



sakarya üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 3/2001

islam düşünce tarihi

KÜLTÜREL BİR ELİT:

İSLAM TOPLUMUNDA ULEMANIN ROLÜ

VE KONUMU*

*R. Stephen HUMPHREYS/trc. Murteza BEDİR***

Ulemoloji şerefli bir bilimdir –en azından biz böyle düşünmek zorundayız,
çünkü o neredeyse bizim sahip olduğumuz tüm İslami sosyal tarihtir....

(Roy P. Mottahedeh, JAOS [Journal of American Oriental Society], xciv [1975], 485)

Ulema kim ve nedir? Onların ne olmadıklarını söylemek daha kolaydır, çünkü onlar ne bir toplumsal-ekonomik sınıf, ne konumu tam olarak belirlenmiş bir grup, ne soya dayalı bir kast, ne bir hukuki-siyasi topluluk ve ne de bir meslektir. Eldeki metinlerde onlar, yarım yamalak okuma-yazma bilen köy imamaları, bilgili kadılar, yığınları harekete geçiren aktörler, kralların özel danışmanları, manevi rehberler, kinik politikacılar olarak geçmektedirler. Bazıları zengin ve nüfuz sahibi ailelerin çocukları iken diğer bazıları uzak kasabalardan gelen fakir göçmenlerdir. Bir kısmı toprak sahibi ağalar, diğer bir kısmı maaşlı profesörler ya da bürokratlar, bir diğer grubu tüccar ya da mütevazi zanaatkarlardır. Büyük çoğunluğu erkek, ama saflarında pek çok tanınmış kadınlar da vardır. Kısaca onlar, İslam toplumu içindeki grupların muhtemel tüm sınıflamalarını aşmakta ve siyasal, sosyal ve kültürel çok çeşitli roller oynamaktadırlar. Ancak bu belirsizliğe rağmen, açıktır ki onlar İslam toplumunun çok hayati bir unsurudurlar -aslında onu başka bir şey değil de "İslami" yapan yegane grup- ve nereye dönersek dönelim onlarla karşılaşmaktayız.

* Bu yazı R. Stephen Humphreys'in *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton University Press, 1991) isimli çalışmasının 8. Bölümünün çevirisidir.

** SAÜ. İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yrd. Doç.Dr.

Belki de ulemanın bu kadar karmaşık ve belirsiz görünmesinin nedeni bizim onlarla ilgili çok şey biliyor olmamızdır, en azından ortaçağ İslam toplumundaki diğer gruplara nazaran. Doğrusu, bu ölçekte bir bilgi şaşkınlık doğurmamalı, çünkü bize ulaşan çok sayıda nesir metinlerinin yazarı onlardır, dolayısıyla kendilerinden ve kendi ilgilerinden söz etme eğiliminde olmaları doğaldır. Ancak daha somut anlamda, onlar (tam manasıyla olmasa da) büyük ölçüde dini bilgi ve dini itibar üzerine yoğunlaşan bir bilimsel-edebi yazın türü geliştirdiler. Bu biyografik sözlüktür. Bu eserlerin salt yığını onları ulema araştırmalarının son derece gerekli bir aracı yapacak durumdadır, ancak bunun kadar önemli bir nokta da bu yazıların hayret uyandıracak ölçüde o grubun tam ve kesin self-imajını (kendi kendini algılayış) veriyor olmasıdır. İslam toplumunun herhangi bir başka unsurundan çok daha kapsamlı ve çok daha doğrudan olmak üzere biz bu insanları kendi ifadeleriyle bilebiliriz.

İki sebepten dolayı -onların her yerde hazır ve nazır olmaları ve de elimizdeki verilerin kalitesi sebebiyle- ulema, sosyal tarihçinin özel dikkatini celbediyor. Ulemadan hareketle toplumun geriye kalan kısmı hakkında genellemeler yapabileceğimizi söylemek yanıltıcı olabilir, ama onların davranışlarının kesin, eleştirel bir bilgisini, aksi halde tamamen karanlıkta kalacak bir toplumsal sistemin dar geçitlerine ve uzak köşelerine ışık tutmak için kullanabiliriz. Onların birbirlerini ve ulema-olmayanları nasıl gördüklerini inceleyerek, genel anlamda ortaçağ Müslümanları için mümkün olan toplumsal davranış kalıplarının daha anlamlı bir haritasını çıkarabiliriz.

Ana kaynağımız biyografik sözlük olduğundan, araştırmamıza onun ayırt edici özelliklerini tartışmakla başlayacağız. Yüzlürcesi ve binlercesiyle biyografik sözlükler tasavvur edilebilecek her türlü hacim ve formatta olabilmektedir ve bu sebepten faydalı genellemeler yapmak zordur. Bununla birlikte, Lewis ve Holt'un *Historians of the Middle East* isimli eserde yer alan H.A.R. Gibb'in "Islamic Biographical Literature" isimli makalesinde konuya açık ve nüfuz edici bir giriş bulunabilir. (Ancak Gibb'in inatçı İran-karşıtı görüşleri burada da kendisini göstermektedir.) Daha detaylı bir tarama İbrahim Hafsi'nin "Recherches sur le genre 'Tabaqat' dans la littérature arabe", *Arabica*, xxiii (1976), 228-265; xxiv (1977), 1-41, 150-186 isimli makalesidir. Hafsi bu tür eserlerde bulunabilecek konu tipleri ve organizasyon biçimlerinin oldukça iyi, genel bir resmini sunuyor, ancak onun çalışması biyografik sözlüğün kapsamlı bir araştırması olmaktan uzaktır. O daha çok, özellikle *tabakat* ("sınıflar"-sözlükte "katmanlar", "tabaka") teriminin anlam ve kullanımıyla ilgilen-

mekte ve sadece başlığında bu kelimenin geçtiği eserleri esas almaktadır. Son olarak, Paul Auchterlonie'nin *Arabic Biographical Dictionary: A Summary Guide and Bibliography* (1987) isimli eseri çok faydalı bir başvuru vasıtasıdır; eser çok bol sayıda metnin seçici ama makul bir taramasını yapmaktadır. Auchterlonie kütüphanecilerin ve araştırmacıların ihtiyaçlarına eğilmekte ama bu yazın türünün (*genre*) edebi yapıları ve gelişimine dair çok az şey söylemektedir.

Biyografik sözlük İslam tarih yazımının gelişiminin oldukça erken bir aşamasında ortaya çıkmıştır. Şu anda elimizde bulunan ilk üç eser (hepsi de basılı olarak mevcut) 3./9. yüzyılın ortalarında telif edilmiştir: el-Vakidi'nin öğrencisi ve "sekreteri" (*katib*) İbn Sa'd'ın (v. 231/845) *Kitab el-tabakat el-kebir*'i; Halife b. El-Hayyat el-Ufuri'nin (v. 240/854) *Kitab el-tabakat*'i; ve Muhammed ibn Sellam el-Cumahi'nin (v. 231/846) *Tabakat el-şuara el-cahiliyye ve el-islamiyyin*'i. Bu tarihten sonra biyografik eserler zinciri hiç kırılmadan devam etmekte ve bu olgu İslam'ın "bilgili sınıfları" için çok önemli sonuçlar doğurmaktadır: Sahabe ve Tabiinle ilgili bilginin sıhhatine dair ne kadar şüphemiz olursa olsun, 2./8. yüzyılın sonundan itibaren çok sağlam –ve gerçekte genellikle çağdaş- biyografik veriye sahibiz. Hata ve tarafgirliğin yaygın olmasına rağmen en azından bunlarda salt uydurma denilebilecek çok az şey vardır.

Erken biyografik eserler daha çok din alimleriyle –hadis ravileri, fakihler, *kurra* ilgilenmiştir, ama zamanla ağ daha geniş bir alana yayılmıştır. İşte 4./10. yüzyıla gelindiğinde şairlere ve diğer edebi alanlardakilerle, Sufilerle, doktorlarla ve üst düzey bürokratlarla, ilgili uzman sözlükler bulunmaktadır. Her alanda temayüz etmiş kişilerle ilgili ilk büyük genel sözlük İbn Hallikan'ın çok iyi kaydedilmiş ama oldukça seçici (yaklaşık 850 madde [*entry*, giriş]) bir eser olan ve 672/1274'de Kahire'de tamamlanan *Vefeyat el-ayan fi enba' ebna' el-zaman*'dır. Ancak toplumun üretici sınıflarının –çiftçiler, tüccar ve zanaatkarlar- meslekleriyle ilgili olarak bu sözlüklerde yer almamış olmaları ilginç ve öğretici bir durumdur. (bu geçmişten gelen bazıları daha saygın bir başlık altında yer almaktadır)

Daha erken sözlükler kapsamlarına dahil ettikleri geniş sınıflarla (genellikle hadis uzmanları veya şairler) ilgili olarak kapsayıcı bir tavır takınmaya çaba göstermişlerdir. Ancak 4./10. yüzyılda sadece oturduğu yer, fikhi ya da kelami mezhebi vs. ye göre belirlenmiş alt grupları dahil etme yönünde artan bir eğilim görmekteyiz. Kimin dahil edileceğine dair kriterde meydana gelen böyle bir değişim açıktır ki önemli sonuçları

beraberinde getirmiştir; burada bir kimsenin Müslümanlığının Kutsal Metne (Kur'an ve hadis) sadakatine göre değil de onu nasıl yorumladığına göre tanımlanacağı yönünde ya da bir bölgeye mensup olmanın Müslüman'ın kültürel kimliğinin başat (ama nihai değil) bir ögesi olduğuna dair bir hassasiyetin olduğu düşünülebilir. Ancak 7-8./13-14. yüzyılda ve başlıca Memluk topraklarında evrensel, ansiklopedik bir istek tekrar kendisini hissettiriyor: bu noktada İbn Hallikan belki de dönüm noktasını işaretliyor, fakat zirve ancak Muhammed b. Aybek el-Safedi'nin (v. 764/1363) devasa (bu kez hiç abartı yok) *el-Vafi bi'l-vefeyar*'ıdır.

Hemen hemen tek bir yazar bazen hem biyografik sözlükler hem de siciller (kronikler) yazmış olsa da bunlar kaynaklar, metotlar ve mevzu bakımından iki ayrı edebi türdür ve oldukça farklı nitelikte bilgi naklederler. Bu, İbn el-Cevzi'nin (v. 597/1200) *Muntazam*'ında olduğu gibi bu iki türün tek bir eserde toplandığı durumda bile büyük ölçüde doğru bir tespittir. Bu eser, belli bir yılın ya da on yılın olaylarını, bu zaman diliminde ölmüş olan önemli şahsiyetlerin ölüm haberlerini ve onlarla ilgili bilgileri sistematik bir biçimde takip eden eserler zincirinin ilk halkasını teşkil eder.

Nerede ve ne zaman telif edilirse edilsin Arapça din, adamlarını konu edinen bu sözlüklerin neredeyse tek dilidir, ancak 6./12. yüzyıldan itibaren Farsça, Süfiler ve şairlerin hayatları için yaygın olarak kullanılmıştır.

