

Geleneksel Dünyada Bilgi, Eğitim ve Ulema'nın Toplumsal Konumu ^a

Aznavur Demirpolat^{b,c}

Özet

İslam'ın kitabi bir din olması, Müslüman dünyasında bilgi ve eğitim kurumlarının gelişmesinde oldukça etkili olmuştur. Ancak hem İslami eğitim kurumlarının (medreselerin) tarihsel gelişimini hem de *ulemanın* bu gelişmedeki rolünü anlamak için bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin mahiyetini incelemek gerekir. Bu nedenle bu çalışmanın temel amacı, İslam dünyasında bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi belirleyen tarihi ve sosyal-kültürel dinamikleri açıklamaktır. Bu çalışmanın ana tezi, İslam'ın ilk yayılmasından sonra ortaya çıkan hanedanlık yapılarının dini bilginin alanını ve ulemanın Müslüman toplumlardaki konumunu belirlemeye çalıştığıdır. Özellikle Abbasi hanedanının yükselişinden sonra hem medreseler hem de ulema iktidar nesnesi haline geldiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema, merkez ve taşra ulema gibi ikili bir görünüme sahipti. Sünni dünyasına kıyasla Safevi sonrası dönemde Şii ulema ve eğitim kurumları iktidara karşı görece özerkliklerini korudular. Dolayısıyla genel olarak geleneksel İslam dünyasında medreselerin ve *ulema* sınıfının siyasal iktidarın ana meşrulaştırma aracı, hatta organı haline geldiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

Medreseler
Eğitim
Ulema
İktidar

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 08.01.2021
Kabul Tarihi: 10.05.2021
Doi: 10.18026/cbayarsos.856432

Knowledge, Education and the Social Position of Ulema in Traditional World

Abstract

Islam as a scriptural religion has been very effective in the development of both knowledge and educational institutions in the Muslim world. However, in order to understand both the historical development of Islamic educational institutions (madrasas) and the role of the *ulama* within this development, it is necessary to examine the nature of the relationship between knowledge and power. Therefore, the main purpose of this study is to explain the historical and social-cultural dynamics that determine the relationship between knowledge and power in the Islamic world. The main thesis of this study is that the dynastic structures that emerged after the first spread of Islam tried to dominate both the area of religious knowledge and the position of *ulema* within the Muslim societies. Especially after the rise of the Abbasid dynasty, both madrasas and *ulama*, had become the object of the power. In the Ottoman Empire, the *ulama* were divided into two main groups such as central *ulema* and the provincial one. Compared to the Sunni world, during the post-Safavid era, Shiite *ulama* and their educational institutions have preserved their relative autonomy against the power. Therefore, in general, it can be said that in the traditional Islamic world, madrasas and the *ulema* class have become the main legitimating instrument of the political power, even the organ of it.

Keywords

Madrasas
Education
Ulema
Power

About Article

Received: 08.01.2021
Accepted: 10.05.2021
Doi: 10.18026/cbayarsos. 856432

^a Not: Bu çalışma, "Ulema, Intellectual and the Modernization of Muslim Societies" isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

^b İletişim Yazarı: a.demirpolat@comu.edu.tr

^c Dr. Öğr. Üyesi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. ORCID: 0000-0002-9341-0476

Giriş

Bir inanç ve medeniyet biçimi olarak yaklaşıldığında, İslam'a ilişkin en önemli kavramlar *ilim* ve *alim* kavramlarıdır. Bu durum büyük ölçüde, İslam dinin doğuş ve gelişim dinamikleriyle yakından ilgilidir. Diğer kitabi dinler-Yahudilik ve Hıristiyanlık- gibi İslam dini de etik ve monoteistik bir din olmanın yanında kitabi bir dindir. Her ne kadar Kur'an ayetleri Peygamber'in hayatta olduğu dönemde yazılı bir kitap şekline dönüştürülmemiş olsa da onun vefatından çok kısa bir zaman sonra, üçüncü halife, Hz. Osman zamanında ayetler bir araya getirilerek yazılı bir kitap haline getirilmiştir. Daha da önemlisi, İsa ve diğer peygamberlerle karşılaştırıldığında Muhammed'i kendisinden önceki peygamber ve nebilerden farklılaştıran en önemli özelliği, mucize ve olağanüstülüklerle örülü bir hayatının olmayışdır; tersine, onun yaşantısı olabildiğince sade ve herkes gibidir. Ancak, İslam peygamberinin ayırt edici vasfı kendisine Tanrı tarafından kitap gönderilen bir elçi olduğuna inanılmasıdır. Hz. Musa ve Hz. İsa'nın hayatında pek çok mucizeler söz konusuysen onun hayatından mucizevî olaylar neredeyse yok gibidir; tersine, Hz. Muhammed'in ön plana çıkan vasfı ise, (kutsal) kitap ve hikmettir. Müslümanlar açısından Kur'an'a yüklenen bu merkezi anlam, hatta ona "kutsallık" atfeden bu anlayışı Waardenburg (2011) şu şekilde açıklar:

"...İslam'ın Kur'an üzerine temellendiği yönündeki kabul, bu kitabın Müslümanlar tarafından "İslami" vasfını üstlenen her şeyin nihai normu olarak kabul edildiği gerçeğini dikkate almak şartıyla ancak uygun biçimde anlaşılacaktır. Bu normatif ve mutlak karakter, öncelikle Kur'an'ın Müslümanlar tarafından mucizevi bir vahiy olarak kabul edilmesinden ileri gelmektedir... Dolayısıyla din bilimlerinde İslam'ı biz "bizatihi" bir din olarak değil, Müslümanlar için özel bir dini değere sahip bir gerçeklik olarak değerlendiriyoruz. Bu yaklaşıma göre Kur'an bizatihi kutsal bir kitap değil, Müslümanların dini, yani "kutsal" bir karakter atfettikleri bir kitaptır."

