

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 59-80

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1111282

MEMLÜKLER DÖNEMİ SÜNNÎ HİLÂFET ANLAYIŞI VE HALİFE AHİDNÂME/TAKLİDLERİNDEKİ EHL-İ SÜNNET ALGISI

The Sunni Caliphate Concept in the Mamlūk Period and The Perception of Ahl al-Sunnah in the Caliph's Ahidname/Taqlids

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

fabekiroglu.cu@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9629-5736>

Aygül DÜZENLİ

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Res. Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Adana, Turkey

aguulduzenli@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5471-2690>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 29.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 25.05.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatmanur Alibekiroğlu Eren-Aygül Düzenli)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

MEMLÛKLER DÖNEMİ SÜNNÎ HİLÂFET ANLAYIŞI VE HALİFE AHİDNÂME/TAKLİDLERİNDEKİ EHL-İ SÜNNET ALGISI

The Sunni Caliphate Concept in the Mamlûk Period and the Perception of Ahl al-Sunnah in the Caliph's Ahidname/Taqlids

Öz

Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) hem halifeliği kendi himayesinde ihya etmek hem de Bağdat'tan Mısır'a taşımak suretiyle halifelik kurumun tarihî gelişiminde önemli izler bırakmıştır. Bu dönem, Sünnî geleneğin tesisi adına önemli gelişmelerin yaşandığı bir zemin olması yanında, Sünnî hilafet anlayışının pratik tezahürleri açısından da dikkat çekici bir örneklem haline gelmiştir. Zira hilafet nazariyesinin ilk pratik örneği olan hilafetin Mısır'da tesisi ile birlikte teorinin pratiği yansıdığı çok sayıda örnekle karşılaşmıştır. Bu sebeple biz, Memlûkler dönemini hilafet teorisi ve algısı üzerinden incelemeyi ve hususen pratik örnekler bağlamında değerlendireceğimiz hilafet menşurları üzerinden konuyu tetkik etmeyi amaçladık. Bu suretle bu çalışmada öncelikle teoride Memlûklerin hilafet algısının Sünnî hilafet algısı ile ne derece uyumlu olduğunu Sünnî kelimeler üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Ardından Memlûkler dönemindeki bazı müelliflerin eserlerinde teorik olarak ele aldıkları hilafet anlayışını tespit ettik. Son olarak hilafetin Mısır'da yeniden tesisi vb. tarihi sürece temas ettik ve ardından Sünnî hilafet algısını destekleyen inşa örneklerini değerlendirmek suretiyle konuyu tamamladık.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Memlûkler, Sünnî hilafet teorisi, halife taklidleri.

Abstract

The Mamlûks Period (648-923/1250-1517) left important traces in the historical development of the caliphate, both by restoring the caliphate under its own auspices and by moving it from Baghdad to Egypt. This period has become a remarkable example in terms of the practical manifestations of the Sunni understanding of caliphate, as well as being a ground where important developments were experienced in the name of the establishment of the Sunni tradition. Because, with the establishment of the caliphate, which is the first practical example of the theory of caliphate, in Egypt, many examples were encountered in which the theory was reflected in practice. For this reason, we aimed to examine the Mamlûk period through the theory and perception of the caliphate, and to examine the subject through the caliphate mensours, which we will evaluate in the context of practical examples. In this way, in this study, we first tried to reveal the extent to which the perception of the caliphate of the Mamlûks was compatible with the perception of the Sunni caliphate through Sunni theological books. Then, we determined the understanding of caliphate that some authors of the Mamlûk period theoretically discussed in their works. Finally, we touched on the historical process such as the re-establishment of the caliphate in Egypt, and then we completed the subject by evaluating the construction examples that support the perception of the Sunni caliphate.

Keywords: History of Islamic Sects, Mamlûks, Sunni theory of caliphate, caliph taqlids.

GİRİŞ

Memlûkler (648-923/1250-1517), Abbâsî Devleti ve hilâfetine Moğollar tarafından ortadan kaldırıldığı bir süreçte (656/1258) hem halîfeliği kendi himayesinde ihya etmek hem de Bağdat'tan Mısır'a taşımak suretiyle hilâfet kurumunun tarihî gelişiminde önemli izler bırakmıştır. Nitekim bu kurum bahsi geçen gelişmelerin neticesinde beş asırlık merkezini terk ederek Kahire'ye taşınmak ve bir kez daha büyük bir gücün himayesini kabullenmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla hilâfet kurumu yeni bir evreye girmiş ve bu evrede Müslüman Sünnî halk üzerindeki manevî nüfuzu dışında neredeyse hiçbir otoritesi kalmamıştır. Dönem üzerinde araştırma yapanlar da bu duruma işaret ederek Memlûk Devleti'nde hilâfet makamının hiyerarşik yapıda ilk sırada yer almasına rağmen, halîfelerin kuruluş amacına uygun bir yaptırım gücü yerine manevî bir otoriteyle yetinmek zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir.¹ Resmîyetteki otorite ise Memlûklerin teorideki hilâfet algısının doğrudan yansıması niteliğinde olup, bazı merasim ve uygulamalarla da en azından şekilsel olarak teoriye sahip çıkmış görünmektedir.

Memlûkler döneminde hilâfet kurumu açısından ortaya çıkan bu yeni durum şüphesiz birtakım siyasî, sosyal ve dinî gerekçelere dayanmaktadır. Meselenin siyasî ve sosyal boyutu tarih ve sosyoloji araştırmacılarının konusudur. Ancak dinî boyuta bakıldığında Mezhepler tarihçileri ve kelamcılarının disiplinler arası bir çalışmayla bu yeni durumu ele almasını gerektiren ilginç noktalar tespit edilmektedir. Bunların başında Memlûk hâkimiyetinde yaşayan Mısır ve Suriye halkının Sünnî hilâfet algısı ve bu algıyı oluşturan, besleyen ve halkın önemli bir kısmının benimsediği Eş'arîlik gelmektedir. Yine devleti yöneten Türk sultan ve ümeranın kendi otoritelerini muhafazanın yanı sıra hem halkın inançlarına saygı ve riayet hem de aracı rolündeki ulemânın tutumunu kabul zorunluluğu da bahsi geçen yeni durumun ortaya çıkışında itikadî/dinî boyutun içerisinde yer alan etkenler olarak değerlendirilebilir.

Biz öncelikle Sünnî hilâfet algısını merkeze aldığımız bu çalışmada hilâfetin Memlûkler döneminde otorite açısından geçirdiği değişimi göz önünde bulundurmakla birlikte, Sünnîlik algısı perspektifinde hilâfet olgusunun teorik ve pratik tezahürlerini değerlendirmeye çalıştık. Amacımız Memlûklerin Sünnîliğe olan bağlılığını "hilâfet" algısı üzerinden temellendirmek ve örnekleriyle ortaya koymaktır. Sünnî hilâfet algısından kastımız ise genel olarak Sünnî müelliflerin siyaset algısı ile ilgili eserlerinde ve kelam kitaplarındaki imâmet/hilâfet ile ilgili bölümlerde çizdikleri çerçevedir. Çizilen çerçevede her ne kadar müstakil bazı görüşler yer alsada Eş'arîlik çizgisindeki bir algının bu paradigmadaki hâkim unsur olduğunu² vurgulamak gerekir. Sınırları belirlenen bu teorinin fiili yansımaları ise siyasî tarih sürecinde farklılaşmış görünmektedir. Memlûkler dönemi söz konusu fiili yansımaları dair ilginç örneklerin bulunduğu ve Sünnî paradigmanın hususiyetle Eş'arî damarının desteklendiği bir dönemdir. Eş'arîliğe olan vurgu ve bağlılığı, dönemin müelliflerinin eserlerinde oldukça açık bir şekilde bulmak mümkündür.³

Bu dönemde hilâfetin Mısır'daki tezahürlerini yansıtan ciddi bir inşâ/kitâbet geleneğinin olması da özellikle dikkate değerdir. Dönemin halîfelerinin Memlûk sultanlarına yazdığı görevlendirme yazıları ve irâd ettikleri hutbeler hem Sünnî paradigmayı hem de hilâfet algısını yansıtan önemli örneklerdir. Dolayısıyla çalışmanın ikinci bölümü bu örnek metinlerden hareketle Sünnîliğe yaklaşımı değerlendirmek üzerine kurulmuştur. Zira bu yazılarda teorik çerçevede güçlü olan halife algısı pratiğe dökülmüştür. Bununla birlikte bütün bu çabanın halîfenin otoritesini meşrulaştırma amacına hizmet etmediğini de söylemek gerekir. Kanaatimizce Memlûklerin bu yöndeki gayretlerinin siyasî gerekçelerin yanındaki en temel güdüleyici unsuru, Sünnîliğe olan derin bağlılıklarıdır.

