

Tercüme Yazı
Translation
ترجمة



Ulemâ ve Memlûk Sultanlarının Çıkar İlişkileri*

Yaacov LEV ^{**} 

Çev. Ahmet Eşer^{***}

Giriş: Problemler ve Metodoloji

Ulemâ, Memlûk devletinin siyasi ve sosyal hayatında hayati bir role sahipti. Örneğin Ira Marvin Lapidus, Memlûk dönemi kent toplumuna dair şu gözlemi yapar:

"Memlûk şehirlerinde bütün halkın işlerini düzenleyen ve koordinasyonu sağlayan merkezi bir mekanizma var olmadı. Şehir meseleleriyle alakalı belediyeler, yerel idareler ve bürokratik birimler de mevcut değildi. Şehirdeki uyum, özel yönetim enstrümanlarına bağlı olmak yerine, daha geniş katılımlı bir toplum inşa eden sosyal faaliyetler ve organizasyonlara bağlıydı. Memlûklerdeki bu toplum ise dinî elitler etrafında teşekkül etmişti."

Bu alıntıdaki "dinî elitler" vurgusu, Lapidus'un ifadesiyle "edebiyatı, İslam şeriatı ve öğretilerini bilen ve Müslüman toplumun bir parçası olan ulemâdır. Ulemâ ise kadı, fakih, imam, âlim, müderris, kârî, hadis hafızları, sufi, cami görevlisi gibi kişilerden meydana gelir. Burada ulemâ için "Müslüman toplumun parçası şeklinde" gibi anlaşılması biraz güç bir ifadenin tercih edilmesinin sebebi, onlar için "sınıf" teriminin kullanımından kaçınmak içindir. Lapidus, "âlimler, ayrıcalıklı bir sınıf olmayıp diğer zümreler ve sosyal tabaka-

* Lev, Yaacov "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans", *Mamlûk Studies Review* 13/1 (2009): 1-26 künyeli makalesinin tercümesidir.

** Prof. Dr. Bar Ilan Üniversitesi, Yahudi Araştırmaları Fakültesi, Ortadoğu Araştırmaları Bölümü.

*** Arş. Gör. Dr. Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: ahmet_esher@hotmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-4948-8337>

lara dâhil ve bütün topluma nüfuz eden bir gruptu” şeklindeki tanımıyla, kendi ulemâ algısı noktasında çok nettir.¹ Ben ise ulemânın, farklı bir kategori olarak değil de sınıf şeklinde algılanması gerektiğini iddia ediyorum. Âlimleri diğer zümrelerden ayıran şey, dinî eğitimleri olmakla birlikte onlar da diğer tabakalar gibi zenginlik, statü ve mesleklerine göre farklılaşmaktaydı. Nasıl ki tüccarlar, yöneticiler veya ordudaki sınıf kategorisinde bahsedebiliyorsak, ulemâ hakkında da aynı şey geçerlidir.

Carl F. Petry ise Memlûklerle alakalı farklı bir yaklaşım benimseyerek Kahire özelinde Memlûk devletinin sosyal yapısını; yönetici askeri sınıf, “-çoğu ilim adamı olarak tasvir edilen- sivil idareci elit” ve halk kitlesi şeklinde üçe ayırarak anlamıştır. Buradaki “sivil elit” terimi, ulemâdan daha kapsamlı olup ulemâ zümresinden olması gerekmeyen önemli kişileri de ihtiva eder.² Petry'nin söz konusu “yönetici eliti” veya “sivil yönetici grubu” tanımları, Bernadette Martel-Thoumian'ın 14-15. asırlarda Memlûk yönetimi çalışmasının temelini oluşturur. *Kâtib* şeklinde ifade edilen profesyonel idarecilik, Martel-Thoumian tarafından kapsamlı şekilde tartışılırken o konuya dair şu açıklamayı yapar: “Askeri ve dini teşkilatlar yerine sivil oluşumlara dair konuştuk. Bu nedenle bu çalışmanın konusu, yönetimde görev üstlenen kişilerdir. Hatta askerî ve dinî kimliklerine karşın bunlardan bazılarını istişare heyeti içerisinde gizli görevleri oldukları için temas edilmiştir.”³ Fakat ulemâ ile yönetimde yer alan insanlar (*küttâb*) arasında tam bir ayırım yapmak oldukça zordur.

Petry, Memlûk siyasi sistemine ilişkin şu üç soruyu sorar: Sivil halk, idareciler üzerinde etkiye sahip miydi?, İkincisi âlimler, Memlûkler ve halk arasında aracı rolünü üstlenebildiler mi? O, buna “aracılık kavramı, söz konusu dönemde sivil elit statüsünün kompleks yapısını ifade etmede yeterli midir?” sorusuyla devam etmiştir.⁴ Âlimlerin, Memlûk yöneticileri ve halk arasında aracı fonksiyonu üstlendiği fikri, araştırmacıların geniş kabulüne mazhar olmuştur.⁵ Diğer taraftan

1 Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, (Cambridge, Mass., 1967), 107.

2 Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, (Princeton, 1981), 3-4.

3 Bernadette Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration dans l'état militaire mamluk (IXe/XVe siècle)*, (Damascus, 1992), 11-12.

4 Petry, *Civilian Elite*, 201.

5 Linda S. Northrup, *From Slave to Sultan: The Career of al-Manşûr Qalâwûn and the Consolidation of Mamlûk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)*, (Stuttgart, 1998), 230; Stefan Leder, “Damaskus: Entwicklung einer islamischen Metropole (12.-14. Jh.) und ihre Grundlagen,” *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur Dergisi*, ed. Thomas Bauer v. dğr., (Wiesbaden, 2005), 241 (Leder'in makalesine yaptığım bu atfı, Jena Üniversitesi'nden Stefan Heidemann'ın nezaketine borçluyum).

Daniella Talmon-Heller, Zengi-Eyyûbî Suriye'sine dair bir araştırmasında ulemâ'nın aracı olması anlayışının bir adım ötesine geçerek "idareciler, dinî hukukunun koruyucuları ve daha geniş sosyal çevrelerde İslâmî normların yayıcıları olarak ulemâyı desteklemek suretiyle onlarla yakın bir işbirliği içerisindeydi" ⁶ ifadesine yer verir. Ben ise yöneticilerle âlimlerin karşılıklı ilişki içerisinde bulunduğunu iddia ederek Daniella'nın bir adım ötesine geçmek istiyorum.

Ulemâ ve Yöneticiler: Kısa Bir Tarihi Değerlendirme

Patricia Crone ve Martin Hinds tarafından ikna edici bir şekilde gösterildiği üzere İslâm'ın ilk iki asrında siyasi gücün dini meşruiyet dayanağı, güçlü ve devamlıydı. Öyle ki Emevi ve erken dönem Abbasi halifeleri, *Halifetullah* (Allah'ın Vekili) unvanını kullanmışlardır.⁷ Halifelerin Allah'ın vekilleri oldukları doktrininin sonuçları, Vedad el-Kâdî tarafından tartışılmıştır.⁸ Halifelerin bu durumu, pratik düzeyde onlara devletin dini yaşamında önemli bir rol verdiği gibi halifelik yasasına itaat ise Allah'ın emri anlamına geliyordu. İslâm'ın ilk üç yüzyılı, içtihad ve ulemâ zümresinin oluşumu da dâhil "Arap Bilimleri"nin gelişimine şahit olmuştur.⁹ İctihadda bulunan fakihler, ulemâ sınıfının ayrılmaz parçasıydı ve bununla birlikte uzman olarak ise hukukun içinden çıkılması güç ayrıntılarına dair mesleki bir farkındalık geliştirmişlerdi.¹⁰ Hükümdarlar ve âlimler arasındaki ilişkiler komplekti; ulemâ sınıfının, dinî otoritenin de başı olan halifeleri devre dışı veya sadece siyasi iktidarlarıyla baş başa bırakmaları bu makalenin konusu değildir. Mesela Lapidus, dokuzuncu asırdaki *mihned*en itibaren ortaçağ İslâm'ındaki dinî ve siyasî haya-

6 Daniella Talmon-Heller, "Religion in the Public Sphere: Rulers, Scholars, and Commoners in Syria Under the Zangid and Ayyubid Rule (1150–1260)" *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter v. dğr., (Jerusalem, 2002), 59.

7 Patricia Crone ve Martin Hinds, *God's Caliph*, (Cambridge, 1986), 4, 6, 27, 80-83.

8 Wadâd al-Qâdî, "The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice", *Saber Religioso y Poder Político en el Islam*, (Madrid, 1994), 231-73, özellikle 241-56 arasına bakınız.

9 "Arap Bilimleri" ifadesiyle, kendisine "eskilerin bilimi" olarak atıf yapılan ve hem Arapça hem de Farsça kaleme alınan tıp biliminin aksine gramer, tefsir ve icthad gibi Arapça kökenli ilim dallarını kastediyorum.

10 Bu konuyla alakalı literatür geniş olmakla birlikte atıflarım sadece en son çıkan eserleredir. Birazdan vereceğim referanslar, her ne kadar mevâli konusu ekseninde olsa da Arap Bilimlerinin gelişimi konusunda değerli bakış açılarını da ortaya koymaktadır, bk. John Nawas, "The Emergence of Fiqh as a Distinct Discipline and the Ethnic Identity of the Fuqahâ' in Early and Classical Islam", *Studies in Arabic and Islam*, ed. Stefan Leder v.dğr., (Leuven, 2002), 491-501; Monique Bernards, "The Contribution of Mawâli to the Arabic Linguistic Tradition", *Patronage and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards ve John Nawas, (Leiden, 2005), 426-53; John Nawas, "A Profile of the Mawâli 'Ulamâ'", a.g.e., 454-85.

tın ayrı ayrı geliştiğini iddia etmektedir.¹¹ Müzakeremde, Muhammed Kâsım Zaman'ın "devlet başkanları ve âlimler arasındaki işlevsel farklılık, mutlak surette devlet ve din ayrımı anlamına gelmez" görüşünü dikkate alarak Abbasi döneminin başlangıcında siyaset ve din arasında herhangi bir ayrımın bulunmadığı görüşünü destekliyorum. Diğer taraftan Zaman ise din ve devlet ilişkilerinin ayrı şeyler olup olmadığı sorusunu muallakta bırakmaktadır.¹²

İlim kelimesinin temel anlamı, bilgidir. İşte bu sebeple âlimler, ilim sahibidir. İlim, geniş anlamıyla Memlûk ulemâsı hakkında konuşurken bununla aslında din bilimlerinde uzmanlaşmış kişileri kastettiğimiz gerçeğini muğlak bırakmamaktır. Âlimler ve devlet başkanları arasındaki siyasi ilişkiler incelendiğinde ulemâ sınıfının bütün kesimlerinin eşit öneme sahip olmadığı görülür Biraz açacak olursak, örneğin dildiler, fakihlerden daha marjinal bir grupken; kadılar, akademik İslam hukukçuları olarak isimlendirilmelerine karşın dinî ve siyasi otoritenin karşılıklı ilişkisinde odak noktası konumunda bulunuyordu. Hukukun ortaçağ müslümanlarının özel ve toplumsal yaşamının her alanında merkezi bir konumda olması sebebiyle başlangıçtan itibaren hâkim-yönetici ilişkileri, nevi şahsına münhasırdı. Hâkimlerin atanması, İslâmî fıkıh ekollerinin gelişmesinden öncesine tekabül ediyordu ve ilk kadılar, halifelik kanunlarını uygulamanın yanında kendi reylerine göre de hüküm vermişlerdir.¹³ İslam devletinin erken dönemlerinden itibaren kadıların devlet tarafından atandığı, maaş verildiği ve görevden azledildikleri aşikârdı. İslam şeriatının gelişmesi, kadıların toplumsal statüsünün artmasını sağladı. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıl Mısır'ının yargı tarihinden hareketle bazı kadıların görevlerini yerine getirirken büyük gayretler gösterdikleri ve sorumluluk alanlarını önemli ölçüde genişlettikleri söylenebilir. Örneğin 86'da (705) Fustat kadısı olarak atanan Abdurrahman b. Muâviye, yetimlerin paraları konusunda tasarrufta bulunan ilk kişiydi. O, bu tür fonların yönetiminde kabilenin ileri gelenlerini görevlendirdi. Yetimlerin parası yöneticilerin ilgisini çekiyordu, Kadı Hayr b. Nuaym ise Halife Mansûr'un (754-775) yetim fonunu beytûlmâle aktarma talebini yerine getirdi. Kadı Nuaym'ın bu girişimi emsal teşkil etmeyerek

11 Ira Lapidus "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 364, 383. Daha kompleks bir yaklaşım için bk. Crone and Hinds, *God's Caliph*, 97.