İslam dininin bu kitabi özelliği Gellner'e (1984) göre, İslam'ı diğer dinlerden, özellikle Hıristiyanlıktan farklılaştıran en temel özelliklerden biridir. Ona göre, Hıristiyan dünyasında dini öğreti ve kişi arasında başta kilise, azizler ve ruhban sınıf olmak üzere aracı kurum ve dini kişilikler söz konusuysen İslam dininde, dini öğreti ve insanlar arasında herhangi bir otorite ve aracı kurum söz konusu olmamıştır. İslam'ın Büyük Geleneği içerisinde (kent ve kır şeklinde) ikili bir yapı olmasına rağmen, çevrenin tersine geleneksel İslam dünyasında kent her zaman Gellner'in kendisinin yüksek İslam olarak nitelendirdiği "kitabi dindarlığın, eğitim kurumlarının ve ulema kesimlerinin" merkezi olmuştur. Bu yüzden İslam dünyasında, okuma yazma bilen herkes dinin öğretisini anlamada bireysel "otonomiye" ve "yetkinliğe" sahip olmuştur. İslam toplumlarının bu vasfı, Gellner'e göre, İslam'ı ve bu dinin bağlularını, Batı'da yükselen kapitalist gelişim ve modernleşme sürecinin bir parçası olmamalarına rağmen modern zamanlarda varlığını sürdürebilecek, daha doğrusu modernleşebilecek yegâne dini topluluk ve toplumsal öğreti haline getirmiştir. Gellner'in kent ve kitabi dindarlık arasında kurmuş olduğu bu ilişki ve ikili ayrımı İslam toplumları için genelleştirmek her ne kadar sorunlu gözükse de Müslümanların başta Kur'an olmak üzere, (dini) ilimlere verdiği önemi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bilgiye verilen önemde, Sardar'ın (1984) belirttiği üzere, Hz. Muhammed'in ilim öğrenmeye dair sözlerinin büyük etkisi olmuştur. İslam'ın ilk dönemlerinde bilgi ve eğitim kurumsal bir yapıya dönüşmemiştir. Rahman'ın (1966) gösterdiği üzere, İslam'ın ilk yayılış döneminde, dini bilginin öğretimi ve aktarım kurumsallaşmamıştı; bilginin aktarımı büyük ölçüde dini bilgiye sahip olduğu düşünülen ve âlim olarak nitelendirilen kimselerin bağımsız ve bireysel çabaları sayesinde gerçekleşmekteydi. İlim

tahsil etmek isteyenler âlim olarak nitelendirilen bu kimselere müracaat ederler, ilim taliplisinin şayet bu isteği kabul edilirlse eğitim büyük ölçüde usta – çırak ilişkisi şeklinde gerçekleşirdi. İslam dünyasında, *rihle* (yolculuk ve seyahat) genellikle ticaret ve dini bilgiyi öğrenme maksadıyla gerçekleştirilen yolculuklar için kullanılmaktaydı:

“Sözlükte “yola koyulmak; bir şeyin sırtına binmek” anlamlarındaki **rahl** kökünden türeyen **rihle** kelimesi, terim olarak “hadis öğrenmek (talebu'l-hadis) ve ravi hakkında bilgi edinmek için seyahate çıkma” manasında **er-rihle fi talebi'l-hadis** şeklinde kullanılır. Bu yolculuğa çıkan kimseye **rahil**, bu maksatla çok yolculuk yapanlara **rah hale**, **ruhle**, **cevvale**, **tavvafu'l-ekalim** denir. Rihle muhaddislerle görüşmek, mevcut rivayetleri derlemek ve hadiste ilgili bilgilere ulaşmak amacıyla yolculuk yapmayı da ifade eder. Tanınmış pek çok musannif, önceki hadis mecmualarında mevcut hadisleri dinlemek ve rivayet icazeti almak üzere uzun yolculuklara çıkmıştır” (Hatipoğlu, 2008).

Özellikle İslam'ın ilk yayılış dönemlerinde Hz. Muhammed'in sözleri olarak nitelendirilen hadisleri derlemek için pek çok kimse uzun yolculuklara çıkmaktaydı. İlerleyen zamanlarda bu gelenek Hz. Peygambere ait olduğu düşünülen sözlerin (hadis) rivayet edilmesiyle sınırlı kalmadı; modern zamanlara değin, İslam dünyasında pek çok kimse eğitim ve öğrenim amaçlı uzun yolculuklarda bulunmuştur. İslam dünyasında bilgi ve seyahatin iç içe oluşunu Touati (2004) şu şekilde ifade eder:

“Orta Çağ İslam âlimleri seyahat düşkünüydü. Seyahat sanatını da tutkuyla geliştirmişlerdi... Seyahat çoğu için hayatlarının sınavıydı. Çekilen sıkıntılar onları alimlik mertebesine ulaştırdığı için, seyahat acıya katlanma deneyiminin eşlik ettiği bir dönüşüm figürü olarak benimsenmiştir... Ama onların seyahatle ilişkisi bu kadarla sınırlı kalmaz. Her şeyin ötesinde, sırra-erme bir bilgiyi değil bir deneyimi tanımlar. Onlar daha da ileri gitmiş, bilimsel kurumlarının işleyişi için seyahatin gerekli bir çark olduğunu düşünmüşlerdir.”

Âlimlerin ve bilgi peşinde koşan öğrencilerin seyahatle ilişkisi, tarihsel süreçte, İslam dünyasının pek çok farklı coğrafyasında Kahire, Semerkant, Buhara, İstanbul şehirlerin önemli bir kısmını hem eğitim hem de ticaret merkezleri haline gelmiştir. Örneğin, ilk dönem Osmanlı ulemasının büyük bir kısmı Kahire'de yetişmiştir:

“O dönemin İslam dünyasında en önde gelen ilim metropolü Kahire'dir; burada bütün disiplinler öğretilir ve müderrisler topluluğu ders verdikleri medreseler kadar ünlüdür... Bedreddin Kahire'nin Şeyhuniyye gibi büyük medreselerinde bu hocaların derslerine katılmıştır... Bedreddin'in çağdaşı olan bütün ilim irfan sahipleri, 1376'ya doğru Mısır'a gelen Molla Fenari ya da Ahmedi gibi, Kahire'de öğrenim görürler.” (Balivet, 2000).

Kahire'de yetişen Osmanlı âlimleri içerisinde en meşhuru şüphesiz hem büyük bir arif hem de Hanefi fıkhnın on büyük imamı arasında zikredilen Şeyh Bedreddin'dir. Dolayısıyla İslam'ın ilk döneminden itibaren başlayan bilgi, ticaret ve yolculuk arasındaki iç içe geçmişlik, İnalçık'a (1973) göre, Osmanlı ilk döneminde de oldukça yaygındı: Bu dönemde ulema ve öğrenciler başta Mısır, İran ve Türkistan olmak üzere İslam dünyasının pek çok farklı coğrafyalarına bilgi ve eğitim amaçlı olarak seyahat etmektedir.

Diğer taraftan, İslam tarihinde bilgi ve ilim kavramını içeriğinin ve kapsadığı alanın genişlemesi, fıkıh dışındaki diğer bilgi alanlarının da bilme çabasının bir parçası haline gelmesi İslam fetihlerinin Arap yarımadasının dışına yayılmaya başlaması, özellikle Eski Yunan ve Fars kadim kültürü ve medeniyet birikimiyle karşılaşılmasıyla başlamıştır. Böylece, fıkıh ve hadis ilminin yanında felsefe, astronomi, matematik ve tıp gibi farklı bilim dalları da

İslam dünyasında bilme faaliyetlerinin bir parçası haline gelmiştir (Kettani, 1984). Özellikle kelimelerin doğuşu ve gelişimi İslamın diğer medeniyetlerle- Doğu Roma, Eski Yunan ve kadim Fars- ve bu medeniyetlerin entelektüel birikimiyle karşılaşılması sonrasında gelişmeye başlamıştır. Zira bu karşılaşmalar yeni felsefi ve teolojik sorunların doğmasına sebebiyet vermiştir ve sonrasında da bu sorunlar kelimeler ve felsefeyle uğraşan Müslüman filozofların zihnini meşgul etmiştir.