Memlûkler döneminde halîfelerin siyasî ve dinî otorite nezdindeki yeri hususunda önemli araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birinde Memlûkler dönemindeki halîfe

¹ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, İsam Yayınları, İstanbul 2005, s. 90.

² Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 132.

³ Bkz. Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî (ö.845/1442), *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynühum, Mediha Şarkavî, Mektebetü Madbûlî, Kahire 1998, c.3, s. 390.

otoritesindeki değişim göz önünde bulundurulmuş ve otoritenin boyutu tartışılmıştır. Banister, Mısır Abbâsî hilâfetini ele alan çalışmasında Abbâsî halifelerinin Memlûkler döneminde bireysel olarak güçlerini kaybetmiş olmalarına rağmen “hilâfet”in bir kurum olarak otoritesini ve önemini Memlûkler döneminde de muhafaza ettiğini belirtir. ⁴ Banister’in çalışmasının Memlûk çağı müelliflerinin dönemin hilâfet algısını yönlendiren çalışmalarından örnekler verdiği ikinci bölümü de hilâfet teorisinin göz önünde bulundurulması açısından dikkate değerdir.⁵

Ülkemizde Memlûkler döneminde hilâfetin mahiyeti ile alakalı tez ve makalelerin kaleme alındığına da işaret etmeliyiz. Ancak bu çalışmaların meseleye tarihî perspektiften yaklaştığını öncelikle belirtmek gerekir. Bu çalışmalardan Ali Aktan’ın, Mahmud Rızk Selim’in genişçe bir eserinin ilgili bölümüne dair çevirisi⁶ bir hilâfet kronolojisi gibidir. Çalışmada meselenin itikadî veya teorik boyutuna neredeyse hiç temas edilmemiştir. Aktan’ın konuya dair kendi makalesi⁷ ise önemli bir çalışma olmakla birlikte daha önceki çalışmanın başına hilâfet tarihçesi ve Mısır Abbâsî halifelerinin biyografilerinin eklenmiş hâli olup, Mısır’daki hilâfet kurumunun mahiyeti, teorik yaklaşımlar ve saltanat taklîdleri gibi konuları içermemektedir. Mehmet Akın’ın *Memlûkların İdaresi Altında Hilafet Kurumu* başlıklı yüksek lisans tezi⁸ hem orijinal kaynaklara inilmemesi, hem de bahsettiğimiz siyasî tarihin dışına çıkmayan çerçevesi sebebiyle mevzuya bizim yaklaşım biçimimizin dışındadır. Murat Akın’ın *Memlûk Devleti’nde Abbasî Halifeleri* başlıklı yüksek lisans tezi⁹ ise hem kullandığı kaynaklar bakımından hem de meseleye bir hilâfet teorisi değil, halifelerin siyasî hayattaki rollerini incelemesi açısından bizim çalışmamızın çerçevesi dışında gözükmemektedir.

Bu çalışma meseleye hilâfet teorisi ve algısı üzerinden yaklaşarak bahsi geçen araştırmalara halife menşurları örneğinden hareketle bazı değerlendirmeler yapmak suretiyle katkıda bulunmak ve bu önemli konuya bir daha dikkatleri çekmek amacına matuftur. Biz bu çalışmada öncelikle teoride Memlûkların hilâfet algısının Sünnî hilâfet algısı ile ne derece uyumlu olduğunu ortaya koyduk. Bu suretle kelim kitaplarının ilgili bölümlerinden ve Sünnî hilâfet anlayışını müstakil bir şekilde ele alan eserlerden istifadeyle Sünnî hilâfet teorisinin temel unsurlarını teorik olarak değerlendirdik. Daha sonra Memlûkler dönemindeki bazı müelliflerin eserlerinden teorik olarak ele aldıkları hilâfet anlayışını tespit ettik. Son olarak hilâfetin Mısır’da yeniden tesisi vb. tarihi sürece temas ettik ve ardından Sünnî hilâfet algısını destekleyen inşâ örneklerini değerlendirmek suretiyle konuyu tamamladık. Şunu özellikle belirtmek isteriz ki, bu çalışma Memlûkler dönemi Sünnî hilâfet algısını bütün yönleriyle ortaya koyma iddiasında değildir. Bizim çalışmamız sadece bu algının bazı teorik anlatımlarda ve belli başlıklarını seçtiğimiz ahidnâme ve hutbelerdeki yansımalarını tespit ederek, konu üzerinde başka araştırmalara vesile olmayı amaçlamaktadır.

1. SÜNNÎ HİLÂFET TEORİSİ

İslâm düşüncesinde Sünnî gelenekte devlet başkanın özellikleri, tayini ve azli gibi hususlar kelim kitaplarında yer alan “imâmet bahsi” ile sadece bu konuya hasredilen müstakil siyaset kitaplarında ele alınmıştır. Bahis konusu olarak “imâmet” veya “hilâfet” ismi tercih edildiği gibi devlet başkanı için de “halife”, “imam”, “emîrül-müminîn” gibi muhtelif isimler kullanılmıştır.¹⁰ Şâfiî fakîhi Mâverdi (ö. 450/1058) devlet idaresi ile ilgili dağınık halde bulunan

⁴ Mustafa Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo (1261-1517): History and Tradition in the Mamluk Court*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Toronto, 2015.

⁵ Banister, *a.g.e.*, ss. 236-298.

⁶ Mahmud Rızk Selim, “İkinci Abbasi Halifeliği”, çev. Ali Aktan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.9 (1990), s. 357-368.

⁷ Ali Aktan, “Mısır’da Abbâsî Halifeleri”, *Bellekten*, c. LV, sy. 214 (1991), s. 613-652.

⁸ Mehmet Akın, *Memlûkların İdaresi Altında Hilafet Kurumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman Ü.S.B.E., Batman 2016.

⁹ Murat Mustafa Akın, *Memlûk Devleti’nde Abbasî Halifeleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü.S.B.E., Ankara 2018.

¹⁰ Evkuran, *a.g.e.*, s. 110. Nevin, İslâm devletinde yüksek liderlik makamını kastetmek üzere imâmet, hilâfet ve emîrül-müminînin eş anlamlı bir şekilde kullanıldığını söyler. Nevin Abdülhâlık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalafet*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 198, 200.

hükümleri bir araya getirmek amacıyla telif ettiği *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* isimli eserinin başlangıcında, imâmeti dinin korunması ve dünya siyaseti hususunda nübüvve hilâfet olarak tanımlamıştır.¹¹ Eş'arî mütekellimlerden Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) de benzer bir şekilde imâmet ile kastedileni “ümmetin tamamının tâbi olması zorunlu olacak şekilde dinin ikamesi ve ümmetin korunması hususunda Hz. Peygamber'e hilâfet etmektir” şeklinde açıklamıştır.¹² Tanımda açık bir şekilde yer alan dinin ve ümmetin korunması görevinin ayrıntıları da yine Sünnî gelenek içerisinde tafsilatlı bir şekilde yer bulmuştur. Bu noktada imamın görevleri, “dinî hükümlerin infazı, cezaların tatbiki, düşmanlara karşı ülke sınırlarının korunması, Müslümanlardan ordu teşkil edilmesi, sadakaların (vergilerin) toplanması, zorbalardan, soyguncuların ve eşkiyanın zabtu rabt altına alınarak kahredilmesi, Cuma ve bayram namazlarının ifa edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ortadan kaldırılması, hukuk üzerine kâim olan şahitliklerin kabulü” şeklinde açıklanmıştır.¹³