12 Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, the 'Ulamâ', and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early Abbasid Period", *Islamic Law and Society* 4 (1997): 36; a.mlf., *Religion and Politics Under the Early Abbasids*, (Leiden, 1997), 213.

13 Rey için bk. Muḥammed b. Yûsuf al-Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, ed. Rhuvon Guest, (Leiden, 1912), 312-13. Halifelik yasası için bk. Crone ve Hinds, *God's Caliph*, 44-45.

başarısız kalırken kadılar, yetim fonlarının yönetiminde kilit rol oynamaya devam ettiler. Diğer bir Mısır kadısı Tevbe b. Nemir, 118'de (736) İslâmî vakıfların gelirlerinin denetimini üstlenen ilk kişiydi. O, gelir denetimi noktasında güçlü ve süreklilik arz eden bir tecrübe geliştirmişti kadılar ise birçok örnekte görüleceği üzere vakıfların denetiminden sorumluydular.¹⁴ Kadının yargı ve yönetime dair sorumluluk alanı; aşağı tabakada kendine güvenen/girişken bazı kadınların faaliyetleri, üst zümrede ise yöneticiler tarafından verilen tayin emirnameleri şeklinde gerçekleşen iki yönlü bir süreç şeklinde tanımlanabilir. Bu sistemin en güçlü örnekleri, Fâtîmîler devrinde Nu'mân ailesine mensup İsmailî kâdılar yönetim sorumlulukları ve dini ritüellerin denetimiyle birlikte geniş yargı güçleri elde ettiği zaman ortaya konmuştu. Fâtîmîler, kadıyı yürütme yetkisine sahip bir görevli olarak tasavvur ediyordu ve nitekim bu durum, tayin töreni esnasında bir kadının taşıdığı kılıçla sembolize edilmişti. Yine bu devirde yargı ve yönetim otoritesinin birleştirilmesi tarzında bir başka örnek vücuda gelmiştir. Fâtîmîler, ulemâya maaş bağladılar ve bu bağlamda örneğin 406'da (1015-16) hukukçular, kâriler, müezzinler gibi görevlilere toplam 71.733 dinar ödeme yapıldı. Fâtîmîlerin ödediği bu miktar, İsmâilî ve Sünnî ulemânın bulunduğu hem Kahire hem de Fustat'ı kapsıyordu. Fâtîmî İmam Hâkim'in mezkûr ödemeleri kaldırmasına karşın onun bu tavrı, istisnai bir uygulamaydı ve bu aşamadaki maaş ödemelerin durdurulması yalnızca geçici bir süreli oldu.¹⁵

Fâtîmî uygulamalarının Zengi, Eyyûbî ve Memlûkler üzerindeki etkisi, sistematik olmayan bir şekilde görülebilir. Şehrezûrî ailesinin üyeleri, Nureddin Zengî yönetiminde devletin başlıca yargı görevlerini üstlendiler. Kemalüddin'in oğlu Halep, diğer akrabaları Hama ve Humus kadısı olarak görev yaparken kendisi Şam kadılığı görevini yürütüyordu.¹⁶ Sultan Selahaddin ile Kürt Kâdi İsâ b. Dirbâs arasında da buna oldukça benzer bir tarzda güven ve işbirliği gelişti. İsâ b. Dirbâs, ilk olarak 566'da (1170-71) Mısır kadısı tayin edildi, 1174'ten sonra Sultan Selahaddin Suriye ve civarındaki hâkimiyetini genişlettiğinde Suriye bölgesinin kadısı seçildi. O, vakıfların yönetiminden sorumluydu ve pek çok görevli atamak suretiyle sorumluluk sahasını genişletti. Onun kariyeri, Selahaddin'in oğlu Melik Aziz döneminde

14 Kindî, *Governors and Judges*, 325, 346, 350, 383, 394-95.

15 Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İttihazü'l-hunefâ bi-ahbârî'l-eimmeti'l-Fâtimiyyini'l-hulefâ*, thk. Muhammed Ahmed, (Kahire, 1971), 2:112; Yaacov Lev, "The Qadi and the Urban Society: The Case Study of Medieval Egypt, 9th-12th Centuries," *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*, ed. Yaacov Lev, (Leiden, 2002), 98-99, 100-1.

16 Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme, *Kitabü'r-ravzateyn fi ahbârî'd-devleteyn*, thk. İbrahim Zeybek, (Beyrut, 1997), II, 157-58.

iniş çıkışlarla dolu olmasına karşın kadı olarak tayin edildiğinde camilerde vaaz vermenin yanı sıra piyasaları ve darphaneyi denetim sorumluluğu kendisine tevdi edilmişti.¹⁷ Bu gibi kadı tayinleri, Fâtîmî politikalarını belirledi. Baybars'a emsal teşkil eden önceki bu tarz uygulamaların onun 659'da (1260-61) İbn Hallikân'ı Suriye kadısı atamaya sevk edip etmediği hala cevap bekleyen bir sorudur. Meşhur tabakat müellifi İbn Hallikân (1211-82), güney Filistin'deki Ariş kasabasından kuzeydeki Salamiya'ya uzanan bölgeden sorumlu Suriye Kadısı tayin edildi. O, istediği gibi nâib atama yetkisine sahipti, birçok caminin, hayır kurumlarının ve fıkıh medreselerinin vakıflarını denetliyordu. Bununla birlikte yedi fıkıh medresesinde fıkıh eğitimi vermekle de görevlendirildi.¹⁸ Bizzat bu medreselerde eğitim vermek üzere mi yoksa sadece öğretmen atama yetkisiyle donatılarak mı tayin edildiği sorusu hala belirsizliğini koruyor. Baybars'ın önceki kadı tayin usûlü teamüllerine göre veya buna uymaksızın İbn Hallikân'ı aday göstermesi, kadıya geleneksel bakış açısı ve kadının toplumdaki rolüyle uyumluydu. Memlûkler devrinden çok önceleri, kadı sadece bir hâkimden çok daha fazlasıydı. İbn Hallikân, devlet yönetimiyle bağlantılı olmayan çeşitli güven fonlarının yönetiminden sorumlu oldu hatta bazen kendisine ek denetim yetkileri de verildi.

Kadı ve hükümdarlar arasındaki ilişkilerde kaçınılmaz surette politik bir boyut vardı ve rejimin bir kadı tarafından eleştirilmesi ciddiye alınırdı. Yöneticileri açıkça eleştiren birisi olan İbrahim b. İshâk, Mısır valisi Serî b. Hakem tarafından 204/819'da vaaz vermek üzere kadı tayin edildi. O, "Siz, kendiniz bizzat o fiili işlerken gayri meşru ilişki sebebiyle (başkalarına) ceza veriyorsunuz; Sizler, kendiniz hırsızlık yaparken bir hırsıza idam kararını infaz ediyorsunuz; Sizler kendiniz şarap içerken başkalarını içki nedeniyle ölüm cezasına çarptırıyorsunuz." sözleriyle yetkililere serzenişte bulunuyordu. İbrahim b. İshak, vali Serî b. Hakem'in verdiği kararlarını etkileme girişimi sebebiyle kadılık görevinden ayrılan ciddi bir hâkimdi. Vali'nin kendisinden görevini bırakmasını istemesi üzerine "yargı sürecinde hiçbir kayırmaya müsaade edilmez" diyerek bunu reddetmişti.¹⁹ İdarecilerin herhangi bir şekilde eleştirilmesinin elbette siyasi sonuçları vardı, fakat mezkûr kadı İbrahim'in üzerinde pek durulmamıştı, o ahlakî vasıflarıyla mazurdu. Diğer kadıların muhalefeti ise alenen ve aşikâr bir şekilde siyasiydi. Abbasi halifesi Memûn, 217'de (832) kırsal bölgelerdeki isyanları bastırmak ve sebeplerine dair

17 İbn Hacer el-Askalânî, *Raf' u'l- isr an kudâti Mısır* thk. Hâmid Abdülmâcid v.dğr., (Kahire 1957-1961), II, 368-70.

18 Ebû Şâme, *Terâcimü'r-ricâl'l-karnî's-sâdis ve's-sâbi'*, Beyrut, t.y. İbn Hallikân, 609'da (1212-13) kadılık görevinden azledildi, bk. İzzüddin b. Şeddâd, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), (Beyrut, 1983), 236.

19 el-Kindî, *Governors and Judges*, 427: İbn Hacer, *Raf' u'l- isr*, I, 22.

soruşturma açmak için Mısır'a gelmişti. Bununla ilgili davalar, Fustât'taki Antik Cami'de görülüyordu. Kadı Hâris b. Miskîn, davada zulüm gibi oldukça sert bir ifadeyi kullanarak Mısır'daki iki vergi toplayıcısına zalimler şeklinde atıfta bulundu. Kargaşaya yol açan duruşmada kadının desteğini aldığını görüşünün halkın düşüncesini yansıttığını söyleyen Me'mûn, Hâris b. Miskîn'i özel bir oturuma davet etti. Özel celsede kadıya, bu iki vergi tahsildarı tarafından herhangi bir haksızlığa uğrayıp uğramadığı soruldu o da uğramadığını ifade etti. Ardından peki kendisinin tahsildarları zulümle nasıl itham edebildiği sorulduğunda kadının cevabı, siyasal iktidarı meşru kılma konusundaki tartışmanın tam özüne değiniyordu. Cevabı, kendisinin Memûn'la hiç karşılaşmadığını ancak yine de onun halifeliğini tanıdığını ve (görünüşte Bizans'a yapılan yaz baskınları anlamına gelen) baskınlara katılmadığını ama muhataplarının bu kalkışmalarda yer aldıklarına şahitlik edebileceğini şeklindeydi. Bunun üzerine kadı hemen tutuklandı ve Bağdat'a sürgüne gönderildi. Hâris b. Miskîn'in başına gelen bu hadise, bir rejimin kendisini meşru takdim edip doğru kural koymuş gibi davrandığında bunu ispata mecbur olduğuna işaret eder. Meşruiyet, tanınarak değil ancak çabayla kazanılabilir ve bir rejim, meşruiyet şüphesi yaşamamak için bunu kendisi elde etmelidir. Şaşırtıcı bir şekilde Abbâsi halifesi Mütevekkil, 237'de (851) Hâris b. Miskîn'i yeniden Fustât kadısı olarak tayin etti. O, Abbasilerin Mısır'daki ekonomik çıkarları tehlikeye girse dahi hüküm verirken her zamanki müsamahasız ve katı tutumunda ısrar etti ve nihayetinde ikinci defa görevden alındı.²⁰ Mütevekkil'in Hâris b. Miskîn'i ikinci kez tayini, devlet adamlarının yargı görevine kimi atayacaklarına dair daimi ikilemini yansıtıyordu. Diğer taraftan rejim tayin işlemlerinde, hem şahsî hem de rejimin temsilcileri olarak kendisine saygı duyulacak dürüst insanlara yöneldi. Çünkü dürüst bir hâkim, güvenilir bir hükümet anlamına geliyordu ve böyle kişilerse kolayca manipüle edilemiyordu.

Mısır'ın yarı özerk hükümdarı Ahmed b. Tolûn, politik tutumları ve siyasi ihtirasları karşısında kadı Bekkâr b. Kuteybe'nin açık bir meydan okumasıyla karşılaştı. Ahmed b. Tolun, 882'de halife Mutemid'e kardeşi Muvaffak'ın vesayetinden kurtulmak için halifeliği Mısır'da yeniden tesis etmesini önerdi. Kardeşi Muvaffak'ın herkesin önünde aleni şekilde lanetlenmesini emreden Ahmed b. Tolun'un talebini, Bekkâr b. Kuteybe hariç Şam ve Fustat kadıları onayladı. Bunun üzerine o

20 Hâris b. Miskîn, aynı zamanda yargı haricindeki geniş çaplı faaliyetleri ile de tanınıyordu. O, cemaat camii inşası, su kanalı kazma ve dini ibadetlerin denetimi gibi konularda görev aldı. el-Kindî, *Governers and Judges*, 469-70, 472-73; İbn Hacer, *Raf'ul İsr*, I, 168-69, 171-72. Dokuzuncu yüzyıl ayaklanmaları ve Abbasilerin bunlara karşı tavrı için bk. Kosei Morimoto, *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period*, (Kyoto, 1981), 158-63.

da, Bekkâr b. Kuteybe'yi görevden azlederek hapsedmişti; fakat kadının gözaltı koşulları oldukça yumuşaktı. Ahmed b. Tolûn'un kadı Bekkâr'ın aldığı maaşları iade talebi, onun kadılarla hükümdarlar arasındaki kompleks ilişkileri tam olarak anlayamadığını ortaya koymuş oldu. Kadı Bekkâr maaş olarak yıllık kendisine ödenen 1.000 dinarı kullanmadığı için İbn Tolun, 16.000 dinarlık maaş iadesi elde etti.²¹ Hâlbuki İbn Tolun meseleyi daha iyi biliyor olmalıydı. Hükümetin yozlaşmış sultasından azade olma anlayışı, ulemâ arasında geliştiği için kadı Hâris b. Miskîn ve Bekkâr b. Kuteybe'nin itibarı parayla satın alınamazdı. Bu bakış açısı, doğrudan âlimler ve yöneticiler arasındaki ilişkilerle alakalıdır. Ben, ilim adamları ve devlet ricali arasındaki söz konusu ilişkiyi simgeleyen modellerin, Memlûkler devrinden çok daha önce geliştirilmiş olduğunu iddia edeceğim. Mesela on dördüncü yüzyıl Memlûk Sultanları, Şâfiî başkadısı Burhanüddin b. Cemâa'yla (ö. 1388) birçok zorluk yaşadılar ve Sultan Berkük da 1382'de mezkûr kadıyı azletti. Ancak hiç kimse onu rüşvet vererek kurtarmaya çalışmadı.²² Eldeki veriler, âlimlerin hükümdarlarla mutabakata varma zorunluluğundan çok sultanların ulemâyâ-ya uzlaşmasının gerekliliğini göstermektedir.

