

İMÂMETİN KUREYŞ'E AİDİYETİYLE İLGİLİ TARTIŞMALARIN FIKİH VE SİYASET DÜŞÜNÇESİNDEKİ YANSIMALARI: KUREYŞİLİK ŞARTINA ALTERNATİF YORUMLAR*

Müddessir DEMİR

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
muddessir.demir@gmail.com
0000-0003-4260-7153

Öz

İmâmetin dinî ahkâmın icrası ve dünyevî işlerin idaresine dönük en büyük sorumluluk makamı olarak taşıdığı önem, bu görevi üstlenecek kimselerde aranacak nitelikler hususunda titizlik gösterilmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle İslâm toplumunu sevk ve idare edecek kişinin hangi niteliklere sahip olması gerektiği meselesi, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde esaslı bir problem alanını teşkil eder. Meşruiyet problemleri ve yöneten, yönetilen ve yönetim ilişkileri açısından büyük önem taşıyan bu mese-

25

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

* Bu makale “İslâm Hukuk ve Siyaset Düşüncesinde Devlet Başkanında Aranan Şartlar (IV./X.-IX./XV. Yüzyıllar)” başlıklı doktora tez çalışmamdan hareketle kaleme alınmıştır.

lede, İslâm hukukçuları nasların, yerleşik mezhep kabullerinin, içtihatların ve İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan siyasî ve toplumsal tecrübelerin ışığında birtakım şartlar tespit ederek Müslümanları yönetmeye talip olan kişinin bu şartları haiz olması gerektiğini dile getirmişlerdir. Bu şartlardan biri olan Kureyşilik, nassa dayalı ve soyla irtibatlı bir şart olması hasebiyle diğer şartlara kıyasla ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Aynı zamanda imâmet bağlamındaki tartışmalarda asırlar boyunca gündemi meşgul etmesi ve özellikle siyasî iktidarın Kureyş kökenli olmayan yönetimlere geçtiği dönemlerde “meşruiyet” sorunu açısından netameli kabul edilebilecek bir mesele haline gelmesi nedeniyle de ayrı bir önem taşır. Sünnî anlayışın başlangıcından itibaren bu husustaki hâkim kabulü, halifenin Kureyş soyundan gelmesinin bir gereklilik olduğu yönündedir. Ancak zaman içerisinde özellikle Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin dağılması ve Türk-Çerkez kökenli Memlûkler’in tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte Kureyşilik şartının -ciddi bir yekûn oluşturacak nispete ulaşmasa da- bazı müelliflerce tartışmaya açıldığı anlaşılmaktadır. Bu çalışma, Kureyşilik şartını çeşitli açılardan yeniden değerlendirerek bu şartın yol açtığı meşruiyet sorunlarına alternatif çözümler sunan mezkûr yaklaşımlara odaklanmaktadır. Makalenin temel iddiası, Kureyşilik şartının yol açtığı meşruiyet sorunlarının ulema tarafından bütünüyle görmezden gelinmediği, ayrıca bu soruna yönelik geliştirilen çözüm arayışlarının ulemanın siyasî gerçeklikleri yakından takip ederek bu gerçeklikleri yönlendirme arzusunun bir yansıması olarak değerlendirilebileceğidir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh ve Siyaset, İmâmet/Hilâfet, İmâmet Şartları, Nesep, Kureyş, Kureyşilik, Meşruiyet.

GİRİŞ

İmâmet vazifesini üstlenecek kişinin “haseb-neseb” sahibi olmasıyla ilgili tartışmalar, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi literatüründe temel bir problem alanını oluşturur. İş başına gelen yöneticinin belli bir soydan gelmesi dinî bir gereklilik midir? Şayet öyleyse bu gereklilik nereden ileri gelmektedir? Tarihte farklı kökenlerden gelen Müslüman yöneticiler bu meseleyi nasıl aşacak, bu durum karşısında kendi meşruiyetlerini nasıl tesis edeceklerdir? Özellikle Kureyş kökenli Abbâsî hilâfetinin ortadan kalkıp siyasi yönetimin Kureyşli olmayan hânedanlara geçmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni durum bu açıdan nasıl değerlendirilecektir? Bu yeni durum zamanla İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının gündemini meşgul edecek midir? Meşruiyet problemi açısından büyük önem taşıyan neseb şartı konusundaki bu tartışmalar, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gündemdeki yerini almış, takip eden devirlerde de kıymet taşımaya devam etmiştir.

Bu çalışma, Abbâsî dönemi boyunca ve Memlûkler'in 9./15. asrın başlarına kadarki sürecinde Kureyşilik şartına ilişkin ortaya çıkan farklı yaklaşımlara odaklanarak bu dönemlerin Kureyşilik şartı açısından bir değerlendirmesini sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, önce Kureyşilik şartının hangi teorik temellere dayandırıldığı, hangi kavramsal çerçevelerle desteklendiği ve Sünnî anlayışın bu konudaki genel yaklaşımı özetlenecek, ardından süreç içerisinde bu anlayışta meydana gelen dönüşümler ve Kureyşilik şartına yönelik geliştirilen alternatif çözüm önerileri incelenecektir. Ehl-i sünnet'e mensup âlimlerin görüşlerinin değerlendirileceği çalışmada, başta fıkıh ve kelâm literatürüne ait eserler olmak üzere “siyasî-fikhî ahkâm”ı içeren farklı telif türlerinde kaleme alınmış kaynaklar esas alınacaktır.¹

¹ “Siyasî-fikhî ahkâm” kavramlaştırması, ilk defa Özgür Kavak tarafından gündeme getirilmiş ve önerilmiştir. Bu kavram, çalışmamızda Kavak'ın bu kavrama dair belirlediği çerçeveye uyumlu bir şekilde kullanılmıştır. Buna göre “siyasî-fikhî ahkâm” öncelikle ahkâm-ı sultâniyye mefhumuna tekabül etmekle birlikte, anlam aralığı biraz daha geniş tutulmuş olup yöneten, yönetilen ve yönetime dair fukaha tarafından ortaya konan hükümleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla bu terim çalışmamızda imâmete ilişkin meseleler çerçevesinde şekillenen fikhî hükümleri ve fakihlerin bu alandaki değerlendirmelerini ifade etmek için kullanılacaktır. Fıkıh ilmini esas alan ve siyasetin sahasına giren konuları bu ilim çerçevesinde değerlendiren eserler ise bu çalışmada çoğunlukla “siyasî-fikhî hükümleri ele alan eserler” ya da kısaca “siyasî-fikhî eserler” olarak nitelendirilecektir. Kavramın anlam çerçevesi için bkz. Özgür Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fikhi Temelleri: Siyasi-Fikhi Hükümlere Dair İncelemeler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 8, 22-23.

Öte yandan Kureyşilik şartına dayanak olarak gösterilen rivayetlerin sihhati ve tarihî yönüyle ilgili hususlar bu çalışmanın konusu değildir. Buradaki ana gaye ilgili rivayetlerin sübut bulup bulmadığını yahut bu rivayetleri çevreleyen tarihî hakikatleri ortaya koymak değil, bu rivayetler temelinde şekillenen Kureyş'e mensubiyet şartına dair siyasî-fikhî metinlerde tarihî süreçte ortaya çıkan alternatif yönelimleri ve bunların İslâm siyaset düşüncesi açısından taşıdığı anlam ve önemi değerlendirmektir.

I. SÜNNİ DÜŞÜNCENİN KUREYŞİLİK ŞARTINA DAİR GENEL YAKLAŞIMI

Siyasî-fikhî hükümler etrafında şekillenen literatürde başlangıçtan itibaren bu konuda hâkim olan görüş, halifenin Kureyş soyundan gelmesinin dinî bir zorunluluk olduğu yönündedir. Bu kabul siyasî liderlik söz konusu olduğunda siyasî ve hatta dinî meşruiyetin ancak Kureyş soyuna mensup olanların başında bulunduğu bir siyasî organizasyonla inşa edilebileceği anlamına gelmektedir.² Hilâfetin Kureyş soyuna aidiyeti konusunda İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarları arasındaki bu yaygın kanaat, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle sonuçlanan toplantı meclisinde hilâfette hak iddia eden Medineli Müslümanlara (Ensar) karşı delil olarak ileri

2 "Haseb-neseb" sahibi olmak, yani asil bir soydan geliyor olmak aslında farklı dönemlerdeki birçok siyasal yapı açısından da önemli bir meşruiyet kaynağı olarak görülmüştür. Nitekim tarihte önce Hülagu, akabinde İlhanlılar ve sonrasında Timurlu Devleti hükümdarları doğrudan yahut dolaylı bir biçimde kendilerini Cengiz Han'ın soyuyla irtibatlı kılarak meşruiyetlerini inşa etmişlerdir. Bkz. Özgür Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İh-yası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları," *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 206-207. İslâm tarih yazımında soy ağacı oluşturma geleneğinin en yoğun örneklerinin Timurlular devrinde ortaya çıkması bu tür bir meşruiyet arayışının bir uzantısı olarak yorumlanabilir. Timurlular'dan sonra Osmanlı ve Safevî gibi hânedanların da meşruiyetlerini inşa etmek yahut pekiştirmek maksadıyla kendilerini asil bir soyla ilişkilendirmeleri benzer bir arayışa işaret etmektedir. Kuşkusuz bu hususun İslâm toplumlarına özgü olmadığı, Ortaçağ Avrupası'nda varlıklı aristokrat ailelerin de toplum nezdindeki otoritelerini meşrulaştırmak maksadıyla kendilerini önde gelen tarihî figürlerle irtibatlı kılmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu bakımdan "haseb-neseb" sahibi olmak çeşitli kültür ve medeniyetler açısından birçok dönemde siyasî otoritenin meşrulaştırılmasında önemli bir araç konumunda olmuştur. Geniş bilgi için bkz. İlker Evrim Binbaş, "Structure and Function of The Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)," *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan: Hudûdü'l-âlem : İsenbike Togan'a Armağan*, ed. Nurten Kılıç-Schubel - İlker Evrim Binbaş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 465-544 (özellikle 504, 509-510, 523, 527).

sürülen ve “halifelerin Kureyş soyundan olacağını” bildiren hadise dayanmaktadır: “*el-Eimmetü min Kureyş*.”³ Bunun yanında Kureyş'in yine siyasî yönetimle ilişkilendirildiği diğer bazı rivayetler de ilgili hadis için destekleyici ve tamamlayıcı mahiyette deliller olarak görülmüştür.⁴ Güvenilir hadis kaynaklarında ve tarihî bir yönünün olması hasebiyle klasik tarih kitaplarında⁵ çeşitli varyantlarıyla birlikte yer bulan bu rivayetler ilk devirlerden itibaren siyasî-fikhî bir hükme mesnet kılınmış, böylelikle Kureyş'e mensubiyet şartı halifede bulunması gereken temel şartlardan biri olarak literatürdeki yerini almıştır. Kureyşilik şartı, doğrudan bir nasla/hadisle belirlenmiş olması bakımından ayrıcalıklı bir yerde durur. Bu husus aynı zamanda Kureyşilik şartını büyük oranda içtihat amelîyesi neticesinde tespit edilmiş imâmetin diğer tüm şartlarından ayıran en önemli farkı oluşturur.

3 Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrût: Tavzül-mektebi'l-İslâmî, 1403/1983), XI, 58; Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Kâhire: Müessesetü'r-risâle, 2001), XIX, 318, XX, 249; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şibli (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, ts.), “Kazâ”, 13.

4 Bu çerçevedeki belli başlı rivayetler şunlardır: “Şüphesiz bu iş (*emr*) Kureyş'tedir. Dini ikame ettikleri sürece onlara düşmanlık edeni Allah muhakkak yüzüstü süründürür.” “İçlerinde iki kişi kalıncaya kadar bu iş daima Kureyş'tedir.” “İnsanlar bu işte Kureyş'e tâbidir. Müslüman olanları [Kureyş'in] Müslümanlarına, kâfirleri de [Kureyş'in] kâfirlerine tâbidir.” “Emirler Kureyş'tendir.” İlgili rivayetler için bkz. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Heyet (Bulak: Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1311), “Menâkıb”, 1, 2, 3, “Ahkâm”, 2; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî (Kâhire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), “İmâre”, 1, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 446, IX, 489, X, 273, XXVIII, 65, XXXII, 311-312, XXXIII, 26, 42; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Siyer”, 103.

5 Hz. Ebûbekir'in halife seçilmesiyle sonuçlanan Sakîfe hadisesini aktaran İbn İshâk (ö. 151/768), İbn Hişâm (ö. 218/833) ve Taberî (ö. 310/923) gibi ilk dönem İslâm tarihçileri eserlerinde “İmâmlar Kureyş'tendir” hadisini bu çerçevede zikre konu etmezken Vâkıdî (ö. 207/823), Belâzürî (ö. 279/892-93) ve Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966'dan sonra) gibi tarihçiler bu hadisin ilgili toplantıda dile getirildiğini aktarmışlardır. Bkz. Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *er-Ridde*, thk. Yahyâ el-Cebbûrî (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 41; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1417/1996), I, 582; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, thk. Clement Huart (Paris, 1899-1919), V, 123. Sakîfe hadisesiyle ilgili olmaksızın farklı bağlamlarda ilgili hadisi zikre konu eden yahut bu hadis olmasa da Kureyş'in siyasî yönetimle irtibatlandırıldığı diğer bazı rivayetleri aktaran Fesevî (ö. 277/890), İbn Ebû Hayseme (ö. 279/892-93) ve Bahşel el-Vastî (ö. 292/905) gibi tarihçilerin eserleri de burada anılabilir. Bkz. Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'riفة ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Bağdâd: Matbaatü'l-irşâd, 1393/1974), III, 222; Ebû Bekir Ahmed İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kâhire: el-Fârûk'ü'l-hadîse, 1427/2006), II, 896; Bahşel el-Vastî, *Târîhu Vâsıt*, thk. Korkîs Avvâd (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1406), 63, 123, 344.

Siyasî yönetimin Kureyş kabilesine has kılındığına hükmeden rivayetler, Kureyşilik şartının temellendirilmesinde ilk dönemler için merkezî bir rol oynar. Takip eden dönemlerde de bu rivayetler merkezî konumunu korumakla birlikte icmâ gibi katî bir delilin devreye sokulmasıyla Kureyşilik şartı daha muhkem bir zemine oturtulmuştur. Ehl-i sünnet muhitinde bu yöndeki teşebbüsüyle dikkat çeken ilk isim Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakîhi Bâkîllânî (ö. 403/1013) olmuştur.⁶ Kuşkusuz bu tavır sonraki devir metinlerinde de sıklıkla takip edilmiştir. Bâkîllânî'den sonraki süreçte Kureyşilik şartına dair dile getirilen düşünceler, netice itibarıyla onun fikirleriyle aynı noktada birleşmiş, böylece Kureyşilik şartı İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının ortak bir kabulü haline gelmiştir. Nitekim Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012), Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Mâverdî (ö. 450/1058), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Ebû Bekir el-Fûrekî (ö. 478/1085) gibi Ehl-i sünnet âlimlerinin konuyla ilgili görüşleri Kureyşilik şartı konusunda ortak bir zihnî kabule işaret eder.⁷

II. KUREYŞİLİK ŞARTINA İLK ESASLI İTİRAZ

Sünnî çevrelerinde yukarıda anılan müelliflere kadarki süreçte nesep şartına ilişkin bir itiraz meydana gelmemiştir. Aksine bu şart

6 Ayrıntı için bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987), 471-476.

7 Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmî Muhammed Fûde (Dârü'l-fîkr, 1399/1979), III, 152-163; Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fîrak ve beyânü'l-fîrkatî'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kâhire: Mektebetü İbn Sinâ, ts.), 301; a. mlf. *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1346/1928), 275-277; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409/1989), 5-6; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl: Dînler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), III, 158, 404; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Abdurrahmân b. Mestûr b. Sa'îd el-Mâlikî vd. (Cidde: Dârü'l-evrâk es-sekâfiyye, 1440/2019), 81; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhid fî beyânî't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 309, 312-313, 325-328; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tenbih*, thk. Merkezü'l-hidmât ve'l-ebhâsi's-sekâfe (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983), 248-249; Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Fûrekî, *en-Nizâmî fî usûli'd-dîn* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2378), 147a-b.

çoğu zaman icmâ gibi katî bir delille desteklenerek daha da pekiştirilmiş ve güçlendirilmiştir. Fakat Kureyş'e mensubiyetin tartışmasız bir şart olarak kabul gördüğü bu dönemlerde, bu şart ilk kez Şâfiî fakihî Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından tartışmaya açılacaktır. Cüveynî geleneksel kabulü tamamen göz ardı etmemekle birlikte Kureyş'e mensubiyeti belirli durumlarda "vazgeçilebilir" bir şart olarak değerlendirerek bu konuda farklı bir anlayış geliştirecektir.

Cüveynî'nin konuyla ilgili düşüncelerini *Lüma'u'l-edille* ve *el-İrşâd* başlıklı kelâma dair kitaplarının imâmet bahsine ayrılan bölümleri ile ahkâm-ı sultâniyye literatürünün ilk örneklerinden olan *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem (el-Gıyâsî)* başlıklı eseri üzerinden takip etmek mümkündür. Fakat Cüveynî'nin nesep şartıyla ilgili olarak bu eserlerin üçünde de farklı noktalarda durduğunu belirtmek gerekir. Bu bakımdan onun bu konudaki fikrî değişimini takip edebilmek için ilgili eserlerin bir arada incelenmesinde fayda vardır.

Kureyş'e mensup olma şartı *Lüma'u'l-edille*'de ilk sırada ve mutlak bir şart olarak takdim edilir. Bu şarta mesnet teşkil eden husus ise Hz. Peygamber'in bu husustaki meşhur sözleridir.⁸ Salt bu eseri dikkate alındığında Cüveynî'nin nesep şartı konusunda fıkıh ve kelâm literatürünün klasik çizgisine bağlı kaldığı söylenebilir. Buna mukabil *el-İrşâd*'daki ilgili değerlendirmeleri incelendiğinde onun bu geleneksel çizgiden belli bir ölçüde uzaklaştığı görülür. Nesep şartı burada bir önceki eserden farklı olarak şu ilâve değerlendirmelere konu olur:

Ashabımıza göre [Eş'ariler] imâmın Kureyş'e mensup olması da imâmetin şartları arasındadır. Nitekim Hz. Peygamber "İmâmlar Kureyş'tendir" ve "Kureyş'i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz"⁹ buyurmuştur. Bu [şart], bazılarının karşı çıktığı bir şarttır. Bana göre de bu

8 Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fi kavâ'idî Ehli's-sünne ve'l cemâ'a*, thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987), 130.

9 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1400), 278; Ebü Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Fezâ'ilü's-sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbâs (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983), II, 622. Kureyş'in önüne geçilmemesini salık veren bu hadisin yine Cüveynî tarafından bazı fıkıh konularına da taşınarak belli başlı hükümlere mesnet kılındığı görülmektedir. Meselâ cemaate namazda imamlık yapabilecek birden fazla ehil kişi bulunduğu takdirde önceliğin kime ait olacağı hususunda fıkıh ve kıraat bilgisinden sonra üçüncü sırada nesebin geldiğine hükmedilmekte ve imamlıkta nesebin dikkate alınmasına gerekçe olarak ilgili rivayet gösterilmektedir. Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1428/2007), II, 415-418.

konuda farklı yorumlar yapılabilir (*ve li'l-ihimâli fihi 'indî mecâlün*). En doğrusunu Allah bilir.¹⁰

Cüveynî, mensubu olduğu Eş'arî geleneğinin bu hususta nakledilen rivayetlerin hükmüne tâbi olarak Kureyş'e mensubiyeti bir şart olarak öne sürdüklerini, bununla birlikte Kureyşli olmanın herkesçe müsellemler bir şart olmadığını ve nihayet kendisine göre de meselenin "ihtimale açık" olduğunu dile getirmektedir.¹¹ Bu ifadeleriyle bu husustaki hükmün bir bakıma katî olmadığını işaret eden Cüveynî, böylelikle nesep şartına "açık bir kapı" bırakmaktadır.¹² Nitekim eserin başka yerindeki bir ifadesi onun bu konudaki tutumunu son derece pekiştirmektedir. Eserde nesep şartına Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini temellendirirken tekrar temas eden Cüveynî, bu defa Kureyşli olmayı "bazılarının karşı çıktığı bir şart" değil, "bazılarının savunduğu bir şart" olarak takdim edecektir:

Hz. Ebû Bekir'in imâmet şartlarını kendinde taşıdığına delâlet eden ikinci husus şudur: "Bazılarına göre, imâmın Kureyş'ten olması imâmetin şartlarından (min şerâiti'l-imâmeti 'inde akvâmin kevnü'l-imâmi min Kureyş). Şüphesiz Hz. Ebû Bekir de özbeöz Kureyşli idi.¹³

Şâfiî fakihlerinden Râfiî (ö. 623/1226), tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî'nin bu eserindeki tutumuna işaret eden ilk ve nâdir müelliflerdendir. Şâfiî fihhına dair *el-Muharrer* eserinde Kureyş'e mensubiyeti temel bir şart olarak belirleyen Râfiî,¹⁴ Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu sahadaki eserine yazdığı hacimli şerhinde konuyu daha etraflı bir biçimde ele almakta ve Cüveynî'nin ilgili görüşünü de bu çerçevede gündeme taşımaktadır. Eserin "bağy" ahkâmına ayrılan bölümünde kaynak metne ilâve olarak imâmetin şartları-

10 Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-ittikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tefvîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009), 328.