Sünnî siyaset anlayışına göre imâmet veya hilâfet mükelleflerin fiilleriyle ilgili bir mesele olup, dinin esaslarından biri değildir. İmâmetin vücbiyeti hususunda Sünnî gelenek içerisinde Allah'a zorunlu olmayan imam tayininin, naklen insanlar üzerine zorunlu olduğu kabul edilmektedir.¹⁴ İmâmetin şartları ile ilgili olarak ise adalet, ilim, usûl ve fûrûda müctehit olmak, basiret sahibi, cesaretli, akıllı, buluğa ermiş, erkek, hür ve Kureyş kabilesinden olmak Sünnî çoğunluğun dikkate aldığı şartlardır.¹⁵ Kureyşlilik şartının anlaşılması hususunda ise bazı farklılıklar bulunmaktadır. Eş'arî geleneğin önemli bir kısmı nazarında “İmamlar Kureyş'tendir” rivayeti sebebiyle imâmetin şartlarından biri olarak kabul edilmekle birlikte¹⁶ dönem ve şartlar gereği farklı anlaşılmalar söz konusu olabilmektedir.

Konunun hilafet meselesi içerisindeki önemine binaen bu muhtelif anlayışlardan bahsetmekte yarar vardır. Bu anlayış farklılıklarından biri olarak Hanefî gelenek içerisinde Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) “halîfenin Kureyşliliği” konusunda muhtelif görüşler nispet edildiğini söylemek gerekir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114), imâmetin Kureyş'ten olmasına dair rivayetin Ebû Hanîfe'den aktarıldığına işaret eder ve bu rivayete Zurkan el-Mismaî (ö. 278/891), Yahya b. Kâmil el-Basrî (ö.yk. III./IX. asır) ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) eserlerinde yer verildiğini söyler.¹⁷ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşün ona nispet edilen eserlerde yer almaması ise ilginçtir. Ebû Hanîfe'nin Kureyşlilik fikrini benimsediği söylemine Hatiboğlu'nun bakış açısı da dikkate değerdir. Zira o, “İbrahim es-Saig'in isyanı esnasında Ebû Hanîfe'ye biat etmek istediğinde, Ebû Hanîfe'nin bu teklifi isyanda başarıya ulaştıracak sebeplerin olmamasını gerekçe gösterip reddetmemesini¹⁸ hatırlatır. Hatiboğlu, bu hadise esnasında Ebû Hanîfe'nin Kureyşlilik şartını gerekçe göstermemesini ona nispet edilen “hilâfetin Kureyşliliği” fikrine muhalif bir rivâyet olarak zikretmektedir.¹⁹ Fikir-hadise irtibatı ekseninde düşünüldüğünde

¹¹ Ebû'l-Hasan, el-Mâverdî (ö.450/1058), *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilâyetü'd-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî Mektebe Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989, s. 3.

¹² Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başk. Yay., İstanbul 2015, c.3, s. 666.

¹³ Sa'deddin et-Teftazânî (ö.792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul 1999, s. 259.

¹⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111), *el-İktisad fi'l-İtikad*, haz. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, AÜİFD yay, Ankara 1962, s. 234; Cürcânî, *a.g.e.*, c.3, s. 666, 668; Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037-1038), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016, s. 308; Teftazânî, *a.g.e.*, s. 259; Pezdevî, imâmetin insanlar üzerine vacip olmakla birlikte bunun farz-ı kifaye olduğunu ifade etmekte, bir kısmının bunu yerine getirmesi hâlinde diğerlerinden düşeceğini söylemektedir. Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (ö.493/1100), *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayihan Yay., İstanbul 1994, s. 268.

¹⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, c.3, s. 676, 678; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 314, 315; Nureddin es-Sabûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Bak. Yay., Ankara 2005, s. 118. Pezdevî, imamın insanların ilim, takva, şecaat, neseb yönünden en üstünü ve faziletli olması gerektiğini, ayrıca Kureyş'e mensubiyet şartının da gerekli olduğunu zikretmektedir. *a.g.e.*, s. 269.

¹⁶ Mâverdî, *a.g.e.*, s. 4; Cürcânî, *a.g.e.*, c.3, s. 676, 678; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 312, 313; et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 261.

¹⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115), *Tabsıratu'l-Edille fi Usûlu'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Bak. Yay., Ankara 2003, c.2, s. 437.

¹⁸ el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi (ö.370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992, c.2, s. 319.

¹⁹ M. Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Kitâbiyat yay., Ankara 2005, s.72, dp. 207.

Hatiboğlu'nun tespitleri isabetli görünmektedir. Zira bu talebin ilk ret sebebinin hilâfetin ilk şartı olan Kureyşlilik olması gerekirken, bunun Ebû Hanife tarafından zikredilmemesi, onun Kureyşlilik fikrini hususi ve vazgeçilmez bir şart olarak düşünmediğini gösterir. Bunun yanında Memlûkler dönemi Hanefî ulemâsından Necmeddin et-Tarsûsî'nin de (ö.758/1357) Ebû Hanîfe'nin Kureyşlilik şartını kabul etmediğini söylemesi²⁰ Memlûkler dönemi Hanefî anlayışını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Mâturîdî'nin konu ile ilgili görüşleri de esasen Ebû Hanîfe'nin bu şartı zikrettiğine dair ifadelerine rağmen farklı görünmektedir. Onun şahsî görüşleri Ebû'l-Muîn en-Nesefî tarafından zikredilmektedir.²¹ Bu nakillere göre Mâturîdî, Kureyşlilik şartını şer'î bir ilke olarak değerlendirmemekte ve Kur'an'da esas istenenin takva olduğuna vurgu yapmaktadır.²²

Sünnî hilâfet teorisine göre imâmetin gerçekleşmesi ile ilgili olarak ise Ehl-i Hal ve'l-Akd'in biatının gerekli olduğu hususu öne çıkarılmaktadır. Dolayısıyla bu biat şekli Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen seçim yöntemidir.²³ Bunun yanında önceki halîfenin ahdi de kabul gören imam seçilme metotlarındanıdır.²⁴ Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından, imamların sayısı da tartışılmış ve aynı dönemde birden çok imamın bulunamayacağı, tek bir imama akitte bulunulması gerektiği, diğerlerinin ise onun sancağı altında olacağı ifade edilmiştir.²⁵ Ancak iki bölge arasında, bölge meskûnlarının birbirlerine yardım etmesini engelleyecek bir nehir olması hâlinde her bölgenin kendi imamına biat etmeleri caiz görülmüştür.²⁶ İmamın azli ve kısmen imamın Kureyş kabilesinden olması meselelerinde ihtilaflar bulunmakla birlikte Sünnî siyaset anlayışının temel vasıfları olarak bahsedilen bu hususlar Eş'arî ve Mâturîdî geleneğinin ittifak ettiği meselelerdir. Ancak Sünnî siyaset teorisinde Eş'arîliğin daha etkili olduğu da bir gerçektir.