Siyaset ve din arasındaki bu irtibat, ulama sınıfında devlete karşı biri uzaklaşmayı diğeri işbirliğini savunan iki zıt bakış açısı geliştirdi.²³ *Mihne* esnasında meydana geldiği gibi mezhebî ihtilâflarda devlet müdahalesi nadiren vuku bulsa da²⁴

21 el-Kindî, *Governors and Judges*, 477-78: İbn Hacer, *Raf' u'l-isr*, I, 151-52, 154.

22 Joseph Drory, "Jerusalemites in Egyptian Society During the Mamluk Period", in *Governing the Holy City*, ed. Joseph Pahlitzsch and Lorenz Korn (Wiesbaden, 2004), 110-112. Kadıların yöneticilerle irtibatının farklı boyutları için bk. B. Jokisch, "Sosyo-Political Factor of Qada in Eight/Fourteenth Century Syria", *Al-Qantara* 20 (1999): 503-530 (özellikle s. 512-513).

23 *Mihne*'yle alakalı literatür oldukça geniştir. Örneğin Nimrud Hurvitz, *mihne*'yi mütekaddimün ve müteahhirün arasındaki mücadelenin zirve noktası olarak düşünür, bk. Nimrud Hurvitz, "Who is the Accused? The Interrogation of Ahmad Ibn Hanbal", *Al-Qantara* 22 (2001): 359-73. Diğer görüşler için bk. Michael Cooperson, "Two Abbasid Trials: Ahmad Ibn Hanbal and Hunayn Ibn Ishak", *Al-Qantara* 22 (2001): 375-93; Tayeb el-Hibri, "The Image of the Caliph al-Wâthiq: A Riddle of Religious and Historical Significance", *Quaderni di Studi Arabi* 19 (2001): 41-60; John N. Nawas, "The Moral Imperative in Contemporary Islamic Movements: An Early Expression in the Structure of al-Ma'mûn's Inquisition (Miḥna), 833 C.E.", *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity and Islam*, ed. Wout J. van Bekkum and Paul M. Cobb, (Leuven, 2004), 75-87. Abbasiler döneminde kabul gören temel dini doktrinlere karşı gelenlere zulüm için bk. Zaman, *Religion and Politics*, 63-69. Zengi ve Abbasi devlet başkanlarının dini tartışmalara müdahil oluşları için bk. Talmon-Heller, "Religion in the Public Sphere," 49-63; Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardî al-Maqtûl, the Martyr of Aleppo," *Al-Qantara* 22 (2001): 395-419. Memlûkler döneminde kabul gören temel dini doktrinlere karşı gelenlere zulüm için Yos-sef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlîd: The Four Chief Qadis Under the Mamlûks," *Islamic Law and Society* 10 (2003): 223-26.

24 Örneğin Cristopher Melchert, dokuzuncu asır Abbasi halifelerinin çoğunun "...dini akımları takip etmekle yetinerek bunları yerleştirmedeğini" belirtti, bk. Cristopher Melchert, "Religious

birtakım Sünnî ve Şîî rejimler, bazı mezhepleri resmi olarak benimseyerek seçilmiş bir fikhî ekolü himaye etmişlerdir. Ayrıca ulemâ, mezhebi ihtilaflarına devleti katarak devlet başkanlarının akidesini değiştiren ya da zındık olarak nitelendirdikleri kişilere karşı sert önlemler alması ümit ettiler. Akidelerinde aşırıya kaçtığı (zındık olduğu) düşünülenler idam edildi; öyle ki bazen ulemânın direktifiyle yöneticiler, dini törenler ve uygulamalara ilişkin tartışmalara da müdahil oldular.

Hukuk okulunun (medresenin) büyük bir eğitim kurumu olarak ortaya çıkışı, ulemâ ve hükümdarlar arasında yakın ilişkiler kurulmasında rol oynamıştır. Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün (1040-92) medreselerin bir eğitim kurumu olarak yaygınlaşmasındaki rolü oldukça fazla ve çok yönlüydü. O, Şâfiî mezhebini öğretmeyi hedefleyen Nizamiye fıkıh medreseleri ağını kurdu. Gerçek bir medrese ağı olmasa da Nizamülmülk'ün bu icraatlarının benzeri, hâkimiyeti altındaki Suriye şehirlerinde birçok fıkıh medresesi kuran Nureddin Zengi tarafından yapılmaya çalışıldı.²⁵

Medresenin Müslüman Ortadoğu'da on birinci yüzyıldan itibaren yayılması olağanüstüydü. Bu durum, özellikle kadılar ve nebevî sünnetleri nakleden muhaddisler için birçok istihdam imkânı sağladı. Diğer taraftan mezkûr fıkıh medreseleri; imamlar, vaizler ve kâriiler gibi din adamlarına diğer görevlerinin yanında Arap dili sahasında muallimlik vazifesi sağlarken öğrenciler de burs ve gıda desteği aldılar. Bazı fıkıh medreseleri; işçiler, idari personel, din görevlileri, öğretmenler ve öğrenciler de dâhil yüzlerce insanı bünyesinde barındıran büyük kurumlar haline geldi. Ortaçağ Şam'ı üzerine araştırma yapan Joan E. Gilbert, 1076 ile 1260 yılları arasında bu şehirde 400 farklı pozisyonun bulunduğu 121 din eğitimi kurumunun kurulduğuna dikkat çekmektedir. O, Zengi-Eyyübî iktidar yıllarını ulemânın adeta devletin hücrelerine sirayet ettiği bir dönem olarak kabul eder.²⁶ Michael Chamberlain ise şu gözlemi yapmaktadır: "Güçlü aileler, medreseler kurmak suretiyle kendilerini kentin kültürel, siyasi ve sosyal yaşamına eklemleyebilir, mevcut teamüller ve ilişkileri de kendilerine faydalı hale getirebilirler. İşte bu durum, hayırsever kuruluşların nasıl siyasetin aracı haline geldiğini açıklamaktadır."²⁷

Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir (A.H. 232–295/A.D. 847–908)," *Islamic Law and Society* 3 (1996): 342.

25 Yaacov Lev, "Politics, Education, and Medicine in Eleventh Century Samarkand: A Waqf Study," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 93 (2003): 130-34.

26 Bk. Joan E. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamâ' in Medieval Damascus," *Studia Islamica* 52 (1980): 118, 127.

27 Bk. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, (Cambridge, 1994), 52.

İlk medreseler tek bir mezhep için sonraları iki ve nihayetinde dört Sünnî mezhep adına inşa edilmeye başladılar. Medreselerin bu kadar yaygınlaşması, özel ortaçağ müslüman eğitime müdahil olmamıştı medrese sistemi, kurum içinde veya dışında eğitimin işleyişi yönüyle özerk ulemâ sınıfı ise kendilerini idare eden bir yapıdaydı. Kur'an ve Kur'an tefsirleri, nebevî rivayetlerin nakli, fıkıh, Arap dili ve şiir gibi müslüman ilim dünyasının merkezinde yer alan alanlar; ulemâ ve onların hâmleri gibi hareket eden devlet başkanları tarafından şekillendirilen kültür ve edebiyatın gelişiminde kendini göstermektedir. Nureddin Zengî ve Selahaddin Eyyübî gibi Arap olmayan hükümdarlar bile kendilerini âlimlerin bu kültürüne adapte etmişlerdir.²⁸

Son zamanlarda George Makdisi'nin ilk eserlerini ayrıntılı olarak inceleyen Devin Stewart, Memlûk dönemi ulemâsının ilmî mesailerini tamamen rejimden bağımsız olarak düzenlediğini ortaya koymuştur. Özellikle âlimler tarafından *fetvâ ve tedris icazeti* ismiyle verilen ilmî diplomalar, "yargı ve eğitim-öğretim görevlerinde istihdam için yeterlilik sağlayan bir ilmî liyakat belgesi" işlevi görüyordu.²⁹ Stewart'ın ulaştığı veriler, Leonor Fernandes'in elde ettiği sonuçlarla karşılaştırılmalı ve kendi meselelerini düzenleyen bir birim olarak ulemâ daha geniş perspektifle tekrar gözden geçirilmelidir.³⁰ Ulemâ-yönetici ilişkisinin boyutu, ortaçağ İslamında uzun bir arka plana sahiptir. Örneğin müftüde aranan nitelikler ve kimin müftü olarak görev yapabileceğine dair tartışmalar, Memlûkler'den önce başlamış ve bu dönemde de devam etmiştir. Bu bağlamdaki bir başka örnek ise Memlûk dönemi kadılarının, bir fakihin fıkıh formasyonuna dayanan iç hiyerarşilerini müzakere edip tanımlamalarıdır.³¹ Bunun ötesinde Memlûk dönemindeki

28 Bazı Abbasi halifelerinin âlim misali görünümü için bk. Zaman, *Religion and Politics*, 120-21, 123, 128-30, 135-36. Nureddin Zengî'nin ilme atıf yapan lakapları için bk. Nikita Elisséeff, "La titulature de Nûr al-Dîn d'après ses inscriptions", *Bulletin des Études Orientales* 14 (1952-54): 157-58. Selahaddin Eyyübî'nin hadis meclislerine katılımı için bk. Yaacov Lev, *Saladin in Egypt*, (Leiden, 1999), 36. Memlûklerin, öğrenim dünyasına katılımına dair veriler daha kompleks bir yapı arzeder, bk. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, (Princeton, 1992), 146-60; a. mlf., "Silver Threads Among the Coal: A Well Educated Mamlûk of the Ninth/Fifteenth Century", *Studia Islamica* 73 (1991): 109-35.

29 Bk. Devin Stewart, "The Doctorate of Islamic Law in Mamlûk Egypt and Syria", *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. Joseph E. Lowry v. dğr., (London, 2004), 63.

30 Leonor Fernandes, "Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?" *Mamlûk Studies Review* 6 (2002): 96-99.

31 Müftü konusu için bk. Wael B. Hallaq, "Iftâ' and Ijtihâd in Sunni Legal Theory: A Developmental Account", *Islamic Legal Interpretation*, ed. Muhammad Khalid Masud v.dğr., (Cambridge, Mass., 1996), 33-45; Norman Calder, "Al-Nawawî's Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law", *Islamic Law and Society* 3 (1996): 137-64.

bazı durumlarda ulemâ, Sünniliğin kriterlerini belirleyen sınıftı. Onlar, rejimden tamamen bağımsız olarak temel inanç esaslarının dışına çıkan (zındık/heretik) kimselere karşı yargı davası açarak onları ölüm cezasına çarptırıyordu.³²

Medreselerin, yönetici kadrolarını eğiten bir kurum mu yoksa medrese mezunlarının devlet idaresinde istihdam arayışında mı oldukları meselesi çok tartışıldı. Zengi-Eyyübi döneminde ulemâ ve bürokratların meslek elde etme süreçleri büyük ölçüde birbirinden ayrı olsa da R. Stephen Humphreys'in ifade ettiği gibi her iki sınıf da ortak değer yargılarına sahipti.³³ Zengiler-Eyyübiler dönemi ulemâsının Nureddin Zengi ve Selahaddin Eyyübi gibi sultanlara hizmete tereddütsüz şekilde hazır olması, yöneticilerle âlimler arasındaki yakın ilişkinin bir sonucuydu. Söz konusu iki sultan da o dönemde Sünnî ortodoksluğun somut hali ve dış düşmanlara karşı İslâmın savunucuları olarak tasvir edilmiştir. Bu nedenle bir kişi, din uğrunda tereddütsüz bir şekilde sultanlara hizmet edebilirdi. Zengi-Eyyübi dönemi gerçekleri, Memlûk dönemi ulemâ-yönetici ilişkilerinin parametrelerini belirlemeleri sebebiyle konumuzla doğrudan ilişkilidir. 12-13. yüzyıl âlimleri, yöneticilerin mülkî, siyasî (dâru'l-islâm) ve toplumsal organizasyon (ümmet) olarak İslâm'ı savunmalarını ve Sünnî İslâm'ın ilkelerine de bağlı kalmalarını bekliyorlardı.