11 Cüveynî'nin "bazılan" diye işaret ettiği bu kimselerin kimler olduğu hususu belirgin değildir. Bununla Hâricîler'in yahut Mu'tezile'nin belli başlı âlimlerinin bu husustaki tavrına işaret edilmiş olması güçlü bir ihtimaldir. Fakat bu kişi veya kişilerin Ehl-i sünnet içinde o dönemde nesep şartı konusunda farklı bir tutuma sahip olup bugün bilgisi elimize ulaşmamış kimseler olması da ihtimaller arasındadır.

12 Özgür Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularında Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)* 1 (2013), 266; a. mlf. "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstahzir'i", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi İltiyâzi'-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 223.

13 Cüveynî, *el-İrşâd*, 329.

14 Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *el-Muharrer*, thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Mısrî (Kâhire: Dârü's-selâm, 1423/2013), 1396.

na (*şürûtü'l-imâm*) da temas eden Râfîî, burada imâmın Kureyşî olmasını yine gerekli bir şart olarak takdim ederken diğer taraftan Cüveynî'nin *el-İrşâd*'daki ifadelerine atıfla meselenin Cüveynî'ye göre yorumuna açık olduğunu bildirir (*ve li'l-imâmi fihi ihtimâlün*).¹⁵ Buradan hareketle Kureyş'e mensubiyeti şart koşmadığı yönünde Cüveynî'ye bir görüş nispet edildiğine dikkat çekilir. Fakat bu hususta mezhebi temsil eden görüşün bunun aksine olduğunu vurgulayan Râfîî, böylelikle Cüveynî'ye nispet edilen ilgili görüşün dikkate alınmaması gerektiğine işaret eder. Zira Hz. Peygamber meşhur sözünde siyasî yönetimin Kureyş'e ait olduğunu bildirmiş, ayrıca Hz. Ebû Bekir de Ensar'a karşı yaptığı konuşmada bu sözü ileri sürmüş, o dönem kabul gören bu hüküm müteakip dönemlerde de bir itirazla karşılaşmamıştır.¹⁶

Cüveynî'nin Kureyşilik hakkındaki görüşlerini en belirgin tarzda ortaya koyduğu eseri *el-Gıyâsî*'dir.¹⁷ Cüveynî bu eserini kelâma dair diğer iki eserinden sonra ve daha da önemlisi fikirlerinin tam anlamıyla olgunlaştığı bir dönemde kaleme almıştır. Bu sebeple eserde yer alan Kureyşilik konusundaki değerlendirmeler, müellifin bu konudaki nihaî sözleridir, denebilir. İmâmetle ilgili şartların dört ayrı grupta incelendiği eserde nesep şartı “doğuştan gelen şartlar (*es-sifâtü'l-lâzime*)” kategorisinde ilk sırada bahse konu edilir:

Bu çerçevedeki vasıflardan birisi neseptir. İmâmın Kureyşli olması şarttır. Nesebin şart oluşuna Dırâr b. Amr [ö. 200/815] dışında hiç kimse muhalefet etmemiştir. Dırâr ise muhalefetine ve muvafakatine

15 Şâfîî mezhebi literatüründe yaygın biçimde kullanılan terimlerden biri olan “imâm” tabiri çoğunlukla Şâfîî'yi, bazı durumlarda ise Cüveynî'yi ifade eder. Bilal Aybakan, “Şâfîî Mezhebi,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mayıs 2023). *el-İrşâd*'daki ifadelerle uyumluluğu da göz önüne alındığında bu tabirle Cüveynî'nin kastedildiği belirginlik kazanmaktadır. Eserin muhtelif pek çok yerinde Cüveynî'nin fûrû-i fıkha dair eserindeki görüşlerine atıfta bulunulurken yine Cüveynî'ye işaret etmek üzere “imâm” tabirinin tercih edilmesi de bu hususu teyit etmektedir.

16 Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997), XI, 71-72. Râfîî'nin eserlerinde Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'deki ilgili değerlendirmelerine ise herhangi bir atıf bulunmaz.

17 Editörlüğünü Özgür Kavak ve Ömer Türker'in üstlendiği *Zor Zamanda Siyaset: İmâmî'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsî'z-zulem Adlı Eseri* başlıklı derleme çalışmasında, *el-Gıyâsî*'nin her bir bölümü farklı araştırmacılar tarafından incelenmiş ve derlemeye mukayeseli bazı araştırmalar da eklenmiştir. Ayrıca çalışmanın sonuna *el-Gıyâsî*'nin Kavak tarafından hazırlanan yorum ve tahlillerle zenginleştirilmiş geniş bir özeti de yer almaktadır. Özgür Kavak - Ömer Türker (ed.), *Zor Zamanda Siyaset: İmâmî'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsî'z-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

kimsenin itibar etmediği bir zattır. Nitekim râviler Hz. Peygamber'in "İmâmlar Kureyş'tendir" buyurduğunu rivayet etmişlerdir.¹⁸

Bu değerlendirmeler kelâm metinlerinde ele alınan imâmet bahislerinin Kureyşilik şartıyla ilgili yerleşik kabulü ile oldukça uyumludur. Hatta Dirâr b. Amr bağlamındaki vurgu, aslında nesep şartı etrafında ilim çevrelerinde teşekkül eden bir ittifak/icmâ iddiasını da zımnen içermektedir. Fakat takip eden değerlendirmeler son derece dikkat çekicidir. Burada Cüveynî "ümmetin mezkûr hadisi kabule şayan görmüş olmasından hareketle bazı İslâm âlimlerinin bunun *müstefiz* ve *sübutu katî* bir rivayet olduğunu ileri sürdüklerini" belirtmekte, fakat "ilgili hadisin tevâtür derecesine ulaşmayan sayıdaki kişilerce rivayet edilmiş olmasını" gerekçe göstererek bu görüşe katılmadığını ifade etmektedir (*meslekün lâ üsirüh*).¹⁹ Mezkûr rivayetin mütevâtir haber türünden olmaması hasebiyle kesin bilgi ifade etmediğini savunan Cüveynî, bu sebeple nesep şartının bu rivayete dayanılarak ispat edilmeye çalışılmasını doğru bulmaz:

Bu meselede işin doğrusu şudur: Biz bu hadisin Hz. Peygamber'den sadır olduğuna gönül rahatlığıyla ve kati bir suretle karar veremiyoruz. Bu husus diğer bütün âhâd haberler için de geçerlidir. Dolayısıyla imâmette nesebin şart olması hususunda bu hadis [katî bir] ilim ifade etmemektedir.²⁰

18 Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-Gıyâsi: Gıyâsü'l-ümem fi'lityâsi'z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Beyrût: Dârü'l-minhâc, 1435/2014), 256; krş. Özgür Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'lityâsi'z-zulem'in Özeti," *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi'lityâsi'z-zulem Adli Eseri*, ed. Özgür Kavak - Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 291.

19 Cüveynî, *el-Gıyâsi*, 256-257.

20 Cüveynî, *el-Gıyâsi*, 257; krş. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'lityâsi'z-zulem'in Özeti," 291. Cüveynî'nin usûl-i fıkha dair eserinde aynı rivayete dayanarak mensubu olduğu mezhebin kurucu imamı Şâfi'yi diğer mezhep imamlarına karşı üstün sayması, böylelikle esasen siyasi yönetimle ilişkili bir rivayetin farklı bir mecraaya da taşınması dikkat çekicidir. Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. ed-Dîb Abdülazîm (Devha, 1399), II, 179. Bu durum tabii olarak Cüveynî'nin bu iddiasının muhatapları konumundaki diğer mezhep mensupları tarafından tenkide tâbi tutulacaktır. Meselâ Cüveynî'nin eserine yazdığı şerhte Mâlikî usulcüsü Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Ebyârî (ö. 616/1219) bu hususta Cüveynî'yi tenkit etmekte ve ilgili rivayetin asıl mecrasından sapırıldığını ifade etmektedir. Ali b. İsmâil el-Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân*, thk. Ali b. Abdurrahmân Bisâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 1434/2013), IV, 228. İlgili rivayetin siyasi konuların dışına taşınmasıyla ilgili Cüveynî özelinde işaret ettiğimiz bu husus aynı geleneğe mensup olan Tâceddin es-Sübki'nin ifadelerine göre Şâfi muhitte sıkça rastlanan bir tutumdur. Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cize: Dârü'l-hicr, 1413), I, 192.

Cüveynî âhâd haber olması bakımından katî bilgi ifade etmeyen bir rivayetin üzerine katî bir hüküm inşa edilmesine karşı çıkmaktadır. Nesep şartına katî-zannî ayrımı açısından yaklaşan Cüveynî, böylelikle meseleyi metodolojik bir zeminde tartışmaya açmaktadır. Fakat yukarıdaki değerlendirmelerden onun nesep şartını bütünüyle reddettiği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira konuyla ilgili girişteki ifadelerinden de hatırlanacağı üzere Cüveynî esas itibarıyla nesebi bir şart olarak kabul etmektedir. Kuşkusuz bu durum, bu şartın nereden ileri geldiği hususuna bir açıklık getirmeyi zorunlu kılar. Bunun farkında olan Cüveynî, Kureyşilik şartının bir başka açıdan ele alınması gerektiğini kaydeder:

Açıklamaya çalıştığımız hususun izahı şudur: İnsanlar bu makamın Kureyş'e ait olduğunu (*ihtisâs*) geçmişten günümüze kadar kabul etmişlerdir. Bunca zaman geçmesine rağmen Kureyş dışından birisi asla imâmetin yolunu gözlemedi. Zira bu [makamı elde etmenin] imkân dâhilinde olduğunu bilselerdi en başta güç (*be's*) ve iktidar (*necdet*) sahibi olanlar bu işe talip olurdu. Eğer bu mümkün olsaydı sağlam bir asabiyete ve güçlü bir taraftar zümresine sahip kişiler (*ashâbü'l-'aded ve'l-'uded*) canla başla bu makamı elde etmeye girişirlerdi. (...) Şayet imâmette hak iddia etmenin bir yolu yahut çaresi olsaydı Kureyşli olmayan kimseler -davalarında haklı veya haksız olsunlar- bu işin peşinden koşarlardı. Nitekim Mısır'ın Fustat şehrindeki Fâtımîler (*mârikûn*: sapkınlar) imâmet davasına giriştiklerinde ilk iş olarak -aslî astarı olmadığı halde- kendilerini Hz. Peygamber'in soy şeceresine dayandırıp bu haksız iddiaya sarıldılar. Üstelik bu tezvîrat ve iftiralara uğruna ellerinde ve avuçlarında ne varsa şecerelerini bu soya dayandırmak için [tuttukları] yalancı nesep uzmanlarına (*nessâb*) harcadılar.²¹

Cüveynî nesebin şart oluşunu, “insanlar arasında bu makamın Kureyş'e ait olduğu yönünde geçmişten sürüp gelen genel bir kabulün olduğu” düşüncesinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre nesebin şart oluşunun temelinde bu konuda toplumsal bir uzlaşının sağlanmış ve bunun yerleşik bir uygulamaya dönüşmüş olması yatmaktadır. Cüveynî “tarih boyunca bu makama Kureyşliler dışında hiç kimsenin yeltenmemiş olmasını” ve bu itibarla “Fâtımîler'in Hz. Peygamber'le soy bağı kurma girişimlerini” de imâmet makamının Kureyş'e ait olduğu hususundaki genel kabulün bir neticesi olarak görmektedir. “Nesep şartının ispatına matuf” yukarıdaki ifadeleri takip eden satırlarda nesep şart-

21 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 257; krş. Kavak, “Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'l'tiyâsî'z-zulem'in Özeti,” 291.

tının akli bir gerekçeyle de temellendirilemeyeceğine işaret eden Cüveynî, “Allah’ın bu üstün ve şerefli makamı Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’ine has kıldığını, bunun son tahlilde Allah’ın bir lütfu olduğu ve O’nun, lütfunu dilediğine verdiğini” kaydeder.²²

Cüveynî’nin nesep şartıyla ilgili genel bir kabulden söz etmesine karşın bu hususta icmâ tabirini kullanmaktan kaçınması oldukça mânîdardır. Zira eserin muhtelif pek çok yerinde görülebileceği üzere genel bir kabule mazhar olduğu belirtilen birçok hüküm çoğu zaman icmâ deliliyle ilişkilendirilir. Meselâ seçim (*ihdiyâr*) yöntemiyle iş başına gelmenin meşruiyetini temellendirmeye dönük değerlendirmeler bu durumun dikkate değer bir örneğini teşkil eder. Bu çerçevedeki ifadelerde ilk dört halifenin göreve gelme yöntemleri kısaca özetlendikten sonra o dönemlerde “seçimle başa gelmiş olmasına hiçbir sahabînin muhalefet etmediği” belirtilmekte ve “herkesin iyi bildiği katî bir delil olmaksızın bu tür bir mutabakatın meydana gelmesinin mümkün olamayacağı” vurgulanmaktadır.²³ Seçim usulünün meşruluğu noktasındaki genel kabul icmâ olarak nitelenirken aynı durumdaki nesep şartı için icmâ tabirinden özellikle söz edilmemesi bilinçli bir tercih olup esasen Cüveynî’nin nesep şartını tartışmaya açma yönündeki çabasına işaret etmektedir.

el-İrşâd’da nesep şartı konusunda farklı yorumlar yapılabileceğini söyleyerek bu hususta açık bir kapı bırakmasının akabinde *el-Gıyâsî*’de bu şarta mesnet kılınan rivayetin kesin bir bilgi ifade etmediğini ısrarla vurgulayarak nesep şartının en temel dayanağını oluşturan bu rivayeti metodolojik bir zeminde tartışmaya açması, ayrıca insanların imâmet makamının Kureyş’e münhasır olduğu noktasında genel bir kabullerinin olduğunu ifade etmekle beraber bunu icmâ olarak nitelemekten de kaçınması, Cüveynî’nin Kureyş’e mensup olma şartını mutlak anlamda bağlayıcı, tartışmaya kapalı, sabit ve değişmez bir hüküm olarak görmediğini söylemeye imkân tanımaktadır. Nitekim *el-Gıyâsî*’nin bir başka bölümünde imâmet için aranan şartların ortadan kalkması durumuna ilişkin dile getirilen düşünceler onun bu meseledeki tavrına açıklık kazandıracak niteliktedir.

Eserin “imâmdan yoksun kalmak (*huluvvü’z-zamân ‘ani’l-imâm*)” üst başlığını taşıyan ikinci bölümünde “imâmda bulunması gereken sıfatların ortadan kaybolması” tartışmasına ayrılan

²² Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 258.

²³ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 240-241.

ilk kısım, sıfatların birbirlerine göre konumlarını ve aralarındaki önem sıralamasını tespit etmek ve buradan hareketle bu sıfatların kısmen yahut tamamen ortadan kaybolması durumunda nasıl bir yol takip edilmesi gerektiğini belirlemeye matuftur. Bu kısımda üzerinde durulan ve tartışmanın eksenini belirleyen vasıflar “Kureyşîlik”, “ilim/içtihat”, “vera’” ve “kifayet” sıfatlarıdır. Bunlar arasında Kureyş'e mensup olma vasfı “en az ihtiyaç duyulan sıfat” olarak belirlenirken onu sırasıyla ilim ve vera' sıfatları takip etmekte, kifayet vasfı ise bu taksimde “en fazla ihtiyaç duyulan sıfat” nitelenmesine muhatap olur. Kuşkusuz vasıflara atfedilen bu önem sıralaması, hangi sıfatların ihmal edilebilir hangilerinin olmazsa olmaz mesabesinde (katî) kabul edileceğinin tespitinde oldukça belirleyici olacaktır. Hatta vasıfları kendi aralarında derecelendirmeye yönelik bu tercih, herhangi bir sıfatın yokluğu durumunda nasıl bir yol takip edileceği, diğer bir deyişle yok olduğu farz edilen sıfatın yerine hangi diğer vasfın yahut vasıfların ikame edileceği hususunda da önemli bir rol oynayacaktır.

Kureyş'e mensubiyetin diğer niteliklere kıyasla en az ihtiyaç duyulan sıfat olarak belirlenmesini -yukarıda çizilen genel çerçeveye birlikte düşünüldüğünde- birkaç nedene bağlamak mümkündür. Nesebin akli bir izahla temellendirilememesi, dahası öteden beri bu şartı gerekli kıldığı iddia edilen rivayetlerin tevâtür seviyesine ulaşmaması başlıca nedenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki husus nesep şartının aynı zamanda katî bir hüküm olmadığı fikrine de temel teşkil etmektedir.²⁴ Fakat nesep şartının bu şekilde konumlandırılmasında Kureyşli olmanın “imâmetin temel amaçlarını gerçekleştirmede herhangi bir rolünün bulunmaması”nın da oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle esas itibarıyla “muteber bir şart” olarak kabul edilen Kureyş'e mensup olma vasfı bütün bu sebeplerle birlikte Cüveynî tarafından erken sayılabilecek bir dönemde tartışmaya açılmakta ve belli durumlarda kendisinden vazgeçilebilir bir sıfat olarak takdim edilmektedir:

Buna göre ilk olarak zikredilmesi gereken şart nesepdir. Daha önce belirtildiği üzere Kureyş'e mensubiyet imâmet mansıbı açısından muteber bir şarttır. Fakat şayet imâmet vazifesini üstlenecek Kureyş'e mensup birini bulamazsak imâmetin diğer şartlarını taşıyan bir başkasını elimizden kaçırmayız ve âlim, kifayetli (*kâfi*) ve vera' sahibi olan birini bu makama tayin ederiz. Bu atama neticesinde tayin ettiğimiz bu kişinin verdiği hükümler -ister hususi ister umumi olsun- geçerli kabul

24 Kavak, “Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek”, 273; a. mlf. “İki Âlim, İki Halife Adayı”, 225.

edilir. Kuşkusuz nesebin şart oluşu Allah Resûlü'nün soy ağacını onurlandırmaktan (*teşrîf*) ileri gelir. Yoksa imâmetin temel amaçlarından (*makâsüdü'l-imâme*) hiçbiri nesebe dayanmamakta, asil bir soyla (*haseb*) bir ilişkisi bulunmamaktadır (*intimâ*). Biz kesin olarak biliyoruz ki, imâm döneminin yöneticisi (*zimâmü'l-eyyâm*), insanların şerefidir. İmâmetin varlık gayesi Müslümanların ve İslâm'ın ahkâmının intizam bulmasıdır. İnsanları başıboş bir vaziyete terk etmek, onları kontrol altına alacak ve birbirine bağlayacak bir rabitadan mahrum etmek, fitne denizinin dalgaları içerisinde azgınlaşmalarına izin vermek muhaldir. Şu halde mahlûkat tehlike saçan çukurlara sürüklenirken ve memleket içinde birbirleriyle boğuşurken biz bu konuda Kureyş'e mensup birini bekleyecek değiliz. Dolayısıyla nesep şartının olmaması kifayetli birini (*kâfî*) tayin etmeye mâni değildir. Bu tayin neticesinde kifayetli kişinin de -Kureyşli birinin olduğu gibi- hükümleri geçerlidir.²⁵

Cüveynî tarafından dile getirilen bu düşünceler, kendi ifadesiyle “nesep şartının yokluğu faraziyesi üzerine (*mâ hâvelnâhu fî farzi te'azzürî'n-neseb*)” bahis konusu edilmektedir. Her devir için geçerli olmakla beraber özellikle dönemin şartları göz önüne alındığında Kureyş'e mensup birinin bulunamamasının vâkıya uygun düşmeyeceği açıktır. Bu bakımdan bir faraziye etrafında değerlendirmeler yaptığı izlenimi uyandırsa da müellifin esas itibarıyla vukuu muhtemel iki duruma dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki kişinin nesep şartını haiz olduğu halde gerekli görülen diğer şartları taşımaması; ikincisi ise gerekli bütün evsafa sahip olmakla birlikte nesep şartından yoksun bulunması durumudur. Burada Cüveynî gerekli şartlara sahip olmadığı halde sırf Kureyşli olduğu için birinin başa getirilemeyeceğini, yine aranan şartları taşıdığı halde sırf Kureyşli olmadığı için birinin başa geçmesine engel olunamayacağını savunmaktadır. Bütün bunlardan çıkan sonuç, Kureyşîliğin mutlaka ve her koşulda gözetilmesi gereken sabit ve değişmez bir şart olmadığıdır.

Cüveynî bu hususta kendisine muhtemel itirazların gelebileceğinin farkındadır. Bu fikirlerin nesep şartına ilişkin itirazların bulunmadığı nispeten erken bir dönemde gündeme taşınması başlı başına meseleyi itiraza müsait bir hale getirmektedir. Bunun yanında nesebin baştan “muteber bir şart” olarak takdim edilmesine karşın hemen akabinde vazgeçilebilir bir şart olarak tayin edilerek belli ölçüde tartışmaya açılması da itiraza konu olabilecek bir husustur. Bu nedenle Cüveynî nesep şartını bütünüyle bir kenara bırakmadı-

²⁵ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 415; krş. Kavak, “Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'l'tiyâsî'z-zulem'in Özeti,” 365.