Bu farklı kültürlerle karşılaşmanın ortaya doğurduğu sorunlardan birisi de şüphesiz İslam'da bilginin ve bilmenin içerdiği dini ve ahlaki boyuttur. Pek çok yazar İslam'da bilme ve bilginin dini ve ahlaki boyutunun, özellikle müteal olan Allah'la ilişkisinin altını çizmişlerdir. Felsefeye yönelik tepkiler, özellikle Gazali örneğinde görüleceği üzere, İslam'da bilginin dini öğreti ve ahlakla olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Gazali, Eski Yunandan iktibas edilen felsefe birikiminin pek çok alanını, özellikle matematik, mantık ve fizik alanını olumlarken, inançla ilgili gördüğü alanları, özellikle Yunan filozoflarının metafiziğe dair görüşlerine karşı çıkmış ve bu konuda kendisinden önceki İslam filozoflarının Yunan filozoflarının metafiziğe ilişkin görüşlerine karşı sergiledikleri toleranslı tutumu ise eleştirmiştir (Gazzali 1990). İslam'da bilginin dini ve ahlaki boyutu pek çok modern entelektüel tarafından da dile getirilmiştir. Serdar'a (1984) göre İslam'da, "bilginin değerden ayrı" olması mümkün değildir. Serdar gibi Attas (1991) İslam'da eğitim ve öğretimin temel amacının şahsiyet terbiyesi ve böylece iyi bir insan yetiştirmek olduğunu söyler. Modern dönemde Gelenekselci ekolün önemli figürlerinden bir olan Nasr'a (1987) göre, İslam'da eğitimin asli önceliği, ahirette insanın Tanrı'nın huzuruna çıkmadan önce, daha bu dünyada kendi benliğinin ruhi ve manevi tekâmülünü (gelişimini) gerçekleştirmesidir. Ayrıca, Nasr'a göre, İslam'da eğitim, salt bilgi aktarımı değildir; ona göre, hoca ya da öğretici (muallim), aynı zamanda "ruhu ve kişiliği terbiye" etmeyi amaçlayan bir *mürebbid*dir. Hatta Nasr'a (1987) göre, bilgiye talip olan kimse, şayet gerekli ahlaki ve manevi terakkiye (gelişime) sahip değilse, sahip olduğu ilim hem kendisi hem de başkaları için tehlikelidir. Serdar, Attas ve Nasr'ın bilgi ve etik değerler, hatta manevi olgunlaşma arasında kurdukları ilişkinin bir benzerini İmam Zernuci'in (1985) medrese eğitimi üzerine yazdığı *Talim vel-Müteallim* isimli eserde görmekteyiz: Ona göre, gerçek ve doğru bilgiye sahip olmanın yolu, gündelik dini pratikleri Hz. Muhammed'in sünneti üzere/ona uyarak yerine getirmekle mümkündür. Ancak, diğer taraftan, doğru bilgi ve ahlak konusunda ulema kesimleri ile sufi çevreler arasında, 9. yüzyıldan itibaren farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır: Ulema şer'i bilgi ve zühde dayalı bir yaşam üzerinde ısrar ederken sufi çevreler ise, hakikat bilgisinin ve ahlaki olgunlaşmanın önündeki en büyük engelin insan benliği (self) olduğunu ve içsel (kalbi) bir arınma olmadan insanın gerçek bilgiye, hakikate ve ahlaki olgunlaşmaya ulaşamayacağına ısrar ederler. Gazali'nin kendi otobiyografisini kaleme aldığı *al-Münkız Mine'd-Dalal* isimli eseri, bir anlamda, tüm bu tartışmaların kendi kişisel tecrübesi üzerinden açıklanma girişimidir.

Her ne kadar İslam dünyasında gerçek ve doğru bilginin elde edilmesi üzerine farklı yaklaşımlar tarihsel olarak erken sayılabilecek bir dönemde ortaya çıkmasına rağmen bu dönemde kurumsal hale gelmiş bir eğitim sistemi ya da eğitim modeli henüz ortaya çıkmamıştır. İslam dünyasında ilk yaygın eğitim kurumları Fatimiler ve Büyük Selçuklular döneminde ortaya çıkmış ve gelişim göstermiştir. Fatimiler secteryan (mezhepçi) yaklaşımlarını teorize etmek ve temellendirmek, özellikle Şii öğretiyi yaygın hale getirmek ve bu amaçla dailer/propagandist taraftarlar yetiştirmek, için Ezher külliyesini inşa etmişlerdir. Rakip güçlerden bir diğeri olan, Selçuklular Nişabur'dan Bağdat'a uzanan bir medrese sistemini Nizamiye Medreseleri adı altında hayata geçirmişlerdir. Nizamiye medreselerinin

kuruluş amaçlarından biri, büyük ölçüde Fatimi “daileri”nin başta Irak ve İran coğrafyası olmak üzere Ortadoğu’nun pek çok yerinde yürüttükleri batını propagandaya karşı Sünni anlayışı korumaktır (Çelik, 1998). Bâtinilere, felsefeye ve filozoflara karşı eleştirel bir yaklaşım sergileyen Gazali henüz içsel bir arayış içerisinde girmedığı gençlik döneminde Bağdat merkezli Nizamiye Medreselerinin baş müderrisi olmuştur. Her ne kadar Emevi ve Abbasi döneminde ilim ehli âlim kimseler ve en başta Hanefilik ve diğer ehli sünnet ekolleri ve Melametilik ve Bağdat ekolü gibi sufi mektepler neşet etmeye ve gelişim sürecine girmiş olsalar da İslam dünyasında eğitimin kurumsal bir yapıya dönüşmesi Fatimiler ve Selçuklular döneminde gerçekleşmiştir. Öncesinde dini eğitim ve irfani terbiye büyük ölçüde görece daha özgür bir yapıdaydı.