Sultan Baybars ve Ulemâ

Ulemâ ve Memlûk Devletinin İslâmî Yapısı

Âlimlerle ilk Memlûk Sultanlarının ilişkileri, Memlûk-Moğol savaşının egemen olduğu bir dönemde İslâm'ın güçlü bir savunmasına ihtiyaç duyulduğu esnada gelişti. Kadılar ve başkadı tarafından temsil edilen ulemâ, Ayn-ı Calût savaşında Memlûklerin zafer kazanmasının ardından hem Sultan Baybars'ın yönetimine meşruiyet sağlamada hem de Memlûk rejiminin İslâmî kimliğinin şekillenmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. İbn Vâsıl (1208-98), o esnada diplomatik bir görev sebebiyle Sicilya'da olduğu için onun bu konudaki rivayetlerinin değeri sınırlıdır. 1259'dan itibaren temyiz mahkemesinde görev yapan ve Sultan Baybars'ın güvenini kazanan Muhyiddin b. Abdüzzâhir'in açıklamaları daha önemlidir. 1263-64 yılları arasında Baybars adına bazı resmi belgeler kaleme alan İbn Abdüzzâhir'in Baybars hükümdarlığı dönemine dair tarihi, resmi bir biyografi kabul edilir. Ondak nakledilen bazı vesikalar, Baybars el-Mansûrî (1247-1325) tarafından istinsah edilmiştir.

32 Dikkat çeken bir vaka için bk. Stefan S. Winter, "Shams al-Din Muḥammad ibn Makkî 'al-Shahîd al-Awwal' (d. 1384) and the Shi'ah of Syria," *MSR* 3 (1999): 149-83.

33 Bk. R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, (Albany, 1977), 377-81.

Müzakere edilecek ilk rapor, Mustansır Billâh'ın müstakbel halifesi Ebü'l-Abbâs Ahmed'in 9 Receb 659'da (8 Haziran 1261) Irak'tan Kahire'ye gelişiyle alakalıdır. Sultan Baybars'ın Kahire'de Abbasi halifeliğini yeniden tesis etmesinin sebepleri açıktır ve bu konuda detaylı bilgi vermeye gerek yoktur. Ben, halifenin göreve gelişine binaen icra edilen resmi törene ve bunun anlamına odaklanmak istiyorum. Ebü'l-Abbâs Ahmed'in Kahire'ye ulaşmasından hemen sonra önde gelen ordu komutanları, sadrazam, başkadı ve diğer hâkimler, fakihler ve ulemâ, hikmet ehli-önde gelen mutasavvıflar, tüccarlar ve sivil halk; onun şecerisini tahkik etmek üzere kalede toplanmışlardı. Bu soyağacının doğrulanması gerekliydi; çünkü Baybars, halifeliği yeniden tesis etme arzusunda olduğundan peygambere özgü niteliklerin Abbasi hanedanı bünyesinde nesilden nesile devam ettiğine inanıyordu. Baybars'ın inançları, hilafetin popüler saygınlığıyla son derece uyumluuydu. Onun yalnızca siyasi nedenlerle hareket edip etmediği ya da bu konudaki tavrının döneminin atmosferini yansıtıp yansıtmadığı veya doğrudan kendi devrinden ilham alıp almadığı soruları hala çözüm beklemektedir.³⁴

Kabul töreni, Ebü'l-Abbâs Ahmed'in şeceresi yoluyla kimliğinin tatmin edici bir şekilde kanıtlanması ve başkadı tarafından tasdik edilmesinden sonra gerçekleşti. O, halife tayin edildi ve İmam Ahmed el-Mustansır billah unvanını aldı. Baybars; Kuran'a ve Peygamber'in sünnetine ittiba, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, cihad etmesi, zekâtın hukukî şekilde toplanması ve zekattan pay alanlar arasında taksim edilmesi şartıyla halifeye biat etti. Baybars, Ebü'l-Abbâs Ahmed'e biat ettikten sonra halifenin sahip olduğu İslam topraklarını ve Allah'ın yardımıyla ilerde gayri müslimlerden fethedecekleri yerleri de yönetmek üzere sultan tayin edildi. Tören, insanların halifeye bağlılık yeminiyle son buldu.³⁵

Sultan Baybars'ın Halife'ye biati dikkate alındığında bu tutumu, kendisi tarafından kurulan rejimin İslamî muhtevasını ortaya koymaktadır. Baybars'ın mezkûr bağlılığı her ne kadar sadece ilam seviyesinde olsa da genel olarak biat, ortaçağ-

34 Hilafetin popüler cazibesi Ebû Şâme'nin (1203-68) konuya dair rivayetiyle özetlenebilir. O, hilafetin Baybars tarafından yeniden tesis edilmesi ile ilgili haberler şehirde ilan edildiği esnada Şam'da yaşıyordu. Ebû Şâme, eserinde halkın bu habere sevindiğini yazar ve bunun için Tanrı'ya şükreder, bk. Ebû Şâme, *Terâcim*, 213-14. Memlûkler döneminde Mısır'da Abbasi hilafetin tesis edilmesiyle ilgili pek çok araştırma vardır, örneğin bk. Stefan Heidemann, *Das Aleppiner Kalifat* (A.D. 1261), (Leiden, 1994), özellikle 91-104.

35 Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-fihre fî tarîki'l-hicre* thk. Donald S. Richard, (Beyrut, 1998), 60-61; İbn Muhyiddin b.Abdüzzâhir, *Sîretü'l-Meliki'z-Zâhir*, (tahkik ve İngilizceye tercüme eden Fatima Sadeque), Baybars I of Egypt, (Dacca, 1956), 35-36; Muhammed b. Sâlim b. Vâsıl, *Müferri-cü'l-kulûb fî ahbâri Ben-i Eyyüb*, sayı: 6, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmûri, (Beyrut, 2004), 312-13.

daki ortadoğu müslüman dünyasının siyasi normları ve etik değerleriyle tamamen uyumlu bir yapı arz eder. Kuran'a ve Sünnet'e yapılan atıflar, izaha gerek duymayacak kadar açık ve ortaçağ İslamındaki siyasi sloganlar gibi köklü bir geleneğe sahiptir. Cihada vurgu da aynı şekilde izahtan vareste olup, bunun zemini şu iki gelişmede aranmalıdır. On ikinci yüzyılda Frenklere karşı cihad meselesi, Zengî ve Eyyübî devletlerinin siyasi hayatına yön verirken Bağdat'ın Moğollar tarafından yıkımı ise cihada yeni bir boyut katmıştı. Baybars'ın Moğollarla mücadeledeki başarıları çok iyi biliniyordu ve herkes kalede gerçekleştirilen kabul töreninin ancak Aynicâlût zaferi sayesinde mümkün olduğunun farkındaydı.

Michael Cook'un çalışmasının işaret ettiği üzere iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak anlamına gelen *emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker*, İslam düşüncesi ve ahlâk anlayışına derinlemesine yerleşmiş bir doktrine dönüşmüştü. *Emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker* prensibi ve bunun tatbikini *Hisbe* kurumuyla özdeşleştiren, kıymetli âlim İmam Gazzalî'ydî. Muvahhidler devletinin kurucusu İbn Tümerd (ö. 1130), *emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker*'i bizzat uyguladı ve bunun icrası devletin ideolojik yapısının bir parçası haline aldı.³⁶ Mercedes Garcias-Arenal'in deyişiyle devlet tarafından mezkûr prensibin benimsenmesi şu anlama gelmektedir: "İlgili prensip, sosyal reformun lokomotifi işlevi görmekten ziyade artık sadece içki, kumar ve müzik aletlerinin yasaklanması noktasında hatırlatıcı niteliğiyle hareket edecektir. Dolayısıyla bu meydana geldiğinde ise *Hisbe* kurumu, radikal karakterini yitirecek ya da gücün tekeline girdiği izlenimini verecektir."³⁷ Aynı durum, Memlûklerin *emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker*'i siyasi bir söylem olarak benimsemeleri halinde de gündeme gelebilir.

Biat şartları arasında nispeten farklı olan "zekâtın Allah adına meşru şekilde toplanması ve verilmesi gereken zümreler arasında paylaşımı" ifadesi, günümüzde yasal vergilendirme konusu referans verilerek anlaşılmalıdır. Abbasî Halifeleri ile Zengî ve Eyyübî Sultanları, sık sık yasadışı vergileri kaldırıyorlardı. Görünüşte Baybars da kendini yalnızca yasanın izin verdiği vergileri toplamaya vakfetmişti. Zekâttan elde edilen paranın "hukûkî olarak belirtilen kimseler arasında" harcanmasına yapılan atıf, muğlak kalırken ortaçağ İslam devletlerinin malî politikasının bu yönü, hiçbir zaman tam olarak aydınlatılmamıştır.

Genç Memlûk harbiye öğrencilerinin askerlikte aldığı ve kimliklerini şekillendiren İslâmî eğitim, hayatlarının ileriki dönemlerinde İslam toplumunda yaşama-

36 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, (Cambridge, 2000), 427-50 (özellikle s. 447-50).

37 Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform* trc. Martin Beagles, (Leiden, 2006), 176.

ları, bu toplumun değerleri ve ahlakıyla muhatap oldukları zaman gün yüzüne çıkmıştır.³⁸ Baybars sultan olmadan önce hilafet iktidarı kavramının siyasi sistemin merkezinde yer aldığı Suriye'deki Eyyûbî hükümdarlarının hizmetindeydi. Selefleri Zengiler gibi Eyyûbî sultanları da Abbâsî halifelerini, (müslümanların) genel hâmi(si) olarak kabul ederek onlardan devlet başkanlıklarını tanıma beraatı talep ederlerdi. Bu belgeler, Zengî ve Eyyûbî sultanlarının kendileri için ihdas ettikleri daha geniş kapsamlı siyasal meşrulaştırma sisteminde önemli bir etkiye sahipti. Baybars'ın halifeye biatinin doğruluğu, bizzat kendi ifadesi ve Reuven Amitai tarafından çalışılan yazılı vesikalar vasıtasıyla ispatlanmıştır.³⁹

Kaledeki kabul töreninden sonra meydana gelen olaylar, Zengî-Abbâsî siyasi meşruiyet sistemini yeniden yapılandırmaya yönelik bilinçli bir teşebbüstü. Çünkü Halife'nin ismi halka ilan edilerek halife adına para bastırıldı. 17 Receb 659 (16 Haziran 1261) Cuma günü Sultan kale içindeki camide hutbe verdi, 24 Şaban'da (23 Haziran) ise kale dışındaki Bustanü'l-Kebîr'de başka bir kabul töreni yapıldı. Baybars, önce siyah Abbâsî alametleri bir kaftan giymiş şekilde halka hitap etti ardından ise emirler, sadrazam, başkadi, temyiz mahkemesi reisi şerefine hükümdarlık cübbeleri hediye ettiler ve Baybars'ın sultan olarak tanındığına dair hilafet fermanı (taklîd) halka karşı okundu. Bustanü'l-Kebîr'deki resmi tören, şehir boyunca halka açık bir şekilde teşhir edilen *taklid*'in yer aldığı bir alayla son buldu. *Taklid* çok önemli bir vesika olmakla birlikte makalenin kapsamı dışındadır. Bu vesika, Baybars'ın halka açık olarak gerçekleştirdiği halifeye bağlılık yeminini iki açıdan önemli kılıyordu. Bu belge, Baybars'ın adâlet (adl) ve ihsan ile ahlâkî değerlere daha özeldi ise hayır işlerine sadık kalacağını ispatlıyordu. İşbu *taklid*, reisü'l-küttâb ve bir dizi resmî vesikaların yazarı olarak bilinen uzman müellif Alaüddîn b. Abdüttâhir tarafından kaleme alınmıştı. İbn Abdüttâhir, kelimenin tam anlamıyla bir âlim değildi ve dinî eğitimi ise, nebevî sünnete dair yetersiz bir tedrisata sahip olduğu şeklinde bir uzman görüşüyle reddedildi. İbn Abdüttâhir, Martel-Thoumian tarafından araştırılan yönetici sınıfına örnek teşkil etmekle birlikte Humphreys'in yöneticiler ve ulemânın bazı ortak değerler silsilesine sahip olduğu tarzındaki gözlemini de özetliyor.⁴⁰ İyi bir yönetimi meydana getiren un-

38 Farklı bir bakış açısı için bk. Donald P. Little, "Religion Under the Mamlûks," *The Muslim World* 73 (1983): 168, 174.