ğını göstermeye matuf ilâve birtakım değerlendirmelerde bulunarak bu hususta tedbiri elden bırakmamaktadır:

Bu hususla ilgili olarak bir itirazda bulunulabilir. Fakat biz imâmet için gözetilen şartlara sahip Kureyşli birini ondan daha faziletli birini görmediğimiz için tayin edersek ve bir zaman sonra ondan daha faziletli birisi ortaya çıkarsa daha az faziletli olanı, sırf daha faziletli birisi ortaya çıktı diye hal' etmeyiz. Buna mukabil, Kureyş'e mensup birini bulamadığımız için Kureyşli olmayan birini tayin ettiğimiz takdirde, takip eden süreçte aranan şartlara sahip bir Kureyşli ortaya çıkarsa duruma bakılır: Şayet nesep şartını taşımayan kimsenin hal' edilmesi zor olacaksa onu görevinde bırakırız. Fakat hal' etmek imkân dâhilinde ise bana göre (*el-vechu 'indî*) bu durumda işin (*el-emr*) Kureyşli olana teslim edilmesi gerekir. Zira bu makam, nübüvvetin soy ağacına mensup olan kimselerin hakkıdır. Şu durumda ilkten atadığımız kişi, nesep şartının yanında diğer fazilet şartlarını da taşıyan kimsenin temsilcisi (*müstenâb*) mesabesinde olacaktır. Bu hususta eksik kalan yönleri gidermek imkân dâhilinde ise şüphesiz bunu derhal yaparız. Bu durum gâib olan biri adına kadının tasarrufta bulunmasına benzer. Buna göre hak sahibi geri geldiğinde memleket üzerinde kesintisiz tasarruf hakkına sahip olacaktır.²⁶

Bu ifadeler siyasî yönetimde Kureyş soyuna belli koşullarda imtiyaz tanınmasının gerekliliğine işaret etse de Kureyşliliğin diğer vasıflar arasındaki konumunu değiştirmez. Cüveynî'ye göre nesep şartı her hâlükârda en az ihtiyaç duyulan şarttır. Nitekim Kureyşlilik, ilim/içtihat, vera' ve kifayet gibi sıfatların birbirlerine göre konumlarına dair bir hülâsa içeren müteakip değerlendirmelerde bu hususa tekrar vurgu yapılır. Kureyşlilik vasfı bu çerçevede kendisine duyulan ihtiyaç ve taşıdığı önem bakımından zikri geçen sıfatların tamamından sonra gelen ve dolayısıyla en az etkili olan sıfat olarak belirlenir. Nesep şartının bu şekilde konumlandırılmasının nedeni ise son derece açıktır: "İmkân nispetinde muteber bir şart olarak kabul edilebilirse de nesebin gerçekte makul bir yararı bulunmamaktadır (*leyse lehü ganâün ma'kûlün*)."²⁷

Mezkûr sıfatların birbirine göre konumlarını ve aralarındaki önem sıralamasını bu şekilde tespit ettikten sonra Cüveynî, bu husustaki düşüncelerini faraziye olarak kurguladığı "muhtemel bazı durumlara tatbik ederek" belirginleştirir. Üzerinde durulan ilk ihti-

²⁶ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 416; krş. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'l'tiyâsî'z-zulem'in Özeti," 365-366.

²⁷ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 418.

mal “kifayet ve dirayet vasıflarını taşımayan bir Kureyşli ile kifayetli ve takva sahibi bir âlimin aynı zaman diliminde yaşaması” durumudur. Böylesi bir durumda ikisinden hangisinin başa geçirilmesi daha uygun olacaktır? Cüveynî'nin buna verdiği cevap sıfatların önemine dair tespitleriyle oldukça uyumludur: “Biz, kifayetli ve takva sahibi âlimi [diğerine] takdim ederiz. Zira kifayeti olmayanın başa geçirilmesi ve bu makamda kendine yer bulması asla söz konusu değildir.”²⁸ Görüldüğü üzere nesep ile kifayet sıfatlarının karşı karşıya gelmeleri durumunda kifayet nesebe tercih edilmekte, kifayet vasfını haiz olmadığı halde sırf Kureyşli olduğu için bir kimsenin başa geçirilemeyeceğine işaret edilmektedir.

Söze konu edilen bir diğer ihtimal ise “kifayet ve istiklal şartlarını taşımayan âlim bir Kureyşli ile kifayet sahibi, şehâmetli ve işinde kendi kendine yetebilen (*müstakil*) birinin aynı zaman diliminde yaşaması” durumudur. Bunlardan hangisinin diğerine tercih edileceği hususunda Cüveynî şu kanaattedir:

Kureyşli olan eğer beceriksiz (*hurk*) ve ahmak (*humk*) değilse, akli melekeleri yerinde ise, işlerin doğru taraflarına dikkati çekildiğinde bunu anlayıp ihata ediyor ve gereğini yapıyorsa o imâmete daha layıktır. Bu kimsenin izleyeceği yol şudur: Başa geçtiğinde sırf kendi fikirlerine (*re'y*) dayanarak bir işe yönelmemeli, hikmet ehlinin ve akıl erbabının görüşleriyle aydınlanmalı ve bir işe koyulmaya kesin karar verdiğinde tevekkül etmelidir. Kuşkusuz zikrini ettiğimiz bu husus [yani böylesi bir durumda Kureyşli olanın başa geçirilmesi] bu kişinin fetânetten nasibini almış olması ve doğruyu idrak edebilme kabiliyetini taşımasına bağlıdır. Böyle birisi, ancak tecrübe sahibi olup kendini yetiştirir, zamanın getirip götürdükleriyle mücadele eder, bunların acı ve tatlı yönlerini tadarsa bu işin üstesinden gelebilir. Ancak ahmak mizaçlı, donuk zekâlı olup, bir düşüncenin künhüne (*vech*) muttali olamıyor da bir işi yürürlüğe koyarken ve bir hükmü tatbika koyarken mukallit oluyorsa, beceriksizliği ve aptallığı (*belâdet*) açığa çıkmışsa ve katı tavırlı oluşu ve ahmaklığı süreklilik kazanmış ise böyle birinin hesaba katılmaması, herhangi bir şekilde dikkate alınmaması gerekir. Kifayetli vera' sahibi biri bu işe ondan daha uygundur.²⁹

Cüveynî bu durumda imâmetin Kureyşli olanın hakkı olduğunu savunmaktadır. Kureyşli'nin tercih edilmesi her ne kadar önemli sayılabilecek birtakım kriterlere bağlansa da son kertede katiyet derecesinde gerekli görülen kifayet sıfatından vazgeçiliyor olması

28 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 419.

29 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 419; krş. Kavak, “Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsî'z-zulem'in Özeti,” 369-370.

dikkat çekicidir. Bu yaklaşım bir önceki muhtemel durumda kifayet sıfatına sahip olmayan birinin başa geçmesinin asla söz konusu olamayacağı yönündeki açıklamalarla ilk bakışta çelişkili görünebilir. Ancak eserde yer alan kifayet sıfatına ilişkin değerlendirmelerle birlikte ele alındığında, yukarıda belirtilen durumun gerçekleşmesi için öne sürülen kriterlerin esasen “kifayetli olmak” ile yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zira vurgulanan çoğu nitelik, aslında kişinin kifayetli olduğunu gösteren vasıflardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde aslında kifayet sıfatından bütünüyle vazgeçilmediğini söylemek mümkündür.

Nesep şartı üzerine serdedilen bütün bu değerlendirmelerden şu sonuca varılabilir: Kureyş'e mensubiyet şartı, ilgili rivayetler ve bu konuda oluşmuş genel kabul çerçevesinde muteber bir şart olarak kabul edilse de başa geçecek kişinin Kureyşli olması her zaman ve her durumda mutlak bir zorunluluk teşkil etmez, dolayısıyla da bu şart katiyyât sahasına dahil edilemez. Mümkün mertebe işletilmesi gereken bir şart olmakla birlikte, meselâ kifayet gibi “vazgeçilmez” bir şart ile karşı karşıya gelmesi durumunda Kureyşilik şartını “vazgeçilebilir” bir şart olarak değerlendirmek gerekir.

Cüveynî'nin kifayet sıfatından hiçbir koşulda taviz vermemesi, buna mukabil Kureyşliliği vazgeçilebilir bir sıfat olarak takdim etmesiyle ilgili bu tutumu, yaşadığı zaman diliminde hilâfet makamında görmek istediği Selçuklu idaresinin veziri Nizâmülmülk ile yakından alâkalıdır. Onun nazarında Nizâmülmülk Müslümanların idaresini deruhte edebilecek kifayete sahiptir ve hatta bu işi ondan daha iyi çekip çevirecek bir başkası da yoktur. Bu sebeple Nizâmülmülk'ün vakit kaybetmeden gereğini yaparak hilâfet makamını üstlenmesi gerektiğini düşünür.³⁰ Fakat Nizâmülmülk'ün nesebi itibarıyla Kureyşli olmaması bu arzunun önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Zira Kureyş'e mensubiyeti katî bir şart olarak kabul etmek, Nizâmülmülk'ün hilâfetini temellendirmede teorik açıdan önemli bir zorluk oluşturacaktır. Bu nedenle Cüveynî, Nizâmülmülk'ün başa geçişinin bir meşruiyet krizine yol açmama-

30 Cüveynî'nin Nizâmülmülk bağlamındaki düşünceleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kavak, “Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek”; a. mlf. “İki Âlim, İki Halife Adayı”; Müddessir Demir, *Mâverî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi (İmâmet Konuları Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 103-112; a. mlf. “İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasığı: el-Ahkâmü's-sultâniyye ile el-Gıyâsî'de İmamet Nazariyesi”, *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsî'z-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 182-186.

sı için Kureyşilik şartı konusunda “esnek” bir tutuma sahip olması gerektiğinin farkındadır. Bu durum netice itibarıyla onun Kureyşilik şartıyla ilgili düşüncelerine de tesir etmiş görünmektedir.

Ehl-i sünnet çevrelerinde asırlar boyunca bir itirazla karşılaşmamış, herkesçe müsellemler kabul edilmiş bir şartın tartışmaya açılmasının söz konusu eser yahut müellifi açısından olumsuz birtakım etkiler doğuracağı açıktır. Mâverdî'nin aynı türdeki *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si sonraki siyaset düşüncesi metinleri üzerinde son derece etkili olmuşken Cüveynî'nin *el-Gıyâsî* eseri uzun dönemler boyunca göz ardı edilmiştir. Eserde Nizâmülmülk'ün başa geçmesinin teklif edilmesi ve buradan hareketle Kureyşilik şartının esnetilmesi bu durumun muhtemel sebepleri arasında ilk akla gelendir. Modern öncesi dönemlerde Cüveynî'nin ilgili görüşlerine yapılan az sayıdaki atfın da çoğu zaman tenkit kabilinden olması bu bakımdan dikkat çekicidir. Meselâ Yemen'in önde gelen Şâfiî fakihlerinden Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî (ö. 558/1163), Cüveynî'nin imâmın Kureyşli olmaması hususunda verdiği “cevazı” bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler ile sahâbe icmâsına aykırı olduğu gerekçesiyle “hatalı” bulmuş ve Kureyşilik şartının gerekliliğini savunmuştur.³¹ Kureyşilik şartı bağlamında *el-Gıyâsî*'ye atıfta bulunan nâdir müelliflerden biri olan Mâlikî fakih ve usulcüsü Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), mesâlîh-i mürselenin müstakil bir kaynak sayılmasının kendi mezhebine özgü bir tutum olduğu yönündeki iddiaları reddederken aralarında *el-Gıyâsî*'nin de bulunduğu bazı Şâfiî kaynaklardan yaptığı alıntıları referans göstererek Şâfiîler'in bu hususta Mâlikîler'i geride bıraktıklarını öne sürer. Cüveynî'nin Kureyşilik şartıyla ilgili görüşü de bu çerçevede gündeme taşınır. Cüveynî'nin bu hususta bir Mâlikî metninde rastlanmayacak değerlendirmelerde bulunduğu ve bunların birçoğunun “Mâlikîler'in söylemeye cesaret edemeyeceği” türden şeyler olduğunu belirten Karâfî, bu ifadelerle esasen maslahat-ı mürsele konusundaki iddiasını teyit etmeye çalışsa da aslında bir taraftan da Cüveynî'nin Kureyşilik konusunda aşırı bir uçta kaldığına işaret etmiş olmaktadır.³²

31 Ayrıntı için bkz. Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, *el-İntisâr*, thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef (Riyâd: Edvâü's-selef, 1419/1999), III, 816-818. Müellif fikha dair eserinde de benzer bir değerlendirmede bulunur. Fakat burada Cüveynî'ye “Ashabımızdan [Şâfiîler/Eş'ariler] imâmın Kureyş dışından olmasına cevaz verenler vardır” şeklinde bir söz nispet edilse de Cüveynî'nin eserlerinde böyle bir söze rastlanmamıştır. Bkz. a. mlf. *el-Beyân*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1421/2000), XII, 9.

32 Geniş bilgi için bkz. Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1416/1995), IX, 4095-4098.

III. KUREYŞİLİK ŞARTININ TAHKİM EDİLMESİ

Cüveynî *el-Gıyâsî*'de kimi zaman doğrudan fakat çoğunlukla ima yoluyla Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün İslâm dünyasının başına geçmesi gereken ideal halife adayı olduğu fikrine teorik bir zemin oluşturma gayretine girerken Selçuklu idaresinde Melikşah ve Nizâmülmülk'ün ölümleriyle birlikte zayıflığın baş göstermesi neticesinde bu fikir ve arzu aynı coğrafyayı ve aynı siyasî vasatı paylaşan öğrencisi Gazzâlî'de haliyle bir karşılık bulamayacak ve Gazzâlî ortaya çıkan yeni konjonktürde³³ uygun halife adayı konusundaki tercihini hâlihazırda Bağdat merkezli iktidarın sahibi konumundaki Abbâsî halifesi Müstazhir'den yana kullanacaktır.³⁴ Bu durum aynı zamanda hoca ve talebe arasında Kureyşilik şartı konusunda da esaslı bir fikir ayrılığına yol açacaktır. Gazzâlî'nin bu çerçevedeki görüşlerine kaynaklık eden *Fedâihu'l-Bâtuniyye*'si temelde Fâtımîler'in o dönemde tehlikeli boyutlara ulaşan hilâfet iddialarını çürütmeye ve böylelikle Sünnî ve aynı zamanda Kureyşî olan Müstazhir'in halifeliğini temellendirmeye yönelik bir çabayı içermektedir. Böyle olunca nesep şartıyla ilgili olan husus, hilâfet için gerekli diğer şartlara nispetle Gazzâlî'nin muhaliflerine karşı elini son derece kolaylaştırmış, dolayısıyla zaten Kureyş soyundan gelmesi hasebiyle Müstazhir'in şahsında bu şartı ispatlamaya dönük hususi bir çabanın içine girilmemiştir.³⁵

Cüveynî'nin nesep şartı konusundaki genel tutumunun Gazzâlî'de olduğu gibi sonraki devirlere ait metinlerde de bir karşılık bulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet muhitinde Kureyşilik şartı çoğu zaman imâmet şartları arasında ön sıralarda zikre konu edilmiş, bu hususta geleneksel çizgiye sıkı sıkıya bağlılık gösterilmiş, böylelikle herhangi bir itirazla karşılaşmadan güçlü bir biçimde etkisini sürdürmüştür. Nesep şartının itiraza konu olması bir tarafa, birçok müellifin bu şartı icmâ ile temellendirerek tartışmaya kapalı bir hale getirdiği, daha önce ilk defa Bâkılânî'nin de-

33 Bu tarihsel bağlam hakkında geniş bilgi için bkz. Eric J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority and the Late Abbasid Caliphate* (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007), 102-210; A. C. S. Peacock, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, çev. Özkan Akpınar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 65-135.

34 Cüveynî ile Gazzâlî'nin farklı halife tercihleriyle son bulan siyasî-fikhî ahkâma dair görüşlerinin özellikle devlet başkanında aranan vasıflar çerçevesinde mukayese edildiği bir çalışma için bkz. Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı".

35 Ayrıntı için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtuniyye ve fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Dâru kütübî's-sekâfiyye, ts.), 180-181.

ğerlendirmelerinde rastladığımız bu eğilimin gitgide yaygınlık kazandığı görülmektedir.³⁶ Bununla birlikte özellikle Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetine yıkılışını takip eden dönemlerde bu şart sorgulanmaya başlanacak, Türk-Çerkez kökenli Memlûkler'in ortaya çıkmasıyla birlikte siyasî meşruiyet problemi açısından ehemmiyet taşıyan bu meseleye dair farklı çözümler önerileri dile getirilecektir.

IV. KUREYŞİLİK ŞARTINDA YENİ ARAYIŞLAR

A. Halife-Sultan Ayrımı Vesilesiyle Şartın Esnetilmesi

Memlûkler devri Şâfiî fakihî ve kâdılkudâtı Bedreddin İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) ahkâm-ı sultâniyye geleneğinin önemli bir halkasını oluşturan *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm* başlıklı eserinde, imâmete ehil olmak için gerekli görülen on şarttan birisi “Kureyş soyundan gelmek”tir. Fakat bu şartın yalnızca “halife” için geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Zira halifenin yerini tuttuğu belirtilen “sultan” için diğer dokuz şartın tamamı gerekli görülürken Kureyş'e mensup olma şartı dışarıda tutulur: “Halife tarafından atanan sultanda nesep hariç halifede aranan şartlar dikkate

36 Meselâ bkz. Abdurrahman b. Me'mûn Mütevellî en-Nisâbüri, *el-Gunye fî usûli'd-dîn*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1406/1987), 179; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1434/2003), 192; Ebü İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhisü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrût: Müessesetü'r-reyân, 1432/2011), 842; Ebü'l-Fazl Kâdi İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1419/1998), VI, 214; Nüreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbüni, *el-Kifâye fî'l-hidâye* (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, 181/2), 79b-80a; a. mlf. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dârü'l-maârif, 1969), 101; Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâ'idü't-tevhîd*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 150; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sa'îd Abdüllatif Fûde (Beyrût: Dârü'z-zehâir, 1436/2015), IV, 356-358; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdüni - İbrâhim el-İtifiyyîş (Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), I, 270; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), X, 42; a. mlf. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müfîtin fî'l-fıkh*, thk. İvaz Kâsim Ahmed İvaz (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1425/2005), 292; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesevî, *Şerhü'l-'Umde fî 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cema'a*, thk. Abdullah Muhammed Abdullâh İsmâil (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012), 476-478; Sa'deddin Mes'ûd b. Fahreddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 98; a. mlf. *Şerhu'l-Makâsüd*, thk. Abdurrahmân Umeyr (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998), V, 244-245; Abdürrahim b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb* (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), VIII, 79-80.

alınır, zira sultan halifenin yerini tutmaktadır.”³⁷ Mâverdî'nin vezirlik taksiminde “tefvîz veziri” olarak nitelenen vezir için de benzer bir ayrımı gözeten İbn Cemâa, tefvîz vezirinde de “imâm veya sultanda bulunması gereken şartların aranacağını” söylerken “nesep” şartını bunun dışında tutmakta ve “Kureyş'e mensup olmak şart değildir” demektedir.³⁸

İbn Cemâa bu eserini Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin yıkılışı sonrası ortaya çıkan yeni durumu fikhî açıdan tahlil etmek üzere kaleme almıştır. Memlûk Devleti'nde 1261 yılından itibaren tüm siyasî işleri idaresi altında bulunduran bir sultan ile ondan ayrı olarak Bağdat Abbâsî hanedanına mensup bir halife varlığını bir arada sürdürdüğü için eserde muhatap olarak “halife ve sultan” esas alınmaktadır.³⁹ Halife-sultan ayrımının oldukça yoğun bir biçimde hissedildiği eserde Kureyşîlik şartı konusunda da bu tür bir ayrımın gözetilmesi, bir yandan Kureyş kökenli Abbâsî hilâfetinin hukukî konumunu tahkim ederken diğer yandan Türk asıllı Memlûk sultanlarını meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalmaktan da kurtarmaktadır.⁴⁰ Kuşkusuz İbn Cemâa'nın Kureyşîlik şartıyla ilgili halife-sultan ayrımında ifadesini bulan bu yorumu, yakın dönemlerde nesep şartıyla ilgili ortaya çıkacak farklı yaklaşımların ve dolayısıyla önemli bir dönüştürümün de âdeta habercisi gibidir.

B. Terkedilebilir Bir Şart Olarak Kureyşîlik

Sünnî muhitlerde ilk dönemlerden itibaren herhangi bir itirazla karşılaşmadan etkin bir biçimde varlığını sürdüren Kureyş'e mensup olma şartının⁴¹ 8./14. asrın ortalarından itibaren muhtelif gerekçelerle tartışmaya açıldığı görülmektedir. Kureyşîlik şartının farklı değerlendirmelere konu olduğu bu zaman diliminin tam da Kureyş kökenli Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı ve Moğol istilası sonrası ortadan kalktığı bir devreye tekabül etmesi son derece önem-

37 Ebû Abdullah Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, thk. Abdullâh b. Sâlih b. Muhammed el-Ubeyd (Riyâd: Dârü'l-minhâc, 1433), 250, 268; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 34, 40.

38 İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-ahkâm*, 294; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek*, 48.

39 Geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, “Bedreddin İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı”, *Adl'e Boyun Eğmek* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 21-28.