Ezher ya da Nizamiye medrese sistemi gibi bir örgün eğitim modeli ve programı ortaya çıkmadan önce, Abbasiler döneminde medreselerin İslam dünyasının pek çok yerinde ortaya çıktığını görmekteyiz. Ancak, İslam dünyasında, bilgi ve eğitim kurumlarının tamamıyla iktidarların denetiminde bir eğitim sistemine dönüşmesi, Mısır Fatimileri ve Büyük Selçuklu Devletiyle başlamıştır. Emeviler ve Abbasiler döneminde, eğitim sistematik hale dönüşmemiştir. Her ne kadar İslam dünyasında bilgi ve iktidar arasındaki ilişki ilk olarak Emeviler döneminde başlamış ve sonrasında Abbasilerle birlikte iktidarın bilgi ve medrese üzerindeki denetim ve kontrolü giderek yapısal bir hale gelse de bu dönemde henüz Fatimiler ya da Selçuklularda görülen standart hale gelmiş bir medrese sisteminden ve eğitim programından bahsedemeyiz. Abbasi hakimiyetiyle birlikte, dini eğitimde ikili bir yapı ortaya çıkmıştır: Bir tarafta, özellikle şehir merkezlerinde iktidarın gözetim ve kontrolü altında eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdüren medreseler; diğer tarafta ise, özellikle taşrada görece daha bağımsız medreseler. Bu gelişme, aynı zamanda, ulemanın konumunu da etkiledi; zira Abbasi döneminde iktidarın bir uzvu haline dönüşen ulema sınıfı görece özerk konumunu yitirdi. Ancak bu durumun büyük ölçüde Sünni dünya için geçerli olduğunu söyleyebiliriz; Şii gelenekte öğretinin bir parçası haline gelmiş olan *sehmi imam* ve *merci-i fakih* anlayışı Şii ulemanın modern zamanlara değin özerk konumunu sürdürmesine olanak sağlamıştır. Bilindiği üzere, Şii gelenekte, on ikinci imam (Gayb İmam) sonrası gelen tüm iktidarlar meşru olarak görülmedi (Moaddel, 1992). Bu durum Şii öğretinin bir devlet doktrini haline geldiği Safevi döneminden 1979 yılında gerçekleşen İran devrimine kadar devam etti. Ayrıca, yine Şii ulemanın görece otonomisini korumasına etkide bulunan diğer unsurlardan birisi Şii ulemanın devletin iznine bağlı kalmaksızın halktan zekât toplama yetkisine sahip olmasıdır. Bu durum Safevi hanedanlığının ortaya çıkışından modern zamanlara değin İran’da Şii ulemanın ekonomik açıdan oldukça güçlü olmasına sebebiyet vermiştir (Akhavi, 1990). Rıza Şah döneminde İran ulemasının Şah’ın reformlarına karşı gösterdikleri tepkinin bir diğer nedeni ise, Şah’ın İran’da toprak reformu gerçekleştirme isteğiydi. Büyük tarımsal arazilere ve toprak mülkiyetine sahip olan İran uleması toprak reformunun getireceği kayıpları düşünerek Şah’ın reform hareketlerine karşı çıktılar. Şüphesiz İran ulemasının iktidar karşısında dirençli olmasını sağlayan en önemli unsur Safevi Şiiliğindeki merci-i fakih anlayışıdır; bu anlayışa göre, her bir Şii fert dini pratiklerini sürdürebilmek için fakih konumundaki bir Şii âlime uymak ve bağlılık göstermek zorundaydı (Moaddel, 1992). Bu anlayış, Sünni dünya ile özellikle Osmanlı uleması ile karşılaştırıldığında, Şii ulemayı iktidar karşısında oldukça etkili bir konuma yerleştirmektedir; Osmanlı uleması geniş halk kesimleri gibi bir toplumsal destekten yoksunken Şii ulema her zaman arkasında başta tüccar, esnaf ve zanaatkârlar olmak üzere geniş halk kesimlerinin desteğini almıştır.

Ulema’nın Toplumsal Konumu

İslam dünyasında, ulema kesimleri, sahip oldukları dini bilgiden dolayı halk katmanları arasından oldukça saygın bir konuma sahip olmuşlardır. İktidarların siyasi ve askeri gücü kitleleri devlet aygıtına itaat etmeye zorlarken ulemanın saygınlığı büyük ölçüde İslam dünyasında halk kesimlerinin ulemayı dini bilginin aktarıcısı, dini ve itikadi alanın koruyucusu olarak görmesinden kaynaklanmaktaydı. Green'e (1992) göre, bu durum ulema'nın marjinal sayılabilecek dini akımlar ve anlayışlar karşısında onları daha "reaksiyoner ve tutucu" kılabilmekteydi. Benzer şekilde, Bagader'e (1992) göre ulemanın dini konulardaki muhafazakâr ve koruyucu tutumu büyük ölçüde ulemanın sahip olduğu halk desteğinden kaynaklanmaktaydı. Ayrıca, Green'e göre (1992), modern zamanlara değin ulema kesimlerinin sufi çevrelere mensubiyeti ve bu tür yapılarla olan ilişkisi ulema çevrelerini hem merkezde hem de çevrede oldukça saygın ve etkin kılmaktaydı. Ancak diğer taraftan, ulema'nın toplumsal etkinliğini ve dini otoritesini sınırlandıran en önemli faktör İslam dünyasında iktidarın genel olarak dinsel bilginin taşıyıcıları ve dinsel meşruiyet merci olan ulema kesimleri üzerinde kurmuş olduğu hâkimiyet ilişkisiydi. Bu ilişki sonucunda, ulema kesimleri, özellikle *fakihler*, zaman içerisinde "egemen devlet güçleri ve onun içinde örgütlenmiş sınıflarla bağlantılı" hale geldiler (Mona-Stauth, 1990).

Her ne kadar İslam dünyasında, Gellner'in (1984) belirttiği üzere, Hıristiyanlıkta olduğu gibi bir ruhban ya da din adamları sınıfı olmamasına rağmen, dinsel bilgiye sahip olmak ve bu alanda yetkinleşmek İslam dünyasında ulemaya oldukça saygın bir konum kazandırmıştır. İslam dininin bir taraftan kitabi bir din olması ve gündelik hayat pratiklerinden inanç esaslarına değin oldukça geniş bir alana ilişkin temel dini esaslarının olması ulemanın konumunu daha da önemli hale getirmiştir. Özellikle, İslam dini Arap yarımadasından diğer coğrafyalara yayıldıkça din bilginlerinin önemi daha fazla artmaya başlamıştır. İslam'ın Arap yarımadasından diğer coğrafyalara yayılışıyla birlikte başta Mecusiler, Hıristiyanlar ve Yahudiler olmak üzere pek çok farklı inanç ve kültürden gelen insanların bir kısmı ya ihtida ederek mevali statüsüne sahip olmuşlar ya da kadim inançlarını ehli kitap ya da zımni statüsünde sürdürmüşlerdir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, bu yeni fetihler, aynı zamanda düşünce ve inanca dair yeni soruların ve sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslam dünyasında ilk iki yüzyılda itikadi ve fıkhi ekollerin, farklı düşünce hareketlerinin ve hükema olarak nitelendirilen İslam filozoflarının ortaya çıkışı büyük ölçüde farklı olanla karşılaşmanın bir sonucudur. Bu yeni coğrafyaların fethi, düşüncenin yanında toplumsal dinamikler açısından oldukça hayati rol oynamıştır. Emevilerden itibaren İslam dünyasında ortaya çıkan iktidar yapısı büyük ölçüde İran ve Doğu Roma devlet geleneklerinden etkilenmiştir. Ulemanın ilerleyen zamanda devletin bir uzvu haline gelmesi özellikle kadim Fars ve Doğu Roma devlet geleneğinin Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Devlet-i Aliyye tarafından tevarüs edilmesinin bir sonucudur. Her ne kadar Gellner'e göre, Hıristiyanlığın tersine İslam, Doğu Roma ve Pers İmparatorluğu gibi iki büyük gücün olmadığı bir coğrafyada zuhur etmiş olsa da sonrasında, özellikle ilk fetih hareketlerinin akabinde bu iki kadim devlet geleneğinden devlet yönetim ve erkine dair pek çok şeyi tevarüs etmiştir. Muaviye, Ümeyye Oğulları Hanedanlığını Hicazda değil, Doğu Roma'nın Ortadoğu'ya açılan kapısı olan Şam'da kurmuştur. Her ne kadar Gellner'in (1984) belirttiği üzere Hıristiyanlıkta "Sezar'ın hakkını Sezar'a, İsa'nın hakkını İsa'ya" ver şeklinde yaygın bir anlayış Batı'da iktidar ve din arasında erken sekülerlik diye bileceğimiz bir sürece yol açmış olsa da, İslam dünyası her hangi bir devlet geleneğinin olmadığı bir dünyada ortaya çıkarak böyle bir bölünmenin ve ayrışmanın önüne geçiyormuş görünmesine rağmen, tarihsel süreçte, İslam dünyasında Emevilerle birlikte ortaya çıkan iktidar yapısı Doğu Roma devlet geleneğinden pek çok şey tevarüs