39 Bk. Reuven Amitai, "Some Remarks on the Inscription of Baybars at Maqâm Nabi Musa", *Mamlûks and Ottomans: Studies in Honour of Michael Winter*, (ed. David J. Wasserstein and Ami Ayalon), (London, 2006), 47-48, 50-51.

40 Bu alıntılar için 3 ve 31 numaralı dipnotlara bakınız.

surlar olarak adl ve ihsan'ın anlamı, herhangi bir âlim kadar onun için de açıktı.⁴¹

2 Muharrem 661'de (16 Kasım 1262) Halife Mustansır'ın Irak seferi sırasında öldürülmesinin ardından yeni halife olarak Hâkim bi-emrillah iktidara gelmişti. Bu merhalede İbn Vâsıl'ın mezkûr hadiselerle ilgili şu rivayetinin detaylı ve kıymetli olduğu anlaşılıyor: Baybars; Kuran'a ve Sünnet'e ittiba, emr-i bi'l-marûf nehy-ani'l-münker ve cihad etmek, Allah'ın hakkı olan zekâtın meşru bir şekilde toplanmasına ve bunun nasta belirlenen kimselere tahsis edilmesi, Allah tarafından belirlenen cezaların (hudûd) tatbiki, devlet başkanının yerine getirmekle yükümlü olduğu dinî politikanın uygulanması ve müslümanların korunmasını taahhüd ederek Halife'ye biat etti.⁴² Bu belge, Baybars döneminde devletin dini muhtevasını tanımlamada açık bir kanıt sunmaktadır. Bir başkası *hudûd*'un uygulanması anlamında *şeriat*'e bağlılığı ve müslümanların korunması şartını Baybars'ın Halife Hâkim bi-emrillah'a biat yeminine eklerken Alaüddîn b. Abdüttâhir, *adl* ve *ihsan*'a boyun eğme maddesini 659/1261 tarihli *taklîd* vesikasına dâhil etmiştir. Halife Mustansır ve Hâkim bi-emrillah'ın resmi kabul törenleriyle ilgili rivayetler, tartışılan konu için çok değerlidir. Çünkü ulemâ, adeta devletin hücrelerine dâhil olmuş ve rejime İslâmî meşruiyetini bahşetmiş bunu yaparken de hiçbir tereddüte meydan vermeden hizmet etmiştir.

Hukuk Sistemi Reformu

663'te (1264-65) Baybars, dört başkadı atamak suretiyle yargı sisteminde köklü bir değişiklik gerçekleştirdi. Bu değişim, hem ortaçağ kronikçileri ve hem de modern araştırmacılar tarafından kapsamlı olarak müzakere edildi. Örneğin Joseph H. Escovitz, Baybars'ın bu uygulamasını dört Sünnî mezhebin eşit şekilde tanınması yönündeki değişim sürecinin zirvesi olarak kabul eder.⁴³ Jorgen S. Nielsen'e göre ise Baybars'ın bu tavrı, temsil edilen farklı fıkıh ekolleri/mezhebler vasıtasıyla yargı sisteminde daha iyi bir denge kurmayı hedefliyordu.⁴⁴ Sherman A. Jackson, Baybars'ın bu atamasının başkadı İbn Bintü'l-Eaz'ın (Şâfiîlerin kayırıl-

41 Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-fikr*, 61-63; İbn Abdizzâhir, *Siratü'l-Meliki'z-Zâhir*, 36-41 (özellikle s. 38); İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietis-sâmine* thk. Abdülvârid Ali, (Beyrut, 1997), III, 64-65.

42 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kulûb* thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmûri, 350-51; Baybars el-Mansûri, *Zübdetü'l-Fikr*, 78-79.

43 Joseph H. Escovitz, "The Establishment of the Four Chief Judgeships in the Mamlûke Empire," *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982): 53.

44 Jorgen S. Nielsen, "Sultan Baybars and the Appointment of the Four Chief Qadis," *Studia Islamica* 60 (1984): 167-76.

ması örneğinde olduğu gibi) ötekini dışlayan hareket tarzına bir tepki olduğunu ifade etmektedir. Sherman, Baybars'ın aynı zamanda diğer mezheplere mensup kadıların desteğini arkasına almak istediği ve siyasetinin de onların maslahatıyla örtüştüğünü vurgular. Onun ifadesiyle Baybars, "kendisini tam bir Memlûk devlet adamı şeklinde göstermiştir."⁴⁵ Son zamanlarda Baybars'ın yargı reformuna dair devam edegelen tartışmaya önemli bir katkı da Yossaf Rapoport tarafından yapıldı. Rapoport, *taklîd* prensibinin, on ikinci yüzyıldan itibaren belli bir mezhebe mensup kadıların kendi müstakil reylerine (*ictihâd*) göre hüküm vermekten ziyade mezhep teamüllerine uyması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Dolayısıyla halk nazarında dört başkâdının atanması, yargı sistemine esneklik kattığı için bu durum hem kadılar hem de halk tarafından memnuniyetle karşılandı. Rapoport'un elde ettiği bu sonuç, "devlet ve kadıların sosyal fayda konusunda ortak bir vizyona sahip olduklarını" güçlü bir şekilde gösteriyordu.⁴⁶

Bazıları, Baybars ve İbn Bintü'l-Eaz arasındaki mezkûr cepheleşmenin şiddete yabancı olmayan güçlü bir sultan ile kendisini yetiştirmiş inatçı bir kâdı arasında kişilik çatışması olduğu konusunda Jackson'a katılabilir. İbn Bintü'l-Eaz'ın soyu, oldukça saygın bir ulemâ ailesine dayanıyordu. Babasını genç yaşta kaybeden İbn Bintü'l-Eaz çocukluğunu eğitime tahsis etmişti. İbn Hacer el-Askalânî, onu çocukluğunu yitiren yalnız biri olarak niteler. Devrinin önde gelen âlimlerinde ders alan İbn Bintü'l-Eaz, fıkıh tedrisi ve fetva vermek üzere icazet aldı. Klasik ilimler tedris etmiş bir âlim için alışılmadık şekilde idari yazı (*kitâbet*) ve hesap (*hisâb*) alanlarında da eğitim aldı. İbn Bintü'l-Eaz'ın ilimdeki bu durumu, büyük ölçüde Eyyübîler dönemi ve âlimler ile yöneticilerin yakın ilişkisinin neticesiydi. İbn Bintü'l-Eaz, Hazine'ye bilirkişi olarak tayinini şöhretine, dürüst bir kişi olarak tanınmasını ise belki de hesap eğitimi almasına borçluymuştu. İbn Hacer, onun bu görevlendirmeden kaçınmaya çalıştığını iddia etse de bu değerlendirmesi, inandırıcı olmayan bir klişe gibi görünüyor. Sultan Sâlih Eyyüb'ün (1240-49) divana nâzır olarak atamasının ardından İbn Bintü'l-Eaz, 654'te (1256) Sultan Aybek'in saltanatı sırasında ilk defa kadı olarak tayin edildi. Bir yıl sonra ise eski vezir onun kadılık vazifesini üstlenirken o da vezir olarak göreve getirildi. Sultan Kutuz, 657'de (1259) İbn Bintü'l-Eaz'ı görevinden azletti; ancak Sultan Baybars kendisini görevine yeniden iade etti (659/1261).

45 Sherman A. Jackson, "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A'azz and the Establishment of the Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt," *JAOS* 115 (1995): 57, 65.

46 Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis Under the Mamlûks," *Islamic Law and Society* 10 (2003): 210-28 (özellikle bk. s. 227).

İbn Bintü'l-Eaz'ın kariyerinde fevkalade hiçbir durum yoktu. O, yalnızca kendi gayretiyle bir isim elde eden, yargı/kadılık ve idarecilik arasında farklı görevler elde eden ve âlimlerle yöneticiler arasındaki dayanışmanın somut örneğini teşkil eden halktan biriydi. İbn Bintü'l-Eaz, şeriatın yetki sahasını genişleten, mahkeme şahitlerini sıkı bir şekilde denetleyen ve yetkisi altındaki vakıfları başarıyla idare eden âdil bir kadı olarak nitelenmektedir. Âdil ve etkin bir kadı ise kendisini atayan hükümdar için bir hazine anlamına geliyordu. Dolayısıyla kadının bu ihtişamı yöneticiler üzerinde hissedilince Sultan Baybars, İbn Bintü'l-Eaz'ın görevlerini icra yönteminden çok memnun olmuş olabilir. Bununla birlikte o, kanun hükmüne sıkıca bağlı olan, önde gelen yerel aileler (ekâbir) ve Memlûk emirlerine de ayrıcalıklı muameleyi reddeden kararlı bir kimseydi. Diğer taraftan ise hükümdarların haksız mali kazanç elde etmesine karşı da ahalinin bir nevi koruyucusu görünümündeydi. Vezir olduğu dönemde Moğol tehlikesiyle yüzleşmek için ihtiyaç duyulduğu bahanesiyle mülk sahiplerinin iki aylık gelirlerine el konulması uygulamasına son verdi. Ancak sultan nazarında İbn Bintü'l-Eaz ile ilgili belki de en büyük sorun, mutassıb bir şâfiî olmasıydı. İbn Bintü'l-Eaz'a atıfta bulunulduğunda, mutaassıp (sabit fikirli) ve taassup (bir mezhebe ileri derece bağlılık) terimlerine rast gelinmemesine rağmen, aslında o diğer hak mezheplere iltifat etmeyen koyu bir şâfiîydi. *Taassup* ve bir fıkıh mezhebinin *taklid*'ine aşırı bağlılık, aynı olgunun uzun bir tarihe sahip farklı tezahürleriydi.⁴⁷

Ortaçağ'ın son dönemlerinde İran ve Ortadoğu'daki rejimler, kendi seçtikleri mezhebi desteklediler. Örneğin Gazneliler, şâfiî mezhebini tercih ederken Selçuklu hükümdarları ise Hanefî mezhebi ve Eşarî itikadına bağlıydı. Selçuklu siyaseti doğrultusunda Hanefiler, Nureddin Zengî yönetiminde hâkim mezhep oldular. Zengilerin mezkûr mezhebi politikası, şâfiî mezhebini desteklemekle birlikte Eşarî itikadına bağlı kalmaya devam eden Selahaddin Eyyübî tarafından tersine çevrildi. Diğer taraftan Sultan Selahaddin'in bu hareketi, Nureddin Zengî de dShil Selçuklu hükümdarlarından daha dengeli bir yaklaşımdı. Bazı Hanefî âlimleri görevlerine sürdürürken aynı zamanda Sultan Selahaddin Mâlikiler ve Hanefiler için fıkıh medreseleri kurmuştur. Melikü'l-Muazzam (1218-27) hariç Eyyübî Sultanları, şâfiî mezhebine müntesibdi. O ise sistematik olarak Hanefileri destekleyen mutaassıp bir Hanefiydi. Bununla birlikte Eyyübî iktidar ailesinin tek

47 Sübkî'nin müftülere dair telifi, hem taassub ehli hem de herhangi bir mezhebe bağlı olmayan kimseleri eleştirir mahiyettedir. Bk. Daniella Talmon-Heller, "Fidelity, Cohesion, and Conformity Within Madhhabs in Zangid and Ayyubid Syria", *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. Peri Bearman v.dğr., (Cambridge/Massachusetts 2005), 107.