Biyografi yazarları, başka yazın türlerinde olduğundan fazla, seleflerinden ve hatta çağdaşlarından alıntı yapmaktadırlar. Sonuçta, belirli bir kişiye ait bir kaç hayat anlatıları orijinal tek bir metnin kısaltılmış ya da başka sözcüklerle anlatılmış hali olabilir. Belirli bir insanla ilgili gerçek anlamda bağımsız kanıtlar bulabileceğimiz göreceli olarak çok az örneğe sahibiz, ancak tabii ki bu sorun her bir durum için ayrı ayrı çözülmelidir. Biyografi edebiyatının bu özelliği, anlaşılacağı gibi, çok ümit kırıcı olabilir, fakat bu aynı zamanda aksi durumda tamamen kaybolmuş olacak pek çok büyük metin –ki bunların bir kısmı gerçek anlamda antik değerdedir– güvenilir bir biçimde yeniden inşa edilebilir. İşte İbn Hacer el-Askalani (v. 852/1449) Sahabe ve erken devir hadisçilerine dair kaleme aldığı eserlerde kendi zamanında hala mevcut 2.-3./8.-9. yüzyıl malzemelerinden pek çok alıntıyı muhafaza etmiştir. (Bu noktada G.H.A. Juynboll'un *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* [1983], pp. 135-137, 237-241 isimli eserindeki uyarıcı ifadelere bakılmalıdır.)

Bu noktaları akılda tutmak şartıyla o eserlerden ulema ile ilgili, yani kısaca bizzat o eserleri yazanlarla ilgili, ne tür bir bilgi elde edebileceğimiz sorusunu sorabili-

riz. Sürekli yaptığımız gibi işe, bir metni kendi ifadesi ile anlamaya çalışarak, yani yazarının cevaplamaya çalıştığı soruları tespit ederek, başlayabiliriz,. Endülüslü alim İbn el-Ebbar'ın (595-658/1199-1260) *Kitab el-tekmilc li-kitab el-sıla* (tahk. F. Codera, *BAH*, V, no. 792, p. 246) isimli eserinden alıntılanan aşağıdaki metin oldukça tipik bir biyografik madde (Ar. *terceme*) özelliği taşır:

Muhammed b. Abd el-Aziz b. Ali b. İsa b. Said b. el-Muhtar el-Ğafiki, Kurtuba (Cordoba) ahalisinden. Künyesi Ebu el-Hasen'dir ve ailesi aslında Şakura'dan geldiği için Şakuri diye bilinir (şimdiki Segura de la Sierra). O, Ebu Abdullah b. Ahmer el-Kureşi; Ebu Bekr b. El-Arabi; Ebu Cafer el-Bitrucci; Ebu el-Kasım b. Radi; Ebu Abdullah b. Mekki; Ebu Ahmed b. Ruzk; Ebu Muhammed b. El-Nefezi; Ebu Bekr b. Müdir; Abd el-Rahim b. Haccari [ya da el-Hicazi]; Ebu el-Tahir el-Temimi; Ebu İshak b. Sibati; Ebu Bekr Yahya b. Musa el-Birzali; Abu Muhammed Abdullah b. Ali b. Ferec; ve diğerlerinden (hadis) tahsil etmiştir. Ebu el-Velid b. Hayra, İbn el-Dabbâğ ve Haydar b. Yahya el-Bacili ona (eserlerini öğretmeye) icazet (izin) vermiştir. O Endülüs tarihini ezbere bilirdi. O hadis çalışmalarına kendisini vermişti- hadis dinlemek için çok seyahat etmiş, raviler arasında ayırım yapabilecek yetkinliğe sahip, tarihlerle (hadislerin nakledildiği yollar) ilgili derin bir bilgi sahibi ve (kısaca) bu konuya tam bir hakimiyeti vardı. Arap dil biliminde eşsiz biriydi ve (bilgi) kazanma ve nakletme konusunda babasının ve ailesinin züht, haslet ve iyi şöhretini paylaşıyordu. Atalarının kasabası olan Şakura kadılığını yapmıştır. Tavırları övgüye layıktı; kararlarında adil, doğru bildiği konuda sabit kadem ve bu görevle ilgili karşılaştığı (sorunlardan) rahatsız olmazdı. O hadis yazdımış (*imla*) ve insanlar ayakta onun dediğini kaydetmişlerdir; daha bilgili olduğu konularda babasından ders almamıştır. 520 yılında doğmuş ve 2 Muharrem 579, Çarşamba günü vefat etmiştir. Ümmü Seleme kabristanında Harun b. Selim'in kabrine bakan yol kıvrımında gömülmüştür. Ebu el-Abbas el-Mecriti cenaze namazını kıldırmıştır. (Bu anlatılanların) çoğu İbn Havt Allah'dan nakledilmiştir.

Bu oldukça basit bir maddedir. El-Ğafiki hakkında bize sadece bir kaç gerçeği aktarmaktadır- hatta çağdaş kısa ölüm yazılarında bulabileceğimiz şeyleri bile vermemektedir. Onun başlıca kamu hizmetiyle (Şakura kadılığı) ilgili olarak, mesela, bu göreve kim tarafından ve ne zaman atandığı söylenmemiştir. Cenazesine hayatının başka yönlerine gösterilen kadar ilgi gösterilmiştir. Ancak bu madde aslında İbn el-Ebbar'da görebileceğimiz çoğu maddeden daha fazla bilgi sunmakta ve doğal olarak şu sorunun doğmasına neden olmaktadır: bu türde bir biyografik veriyle biz ne yapabiliriz? Eğer soru birey olarak el-Ğafiki ise görüldüğü gibi cevap çok azdır. Fakat eğer onu cemaat içinde tek bir üye olarak görmeye niyetlenirsek daha ümitvar olabiliriz. Bu iddiayı desteklemek üzere en azından altı noktanın üzerinde durulması gerekir.

Her şeyden önce, elimizde kabilevi nisbeti de dahil altı nesilden oluşan tam bir şecere vardır. Eğer onun atalarından bazıları da eğitim işiyle uğraşmakta ise (ki biyografideki başka verilerden öyle olduğu anlaşılıyor), İbn el-Ebbar ve başka Endülüslüklerini inceleyerek önde gelen eğitimli bir ailenin doğuşunu izleyebiliriz. Doğrusunu söylemek gerekirse, şecerelerin kullanımı kolay değildir, hatta çoğu zaman üç veya dört nesil geriye gidildiğinde onlar oldukça kurgusal olabilmektedir, çünkü Berber veya yerli İspanyol kökenine sahip insanlar genellikle asil bir Arap kavmine aidiyet iddia edebilmektedir.

İkincisi, el-Ğafiki'nin erken yaşlarda nerede yaşadığını (Córdoba) ve ailesinin asıl memleketini bilmekteyiz (Segura). Diğer pek çok hırslı ve biraz kabiliyetli insanların o zaman yapıkları gibi, yakın sayılabilecek dedelerinden birisi küçük kırsal bir kasabayı daha büyük bir şehirde talihini aramak üzere terk etmiştir. Biyografik sözlüklerin bu türden verilerinin sistematik bir taraması, her bölgedeki ana öğrenim merkezleri, onların birbirleriyle olan bağlantıları, hakimiyetleri altına aldıkları kültürel hinterland, her birinde takip edilen çalışma biçimleri, ulemanın coğrafi kökenleri vs. ile ilgili çok şey söyleyebilir.

Üçüncüsü, el-Ğafiki'nin ders aldığı kişilerin iyi bir listesine sahibiz. Bunlardan bazılarının tanınmış alimler olması muhtemel olduğundan, onların sözlüklerden izlenmesi ilke olarak mümkündür. (Buradakilerin çoğunun *künye* ya da nisbesiyle tanıtılmış olması gerçeği, çoğu sözlüklerin o dönemde maddelerini isme göre düzenledikleri düşünülürse, meseleyi tahmin edileceği üzere karmaşık hale getirmektedir.) Bu iş başarılı olduğu oranda, el-Ğafiki'nin yetiştiği ve kariyerine başladığı kişisel ağ yeniden kurulabilir. Araştırmacının beceri ve ineklemesine bağlı olarak, bu ağ siyasi firkalarla, dini halkalarla, çeşitli türden toplumsal gruplamalarla (klanlar, sınıflar, vs.) ilişkilendirilebilir. Bu türden prozopografik (bir kimsenin görünümünü, kişiliğini, sosyal ve ailevi bağlarını, kariyerini, vs. inceleyen) bir araştırmanın kendisi en iyi ihtimalle hep yavaş ve yorucu ve meyveleri de genellikle sınırlı olacaktır; bir kimse hangi sorunları tam olarak açıklamak istediğini bilerek çalışırsa ancak o zaman bu metod faydalı olabilir.

Dördüncüsü, el-Ğafiki'nin doğum ve ölüm tarihlerini biliyoruz. En azından ölüm tarihleri hemen hemen daima biyografik sözlüklerde verilmektedir ve bu gerçek bize bir zaman-dizeleri oluşturma ve dolayısıyla ulemanın hayatının bir kaç boyutunu bir zaman çerçevesi ve değişim içerisinde inceleme imkanı vermektedir.

Beşincisi, el-Ğafiki'nin çalışmış olduğu konuların listesi kültürel ve dini hayatla ilişkili değerli bulgulara kapı aralamaktadır. Tüm maddelerde hemen hemen aynen tekrar edilen bu türden bir malzeme bize entelektüel faaliyetin bir profilini çıkarma imkanı sunmaktadır. Bu profiller üst üste yığılan verilere dayandığından, kendi başlarına alındığında katıdır ve hayat emaresi göstermez, fakat onlar, mesela, belirli bir eserin kültürel yeri ve önemini takdir etmek isteyen bir bilim adamı için nesnel bir bağlam sağlayabilir.

Son olarak, el-Ğafiki'nin önemli bir kamu hizmetinden söz edilmiştir. Bu türden veriler sistematik, tahmini yollarla sunulmamaktadır, çünkü onlar her zaman biyografi edebiyatının amaçlarıyla ilgili değildir. Yine de, bize burada ulemanın gelir kaynakları ve tipik kariyer kalıplarına dair değerli ipuçları sunmaya yetecek kadar bilgi vardır.

Yukarıdaki tartışmanın metodolojik sonuçları şöyle özetlenebilir. Her şeyden önce, tipik bir biyografik sözlükte verilen bilgiler herhangi bir bireyin tafsilatlı bir biyografik çalışmasını neredeyse asla destekleyememektedir; bir insanın kariyer ve kişiliğinin ciddi bir araştırması için başka pek çok malzemeye ihtiyaç vardır. Diğer yandan, tam da bunların verdiği bilgilerin tekrarlarla dolu, belirli bir şekil takip eden niteliği ulemaya kantitatif (niceliksel) ve prozopografik (bir kimsenin görünümünü, kişiliğini, sosyal ve ailevi bağlarını, kariyerini, vs inceleyen) yaklaşımlara imkan sağlamaktadır; çünkü İslam toplumundaki başka hiç bir topluluğun böyle sistematik ve kapsamlı bir profilini çıkarmamız mümkün değildir. Ancak alanlarının darlığı nedeniyle, biyografik sözlükler boşlukta kullanılamazlar; onlardan çıkarılan toplam veri ancak başka kaynaklarla beslendiğinde hayatiyet ve içerik kazanabilir. (Bu bağlamda, biyografik sözlük ve onun kardeşi olan ölüm olaylarını tescil eden disiplinin kişiselikten uzak niteliği, Memluk ve Memluk-sonrası dönemde yazılan eserlerde daha az dikkat çekici bir durumdur. Mesela el-Sehavi [v. 902/1497] *Dav el-lami' fi a'yan el-karn el-tasî* isimli eserinde açık sözlü, oldukça tafsilatlı ve de kişilikle ilgili yargılarında genellikle düşmanca bir tavır içindedir. Abd el-Rahman el-Caberti [v. 1240/1825] *Acaib el-asar* isimli eserine aldığı 18. yüzyıl figürlerinin gerçeğe yakın harika portrelerini sunmaktadır-her ne kadar emirler ulemadan daha şanslı olsalar bile. Ancak bu durumda bile bizim anladığımız anlamda biyografiyle karşı karşıya değiliz.)