27

Sünnî hilâfet teorisinden kısaca bahsettikten sonra, teori ile pratiğin her zaman uyumlu olmadığını da söylemek gerekir. Burada karşımıza çıkan ilk sorun teorisinin ideal olanı yansıtır olmasıdır. Evkuran'ın işaret ettiği hilâfet konusundaki ideal ve gerçek arasındaki ayırmadan bahsetmek yerinde olacaktır. Evkuran, özellikle halîfelerin zayıf olduğu dönemlerde bu vakiyaya rağmen "Sünnî dünyanın güçlü ve fonksiyonel halife vizyonunun sanal" olmasını Mâverdî'nin hilâfet algısı üzerinden ortaya koymaktadır.²⁸ Hilâfetin başlangıçta tamamen yönetimi ifade ederken zamanla geçirdiği dönüşüm, iktidarın dinî ve askerî boyutunun iki farklı makam tarafından temsil edilmesine ve hilâfetin bir kurum olarak zayıflayarak formaliteye dönüşmesine sebebiyet vermiştir.²⁹ Şüphesiz bahsi geçen bu dönüşüm Memlûkler dönemini de ilgilendiren ciddi bir meseledir. Ancak bizim burada bahsedeceğimiz ikinci mesele ise pratikteki açık dönüşüme rağmen, teorisinin gücünü tören ve merasimler, hutbe ve ahidnâme vb. yazılı gelenek ile pratikte inşa etme girişimidir. Halîfenin misyonundaki bu farklılık, Memlûkler döneminde halîfenin realitesi ile ideali arasında da görülmektedir. Bu dönemde halîfenin teorideki gücünün, pratikteki uygulamalarla pekiştirilmek istendiği ve zihinlerdeki "otoriter halife" algısının devam ettirildiği anlaşılmaktadır.³⁰ Bizim Memlûkler dönemi halife ahidnâmeleri/taklîdleri üzerinden anlamaya çalıştığımız husus hilâfet konusunda Sünnî teoriye desteklerini açıklayan Memlûklerin, bir yandan hâkimiyetlerini korumaya çalışırken bir yandan da bu teoriye yeniden hayat verme konusundaki çabalarıdır. Yani esasında miadını dolduran bir teorisinin, yeniden

²⁰ Necmeddin et-Tarsûsî, Ebû İshak (ö. 758/1357), *Tuhfetü't-Türk*, haz. Muhammed Usame Omuş, Türkiye Yazma Ezerler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2018, s.32.

²¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, c.2, s. 437, 438.

²² Mâturîdî'nin imâmetin Kureyşliliği hakkındaki görüşleri üzerine bir değerlendirme için bkz. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve BilinmeyenYönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içinde, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yay., Ankara 2011, s. 34 vd.

²³ Cürcânî, *a.g.e.*, c.3, s. 682.

²⁴ Mâverdî, *a.g.e.*, s. 4; Pezdevî, *a.g.e.*, s. 271.

²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 308; Sabûnî, *a.g.e.*, s. 119.

²⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 308.

²⁷ Evkuran, *a.g.e.*, s. 132.

²⁸ Evkuran, *a.g.e.*, s. 130.

²⁹ Evkuran, *a.g.e.*, s. 132.

³⁰ Bkz. Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (648-923/1250-1517), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021, s. 51.

işlevsel hâle getirilme gayreti söz konusudur. Bu dönemde teorik çerçevedeki güçlü halife algısı yazılı belgelerle kısmen pratiğe dökülmüştür ancak bütün bunların göstermelik bir otoritenin teyidi olduğunu unutmamak gerekir.

2. MEMLÜKLER DÖNEMİNDE HİLÂFET

2.1. Memlûkler Dönemi Müelliflerine Göre Hilâfetin Teorik Çerçevesi

Memlûkler döneminin önde gelen âlim, kâtip ve tarihçilerinden biri olan Nüveyrî (ö.733/1333), 1321-1333 yılları arasında kaleme aldığı *Nihâyetü'l-Ereb* isimli eserinde³¹ imâmetin şartlarını şer'î ve örfî olmak üzere ikiye ayırmakta ve Şâfiî-Eş'arî âlimlerden Ebû Abdullah el-Halîmî el-Cürcânî'nin (ö.403/1012) "*el-Minhâc*" isimli eserinde yer alan bilgilere atıfta bulunmaktadır. Nüveyrî, henüz imâmet konusunu açıklamaya başlarken görüşlerini aktardığı Halîmî'yi "şeyh" olarak tanımlamış ve onun görüşlerini benimsemiş görünmektedir. Halîfenin Kureyş'ten olmasını şer'î şartlardan biri olarak değerlendiren Nüveyrî ilk şart olarak halîfenin Kureyş soyuna mensup olmasını zikretmiştir. Nesep şartının dayanağı ise Hz. Peygamber'den nakledilen "İmamlar Kureyş'tendir" ve "Kureyş'i öne çıkarın, onun önüne geçmeyin" şeklindeki rivayetlerin delil olarak gösterilmesidir.³² Hâlîmî'nin görüşlerine bağlı olarak,³³ Kureyş'ten halife seçilmek için gerekli şartları haiz bir kimsenin bulunmaması durumunu da dikkate alan müellif bu ihtimalin çok zor olduğuna işaret ettikten sonra Kureyş'e en yakın kabilenin seçileceğini zikretmektedir.³⁴ Nüveyrî'nin şer'î şartlar bahsinde "imam" kelimesini kullanarak devlet başkanının özelliklerine atıfta bulunurken; örfî şartlar bahsinde "imam" yerine "melik" kavramını kullanması ayrıca vurgulanmalıdır.³⁵

Memlûkler dönemi Şâfiî ulemâsından olan ve çeşitli medreselerde müderrislik göreviyle birlikte, uzun yıllar Mısır kadılkudatlığı yapan Bedreddin İbn Cemâa (ö.733/1333) ise hilâfet konusuna devlet yönetimi, hâkimiyet gibi konuları ele alan çalışmasında değinmektedir. İbn Cemâa, öncelikle ayet ve hadislerden imametın vücûbiyetini teyit eder.³⁶ İmameti, ihtiyarî ve kahrî olmak üzere ikiye ayıran yazarın hilâfet için sıraladığı şartlar halîfenin erkek, hür, yetişkin, akıllı, Müslüman, âdil, cesaretli, Kureyşli ve âlim olmasıdır.³⁷

Memlûkler dönemi Hanefî-Mâturîdî ulemâdan Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* isimli eseri ise dönemin hilâfet algısındaki mezhebi unsurları anlamak için oldukça önemlidir. Zira bu eser Hanefî-Mâturîdî geleneğın siyaset algısını da ortaya koymaktadır. Burada özellikle "Hilâfetin Kureyşliliği" hususunda Şâfiî-Eş'arî ulemâdan farklı bir bakış açısı sunulmaktadır.³⁸ Tarsûsî'nin hükümdara nasihat olması amacıyla kaleme aldığı bu eseri, Memlûkler döneminin hilâfet algısını teoriye döken ilk örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Tarsûsî'nin eserinde³⁹ dikkat çeken en önemli unsurlardan biri de hükümdarları sadece Kureyşlilik üzerinden değil, diğer pek çok açıdan Hanefîliğin Şâfiîliğe nazaran daha işlevsel olduğuna ikna etmeye çalışmasıdır.⁴⁰

³¹ Mustafa Öz, "Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, c.33, s. 304.

³² Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb (ö.733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c.6, s. 3-4.

³³ Nüveyrî, *a.g.e.*, c.6, s. 5.

³⁴ Nüveyrî, *a.g.e.*, c.6, s. 5.

³⁵ Nüveyrî, *a.g.e.*, c.6, s. 5-8.

³⁶ Bedreddin İbn Cemâa, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim (ö. 733/1333), *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbiri Ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed, Devha 1985, ss. 48-51.

³⁷ Bedreddin İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 51.

³⁸ Bkz. Muharrem Kılıç, "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Değerlendirilmesi"-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/9 (2009/1), ss. 115-129, 122. Necmeddin et-Tarsûsî'nin eserinin türü ile ilgili olarak Kılıç'ın değerlendirmelerine de atıfta bulunmak yararlı olacaktır. Zira Kılıç, eserin salt olarak siyasetname olarak değerlendirilemeyeceğini ifade ettikten sonra siyasî pratikten hareketle devlet kuramına dair çerçeve sunan bir eser olarak tanımlamaktadır. Yine bu noktada bazı meselelerin mezhep doktrini çerçevesinde yazılmış olması da dikkate değerdir. Kılıç, *a.g.m.*, s. 117.

³⁹ Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, s. 148.

⁴⁰ Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, ss. 38-44.