40 Kavak, “Bedreddin İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı”, 21-28; a. mlf. “Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş”, 190-194; Mohamad El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 56-84.

41 Cüveynî'nin bu husustaki tutumunu bir istisna olarak kabul etmek mümkündür.

lidir. Abbâsiler'in fiilî iktidarlarını kaybetmesi ve siyasî gücün Kureyş kökenli olmayan yönetimlerin eline geçmesiyle birlikte ortaya çıkan bu yeni durum, siyasete dair metin üreten bazı müelliflerin zihinlerini meşgul etmiş gibidir. Zira siyasî liderlik söz konusu olduğunda Kureyş soyundan gelmeyen bir siyasî iktidarın yüzleşmek durumunda kalacağı en esaslı problem nesep şartıyla ilgili olacaktır. Nesebin zorunlu bir şart olarak kabul edilmesinin ortaya çıkan yeni hânedanlar açısından önemli bir meşruiyet krizine yol açacak olması, bu şartı bütünüyle göz ardı etmenin ise başlangıçtan itibaren dinî bir gereklilik hükmünde kabul edilen bir hususu tartışmaya açmak anlamına gelmesi konuyu oldukça netameli bir hale sokmaktadır. Nitekim Kureyşilik şartını esnetme yahut paranteze alma yolundaki teşebbüslerde çoğu zaman ihtiyatlı bir tavır takılması da konunun hassasiyetiyle yakından ilgilidir.

Diğer taraftan mezkûr dönem Kureyşilik şartı açısından önemli bir dönüşüme tanıklık etse de bunun topyekûn bir dönüşüm olmadığını, bu şartın geçmiş dönemlerdeki kadar olmasa da bu dönemde ve sonrasında da kıymet taşımaya devam ettiğini, fıkıh ve kelâm literatürünün bu husustaki hâkim kabulünün büyük oranda sürdürülmeye çalışıldığını da ifade etmek gerekir. Nitekim Adudüddin el-İcî'den (ö. 756/1355) İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) kadar yaklaşık bir asır süresince Kureyşilik şartına ilişkin görüş bildiren birçok müellifin, aynı tarihsel ve siyasî şartlar altında bulunmalarına rağmen bu konuda hiçbir tereddüt göstermeden geleneksel çizgiye sıkı sıkıya bağlı kaldıkları görülmektedir.⁴² Bu bakımdan bu dönemler için bir dönüşümden bahsedilecekse bunun ferdî düzeydeki teşebbüslerle sınırlı kaldığını belirtmek yerinde olacaktır. Bu dönemlerde Kureyşilik konusunda farklı değerlendirmeleriyle dikkat çeken üçü Hanefî biri Mâlikî olmak üzere dört isme rast-

42 Hatta 9./15. yüzyılda Memlûk hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan müellifler açısından da çoğu zaman konu tartışmaya kapalıdır. Meselâ Memlûklü tarihçisi ve aynı zamanda bir Şâfiî âlimi olan Kalkaşendî (ö. 821/1418) Mısır'daki Abbâsî halifesine takdim etmek üzere kaleme aldığı, inşa literatürüne ait bahislerin yanında ahkâm-ı sultâniyye konularının da yer aldığı *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe* başlıklı eserinde imâmetin "Şâfiilerce muteber kabul edilen" on dört şartından söz eder. "Neseb" şartını bu tasnifte son sırada bahse konu eden Kalkaşendî, bununla başa geçecek kişinin Kureyşli olmasının kastedildiğini ve bu şartın sağlanmadığı bir durumda imâmet akdinin geçerlilik kazanmayacağına vurgu yapar. Takip eden değerlendirmelerde ise nesep şartına dayanak teşkil eden rivayetlere, Sakîfe hadisesine ve Mâverdi ile Râfiî gibi bazı Şâfiiler'in bu husustaki ifadelerine atf yapılır. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kuveyt: Matbaatu hükümeti'l-Kuveyt, 1985), I, 37-39. Ayrıca bkz. a. mlf. *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-'Arab*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Lübânî, 1400/1980), 7.

lanmaktadır: Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357), İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî (ö. 844/1441'den sonra).

1. Zaruret Karşısında Nesep

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün Buhara'daki önemli temsilcilerinden olan Sadrüşşerîa, tespit edebildiğimiz kadarıyla nesep şartını açık-tan ve doğrudan zaruret ilkesini merkeze alarak tartışan ilk Hanefî fakihidir. Mantık, kelâm ve astronomi konularını içeren son eseri *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*'da kendinden önceki telif geleneğine uya-rak kelâm bahisleri arasında "imâmet" konularına da yer ayıran Sadrüşşerîa, bu çerçevede imâmet için gerekli vasıflara da değinir. Sekiz maddede toplanan bu vasıfların içinde Kureyşli olma vasfı da zikre konu olur.⁴³ Böylelikle Kureyşîlik ilk tahlilde gerekli bir şart olarak belirlenir. İmâmet için öne sürülen ilim ve adalet gibi vasıf-ların zaruret gibi mücbir sebeplerle şart olmaktan çıkacağını savu-nan Sadrüşşerîa, nesep şartını ise ilk aşamada bu çerçeveye dâhil etmez: "Kureyş'e mensubiyet şartı ise düşmez. Zira Hz. Peygamber 'İmâmlar Kureyş'tendir' buyurmuştur." Kelâm metinleri çoğu za-man nesep şartına dayanak olarak gösterdikleri bu rivayeti aktar-makla yetinerek ilâve bir açıklamaya yer vermezken Sadrüşşerîa nesebin şart olmasının "hikmetine" dair bir değerlendirme yapma ihtiyacı hisseder. Buna göre Kureyş'e bu hususta ayrıcalık tanım-mış olmasının temelinde "Kureyşliler'in soy ve asalet bakımından (*neseben ve haseben*) insanların en şerefli olmaları, cömertlik, ce-saret ve Araplar nezdindeki saygınlık (*heybet*) gibi liderlik (*riyâset*) için gerekli şartları kendilerinde bulundurmaları, sahip oldukları hususiyetlerin başka hiç kimselerde olmaması" yatmaktadır.⁴⁴

Buraya kadarki değerlendirmeler kelâm literatürünün nesep şar-tı konusundaki genel tavrıyla büyük oranda uyumludur. Fakat ilkin herhangi bir kayda tâbi tutulmadan mutlak bir tarzda zikredilen nesep şartı, "zaruret" durumunda ise farklı bir değerlendirmeye konu olmakta, başta zorunlu olduğu ihsas edilen bu şart böylelikle bir istisna kaydına tâbi tutularak esnetilmektedir:

Bizim zamanımızda Kureyşîlik şartı da zaruret sebebiyle sâkit olmuş-tur. Böylelikle [baştaki kimse] Kureyşli olmadığına cuma ve bayram

43 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm* (Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, 724), 199a.

44 Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm* (Râgıb Paşa, 724), 200a.

namazları kılınabilsin, nikâhlar geçerli olabilsin. Bunun anlamı şudur: Bizim zamanımızda Kureyş'ten birini tayin etmek [imkân dâhilinde] olmadığından bu zaruret hali ahkâmın Kureyşli imâm dışında biri vasıtasıyla uygulanmasını zorunlu kılmıştır. Zira bu hükümler ikame edilmediği takdirde din yıkıma uğrayacaktır. Diğer yandan zaruret ile sübut bulan şey zaruret miktarınca takdir olunur. Hz. Peygamber “Üzerinize emir olarak bir Habeşli köle bile tayin edilse onu dinleyin ve itaat edin”⁴⁵ buyurmuştur.⁴⁶

Yaşadığı çağda ortaya çıkan yeni koşullar sebebiyle meselenin bir başka yönden ele alınması gerektiğini düşünen Sadrüşşerîa, Kureyş'e mensup birinin başa geçirilmesinin mümkün olmadığı bir durumdan söz etmekte, dolayısıyla normal şartlarda gözetilmesi gerektiğini düşündüğü Kureyşilik şartının bir zaruret hali olarak tasvir ettiği bu yeni durumda “ihmal edilebilir” olduğunu savunmaktadır. Hayatı Moğol istilâsının hüküm sürdüğü bir döneme rastlayan Sadrüşşerîa, Kureyşli olmayan hânedanların hâkimiyeti altında yaşamıştır.⁴⁷ Moğollar yaklaşık bir asır önce (1258) Bağdat'ı işgal ederek Kureyş soyundan gelen Abbâsîler'in hâkimiyetine son vermiş, kısa bir aradan sonra Memlûk sultanlarının marifetleriyle Mısır'da Abbâsî hilâfeti yeniden tesis edildiyse de sembolik bir makam olmanın ötesine geçememiştir. Bu arada Bağdat'ın düşüşünden kısa bir süre öncesine kadar Sadrüşşerîa'nın memleketi Buhara'da Abbâsî halifeleri adına okunmakta olan hutbelere de son verilmiş,⁴⁸ belki de hilâfet merkeziyle kurulmuş olan yegâne hukukî bağ da böylelikle ortadan kalkmıştır. Bütün bu hususlar göz önüne alındığında nesep şartıyla ilgili dikkat çekilen bu “zaruret” durumu ve üzerine inşa edilen bu yeni hüküm kuşkusuz daha anlaşılır hale gelmektedir.

Öte yandan zaruret ilkesi temel alınarak belirlenen bu hüküm, görünüşte fiilî bir durumun sonucu olarak ortaya çıkmış olsa da Sadrüşşerîa'nın ifadeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onun bu fiilî durumu mutlak anlamda kabul ederek “gücü meşrulaştırma” amacı gütmeyeceği anlaşılmaktadır. Aksine, temel kaygısının şer'î ahkâmın uygulanabilirliğini sağlamak ve bu yolla -kendi ifadesiyle- “dinin yıkıma uğramasını engellemek” olduğu görül-

45 Buhârî, “Ahkâm”, 4.

46 Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dilil-'ulûm* (Râgıb Paşa, 724), 200b.

47 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Nisan 2023).

48 Ramazan Şeşen, “Buhara,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Nisan 2023).

mektedir. Sadrüşşerîa, Kureyş'e mensubiyet şartının her koşulda zorunlu olarak uygulanması durumunda, bu niteliği taşımayan devlet başkanlarının siyasî meşruiyetlerinin ortadan kalkacağı ve bunun sonucunda bazı dinî hükümlerin uygulanamayacağı, dolayısıyla şeriatın ifasının sağlanamayacağı hususuna dikkat çekmektedir. Bu bakımdan onun Kureyşli olmayan idarecilerin yönetimlerini “meşrulaştırma” çabasının, esasen “şeriatın ifasının temini” amacına hizmet ettiği, en azından ifadelerinin bu amaca işaret ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim müellifin Kureyşliliği ilk tahlilde gerekli bir şart olarak takdim etmesi, bu şarttan ancak “zaruret” durumunda vazgeçilebileceğini ifade etmesi ve “zaruretin kendi miktarınca takdir olunması”⁴⁹ ilkesine işaret edilerek meselenin belirli sınırlara tâbi tutulması, Kureyşilik şartına dair geleksel kabulün tamamen terk edilmek istenmediğini, gücün ve fiilî şartların mutlak anlamda meşru görülmediğini göstermektedir.

2. Mezhepler Arası Polemik Anlatısı ve Şartın Buharlaşması

Memlûk hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşamış ve Dimaşk'ta Hanefî kâdilkudâtlığı yapmış olan Necmeddin et-Tarsûsî, Ehl-i sünnet muhitinde kendi dönemine kadarki zaman zarfında Kureyşilik şartına karşı hiçbir imaya ve dolambaçlı değerlendirmeye gerek duymaksızın en açıktan cephe alan bir müellif olmakla dikkat çeker. Fürû-i fıkıh, ahkâm-ı sultâniyye ve nasihatü'l-mülûk konularını iç içe barındırması bakımından zengin bir üsluba sahip olan⁵⁰ *Tuhfetü't-Türk* başlıklı eseri, isminden de anlaşılacağı üzere Türk hükümdarlarına bir “armağan (*tuhfe*)” olarak kaleme alınmıştır. Siyasî liderlik için Kureyş soyuna mensubiyetin şart olmadığı ve dolayısıyla Türkler'in devlet yönetimine ehil oldukları, ayrıca Hanefî mezhebinin devlet idaresinde Şâfi mezhebine göre daha uygun olduğu fikrinin temellendirilmesine yönelik gösterilen yoğun çabalar kuşkusuz eserin en belirgin özelliğini oluşturur.⁵¹

49 *Mecelle*, md. 22.

50 Ebû İshâk Necmeddin et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mele fî'l-mülk*, thk. Rıdvân es-Seyyid (Beyrût: Merkezi İbni'l-Ezrak, 1432/2012), 24-26 (muhakkikin girişi); Muharrem Kılıç, “Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellendirimi -Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz-,” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (Ocak 2009), 119-120.

51 Tarsûsî ve eseri hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Muhammed Usame Onuş, “Necmeddin et-Tarsûsî ve Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri,” *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mele fî'l-mülk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 11-23. Ayrıca bkz. Muharrem Kılıç, “Tarsûsî, ➤

Eserde ilk iş olarak “Türkler’in saltanatının sıhhati” konusu gündeme taşınır. Devlet başkanı olacak kişide bulunması gereken şartlar tartışmanın başlıca odak noktasını oluşturur. Fakat bunların içinden yalnızca siyasî liderliğin meşruiyeti açısından “netameli” sayılabilecek şartlar söze konu edilir: Kureyşilik, içtihat ve adalet. Bu çerçevede kelâm ve fıkıh literatürünün hâkim bir kabulü olan Kureyşilik şartı, içtihat ve adalet gibi şartlarla birlikte mutlak bir biçimde reddedilir. Bu hususta muhalif konumundaki Şafîî fakihlerine karşı polemikçi üslubun hâkim olduğu bir tartışmanın içine giren Tarsûsî, sözlerine Kureyşilik hususunda muhalifinin elini zayıflatacağını düşündüğü bir rivayetle başlar: “Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Size Allah’tan sakınmanızı, başınıza idareci olarak Habeşî bir köle bile tayin edildiğinde onun sözünden çıkmamanızı ve ona itaat etmenizi tavsiye ediyorum.’”⁵² Devlet yönetimine ehil olunması hususunda nesebin bir hükmünün olmadığına işaret ettiği düşünülen bu rivayeti mezhep görüşlerine ilişkin nakiller takip eder. Buna göre “Ebû Hanîfe ve ashabı, atamalarla ilgili tasarruflarının geçerlilik kazanabilmesi (*sıhhatü tevliyeti’s-sultân*) için sultanın Kureyşî, müçtehit veya âdil olması şart değildir, demişlerdir.”⁵³ Tarsûsî temsilcisi olduğu Hanefî mezhebinin konuyla ilgili yukarıdaki görüşünü aktarırken herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaktaki, başka herhangi bir açıklama yahut nakle yer vermeden bu kadarıyla iktifa etmektedir. Buna mukabil Şâfiîler’in bu husustaki görüşleri nispeten ayrıntılı bir şekilde ve üstelik Mâverdî, Rafîî ve Nevevî gibi temsil kabiliyeti yüksek fakihlerin eserleri çerçevesinde aktarılır.⁵⁴ Şâfiîler’le ilgili öne çıkarılan ve aynı zamanda tenkit ko-

Necmeddin,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Nisan 2023). Tarsûsî’yi çeşitli yönlerden inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. Asri Çubukçu, *Tarasûsî Hayatı, Şahsiyet ve Eserleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977). Tarsûsî’nin Kureyşilik konusundaki görüşlerine tahsis edilmiş bir dizi çalışma için bkz. Bekir Tatlı, “Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşiliği Hadisine Yaklaşımı,” *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Ramazanogulları Beyliği*, ed. Yakup Kaya (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017), 383-396; İsmail Şık, “Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye Tuhfetü’t-Türk Örneği,” *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Ramazanogulları Beyliği*, ed. Yakup Kaya (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017), 397-409.

52 Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Ahkâm”, 4.

53 Necmeddin İbrâhîm b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü’t-Türk fî mâ ecibü en yu’mele fî’l-mülk: Tarsûsî’nin Siyâsetnâmesi*, çev. Muhammed Usame Onuş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 37.

54 Bu görüşlerin ayrıntısı için bkz. Tarsûsî, *Tuhfetü’t-Türk*, 2018, 37-39. Tarsûsî, Rafîî’nin bu çerçevedeki değerlendirmelerini Şafîî’ye nispet etse de ilgili ifadelerde

nusu edilen husus, Şâfiî müntesiplerinin hep bir ağızdan Kureyşilik ve diğer mezkûr şartların gerekli olduğunu savunmalarındır:

Bunlar, Şâfiîler'in meseleyi naklettiğimiz kitaplarındaki ifadeleridir. Hepsisi de sultanın müçtehit ve Kureyşî olmasını şart koşmuşlardır. Halbuki bu sıfatlar ne Türkler'de ne de Acemler'de mevcuttur. Şu halde Şâfiîler'e göre Türkler'in hükümdarlığı geçerli (*sahih*) olmadığı gibi Türkler'den kazâ görevi kabul etmek de *sahih* değildir. Zira sultan olabilme salahiyetini taşımayan bir kimseden görev kabul edilebilmesi düşünülemez. Bu görüşte apaçık mefsedetler vardır. Bu görüşün raiyenin sultandan sarf-ı nazar etmesi ve ordunun sultana bey'at etmekten geri durmasıyla sonuçlanabilecek birçok zararı vardır. Bu sebeple mezhebimizin Türkler için Şâfiî'nin mezhebinden daha uygun ve daha yararlı olduğunu söyledik.⁵⁵

Tarsûsî, Kureyşiliğin bir şart olarak kabul edilmesi durumunda Türkler'in yönetim tecrübesinin hukukî açıdan temellendirilemeyeceğini ve bu durumun bir meşruiyet krizine yol açacağını düşünmektedir. Ona göre Şâfiîler'in bu husustaki görüşü esas alındığında bu şartı haiz olmayan meselâ Türk sultanlarının meşruiyeti tartışmaya açılacak, dolayısıyla meşru addedilmeyen bir siyasî otoriteden kamu görevi kabul etmenin meşruluğundan da söz edilemeyecektir. Böylelikle Tarsûsî, siyasî yönetimi Kureyş soyuna hasreden Şâfiîler'in, bu tutumlarıyla Türkler'in meşruiyetine gölge düşürmeleri, fakat aynı zamanda Türk yöneticilerinden kamu görevlerini kabul etmelerinin aslında bir çelişki olduğuna işaret ederek muhaliflerini ilzam etmeye çalışır.⁵⁶ Kureyşilik şartının bir kenara

bu nispeti teyit eden bir kayda rastlanmaz. Bkz. Râfiî, *el-Muharrer*, 1396. Eserde fıkıhın muhtelif konularında Şâfiî fuhakaya nispetle aktarılan görüşlerin tahlilini içeren ve bu vesileyle zikre konu edilen bazı Şâfiî fakihlerinin Kureyşilik şartıyla ilgili görüşlerini de inceleyen bir çalışma için bkz. Muhammed Usame Onuş, "Memlûk Dımaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet: Necmeddin Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eserindeki Şâfiî Mezhebine Yönelik Değerlendirmelerinin Analizi," *Rîze İlahiyat Dergisi* 25 (2023), 22-23.

55 Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 2018, 38-39.

56 Kılıç, "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellendirimi -Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz-," 127-128. Nitekim eserin oldukça muhtasar olan ikinci bölümü büyük ölçüde bu duruma dikkat çekmeye matuftur: "Birinci bölümde bize ve Şâfiî'ye göre devlet başkanının (*imâm*) şartları, bunun açıklaması ve Şâfiî'nin aksine bize göre Türkler'in saltanatının geçerliliği (*sıhhat*) ele alındı. Şâfiî'nin aksine bizim mezhebimize göre Türkler'in şer'î görevlendirmelerinin geçerli olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Eğer Türkler'in saltanatının *sahih* olduğuna kâil olunmazsa onların görevlendirme yapmasının geçerliliği nasıl savunulabilir! Bu durumda sultanın Şâfiîler'den kimseye kesinlikle bir velâyet veya kazâ görevi vermemesi gerekir. Çünkü onların iddiasına göre yönetim (*salтанat*) Kureyşîler'in hakkıdır. [Hilâfet makamına] isyan etmiş güç ve iktidar ••

birakılması hem siyasî otorite hem de kamu görevleri açısından meşruiyet eksenli problemleri ortadan kaldırdığı için bu yaklaşımı temsil eden Hanefî mezhebinin devlet idaresi için daha uygun olduğu fikri de bir yönden teyit edilmiş olmaktadır.⁵⁷

Tarsûsî'nin konu etrafında dile getirdiği bu düşünceler aslında doğrudan yaşadığı zaman dilimini muhatap almaktadır. Gerek Kureyşîliğin şart olmadığı hususunda ısrarcı bir tavır sergilenmesi gerekse Hanefî mezhebinin siyasî otoritenin meşruiyeti ve devlet yapısının işleyişi açısından üstünlüğünü ispatlamaya yönelik yoğun bir çaba sarf edilmesi dönemin siyasî ve içtimaî şartlarıyla yakından ilgilidir. Tarsûsî'nin Kureyşîlik şartını bütünüyle reddetmesi esas itibarıyla yaşadığı coğrafyaya hâkim olan Türk kökenli Memlûk sultanlarını meşrulaştırma amacı taşımaktadır. Konunun girişinde ilk iş olarak Habeşli bir "köle" olsa bile idarecilere itaat edilmesini salık veren hadisın zikre konu edilmesi de bu açıdan mânîdardır. Bu tutum, Türk asıllı olmalarının yanında aynı zamanda köle asıllı olan Memlûkler'e (kölemenler) bağlılık gösterilmesiyle ilgili şüpheleri izale etmeye ve Kureyşîlik şartına karşı farklı metinlerde kullanılan bu argümanın vurgulu bir şekilde öne çıkarılmasına matuf bir çaba olarak değerlendirilebilir.⁵⁸

Memlûkler döneminde yaşamış kimliği meçhul bir âlimin Memlûk sultanına ithafen kaleme aldığı *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* başlıklı bir imâmet risâlesinde⁵⁹ "imâmet" için aranan

sahibi (*ehlü şevke ve havâric*) Türkler'in saltanat hakkı yoktur. Sultan, Şâfiiler'e görev verir ve onlar da bunu kabul ederlerse görev almak adına Ebû Hanife'nin mezhebini taklit etmiş olurlar. Hâlbuki fûrû ile usûl alanında ona muhalefet eder ve görüşlerini hatalı bulurlar. Bu sebeple Şâfiiler'in Müslümanların işlerinden bir şeyi üstlenmeleri câiz olmaz." Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 2018, 46-47.