Biyografi edebiyatının nitelikleri ve fırsatlarını göz önünde bulundurduğumuzda, onun en iyi bir biçimde kullanılmasının stratejileri nelerdir? Biz bu soruyu, çağdaş bilim adamlarının ulema ve toplumsal aktörleri kendileri vasıtasıyla inceledikleri farklı yollara bir göz atarak açmaya çalışacağız. Bu yaklaşımlardan bir kısmını "vadesini doldurmuş" diğer bir kısmını ise "devrim yapan" şeklinde nitelemek şüphesiz çok cazip görünüyor. Ancak bu faydasız bir oyundur. Bizim amacımız ulemanın kapsamlı ya da en azından çok boyutlu bir algılanışını başarmaktır. Bütün bilmemiz gereken her bir mümkün yaklaşımın bu amaca ne katabildiği ve farklı yaklaşımların birbirini nasıl tamamladığı ve karşılıklı güçlendirdiğidir.

Biyografik çalışmaların elimizdeki kaynaklarca desteklenmediğine daha önce dikkat çekmiştik. Ama iki şart gerçekleştiğinde biyografi, takip edilmeye değer bir yaklaşım olduğunu ispat etmektedir: (1) konu edilen bir kişi içerisinde kendi tecrübesine yönelik oldukça düzenli yorumlarda bulunduğu çok geniş bir eserler bütünü bırakmışsa; (2) konu edilen kişi sözlerinin ve hatı hareketlerinin çağdaş kroniklerde çok yaygın olarak kaydedildiği kamusal bir figür olduğunda. Ulema için bu iki şart nadir de olsa gerçekleşmektedir. Onların yazıları çoğunlukla teknik bilgi şeklinde olup yazın tarzı kuru ve kişisellikten uzaktır. Bir kimsenin kişisel hayatı ve içsel tecrübesine dair yazısına gelince-ki bu bizim bildiğimiz anlamda biyografinin gerçek malzemesidir- bu ham ve dikkatsizdir; bu kısaca onurunu önemseyen kişilerce yapılmamıştır. Hatta istisnai bir biçimde kişisellik ve açık sözlülüğüne rağmen Cahız gibi (en azından yarım alim) birisi bile kendi yaptıkları ve hissettikleriyle ilgili bize hemen hemen hiç bir şey söylememektedir. Ne de çoğu ulema, ne kadar iyi bir konuda olursa olsun, siyasi tarih kaydedicilerinin dikkatini çekecek türden hareketlere karışma eğilimindedir. Ancak bednam fitneciler ve rahatsızlık veren kimseler bu köşenin ilgisini çekmeyi ümit edebilirler.

Sadece az sayıda olaylarda, ki bunlar tipik değildir, biyografinin esasını teşkil eden toplumsal çevreyle kişilik gelişmesi arasındaki bağlantıları bulmayı ümit edebiliriz. Ancak onlar tipik olmamaları nedeniyle reddedilmemeli, çünkü bunlar bizim soyut eğilimlerden ve süreçlerden kaçmamızı ve ulemanın somut durumlarda nasıl düşündüklerine ve hareket ettiklerine dair bir çıkış yolu bulmamızı sağlamaktadır. İnsani değeri yanında, biyografi bu metodun uygulanma imkanı bulunmayan bağlamlarda bile araştırma çizgileri ve işleyen hipotezler verebilir.

Ulema üzerinc şu ana kadar yapılmış biyografik çalışmaların hiç birinin Robert Blake'in *Disraeli* isimli çalışmasındaki o kapsamlı bir "hayat ve zamanları" tafzına

sahip olmadığını belirtmek gerekir. Aksine, onlar bizim entelektüel biyografi olarak adlandıracağımız bir şeydir –yani düşüncesinin gelişimi ve karakterini daha iyi kavramak için bir kimsenin hayatının dış şartlarını yeniden inşa çabaları.

Bu türün klasik çalışması şüphesiz Henri Laoust'nun *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad B. Taymiyya* (1939) isimli eseridir. Burada İbn Teymiyye'nin düşüncesinin çok dikkatli bir incelemesi yapılmadan önce yaklaşık 150 sayfalık bir biyografik-tarihi bir çalışma yapılmıştır. (Maharetle ele alınmış olmakla birlikte) bu, şekil bakımından alışık olduğumuz bir çalışmadır; İbn Teymiyye'nin hayatının kökenlerini, 13. yüzyıl sonu ve 14. yüzyılın başındaki genel siyasi ve kültürel çevreyi, onun "formation intellectuelle et morale (entelektüel ve ahlaki formasyonunu)" ve kamu hizmetlerini ele almaktadır. Laoust sayfalarını kararlı bir biçimde İbn Teymiyye'nin hayatının onun düşüncesine doğrudan ışık tutabilecek yönlerine çevirmektedir. Laoust onun karmaşık kişiliğini yeniden inşa etmek için bir çaba göstermiyor, ne de onun sosyal bir oyuncu olarak yerini belirlemeye çalışıyor –yani Laoust askeri-diktatoryal bir devlette Sünni aktivist bir alim olmanın ne anlama geldiğini sormuyor. Başka bir ifadeyle, siyaset burada arka planı teşkil etmekte, yoksa bir bireysel oyuncunun kendileri aracılığıyla amaçlarını tanımlayıp onları gerçekleştirmeye çalıştığı değerlerin, beklentilerin ve davranış kurallarının bütününi ifade etmiyor. Laoust'nun sunumu kendi şartlarında bir şaheserdir, ama onun çağdaş bir biyografi yazarının tartışmayı isteyebileceği tüm meseleleri gündemine almadığını belirtmekte yarar var. Bu türden iki mesele aşağıdaki iki makede D. P. Little tarafından tartışılmıştır: "The Historical and Histiographic Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *IJMES (International Journal of Middle Eastern Studies)*, iv (1973), 311-327 ve "Did Ibn Taymiyya Have a Secrew Loose?" *SI (Studia Islamica)*, xli (1975), 93-111.

Bu yıllar için mevcut eserlerin sayısının çokluğu ve İbn Teymiyye'nin kariyerinin dini statüko ve bunun Memluk devletiyle olan ilişkisine tutacağı ışık göz önüne alındığında yeni bir biyografik çalışmanın –bu sefer amacın entelektüel olmayıp sosyo-politik olması şartıyla- yapılması yararlı olabilir. İbn Teymiyye'nin kişiliğini anlamamıza yarayacak malzemenin alışık olunmayacak ölçüde çok olması gerçeği bu işin olası ödülleri artıracaktır, çünkü o onur ve basiretin hareket ve sözlerine müdahil olmasına izin veren bir kişi değildi.

Oldukça yeterli oranda biyografik çalışmaya konu olan bir diğer figür de İbn Haldun'dur. Doğrusu onun zekasının kapsam ve asaleti bilimsel ilginin ana konusu

olmuştur, nitekim Franz Rosenthal'ın *Muqaddima* çevirisine eklenen Walter J. Fischel'in "Selected Bibliography" (2. gözden geçirilmiş baskı [1967], iii. 485-521) isimli çalışmasına kısa bir bakış bunu ispat edecektir. Diğer yandan, çoğu İbn Haldun öğrencileri onun hayatının dış şartlarının tam olarak bilinmesinin düşüncesinin sahih bir yorumu için hayati öneme haiz olduğunu hissetmişlerdir. Mesela Muhsin Mahdi klasik (ama asla tartışılmaz olmayan) analizine gerçekten değerli bir biyografik önsöz eklemiştir: *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (1957), pp. 17-62. Mahdi çalıştığı kişinin kamu alanındaki inişli çıkışlı kariyerini ideal yöneticinin Platonik bir arayışı olarak yorumluyor. Rosenthal (*Muqaddima*, cilt I, xxix-lxvii) ve Muhammed Talbi'nin ("Ibn Khaldun", *EP* (*Encyclopedia of Islam*²) iii, 825-831) anlatımları daha kuru ve ikinci durumda daha şüphecidir, ancak bu ikisi İbn Khaldun'nun kişisel politik tecrübesini düşüncesinin temel bir unsuru olarak görmeyi devam ettirmektedirler.

Tuhaf olan şu ki, bu durumda diğer başka kişilere nazaran daha şanslı olmamıza rağmen, bu kişinin tam manasıyla bir biyografisine sahip değiliz. Değerli ama bugün artık eski sayılacak bir çalışma Muhammed İnan'ın *İbn Haldun, hayatuhu ve tura-suhu el-fikri* (1933) isimli eseridir; bu eser İngilizce olarak şu adla da basılmıştır: A. Enan, *Ibn Khaldun, His Life and Work* (1941: 2. der., 1946). Şu ana kadar en önemli eser W. J. Fischel tarafından ortaya konulmuştur; özellikle şunlara bakılmalıdır: *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, A.D. 1401 (803 A.H.)* (1952) ve *Ibn Khaldun in Egypt (1382-1406)* (1967). Her iki çalışmada da, son şekline 1405 yılında kavuşan İbn Haldun'un o meşhur otobiyografisini (İslami edebiyatta nadir olan bir yazın türünü [genre]) yakından takip etmiştir; bu eserin güzel bir tahkiki Muhammed Tavit el-Tanci tarafından yapılmıştır: *El-Ta'rif bi-İbn Haldun ve rihletühü garban ve şarkan* (1370/1951). Daha çok eksikleri olan bir tahkiki kullanarak de Slane meşhur *Mukaddime* çevirisinin önsözüne onun güzel bir çevirisini eklemiştir: *Prolégomènes historiques d'ibn Khaldoun* (1862).

Biyografi konusunu eşsiz bir kişiliğin eşsiz bir biçimde ele alınışıyla bitireceğiz; Louis Massignon'un *La passion d'al-Hallaj*, (1922; 2. gözden geçirilmiş baskı, 1975; çev. Herbert Mason, *The Passion of al-Hallaj*, 4 cilt, 1982) isimli eseri bir daha tekrar edilemeyecek –belki de tekrar edilmemesi gereken- mütthiş bir çabadır. Massignon bize manevi biyografi adını vereceğimiz bir şey sunmaktadır; öyle bir çalışma ki metinlerin olağanüstü bir bilgisine, ama aynı zamanda ve daha da belirleyici bir

biçimde, sezgi ve empatik bir anlayışa dayanıyor. Salt gerçekler açısından biz Hallac'ın kariyerinin sadece bir iskeletine sahibiz ve onun hakkında bize söylenenler tarihi veri olmaktan çok sufi hagiyoğrafisinden ibrettir. Massignon bu türden engellerden yılmış görünmüyor, çünkü onun amacı Hallac'ın hattı hareketinin bir kronolojisini çıkarmak değildi, belki onun manevi kişiliğinin merkezine bir şekilde nüfuz etmek ve onu içinde yaşadığı tüm çevreye canlı bir tepki olarak göstermekti. Öyle bir program sadece basit bir arka plan çıkarmakla başarılabilir bir şey değildir, bilakis bu, sadece 4./10. yüzyılın başındaki Irak'ın değil fakat Hallac'ın yaşadığı ve eğitimini aldığı tüm mekanların (Fars, Horasan ve Maveratünnehir ve hatta Hindistan'ın) siyasi krizlerini, sosyal dini hayatını ve entellektüel imkanlarını yeniden inşa etmeye çabalamakla olacaktır.