Hanefî hükümdarı olarak Melikü'l-Muazzam, ailenin diğer üyeleriyle bir dereceye kadar uzlaşmak durumunda kalmıştı. Melikü'l-Muazzam, Şam'da birisi kendi aile mezarlığı olarak da kullanılan Hanefî, babaannesinin defnedildiği bir yer olarak kullanılan diğeri ise Şâfiî mezhebine ait olmak üzere iki fıkıh medresesi kurdu.⁴⁸

Sâlih Eyyüb, Mısır'da farklı bir yaklaşım sergileyerek 641'de (1243-44) Kahire'de kurduğu fıkıh medresesini, dört Sünnî mezhebin öğretimine tahsis etti. Onun bunu gerçekleştirirken 1233'te Bağdat'ta kurulan ve dört Sünnî mezhebin bir arada tedris edildiği Mustansırıyye Medresesi'nden ne derece etkilendiği bilinmemektedir. Öte yandan Sâlih Eyyüb'ün bu tavır, yalnızca Şâfiîler için değil aynı zamanda Hanefî ve Mâlikîler için de medreseler inşa eden Sultan Selâhaddin'le başlayan bir geleneğin doruk noktası olarak kabul edebilir. Diğer taraftan Selâhaddin'le başlayan bu âdet, 580'de (1184-85) hem Şâfiî hem de Mâlikî mezhebi için fıkıh mektebi inşa eden Kadı Fâdil'la devam etmiştir. Eski bir Fâtîmî yöneticisi ve Selâhaddin-i Eyyübî'nin maiyetindenki Kadı Fâdil, kelimenin tam anlamıyla Mısır'da Mâlikî varlığını ve Mâlikîlerin ülkenin dinî hayatındaki rolünü kabul eden bir Mısırlıydı. Sultan Aybek'in saltanatı süresince Sâlih Eyyüb'ün fıkıh mektebi, mezâlîm mahkemesi olarak hizmet verdi. Daha da önemlisi kısa süren hükümdarlığı (1277-1279) esnasında 677'de (1278-79) Baybars'ın oğlu Berke Han, medreseler için dört mezhep kadısı, müdleri ve öğrencileri destekleyen zengin vakıflar tesis etti. Bunların yanı sıra vakıftan istifade eden diğer kimseler, fıkıh mektebinin imam ve müezzinleriydi. Berke Han'ın vakfının umûmî denetimi, Şâfiî başkadısına tevdi edildi; ancak o da vakfın fiilî yöneticisi olarak Mâlikî başkadısını tayin etti.⁴⁹ Sembolik düzeyde bakıldığında Berke Han'ın gerçekleştirdiği bu faaliyet, babasının ilim dünyasında Eyyübî geleneğini taşıyan cihanşümûl politikalarını devam ettirme kararlılığını ortaya koymaktaydı.

İbn Hacer'in kaydettiğine göre Baybars, İbn Bintü'l-Eaz'a vekil olarak vazife yapmak üzere birer Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî kadı tayin etme imtiyazına sahipti. Nihayetinde Sultan Baybars, dört başkadı atadı ama dinî vakıfları ve çeşitli fonları denetleyen, mirasları ve dinî vakıf vesikalarını onaylayan Şâfiî başkadının ayrıcalıklı konumu devam etti. İbn Hacer'in söz konusu rivayeti, Baybars yönetiminin in-

48 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kulûb fi ahbâri Ben-i Eyyüb* thk. Hasaneyn Muhammed Rebî, (Kahire, 1977) (5. baskı), 211-12, 219-20; Lev, *Saladin*, IV, 131-32.

49 Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-itibâr fi zikri'l-hitât ve'l-âsâr* thk. Eymen Fuâd Seyyid, (London, 2003), 4:2490. Eyyübî Mısır'ındaki hukuk mektepleri için bk. Gary La Viere Leiser, "The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisün 495-647/1101-1249 (Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1976), 187-405 (özellikle s. 334-61).

celenmesiyle alakalı tamamen farklı bir bağlama dikkat çekmektedir. Jonathan P. Berkey, Memlûklerin müslüman kimliği sorusuyla kapsamlı bir şekilde ilgilenerek şu gözlemi yapar: “diğer herhangi bir sosyal oluşumlar gibi Memlûkleri, İslâm’ın inşa edilmesi ve yeniden yapılandırılması sürecine katılmaktan alıkoyan hiçbir şey mevcut değildi.”⁵⁰ Birisi ulemânın Baybars rejimini İslâmî muhtevayla bahşettiğini iddia ettiğinde, -yabancı kölem bir- sultanın, İslâm’ı ve uygulama tarzını tanımlama gücünü unutmamalıdır. Dört başkadının atanması, sadece usûl yeniliğinin biraz derece fazlasıydı. Bu değişim, fakihlerin birbiriyle ve hâkimlerle âlimlerin ise devletle alakasını şekillendirdi. Sonuç olarak Rapoport’un yukarıdaki “devlet ve yargı mensublarının sosyal fayda konusunda ortak bir bakış açısına sahip oldukları” ifadesi, ulemânın Memlûklerin İslâmî kimliğini şekillendirdiği kadar, kendilerinin de yöneticilerin davranışlarından etkilendiğini ortaya koymaktadır.

Manevi Rehber Olarak Ulemâ

Vebânın Gölgesinde

Veba salgını, 833’te (1429-30) halkın yaşamına korkunç bir kâbus gibi çöktü. 4 Cemaziyelevvel (28 Ocak) 1430’da ölen insan sayısı günlük 1.200’e kadar çıktı. Cemaziyelahir’in ikinci yarısı Mayıs ayında veba etkisini arttırınca Baybars âlimlerle görüşerek bu felaketi nasıl atlatacaklarına dair görüşlerini sordu. Buna dair ilk girişimler başarısız olmuştu. Bu teşebbüsler, üç günlük orucun ardından halkın kırk gün çölde namaz kılması şeklindeydi. Sultan söz konusu toplantıda, veba felaketini sona erdirmek için ne tür namaz kılınacağı, kunut mu okunacağı yoksa dua mı edileceği ve selef âlimlerinin böyle bir salgın karşısında ne tavsiye ettiklerini öğrenmek istedi. Bütün âlimler; dua etmenin, Allah’a yakarmanın ve tövbe etmenin vebanın son bulması için meşru ve uygun vesileler olduğu konusunda hemfikirdi. Bunların yanı sıra tövbe etmek, zulmü nihayete erdirmek ve emr-i bi’l-marûf nehy-i ani’l-münker’in gereğinin icra edilmesi ise Allah’a niyazda bulunma noktasında öncelik taşıyordu. Âlimler, mezheplerine göre kunut duasının tatbikinde farklılık gösterdi. Sultan, ulemâ tarafından verilen bir fetva kendisine okunduğunda bu fetvanın nasıl zulüm ve zulüm manasına atfedildiğini sordu. Bu meyanda hükümet politikalarına dair çeşitli şikayetlere değinilince Sultan Baybars, Berkuk döneminden sonra hayata geçirilen rahatsız edici yeniliklerin

50 Bk. “The Mamlûks as Muslims: The Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt”, *The Mamlûks in Egyptian Politics and Society*, ed. Thomas Philipp and Ulrich Haarmann, (Cambridge, 1998), 173.

iptal edeceğini açıkladı. İşte tam bu noktada Şâfiî başkadısı, Baybars'ın 833'de (1429-30) uyguladığı politikalara özellikle dikkat çekince, toplantının çehresi beklenmedik bir yöne evrildi. O da Kerimî tüccarların baharatları yalnızca sultana satması, tuzun zorunlu satışı (tarh) ve şeker kamışının yalnızca sultanın topraklarında yetiştirilmesine izin verilmesinin zorunluluğundan bahsetti. Tekelciliğiyle meşhur Baybars, bu ifadeleri görmezden gelmeyi seçerek kadı ve emirlerine insanları tövbeye ve günahtan kaçınmaya çağırmaları talimatını verdi. Mezkûr toplantı, kadınların ölüm tehlikesi barındırdığı için sokağa çıkmasını yasaklayan tek bir pratik kararla sona erdi.

841'de (1437) yeni bir veba salgını baş gösterdi. Baybars, bunun üzerine salgınla ilgili âlimlerle tekrar istişarede bulundu. Bazı ilim adamları, söz konusu felaketin zinanın artması sebebiyle baş gösterdiğini öne sürdüler. Zina terimi, genel olarak gayri meşru cinsel ilişkiye işaret ederken bu bağlamda kadınların kamusal alanda görünür olması anlamında kullanılmıştır. Ulemâ, kadınların süslenerek çarşı ve pazarlar ile caddelerde gece gündüz dolaştıklarını işaret ettiler. Bir sonraki tartışmada ise genel olarak bütün kadınların mı yoksa sadece kendilerini süsleyerek toplumun ahlakını bozanların mı sokağa çıkmasının yasaklanacağı hararetli bir şekilde tartışıldı. Padişahın, genel bir yasağa taraftar olmadığı anlaşılınca yaşlılar, cariyeler ve köle kadınların acil durumlarda sokağa çıkışlarına müsaade edildi. İbn Şâhin (1440-1514), kadınlar tarafından dikkate alınan bu yasağa riayet edilmediğini kaleme almıştır.⁵¹

İslâm'da kilise sistemine benzer hiçbir yapı olmaması sebebiyle din adamları günahkârları affetme yetkisine sahip bir ruhban sınıfı değildir; ancak bazı dini meselelerde kendilerine müracaat edilir. Yukarıda ele alınan hadiselerde ise ulemânın, insanlığın başına gelen veba salgınının ardındaki manevi boyutun tercümanı oldukları görülmektedir. Baybars'ın salgın noktasında âlimlerle istişaresi, zulümle alakalı tavsiyelerini dikkate almamasıyla tam bir tezat teşkil etmektedir. Eldeki veriler, Baybars'ın din noktasında iç âlemini değerlendirmek için yeterli olmasa da din karşıtı birisi olmadığı söylenebilir. Tam aksine onun dindarlık anlayışı, dönemini yansıtmaktadır.

Baybars, 833'te (1429-30) ulemâyla bir araya gelmeden önce oğlunun şifa bulması için sadaka niyetiyle gümüş sikkeler dağıtmıştı. Hayırsever olmanın birisini ölümden kurtaracağı düşüncesi, ortaçağ insanların zihni arka planlarında

51 Bk. Abdülbâsit b. Halili İbn Şâhin, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-düvel* thk. Ömer Abduselâm Tedmürî, (Beyrut, 2002), V, 28.

mevcuttu ve hastalık esnasında sadaka vermek yaygın bir uygulamaydı. 841'de (1437-38) ise sultanın bizzat kendisi şiddetli karın ağrısından (colic) mustarıptı, kendisi de sadaka vererek ve Karâfe mezarlığındaki kutsal mekânları ziyaret ederek bu rahatsızlığından şifa bulmaya çalıştı. Sultanın rahatsızlığı, veba salgınıyla aynı döneme denk gelmişti ve onun bakış açısına göre belki de halkın başına gelen bu musibet, kendi imtihanına tesadüf etmekteydi. Sultanın kadınlara sokağa çıkma yasağı uygulanması gerektiği kanaatini taşıması, muhtemelen hem kendi hastalığının sona ermesi hem de halkın vebadan kurtulması için ahlakî tutum değişiminin zaruri olduğu anlayışından ileri geliyordu. Baybars'ın bu çıkarımı, din karşıtı olması bir yana takva görünümü taşıyordu. O, âlimlerden farklı olarak kendi mali politikalarıyla veba salgını arasında hiçbir bağlantı olduğunu düşünmüyordu. Aslında sultanın dünya görüşü, yalnızca detaylarda ulemâdan farklılık arz etmekteydi. Sultanın düşüncesine, halkın ahlâkını eski haline kavuşturma ve dini bir hale getirme veya diğer bir ifadeyle emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker fikri hâkimdi. Bu bakış açısı, hem toplumsal hem de kişisel boyuttaki sıkıntılara en uygun karşılıktı.⁵²

Teoloji ve Sosyal Uygulamanın Bağdaştırılması

Felaketlerle karşı karşıya kalındığında yöneticiler ve ilim adamları birlikte hareket ediyordu. 822'de (1419) güneş tutulması ve veba salgını olmak üzere iki hadise meydana geldi. 29 Safer'de (27 Mart) güneş tutulduğu zaman Ezher'de bunun son ermesi için özel dualar yapıldı. Âlimler, bu durumda tam olarak ne yapılması gerektiğini biliyorlardı, güneş tutulmasının sona ermesi için yapılan dualar, insanları uyaran ve onlara Allah'ı hatırlatan vaizin sözleriyle son buldu. (Memlûkler döneminde kadıların üstlendiği bir görev olan piyasa denetçisi anlamındaki *muhtesib*, halkı dua etmek üzere camiye getirmekten sorumluydu. Mezkûr hadiseleri aktaran Makrizî, kendi gözlemlerine şu sözleriyle yer verir: insanlar mütevazı ve Allah'tan bağışlanma dileyerek camiye geldiklerinde Allah Teâlâ onların dualarına icabet etti. Duaya dair bu tablo yalnızca ulemânın icra ettiği bir uygulama olmasına karşın, vebayla mücadelede rejimin desteğine de ihtiyaç vardı.

