya çıkmıştır.

Hem Osmanlı Türkiye'sinde hem de Suriye'de çağdaş entelektüel tipi ortaya çıkmıştır ama iki ayrı millet sözkonusudur ve ikinci olarak da, ayrı zuhur ediş biçimleri ve zuhur ediş

sırası sözkonusudur. Türk entelektüeller (çağdaş Türk aydını) daha önce ve İmparatorluğun başkentinde İmparatorluğu yönetenler arasından çıkmıştır. Suriye'nin yeni aydınları da daha sonra ve İstanbul'dan yönetilen bir vilayette (taşrada) ortaya çıkar. Yani Türk entelektüellerinin hem bir rüçhanı (öncelik) hem de güç kaynağına yakınlıkları sözkonusudur. 1890'lı yıllar ile 1900'lü ilk yıllarda bu iki grup Meşrutî Hükümet davasında omuz omuza hizmet vermişlerdir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Selefler, dindar din çevresinden din görevlisi entelektüelin, Osmanlı'nın son günlerinin Suriye'sinde değişim içindeki sosyal ve kültürel şartlara uyum gösterme çabasının semptomudur (belirti). Seleflerin "çağdaş" cephesi yeni bir grup entelektüelle (Tanzimat'ın Suriye'ye uzantısı), devlet okullarında okumuş Suriyelilerle olan bağlantıyı mümkün kılmıştır! Ve Seleflerin bu gençlerle karşılıklı etkileşimi, neticede dinî ve laik çevrelerden kendi güdümleri altında ve refah toplumu istikametinde terakki isteyen şahsiyetlerin örgütlediği ve yönettiği kültürel ve siyasî bir hareket olarak Arabizm'in ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

ÖZETLEYEN

CELAL SANCAR

10.11.2013

ANKARA