- 57 Tarsûsî bu fikri diğer yönlerden de teyit etmek maksadıyla fıkhnın muhtelif konularıyla ilgili on üç meseleye yer vermekte ve bu çerçevede Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine göre bu meselelerdeki "daha elverişli" olan konumuna vurgu yapmaktadır. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 2018, 38-44. Baki Tezcan, Hanefîliğin diğer hukuk ekollerine nispetle daha "devlet dostu (*government-friendly*)" olup olmadığı sorusuna Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk*'ünü merkeze koyarak Memlûkler özelinde bir cevap arama çabasındaki makalesinde, *Tuhfetü't-Türk*'ün ilk bölümüne odaklanmakta ve bahsini ettiğimiz bu on üç meseleden "devletin işleyişinde en önemli hususlar" olduğunu düşündüğü "toprak yönetimi" ve "maliye" ile ilgili olanlarını yukarıdaki soruya cevap bulmak üzere irdelemektedir. Bkz. Baki Tezcan, "Hanafism and the Turks in al-Tarsusi's Gift for the Turks (1352)," *Mamluk Studies Review* 15 (2011), 67-86. Bahsi geçen on fikhî mesele bağlamında Tarsûsî'nin Şâfiî fukahasına nispetle aktardığı görüşlerin tahlilini içeren ve bunların bir kısmının hatalı nispetler olduğunu gösteren bir çalışma için bkz. Onuş, "Memlûk Dimaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet".

58 Onuş, "Necmeddin et-Tarsûsî ve Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri," 22.

59 Memlûkler dönemi siyaset düşüncesi metinlerinin önemli bir halkasını oluşturan imâmete dair bu müstakil risâleyi yayına hazırlama aşamasındaki değerli meslek-

şartlar arasında nesep şartına yer yerilmemiş, gerekli görülen şartlar sıralandıktan sonra “Fukahadan bazısına göre Kureyş'ten olmak şart değildir” demekle yetinilmiştir.⁶⁰ Böylelikle bir taraftan Kureyşilik şartına bütünüyle kayıtsız kalınmazken diğer yandan hakkında ihtilâf vâki olması hasebiyle bu şartın “tartışmaya açık” olduğu ihsas edilmektedir. Bu risâle Memlûk coğrafyasında yazılmış ve kökeni itibarıyla Kureyşli olmayan bir Memlûk sultanına ithaf edilmiştir.⁶¹ Bu husus da göz önüne alındığında Kureyşilik şartı meselesinde “açık bir kapı” bırakılmasının dönemin Memlûk sultanının şahsında Memlûk siyâsî tecrübesine bir meşruiyet zemini oluşturduğu söylenebilir.⁶² Metinde adalet ve içtihat gibi şartlardan da nihaî kertede vazgeçilmesi Memlûkler bağlamında meşruiyet arayışlarına işaret etmektedir.

3. Nesep Şartının İletisi Olarak Asabiyet

İslâm siyaset düşüncesi geleneğinde Kureyşilik meselesi etrafında dile getirilen dikkat çekici yorumlardan birisi de kuşkusuz İbn Haldûn'a aittir. Hayatının önemli bir kısmını Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs'te, son yirmi dört yılını da Memlûk idaresindeki Kahire'de geçiren İbn Haldûn, iyi bir tahsil görmüş, hayatının her safhasında ilimle meşguliyetine devam etmiş, ancak siyâsî faaliyetlerden de geri durmamıştır. Farklı zaman ve coğrafyalarda sırasıyla çeşitli düzeyde kâtiplikler, mühürdarlık, hâkimlik, hâciblik, hatiplik, müderrislik, müşavirlik, hankah başkanlığı görevlerinde bu-

taşım M. Enes Midilli'ye risâle hakkındaki ön değerlendirmelerini ve bilgi notlarını benimle paylaştığı için şükran borçluyum. Girişteki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla eser, “kulların ve milletlerin hâmisî, İslâm'ın ve Müslümanların istinatgâhu, kâfirlere ve dik başlılara diz çöktüren, adalet ve ihsan ilkelerini vâz eden, zulüm ve bozgunculuğu yok eden, güven ve huzuru yayan, ihsan ve cömertlik saçan, Allah tarafından desteklenen” şeklinde tavsif edilen Memlûk sultanı “el-Melikü'z-Zâhir”e ithaf edilmiştir. Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fi tariki'l-imâme* (Bodleian, MS., 579), 3a-b. Memlûk sultanları arasında bu unvana sahip belli başlı kimseler vardır: Baybars (1260-1277), Berkuk (1382-1389, 1390-1399), Çakmak (1438-1453), Hoşkadem (1461-1467) ve Kansu Gavri (1501-1516). Eseri konu edinen bazı modern çalışmalarda eserin Baybars'a ithaf edildiği, Abbâsî hilâfetinin Kahire'de yeniden tesis edilmesinden hemen sonraki bir zaman diliminde yazıldığı ve müellifin kimliği hakkında kesin bir bilgi bulunmasa da tasavvufî yönelimleri olan birisi tarafından kaleme alındığı ifade edilmektedir. Eserin yazılış amacı, ithaf bilgisi, tarihsel bağlamı ve içerik analizi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 231-232; El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period*, 85-88, 98-121.

60 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fi tariki'l-imâme* (MS., 579), 10b.

61 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fi tariki'l-imâme* (MS., 579), 3b.

62 Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517*, 231-232.

lunmuş, nihayet Mâlikî başkadılığına kadar yükselebilmiştir. Mafih üst düzey görevlerde bulunma hırsı zaman zaman takibata uğramasına, sürgün ve hapsedilmesine sebep olmuştur. Zorluklarla karşılaştığı dönemler olmakla beraber genel itibarıyla saray ve konaklarda müreffeh bir hayat sürmüş, itibarlı konumunu korumayı başarmıştır. Tunus ve Fas'ta faaliyet gösterdiği dönemlerde bölgede hüküm süren hânedanların yönetiminde bazen sultan ve emîrlere kadar etkili olmuş, iktidarların el değiştirmesinde önemli roller oynamış, bu özelliğiyle hem desteğine ihtiyaç duyulan hem muhalefetinden korkulan bir kişi durumuna gelmiştir. Diğer taraftan sık sık kabileler arasında dolaşarak bedevî kabile hayatını yakından tanımış, bu alana özel bir ilgi duymuş, fırsat buldukça da telif ve tedris faaliyetleriyle meşgul olmuştur.⁶³

Bir dünya tarihi niteliği taşıyan *Kitâbü'l-İber* eserine önsöz ve giriş mahiyetinde kaleme aldığı ünlü *Mukaddime*'si büyük oranda toplum bilgisi konusundaki bu birikimini yansıtır. Kimi zaman etkin bir rol aldığı bazen de bir gözlemci dikkatiyle müşahade ettiği dönemdeki siyasî gelişmelerden edindiği tecrübeler ve genel olarak İslâm öncesi ve sonrası Arap ve Acem toplumlarının tarihî gelişimine dair tespit ve tahlilleri ise bu eserde onun tarih felsefesi, din-devlet ilişkisi ve siyaset nazariyesi etrafındaki fikirlerinde karşılığını bulmuştur.⁶⁴ İbn Haldûn'un sonraki nesiller üzerinde derin etkiler uyandıran,⁶⁵ özellikle son yüzyılda gittikçe artan bir

63 Bilgi edinme süreçleri ve oldukça hareketli geçen siyasî yaşantısı hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Nisan 2023). Ayrıca bkz. Robert Irwin, *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

64 İbn Haldûn'un tarih, toplum ve siyaset felsefesi konusundaki düşünceleriyle ilgili genel bir çerçeve için bkz. Tahsin Görgün, "İbn Haldûn," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Nisan 2023).

65 Eser Mısır'da, Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te önemli takipçiler bulmakla birlikte İbn Haldûn ve *Mukaddime*'nin en önemli takipçileri Osmanlı ilim dünyasında ortaya çıkmıştır. Türkiye kütüphanelerinde mevcut *Mukaddime* yazmalarının sayısı eserin gördüğü ilginin önemli bir belirtisidir. Bu hususta Osmanlı ulemasının konumunu görmek için Kâtib Çelebi ve Naîmâ gibi eserlerinde ondan doğrudan iktibaslarla bulunan âlim ve tarihçilerin yanında 18. yüzyılda Şeyhülislâm Pirîzâde Mehmed Sâhib Efendi tarafından başlanan ve 19. yüzyılda Ahmed Cevdet Paşa tarafından tamamlanan tercüme-i incelemek yeterlidir. Tahsin Görgün, "Mukaddime," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Nisan 2023). Mütercimlerin tercihlerine sadık kalınarak metin üzerinde sadeleştirme yapılmaksızın ekip çalışmasıyla yayına hazırlanan bu eser için bkz. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn: Mukaddime Tercümesi*, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya, çev. Pirîzâde Mehmed Sâhib - Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015).

ilgiye mazhar olan⁶⁶ bu alanlardaki kendine mahsus düşüncelerinin mihverini “umran ilmi” ve bu ilmin en önemli unsuru sayılan “asabiyet” kavramı oluşturur.⁶⁷ Asabiyet kavramı en geniş anlamıyla aynı soydan gelenlerin yahut coğrafî, siyasî ya da dinî sebeplerle aralarında yakınlık bulunanların herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak için birlikte hareket etmelerini sağlayan birlik ve dayanışma duygusunu ifade eder.⁶⁸ Fakat İbn Haldûn’un düşüncesinde asabiyetin işlevselliğini en iyi şekilde gösteren unsurların başında soy bağı, yani “nesep” olgusu gelir. Bu bakımdan *Mukaddime*'de nesep kavramı asabiyetle ilişkili anahtar bir terim olarak yerini almıştır.⁶⁹ Kuşkusuz asabiyetle ilgili genel tutumu İbn Haldûn’un nesep şartında ifadesini bulan Kureyşilik konusundaki düşüncelerinde de merkezî bir rol oynayacak, onun tarih, toplum ve siyaset felsefesinin esasını oluşturan bir kavram böylelikle siyasî-fikhî bir meselede de kendisini yoğun bir biçimde hissettirecektir.

Mukaddime'de umran ilminin temel bir meselesi olması hasebiyle “hilâfet ve imâmet” konusuna da bir bahis açılmış,⁷⁰ bu çerçevede hilâfetin tanımı, gerekliliği, gayesi, aynı anda iki halifenin bulunmasının imkân ve hilâfet için gereken şartlar gibi siyasî-fikhî ahkâmı havi metinlerle kesişen bir dizi konuya temas edilmiştir. Hilâfetin daha çok teorik ve hukukî cephesiyle irtibatlı olan bu ko-

66 İbn Haldûn özellikle modern çağda tarih, toplum ve siyaset biliminin kendisini kabul ettirmesinin de etkisiyle doğuda ve batıda burada sayılamayacak kadar akademik çalışmalarda çeşitli yönlerden inceleme konusu olmuştur.

67 İbn Haldûn’un hem toplum felsefesini hem de siyaset teorisini açıklamada anahtar bir kavram niteliği taşıyan “asabiyet” kavramını müellifin bu husustaki görüşleri ışığında inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn’un Toplum ve Siyaset Felsefesinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019). Ayrıca bkz. M. Akif Kayapınar, “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisine Yeni Bir Açılım,” *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 83-114.

68 Mustafa Çağrırcı, “Asabiyet,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2023).

69 Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 123.

70 Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 61-62. İslâm tarihinde ve siyaset düşüncesi geleneğinde devlet başkanlığı makamını ifade etmek üzere kullanılan çeşitli kavramlar arasında “imâmet” ve “hilâfet” kavramları en yaygın kullanım alanına sahiptir. Kuşkusuz her iki kavramın teorik gelişim süreçleri ve tarihsel arka planları farklılık gösterse de bu kavramlar Sünnî literatürde eş anlamlı olarak kabul edilmiştir. Buna işaret etmek üzere “imâmet” ve “hilâfet” kavramlarının Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığı kurumunu, “halife” ve “imâm” kavramlarının ise bu kurumun başında bulunan kimseyi ifade ettiğini kaydeden İbn Haldûn, “el-imâmetü'l-kübrâ” şeklindeki kullanımın da devlet başkanlığını namaz imamlığı anlamındaki imâmetten (*el-imâmetü's-süğrâ*) ayırmak üzere geliştirilmiş olduğuna dikkat çeker. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Halîl Şahâde (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1431/2001), I, 239.

nular içerisinde en geniş değerlendirmeler “hilâfet için gereken şartlar” meselesine ayrılmıştır. Bu şartlar eserde dört madde halinde sıralanır: “[i] İlim, [ii] adalet, [iii] kifayet, [iv] düşünme melekesini ve hareket kabiliyetini etkileyen duyuşal ve uzvî bir kusurun bulunmaması.”⁷¹ Halifede bulunması gereken şartlarla ilgili çizilen bu çerçeve, esas itibarıyla klasik doktrindeki imâmet şartlarıyla uyumluluk gösterir. Fakat fıkıh ve kelâm literatürünün yerleşik bir kabulü olması hasebiyle bu şartlar arasında sayılan “neseb, yani Kureyşli olma” şartı ise İbn Haldûn tarafından “hakkında ihtilâfa düşülmüş” bir şart olarak takdim edilir.⁷²

Eserde ilgili dört şartın her birinin gerekliliğiyle ilgili kısa açıklamalar yapılmasına mukabil neseb şartı geniş bir incelemeye tâbi tutulur. İbn Haldûn nesebin şart olma keyfiyetini gelenekteki yaygın anlatıya bağlı kalarak Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesiyle sonuçlanan tarihî hadiseye atıfla açıklar. Ona göre nesebin şart olması “sahâbenin Sakîfe’de bu hususta icmâ etmiş olmasına” dayanır. Zira o gün Sa’d b. Ubâde’ye bey’at etmek isteyen, fakat bu istekleri bir karşılık bulmayınca “bir emîr bizden, bir emîr de sizden olsun” diyerek iktidarı paylaşma teklifinde bulunan Medineli Müslümanlara (*ensâr*) karşı Kureyşliler Hz. Peygamber’in “İmâmlar Kureyş’tendir” sözünü delil olarak öne sürmüş, bunun üzerine Ensar hem Sa’d b. Ubâde’ye bey’at etmekten hem de ortaklık tekliflerinden vazgeçerek Kureyş’in hakkını teslim etmiştir.⁷³

Neseb şartının “sahâbe icmâsı” ile temellendirilmesi, meselelerin katiyyât sahasına dâhil olduğu anlamına gelir. Bu vurgu aynı zamanda İbn Haldûn’un neseb şartını en azından ilk dönemler için mutlak bir şart olarak kabul ettiğini gösterir. Siyasî yönetimin Kureyş’e ait olduğuna hükmeden yukarıdaki rivayeti diğer bazı rivayetlerle destekleyen ve bunların azımsanmayacak çoklukta olduğunu kaydeden İbn Haldûn, hemen akabinde Kureyş iktidarının sosyo-politik açıdan bir değerlendirmesini yapmakta, neseb şartını reddeden görüşlerin varlığına dikkat çekmekte ve bu çerçevedeki yaklaşımları da yine dikkat çektiği sosyo-politik bağlama oturtmaktadır:

Ne var ki [zaman içinde] Kureyş’in gücü zayıflayınca, dahası lükse ve şatafata dalmaları, yeryüzünün muhtelif bölgelerine dağılmaları [ve böylece sayılarının azalmasının] bir sonucu olarak asabiyetleri orta-

71 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 241.

72 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 241.

73 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 242.

dan kalkınca hilâfetin yükünü taşımaktan âciz kaldılar. Sonuçta Arap olmayanlar (*acem*) onlara galip duruma geldi ve iktidar olma salahiyeti onların eline geçti (*sâre el-hall ve'l-'akd lehüm*). Bu durum pek çok muhakkik [âlimin] zihnini karıştırdı ve nihayetinde onlar Kureyşilik şartını reddetme cihetine gittiler. Bunu yaparken de birtakım delillere (*zevâhir*) dayandılar.⁷⁴

Nesep şartını reddeden grupların bu hususta dayandıkları başlıca delillerden birisi “başı kuru üzüm gibi siyah olan Habeşli bir köle olsa bile” idareci olarak tayin edilen kimseye itaati salık veren hadistir.⁷⁵ İbn Haldûn bu hadisin nesep şartı konusunda bir hüccet değeri taşımadığı kanaatindedir. Zira ona göre hadiste sırf itaat sorumluluğunu güçlü bir şekilde vurgulamak için böyle bir örneğe başvurulmuştur.⁷⁶

Bu hususta öne çıkarılan argümanlardan bir diğeri ise Hz. Ömer'in, vefat etmeden önce yerine bir halife tayin etmesi istendiğinde “Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim hayatta olsaydı hiç çekinmeden onu tayin ederdim” veya “[onu tayin etmek konusunda] bir şüpheye düşmezdim” şeklindeki ifadeleridir.⁷⁷ İbn Haldûn bu sözün her şeyden önce bir “sahâbî kavli” olması hasebiyle delil teşkil etmeyeceğini öne sürer.⁷⁸ Ona göre bu söz hükme esas teşkil edebilecek bir delil olarak kabul edilse bile nesep şartını reddetmeyi gerektirecek bir durum yoktur. Bu itibarla İbn Haldûn, ilgili sözleri kölelik, nesep ve asabiyet arasında kurduğu ilişkiyle izaha çalışır. Buna göre bir kabilenin âzatlî kölesi yine o kabilenin bir parçası sayılır ve Sâlim'in asabiyet bağı da bu bakımdan Kureyş'e bağlı kabul edilir. Nesepten beklenen fayda asabiyet olduğuna göre Kureyş'in asabiyeti içinde yer almakla Sâlim nesep şartını karşılamış olmak-

74 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 242-243.

75 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, “Ahkâm”, 4.

76 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243.

77 Kureyşilik şartına dayanak teşkil eden meşhur rivayet ile Hz. Ömer'e nispet edilen bu söz arasında çelişki olduğu yönündeki bu iddia hakkında ilk dönemlerde İbn Kuteybe tarafından yapılan bir değerlendirme için bkz. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* (Beyrüt: Müessesetü'l-İşrâk, 1419/1999), 191-193.

78 İmam Mâlik'ten rivayet edilen görüşler arasında onun sahâbî sözünü hüccet kabul ettiği görüşü diğerlerine göre daha kuvvetlidir. Mâlikîler de sahâbî sözünü şer'î deliller kapsamına almışlardır. Esas itibarıyla Medine ehlinin amelini hüccet sayan Mâlikîler açısından tamamlayıcı bir unsur konumundaki sahâbî kavlinin bir Mâlikî âlimi olan İbn Haldûn tarafından böylesi bir değerlendirmeye konu olması dikkat çekicidir. İmam Mâlik ve Mâlikîler'in sahâbî kavli konusundaki tutumları için bkz. H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Kavli,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2023); Recep Özdemir, “İmâm Mâlik'in Metodolojisinde Sahâbî Kavlinin Delil Değeri,” *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 22 (2016), 203-225.

tadır. Sâlim gerçekte soy bağı itibarıyla Kureyşli değildir. Fakat Hz. Ömer bunu önemsememiştir. Çünkü nesepten beklenen fayda yalnızca asabiyettir ve Sâlim de velâyet bağıyla bu asabiyeti elde etmiştir.⁷⁹

İbn Haldûn yukarıda nesep şartına karşı çıkma eğilimi gösteren kişilerin varlığına dikkat çekmekle birlikte bu açıklamalarında herhangi bir isim tasrih etmez. Ancak takip eden satırlarda Eş‘arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihî, aynı zamanda Ehl-i Sünnet’in önde gelen temsilcilerinden biri olan Bâkîllânî’nin bu konudaki görüşlerine özellikle yer verir. Kureyşîlik şartını reddedenlerden birinin de Bâkîllânî olduğunu iddia eden İbn Haldûn, bu durumu Kureyş iktidarının gelinen noktada, yani Bâkîllânî’nin yaşadığı çağda “asabiyet” niteliğini kaybetmesiyle izah eder: “Kureyş asabiyetinin dağılıp ortadan kalktığı, Arap olmayan sultanların (*mülûkü’l-‘acem*) halifeler üzerinde baskı ve hâkimiyet kurduğu (*istibdâd*) bir çağda yaşayan Bâkîllânî, kendi döneminde halifelerin düştüğü bu durumu yakından görmüş, bu itibarla -her ne kadar Hâricîler’in görüşüyle uyum içinde olsa da- Kureyşîlik şartını düşürmüştür.”⁸⁰

İbn Haldûn’a göre Kureyşîlik vasfının şart olmadığını savunanlar azınlığı temsil eder. Zira çoğunluk (*cumhûr*) Kureyş’e mensubiyetin şart olduğu fikrinden yanadır. Kureyşli halifenin görevini gereğine uygun icra edip edememesinin bu hükme bir tesiri yoktur. Halife olacak kişi her hâlükârda nesep itibarıyla Kureyşli olmak

79 Hz. Ömer’in bu konudaki tavrına ve özellikle Sâlim’den yana bir tercihte bulunulmuş olmasına İbn Haldûn şu sözlerle açıklık getirir: “Hilâfetle ilgili hususa büyük bir ehemmiyet veren Hz. Ömer, bunun için gereken şartları taşıyan kimselerin neredeyse bulunmadığını görünce aklı bu şartları taşıdığına inandığı Sâlim’e gitmiştir. Hz. Ömer’in böyle düşünmesinin temelinde Müslümanların işlerine gösterdiği titizlik ve onların idaresini kusursuz ve güvenilir bulduğu birisinin uhdesine tevdi etme hırsı yer almaktadır.” İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243.