etmiştir. Abbasi hanedanlığı döneminde ise yoğun bir kadim İnan kültürünün ve devlet geleneğinin etkisini, özellikle oluşan devlet bürokrasisinde ve memurlar sınıfında görmekteyiz. Dolayısıyla, her ne kadar İslam Doğu Roma ve Pers hâkimiyetinin dışında bir coğrafyada gözlerini dünyaya açmış olsa da doğuşundan çok kısa bir zaman sonra, bu iki kadim kültür ve devlet geleneğinden etkilenmiştir. Ancak diğer taraftan, İslam dünyasında çok erken dönemde, Emevi hanedanlığıyla birlikte ortaya çıkan devlet geleneği dinsel bilgiyi ve bu bilginin taşıyıcısı olan ulema kesimlerini iktidarın bir uzvuna dönüştürmeye çalışmıştır.

İslam'ın dinsel öğretisi, "âlimleri peygamberin varisleri" olarak nitelendirmiş ve ilimle uğraşanların iktidara mesafeli olması konusunda pek çok zaman uyarıda bulunmuşlardır. Hatta Zilfi'ye (1988) göre, yaygın anlayışta devlet katında kadılığı kabul eden kimse "bıçaksız katledilen kimse" olarak nitelendirilmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, Emeviler döneminde en başta İmam Ebu Hanife ve İmam Hambel olmak üzere pek çok ulema devlet erkinin bir parçası olmayı, özellikle kadılık görevini kabul etmemişlerdir. İlk dönem ulemanın iktidarın bir parçası olmasını önleyen önemli etmenlerden bir diğeri ise, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren dinsel görevlerin, özellikle eğitim ve öğretimin maddi bir karşılık beklenerek yapılamayacağına yönelik bir anlayışın yerleşik hale gelmesidir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, İslam'ın ilk zuhurundan modern zamanlara değin pek çok âlim ve arif iktidarın dışında kalabilmek ve onun bir uzvuna dönüşmemek için başta ticaret ve zanaat olmak üzere farklı geçim yollarından maişetlerini temin etmeye çalışmışlardır. Kuru'ya (2019, s. 3) göre, ilk dönem ulemanın geçim yolu olarak ticareti ve ticari faaliyetleri seçmeleri ve ticaretle uğraşan kesimlerle yakın ilişki içinde olması büyük ölçüde ulemanın iktidar çevreleriyle yakınlaşmasını bir çürüme ve bozulma nedeni olarak görmelerinden kaynaklanmıştır. Yazara göre, bu durumun en büyük müsebbibi, Emevilerin Ehli Beyte mensup kimselere ve kendi otoritelerine karşı gösterdikleri şiddet ve haksızlıklardır. Bu yüzden, İslam dünyasında Ümeye Oğullarının hanedanlığa dönüşmesinden Abbasi devletinin ilk kuruluş yıllarına değin bilgiyle uğraşan pek çok alim, iktidara çoğu zaman mesafeli olmuşlar, hatta ehli sünnetin ilk mezhep imamları devlet erkinin bir parçası olmayı kabul etmemişlerdir. Abbasi dönemiyle birlikte ulema kesimleri iktidarın bir uzvu haline dönüşme sürecine girmiş olmalarına rağmen, Levtzion'a (1994) göre, İslam dünyasında, özellikle Kuzey Afrika'da pek çok âlim 19. yüzyıla değin iktidar dışı alanlarda var olmaya ve bu amaçla ticari faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bagader'e (1992) göre, ticaretin yanında İslam dünyasında ulema kesimlerinin özerk kalmasını sağlayan diğer önemli bir unsur, İslam dünyasında Hz. Muhammed döneminden itibaren giderek yaygın hale gelmeye başlayan vakıf sistemidir. Ancak, ticaret ve vakıflar sayesinde ekonomik anlamda göreceli otonomiye sahip olan ulema kesimi, Abbasi iktidarıyla birlikte, bu kısmi özerk konumlarını kaybetmeye başladılar; başta kadı ve müderrisler olmak üzere pek çok din ve eğitim hizmetinde bulunanlar, hatta camilerde imamlık vazifesini yerine getirenlerde devletin maaşlı memurları haline geldiler. Ayrıca, Abbasilerle birlikte gelişen devlet bürokrasisi ve iktidarın dini meşruiyeti geleneksel eğitim kurumu olan medreseleri iktidarın devlet bürokrasisi için gerek duyduğu kimseleri yetiştirecek ve aynı zamanda iktidarın meşruiyetini sağlayacak bütünüyle Abbasi iktidarına bağlı yapılara dönüştürdü. Devletin bürokratik aygıtının bir parçası haline gelen ulemanın iktidar çevreleri açısından yerine getirdikleri iki temel toplumsal ve ideolojik fonksiyon söz konusudur: Bunlardan ilki, iktidar için gerekli olan dini (şer'i) meşruiyet alanı üretmek ve bir diğeri ise, iktidara karşı yükselişe geçen toplumsal gruplarla iktidar arasındaki ilişkiyi sağlamak ve bu karşı grupların iktidara karşı yükselen tansiyonu yatıştırmaktır (Green, 1992). Ulemanın bu toplumsal rolünün farkında olan Napolyon, Mısır'ı işgal ettikten sonra