Massignon'un çalışması olağanüstü bir ilham kaynağı olup değindiği her konuda ufuk açmaktadır. Bu bakımdan onun Henri Laoust, Roger Arnaldez ve Louis Gardet gibi bir nesil boyu Fransız şarkiyatçılara esin kaynağı oluşu sürpriz değildir. Diğer yandan Massignon (bir meslektaşın söylediği gibi) o kadar derin ve uzağı gören bir kahindi ki, bazen orada olmayan şeyleri de görmüştü. En kötüsü, o İsmailizm'in İslam şehirlerindeki esnaf localarının ideolojisi olduğunu iddia etmiştir –Claude Cahen ve Samuel Stern İsmailizm'in esnaf gruplarıyla hiç bir özel ilişkisinin olmadığını ve hatta erken İslam tarihinde hiç bir locanın bulunmadığını, gösterinceye kadar bu iddia nesiller boyu bilim adamlarını yanılttı. Massignon'un empatisi ve sezgisiyle ilişkili sorunlar bununla da bitmiyor; kendisi Katolik geleneğe çok bağlı bir mistik idi ve tüm mistikler gibi, bir dini sisteme ait sembolik formları başka bir sisteme taşıma eğilimindedir. Belki de bu eğilim olmaksızın onun Hallac'ı ve onun manevi dünyasını kavraması hiç mümkün olmayacaktı; diğer yandan onun Müslüman mistiği yeniden inşası çok yoğun bir biçimde kişiseldir ve kendi dini tecrübesiyle güçlü bir şekilde renklendirilmiştir. Massignon vasıtasıyla biz Hallac'ı bizzat Hallac'ın kendisini algıladığı gibi algılamamız neredeyse imkansızdır.

Massignon çoğu bilim adamı için bir model olmasa da o tüketilemeyecek bir fikir ve esin kaynağı olmaya devam etmektedir. Onun çalışmasının değeri iki şekilde anlaşılabilir –Jacques Waardenburg'un *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (1967) isimli eserinde onu değerlendirmesi yoluyla, ya da onun kitabını başkalarınınkini ile yan yana okuyarak. Aşırı bir örnek Charles Pellat'nun *Le milieu basrien et la formation de Ğahiz* (1953). Pellat'nunki 2./8. yüzyılın sonu Basra'ya dair eldeki tüm nesnel veri-

lere hakim olan oldukça sıkı bir eserdir, ama bu eserde zaman ve mekan kavramı, ahlaki ve felsefi anlamda söz konusu olan şeyin ne olduğu hissi, neredeyse hiç gelişmemiştir. Pellat'da Massignon'da olduğundan daha doğru yönlendirilmemize rağmen seyahat sonsuz anlamda daha az ödüllendiricidir.

Yukarıda tartışılan üç kişi isteyerek veya değil kendilerini meslektaşlarından ayrı konuşlandırmış kişilerdir; bu nedenle ve kaynakların izin verdiği bir durum olması sebebiyle, onların bireysel olarak ele alınması çabası oldukça anlaşılır bir şeydir. Ancak ulemanın çoğunluğu kendilerini bu ölçüde kalabalıktan ayrı konuşlandırmamışlar ve aslında böyle bir şeyi istememişlerdir de. Kendi kendilerini resmettikleri idealde, onlar Toplumun değerlerini temsil ediyorlardı ve kendi eserlerini kolektif bir faaliyet olarak görüyorlardı. Eğer onları toplumsal oyuncular olarak görmek istiyorsak, ana hedeflerimizden birisi, kendilerini eşleştirdikleri ve onun vasıtasıyla hareketlerini belirlemeye çalıştıkları kolektivite tiplerini tanımlamak olmalıdır. Bu kolektiviteler arasında bazıları işlevi ve taraftar toplamasıyla profesyonelken (mesela, mezhep ya da medrese), diğerleri (klanlar, hizipler, şehir yerleşimleri) bütün olarak toplumu kuran unsurlardı.

Ulema nokta-i nazarından, en azından 3./9. yüzyıldan itibaren, hayati bir kolektivite şüphesiz, muğlaklığı, tanımlanamazlığı ve olağanüstü istikrarıyla tipik bir ortaçağ İslam kurumu olan "hukuk okulu" ya da mezheptir. O hem eğitim hem de doktrinde devam ve istikrarı sağlamıştır; ve bir mezhebe bağlanmakla bir bilim adamı çok geniş bir profesyonel ve sosyal ağla ilişkiye geçmektedir. Kısaca o ulemanın dünyasında bir kimsenin kendisine yer bulabileceği ana kanaldı. (Hukuki doktrin çalışmalarının aksine) bir toplumsal-profesyonel kurum olarak mezhep üzerine göreceli olarak az çalışma yapılmıştır. Bu alanda en sistematik çalışma bütünü, muhtemelen Henri Laoust'un İbn Teymiyye üzerine yaptığı çalışmanın doğal bir uzantısı olarak Hanbeliler üzerine yaptığı çalışmalar serisiyle ortaya konulandır,;

a. "Ahmad ibn Hanbal", *EP*, i, 280-286.

b. "Le Hanbalism sous le Califat de Bagdad, 241/855-656/1258", *REI (Revue de études islamiques)*, xxvii (1959), 67-128.

c. "Le hanbalisme sous la Mamlouks Bahrides, 658-784/1260-1382", *REI*, xxviii (1960), 1-72.

d. *Le précis de droit d'Ibn Qudama* (541/1146-620/1223). (1950), pp. ix-lvi.

e. *La profession de foi d'Ibn Batta* (m. 387/997), pp. vii-cxxxviii.

Laoust'un çalışmalarının sağladığı olağanüstü veri hazinesine ilave olarak, onlar bir kaç önemli kavrama da dikkat çekmiştir. Her şeyden önce, İslam hukuku ve teolojisinin kolektif bir girişim olarak içinde doğduğu anlam dünyası daha bir açıklığa kavuşmuştur. Laoust'un araştırmalarından, önce çıkan bir kaç şahesere bakmanın yeterli olmadığını, aksine üstatların (yazılı ve sözlü) öğretilerinin öğrencilerince süre giden bir açıklama ve ayıklama olarak görülmesi gerektiğini öğreniyoruz. Bu süreçte elimize ulaşan eserleri sürekli gelişen bir geleneğin sadece zamansal ayklanmaları olarak düşünmeliyiz. İkincisi, Laoust mezheplerin çok kişisel doğasını bize gösterdi; onlar velayet, evlilik ve nesebi de içeren çeşitli kişisel bağların toplumsal olarak birbirine bağlandığı, büyük imamın doktrinlerine sadakati ilan ederek ideolojik düzeyde birleşen meslektaşlar, üstatlar ve öğrenciler ağıdır. Üçüncüsü, Laoust siyasi gidişat ile doktrin evrimi arasındaki sürekli gerilim ve gidiş gelişlere dikkat çekmiştir.

Ibn Taimiya isimli çalışmasında olduğu gibi, Laoust toplumsal yapılar ve kurumların kendisine çok az iltifat etmiştir ve biz onda Hanbelilerin Bağdat ya da Şam'ın genel toplumsal ve ekonomik hayatına nasıl eklemlediği konusunda açık bir izah bulamıyoruz. Aynı şekilde, onun siyaseti ele alışı çok dar ve seçicidir; onun ele aldığı saray siyasetidir, yoksa toplumsal karar-verici mekanizma bütünü değil ve bu doğal olarak ulemanın siyasi anlamda ilgili oyuncular olarak görüldüğü bağlamı sınırlamaktadır. Son olarak, Laoust'un yaklaşımı metoduyla değil de çalıştığı konuyla ilintili bir sınırlamayla karşı karşıyadır. Hanbeliler normalde mezheplerin en küçük, en bütünü ve en mahalli olanıdır. Bu nedenle, Hanbelileri daha büyük, daha yaygın ve toplumsal ve siyasal olarak daha karmaşık olan diğer mezheplerin tahlilinde bir model olarak kullanmakta mütereddit davranmalıyız. Sonuç olarak, onların iç hizipleşmeye, doktrinelleme kavgalara, sınıf veya etnik ya da statü dağılımları vs.ye daha meyyal olacaklarını tahmin edebiliriz.

Laoust'un yaklaşımının hedeflediği program George Makdisi'nin etkileyici çalışması *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au xi e siècle* (1963)'da en iyi bir biçimde hayata geçirilmiştir. Makdisi'nin eseri aslında aynı anda bir kaç çalışmadan oluşuyor; 5./11. yüzyıl Bağdat'la ilgili biyografik literatürün tafsilatlı bir incelemesi; bu dönemde bu şehirde olan tüm büyük alimlerin birer birer taranması; Hanbeli hareket ve onun zaman zaman başka dini-siyasi hiziplerle şiddet içeren çatışmalarının hikayesi; ve son olarak, Hanbeli fakih-mütekellimi İbn 'Akil'in (eski tabakat eserleri tarzında hocalarına ve öğrencilerine özel bir önem atfederek) ka-

riyerinin bir özetinin sunulması. Makdisi çalıştığı kişinin kişiliğini ortaya çıkarmaya çalışmıyor; bunun yerine o İbn 'Akil'i zamanın dini, siyasi ve fikri (entelektüel) akımların kesişme noktası olarak görüyor. Son kertede onun gerçek amacı 5./11. yüzyıl Bağdat'ındaki Hanbeli mezhebidir; birey değil de cemaattır onu meşgul eden. Makdisi'nin sunduğu şekliyle öğrenim dünyası huzurlu bir akademi değildir, aksine, pek çok düzeyde çatışma ve gerilimle dolu karmaşık dini-siyasi bir sistemdir. Ancak o çoğunlukla (dini ve siyasi) elitlerden oluşan bir dünyadır, ki orada kitleler elitlerin kendi amaçları doğrultusunda bazen mobilize edilen veya şiddete sürüklenen insan toplulukları olarak vardılar. Ancak tam olarak kitlelerin nasıl mobilize edildiği, onların neden bu ihtilaflara kendilerini karışmış saydıkları, mahalle düzeyinde dini kurumların yapısı, fütüvvet kulüpleri ya da ayyar çeteleri ve dini liderler gibi popüler gruplar arasındaki bağlantılar - bütün bunlarla ilgili biz sadece ara sıra bilgilendiriliyoruz. Önde gelen ulemanın Halife Kaim gibi veya, Amid el-Müluk el-Kunduri ve Nizam el-Mülk gibi vezirler tarafından ciddiye alınacak ölçüde bir kaç düzeyde güçlü siyasi varlık gösterdiği gerçeği inkar edilemeyecek bir durumdur. Ancak onların dini liderliği siyasi bir güce dönüştürdükleri mekanizmalar çok açık değildir.