Tarsûsî, eserinin bölümlerini açıklarken, birinci bölümün Türklerin hükümdarlığının sıhhati hakkında olduğunu belirtir. Buna göre sultanın müçtehit veya Kureys’den olmasının şart olmadığını, bu bölümde Şâfiî’nin mezhebinin görüşlerine yer verdiğini ve Hanefîliğin Türkler için Şâfiîlikten daha uygun olduğunu ifade eder.⁴¹ Tarsûsî’nin Türklerin hükümdarlığı bahsine Hz. Peygamber’in “Habeşli bir köle size idareci olsa bile onun sözünden çıkmamanızı ve itaat etmenizi tavsiye ediyorum” rivayeti ile başlaması, Kureyslilik mevzuunu Şâfiîliğin temel argümanları gibi nakil üzerinden değerlendireceğini gösterir. Tarsûsî’ye göre Ebû Hanîfe ve ashabının bu konudaki düşüncesi sultan olmak için Kureysli, müçtehit veya âdil olmanın şart olmadığı yönündedir.⁴²

Dönemin Hanefî-Mâturîdî ulemâsının, Tarsûsî örneğinde görüldüğü gibi hilâfetin Kureysliliği ile ilgili söylediklerinin Memlûklerin devlet yönetiminde karşılık bulmadığını belirtmek gerekir. Zira Memlûk devlet yöneticilerinin Abbâsî halifelerini Mısır’a davet etmeleriyle başlayan “hilâfet” vurgusu, nesep unsuru, Kureyslilik vasfının ispatı gibi meselelerde ortaya çıkmaktadır. Bu hususta Şâfiî-Eş’arî ulemânın büyük etkinliğinin olduğunu da vurgulamak gerekir.⁴³ Nitekim Necmeddin et-Tarsûsî, Şâfiî/ Eş’arîlerin hilâfetin Kureys’ten olmasına dair görüşlerini de yine Şâfiîlerin temel argümanları üzerinden ve Şâfiî yazarların eserlerinden istifadeyle açıklamaktadır.⁴⁴

Bu noktada Memlûkler dönemindeki yönetim ve dinî/ilmî hayatta Şâfiî/Eş’arî hâkimiyetine dair bazı bilgilere de değinilmelidir. Eş’arîliğin Mısır’da yayılmasında Eyyûbî Devleti’nin (567-866/1171-1462) kurucusu el-Melikü’n-Nâsır Selâhaddin Eyyûbî (567-589/1171-1193) belirleyicidir. Şâfiî ve Eş’arî olan Selâhaddin Eyyûbî, Fâtımî Devleti’ni (297-567/909-1171) ortadan kaldırdıktan sonra Sünnîliğin ihyası için medreseler açtırmış, bu konuda daha sağlam bulduğu Eş’arî mezhebinin görüşlerinin öğretilmesi için faaliyete girişmiştir.⁴⁵ Selâhaddin Eyyûbî Eş’arî akidesinin yaygınlaştırılması konusunda sert bir tavır sergilemiş, Şâfiî ve Eş’arî olan Sadreddin Abdümelik b. Dirbâs el-Mârânî’yi (ö. 605/1209) başkadılığa tayin ederek Eş’arî akidesine muhalefet edenleri tekfir edecek kadar ileri gitmiştir.⁴⁶ Eyyûbîler’den iktidarı devralan Memlûk Devleti de, kurucuları genelde Hanefî olmakla birlikte Şâfiî mezhebinin gücünü ve yaygınlığını göz önünde bulundurarak bu anlayışı muhafaza etmiş, Şâfiîler’in ekseriyetinin benimsediği Eş’arîliğin yaygınlaşması faaliyetini desteklemiştir. Memlûk Devleti’nin yıkılışına kadarki süreçte Eş’arî mezhebi iyice kökleşmiştir.⁴⁷ Nitekim Ayaz ve Düzenli’nin bu husustaki bir makalesinde Memlûkler dönemindeki Şâfiî ve Eş’arî hâkimiyeti ayrıntılı bir şekilde ve örneklenilerek açıklanmaktadır.⁴⁸ Bu noktada daha sonra zikredeceğimiz Mısır’daki ilk Abbâsî halifesinin biat merasiminde sultandan önce biat etme imtiyazının Şâfiî başkadısı Taceddin b. Bintü’l-Eazz’e (ö.665/1267) verilmesi ve Sultan Baybars’ın (658-676/1260-1277) ardından üçüncü sırada devlet hiyerarşisinde önemli bir makamı bulunmamakla birlikte Eyyûbîler döneminden beri büyük bir nüfuzu bulunan ve bu sebeple Baybars’ın dahi çekindiği meşhur Şâfiî ve Eş’arî âlim İzzeddin b. Abdüsselâm’ın (ö. 660/1262)⁴⁹ biat etmiş olmasına özellikle işaret etmek isteriz. Ayrı bir çalışmanın konusu olduğunu düşündüğümüz bu mevzuu, bahsi geçen Şâfiî ve Eş’arî hâkimiyetinin hilâfet teorisi bakımından da oldukça belirleyici konumda bulunduğunu belirterek kapatmak istiyoruz.

⁴¹ Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, s. 32.

⁴² Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, s. 32.

⁴³ Bkz. Fatih Yahya Ayaz, Aygül Düzenli, “Makrizî ve Mısır’da Eş’arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2018), ss. 25-39.

⁴⁴ Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, ss. 36-38.

⁴⁵ Mehmet Sever, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri (1250-1382)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Ü.S.B.E, Samsun 2017, s. 138-139; Ayaz-Düzenli, *a.g.m.*, s. 32.

⁴⁶ Makrizî, *el-Hitât*, c.2, s. 273; Ayaz-Düzenli, *a.g.m.*, s. 34.

⁴⁷ Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş’arîlik Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2013, s. 166 vd., 215; Ayaz-Düzenli, *a.g.m.*, s. 34.

⁴⁸ Bkz. Ayaz-Düzenli, *a.g.m.*, s. 34.

⁴⁹ H. Yunus Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.19, s. 284, 285.

Tekrar imâmetin esasları arasında zikredilen Kureyşlilik mevzuuna dönülecek olursa esasında bu konunun iktidarın hangi yönü üzerinden tartışıldığı da son derece önemlidir. Zira Tarsûsî'nin bahsi geçen eserinde Kureyşlilik saltanat üzerinden değerlendirilir. Bu noktada Memlûkler dönemindeki hilâfet ve saltanat ayrımının dikkate alınmadığını söylemek mümkündür. Zira bu eserde Memlûkler dönemindeki Abbâsî halîfelerine yönelik herhangi bir atıf bulunmamakta ve bu halîfelerin varlığının dikkate alındığına dair bir ipucu da yer almamaktadır.

Memlûkler dönemi Sünnî hilafet algısı perspektifinde Hanefî ulemâdan İbnü'l-Hümâm'ın (ö.861/957) siyaset ile ilgili görüşlerine de değinmek gerekir. İbnü'l-Hümâm, el-Melikü'l-Eşref Barsbay (1422-1438) tarafından kurulan Eşrefiye Medresesi'nde uzun yıllar müderrislik yapmış, ayrıca Memlûkler devrindeki çeşitli medreselerde hoca olarak görevlendirilmiştir.⁵⁰ İbn Hümâm'ın *el-Müyâsere fi'l-Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhire* isimli eserinde zikrettiğine göre "İmam" olacak kişinin Müslüman, erkek, ilim, vera, ehliyet sahibi ve Kureyş kabilesinden olması şeklinde toplam altı şartı taşıması gerekir. İbn Hümâm'ın zikrettiği şartlar Sünnî gelenek içerisinde belirlenen şartlardan farklılık göstermez. Esasında onun, kendisinden bir asır önce Hanefilik merkezli siyaset anlayışını tesis eden Tarsûsî'yi Kureyşlilik mevzuunda dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Üstelik o, Kureyş'ten olma şartını dikkate almamanın Mu'tezile'nin görüşü olduğunu zikretmektedir. İbnü'l-Hümâm'ın Hanefiliğin siyaset anlayışını Mu'tezilî fikirlerden berî göstermek için uğraş gösterdiği de burada dikkat çeken unsurlardandır. Zira onun Hanefiliğin siyasî görüşleri içerisinde saydığı, fasığın imâmetinin caiz olmadığı, âdil bir imamın zulmetmesi hâlinde azlolunmuş sayılmayacağı ancak azli hak ettiği şeklinde görüşleri⁵¹ de yine Mu'tezile'nin hilâfinadır.⁵²