Mısır'daki Fransız hakimiyetinin halk kesimleri arasındaki meşruiyetini sağlamak için ulema sınıfına bazı ayrıcalıklar vermiştir ve ulemanın desteğini almada başarılı olmuştur (Crecelius, 1992). Diğer taraftan, ulemanın bu aracı rolü ve başta halk katmanları arasında sahip oldukları saygınlık, Safevi İran'ında olduğu gibi Osmanlı ulemasını iktidar karşısından güçlü kılan önemli dinamiklerden birisidir. Osmanlı devletinde, Heyd'in (2005) belirttiği üzere toplumsal muhalefetin üç temel ayağı bulunmaktaydı: Ulema, yeniçeriler ve esnaf ve zanaatkâr kesimleri. Osmanlıda pek çok zaman bu üç unsur birlikte hareket etmiş ve toplumsal muhalefetin kaynağını oluşturmuştur. III. Selim'in askeri alanda göstermiş olduğu modernleşme çabaları, özellikle yeniçerilerin yerine yeni modern bir ordu ihdas etme girişimi, yeniçeri ve ulema arasındaki ittifak yüzünden akamete uğramıştır. Yeniçeriler ve ulema arasındaki bu sıkı bağlılığı ve yakın ilişkiyi etkili kılan hususlardan biri şüphesiz, Osmanlıda Viyana seferi sonrasında gittikçe azalan askeri seferler ve fütuhatlardır. Bunun sonucunda, yeniçerilerin pek çoğu şehirli unsurlarla, özellikle şehir esnafı ve zanaatkârlarla yakın temas içerisine girmiş ve pek çoğu ya esnaflaşmış ya da şehir ekonomisinde kazanç sağlayan mesleklere yönelmişlerdir. Yeniçeri ve esnaf kesimleri arasındaki bu yakınlaşma *askeriye* sınıfı içerisinde yer alan ulema kesiminin devlet bürokrasisi içerisindeki konumunu her zaman güçlü tutmuştur. Geleneksel ordu (yeniçerilik) yerine Nizam-ı Cedid ordusunu hayata geçiren ve diğer toplumsal alanlarda modernleşme girişiminde bulunan II. Mahmut, merkezdeki ulema – yeniçeri ittifakına karşı, Sened-i İttifakta görüldüğü üzere başta ayanlar olmak üzere farklı toplumsal kesimlerin, özellikle de merkez ulemanın gücünü ve etkinliğini kırmak için taşra ulemasının ve softaların desteğini almaya çalışmıştır. Osmanlı uleması arasındaki sınıfsal ve toplumsal farklılaşmayı ve bölünmüşlüğü kendi lehine kullanmaya çalışmıştır. Merkezdeki ulemanın etkinliğini kırmak için taşra medreselerinden mezun olmuş ve merkezdeki ulemayla karşılaştırıldığında hem toplumsal statü hem de etkinlik açısından oldukça güçsüz konumda olan taşra ulemasına yeni askeri sistem içerisinde pek çok kadro, özellikle imamlık vazifesi vermiştir. Taşra ulemasının ve ayan sınıfının desteğini alan II. Mahmut bu sayede yeniçeri ocağını lağvetmiş ve onun yerine Nizamı Cedid ordusunu kurmuştur. Ancak, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Osmanlıda başta kadılar olmak üzere *askeriye* sınıfının bir parçası olan ilmiye kesimi büyük ölçüde, tüm bu sayılan toplumsal kesimlerle olan temas ve ittifakına rağmen *askeriye* sınıfının bir parçasıydı. *Askeriye* sınıfı içerisinde diğer kesimlerle karşılaştırıldığında *ilmiye* mensupları bazı açılardan, özellikle sahip olunan birikim ve zenginliğin korunması ve aktarımı açısından daha güvenceli bir duruma sahipti. Zira *ilmiye* mensuplarının mal ve zenginlikleri vefatlarından sonra müsadereye uğramazdı.

Ulema Arasında Sınıfsal Farklılıklar

Geleneksel İslam dünyası Batı feodalizmiyle karşılaştırıldığında daha eşitlikçi bir görünüm sergiler. Hudgson'un belirttiği üzere Batı'da hiyerarşik toplum yapısı kendisini sanat alanından iktidara değin her alandan gösterir. O'na göre İslam dünyasında daha eşitlikçi bir yapı söz konusudur. Batı'da toplumsal konumların meşruiyeti ön plandayken İslam dünyasında bu tür konumsal meşruiyetten söz edilemez. Batı'da kralın meşru varisi olabilmek için onun Katolik nikahlı eşinden doğmuş olmak gerekmektedir; tersine İslam daha eşitlikçidir: sultanın dini nikahlı eşinin yanı sıra cariyelerinin dünyaya getirdiği çocuklar, hatta Mısır Memluklerinde görüldüğü üzere köle kökenli biri zaman içerisinde iktidarı ele geçirip çok rahat sultan olabilmektedir. Benzer şekilde, Batı'da gelişen gotik mimari, Orta çağın hiyerarşik toplum yapısını ve dünya görüşünün sanatsal uzamda bir yansımaları meydana getirirken, Selçuklu mimarisi ve sanat eserleri geleneksel İslam dünya görüşünün eşitlikçi