80 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243. Müellif, Bâkîllânî’yi bu şarta karşı çıkanlar arasında konumlandırırken herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaz. İbn Haldûn’un -kimi çağdaş yazarların dikkat çektikleri haliyle- Bâkîllânî’nin günümüze ulaşmamış bir eserinden hareket etmiş olabileceği düşünülebilir. Fakat elimize ulaşan eserleri esas alındığında Bâkîllânî’nin nesep şartını şüpheye mahal bırakmayacak şekilde savunduğu, dahası bu gerekliliği icmâ ile temellendirdiği açıkça anlaşılmaktadır. Buna karşın İbn Haldûn’u referans alan bazı modern çalışmalarda da söz konusu iddianın dile getirilerek Bâkîllânî’nin “Kureyş şartını reddettiği” ileri sürülmektedir. Bkz. Abdülkâdir Üdeh, *el-İslâm ve evdâ‘une’s-siyâsiyye* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1981), 141; İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kalam Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2 (2003), 388. Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından yayımlanan fıkıh ansiklopedisindeki “el-İmâmetü’l-kübrâ” maddesinde de benzer bir eğilime rastlanmaktadır. Heyet, *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezâretü’l-evkâf ve ‘ş-şuûnî’l-İslâmiyye, 1983), VI, 219.

durumundadır.⁸¹ Bu noktaya kadar neseple ilgili şartın kati surette gerekli olduğu hususunda çoğunluğun temsil ettiği geleneksel çizgiye bağlılık gösteren, hatta bir ölçüde reddedici yaklaşıma karşı savunmacı bir tutum sergileyen İbn Haldûn, bu noktadan sonra geleneksel görüşe de bazı açılardan itirazda bulunur. İtiraza konu olan husus, Kureyşilik şartının bütün zaman ve koşulları kuşatacak bir mutlaklıkla ileri sürülmesi, siyasî yönetimin “Müslümanların işlerini görmekten âciz olsa bile” Kureyş'e inhisar ettirilmesidir. İdarede acziyet gösterilmesinin halifede aranan “kifayet” sıfatıyla bağdaşmayacağıının farkında olan İbn Haldûn, “acziyet” ile “kifayet” arasındaki bu ters irtibatı merkeze alarak itirazını makul sayılabilecek bir çerçeveye oturtmaya çalışır. Ona göre ilgili anlayış, yani hilâfetin her koşulda Kureyş'e ait olduğu kabulü, halifede bulunması gereken ve hatta çoğunluk tarafından kaçınılmaz bir gereklilik olarak kabul edilen kifayet şartının ortadan kalkmasına zemin hazırlar. Zira asabiyetin kaybolmasıyla siyasî otoriteye iktidar alanı açan güç vasfı (*şevke*) da aynı akıbete duçar olacağından sonuçta kifayet sıfatı da ortadan kaybolmuş olacaktır. Kifayet şartının ihlâl edilmesi durumunda ise halifede aranan ilim ve adalet (*dîn*) gibi sıfatlarda da benzer bir ihlâl söz konusu olacak, nihayetinde bu makam için gerekli görülen şartlar muteber olma niteliklerini yitireceklerdir. Bu ise icmâya (*ictimâ*) aykırı bir durumdur.⁸²

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, hilâfeti Kureyş'e tahsis eden ilgili rivayetleri ve bu hususta teşekkül eden sahâbe icmâsını gerekçe göstererek nesep şartını kati bir şart olarak takdim etmekte, bu nedenle bu şartı reddeden yaklaşımları tenkit ederek bu hususta mesnet olarak kullanılan rivayetleri de farklı anlamlara hamletmektedir. Mamafih müellif, hilâfetin Kureyş'e ait olduğu noktasında Ehl-i sünnet muhitindeki yaygın anlayışa da tam anlamıyla bir teslimiyet göstermemekte, bunun her koşulda sabit ve değişmez nitelikte bir hüküm olduğu iddiasına bir itiraz yükseltmektedir. Bu bakımdan nesep şartıyla ilgili olarak öne çıkan “savunmacı” ve “reddedici” şeklindeki iki farklı anlayıştan herhangi birisinin İbn Haldûn'da tam mânasıyla bir karşılık bulmadığı anlaşılmaktadır. Öyleyse söz konusu iki anlayış arasında bir tercih yapmak yerine bu hususta “üçüncü bir yol” fikrinden söz etmek gerekecektir.

İbn Haldûn'un “nesebin şart koşulmasının hikmeti” ile ilgili bundan sonraki değerlendirmeleri tam da böylesi bir fikri ihtiva etmek-

81 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243.

82 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243.

tedir. Ona göre bu çerçevedeki görüşlerden hangisinin doğru olduğunu tespit edebilmek için öncelikle Kureyşli olmanın halifeliğin şartı olmasının altında yatan sebep ve hikmeti araştırmak gerekir. Zira bütün şer'î hükümlerin bir gayesi ve hikmeti vardır. Hükümler bu gaye ve hikmetlere matuf olarak vaz edilir. Kureyşlilik şartının gerisindeki hikmeti ve şeriatın sahibinin bu hükümle neyi amaçladığı hususunu araştırdığımızda yaygın olarak sanılanın aksine esas maksadın Hz. Peygamber'in soy ağacına teberrük etmekle sınırlı olmadığı anlaşılır. Kureyş soyuna mensup olmanın, Hz. Peygamber ile aynı soydan gelmenin sağladığı uğur ve bereket (*teberrük*) açısından bir değeri olsa da bu durumun şeriatın asıl hedefleriyle (*makâsîdü's-şerîa*) bir ilgisi yoktur. Şu halde nesep şartı bir başka açıdan ele alınmalı, nesepin şart olmasının altında yatan gaye başka bir yerde aranmalıdır.⁸³

İbn Haldûn'un nesepin şart koşulmasındaki esas gayeyi ortaya koymaya matuf bundan sonraki açıklamalarının odak noktasını, onun tarih, toplum ve siyaset düşüncesine dair fikirlerinde de merkezî bir rol oynayan "asabiyet" kavramı oluşturur. Ona göre nesep şartı, Arap yarımadasının özellikle Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçteki sosyo-politik durumu ve Kureyş'in güç dengeleri içindeki etkin konumuyla, kısacası Kureyş'in o dönemde sahip olduğu "asabiyet" ile izah edilmelidir:

Nesepin şart koşulmasının gerisinde mutlaka bir maslahat olmalıdır. Bu maslahat nesep şartının *meşrû* kılınmasındaki maksadı oluşturur. Derinlemesine bir inceleme yaptığımızda [bu şartın konulmasındaki] esas gayenin *asabiyetten* başka bir şey olmadığını görürüz. Zira himaye ancak asabiyetle sağlanır, haklar yine asabiyet sayesinde elde edilir. Anlaşmazlıklar ve hizipleşmeler [hilâfet] makamında bulunanın sahip olduğu asabiyetle ortadan kalkar. Böylelikle halife toplum (*mille*) tarafından benimsenir ve toplumda ünsiyet bağları da güçlenir. Nitekim Kureyşliler [Araplar'ın dört ana kolundan biri olan] Mudar'ın en asil ve en üstün kabilesini oluşturuyordu. Sayıları, asabiyetleri ve asaletleriyle Mudar'ın diğer bütün kabilelerine üstünlük sağlamışlardı. Bunun yanında diğer Arap kabileleri de onların bu üstünlüğünü kabullenmiş ve bu hususta onlara boyun eğmişlerdi. Bu bakımdan eğer siyasi yönetim (*emr*) başkalarına verilecek olsaydı, [daha güçlü veya denk konumdaki diğer kabileler] onlara boyun eğmeyip muhalefet edeceklerinden dolayı toplumda dağılma ve bölünmeler (*iftirâkü'l-kelime*) meydana gelebilirdi. Kureyş'in dışında Mudar'ın hiçbir kabilesi insanları bu tür bir muhalefetten geri çeviremezdi. Nihayetinde Müslümanlar (*cemâat*)

83 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243-244.

dağılır, birlik bozulup parçalanırdı. Halbuki şeriatın sahibi Müslümanları bu durumdan sakındırmış, asabiyet ve hısimlik (*luhma*) bağlarını güçlendirmek ve güvenli bir şekilde korunmalarını sağlamak için çatışmalardan ve bölünmelerden uzak durmalarına, birlik ve bütünlükten ayrılmamalarına büyük önem vermiştir. Ancak [yönetim] işi Kureyş'in uhdesinde olursa durum değişir. Çünkü Kureyşliler güçlü ve üstün asabiyetleri sayesinde insanlara kendilerinden beklenenleri yaptırmaya güç yetirebilecek durumdaydı. Hiç kimsenin de bu hususta onlara muhalefet edebileceğinden endişe edilmezdi. Zira o dönemde Kureyşliler bu türden bir girişimi bertaraf edebilecek güç ve konuma sahiptiler. Tam da bu sebeple bu makama geçecek kişinin nesebi itibarıyla Kureyşli olması şartı getirildi.⁸⁴

İbn Haldûn'un tasavvurunda Kureyşli olma şartı, o dönemde İslâm dünyasında mevcut güç dengeleri dikkate alınarak vaz edilmiş bir şart olarak kabul edilmektedir. Dönemin kabilecilik kültürüne dayanan yaşam tarzının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan ve temelde güç ve üstünlüğe yaslanan asabiyet anlayışı, siyasî yönetimin Kureyş kabilesine inhisar ettirilmesini zorunlu kılmıştır. Zira Kureyş İslâm toplumunu etrafında toplayabilecek, birlik ve bütünlüğü sağlayabilecek ölçüde güçlü bir asabiye sahipti (*ehlü'l-'asabiyyeti'l-kaviyye*). Mudar'a mensup kabileler başta olmak üzere bütün Arap kabilelerinin itaat altına alınması ve böylelikle İslâm ordularının fetih faaliyetlerini aralıksız sürdürebilmesi ancak Kureyş'in başta olduğu bir siyasî organizasyonla mümkündü. Kuşkusuz erken devir İslâm fetihleriyle başlayıp ikisi de Kureyş kökenli olan Emevîler ve Abbâsîler'le devam eden tarihsel tecrübe de bu duruma tanıklık etmektedir. Kureyş'in Mudar'ın diğer kabilelerine karşı elde ettiği güç ve sayı üstünlüğünün aynı zamanda Araplar'ın tarihini konu edinen eserleri inceleyenlerin de malumu olduğuna dikkat çeken İbn Haldûn'a göre bütün bunlar bir hususa kesinlik kazandırmaktadır: "Kureyşli olmanın şart kılınmasındaki temel sebep, [muhtemel] anlaşmazlıkların önüne geçmektir ve bu da [o dönemde] ancak Kureyşliler'in sahip olduğu asabiyet ve üstünlük sayesinde sağlanabilmiştir."⁸⁵

Nesep şartının izahına yönelik değerlendirmelerinde İbn Haldûn'un salt bir asabiyet vurgusuyla yetinmeyip bu çerçevedeki düşüncelerini temelini fıkıh usulü kavramlarının oluşturduğu teorik bir arka plana dayandırması oldukça önemlidir. Nitekim

84 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 244.

85 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 244-245.

müellifin “bütün şer’î hükümlerin bir gayesi ve hikmeti olduğu”, “hükümlerin bu gaye ve hikmetlere matuf olarak vaz edildiği”, bu bakımdan “nesebin şart koşulmasının gerisinde de mutlaka bir maslahat olması gerektiği ve bu maslahatın nesep şartının meşrû kılınmasındaki esas gayeyi oluşturduğu” şeklindeki ifadeleri aslında meselenin fıkıh usulü zemininde temellendirilmeye çalışıldığını gösterir. İbn Haldûn’un şer’î hükümlerin belirli maslahatların gerçekleştirilmesini hedeflediği yönündeki bu tezi, aynı zamanda kendisi gibi Mâlikî olan Şehâbeddin el-Karâfi tarafından üzerinde genişçe durulan ve nihayet çağdaşı Endülüsli Mâlikî fakihî ve usulcüsü Şâtübî (ö. 790/1388) tarafından müstakil bir teoriye kavuşturulan makâsîd düşüncesiyle de bir bütünlük arz eder.

Nesep şartının makâsîd düşüncesiyle irtibatlandırılması, bu şartın zaman ve zemin çeşitliliğine bağlı olarak farklı hükümlere konu olabilmesine imkân tanıyacaktır. Zira makâsîd düşüncesi en temelde, şer’î hükümlerin çoğunlukla doğrudan nassın kendisiyle değil, hükümlerin amaçlarına nüfuz etmeyi hedefleyen ta’lil işlemi ve bunun sonucunda belirlenen “illet” veya “hikmet” ile sabit olduğu kabulüne dayanır.⁸⁶ İbn Haldûn, nesep şartını bu tür bir işleme tâbi tutarak Kureyşilik ile ilgili belirlenen hükmün illetini “asabiyet” olarak tespit etmekte, Kureyş kabilesinin yönetimle ilişkilendirilmiş olmasını da esasen buna bağlamaktadır. Buna göre siyasî yönetimin Kureyş’e ait olmasıyla ilgili belirlenen hüküm, Kureyş’in o dönemde bu hükmün esasını oluşturan asabiyet vasfını haiz olmasından ileri gelir. Asıl olan asabiyettir ve siyasî liderlik asabiyet yönünden en güçlü olanın hakkıdır. Dolayısıyla yönetimin Kureyş’e aidiyeti her zaman ve her zemin için mutlak bir gereklilik arz etmez. “Kureyşli olmak” kendi başına bir anlam ifade etmemekte, bu husus ancak “asabiyet” vasfıyla birleştiğinde makul ve meşru bir zemine oturmaktadır. İbn Haldûn tam da bu hususlara dikkat çekmek üzere şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Biz biliyoruz ki, şeriâtın sahibi [şer’î] hükümleri belirli bir nesle, döneme veya topluma özgü kılmaz. Dolayısıyla bunun [yani nesep şartının] aslında kifayet sıfatıyla ilgili bir husus olduğunu anlıyoruz. Bu şartı kifayet şartı kapsamında değerlendirip ayrıca Kureyşilik ile elde edilmek istenen maksadı içeren illeti araştırdığımızda bunun Kureyş’te bulunan asabiyet olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu nedenle Müslümanların işlerini deruhte edecek kişinin, kendi dönemindeki diğer asabiyet sa-

86 Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü’ş-şerîa,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2023); İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2023).

hibi gruplara üstünlük sağlayıp onları kendisine tâbi kılacak, böylelikle birlik ve bütünlüğü en güzel şekilde sağlayacak ölçüde güçlü ve üstün bir asabiyete sahip bir kabileye mensup olmasını şart koştuk. Ne var ki [bu dönemlerde] bir zamanlar Kureyş'in sahip olduğu gibi uzak ülke ve coğrafyalara uzanabilecek böyle bir asabiyetten söz etmek zordur. Nitekim Kueyşliler'in öncülüğünde yürütülen İslâm daveti genel bir nite-lik taşıyordu ve Araplar'ın asabiyeti bu davet için yeterli bir durumdaydı. Böyle olunca diğer milletlere karşı üstün geldiler. Fakat çağımızda ise her bölge, o bölgede baskın bir asabiyete sahip olanların elindedir. Allah'ın hilâfet konusundaki sırrı üzerine düşünüldüğünde hakikatin bizim bu söylediklerimizden farklı olmadığı görülecektir. Zira Allah, kullarını faydalarına olan şeylere yönlendirmesi, zararlarına olan hususlardan da sakındırması için halifeyi kulların işlerini yürütmede kendisine vekil kılmıştır. Halife Allah'ın bu emrine doğrudan muhataptır. Esasen bir emre de ancak o emri yerine getirebilecek güce sahip olanlar muhatap olabilir. (...) Kuşkusuz buraya kadar ifade ettiğimiz hususların doğruluğuna vakıa da şahitlik etmektedir. Bir milletin yahut kabilenin idaresini [vâkıada] ancak onlar üzerinde üstünlük kurmuş kimseler üstlenmektedir. Şer'î bir hükmün vâkıyla çelişmesi ise nâdir rastlanan bir durumdur.⁸⁷

İbn Haldûn'un nezdinde hilâfetin Kureyş'e aidiyetine hükmeden meşhur rivayetin sübutu ve delâleti konusunda, ayrıca ilk dönemlerde bu hususta bir icmâ teşekkül ettiği noktasında herhangi bir tereddüt yoktur. Fakat ona göre şer'î hükümlerin çoğunda olduğu gibi nesep şartıyla ilgili belirlenen hükmün de bir hikmeti ve gayesi olmalıdır. İbn Haldûn nesebin şart kılınmasının temelinde yer alan yegâne sebebin "asabiyet" olduğu kanaatinde-dir. Bu yorum aynı zamanda geleneksel anlayıştan da bir kopuşu temsil eder. Zira nesep şartının asabiyetle izah edilmesi, Kureyş'in asabiyet vasfını taşıdığı ölçüde hilâfet makamında hak sahibi olacağı, asabiyetini yitirdiğinde bu hakkını da beraberinde yitireceği anlamına gelir. Fakat bu yaklaşım aynı zamanda Kureyş'in tarihin herhangi bir döneminde asabiyetini yeniden kazanması durumunda hilâfet hakkını tekrar elde edeceği ve başka asabiyet sahibi topluluklar karşısın-da daha üstün bir konumda olacağı sonucunu da doğurmaktadır.

İbn Haldûn, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetiyle başlayıp Emevî ve Abbâsî tecrübesiyle devam eden dönemlerde güç dengeleri içinde etkin konuma sahip olması sebebiyle Kureyş'in asabiyet vasfını -dolayısıyla da nesep şartını- bütünüyle taşıdığını düşünmektedir. Fakat ona göre bu dönemlerden sonra "hilâfetin durumu zayıflamış ve

87 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 245.

Araplar'ın asabiyeti ortadan kalkmıştır.”⁸⁸ Kureyş iktidarının gelinen noktada güç ve üstünlüğünü kaybettiği hususunda tarihî bir olguya dikkat çeken İbn Haldûn, böylece doğrudan ifade etmese de aslında hilâfetin her zaman ve durumda Kureyş'e özgü kılınmadığı, belirleyici unsurun “asabiyet” olduğu, bu bakımdan nesep şartında ifadesini bulan “Kureyşîliğin” vazgeçilmez bir unsur olmadığına işaret etmektedir. Asabiyetin güç ve iktidar sahibi olmakla doğrudan ilgili olması hasebiyle İbn Haldûn'un nesep şartıyla güçlü ve muktedir olmayı ifade eden “kifayet” şartını eş değer bir düzlemde ele alması da bu bakımdan kayda değerdir. İbn Haldûn'un nesep şartıyla ilgili dile getirdiği kendine mahsus bu düşünceleri, özellikle Abbâsîler'den sonraki dönemde ortaya çıkan Kureyş kökenli olmayan hânedanlara da son tahlilde hukukî bir meşruiyet sağlamaktadır. Fıkıh ve kelâm literatürünün yerleşik bir kabulü olan nesep şartıyla ilgili asabiyet merkezli bu okuma biçiminin meşruiyet temelli problemlere belli bir açıdan izah getirmesi dikkate değer bir husustur.

4. Kureyşîlik Şartının Sembolik Hale Getirilmesi: “Kureyşî'nin Atadığı Sultan”

Memlük hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşamış bir Hanefî âlimi olan Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî'nin Mısır Memlük sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Çakmak'a (ö. 857/1453) takdim etmek üzere 844/1441 yılının sonlarında kaleme aldığı *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtîn ve'l-kudât ve'l-ümerâ* başlıklı eser, nesep şartına dair içerdiği görüşler itibarıyla özgün bir metin niteliği taşımaktadır.⁸⁹ Mukaddime kısmını takip eden on bölümden müteşekkil eserin imâmet bahislerine ayrılan ilk bölümleri ahkâm-ı sultâniyye metinleriyle ortak temalar barındırır. Eserde bu çerçevede ele alınan konu başlıklarından birisi de imâmet için aranan

⁸⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 244.