Laoust'un yaklaşımının sınırlılıkları ne olursa olsun -hatta Makdisi tarafından değiştirildiği şekliyle- bu türden çalışmaların başka mezhepler için de yapılmasını çok isterdik. Hanefi ve Malikiler için hiç bir taramaya sahip değiliz, ancak ikincisi için en azından yüzyıllar boyu biriken zengin bir dokümantasyon mevcut. Şafi'iler içinse çok faydalı bir tarihi iskelete sahibiz: Heinz Halm, *Die Ausbreitung der Safi'itischen Rechtschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert* (1974). Halm Şafi'i fikhının her bir önemli merkezinde bulabildiği kadar çok alim belirlemek için bazıları yazma halde olan çok geniş bir kaynaklar serisini kullanmıştır. Eseri Maveartünnehir ve Horasan'dan güneybatıya doğru hareket eden coğrafi bir düzen takip etmektedir. Her bir büyük yerleşim merkezi için, mezhepleri ne olursa olsun bilinen kadıları sıralamakta ve bazı bir kaç durumda da, önemli Şafi'i aşiretlerin soy ağaçlarını yeniden inşa etmektedir. İsmi geçen her fert Arapça metne dipnot olarak düşülmüştür. Burada biz bu mezhebin bir tarihinden çok bu amaç için gerekcek malzemelerin bir *catalogue raisonnésine* (rasyonel bir kataloguna) sahibiz.

Halm'ın derlemesi bazı ilginç araştırma imkanları açmaktadır. Özellikle, o bölgesel ve karşılaştırmalı çalışmaları görece daha kolaylaştırıyor. Mesela biz onun

taramasını kullanarak belirli bir bölgenin ana kasabaları arasındaki karşılıklı bilimsel değişim ve etkileşimin (ya da tersinden karşılıklı tecrit ve otonomi) derecesini keşfedebilir; ya da ekonomik yapıları, etnik oluşumu, siyasi şartları, vs. ile birbirinden ayrılan farklı pek çok bölgede Şafi'i mezhebinin gelişimini karşılaştırabiliriz. Genel olarak ben, bu türden bölgesel ve karşılaştırmalı çalışmaların dar bir alana yoğunlaşan monografya ya da geniş genel çalışmalardan ileriye bizi daha hızlı bir biçimde götüreceğine inanırım.

Laoust, Halm ve Makdisi'nin mezhep-yönelimli yaklaşımı, profesyoneller anlamında, yani ortak doktrinler ve birini diğerine bağlayan kariyer kalıplarıyla bir araya gelmiş bilim adamları olarak, ulemayı başarılı bir biçimde ele almıştır. Bu yaklaşım ideolojik akımlar ve siyasetin gidişatına da oldukça kolay eklenebilir. Ancak daha az kolay olanı onu geniş toplumsal ve siyasal yapı sorunlarıyla ilişkilendirmektir. Dikkate değer ama bu yolda ham sayılacak bir çalışma Richard Bulliet'in *The Patricians of Nishapur* (1972) isimli eseridir. Bulliet'in monografinin özü, 10. yüzyılın ortasından 12. yüzyılın ortasına kadar olan dönemde Nişapur'un *-patricians* (Antik Roma'da asil sınıf üyesi olan kişiler, müt.) olarak adlandırdığı- dini alanda önde gelen aileleriyle ilgili 150-sayfalık bir taramadır. Burada kariyer kalıpları ve toplumsal arka planlar izlenmiş, soy ağaçları yeniden inşa edilmiş ve siyasi roller ve ilişkiler çıkarılmıştır. Onun kullandığı yaklaşım prozopografiktir, yani o Nişapur asil sınıfıyla ilişkili tüm kişilerle ilgili mümkün olduğu kadar çok veri toplayarak bu verileri bu gurubun kolektif bir resmine dönüştürmeye çalışıyor.

Bulliet'in bu çalışma için genel olarak kaynağı Nişapur din önderlerini konu edinen iki biyografik sözlüğün kısaltılmış üç özetinden ibarettir. O halde en gerçekçi anlamıyla onun çalışmasına dahil edeceği kişiler baştan onun için seçilmiş demektir ve bizim bu grubu tahlil etmek için onun en verimli yöntemi kullanıp kullanmadığını sormamız gerekir. Onun yaptığı "bir kaç nesil süren uzun bir zaman diliminde görece istikrarlı bir hakimiyete sahip olmuş sınırlı sayıda zengin ve geniş ailelerden oluşan" bir asiller sınıfı farz ederek işe başlamak olmuştur. "Bu ailelerin prestij ve iktidarı... arazi sahipliği, ticaret veya dinden kaynaklanmaktadır." (*Patricians*, s. 20). Bu tanım anlaşıldığı gibi metinlerin dikkatli bir incelemesine dayanmakta, ama o metinlerde tanımlanmışın dışında bir grup farz etmektedir. Nitekim, yazarın kendisi bunu açıkça kabul etmiştir: "...asil sınıfın somut gerçekliği açıkça gösterilmemiştir.

Onun varlığına işaret edecek hiç bir sözcük yoktur, ne "asil sınıf (*patricians*)", ne "şehirli (*burgher*)¹", ne de "vatandaş (*citizen*)."
(*Patricians*, s. 85). Ama eğer durum böyleyse, Bulliet'in tahlili kısır döngüyle sonuçlanacak bir çaba olmayacak mıdır? –Özellikle kaynakların niteliği göz önüne alındığında- metinlerin kendi dil ve kavramsal kategorileriyle başlasaydık daha iyi bir durumda olabilirdik. Bu bakış açısını kullanarak, şu soruları takip edebiliriz. Bütün olarak ele alındığında Nişapur-biyografi sözlüklerinde ele alınan gurubun hususiyetleri nelerdir? Hayat ve kariyerlerinin hangi veçheleri bize anlatılmaktadır? Bu metinler hangi okuyucuyu ve ne tür amaçları hedeflemektedir? Bu bakış açısından hareketle daha emin bir biçimde bu metinlerin bizi körü körüne yönlendiremeyeceği toplumsal yapı ve siyasal rol sorunlarına geçiş yapabiliriz. Bu Bulliet'in yaklaşımından sadece ince bir farklılığa işaret etmekle birlikte potansiyel olarak oldukça önemli bir farklılıktır.

Bulliet, prozopografik taramasından önce Nişapur asillerinin nitelik ve rollerine dair bir çalışma sunuyor. Çalışma ilginç fikirlerle doludur, ancak sonuçta cevapladığından çok cevaplamadığı sorular ortada bırakıyor. Onun amacı, biri metinlerde "Hanefi" diğeri ise "Şafii" ismini alan asil sınıfın iki hizbi arasındaki keskin ve hiç bitmeyecekmiş hissi veren çatışmalara bir izah getirmektir. Yüzeysel olarak makul görünen pek çok izahı reddederek, Bulliet sonuçta Hanefilerin "hukuk ve rasyonalitenin hakim olduğu, sınıf ayrıcalığını dini ve hukuki bilginin tekeline sahip olmakta bulan bir asil sınıfın önderliğinin kabul edildiği toplumsal bir düzen imajına sahip" (s. 39) muhafazakar aristokrat partiyi temsil ettikleri tezini ileri sürüyor. Buna karşılık Şafii-iler "kelimenin gerçek anlamıyla toplumda görece daha yeni olan fikirleri destekleyen" (mesela, sufilik, teolojik yarı-kadercilik [bir nevi cebriye kelamı], popülizm) ilerleme taraftarı partidir. Bütün bunlarla ilgili sorun asilin kim olduğuna, ne yaptığına, diğer toplumsal ve siyasal oyuncularla nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair bir nevi belirsizliğin söz konusu olmasıdır. Mesela, tüm alimler asil sınıfa dahil değildir, tersi de doğru (asillerin hepsi alim değildir); buna rağmen dini prestij ve eğitim asil olmanın temel bir unsurudur –bir kimse ancak dini ilimleri öğretme yetkisine sahipse gerçek anlamda asil olmaktadır (s. 56 ve devamı). Pratikte asil ve alim işlevsel anlamda aynı kişilerdir. Görüldüğü gibi Bulliet büyük yerleşim merkezlerinin uleması ile ilgili değerli malzeme ortaya koyuyor ve mezheplerin nasıl siyasi partiler olarak çalışabileceklerine dair ilginç hipotezler ileri sürüyor. Ama, sonuçta bu sürecin tarihsel gerçekliği açık değildir ve onun hipotezleri hipotez olarak kalıyor.

1 Kıta Avrupa şehrinde vatandaş (Alman veya Hollandalı)

Makdisi'nin İbn 'Akil ve Bulliet'in Nişapur'unun bizi getirdiği yerden daha ileriye gidebilmek için, bir kaç şey gereklidir. Birincisi, bizim ulemanın kim olduğu ve onların toplumdaki diğer sınıflarla nasıl ilişkiye geçtiklerine dair daha kesin tanımlara ihtiyacımız var. İkincisi, Ulemanın içinde çalıştıkları din ve eğitim kurumlarının daha tafsilatlı bir bilgisini istiyoruz. Son olarak, ulemanın içinde yer aldığı ve kendisi vasıtasıyla onların faaliyetlerinin bir anlam ve değer kazandığı toplumsal düzenin daha kapsamlı ve tutarlı bir görüşünü geliştirmek zorundayız.

Şeylerin kurumsal yönüne dair en önemli yeni bir çalışma George Makdisi tarafından yaklaşık yirmi yıllık araştırmasını topladığı *The Rise of Colleges: Institution of Learning in Islam and the West* (1981) isimli eserdir. (O, "Madrasa" EI2, v, 1123-1134 maddesinde fikirlerinin özlü ama oldukça iyi belgelendirilmiş bir anlatımını vermektedir; Robert Hillenbrand'ın bu kurumun mimari gelişimini incelediği dikkatli taramasına da bakılmalıdır, *Ibid.*, 1136-1154.) Onun (Makdisi) daha önceki çalışması için, özellikle "Muslim Institution of Learning in Eleven-century Baghdad", *BSOAS*, xxiv (1961), 1-56 ya bakulabilir. Makdisi'nin konuyu kavrayışı o zaman ve o yerle çok derinden ilişkilidir ve *The Rise of Colleges Eyyubi-Memluk Kahire'si* ve Şam'ından pek çok malzeme içerse de orada o pek evinde görünmüyor.

Başlığına rağmen, *The Rise of Colleges* esasında nitelik olarak tarihsel değildir; kökenler ve gelişim sorunlarından çok o, "olgun" biçimiyle medresenin temsil ettiği karmaşık kurumlar ve uygulamalar bütünüyle ilgilenmektedir. Kısaca, onun analizi dinamik ve diyakronik olmaktan çok statik ve senkroniktir. O medreseyi İslami öğretim kurumlarının bir tipolojisi olarak tanımlayıp onun nasıl vakıf hukukunun bir sonucu olduğunu gösteriyor. O müfredatı ortaçağ İslam'ının genel bilgi kavramıyla ilişkilendiriyor. Son olarak, o "skolastik toplumu" - profesörler, çalışanlar ve öğrencileri- inceliyor.

Makdisi bize ulemanın ulema olarak nasıl bir işlev gördüğünün tam manasıyla bir anlatımını sunuyor, ancak onun resmettiği dünya çok bağımsız, kendi kendine yeten bir dünyadır. Ulemanın toplumdaki diğer unsularla, mesela sultanlarla, çiftçilerle, ilişkileri ortaya konulmamıştır. Ve her ne kadar biz ulemayı tanımlanabilir, bütüncül bir grup yapan ortak kültürel yükümlülükler ve faaliyetleri açıkça orada görsek bile, bu yükümlülükler ve faaliyetlerin neden ve hangi yollarla toplumun diğer üyeleri için anlamlı olduğu üzerine sadece tahmin yürütebiliriz.