Vebayı atlatmak için gösterilen gayretler, *muhtesib*'in oldukça aktif olduğu büyük bir halk merasimi görünümü arz ediyordu. Muhtesib, insanların üç gün oruç tutmasını ve dördüncü gün dua etmek üzere Sultan'la beraber çöle gitmesi gerektiğini ilan etti. Bu çağrıya icabet edilerek dördüncü günü başını ilim adamları,

52 İbn Şâhin, *Neylü'l-emel*, V, 19-20, 24-25.

kadılar, hankah şeyhleri ve sufilerin çektiği büyük bir kalabalık Berkuk kabristanına gittiler. Sadrazam ve üstâdâr, Sultan'ın gelişi için hazırlıkları yaptı ardından sultan, altın ve gümüş süslemesi bulunmayan basit eğerli bir atla yünlü giysi içerisinde buraya ulaştı. Başkadı, ileri gelenler, ulemâ ve Halife ise; Sultan'a eşlik ettiler o da niyazda bulunarak Allah'tan af diledi. Bu tablonun en dikkat çekici yanı, sultanın bizzat kendisinin kurbanları keserek Allah'a adakta bulunmasıydı. Kurban etleri ve ekmek; camiler, sufi hangâhları, türbeler ve yoksullara dağıtıldı. Ulemâ önderliğinde yapılan dualar da mezkûr mekânlarda icra edilmişti.

Üç günlük oruç ve Allah adına kurban kesmeden önce *muhtesib*'in Kahire'de birtakım ahlaki davranışlar uygulama girişimleri mevcuttu. Makrizî bu iki olay arasında hiçbir bağlantı kurmamasına rağmen naklettiği rivayetler, konuyla ilgili fikir verici mahiyettedir. *Muhtesib* şahsen içki fiçılarını kırıyor ve kadınların ölümlerinin ardından gözyaşı dökmelerine izin vermiyordu. Halkın haşhaş tüketmesi ve hayat kadınlarının sokaklarda müşteri araması yasaklanmıştı. Yasada belirtildiği üzere ayırt edici kıyafetler giyme zorunluluğu taşıyan gayrimüslimlere karşı da farklı uygulamalar gerçekleştirildi. Bir kimse, toplumun nasıl kendi kendini yönetmesi gerektiğine dair ahlâkî bir tutum sergilemeyi amaçlayan bu tarz eylemlerin etkisinden alıkoyamaz. Burada gösterildiği üzere ahlakın ihyası hayretleri, vebanın son bulması için Allah'a tevbe etme ve niyazda bulunmanın ön şartı mesabesindeydi. Çünkü Memlûk devleti, emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker prensibini resmen kabul ettiği için kamusal alanda ahlâkî davranışları tatbik etmek sorumluluğu rejime düşüyordu. Dönemi anlatan kaynaklar devamlı surette kamusal alanda ahlâkî davranışları uygulama girişimlerinin arkasındaki etkenleri ortaya koymaktan kaçınma eğilimindedir. Sultan Baybars'ın 664'te (1265-66) alkol ve fuhşu yasaklamak üzere çıkardığı fermanın ise, Suriye ve Filistin'deki Frenklerle mücadelesiyle irtibatının olup olmadığı bilinmemektedir.⁵³

Makrizî, salgının atlatılması için edilen dualar ve bizzat sultan tarafından kesilen kurbanları unutulmaz hadiseler şeklinde nitelemesine karşın bunların, selef uygulamasından farklı olduğunu da belirtir. Çünkü selef; vebayı Allah'ın bir lütfu, veba sebebiyle ölenleri ise şehid kabul ediyordu. Makrizî, vebanın Allah'ın rahmeti olduğunun ileri sürüldüğü Emevî dönemi salgını hakkındaki meşhur riva-

53 Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikr*, 102; Li Guo, "Paradise Lost: Ibn Dâniyâl's Response to Baybars' Campaign Against Vice in Cairo", *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 219-36 (özellikle bk. s. 225). 15. yüzyıl Memlûk tarihçiliğinde İbn Danyal'ın bu olayların nasıl tasvir edildiğine etkisi için, bk. Amila Buturović, "Truly, This Land is Triumphant and its Accomplishment Evident! Baybars's Cairo in Ibn Dâniyâl's Shadow Play", *Writers and Rulers*, ed. Beatrice Gruendler and Louise Marlow, (Wiesbaden, 2004), 149-69 (özellikle s 157).

yete atıfta bulunur ve bu konudaki naklini, selefleri gibi davranmayan muasırlarını yumuşak bir üslupla eleştirerek sonlandırır. O, her ne kadar -dini bir esasa dayanmayıp sonradan ortaya çıkan yenilikler anlamında- bidat olduğunu düşündüğü gelişmeleri betimlemekten kaçınsa da, din ve sosyal pratikler arasında uyumsuzluk olarak görünen şeylere yaptığı ima ilgi çekicidir.⁵⁴

Din ve sosyal pratikler arasındaki boşluğu gidermede ulemâ köprü vazifesi icra ediyordu. Michael W. Dols'un ifadesine göre müslüman düşüncesine, veba afetinin Allah'ın bir cezası olduğu anlayışı hâkimdi; ancak kişisel ve toplumsal boyutta buna karşı gösterilen sosyal reaksiyon, aşırı dindar davranışlara yönlendirildi. Ulemâ, toplumsal temayülû şekillendirerek yöneticilere, bu koşullarda yapılması gerekenlere dair kendi düşüncelerini kabul ettirdi. Âlimler ve devlet adamları arasındaki söz konusu işbirliği, ulemânın hadiselerin anlamını yorumlayıp toplumsal tepkiyi yönlendirmesi bakımından hem yöneticilere hem de halka kılavuzluk ederek gerçek bir ilişkiye dönüştü.⁵⁵

Sultanlar ve Ulemâ Arasındaki İstişareler

Moğol Tehlikesine Karşı

Âlimler ve devlet arasındaki ilişkiler, her ne kadar karşılıklı olsa da kaynaklar tarafından kaydedildiğine göre özellikle sultanlar ve ilim adamları arasındaki istişareler çerçevesinde birtakım ihtilaflar vuku buluyordu. Bir sultan ve âlim arasında kayda geçen ilk istişare, Memlûk devletinin ilk dönemine tekabül etmektedir. 657'de (1259) Şam'daki Eyyübî Sultanı Melik Nâsır Yusuf'un bir hükümet temsilcisi, Moğollara karşı yardım istemek üzere Kahire'ye geldi. Kutuz, Moğol tehdidi ve Allah'ın düşmanlarına karşı cihad etmek için yardım toplanmasının imkânı konusunda fakihler, kadılar ve a'yânla (ileri gelenler) istişarede bulundu. Bu meselede kanaatleri istenen önde gelen iki âlim, İzzüddin b. Abdisselâm ve Mısır başkadısı Bedreddin Yusuf'tu. İzzüddin b. Abdisselâm, ancak devlet hazinesinin tükenmesi ve yöneticilerin altın ve lüks eşyalarını satması şartıyla halktan para toplanmasına izin veren ulemânın desteğini kazanmış fetvasını arz etti. Aynı şey askerlerden de talep edildi, onların lüks eşyalarını satıp yalnızca üniformaları ve

54 Emevî dönemi veba salgınıyla alakalı rivayet için bk. Josef van Ess, "Text and Contexts: Heroes of the Plague", *Text and Context in Islamic Societies*, ed. Irene A. Bierman, (Reading, 2004), 1-13.

55 Michael W. Dols, "The Comparative Communal Response to the Black Death in Muslim and Christian Societies", *Viator* 5 (1974): 275, 277, 279; a.mlf., *The Black Death in the Middle East*, (Princeton, 1977), 244-54.

silahlarını bırakmaları gerekiyordu. Halk ve askerler, cihadın maddi külfetini eşit şekilde paylaşmak durumundaydı; ancak bundan sonra halktan para toplanmasına izin verilebilirdi.

İzz b. Abdisselâm'ın "büyük bir dış tehdit karşısında rejimle işbirliği" şeklindeki fetvası, herhangi birinin tahmin edebileceği tarzdaydı. İşin garip yanı ise bunun şartlı bir işbirliği oluşuydu. Mezkûr fetvanın dili, ulemânın konuya dair yaklaşımını anlamak için anahtar mesabesindedir. Âlimlerin kanaatini bildiren ilgili metin şöyle başlıyordu: "Düşman, müslüman topraklara saldırdığında onlarla mücadele etmek her âlimin vazifesidir ve cihadınız için halktan para toplanması izin verilir..."⁵⁶ İzz b. Abdisselâm'ın çıkış noktası, müslüman toprakları saldırıya uğradığında cihada katılmanın şahsi bir görev halini alması ve âlimlerin de bundan muaf tutulmaması şeklindeki fetvasıdır. Diğer taraftan ilgili metnin en dikkat çekici yönü ise, "siz yöneticiler" anlamındaki "siz" ve "biz tebaa" manasındaki (ki bu anlama metinde ümmet ve raiyye kelimeleriyle işaret edilen) "insanlar" ifadeleri arasında bulunan dikotomidir. Âlimler, burada ifade edilen "biz tebaâ"nın bir parçasıydı, onların idarecilerle şartlı işbirliği ise ait oldukları sosyal kesime [raiyye] dair kendi imajlarının tabii bir sonucuuydu. Bir kişi, söz konusu fetva metninin doğrudan değil kısmen değiştirilerek alıntılandığını iddia etse bile yine de yöneticiler ve tebaa arasında derin şekilde kökleşen ayrımı kolaylıkla fark edebilir. İki zümre arasındaki mezkûr ayırım, her ne kadar Memlûk dönemi öncesine dayansa da ortaçağın son dönemlerinde de güncelliğini koruyarak güçlü bir şekilde devam etmiştir. İdareciler ve tebaa arasındaki ayırım ve ulemânın kendisini tebaadan sayması, âlimlerle yöneticilerin karşılıklı ilişkilerini engellenmedi; ancak onlar üzerinde çok fazla baskı kuruyordu.⁵⁷

Dini Vakıflar Üzerindeki Mücadele

Emir Berkuk 780/1379 senesinde sultan olmadan önce kadılar, âlimler ve a'yânın katıldığı bir toplantı düzenledi. Bu görüşmede onlara; camiler, fıkıh medreseleri, tekkeler ile sultan ve emirlerin çocukları adına yaptırılan vakıfların, lağvedilmesinin mümkün olup olmadığına dair kanaatlerini sordu. Ayrıca o, iktâlara (er-ruzek el-ahbâsiyye) değinerek birer vergi geliri olan Mısır ve Suriye tarım arazilerini, Hazine'den alıp bazı şahıslara tahsis etmenin niçin meşru olduğunu konusunda

56 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kulûb* thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmürî, 262.

57 Farklı kaynaklara dayalı olarak ulemâ ve hükümdarların ilişkisine dair farklı bir bakış açısı için bk. Louis Marlow, "Kings, Prophets and the 'Ulamâ' in the Mediaeval Islamic Advice Literature", *Studia Islamica* 81 (1995): 101-21.

görüş aldı. Toplantı esnasında kendisine Mısır ve Suriye’de vakıfların desteklediği müesseselerin faaliyetleri hakkında bilgi verildi ve bu sunum, mezkûr vakıflara büyük miktarda îrâdâtın tahsis edildiğini açıkça ortaya koyuyordu. İbn Hacer’e göre Berkuk şöyle dedi: “İslam ordusunun zayıflığı, yalnızca bu dinî vakıflar sebebiyledir ve bunların iade talebi yerindedir.” Ekmelüddîn, Sultan Berkuk ve Emir Bereket’le Türkçe konuşunca kendisine kızdılar, Siracüddîn’e ise bu konuyla ilgili görüşü soruldu. O; âlimler, kadılar, müezzinler ve imamlara fayda sağlayan camiler, fıkıh medreseleri ve tekke vakıflarının hiçbir koşulda feshedilemeyeceği görüşünde ısrar etti. Siracüddîn bu düşüncesine ek olarak “müslümanların (ekonomik) hak edişleri kendilerine ödenmezse, hakkımız olan miktarın aslında bize tahsis edilenden çok daha fazla olduğunu anlayana kadar bunları ödeyecek bir ofis kurmalısın” şeklinde talepte bulundu. Siracüddîn, Fâtıma ve Âişe vakıflarıyla ilgili olarak buralara hibe edilen varlıkların hazineden meşru bir şekilde tahsis edilip edilmediği ve hazineden yalnızca gayri meşru mülk iktisabı durumunda hibe edilen bu fonların iptal edilebileceğini ileri sürdü.