⁸⁹ Memlükler dönemi siyaset düşüncesi metinlerinin çeşitliliğine ve bu dönemde tartışma konusu edilen temel meselelere dair önemli tespitler içeren çalışmasında Özgür Kavak, “bir nevi ahkâm-ı sultâniyye metni” olarak nitelediği *Dürretü'l-garrâ*'ya da bu çerçevede hususi bir başlık ayırmıştır. Bkz. Kavak, “Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş,” 206-210. Bu kitap bilahare Ümit Döngel ve Müddessir Demir tarafından Türkçeye çevrilerek esere dair kapsamlı bir değerlendirme yazısıyla birlikte neşredilmiştir. Mahmûd b. İsmâil b. İbrâhim b. Mikâil el-Hayrbeytî, *Adalet Gerdanlığı, Sultan, Kadı ve Emirlere Nasihatler (ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ)*, çev. Müddessir Demir - Ümit Döngel (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022); Müddessir Demir, “Memlüklere Siyâsî-Fıkhî Meşruiyet: Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî ve ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ Adlı Eseri,” *Adalet Gerdanlığı: Sultan, Kadı ve Emirlere Nasihatler (ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 7-36.

şartlar meselesidir. İslâm toplumunu idare etmek üzere başa gelen yöneticinin hangi şartları taşıması gerektiği problemi ilk dönemlerden itibaren tartışılan ve siyasî liderliğin meşruiyeti meselesiyle doğrudan ilişkisi olması hasebiyle üzerinde hassasiyetle durulan bir konudur. Kuşkusuz eserini Kureyşli olmayan bir sultana takdim eden Hayrbeytî için konu çok daha “hassas” olacaktır.

Eserde imâmet için öngörülen şartlar üçlü bir tasnife tâbi tutularak incelenir: Lâzım şartlar, kemâl şartları ve ihtilâflı şartlar.⁹⁰ En erken izlerine Buhara'da ve Mâverâünnehir ilim çevrelerinde tanınmış bir Hanefî ve Mâtürîdî âlimi olan Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) kelâm eserinde rastlanan⁹¹ bu tasnifte neseple ilgili olan şart *lâzım* şartlar kategorisine dâhil edilmiştir. Fakat neseplere ilişkin çizilen çerçeve bir benzerine önceki ve sonraki dönem siyaset metinlerinde rastlamadığımız kritik bir müdahaleye konu olmaktadır: “Kureyş'e mensup olmak veya Kureyş'e mensup birinin atadığı (*nasb*) birisi olmak.”⁹² Nesebin şart oluşuna dayanak olarak gösterilen delil, diğer müelliflerin birçoğunun da bu husustaki görüşüne mesnet teşkil eden meşhur rivayettir: “İmâmlar Kureyş'tendir.” Nitekim Hz. Ebû Bekir hilâfette hak iddiasında bulunan Medineli Müslümanlara (*ensâr*) karşı bu hadisi delil olarak ileri sürdüğünde sahâbenin tamamı hadisin hükmüne tâbi olunması hususunda ittifak etmiş, böylece hilâfeti Kureyş'e tahsis eden mezkûr rivayetin kabulü etrafında icmâ hâsıl olmuştur.⁹³

Neseplere ilişkin mezkûr rivayet ve bu hususta teşekkül eden sahâbe icmâsı gerekçe gösterilerek *lâzım* bir şart olarak takdim edilmesi, bu şartın katî bir ilimle sabit müsellem bir husus olduğunu vurgulamaya matuftur. Hayrbeytî'nin bu yöndeki vurgusu kuşkusuz fıkıh ve özellikle kelâm literatürünün Kureyşilik şartı konusundaki hâkim kabulüyle de büyük oranda uyumludur. Fakat aynı şeyi Hayrbeytî'nin Kureyş'e mensubiyeti alternatifli bir şart olarak takdim eden tavrı için söylemek mümkün değildir. Zira

90 Buna göre “lâzım şartlar” imâmet akdinin hukukî varlık kazanabilmesi için gerekli olan asgari unsurları oluşturur. Dolayısıyla bu şartların kısmen yahut tamamen eksik olması durumunda yapılan akit sonuç doğurmaz. “Kemâl şartları” ve “ihtilâflı şartlar” olduğu belirlenen şartlar ise hakkında kesin bir hükmün bulunmadığı şartlardan oluşur. Bu nedenle bu şartların eksikliği imâmet akdinin kuruluşuna ve hukukî varlık kazanmasına engel teşkil etmez.

91 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b.

92 Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtin ve'l-kudât ve'l-ümerâ* (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1996/1417), 118; krş. a. mlf. *Adalet Gerdanlığı*, 47.

93 Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-garrâ*, 122; krş. a. mlf. *Adalet Gerdanlığı*, 49.

konu Kureyş'e mensubiyet şartına gelince Hayrbeytî'nin iki seçeneğe sunduğu görülmektedir. Buna göre iş başına geçecek kişi ya Kureyş soyundan gelmelidir yahut bu soya mensup olan biri tarafından atanmış olmalıdır. Eserin belki de en özgün ve dikkat çekici yönlerinden birini oluşturan bu yöndeki değerlendirmeler, aynı zamanda -genel çerçeveye sadık kalınmış olsa da- geleneksel çizgiden bir ayrılığı temsil etmektedir.

Kureyşilik şartını âdeta sembolik hale getiren bu kritik müdahale, eserin nesebi itibarıyla Kureyşli olmayan bir sultana takdim edildiği gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı bir hale gelmektedir. Nitekim eser dönemin Memlûk sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın isteği üzerine kaleme alınmış ve kendisine takdim edilmiştir.⁹⁴ Sultan Çakmak ise nesebi itibarıyla Kureyş'ten değildir. Katî bir şart olarak belirlenen neseple ilgili şartın mutlak anlamda Kureyş soyuna inhisar ettirilmesi durumunda Sultan Çakmak'ın saltanatını teorik ve dolayısıyla meşru bir zemine oturtmak mümkün olamayacaktır. Bu bakımdan Kureyş'e mensup olma şartı Çakmak'ın saltanatının hukukî açıdan temellendirilmesinin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Bu durum Çakmak'ın siyasi otoritesinin bir meşruiyet krizine yol açmaması için Kureyşilik şartına müdahaleyi gerekli hale getirmektedir. Meselenin keyfiyeti böyle olunca Hayrbeytî de çareyi nesep şartının yanına bir diğer seçeneği iliştiirmekte bulmuştur: "Kureyş'e mensup olmak yahut Kureyş'e mensup birinin atadığı (*nasb*) birisi olmak."⁹⁵ İkinci seçenekte "Kureyş'e mensup biri" şeklinde tabir edilen kişinin Abbâsî

94 Hayrbeytî mukaddime kısmında eserini kendisinden "cenâb-ı âli hazretleri, sâhib-kurân, adaleti, kudreti ve ilmi en yüksek olan, kılıç ile kalem erbabının hizmetkârı, milletlerin maslahatlarının teminatı, Araplar'ın ve Acemler'in ileri gelenlerinin medar-ı iftihar, hükümdarların ve sultanların destekçisi, mazlumların ve kederli kimselerin yardımcısı, âlimlerin ve miskinlerin mürebbsi, himmeti âli, sireti pak ve temiz, herkesin umudunu bağladığı ana kaynak, yöneldiği eşik, güzel ahlâkını [yazmaktan] kalemlerin bitkin düştüğü, yüceliklerini, ihsanlarını anlatmaktan insanog-lunun kelimelerinin kifayetsiz kaldığı, emrine [uymanın] ibadet mesabesinde oldu-ğu" ifadeleriyle söz ettiği Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın, "sultanlar, kadılar, emirler, vezirler ve valilerin [uymaları gereken] esasları belli bir çerçevede kayıt altına alıp belirleyen ve insanları yakından ilgilendiren, sonradan ortaya çıkan, müşkül konulardan oluşan birtakım dinî meseleleri ihtiva eden bir eser telif etmesi konusundaki emrine uymak" suretiyle kaleme aldığını kaydetmektedir. Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-garrâ*, 106-107; krş. a. mlf. *Adalet Gerdanlığı*, 40-41.

95 Eserin Osmanlı döneminde Abdüsselâm el-Amâsî tarafından yapılan tercümesinde geçen "yahud Kureyşî nasb itdüğü gerekdür" ifadesi, A. Mevhibe Coşar'ın hazırladığı sadeleştirilmiş metin kısmında anlamı bütünüyle bozacak biçimde "Kureyşe mensup olmalıdır" şeklinde yazılmıştır. Abdüsselâm el-Amâsî, *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhatü'l-vüzerâ, Siyaset Ahlâkı*, haz. A. Mevhibe Coşar (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 54. Bu hususa dikkatimi çeken kıymetli hocam Özgür Kavak'a teşekkür ederim.

halifesi olduğu açıktır. Bu noktada Memlûkler'in meşruiyetlerini tesis etme süreçlerinde Mısır'daki Abbâsî hilâfetinin kritik bir rol üstlendiğini, Memlûk sultanlarının çoğu zaman Abbâsî halifelerinden hil'at olarak meşruiyetlerini pekiştirdiklerini hatırlamak önemlidir.⁹⁶ Dolayısıyla Hayrbeytî'nin özgün sayılabilecek bu yorumu, aslında Türk ve Çerkez kökenli Memlûk sultanının -Kureyş soyundan gelmemesine rağmen- bir Kureyşli'den (Abbâsî halifesi) yetki alması durumunda meşruiyet kazanabilmesinin önünü açmıştır. Bu bakımdan Hayrbeytî'nin Kureyşlik şartına yönelik değerlendirmelerinin Sultan Çakmak'ın meşruiyetini temellendirmeye yönelik bir çabayı içerdiğini söylemek mümkündür. Sultan Çakmak özelindeki bu girişim, aynı zamanda hem geçmiş Memlûk sultanlarının hem de sonradan başa geçecek olanlarının, kısacası Memlûk siyasî tecrübe ve uygulamasının meşruiyetine temel teşkil edecek niteliktedir.⁹⁷

İbn Fîrûz (ö. 1018/1609) ve Abdüsselâm b. Şükrüllah el-Amâsî gibi Osmanlı siyaset düşüncesi müellifleri tarafından *ed-Dürretü'l-garrâ* üzerine yapılan kısmî tercümelemler⁹⁸ incelendiğinde Hayrbeytî'nin ilgili ifadelerinin korunduğu görülür.⁹⁹ Hayrbeytî'nin Kureyşlik şartını sembolik hale getiren müdahalesinin Osmanlı tecrübesine

96 Geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi snâ'ati'l-inşâ'* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), X, 6-162. Ayrıca bkz. Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517*, 8-9; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991), 159-161.

97 Özgür Kavak, Hayrbeytî'nin ilgili değerlendirmelerini "meşruiyet problemini aşma çabası" olarak nitelendirmekte, bunun yanında meselâ adalet gibi devlet başkanında aranan diğer bazı vasıflarla ilgili izahların da Memlûk idaresine meşruiyet arayışı kaygısının bir uzantısı olarak okunabileceğine işaret etmektedir. Kavak, "Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş," 208-210. Ayrıca bkz. Demir, "Memlûklere Siyasî-Fikhî Meşruiyet," 17-19.

98 Metnin Osmanlı dönemindeki kısmî tercümelemleri için bkz. Recep Cici, "İbn Fîrûz Ve 'El-Gurretü'l-Beydâ' Adlı Eseri," *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 301-306; Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 61-62, 89; Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century* (Leiden: Boston: Brill, 2019), 124; Arif Erbil, *Translation and The Growth Of Juristic Discourse in Sixteenth-Century Ottoman Political Writing* (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2021), 110-136; Demir, "Memlûklere Siyasî-Fikhî Meşruiyet," 32-34. Her iki tercüme de yazma nüshaları esas alınarak ayrı ayrı neşredilmiştir. Bkz. Mehmed Bey İbn Fîrûz, *Gurretü'l-Beyzâ, Adaletin Aydınlığında*, haz. Mücahit Kaçar (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012); Amâsî, *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhatü'l-vüzerâ, Siyaset Ahlakı*.

99 Mehmed Bey İbn Fîrûz, *Gurretü'l-beyzâ* (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, 552), 6a; krş. a.mlf. *Gurretü'l-Beyzâ, Adaletin Aydınlığında*, 70-73; Abdüsselâm el-Amâsî, *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhatü'l-vüzerâ* (British Library, Türkçe Yazmalar, 6416), 24-25; krş. a. mlf. *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhatü'l-vüzerâ, Siyaset Ahlakı*, 144.

de bir ölçüde meşruiyet sağladığı düşünülürken, bu durumun Osmanlı müelliflerini *ed-Dürretü'l-garrâ*'yı tercüme etmeye teşvik eden bir husus olması muhtemeldir. Mütercimlerin eserin imâmet ve saltanata taalluk eden kısımlarını tercüme etmekle yetinip şer'î/fer'î meselelere ayrılan bölümleri tercümeyle dâhil etmemiş olmaları da -ilgi odaklarını göstermesi hasebiyle- bu yorumu destekleyen bir husus olarak görülebilir.¹⁰⁰

SONUÇ

Hilâfetin Kureyş soyundan gelenlere ait olduğu anlamını taşıyan Kureyşlik şartı, Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği toplantıda Ensar'ın iktidar talebine karşı bir delil olarak sunulduğu belirtilen "İmâmlar

100Kavak, "Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş," 209; Demir, "Memlûklere Siyâsî-Fıkhî Meşruiyet," 18. Hüseyin Yılmaz, mütercimlerin *ed-Dürretü'l-garrâ*'yı tercüme ederken Osmanlı tecrübesine meşruiyet kazandıran kavramsal düzeyde birtakım ilavelerde bulunmalarına karşılık kaynak metinde Kureyşlik şartıyla ilgili çizilen çerçevenin bu tercüme-lerde birebir aktarılmış olmasından hareketle mütercimlerin nesep şartı konusunda sessiz kalarak ihtiyatlı bir tavır takındıkları ve dolayısıyla gerek kaynak metnin gerekse tercümelerinin Osmanlı tecrübesi bağlamında meşruiyet problemine geçerli bir çözüm sunmadıkları kanaatini paylaşmaktadır. Yılmaz'a göre şecereyle ilgili bu problem yine bir Memlûk âlimi olan Necmeddin et-Tarsûsî'nin Kureyş soyuna mensubiyetin şart olmadığı, Türkler'in devlet yönetimine ehil oldukları ve Hanefî mezhebinin devlet idaresinde Şâfiî mezhebine göre daha uygun olduğu fikrini temellendirmeye çalıştığı *Tuhfetü't-Türk* eseri marifetiyle bir çözüme kavuşmuştur. Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, 61-62. Buna karşılık Arif Erbil, kaynak metindeki ilgili değerlendirmelerin en azından Abdüsselâm el-Amâsî tarafından birebir tercüme edilmediği, meselâ *ed-Dürretü'l-garrâ*'da lâzım bir şart olarak takdim edilen nesep şartının tercümede aynı kategoriye dâhil edilmeyip münferit bir şart olarak ileri sürüldüğü, yine kaynak metinde nesep şartıyla ilgili sahâbe icmâsına yapılan vurgunun tercümede yer bulmadığı yolundaki bazı tespitlerinden hareketle Yılmaz'ın bu husustaki yaklaşımına katılmadığını ifade etmektedir. Erbil, *Translation and The Growth Of Juristic Discourse in Sixteenth-Century Ottoman Political Writing*, 122-124. Her iki tercüme bu açıdan mukayese edildiğinde gerçekten de İbn Firûz'un kaynak metne tam anlamıyla sadık kalmasına karşın Abdüsselâm el-Amâsî'nin özellikle nesep şartı hususunda Erbil'in tespitlerini doğrulayacak ölçüde kritik müdahalelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte her iki tercümede de Kureyşlik şartının alternatifli bir şart olarak (ya Kureyşli olmak yahut Kureyşli birinin atadığı birisi olmak) takdim edilmesi yönündeki kaynak metinde geçen ifadelerin korunduğu görülmektedir.

Kureyş'tendir" hadisi ve bu hadisi destekleyen çeşitli rivayetlere dayandırılmıştır. Soyla irtibatlı ve nassa dayalı olması hasebiyle diğer şartlara göre ayrıcalıklı bir konumda yer alan bu şart, erken dönemlerden itibaren sahâbe ve onları takip eden nesillerin icmâsı ile desteklenerek bağlayıcı bir hüküm haline getirilmiştir. Bu nedenle Kureyş'e mensubiyet, erken dönemlerden itibaren âlimler arasında genel bir kabul görmüş ve kayda değer bir itiraza uğramadan devlet başkanında bulunması gereken temel şartlardan biri olarak literatürdeki yerini almıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra sırasıyla iktidarı devralan Emevî ve Abbâsî hânedanlarının Kureyş kökenli olması da bu genel kabulü pekiştirmiş olmalıdır. Zira bu dönemlerde Kureyşîlik şartına ilişkin ciddi bir tartışma yaşanmazken siyâsî yapının başka hânedanlar lehine değiştiği sonraki dönemlerde bu şartla ilgili farklı arayışlar ortaya çıkmıştır.

Cüveynî, Kureyşîlik şartına yönelik ilk ciddi itirazı getiren bir müellif olarak erken dönemler için bir istisna olarak değerlendirilebilir. Onun bu konudaki yaklaşımı, hilâfetin Kureyşli bir hânedanda temsil edildiği ve bu şarta yönelik farklı çözüm arayışlarının henüz gündeme gelmediği bir dönemde dile getirilmiş olması hasebiyle ayrı bir önem taşır. Hilâfetin Kureyş'e aidiyetine hükmeden rivayetin mütevâtir derecesine ulaşmadığı için haber-i vâhid sayıldığı ve bu nedenle kesinlik taşımadığını ifade ederek Kureyşîlik şartının en temel dayanağını oluşturan ilgili rivayeti metodolojik bir zeminde tartışmaya açmış olması başlı başına dikkat çekicidir. Cüveynî bu şartın makul bir gerekçeyle izah edilmesinin de mümkün olmadığını savunur. Zira ona göre bu şart ne aklî bir temele dayanmakta ne de mantikî bir fayda sağlamaktadır. Geriye bu şartı destekleyecek tek açıklama olarak hilâfetin Kureyş'e ait olduğu konusunda öteden beri süregelen yerleşik kabul kalmaktadır. Cüveynî, Kureyşîlik şartının ilk dönemlerden itibaren geniş bir kabul gördüğünü teslim etmekle birlikte seleflerinden farklı olarak bu durumu "icmâ" olarak nitelendirmemiştir. Kureyşîlik şartının Cüveynî'nin dönemine kadar bir itiraza uğramamış olmasının onun nezdinde de bir delil değeri olduğu açıktır. Bu yüzden Kureyşîliğin mümkün olduğunca gözetilmesi gereken bir şart olduğunu sıkça dile getirerek bu konudaki hâkim anlayışı tamamen göz ardı etmediğini vurgular ve bu açıdan ihtiyatlı bir tavır sergiler. Bununla birlikte bu şartı esnetme eğiliminde olduğu için yaygın kabulü icmâ olarak adlandırmaktan kaçındığı anlaşılmaktadır. Zira bu şartın icmâ ile ilişkilendirilmesi, meselenin tartışmaya kapalı hale gelmesi ve dolayısıyla Kureyş'e

mensubiyetin katî/zorunlu bir şart olarak kabul edilmesi anlamına gelecektir.

Kureyşilik şartının katî bir delile dayanmadığı ve akli bir gerekçesinin de bulunmadığını savunan Cüveynî, buradan hareketle bu şartı diğer şartlara kıyasla devlet başkanlığı için “en az ihtiyaç duyulan” ve daha önemli bir şartla karşı karşıya kalındığında “vazgeçilebilir” bir şart olarak değerlendirmiştir. Ona göre diğer ehemmiyetli şartlardan yoksun olup bu şarta sahip olan bir aday karşısında Kureyş’ten olmayıp diğer gerekli şartlara sahip bir adayın bulunması durumunda bu ikinci aday başa gelmelidir. Eserin genel bağlamı içinde değerlendirildiğinde Cüveynî’nin Kureyşilik şartı konusundaki bu esnek tutumunun arkasındaki nedeni anlamak zor değildir. O dönemde hilâfete ehil tek kişi olarak gördüğü Nizâmülmülk’ün hilâfeti üstlenmesini arzulaması, Cüveynî’nin Kureyşilik şartında bir esneklik arayışına girmesinin en belirgin sebebi olarak öne çıkar. Cüveynî, değişen şartlar muvacehesinde Abbâsî halifesinin yerine Selçuklu veziri Nizâmülmülk’ü geçirmek isterken, soy itibarıyla Kureyşî olma şartının Nizâmülmülk’ün hilâfetini temellendirmede ciddi bir engel teşkil ettiğinin farkındadır. Ancak bu şartın diğerlerinden farklı olarak nassa dayanması ve kendi dönemine kadar bu konuda bir ihtilâfın ortaya çıkmaması, bu şartı tamamen göz ardı etmenin mümkün olmadığını da ona göstermiş olmalıdır. Bu nedenle Cüveynî, bir yandan prensip olarak Kureyşiliği geçerli bir şart olarak kabul ederken öte yandan belirli durumlarda ihmal edilebilir olduğunu ifade ederek Nizâmülmülk’ün hilâfetini teorik açıdan mümkün kılacak bir esneklik arayışına yönelmiştir.