Makdisi'nin anlatımı işlevci (*functionalist*) olmaktan çok biçimcidir (*formalist*) –yani o tartışmasını, eğitim sistemi içinde kullanılan ders konuları, rütbe ve görevlerin biçimsel kategorilerinin bir açıklaması üzerinde temellendiriyor. Aslında belli bir anlamda, bu kitap bir *lexicon* olarak görülebilir, yani İslam yüksek eğitiminin karışık teknik sözcüklerini tanımlama ve tarama çabasıdır; kesinlikle o bu şekilde kullanılmaya hazır bir düzenliliğe sahiptir. Makdisi tereddüt ve muğlaklığa yer bırakmayacak bir açıklık peşindedir. Bunu başarıyor ama belki de konunun elverdiği kesinlikten daha fazlası pahasına. O, şeyleri sabit, bilinçli olarak düzenlenmiş bir sistem olarak görüyor, bu özellikle de hukuk derslerinin müfredatı için doğrudur. Ayrıca, o Batı üniversitelerinde kullanılan terimleri hatırlatan (ve açıkça bunu hedefleyen) bir dil kullanıyor –mesela, "*fellows*", "*syllabus*", "*courses*", "*graduate*" ve "*undergraduate*". Bunun sebebi onun 4. Bölümde İslam ve Latin Hıristiyanlığının yüksek eğitimi arasındaki çok yakın paralellikleri göstermek kaygısıdır. Bu iddialı ama oldukça tartışmalı bölüm bizi engellememeli, ama gerçek şu ki, bu onun bütün araştırmasının ana hedefini temsil etmekte ve salt İslam dünyasına yoğunlaşan daha önceki bölümleri de çok derinden şekillendirmektedir.

Laoust, Makdisi ve Bulliet'in kaygılarını bir anlamda birleştirmeye çalışan bir çalışma da Louis Pouzet'nin *Damas au VII^e/XIII^e s. Vie et structures religieuses dans une metropole islamique* (1988) isimli çalışmasıdır. Pouzet'nin hedefi gerçekten çok hırslı –sözle edilen yüzyılda Şam'ın dini hayatının bütününe resmetmek ve onu devrin oldukça karmaşık siyasal tarihine eklemek. Dolayısıyla o (Şia da dahil) değişik mezheplerin ana doktrinleri ve bunlara üyeliği ele almaktadır; yani adalet, eğitim ve ibadet kurumları, tasavvuf ve *folk* dini, büyük çoğunluğun Müslüman olduğu bir çevrede Yahudi ve Hıristiyanların yeri ve son olarak din adamlarıyla idareciler arasındaki etkileşimi ele almaktadır. Doğal olarak, eser bazı hatalar içeriyor, ancak madde madde Pouzet'nin sunuşu zengin ve ilgi çekicidir. Ancak, bütün olarak kitap açıklıktan uzak ve yoğunlaşma sorunuyla malûdür; konuyu bilen okuyucuların bile bütün olarak kavramasına engel olacak bir biçimde konular gereğinden fazla iç içe geçmiş, haddinden fazla ilginç konu birbiriyle kesişmektedir. Kitap çok değerli olmasına rağmen parça parça hazmedilmelidir.

Makdisi ve Pouzet çoğunlukla 5./11. yüzyıl ve sonrasıyla ilgilendiğinden daha erken devirlerin eğitim sistemi için bir çalışmaya ihtiyaç var. Şimdilik, Munir-ud-Din

Ahmed'in *Muslim Education and the Scholar's Social Status up to the Fifth Century Muslim Era in the Light of Ta'rikh Baghdad* (1968) isimli çalışmasıyla yetinmek durumundayız. Her ne kadar Ahmed'in kitabı pek çok açıdan yüzeysel olsa da, çok iyi kaynak tespiti yapmaktadır ve onun teknik terimler ve eğitimin organizasyonunu açıklayıcı tartışması Makdisi'ninki ile karşılaştırıldığında faydalı sonuçlar doğurabilir. O erken dönemlerin aşırı informalliğine (kural ve biçim takip etmeme) ve bireyselliğine vurgu yapıyor. Böylece o (Makdisi'nin aksine) bilim adamlarını daha geniş toplumsal çerçeveye oturtmaya çalışıyor, ama onun buradaki anlatımı pek fazla sağlamayacak şekilde aşırı idealize edilmiş durumdadır. Eğitim sistemiyle ilgili, A. S. Tritton'un *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (1957) isimli eseri hala göz önünde bulundurulmasında fayda olan bir çalışmadır – iyi tahlil açısından fakir ve çok dağınık bir bilgi, ama ilginç ve değerli verilerle dolu.

Belki de bu güne kadar, ulemayı daha geniş toplumsal-siyasal düzenin bir parçası olarak kavrayan en başarılı çabalar bizzat ulemayı konu edinmeyen, bunun yerine toplumsal-siyasal sistemi bütün olarak inşa etmeye çalışan çalışmalardır. İki eser bu türden bir yaklaşımın imkanlarına işaret ediyor: Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (1967; notlar olmaksızın tekrar basım, 1984) ve Jean-Claude Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale: Qus* (1976). Her iki eser de şehir üzerine çalışmalar olsa da dikkat çekecek ölçüde yaklaşım farklılığı gösteriyorlar: Lapidus sosyolojik ve karşılaştırmacı bir yöntem izlerken, Garcin tarihseldir.

Memluk Kahire'si ve Suriye'sindeki şehir hayatına dair yaptığı çalışmada, Lapidus genel olarak 5. ve 6. Bölümlerde ulemayı konu ediniyor. O toplumsal entegrasyon ve bütünleşmeyle başlıyor. Daha belirgin anlamda, bütün şehri kuşatan organizasyonların (loncalar, cemaatlar, vs.) olmadığı ve devletin dar askeri ve mali kaygılarının bulunduğu düşünüldüğünde, şehirli nüfusun eğitim, hayır-hasemat, kamu ve ticaretle kamu ahlakını düzenleme gibi ortak gereksinimlerini karşılaması nasıl mümkün oluyordu? O cevabı ulemada buluyor, "toplumun tümüne sızan.... bir kişiler kategorisi.....onlar toplumsal iletişimin kendileri vasıtasıyla icra edildiği süreçlerde ve böylece toplumu çalışan bir bütüne dönüştürülmesinde çok hayati bir rol oynadılar" (s. 108). Toplumun saygın grupları içinden gelmeleri ya da hepsiyle evlilik bağlarına sahip olmaları sebebiyle, onlar salt toplumsal-ekonomik ağları ve

geçmişleri vasıtasıyla tüm sistemi temsil ediyorlar. Ayrıca, "daha geniş bir cemaat için bu temel ulema etrafında odaklaşan bir örgütlü hayatın belirginleşmesi yoluyla güçlendirilmiştir." (s. 111). Bu örgütlü hayat önde gelen bilim adamları etrafında şekillenen bir çalışma gurubundan ibaretti. Resmi ulema –kadılar, naibler, şahitler- bu birliklerin odak noktasıydı ve doğal olarak kendi mezheplerinin ileri gelen üyeleriydiler. Ulema etrafında birleşen gruplar, üyelik, liderlik, finans, vs. gibi şeyleri düzenleyecek hiç bir hukuki temeli ve formel örgütsel yapısı olmayan gönüllü kuruluşlardı. Ancak işte tam da bu sebepten ulema-merkezli gruplar Memluk askeri sınıfı, gençlik çeteleri, komşuluk birimleri, aşiretler, vs.nin doğurduğu bölünmüşlüğü aşan hafifletici bir rol oynamışlardır. "Aralarında ayırım yapılamayacak bir elit," (s. 114) onlar Memluk şehir hayatının esas yapıstırıcı unsuruydu.

Aynı zamanda, ellerinde hiç bir zecri tedbir aracı olmaması ve hiç bir formel örgüte sahip olmamaları sebebi ile, onlar toplumsal-siyasal rollerini ancak Memluk devletiyle pek de iyi gitmeyen bir işbirliğiyle icra edebiliyorlardı. Dahası, onlar, toplumdaki ana refah kaynaklarını kontrol ve manipüle eden askeri elitin sağladığı bağışlar ve hediyelere çok fazla bağlı durumdaydılar. Ulemanın rejime karşı saygısı temel manada bir sadakat olarak alınmamalıdır, belki o sadece belli ölçüde hukuk ve düzeni ve İslami hayat biçimini tesis etmek için yapılmış bir işbirliğidir. İşbirliği çeşitli yollarla rejime meşruiyet kazandıran bir şekil almıştır –mesela, fetva yayınlama, vaaz, görev kabulü, vs. Bu manada çok önemli bir figür kadıdır: devletin ana yargı görevlisi, cami ve medreselerde ortodoksi ve sahih ahlakın kollayıcısı, vakıf ve atamaların gözetleyicisi. Pek çok alim yargı ve maliye görevlisi olarak bürokrasiye de girmişti. Onlar hiç bir zaman tam manasıyla aday gösterilerek seçilmemişlerdir; özellikle orta ve daha aşağı rütbeler (*rank*) şehirli nüfusla daha yakın bağlara sahipti ve hatta bazıları geçimini perakendeci veya zanaatkar olarak kazanmaktaydı. Ayrıca, grup bütün olarak insanın kendisini rejimden ve onun eylemlerini kirleten ahlaki bozulmadan belli bir uzaklıkta tutmasına çok değer vermiştir.

Lapidus'un ulema üzerine yazdıkları, Oryantalist düşüncenin Snouck Hurgronje'dan Gibb'e (kendisinin üstadı) uzun bir zaman diliminde ürettiği fikirlerin mükemmel bir ayıklanmasından ibarettir ve burada fonksiyonel sosyoloji diliyle yeniden ifade edilmiştir. Lapidus'un seçtiği dil bilinçli bir biçimde kültür merkezli değildir, ama o gencl ve soyuttur ve bu gerçek onun betimlemesini karşılaştırmalı bir

tahlil için çok uygun kılmaktadır. O ortaçağ İslam'ındaki başka tarihi bağlamlara da kolayca uygulanabilir ve sınanabilir. (Aslında o bunun genel uygulanabilirliğini –oldukça başarılı bir biçimde- göstermeye çalıştı: "Muslim Cities and Islamic Societies" Lapidus (der.), *Middle Eastern Cities* [1969], isimli eserin 47-79 sayfaları arası.)

Lapidus'un eseri bizim ulema algılayışımıza açıkçası önemli bir boyut katıyor; ilk defa bu bölümde taranan literatürde biz onları bir toplum bütünüün yaşayan ve çalışan üyeleri olarak görmekteyiz; onların o toplumda kendilerini bütünlük sahibi bir unsur olarak tanımlayabildikleri çeşitli yolları bulmaktayız; onların başka gruplarla -sadece sarayla değil popüler gruplarla da- oluşturdukları ilişki türlerini ayırabiliyoruz. Her şeye rağmen böyle bir yaklaşımın önemli sorunları vardır. Öncelikle, Lapidus'un ulemanın ortaya koyduğu somut fikirlerle ilgili söyleyeceği neredeyse hiç bir şey yok; –onların toplumsal rollerinin çok önemli bir vechesi olan- ideolojik boyut onda bu nedenle çok zayıftır.