anlayışının arabesk formda üretilen sanat eserlerinde gözler önüne sermiştir. Hodgson'un (1999) İslam'a dair bu eşitlikçi yaklaşımına rağmen İslam dünyasında toplumsal yapının iki temel ayrım üzerine oturduğunu söyleyebiliriz: al-hassa (yöneticiler, soylular, üst-sınıf, vs.) ve *al-amm* (diğerleri). Bu ayrımın diğer bir ifade edilme biçimi ise, Osmanlı devletinin Fars geleneğinden tevarüs ettiği, *askeriye* ve *reaya* sınıfı arasındaki ayrımdır. Karpat (2002, s. 11) tarafından gösterildiği üzere, Osmanlı devleti kendisinden önce İslam dünyasında ortaya çıkan devlet geleneklerinden pek çok şeyi, özellikle devlet ve "toplumsal düzen" anlayışını tevarüs etmekle kalmamış modern zamanlara değin sürdürmeye çalışmıştır. Bu ayrıma göre, askeriye sınıfı; hane halkı, askerler, devlet görevlileri ve ilmiye sınıfından (ulema) oluşmaktaydı; reaya sınıfını ise, esnaf ve zanaatkârlar, köylüler ve gayrimüslim ahaliden oluşmaktaydı (Mardin, 1990, s. 74). İnalçık'a (1967, s. 97) göre, Fars geleneğinden tevarüs edilen devleti merkeze alan bu yaklaşımda, tüm toplumsal sınıf ve zümreler ve sahip olunan her türlü kaynak devletin gücünü ve varlığının korunması için seferber edilmeliydi. İslam toplumlarının ikili bir toplum yapısına sahip olduğuna yönelik genel bir kabul olmasına rağmen ulemanın toplumsal konumuna ilişkin farklı yaklaşımlar olduğunu görmekteyiz. Geleneksel İslam toplumlarına ilişkin İbni Haldun'un çevre ve merkez (*bedevi* ümran- *hadari* ümran) ayrımını büyük ölçüde benimsemiş olan Gellner'e göre, 'ulema sınıfı, tüccarlar ve zanaatkârlar' İslam şehrinin ana unsurlarından biridir. Geleneksel İslam dünyasında, medreselerin pek çoğu şüphesiz şehirlerde inşa edilmiş ve bu yüzden, ulema kesimlerinin toplumsal köken olarak taşradan ziyade şehirli zümrelere mensup olduğunu söyleyebiliriz; ancak İmam Gazali örneğine baktığımızda, bir dönem nizamiye medreselerinin baş müderrisi konumuna getirilen Gazali aile kökeni olarak seçkin bir sınıfa (al-hassa) mensup değildir. Ebu-Hamid al Gazali'ye nispet edilen Gazali ismi babasının mesleği olan gazzazlık (hasır örme/dokuma) mesleğiyle ilişkilidir. Green'e (1992, s. 232) göre, ulema kesimi *al-amm* (umum/halk kesiminden) gelmektedir. Her ne kadar Osmanlı ulema sınıfı kendi içerisinde merkez ve taşra uleması şeklinde ayrılmış olmasına rağmen devlet bürokrasisinin bir uzvu haline gelmiş olan pek çok kadı ve alim toplumsal köken olarak şehirli zümrelere, özellikle Osmanlı devlet bürokrasisinde yer alan devlet görevlilerin ve paşaların çocuklarıdır. Şüphesiz bu durumun temel sebeplerinden birisi, Osmanlıda ulemanın variyet ve zenginliğinin devlet tarafından bir denetim biçimi olan müsadereye uğramamasıdır. Genel olarak bakıldığında, Osmanlı devlet bürokrasisinde hizmet veren pek çok ilmiye sınıfı mensubu büyük ölçüde tarihsel olarak Osmanlı'ya başkentlik yapmış şehirlerde – sırasıyla Bursa, Edirne ve İstanbul – kurulmuş olan medreselerde yetişmiştir. Bu yüzden Osmanlı'da Bursa, Edirne ve İstanbul'da yetişen ulema diğer taşra şehirlerinde yetişen ulemaya göre her zaman daha avantajlı ve ayrıcalıklı olmuştur. Yukarıda belirtildiği üzere, II. Mahmud yeniçerileri ordusunu lağvetmek istediğinde taşra ulemasının desteğini almaya çalışmıştır. Onlar da bu durumu kendileri için avantajlı hale getirmeye çalışmışlardır. Levtzion (1994) ulema kesimleri arasında toplumsal sınıflara mensubiyet açısından farklılık olduğunu belirtir; ona göre, büyük ulema kesimleri al-hassa sınıfına mensupken diğer ulema sınıfı ise toplumsal köken olarak daha aşağı toplum kesimlerden (*al-amm*) gelmektedir. Mardin (1991, s. 77) Osmanlı ulemasının her ne kadar askeriye sınıfına mensup olsa da toplumsal yapı içerisinde ikinci bir sınıfı meydana getirdiğini söyler. Osmanlı toplumunun büyük ölçüde kullar (*reaya*) ve yöneticiler olarak iki farklı kesime ayrıştığı bu yapıda ulema kesimi üçüncü bir toplumsal kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Köprülüler örneğinde görüldüğü üzere, bazı köklü ailelerin uzun süre devlete hizmet etmeleri ve devlet bürokrasisi içerisinde bulunması bu tür aile kökenine mensup kimseleri ilmiye sınıfı içerisinde daha seçkin ve avantajlı hale getirmiştir. Her ne kadar,

Osmanlı eğitim sistemi içerisinde taşra kökenli kimselerin Bursa, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerdeki medreselerde eğitim görmeleri ve bu eğitim sonucunda ilmiye sınıfına dahil olmaları mümkün gözükse de gerçekte taşra kökenli gözükken bu medrese öğrencilerinden büyük bir kısmı çoğu zaman devlet tarafından taşraya kadılık vazifesi ile gönderilen devlet görevlilerinin çocuklarıdır. Ayrıca bu süreçte, Osmanlıda yerleşik hale gelmiş olan 'klientalist' ilişki biçimi, sultana yakın devlet bürokrasisinde yer alan kimselerin çocuklarının *ilmiye* sınıfında post bulmalarına ve devlet bürokrasisi içerisinde önemli konumlara gelmelerine sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz. Bu durumun bir yansıması olarak, pek çok medrese mezunu öğrenci aldıkları ilmi icazet sayesinde müderris konumuna ulaşırken, üst sınıfa mensup ulema kesiminden gelenler genellikle hiçbir icazetnameye gerek kalmadan müderris olarak tayin edilebilmekteydiler. Uzunçarşılı'ya (1988, s. 71-72) göre, bu süreç Osmanlıda Molla Fenari'nin evlatlarına verilen ayrıcalıklı başlanmış ve sonrasında yerleşik hale gelmiştir. Benzer bir biçimde, Zilfi (1988, s. 47) ulema çocukları, açılan müderrislik ve kadılık sınavlarında diğer toplumsal kesimlerden gelen kimselere nazaran çoğu zaman daha avantajlı konumda olmuşlardır.

Benzer bir durum, diğer Müslüman toplumlarda da yaygın bir durum olduğunu görmekteyiz. Mısır'ın istisnai bir durum arz ettiğini ve bu durum büyük ölçüde Mısır ulemasının toplumsal köken olarak taşra kökenli olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zira, Mısır'da ulema'nın büyük bir kısmı taşra kökenliydi ve Mısır ulemasında tarihsel olarak ayrıcalıklı hale gelmiş bir ulema kesimi oluşmamıştı. Ancak, diğer coğrafyalarda, özellikle Fas ve Tunus'ta medrese hocalarının pek çoğu ve kadılık görevine getirilenlerin büyük çoğunluğu hassa (üst) sınıfa mensup ailelerden gelmekteydi. Tunus'ta üst sınıfa mensup kimselerin bu tür avantajlı konumlar elde etmesi Hayrettin Paşa zamanında daha da yaygın bir duruma dönüşmüştür (Green, 1992, s. 248).

Sonuç Yerine

İslam dininin Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi etik, monoteistik ve kitabi bir din olması nedeniyle, İslam dünyasında bilgi ve bilginin aktarım aracı olan medreselerin İslam'ın ilk yayılış döneminden itibaren oldukça erken bir dönemde zuhur ettiği söylenebilir. Ancak, ilk dönemde ortaya çıkan bu yapılar büyük ölçüde âlim olarak nitelendirilen kimselerin bireysel çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. İktidarın bilgi üzerinde denetim kurma ve bilgiyi, özellikle dinsel öğretiyi iktidarın meşruluğunu sağlayan bir araca dönüştürme isteği Emevi hanedanlığının Şam'da tesis edilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Emevi hanedanlığı ve Abbasi iktidarı döneminde, dini bilginin öğretimi ile uğraşan kimseler henüz iktidarın bir uzvu haline gelmemişlerdi. Pek çok ulema, İmam Hanife ve İmam Hambel örneklerinde görüleceği üzere, iktidarın bir uzvu olmaktan bilinçli şekilde kaçınmışlardır. Bu durumun, bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı üzere hem ideolojik hem de yapısal nedenleri bulunmaktadır. İdeolojik anlamda, "âlimleri peygamberlerin varisleri" olarak gören dini öğretiyi, dini bilgiyle uğraşanları iktidara karşı mesafeli olmaya sevk etmişti. Diğer bir neden ise, İmam Azam örneğinde de görüleceği üzere, İslam'ın ilk dönemlerinde dini bilgiyle uğraşanların pek çoğu öğretim faaliyetlerinin yanı sıra geçimlerini büyük ölçüde kendi bireysel iktisadi faaliyetleriyle, özellikle ticaretle temin eden kimselerdi. İlk zamanlardaki tüccar ve âlim figürü her ne kadar yaygın bir durum olmasa da İslam dünyasının pek çok yerinde modern zamanlara değin devam etmiştir. İslam'da bilgi, eğitim ve ulema sınıfının siyasanın bir parçası haline dönüşmeye başlaması büyük ölçüde Abbasilerin iktidara gelmesiyle başlar ve sonrasında Şii Fatimiler ve Selçuklularla devam eder, hatta tamamıyla