Dönemin önemli âlimlerinden bir olan İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise yirmi dört yılını geçirdiği Kahire'ye gelişinden önce Tunus ve Fas'ta hüküm süren Merînîler (592-869/1196-1465) ve Hafsîler (625-982/1228-1574) gibi hanedanların hâkimiyeti altında yetişmiş ve bu esnada siyasîlerle birtakım ilişkilerde bulunmuş, ayrıca devlet nezdinde çeşitli görevlere getirilmiştir. Ehl-i Sünnet'in hilâfet anlayışı ile ilgili tespitlerinin de yer aldığı *Mukaddime*'nin te'lifini ise 784/1382 yılında Memlûkler'in hüküm sürdüğü Kahire'ye gelişinden önce tamamlamıştır.⁵³ Bu sebeple İbn Haldûn teorik olarak Ehl-i Sünnet'in hilâfet anlayışını devam ettirmekle birlikte, içinde bulunduğu siyasî gerçekliğin farkında olmuş ve diğer siyasî hâkim yapı ve devletleri de yakından tanımıştır. İbn Haldûn'un şahit olduğu devletlerden biri de Memlûk Devleti'dir. İbn Haldûn'un Kahire'ye geldikten sonra uzun yıllar başkadılık gibi önemli görevlere tayin edilmesi, medreselerde müderrislik yapması ve bu süreçte Kalkaşendî (ö. 821/1418) ve Makrîzî (ö. 845/1442) gibi ulemanın ondan istifade etmeleri⁵⁴ de bu dönem ulemâsının siyaset anlayışını yansıması bakımından İbn Haldûn'un önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Bunun yanında eseri Memlûkler dönemi için önemli hâle getiren bir diğer unsur ise, *Mukaddime*'de İbn Haldûn'un Memlûk sultanı Berkuk (792-801/1390-1399) zamanında Mısır'da bulunduğu dair atıfların yer alması gibi örneklerden⁵⁵ anlaşıldığı kadarıyla esere Mısır tecrübesi sonrasında bazı eklemelerde bulunmasıdır.

İbn Haldûn'un hilâfet teorisi genel itibariyle Sünnî hilâfet teorisi ile uyumludur. O, hilâfeti, "uhrevî maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda, nazar-ı

⁵⁰ Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, c. 21, s. 87. Hayatı ve ilmî kişiliği hakkında ayrıca bk. Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Beyrut: Dâru'l-cil, t.y., VIII, s. 127-132.

⁵¹ İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin (ö.861/1457), *el-Müsâyere fi'l-Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhire*, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, Kahire, t.y., ss. 169-170.

⁵² Bazı Mu'tezilî müellifler tarafından bu görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nispet edildiği görülmektedir. Ancak siyaset anlayışını Mu'tezile'den tefrik etmek isteyenlerin nazarında bu iddialar isabetli değildir. Mu'tezile ve Hanefiliğin imamet anlayışını karşılaştırmalı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bk. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Çukurova Ü.S.B.E., Adana 2018, s. 298-327.

⁵³ Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.20, s. 541.

⁵⁴ Uludağ, "İbn Haldûn", c.20, s. 540.

⁵⁵ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö.808/1406), *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, c.1, s. 409.

şer'înin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir." Şeklinde tanımlamış ve hilâfetin "dinin korunması ve dünyanın dinî siyasetle idare edilmesi" şeklinde iki temel işlevine işaret etmiştir. Ardından da hilâfeti "Hz. Peygamber'e niyabet ve velayet" olarak tanımlamıştır.⁵⁶ İmâmetin vücûbiyeti konusunda da Sünnî yazarlar gibi imam nasbetmenin zaruri olduğunu ancak bunun aklî bir zorunluluk olmayıp, şer'î bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ İmamın tayininin farz-ı kifâye olduğunu söyleyen İbn Haldûn'a göre, bu görev "Ehl-i Hal ve'l-Akd'e" ait bir tercih ve seçimdir.

İbn Haldûn aynı anda iki halîfenin bulunması konusunda ise Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi Eş'arî âlimlerin içinde yaşadıkları dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak benimsedikleri iki halîfe nasbetmenin caiz olduğu yönündeki görüşlerine meyletmiş görünmektedir. İsferâyînî ve Cüveynî, Endülüs Emevîleri'nden (138-422/756-1031) III. Abdurrahman'ın (300-350/912-961) "halîfe" ilan edilmesi tecrübesini dikkate alırken, İbn Haldûn'un bu konudaki kanaatleri muhtemelen hâkimiyeti altında bulunduğu Hafsîlerin sultanlarının kendilerini halîfe tayin etmelerine⁵⁸ dair tecrübesine dayanmaktadır. Zira onun Hafsîler zamanında siyasî görevlerde yer alması ve sultan ile iyi ilişkiler geliştirmesi⁵⁹ teoride bu hanedanın meşruiyetini sarsıcı bir fikri serdetmesini engellemiş olmalıdır.

İbn Haldûn'un hilâfette Kureyşlilik şartı ile ilgili söyledikleri de yine döneminin şartlarını yansıtmakta ve içerisinde bulunduğu siyasî konjoktüre muhalif söylemlere yer vermeme düşüncesi ile uyumlu görünmektedir. Zira o Kureyşlilik şartını hilâfet makamının üzerinde ihtilaf olan şartları arasında görmektedir. O, Kureyşlilik şartını kabul etmekle birlikte bu şartın gerekçelerini toplumsal açıdan açıklamaya çalışır.⁶⁰ Hatiboğlu'nun da dikkat çektiği üzere onun Kureyş'in hilâfeti gerektirecek gücünü kaybetmesi durumunda şartın da kalkacağı fikrinde olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹ İbn Haldûn'un kendisi de pratik duruma işaret ederken Hafsîlerin Kureyş asabiyetinin dağıldığı bir dönemde "emîrül-müminîn" unvanını kullandıklarını onların meşruiyetlerini tetkik eder şekilde zikretmektedir.⁶² İbn Haldûn, Sünnî teoriden uzaklaşmamakla birlikte içerisinde bulunduğu siyasî hâkimiyetleri dikkate alması sebebiyle merkeze Abbâsî hilâfetini almış görünmemektedir. Onun bu dönemde çıkan diğer hanedanlıkların meşruiyetine vurgu yapması Mısır'daki Abbâsî hâkimiyetini merkeze almasını engellemiştir.

Memlûkler dönemi müelliflerinden ve Sultan Berkuk zamanında Divan-ı İnşâ'da görev yapan meşhur kâtiplerden Kalkaşendî ise hilâfet meselesini ele aldığı ve 819/1416 yılının başlarında tamamlayıp dönemin halîfesi Mu'tazîd-Billâh'a (816-845/1414-1441) takdim ettiği çalışması⁶³ *Meâsirü'l-İnâfe*'de teorik olarak imâmetin gerekliliği, şartları, tayin yöntemi, tebaanın halîfeye, halîfenin tebaaya sorumlulukları ve halîfenin azil şartları gibi hususlara işaret etmiştir.⁶⁴ Kalkaşendî eserinin giriş kısmında Dâvûdî⁶⁵ hilâfetin başına büyük imamın getirilip, Mu'tazîd-Billâh'ın ümmet için koruyucu tayin edildiği gibi birtakım hususlarda Allah'a şükreder. Bazı Abbâsî halîfelerine işaret ettikten sonra ise mukaddes olarak tanımladığı hilâfeti oraya getirmek suretiyle Mısır'ın kıymetini yükselten Allah'a hamd etmektedir.⁶⁶

⁵⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.1, s. 421.

⁵⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.1, s. 424, 425.

⁵⁸ Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, c. 17, s. 544.

⁵⁹ Uludağ, "İbn Haldûn", c.20, s. 539.

⁶⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.1, s. 428, 429.

⁶¹ Hatiboğlu, *a.g.m.*, s. 86, 87.

⁶² İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.1, s. 475.