Başkadı Bedreddin el-Bikâî’ye atfedilen üç ifade farklı bir mizacı yansıtır. Bu bağlamda kendisinden “Ey Emirler! Sizler güç ve yetki sahibisiniz”, “söz konusu arazi, sultana aittir ve o da burasıyla alakalı istediği gibi tasarrufta bulunabilir.” ifadeleri nakledilmiştir. Siracüddîn tarafından acımasızca paylanmasına rağmen Bedreddin el-Bikâî bu beyanında kendine göre bazı sebepleri sahipti ve tecrübesinden yararlanarak şu gözlemi yapmıştı: “Ey Emirler! Sizler, kadıları tayin ediyorsunuz ve onlar kendilerine verdiğiniz emirleri yerine getirmezlerse onları azledersiniz. Bu sebeple başkadı Bedreddin, Şerefüddin b. Mansûr ve el-Melikü’l-Eşref Zeynüddin Şaban’ın (1363-77) isteklerini yerine getirmediğinde görevinden alınmıştı.” Mezkûr toplantı hiçbir olağanüstü sonuca fırsat vermeden sona ermişti. Neticede yalnızca birkaç dinî vakıf lağvedilmiş, bazı boş araziler ise askerler arasında iktâ olarak dağıtılmıştı.⁵⁸

Osmanlı Tehlikesine Karşı

Memlûk ordusunun 872’de (1468) Şah-Süvar tarafından onur kırıcı yenilgisinin ardından Sultan; halife, dört başkadı, Şeyhülislâm Eminüddîn Efsârî, önde gelen

58 İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâ'l-umr* thk. Hasan Habeşî, (Kahire, 1969), I, 178-79; Takiyyüddin Ahmed el-Makrizî, *Kitâbü's-sülûk li-marifeti düveli'l-mülûk* thk. Abdulfettâh Âşûr, (Kahire t.y.), 3:1: 345-46. Dinî vakıfları elde etmek üzere yapılan diğer girişimler için bk. Kosei Morimoto, “What Ibn Khaldûn Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt,” *MSR* 6 (2002): 114-19; Joseph H. Escovitz, *The Office of Qâdî al-Quḍât in Cairo Under the Bahri Mamlûks*, (Berlin, 1984), 149-53.

âlimler ve emirlerin katıldığı maiyetini topladı. Sultanı temsilen sır kâtibi, devlet hazinesinin boş olduğunu ayrıntılı olarak açıkladı. Sır kâtibi, Şah-Süvar'ın bazı bölgeleri ele geçirerek müminleri katleden bir zalim olduğunu, Sultanın topraklarını korumak için bir ordu gönderilmesi gerektiğini, söz konusu paraya da bu sebeple ihtiyaç duyulduğunu vurguladı. O, pek çok kimsenin fazla geliri olduğuna camilere yapılan bağışlarına arttığına işaret etti. Sır kâtibi sözlerine sultanın camilere işlevine devam edecek kadar fon ayırdığını fakat ihtiyaç fazlası geliri ise devlet hazinesine aktarmaya kararlı olduğunu açıkladı. Daha önce sultan tarafından bazı iktâ arazilerinden mahrum bırakılan kadılar ve halife, bu teklifi kabule yanaşsa da şeyhülislâm Emînüddîn karşı çıkıyordu. O, sultanın yalnızca meşru yollarla halktan para toplanmasına izin verebileceğini böyle durumlarda ise öncelikle emirler, askerler ve mücevherlerini vermeleri beklenen (görünüşe göre Memlûk yönetici sınıfının hanımlarını kastederek onların kızları ve eşleri olan) kadınlardan para alınması gerektiğini söyledi. Yalnızca ancak bu şekilde toplanan yardımın yetersiz bulunması durumunda yasanın izin verdiği ölçüde müslüman halkın desteği talep edilebilirdi. Emînüddîn konuşmasına şu sözlerle devam etti: İşte bu Allah'ın dinidir, Sultan bu hükme tabi olursa Allah amelinin karşılığını verecektir. Şayet bunu kabule yanaşmazsa dilediğini yapmakta özgürdür. Emînüddîn biraz da tavrını müdafaa eder bir tonda Allah'ın kıyamet gününde kendisine bunu niçin engellemediği ve sultana hakkı söylemediği sualinden çekindiğini ifade etti. Onun bu yarı özür beyanına karşı şayet Sultan şeriata aykırı davranmaya niyet ettiyse niçin ulemânın da içerisinde olduğu bütün danışma meclisini bir araya getirdi şeklinde oldukça haklı bir soru sorulabilir. Emînüddîn (açıkça kendisini kastederek), Allah'ın kendilerini mütevazı ve dürüst kimselerin canı gönülden yaptıkları dualar sebebiyle bu felaketten muhafaza edeceğini ifade ederek konuşmasını sürdürdü. Meclis, hiçbir şey elde edemedi dağılmıştı, emirlerin de içerisinde yer aldığı bir grup Emînüddîn'e minnettardı.

Kayıtbay, 873'te (1468) Sultanla kadılar arasında icra edilen bir toplantıda onlara eski askerler ve kadınlara maaş ödememe niyetinde olduğunu bildirdi. Sultan fon eksikliği ve şehirlerin harap olmasından son derece yakındı ve şahsi üzüntüsünü ifade etti. Bu celsede gittikçe kötüye giden durumun muhtemel sebepleri uzun ve ayrıntılı olarak ele alınmasına karşın pratik sonuçlar elde edilemedi. Sultan her hâlükârda kendi planını devreye sokarak şahsî kararıyla eski askerler, yetimler ve kadınlara maaş ödemeyi bıraktı. Onun Memlûk askeri zümresinin zayıf tabakalarını hedefleyen bu politikasının, kadıların hiçbir muhalefetiyle karşılaşmadığı gayet açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla bu askeri tabaka kendisini, yerli müslüman nüfusun ve -tabii ki- kendi sınıf çıkarlarının hamisi kabul ediyordu.⁵⁹

59 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fî vekâii'd-dühûr* thk. Muhammed Mustafa, (Kahire, 1960-75), III, 12-14, 24.

896'da (1491) Kayıtbay ve kadılar arasında yapılan bir toplantıda sultan; düşman Osmanlının emelleri, Halep vilayetinin harap olması, tüccarların Mısır'la ticaret yapmaktan uzak durmaları ve başkentte zarar görmemek için sultanın muhafızlarına (julban) ödeme yapmaları gerektiği tarzındaki problemlerden canhıraş surette yakındı. O, hazine boşken Halep'e sevk edilecek orduya ödeme yapılması gerektiğini dolayısıyla vakıflardan elde edilen yıllık gelirler ile başkentte demirleyen gemiler de dâhil hamamlar ve imalathanelerden elde edilen gelirleri toplayacağını açıkladı. Kadılarla yapılan görüşmeler neticesinde, mezkûr yerlerin iki aylık gelirinin zaten devlet tarafından tahsil edildiği dolayısıyla yalnızca beş aylık gelirin toplanması kararlaştırıldı. Her hâlükârda 896'da (1491) vakıflar ve mülk sahipleri, yedi aylık gelirlerini yitirmiş oldular.⁶⁰

Sonuç

Ulemânın Memlûk rejimi ile yerel halk arasında arabulucu şeklinde tanımlanması, oldukça dar bir tarif olup ulemânın rolünü daraltmaktadır. Devlet ve ulemâ zümresinin irtibatı, karşılıklı maslahata dayanıyordu. Çünkü bu tarz bir ilişki, memlûklerin yönetime geçmesine ve rejimlerine İslâmî muhteva katmaya imkân veriyordu. Diğer bir deyişle Memlûk yöneticileri, kendilerini ulemânın dinî-kültürel dünyasına eklemeyerek onların kabulünü ve işbirliğini elde ettiler. Bu bağlamda âlimlerin de kazanımları oldukça fazlaydı. Onlar; İslâm'ı şekillendiren, dinî değerleri tanımlayan ve muhafaza eden bir sınıf olarak konularını muhafaza ettiler. Kadılar ise İslâm şeriatını uygulamışlar, hâkimlik görevi üstlenmek ve çeşitli fonlarla vakıflarda idareci olmak suretiyle mevkilerini korumuşlardır. Ulemânın bu sınırlı kazanımları, toplumun İslâmî kimliğini muhafaza ederek devamını sağlıyordu. Diğer taraftan ulemâ, Memlûklere yönetim yetkisini veren kişilerdi. Ulemâ ve Memlûklerin maslahata dayanan ilişkileri ise Memlûk yönetimini, tebaa gözünde dini ve kültürel bakımdan anlamlı kılıyordu.

Ulemâ-Memlûk ortaklığı, âlimlerin müstakil kimliklerini ortadan kaldırmadığı gibi yöneticilerle aralarındaki ihtilafların sona ermesi anlamına da gelmiyordu. Söz konusu anlaşmazlıklar, dinî vakıfların vergisi ve kontrolü gibi ekonomik konulara dayanıyordu. 657 (1259) ve 872 (1468) yıllarında meydana gelen hadiseler, verginin belirlenmesiyle ilgili hususlarda âlimlerin, tebaanın koruyucuları/destekçileri rolünü üstlendiklerini göstermektedir. Bu makalede ele alınan vakalar, ulemânın mezkûr meselelerde ne derece başarılı olduğuna dair genel

60 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr*, III, 278-279.

sonuçlar elde etmek için oldukça azdır. Ulemâ-yönetici ilişkisi, geniş kapsamlı incelenmeyi hak etmektedir; bununla birlikte ulemâ sınıfının tekelci/monarjik sistemde olduğu gibi Memlûk sultanlarının geniş mali politikalarına nüfuz edemedikleri aşikârdır.

Dinî vakıflar konusu ise oldukça farklıdır. Bu meselede ulemânın kısıtlı sınıf maslahatı söz konusuydu ve mesleki ahlakları da tehlikede idi. Dinî vakıf sisteminin olgusal olarak yaygınlık kazanması ve başarısı sebebiyle pek çok âlim, birçok dinî ve hayır müessesesi bu sisteme bağımlı hale geldi. Memlûk yönetim mekanizmasındaki sultan ve emirler, büyük ölçekli vakıflar kurdular. Yeni vakıflara yer temin etmek içinse eskilerinin lağvedilmesi gerekiyordu. Bunu gerçekleştirebilmek için vakfiyelerin değiştirilmesi karşısında kadı ve hâkimler kendilerini ümitsiz bir durumla baş başa buldular. Hepsi olmasa dahi birçok kadı ve hâkim, eski vakıfların feshedilerek istimlak edilmesi ve yerlerine yenilerinin kurulması konusunda sultanla işbirliği yaptılar. Şüphesiz bu konuda işbirliği yapanlar gayretleri sebebiyle bir şekilde mükâfatlandırıldı. Bunlar hem Memlûk idare kadrosu hem de hâkimlerin kendi çıkarlarının gündeme geldiği basit davalarda ve hâkimlerden talep edilense yalnızca biraz yasal esneklik sağlamalarıydı.

Hâkimlerden vakıf arazilerinin askerler arasında iktâ olarak dağıtmak üzere feshedilmesi istendiğinde çok daha ciddi bazı meseleler söz konusuydu. Burada sadece yönetici kadrolarının sınırlı çıkarından ziyade devletin umumi maslahatı tehlikede idi. Zahirî devlet maslahatının bir bütün olarak toplumunkiyle uyumlu olması sebebiyle hâkimler bu taleplere karşı sempatik olmak için bütün sebeplere sahipti. Diğer taraftan meseleler, asla bu kadar basit değildi. Hâkimler, yöneticiler ve onları bu tavra iten amillerden şüphelenmek için her türlü gerekçeye sahipti. Üstelik Memlûk yöneticilerinin siyasi çıkarları her zaman halkın maslahatıyla uyumlu değildi. Bu tip durumlarda, klasik ulemâ tavrı hakkında konuşabilir miyiz, kuşkuluyum. Öyle görünüyor ki âlimlerin bu yaklaşımı, dönemin şartlarının gereği idi ve kişilerin şahsiyetleri en azından bir dereceye kadar buna müdahil oluyordu.

Faaliyet gösterdikleri sosyal irtibat sebebiyle eğer kadınların bir tercih imkânı bulunsaydı, idarecilere karşı direnebilirlerdi. Bir kadının görevden alınması, kariyerinin sonlanması anlamına gelmiyordu. Kadınlar, başka görevlere gelebildikleri gibi yeniden atanmalarına da sıklıkla rastlanabiliyordu. Bu makale boyunca ifade edilen karşılıklı maslahat tablosuna göre Memlûk sultanları ve ulemâ arasındaki güç dengesi, büyük oranda yöneticilerin lehine olsa bile ulemâ da tamamen aciz bir pozisyonda değildi.