Laoust'un doktrinel analizi ile Lapidus'un sosyolojik sunuşu arasında gerçekten bir boşluk vardır ve hiç birisi bunu doldurmak niyetinde görünmüyor. (Lapidus'un bizzat kendisinin daha yakınlardaki bir çalışmasında dikkat çektiği gibi) ikinci bir eksiklik de belki yukarıdakiyle bağlantılıdır –yani Memluk devri yazarlarının yazıları belirli olaylar ve şahsiyetlerin değerlendirmesiyle dolu olmasına rağmen, ulemanın rolü ve konumuna dair ne düşündükleri hakkında çok az aydınlatılıyor. Yine bu kitabın ana fikrine dönüyoruz, yani tarihsel analiz bir toplumun kendisini betimlemesini yeniden inşa etme çabasıyla başlamalıdır (her ne kadar onunla bitmese de). Bu iki sorun da şüphesiz Lapidus'un dilinin genel, soyut yaklaşımından kaynaklanmaktadır, öyle ki tarihsel somutluk analitik açıklık ve karşılaştırmacılığa kurban edilmiştir.

Son olarak, değişim meselesi var: 250 yıllık Memluk tarihi açıktır ki hayatın pek çok alanında çok derin değişimler gördü ve bunlar zorunlu olarak ulemanın durumunu etkilemiş olmalıdır. Ancak fonksiyonel analiz böyle bir sorunla baş edecek bir donanıma sahip değildir ve gerçekte değişim delillerini, istikrarlı kurumlar belirleme adına, önemsiz gösterme eğilimindedir. Aslında fonksiyonel bir çerçevede değişim genellikle anlaşılabilir makul bir süreç olarak değil de keyfi kesintiler olarak görülür. Yukarıdakilerin hiç birisi iyi bir başarıyı küçümsemek için söylenmemiştir, bilakis, ne

kadar tutarlı ve ikna edici olursa olsun, hiç bir yaklaşımın tek başına ulema karmaşık gerçekliğine uymadığı kısaca gösterilmeye çalışılmıştır.

Jean-Claude Garcin'nin Qus çalışması somut bir yer ve zaman ve değişim boyutunu anlamlandırma çabasını temsil ediyor. O sadece dar anlamda Qus şehriyle değil, aynı zamanda onun çevre bölgeleriyle de ilgileniyor ve İslam hakimiyetinin başlangıcından Çerkez Memluklerinin çöküşüne kadar olan uzun dönemi kuşatıyor ve hatta 18. ve 19. yüzyıllardaki gelişmelere dair de bazı değerlendirmeler de bulunuyor. Böyle geniş bir bağlamda, dini kurumlar ve liderler sadece tek bir unsurdur; ama Eyyubiler ve erken dönem Bahri Memluklular altında bölgesel bir merkez olarak Qus'un en uzak noktası için Garcin onları genel anlamda vazgeçilmez bir unsur olarak görüyor:

İşte Yukarı Mısır kırsal bölgesi halkı arasında yukarıya doğru bir hareketliliği sağlayan medreseydi, hatta daha doğru ifade etmek gerekirse o (medrese) normalde onları (kırsal bölge halkını) (Qus) şehir-sakinleri karşısında görece aşağı bir pozisyonda tutuyordu... Aksi halde sadece ortak mali çıkarlarının bir araya getirebileceği mahalli gruplar arasında yeni bir ilişkiler ağı yaratmaya katkıda bulunan -yargı kurumunu temsil edenlerle birlikte- yine medrese olmuştur; medresenin etki alanının ve kesişen yargı kariyerlerinin tanımladığı yeni bir toplumsal mekan, Qus bölgesi, doğmuştur....

Bu yarı-kırsal halkın medresede eğitimi neticesinde "bir taşra çevresi" doğdu....Bu taşra çevresinin kültürü zengin değildi; aksine, medresede öğretilen yarı teknik disiplinlerin pratik uygulamasına güçlü bir eğilimle yönelmişti...Kırsal kesimin şehre her zaman çok yakın olduğu Mısır'da ve bu uzak vilayette, şehirleşme sürecinin karakterini belirleyen şey farklı bir hayat tarzı olmaktan çok, bu asgari dilsel, hukuki ve dini eğitimdi. (s.356-357)

O halde, Lapidus'un tahlilinde olduğu gibi, toplumsal entegrasyonun özünü ulema oluşturmaktadır, ancak söz konusu edilen toplum bu kez dar anlamıyla şehirli değildir, tersine nitelik açısından yöreseldir. Ne de hayati öneme sahip olan, ulemanın ulema olarak varlığıdır; aksine önemli olan medreselerin, dini-hukuki eğitimin vakfiyelerle tespit edilmiş kurumlarının, varlığıdır. Qus'a onu çevreleyen bölgede itibar kazandıran böyle kurumların (toplam on altı tane) varlığıydı. Onlar aynı zamanda Qus'un dış dünya ile bağlantısını sağlamıştır, çünkü Qus'un önde gelen aileleri bazı fertlerini Kahire'ye göndermekteydiler ve orada bazıları büyük kariyerler başarmaya muktedir oluyorlardı (mesela, El-Nuveyri ve İbn Dakik el-'iyd). Ayrıca,

Qus vilayetinin kadısı vilayet sınırları dahilinde naibler (kadı temsilcileri) atama yetkisine sahiptiler ve bu gerçek Qus'ta eğitim gören küçük kasaba ve köy fakihlerine yeni öğrendikleri bilgi ve becerileri kullanma imkanı sağlıyordu.

Garcin'in Qus uleması için topladığı deliller çok sınırlıdır –esasinda yukarı Mısır'da Edfou'dan göçmen bir bilim adamı tarafından 740larda/1340'larda telif edilen 600 maddeli tek bir biyografik sözlük: Kemal el-Din Ca'fer el-Üdfuvi, *al-Ta'li el-Sa'id el-Cami' li-Esma el-Fudala ve el-Ruvat bi-'Ala el-Sa'id* (tahk. Kahire, 1914; S. M. Hasan tarafından yeni tahk., 1966). Memluk Mısır'ının sayısız vakanüvisleri güneyledeki olaylara sadece bu olaylar rejimi tehdit etmesi halinde ilgi duyuyorlardı ve İbn Hacer el-Askalani ve el-Sahavi gibi büyük sözlük müellifleri onlardan sadece Kahire'de dikkat çeken bir kariyer yapan Sa'idileri dahil etmişlerdir. Böylece biz sadece 1348 yılına kadar ki Qus ulehasının oldukça sistematik bir hülasasına sahibiz. Bunun yanında, biz onları sadece birbirleriyle olan ilişkileri sırasında akademisyenler, yargı görevlileri olarak görüyoruz, yoksa onların toplumsal deneyimlerinin başka boyutlarını değil (toprak ağaları, tüccar kasaba ileri gelenleri vs.).

Ancak eğer akademik hayatın kalıpları iyi ve dikkatli bir biçimde kurgulanır ve (Kızıldeniz ticareti, mali idare ve siyasi gelişmelerle bağlantılı) başka delillerden elde edilen kalıplarla karşılaştırılırsa, onları Qus'daki toplumun daha kapsayıcı bir yapısına eklemeyebiliriz. Dahası, ulemanın ve onların kurumlarının rolünü, Qus'un kendisi vasıtasıyla Kahire'de bilinen kozmopolit İslami hayat ve düşünce formlarına bağlandığı yavaş ve neredeyse fark edilemeyecek bir süreç içerisinde yerleştirebiliriz. Bu vilayetteki erken Memluk idaresi sadece idari bir kontrol ve mali çıkar meselesi değildi, aynı zamanda toplumsal ve kültürel asimilasyon sorunuydu. Bir düzeyde İslam tarihi daima bir vilayetler ve bu vilayetlerin merkezle olan ilişkilerinin tarihi olmalıdır; bunun ışığında Garcin'in getirdiği bakış açısı mümkün olan yere kadar izlenmelidir.

Lapidus ve Garcin'in tahlilleri neredeyse tamamen nitelikseldir (*qualitative*); sayılar ara sıra ve sadece salt sözlük bir çerçevede geliştirilmiş önerileri örneklerle açıklamak için kullanılmıştır. Doğal olarak sayısal (*quantitative*) tahlilin onların oluşturduğu yorum seviyesinin ötesine geçecek ölçüde bir ilerlemeyi başaracak en güvenli yol olup olmadığı merak edilebilir. Bu noktada onu söylemek zor. Bir çeşit sayısal verinin imkan dahilinde olduğu kesin veya en azından inşa edilebilir; ancak

böyle bir verinin aksi halde çözümlenemeyecek veya hatta etkin bir biçimde sunulamayacak sorunların ele alınmasında kullanılıp kullanılmayacağı sorusu ortada durmaktadır. Her şeye rağmen, sayısal tahlile özgü temel zaaf olağanüstü bir deha ve çabanın tekerleğin yeniden icadına yatırılmasıdır. Bu yolu izlemek isteyen bir tarihçi, oyunun böyle bir zahmeti hak edip etmediğine karar verebilmek için, Amerikan sömürge dönemi ve erken devir modern Avrupa'sı gibi başka alanlarda yapılmış çalışmalara bakarak başlayabilir. Ek olarak, tarihçi için ne yapılabileceğine ve hangi matematiksel tekniklerin kullanılacağına dair, bugün artık eski ama hala faydalı, iki gencl kılavuz var:

1. Roderick Floud, *An Introduction to Quantitative Methods for Historians* (1973);
2. C. M. Dollar and R.J.N. Jensen, *Historian's Guide to Statistics: Quantitative Analysis and Historical Research* (1971).

Eğer birisi bu konuda ciddi olarak çalışmak istiyorsa, açıkçası biraz düzenli istatistik ve bilgisayar eğitimi alması gereklidir; bunun için birine yapılacak en iyi tavsiye hemen ilgili departmandaki meslektaşlarını ziyaret etmektir.

Ulema ile ilgili erken sayısal bir çalışma çok sıklıkla atf yapılan Hayyim J. Cohen'in şu makalesidir: "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century)" *JESHO (Journal of Economic and Social History of the Orient)*, xiii (1970), 16-61. Cohen'in ulaştığı sonuçlar ilginç ve ufuk açıcı, ancak onun metodolojisi –hem sorduğu sorular hem de tahlille ilgili- çok basit. Çalışma kesin delillere dayanmaktan çok deneme-yanılma yöntemini izliyor. Aynı şekilde, onun ele aldığı konu hiç bir şüpheye yer bırakmayacak ölçüde önemlidir: maaşlı görevlerin en azından mümkün olduğu medreseler öncesi zamanlarda, bilim adamları yaşamlarını nasıl kazanıyorlardı? Ekonomik sistemdeki üretken kesimlerle onlar hangi ilişkileri kurmuşlardı ve bizzat onlar faal olarak refah üretimine hangi boyutta katılmışlardı? Açıkçası bu türden sorular Cohen'le ortaya çıkmış değildir, ama onun çalışması bu konularla ilgili delillerin ne olduğuna dair çok daha kesin bir açıklama ortaya koymuştur. Ancak üzülerek belirtelim ki, şu ana kadar aslında kimse bu alanda daha sistematik ve teknik olarak daha gelişmiş araştırmalar yürütmeyi düşünmemiştir. (Bu kesin yargıya kısmen bir istisna, ulemanın profesyonelleşmesinde

erken bir aşamayı temsil eden devir, yani 6./12. yüzyıl Şam üzerine yazılan bir makaledir: Joan E. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'ulama in Medieval Damascus," *SI (Studia Islamica)*, lii (1980), 105-134.)