⁶³ Bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Kalkaşandî'nin Bilinmeyen Bir Eseri Meâsirü'l-İnâfe", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8/11-12 (1956), s.100. Ayrıca bkz. Mustafa Şakir, *et-Târihu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, c.3, s. 136.

⁶⁴ Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali (ö.821/1418), *Meâsirü'l-İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., c.1, s. 5.

⁶⁵ İbn Haldûn, Dâvûd ve Süleyman'ın (a.s.), başkalarında mevcut olmayan bir mülke sahip olduğunu söyler. *a.g.e.*, c.1, s. 425.

⁶⁶ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 21.

Kalkaşendî, hilâfet meselesini açıklamaya halîfe isminin ne anlama geldiği ile başlar. Kelimenin kökeni, günlük hayatta kullanım biçimi ve bu konuda dilcilerin görüşlerinden bahseden Kalkaşendî, halîfe kelimesinin kimin için kullanılacağına dair zikredilen ihtilaflı görüşlere de yer vermiştir. Kalkaşendî, teorik olarak hilâfet isimlendirmesi, halîfeye verilen isimler gibi hususlara işaret ederken sık sık hilâfetin Mısır'a geçmesine atıfta bulunmakta ve bu döneme özgü vasıflara ayrıca işaret etmektedir.⁶⁷ Halîfelere verilen diğer isimlerden de bahseden Kalkaşendî, Mısır öncesinde her bir Abbâsî halîfesinin kendine has isimler aldıklarını ancak hilâfetin Mısır'a geçişi sonrasında halîfelerin önceki halîfe lakaplarını kullandıklarını söylemektedir.⁶⁸ Buna örnek olarak ise ilk halîfe olan Ebü'l-Kasım'ın Irak dönemi Abbâsî halîfesi olan kardeşi "el-Müstansır-Billâh"ın ismini aldığını zikretmektedir. Kalkaşendî'nin zikrettiği bir diğer örnek ise ikinci Mısır Abbâsî halîfesi olan Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hüseyin'in "Hâkim bi-Emrillah" lakabı öncesinde Fâtimî halîfesinin ismi olmasıdır.⁶⁹ Burada Kalkaşendî'nin zikrettiği bir diğer husus ise halîfelere verilen isimlerin üretilme tarzı hususunda gerek Mısır ve Mağrib'deki Fâtimîlerin (Ubeydîler), gerekse de Endülüs Emevîlerinin Abbâsî halîfelerinin lakaplarından etkilendiği yönündedir. Bunun yanında Muvahhidlerin de aynı minvalde isimler verdiklerine işaret etmiş ve tüm bu toplulukların Abbasileri takip ettiğini ifade etmiştir.⁷⁰

Hilâfet konusunu ele alan Sünnî müelliflerin dikkat çektiği önemli hususlardan biri de imametın vücubiyeti konudur. Kalkaşendî'nin bu bahiste yer verdiği imâmetın vücubiyeti ile alakalı bilgiler Mâverdî'nin *Ahkam*'ından aktarılmıştır.⁷¹ İmâmetın vacip olduğu görüşünü nakleden müellif, sonrasında konunun semî mi yoksa aklî bir zorunluluk mu olduğu hususundaki ihtilaflara da işaret etmektedir.⁷² Bir diğer mesele olan imâmetın şartları ile ilgili bahiste ise Kalkaşendî, on dört şartın mevcut olduğunu ifade etmiştir. O, bu on dört şartın "Şâfiî ashabımız" olarak nitelendirdiği kimselerin görüşü olduğunu söylemekte⁷³ böylece Şâfiî-Eş'arî geleneğin görüşlerinin hâkim olduğu Sünnî hilâfet teorisini dikkate aldığını açıkça ifade etmektedir. Kalkaşendî'nin zikrettiği ilk özellik halîfenin erkek olmasıdır. Bu konudaki temellendirmelerini Buhârî'den nakledilen bir hadis ile desteklemiştir. Diğer şartlar ise buluş, akıl, görme, duyma ve konuşma gücü, azaların tam olması, hürriyet, Müslüman olma, adalet, cesaret, ilim, rey kabiliyeti ve neseptir. Kalkaşendî, bu şartları açıklarken da Şâfiî ashabın görüşlerine yer vermekte ve temellendirmelerini Şâfiî geleneğe uygun bir şekilde yapmaya özen göstermektedir.⁷⁴

Burada, özellikle nedenleri üzerinde farklı yorumların mevcut olduğu "nesepten kastın" ile alakalı Kalkaşendî'nin bakış açısını ortaya koymak da önem arz etmektedir. Nesepten kastın Kureys'ten olmak anlamına geldiğini söyleyen Kalkaşendî, Kureyslilik şartını Şâfiî gelenek içerisindeki Mâverdî gibi şahısların anlatım tarzına uygun bir şekilde açıklamaktadır. O, *Sahihayn*'dan naklen Hz. Peygamber'e nispet edilen konu ile ilgili hadislerle yer verdikten sonra, Hz. Ebû Bekir'in Sakîfe gününde halîfe seçimi esnasında Peygamber'in "İmamlar Kureystendir" sözünü Ensar'a karşı delil gösterdiği ve bu şekilde kabul gördüğü şeklindeki Mâverdî'de yer alan⁷⁵ meşhur hikâye ile aktarmaktadır.⁷⁶ Kalkaşendî, Mâverdî'nin Kureyslilik ile ilgili nas bulunması sebebiyle konu hakkında icmâ olduğuna dair fikrine de yer vermiştir. Ayrıca anlatım tarzından kendisinin de Kureyslilik şartının nassî bir değeri olduğuna inandığı anlaşılmaktadır.⁷⁷ Kalkaşendî, Mâverdî'den farklı olarak Kureyslinin bulunmaması hâlinde

⁶⁷ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 21.

⁶⁸ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 23.

⁶⁹ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 24.

⁷⁰ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 26.

⁷¹ Banister de, Mâverdî'nin imamet konusunda Kalkaşendî üzerindeki etkisine atıfta bulunmaktadır. Bu etkileşim hususunda yaptığı değerlendirmeler için bkz. Banister, *a.g.e.*, s. 268-270.

⁷² Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 29-30.

⁷³ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 31.

⁷⁴ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, ss. 31-38.

⁷⁵ Mâverdî, *a.g.e.*, s. 6.

⁷⁶ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 38.

⁷⁷ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 38.

değerlendirilmesi gereken kriterlere de atıfta bulunmuştur.⁷⁸ Ancak o, meseleyi Kureyşliliğin siyasî boyutu üzerinden okumak yerine, nesep şartının nesebin genişletilmesi suretiyle de olsa yerine getirilmesi üzerinden ele almış ve bu konuda İbn Haldûn'dan farklı bir tutum sergilemiştir. Dolayısıyla onun İbn Haldûn gibi farklı siyasî tecrübelerle ılımlı yaklaşmak yerine Abbâsî hilâfetinin otoritesini teyit etmek amacını gözettiğini söylemek mümkündür. Kalkaşendî'nin *Meâsir*'de hilâfet iddiası ile ortaya çıkan Fâtîmîler ve Hafsîler gibi hanedanların iddialarını reddetmesi⁷⁹ de teorik olarak Kureyşlilik şartını anlama biçimiyle oldukça tutarlı görünmektedir.

Kalkaşendî, imâmetin tahakkuku ile ilgili olarak Sünnî gelenekle örtüşen üç yoldan bahsetmektedir. Bu üç yol biat, ahd ile kahr ve istila şeklinde tasnif edilmiştir.⁸⁰ Bahsi geçen üç yol ile ilgili ayrıntılara ve muhtemel durumlara da işaret eden Kalkaşendî, her bir yöntemin tarihsel süreçteki örneklerine atıfta bulunmakta ve bu yöntemlerin doğruluğunu söz konusu halîfelerin meşruiyetlerinden yola çıkarak, yani tarihsel tecrübeye dayalı olarak ispatlamaya çalışmaktadır.⁸¹ Kalkaşendî, imâmetin şartlarını açıkladıktan sonra halîfenin halka karşı sorumluluklarını sıralamıştır. O bu konuda yaşadığı dönemle ilgili güncel bir açıklama yapmak yerine Mâverdî'nin zikrettiği on görevden bahsetmiştir.