Cüveynî’nin Kureyşilik şartına dair görüşlerinin kendisinden sonraki üç yüzyıl boyunca bir karşılık bulmadığı, aksine bu konudaki geleneksel anlayışın devam ettirildiği görülmektedir. Bu dönemlerde hilâfetin Kureyş kökenli bir hânedanda temsil edilmesi, teorik çerçevenin tarihsel gerçeklikle de uyumlu olmasını sağlamıştır. Ancak Kureyş kökenli Abbâsî hilâfetinin zayıflaması ve Moğol istilası sonrası sona ermesiyle birlikte siyasî güç ve hâkimiyetin Kureyş kökenli olmayan yönetimlerin eline geçmesi, tarihsel pratiklerde esaslı bir değişim meydana getirmiş, bu durum Kureyşilik şartı üzerindeki teorik tartışmaların da seyrini önemli ölçüde etkilemiş ve sonuç olarak Kureyşilik şartı konusunda yeni arayışlar ortaya çıkmıştır. Zira Kureyşilik şartıyla ilgili geleneksel anlayış, bu yeni durumda Kureyş soyuna mensup olmayan iktidarlar için ciddi bir meşruiyet sorununu beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu dö-

nemde Kureyşilik şartının yeniden ele alınması, bu konuda farklı yorum ve çözümlerin geliştirilmesi, bu meşruiyet krizini aşma çabaları olarak değerlendirilebilir.

İbn Cemâa'nın halifede aranan tüm şartların sultan için de geçerli olduğunu belirlerken “nesep” şartını hariç tutması, Sadrüşşerîa'nın zaruret kavramını merkeze alarak yaptığı açıklamalar, İbn Haldûn'un bu şartın illetini “asabiyet” olarak tespit edip Kureyş'in değişen siyasî şartlar doğrultusunda asabiyetini yitirdiğine vurgu yapması, Hayrbeytî'nin “Kureyşli'nin atadığı sultan” formülünü geliştirerek Kureyşilik şartını sembolik hale getiren yorumu ve Tarsûsî'nin fıkıh ve siyaset düşüncesi metinlerinin bu husustaki yaygın kabulünü görmezden gelme pahasına bu şartı -üstelik Ebû Hanîfe'ye nispet ederek- açıktan reddetmesi, Türk-Çerkez kökenli Memlükler için muhtemel bir meşruiyet problemini aşma çabalarını yansıtmaktadır.

İmâmet vazifesinin Kureyş'e mensup olanlara özgü bir hak olarak kabul edilmesi, bu soydan gelmeyen yeni yönetimlerin ciddi bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kalmasına neden olabileceği gibi bu şartın tamamen göz ardı edilmesi ise başlangıçtan itibaren dinî bir gereklilik olarak kabul edilen bir hususu tartışmaya açmak anlamına gelecektir. Bu nedenle Kureyşilik meselesini farklı açılardan yorumlayan ve yeniden değerlendiren siyaset düşüncesi yazarlarının çoğu zaman konuyu belli bir hassasiyet çerçevesinde ele aldıkları görülmektedir. Kureyşilik şartını esnetmeye veya göz ardı etmeye yönelik girişimlerde genellikle ihtiyatlı bir yaklaşım sergilenmiş olması da bu hassasiyetin bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Nitekim İbn Cemâa'nın *halifelerin* Kureyş'e mensup olmalarını zorunlu görürken, bu şartın *sultanlar* için gerekli olmadığını belirtmesi, Memlük sultanlarının meşruiyet sorununu çözmekle birlikte aynı zamanda geleneksel kabulü ihmal etmediğini de göstermekte ve bu konuda sergilenen hassasiyeti yansıtmaktadır.

Sadrüşşerîa, yaşadığı dönemde ortaya çıkan yeni koşullar sebebiyle meselenin farklı bir açıdan ele alınması gerektiğini düşünerek, normal şartlar altında gözetilmesi gereken Kureyşilik şartının, zaruret hali olarak nitelendirdiği bu yeni durumda “ihmal edilebilir” olduğunu savunmuştur. Kureyşilik şartının zaruret kavramına atıfla esnetilmesi, aslında bu konudaki yerleşik kabulün benimsendiğini, yani bu şartın tamamen göz ardı edilmediğini, ancak dönemin zaruret olarak tanımlanan koşullarının bu esnekliği zorunlu kıldığını ortaya koymaktadır. Öte yandan Sadrüşşerîa'nın

Kureyş kökenli olmayan mevcut iktidarların gayrimeşru sayılması durumunda “şeriatın uygulanması” noktasında ortaya çıkabilecek muhtemel tehlikelerden ve bu konuda duyduğu kaygılardan bahsetmesi, bir yandan zaruret kavramına yapılan atıfların arkasındaki sâiklere ışık tutarken, diğer yandan da Kureyşilik şartını esnetme çabasının esas gerekçelerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

İbn Haldûn, Kureyşilik şartını tarih, siyaset ve toplum düşüncesinde de merkezî bir rol oynayan “asabiyet” olgusuyla açıklarken, Kureyş kökenli iktidarlar hakkında yaptığı sosyo-politik tespitlerle Kureyş’in gelinen noktada siyasî güç ve üstünlüğünü, yani asabiyet niteliğini kaybettiğine dikkat çekmiş ve bu düşünceden hareketle hilâfetin her zaman ve her koşulda Kureyş’e özgü kılınmadığını, asıl belirleyici unsurun “asabiyet” olduğunu ve dolayısıyla “Kureyşî” olmanın vazgeçilmez bir şart olmadığını vurgulamıştır. İbn Haldûn’un bu yaklaşımı, Kureyşilik şartının en azından Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin sona ermesi ve Kureyş’in fiilî iktidarını ve İslâm dünyasındaki siyasî etkinliğini yitirmesiyle birlikte geçerliliğini kaybettiği, dolayısıyla bu şartın artık bağlayıcı bir hükmü kalmadığı anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan İbn Haldûn’un hilâfet için nesebin şart kılınmasını gelenekteki yaygın anlatıya sadık kalarak Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesiyle sonuçlanan tarihî olaya atıfla açıklaması ve bu süreçte bir sahâbe icmâsının teşekkül ettiğini vurgulaması, Kureyşilik şartını baştan reddetmediğini ve en azından ilk dönemler için mutlak bir şart olarak kabul ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Kureyşliler’in siyasî hâkimiyeti kaybettikleri döneme kadar olan sosyo-politik durumu ve bu dönemlerdeki güç dengeleri içindeki belirgin konumları, kısacası Kureyş’in bu süreçte “asabiyet” yönünden yeterince güçlü olduklarına dair tespitleri de onun bu şartı ilk dönemler için geçerli bir şart olarak kabul etme yönündeki tutumuyla tutarlı bir bütünlük sergilemektedir. Bu anlayış aynı zamanda tarihin herhangi bir döneminde Kureyş’in bu asabiyetini yeniden kazanması durumunda hilâfeti hak edecekleri, kendilerine denk farklı asabiyet sahibi topluluklar karşısında daha hak sahibi olacağı anlamını gelmektedir.

Hayrbeytî’nin bu konudaki düşünceleri, özellikle Memlûkler’in tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte Kureyş’e mensubiyet şartını esnetme ya da askıya alma eğilimi gösteren, fakat geleneksel anlayışı da görmezden gelmeyen yukarıdaki yaklaşımlara dikkate değer başka bir örnek teşkil eder. Hayrbeytî, devlet başkanı olarak seçi-

lecek kişinin ya Kureyş'e mensup olması ya da Kureyş'e mensup birisi tarafından atanmış olması gerektiğini ifade ederken, aslında bu seçeneklerin ilkinde geleneksel kabulü tekrar etmek suretiyle teyit ederken, özgün bir yorum olan ikinci seçenekte ise Kureyşilik şartını büyük oranda sembolik bir hale getirmiştir. Böylelikle örneğin Abbâsî hânedanına mensup ve hâlihazırda halife olan bir Kureyşli'den yetki alması durumunda Memlûk sultanının da meşruiyet elde edebileceğine işaret ederek Memlûkler'in mevcut siyasî uygulama ve tecrübesine meşruiyet zemini sağlamıştır.

Kureyşilik şartı, tarihsel süreçte etkisini kısmen yitirmiş olmasına rağmen konunun hassasiyetinden ötürü uzun süre önemini korumuş ve canlı bir tartışma alanı olarak gündemde kalmaya devam etmiştir. Yukarıda adı geçen müellifler, Kureyş kökenli iktidarların sona ermesinin ardından ortaya çıkan yeni koşullara kayıtsız kalmayarak bu fiilî duruma yönelik çeşitli çözüm önerileri geliştirmiş ve böylece ortaya çıkan meşruiyet sorununu aşmayı hedeflemişlerdir. Bu nedenle meşruiyet temelli problemleri aşmaya yönelik ortaya konan bu çabalar, ulemanın dönemin siyasal gerçekliklerini yakından gözlemleyerek bu gerçekliklere yön verme arayışlarının somut örnekleri olarak okunmaya müsaittir ve bu yönüyle büyük önem taşımaktadır. Ancak bu tür çabaların geniş çapta bir yaygınlık kazanmadığı, dahası aynı ya da yakın dönemlerde yazılan birçok eserde klasik görüşün tekrarlanmaya devam ettiği gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Bu durum Kureyşilik meselesinden kaynaklanan siyasî meşruiyet problemlerinin mevcut koşullar altında nasıl aşılacağına dair önemli bir sorunu ortaya koymaktadır. Klasik görüşü savunan veya tekrarlayan metinlerin, bu yönüyle mevcut durumu ve özellikle Kureyş soyundan gelmeyen Memlûk sultanlarını esaslı bir meşruiyet problemiyle karşı karşıya bıraktığı söylenebilir. Nitekim Osmanlı döneminde yazılmış kelâm eserlerinin imâmetle ilgili bölümlerinde dahi Kureyşilik zaman zaman imâmetin şartlarından biri olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla teorik çerçeve ile pratik uygulamanın her zaman uyumlu bir çizgide seyrettiğini ve meselenin teorik düzeyde nihaî bir çözüme kavuşturulduğunu iddia etmek zordur. Bununla birlikte mevcut veriler Kureyşilik şartının yol açtığı meşruiyet sorunlarını aşmaya ve uygulamaya yönelik kaygıları gidermeye yönelik çeşitli arayışlar ve alternatif çözüm önerileri sunan bazı önemli metinlerin varlığını da ortaya koymaktadır. Bahsi geçen müelliflerin bu konudaki görüşleri, incelenen dönemlerdeki bu arayışların dikkate değer örneklerini teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Fezâ'ilü's-sahâbe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.
- . *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 50 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Amâsî, Abdüsselâm. *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhâtü'l-vüzerâ*. British Library, Türkçe Yazmalar, 6416.
- . *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhâtü'l-vüzerâ, Siyaset Ahlâkı*. haz. A. Mevhibe Coşar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Anonim. *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme*. Bodleian, MS., 579.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahâbî Kavli." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahabi-kavli>
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii-mezhebi>
- Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kâhire: Mektebetu İbn Sinâ, ts.
- . *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1346/1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Banister, Mustafa. *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fîkr, 1417/1996.
- Binbaş, İlker Evrim. "Structure and Function of The Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)." *Horizons of the World: Festschrift for İsenbike Togan: Hudûdü'l-âlem*. ed. Nurten Kılıç-Schubel - İlker Evrim Binbaş. 465-544. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü'ş-şerîa." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria>
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Heyet. 9 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1311.
- Cici, Recep. "İbn Fîrûz Ve 'El-Gurretü'l-Beydâ' Adh Eseri." *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 301-306.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. ed-Dîb Abdülazîm. Devha, 1399.

- . *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009.
- . *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne ve'l cemâ'a*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.
- . *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1428/2007.
- . *el-Gıyâsi: Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Beyrût: Dârü'l-minhâc, 1435/2014.
- Çağrıncı, Mustafa. "Asabiyet." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asabiyet>
- Çubukçu, Asri. "Tarasûsî Hayatı, Şahsiyet ve Eserleri." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977.
- Demir, Müddessir. "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasığı: el-Ahkâmü's-sultâniyye ile el-Gıyâsî'de İmamet Nazariyesi." *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. 171-213. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- . "Mâverî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fikhî Ahkâm Açısından Mukayesesi (İmâmet Konuları Örneği)." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- . "Memlûklere Siyâsî-Fikhî Meşruiyet: Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî ve ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasihati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ Adlı Eseri." *Adalet Gerdanlığı: Sultan, Kadı ve Emirlere Nasihatler (ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasihati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ)*. 7-36. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/illet--fikih>
- Ebyârî, Ali b. İsmâil. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân*. thk. Ali b. Abdurrahmân Bisâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 1434/2013.
- El-Merheb, Mohamad. *Political Thought in the Mamluk Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- Erbil, Arif. "Translation and The Growth Of Juristic Discourse in Sixteenth-Century Ottoman Political Writing." Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2021.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelam Kitapları." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2 (2003), 379-398.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Abdurrahmân b. Mestûr b. Sa'îd el-Mâlikî vd. Cidde: Dârü'l-evrâk es-sekâfiyye, 1440/2019.

- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Bağdâd: Matbaatü'l-irşâd, 1393/1974.
- Fûrekî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed. *en-Nizâmî fi usûli'd-dîn*. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2378.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye ve fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Dâru kütübi's-sekâfiyye, ts.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Felsefesinde Asabiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#2>
- . "Mukaddime." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukaddime--ibn-haldun>
- Halîmî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan. *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*. thk. Hilmi Muhammed Fûde. 5 Cilt. Dârü'l-fikr, 1399/1979.
- Hanne, Eric J. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority and the Late Abbasid Caliphate*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007.
- Hayrbeytî, Mahmûd b. İsmâil. *Adalet Gerdanlığı, Sultan, Kadı ve Emirlere Nasihatler (ed-Dürretü'l-Garrâ fi Nasihati's-Selâtin ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ)*. Çev. Müddessir Demir - Ümit Döngel. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- . *ed-Dürretü'l-garrâ fi nasihati's-selâtin ve'l-kudât ve'l-ümerâ*. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1996/1417.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1983.
- Irâkî, Abdürrahim b. el-Hüseyin. *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-Takrib*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Irwin, Robert. *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- İbn Cemâa, Ebû Abdullah Bedreddin. *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*. Çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- . *Tahrîrü'l-ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm*. thk. Abdullah b. Sâlih b. Muhammed el-Ubeyd. Riyâd: Dârü'l-minhâc, 1433.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekir Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Helel. 2 Cilt. Kâhire: el-Fârûkü'l-hadîse, 1427/2006.
- İbn Fîrûz, Mehmed Bey. *Gurretü'l-beyzâ*. Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, 552.
- . *Gurretü'l-Beyzâ, Adaletin Aydınlığında*. haz. Mücahit Kaçar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Halil Şahâde. Beyrût: Dârü'l-fıkr, 1431/2001.

———. *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn: Mukaddime Tercümesi*. Çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib - Ahmed Cevdet Paşa. haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*. Beyrût: Müessesetü'l-işrâk, 1419/1999.

İmrânî, Yahyâ b. Ebû'l-Hayr. *el-Beyân*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1421/2000.

———. *el-İntisâr*. thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef. 3 Cilt. Riyâd: Edvâü's-selef, 1419/1999.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-vefâ, 1419/1998.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Kuveyt: Matbaatu hükûmeti'l-Kuveyt, 1985.

———. *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-'Arab*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1400/1980.

———. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ'*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

Karâfî, Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1416/1995.

Kavak, Özgür. "Bedreddin İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı." *Adl'e Boğun Eğmek*. 21-28. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

———. "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek." *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)* 1 (2013), 261-300.

———. "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstahzir'i." *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. 215-245. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

———. *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri: Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.

- . “Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları.” *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 181-228.
- . “Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'iltiyâsi'z-zulem'in Özeti.” *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi'iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. ed. Özgür Kavak - Ömer Türker. 271-427. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- . Ömer Türker, ed. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi'iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kayapınar, M. Akif. “İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisine Yeni Bir Açılım.” *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 83-114.
- Kılıç, Muharrem. “Tarsûsî, Necmeddin.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarsusi-necmeddin>
- . “Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellendirimi -Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz-.” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (Ocak 2009), 115-129.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim el-İtfiyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. thk. Clement Huart. 6 Cilt. Paris, 1899-1919.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: Tavziül-mektebi'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409/1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şiblî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Şerhü'l-'Umde fi'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn fi'l-fikh*. thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz. Beyrût: Dârü'l-fikr, 1425/2005.

———. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.

Nîsâbü'rî, Abdurrahman b. Me'mûn Mütevellî. *el-Gunye fî usûli'd-dîn*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1406/1987.

Onuş, Muhammed Usame. "Memlük Dımaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet: Necmeddin Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eserindeki Şafiî Mezhebine Yönelik Değerlendirmelerinin Analizi." *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (2023), 17-29.

———. "Necmeddin et-Tarsûsî ve Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri." *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*. 11-23. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Özdemir, Recep. "İmâm Mâlik'in Metodolojisinde Sahabî Kavlinin Delil Değeri." *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 22 (2016), 203-225.

Özen, Şükrü. "Sadrüşşeriâ." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadrusseria>

Peacock, A. C. S. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. Çev. Özkan Akpınar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1434/2003.

Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Muharrer*. thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Mısırî. 3 Cilt. Kâhire: Dârü's-selâm, 1423/2013.

———. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1417/1997.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sa'îd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'z-zehâir, 1436/2015.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dârü'l-maârif, 1969.

———. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, 181/2.

Sadrüşşeriâ, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*. Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, 724.

Saffâr, Ebü İshâk İbrâhim b. İsmâil. *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. Beyrût: Müessesetü'r-reyân, 1432/2011.

Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Tevhîd fî beyânî't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

Sariyannis, Marinos. *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden: Boston: Brill, 2019.

- Sübki, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Cize: Dârü'l-hicr, 1413.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1400.
- Şeşen, Ramazan. "Buhara." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhara>
- Sık, İsmail. "Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye Tuhfetü't-Türk Örneği." *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Ramazanoğulları Beyliği*. ed. Yakup Kaya. 397-409. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali. *et-Tenbih*. thk. Merkezü'l-hidmât ve'l-ebhâsi's-sekâfe. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Tarsûsî, Necmeddin İbrâhim b. Ali. *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*. thk. Rıdvân es-Seyyid. Beyrût: Merkezi İbni'l-Ezrak, 1432/2012.
- . *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*. Çev. Muhammed Usame Onuş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Tatlı, Bekir. "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşliliği Hadisine Yaklaşımı." *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Ramazanoğulları Beyliği*. ed. Yakup Kaya. 383-396. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Fahreddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.
- . *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Tezcan, Baki. "Hanafism and the Turks in al-Tarsusi's Gift for the Turks (1352)." *Mamluk Studies Review* 15 (2011), 67-86.
- Ûdeh, Abdülkâdir. *el-İslâm ve evdâ'üne's-siyâsiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1981.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun>
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *er-Ridde*. thk. Yahyâ el-Cebbûrî. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1410/1990.
- Vasıtî, Bahşel. *Târîhu Vâsıt*. thk. Korkîs Avvâd. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1406.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Yiğit, İsmail. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991.

THE REFLECTIONS OF THE DEBATES ON THE BELONGING OF THE IMAMATE TO THE QURAYSH IN FIQH AND POLITICAL THOUGHT: ALTERNATIVE INTERPRETATIONS OF THE QURAYSHITE CONDITION

Abstract

The imamate, as the highest office responsible for enforcing religious rulings and governing worldly affairs, has long required careful consideration of the qualifications for those who assume this role. Consequently, the question of what qualities an imam, entrusted with governing the Islamic community, should possess has become a central issue in both Islamic legal and political thought. This question is particularly important because it concerns issues of legitimacy and the relationship between rulers, the ruled, and governance. Islamic jurists have established a set of criteria for those seeking to govern Muslims, based on religious texts (naşş), sectarian doctrines, juristic reasoning, and the political and social experiences throughout Islamic history. Among these criteria, Qurayshite lineage occupies a distinctive position, grounded in naşş/hadith and emphasizing lineage, setting it apart from other requirements. This condition has remained significant for centuries due to its continued relevance in discussions of the imamate and its direct connection to political legitimacy, especially during periods of non-Qurayshi rule.

From the outset of Sunni tradition, the prevailing view was that the caliph must be of Quraysh descent. However, over time, particularly with the decline of the Abbasid caliphate in Baghdad and the rise of the Turkish-Circassian Mamluks, some scholars began to question the necessity of Quraysh lineage. Despite these critiques, no consensus emerged to overturn this requirement. This study revisits the Qurayshite condition from various perspectives, exploring alternative solutions proposed by scholars to address the legitimacy concerns associated with this criterion. The central argument of the article is that the legitimacy concerns raised by the Qurayshite condition were not entirely disregarded by the ulema. On the contrary, the attempts to address these concerns reflect the ulema's active engagement with and influence on political realities.

Keywords: Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Politics, Imamate/ Caliphate, Conditions of the Imamate, Lineage, Quraysh, Qurayshite, Legitimacy.