İki yeni çalışma en azından teknik bir düzeyde gerçekten ileri bir adımı işaretliyor. Bu iki durumda inşa edilen sistem sonuçların desteklediğinden daha detaylı olabilir; diğer yandan, her iki çalışma da deneme-yanılma yöntemini amaçlamıştır. Bu çalışmalar en azından yeni araştırma stratejilerini incelemek ve geliştirmek niyetindedir. Bu örnekte açılmak istenen strateji, biyografik sözlüklerin görünürdeki kuru formüllerinde saklanan *prozopografik* verilerin bilgisayarın yardımıyla toplanması ve tahlil edilmesinin mümkün olduğudur. Ancak, her bir bilim adamınca ortaya atılan soruların türleri oldukça farklıdır ve bu, bilgisayar yardımıyla değinmemiz imkan dahilinde olan meselelerin bütünü anlamlandırmakta bize yardımcı olabilir.

Carl F. Petry'nin *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (1981) isimli eseri, İslam tarihinin belli bir zaman ve belli bir yerdeki "eğitimli sınıflar"larla ilgili şu ana kadar elimizdeki eserlerin en iddialısıdır. Petry 9./15. yüzyıla ait yaklaşık 4600 eğitimli insanın nüfusunu inşa etti. Nüfus sayımına dahil olmanın ana kriteri bir kimsenin Kahire'de ikamet ettiğinin bilinmesiydi ve nüfus sayımı iki büyük sözlüğe dayanıyordu: el-Sehavi'nin *Dav' el-lami'si* (1491 yılında tamamlanmış ve yaklaşık 12000 madde içermektedir) ve yaklaşık 600 ilave isim de İbn Tağribirdi'nin *el-Menhal el-safi ve'l-Müstavfi ba'd el-vafi* isimli eserinden alınmıştır. Petry 'ulema' ile ilgili görüş alanını dar anlamda sınırlamamış, tersine eğitim mesleğini izleyen herkesi kapsamı altına almıştır. William Popper'in *Egypt and Syria under the Circassian Sultans* (2 cilt, 1955-57) isimli eserinde yaygın olarak kullanılan tasnifi izleyerek o çalıştığı insanları altı geniş meslek sınıfına ayırıyor: yani, askeri-icra, bürokratik, hukuki (kadılar, noterler, muhtesibler), zanaatkar-tüccar, bilimsel-eğitsel, dini işlevler. Ardından bu insanların coğrafi kökenleri, ikamet yerleri ve Kahire'deki işi ve mesleki hareketlilik –yani insanların farklı nitelikli işler üstlenme oranı.

Petry çalışmasını çok dikkatli bir şekilde yürütüyor ve her ne kadar bir kaç sürpriz olsa da, çok önemli nüanslar ortaya çıkmıştır. Mesela Kahire'nin eğitimli *establishmentının* (toplumun önde gelen unsurlar) en büyük insan kaynağı Delta ve Şam'dı. İtibar açısından, eski Fatimi çevrenin medreseleri, Kale etrafındaki zengin

kaynakları olan ana kurumları bile çok geride bırakmıştır ve gerçekte Mısır-kökenli olmayan bilim adamları büyük ölçüde birinci bölgede yoğunlaşmışlardır. Son bir örnek: eğitilmiş sınıf ayrışmaya tabi tutulmamış değildir, aksine üç-parçalı bir elit teşkil etmektedir. Yani, üç ana kariyer kalıpları (bürokratik, yargısal-bilimsel, dini) arasındaki hareketlilik mümkün ama kesinlikle kolay ve yaygın değildir. Bu grupların her biri farklı toplumsal gruplardan devşirilmiş ve her biri Memluk toplumsal-siyasal düzeninde belirli ve iyi organize olmuş bir rol oynadı.

Petry'nin ulaştığı sonuçlar görmezlikten gelinmez türden değil ve o uzun zamandan beri şüphelenilen şeyi en basitiyle onayladığında bile, bu kavramları sağlam bir dokümantasyonla pekiştirmiştir. Diğer yandan, onun incelemeye dahil etmediği pek çok araştırma hatları mevcuttur. Mesela, onun çalıştığı kişilerin toplumsal geçmişlerinin temel hususiyetleri ile ilgili söyleyeceği çok az şey var –aile meslekleri, etnik kimlik, "eğitilmiş" statünün tevarüsü, vs. O bu adamlarca takip edilen işlerin sıralarını, yani *cursus honorum* (bir iş dalında yükselme yoluyla geçilen rütbeleri) , tespit etmeye çalışmıyor; hırslı genç insanların yükselmek için hangi kariyer patikalarını izlediklerini doğal olarak merak edebiliriz. 9./15. yüzyıl esasta tek bir blok olarak görülmüş,ve onar ya da yirmişer yıllık aralarla bir zaman-dizimi ciddi olarak çabalanmamıştır. Yine, onun statüsel tavrı çok basit: sadece oranları ve (coğrafi kökenlerle ilgili yalnızca) basit bir yoğunlaşma *coefficient*'ı veriyor, burada onun detaylı tablolarının önemini genellikle kavratmada yardımcı olabilecek hiç bir grafik de yok. Şaşılacak oranda o sonuçları eldeki verilerin basit görsel incelemesi yoluyla temellendiriyor. Ancak, Petry'nin belki de en önemli zaafi dikkate aldığı şeylerdir. O çalışmasını halihazır literatüre eklemeyi amaçlıyor ve bu şüphesiz gürtültülü bir hedefdir; bu kesinlikle Abu Lughod, Ayalon, Popper ve (her kesten çok) Lapidus'un zaten geliştirdiği hipotezler ve kavramsal çerçevenin faydalı bir sınaması anlamına gelir. Ancak o bu parametrelerle çalışmakla, kendine ait soruları sorma ve bilgisayar temelli bir tahlilin sebep olabileceği yeni imkan ve bakış açılarını genişletme fırsatını kaçırmış oluyor.

Dominique Urvoy *Le monde des ulema andalousdu v^e/xi^e au vii^e/xiii^e siècle* (1978) isimli eserinde aksi halde sorulamayacak soruları yakalamak için bilgisayar-analizli bir araya getirilmiş verileri kullanmaya çalışıyor. Petry'ninki sosyolojik bir çalışma iken Urvoy'nunki şu noktalara eğilen bir entelektüel tarih çalışmasıdır: (1)

Halifelik'in sonu ermesiyle (420/1030) Muhammedilerin iktidarı (630/1233 ve takip eden yıllar) arasında İspanyadaki ana eğitim merkezlerinin belirlenmesi; (2) aralarındaki farklılıklara özel bir itina göstererek, her bölgenin kendine özgü çalışma sahaları (hadis, furu-u fikh, gramer, vs.); (3) bu bölgeler arasında göç ve seyahatle oluşan bağlantılar; (4) her bölgenin önde gelen aliminin diğeriyle olan ilişkisini sağlayan öğrenci ağları; (5) Yukarıdaki boyutların her birinde meydana gelen değişimin yirmişer yıllık zaman dilimleriyle analiz edilmesi. Tuhaf ve moral bozucu bir gerçek de onun hiç bir harita kullanmıyor olmasıdır. Onun verileri genellikle karmaşık ve okunması zor çizelgeler serisi aracılığıyla sunulmuştur, ama o, 4 Numara için (Öğrenci Ağları) sonuçları açıklayıcı bir dizi geometrik figürler oluşturmuştur.

Urvoy'nun kaynak temeli çok sınırlı olsa da (bu ve başka noktalarla ilgili Rachel Arié'nin *İslam*, 1x [1983]'teki değerlendirmesine bakılabilir) ve onun sonuçları her zaman kabul edilebilir olmasa da, o sayısal yöntemin, her zaman dar metin tahlilinin kutsal korusu olarak görülen bir alanda bile çok verimli sorular setine yol verebileceğini göstermekte başarılı olmuştur. Onun özlü sunumu olabileceğinden daha az etkin, çünkü o verilerinin kültürel önemini göstermek için ihtiyaç duyulan kurumlar bağlamını ve bireysel durumları halledilmiş farz ediyor. Bu açıdan, o daha çok bir uzman monografidir. Daha şaşırtıcı olan, onun çok zahmet harcayarak topladığı sayı-falarca sayıya hiç bir formel istatistik uygulamamasıdır. Onun çizelgeleri sadece birkaç çizgisel eğim ve sınırlayıcı grafikte düzeltilerek çok daha iyi olabilirdi, ancak bunlardan hiç biri orada yok. Hatta hiç bir oran da yok. Toplanmış veriler bütünü inşa ettikten sonra, o salt sözsel önermeler çıkarmak amacıyla bu veriyi sadece görsel olarak inceliyor. (Özellikle ciddi bir istatistikçi) onun elindeki veri tabanı ışığında, matematiksel usullerin hiç bir anlamlı sonuç doğurmayacağını iddia edebilir. Buna benim cevabım şudur: kitabın amaçları deneme-yanılmaya dayandığından istatistiksel sınama ve manipülasyon fırsatının kullanılması gerekirdi. Diğer yandan, -Urvoy ve Petry'de- bir okuyucuyu bunu kendisi için denemekten alıkoyacak hiç bir neden yok. Gerçekte, bu iki yazar tarafından sunulan türden bir toplamanın inşa edilmesi için gerekli olağanüstü çaba ışığında, sayısal yöntemi düşünen herkesin, işe Petry ve Urvoy'nun çizelgelerini denemekle başlayıp onlardan başka ne gibi sonuçlar çıkarılabileceğini ve önerilen tasarımın zaman ve para maliyetine değip değmeyeceğini sorması makul görünüyor.

Bu bölümde tartışılan diğer her yaklaşım için geçerli olduğu gibi, açıktır ki, sayısal yöntem ulemanın kim ve ne olduğunu belirleme bilmecesinde son anahtar değıldir. Onun geçerliliğı kullanılan verilerin hipotez ve kategorilerinin niteliğine son derece bağılıdır. En azından şimdiye kadar bunlar daha çok geleneksel araştırma biçimleriyle tanımlanmış durumdadır. Geleneksel araştırmalar da ulemayı haddinden fazla bir kapalı grup, yani üyelerinin sadece birbirleriyle iletişim içinde olduğı bir yapı olarak görme eğilimindedir. Bu oldukça anlaşılır bir önyargıdır ve kesinlikle bizim ana kaynağıımız olan biyografik sözlüğün her şeyiyle yapmaya teşvik ettiğı bir şeydir. Ancak bu çok yanıltıcı bir durumdur. Gelecekte, biz ulemayı toplumsal-kültürel sistem bütünüünün üyeleri olarak ele almalıyız ve bizim vazifemiz onların dahil olduğı toplumsal ve kültürel ilişkiler bütünüünü belirlemek olmalıdır. Ulemanın gerçekte ortaçağ İslam toplumunda bizim doğrudan bilebileceğimiz tek ana topluluk olduğı doğru olabilir. Ama onları iyi bilebilirsek bu bizi onların yaşadığı ve büyük ölçüde şekillendirdiğı toplumun sağlıklı bir kavrayışına götürebilir.