iktidarın bir uzvu haline gelir. Rakip iki devletin -Mısır Fatımileri ve Büyük Selçuklular- ideolojik ve mezhepçi politikaları İslam dünyasında ortak müfredata dayalı bir öğretim ağının/ medreseler zincirinin gelişmesiyle sonuçlanmıştır. Abbasi dönemiyle başlayan Kadim Fars devlet geleneğinin etkisinin Selçuklularda ve Osmanlılarda devam ettiğini görmekteyiz. Osmanlıda, II. Mehmed'in merkezi bir devlet geleneği kurma çabaları *askeriye* ve *reaya* sınıf ayırımına dayalı toplum anlayışının yapısal hale gelmesine sebebiyet vermiştir. Osmanlı'da ulema kesimi ilmiyye sınıfı olarak merkezi devlet aygıtının bir parçası haline gelmiştir; ancak Osmanlıda ulema kesimleri yeknesak bir görünüm ve yapıya sahip olmamışlardır. Tersine Osmanlı uleması kendi içerisinde parçalı bir görünüm arz eder: Bursa, Edirne ve İstanbul medreselerinde yetişen ulema ve çevre şehir ve vilayetlerdeki medreselerde eğitim gören ulema kesimi. Merkezdeki ulema II. Mahmud dönemine değin pek çok açıdan, özellikle görev ve atmalarda her zaman avantajlı olmuştur. Yine, Osmanlıda *askeriye* sınıfına mensup kimselerin çocukları hem medrese eğitimleri sırasında hem de eğitim sonrası süreçlerde bu avantajlı konumlarını sürdürmüşlerdir.

Sünni dünya ile kıyaslandığında Şii dünyada ulema görece daha özerk ve otonom bir yapıya sahip olmuştur. Şüphesiz bunda, bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı üzere, Şii öğretiminin oldukça önemli rolü olmuştur. Özellikle Şiiliğin Ehli Beyt üzerine temellendirdiği meşru iktidar anlayışı Şii ulemanın her zaman iktidara karşı mesafeli bir tutum ve pragmatist bir yaklaşım içerisinde olmasına sebebiyet vermiştir.

Kaynakça

- Attas, N. (1991). *İslam Eğitimi* (Çev. Ali Çaksu). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Bagader, E. (1992). Önsöz. E. Bagader (Ed.) içinde, *Modern Çağda Ulema* (s. 7-11). İstanbul: İz yayınları.
- Balivet, M. (2000). *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan* (Çev. Ela Güntekin). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Crecelius, D. (1992). Mısır Ulemasının Modernleşmeye Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları. E. Bagader (Ed.) içinde, *Modern Çağda Ulema* (s. 119-178). İstanbul: İz yayınları.
- Çelik, M. (1998). Selçuklular'ın Ayrılıkçı Cereyanlara Karşı Devlet-Ümmet Bütünlüğünü Sağlama Politikasının Temel Umdeleri. A. Şimşek, Y. Kalafat (Ed.) içinde, *Meslek Hayatının 25. Yılında Prof Dr. Abdulhaluk M. Çay Armağanı, Cilt 1*, (s. 321-342). Ankara.
- Gazzali, M. (1990). *El-Minkizu Min-Ad-Dalal* (Çev. Güngör Hilmi). Ankara: M.E.B. Yayınları.
- Gellner, E. (1984). *Muslim Society*, London: Cambridge University Press.
- Green, A. H. (1992). Liberal Çağda Ulemanın Politik tutumları ve Faaliyetleri. E. Bagader (Ed.) içinde, *Modern Çağda Ulema* (s. 219-274). İstanbul: İz yayınları.
- Hatipoğlu, İ. (2008). "Rihle", TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları. 35, 106-108.
- Heyd, U (2005). The Ottoman Ulema and Wesrenization in the Time of Selim III. and Mahmud II. A. Hourani, P. Khoury, M. C. Wilson (Ed.) in, *The Modern Middle East* (s. 29-60). New York: I. B. TAURIS.
- Hodgson, G. S. M. (1999). *Rethinking World History*. New York: Cambridge University Press.

- İnalçık, H. (1967). Capital Formation in the Ottoman Empire. *Journal of Economic History*, 29(1), 97-139.
- İnalçık, H. (1973). *The Ottoman Empire* (Çev. Norman Itzkowitz). New York: Preager Publishers.
- Kettani, A. (1984). Science and Technology in Islam: The Underlying Value System. S. Ziauddin (Ed.) in, *The Touch of Midas* (s. 66-90). Manchester: Manchester University Press.
- Karpat, K. (2002). *Osmanlı Modernleşmesi*. İstanbul: İmge Kitapevi Yayınları.
- Kuru, A. T. (2019). *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. New York: Cambridge University Press.
- Levtzion, N. (1994). Batı Afrika'da Tüccar-Alim-Dinadamı Üçgeni (Çev. Selahattin Ayaz). M. Özel (Ed.) içinde, *İktisat ve Din* (s. 157-177). İstanbul: İz Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moaddel, M. (1992). Ideology As Episodic Discourse: The Case of Iranian Revolution. *American Sociological Review*, 57(3), 353-379.
- Mona, A., & Staut, G. (1990). Occidental Reason, Orientalism, Islamic fundemantalism. M. Albrow, & E. King (Ed.) in, *Globalization, Knowledge and Society* (s. 209-232). London: Sage publications.
- Nasr, S. H. (1987). *Traditional Islam in the Modern World*. New York: Routledge & Kegan Paul International.
- Rahman, F. (1966). *Islam*. New York, Anchor Books.
- Sardar, Z. (Ed.) (1984). *The Touch of Midas*. Manchester: Manchester University Press.
- Touati, H. (2004). *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Alim Uğraşısının Tarihi ve Antropolojisi* (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uzunçarşılı, H. I. (1988). *Osmanlı Devleti'nde İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Zernuci, B. (1985). *Talim'um Muteallim* (Çev. Seyfettin Oğuz). İstanbul: Esmâ Yayınları.
- Zilfi, M. (1988). *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Poastclassical Age (1600-1800)*. Minneapolis: Bibliotheca P.