Kalkaşendî'nin eseri hilâfet ile ilgili teoriyi yansıtmakla birlikte, dönemin hilâfet algısının fiilî tezahürlerinin gerçekleşmesinden çok sonra kaleme alınmıştır. Eserin tamamlandığı dönemde Mısır Abbâsî halîfelerinin on dördüncüsü hilâfettedir. Bu durumda Kalkaşendî'nin eserinde fiili uygulamalarla ve Sünnî hilâfet teorisi ile uygun bir hilâfet algısının yer alması tesadüf değildir. Onun görüşleri, Memlûklerin Sünnî teori ile örtüşen hilâfet ile ilgili uygulamalarını teyit etme işlevi görür.

Burada meşhur devlet adamlarından ve Memlûk âlimlerinden Hanefî mezhebine mensup Emir Garsüddin Halil b. Şahin ez-Zâhirî'nin (ö. 873/1468)⁸² teorik bir yapı ortaya koymasa da Kalkaşendî'den sonraki dönemlerde ümera ve ulemâ sınıfından olmayı şahsında birleştirmiş bir kimsenin hilâfet algısını gözler önüne seren ifadelerini aktarmak gerekir. O, müesseselerle alakalı muhtasar eserinde hilâfete müstakil ve genişçe sayılabilecek bir kısım ayırmış, emîrül-müminîn olarak isimlendirdiği halîfeleri "halîfetülâh" ve Hz. Peygamber'in vârisi olarak nitelemiştir. Yeryüzündeki hiçbir Müslüman sultan veya melikin halîfeye biat etmeden ve onun onayı olmadan sultanlık ve meliklik gibi unvanları kullanmasının caiz olmadığını ileri sürmektedir. Hatta bu durumda onların "Haricî" olacağını ve vali vb. atamaları yapamayacağını da ekleyen Emir Garsüddin ez-Zâhirî, bunların verdikleri bütün hükümlerin, nikâh akitleri dâhil bâtil olduğunu ifade etmektedir. Yine o, yeryüzündeki en yüce sultanın Mısır sultanları olduğunu, zira onlara bu unvanı halîfenin verdiğini belirtirken, halîfelerin onlara şeriata göre tefvîz (görevlendirme yazısı) verdiğini ve böylece onları şereflendirdiğini de ilave etmektedir. Daha önceki kısımlarda zikrettiği devleti yönetmek, halkın maslahatını gözetmek vb. sultana ait sorumlulukların aslında halîfeye ait şart ve gereklilikler (şerâit ve vâcibât) olduğunu ancak halîfelerin ilimle meşgul olması lazım geldiğinden bunları sultanlara devrettiğini de zimnen ifade etmektedir.⁸³

⁷⁸ Şâfiî ulemâdan Râfiî'nin Kureyşli bulunmaması hâlinde Kinane'den, onun da bulunmaması hâlinde ise İsmâil oğullarından olmanın şart tutulacağı, bunların tamamının bulunmaması hâlinde ise aceme veyahut Cürhümî'ye verilmesi gerektiği şeklindeki görüşünü aktarmıştır. Kalkaşendî, burada Cürhümî'nin aslen İsmâil oğullarından olduğu şeklinde bir açıklamada bulunur. Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.1, s. 39.

⁷⁹ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.1, s. 39; Kafesoğlu, *a.g.e.*, s.101.

⁸⁰ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.1, s. 39.

⁸¹ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.1, ss. 39-57.

⁸² Hayatı için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, III, s.195-196; Asri Çubukçu, "Halil b. Şâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, c.15, ss. 328-329.

⁸³ Garsüddin Halil İbn Şahin ez-Zâhirî (ö.873/1468), *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyâni't-Turuk ve'l-Mesâlik*, nşr. Paul Ravaisse, Paris 1894, s. 89-90.

Memlûk dönemi ulemâsından olan ve Mısır Abbâsî halîfesi Müstekfî-Billâh'ın (701-740/1302-1340) hususi imamlığını yapmış olan Süyûtî (ö.911/1505)⁸⁴ ise *Târihu'l-Hulefa* isimli eserinin mukaddimesinde “dışarıdan” hilâfet iddiasında bulunanların halîfelerine eserinde yer vermeyeceğini söyler. Ubeydîler olarak tanımladığı Fâtîmîlerin Kureyşten olmamaları sebebiyle imâmetlerinin geçerli olmadığını zikreden Süyûtî bu sebepten onları eserinde zikretmeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁵ Süyûtî imâmet bahsine müstakîl bir başlık ayırmamakla birlikte “imâmetin Kureyşliliği” hususuna ayrıca önem vermiştir. Ayrıca onun dikkat çektiği meselelerden biri de “aynı anda iki imamın bulunmayacağı” konusudur.⁸⁶

Burada kronolojinin dışına çıkararak Memlûkler dönemi Şâfiî ulemâsı ile muhalif çizgide kalmakla birlikte dönemin önemli isimlerinden olması sebebiyle İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) hilâfet anlayışına da kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Öncelikle İbn Teymiyye'nin sınırları içerisinde yaşadığı Memlûkleri siyâsî bir otorite olarak kabul ettiğini, Moğollar karşısında onları desteklediğini söylemek gerekir.⁸⁷ Moğollara karşı savaşmanın Kitap ve Sünnet ile vacip olduğunu söyleyen İbn Teymiyye otorite olarak gördüğü Memlûklerin yanında savaşmıştır.⁸⁸ İbn Teymiyye'nin hilâfet anlayışı *Minhâcu's-Sünne, el-Hilafe ve'l-Mülk, el-Hisbe ve'l-İslâm* ve Memlûk sultanına yazdığı *Siyâsetü'l-Şer'iyye* isimli eserlerinde yer almaktadır.⁸⁹ İbn Teymiyye'nin halîfe için gerekli gerekli gördüğü şartlar, Sünnî hilâfet teorisinin çerçevesini çizen müelliflerin yaptığı gibi maddeler hâlinde tespit edilmemiş, ancak gerekli gördüğü bu şartlara işaret edilmiştir. Bu manada İbn Teymiyye, bu şartların tamamının bir halîfede olmasını hem gerekli hem de mümkün görmemiştir. Ancak ideal olanın bunların tamamına sahip olanın hilâfeti olduğunu söylemiştir.⁹⁰ İbn Teymiyye'nin Kureyşlilik şartına bakışı da diğer Sünnî müelliflerden farklı olmuştur. Bu şartı gündeme getirmeyen İbn Teymiyye'nin bu tutumunda “halîfe” algısını Mısır Abbâsî halîfelerinin değil, yöneticilik vasfıyla “Memlûk sultanlarının” oluşturmasıdır.⁹¹ Zira İbn Teymiyye siyaset meselesini ele aldığı *el-Hilafe ve'l-Mülk* isimli eserinde dört halîfe sonrasında her ne kadar mülk/saltanat söz konusu olsa da “halîfe” isminin kullanılmasında bir mahsurun bulunmadığını söyler.⁹² Bu suretle onun halîfe kavramını kullanmasından kastın melikler olduğu söylenebilir.

Sonuç itibariyle buraya kadar bir kısmının görüşlerini zikrettiğimiz Memlûkler dönemi müellifleri dikkate alındığında özellikle Eş'arî paradigmanın tesirli olduğu görülmektedir. Esasen daha önce ifade ettiğimiz gibi bu durumun ortaya çıkmasında temel etken Memlûkler'in hâkim olduğu coğrafyada önceden beri süregelen Eş'arî akidesinin yaygınlığıdır. Dolayısıyla Hilâfetin Kureyşliliği gibi meselelerde farklı yaklaşımlara sahip olan Mâturîdî düşüncenin izlerini bazı âlimler üzerinden görmek mümkünse de yönetimde ve uygulamada etkili olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin ise gerek kendisi gerekse takipçileri yerleşik yapının muhalifi olarak görüldüklerinden hilâfet kurumunun bu yeni evresinde nazarı itibara alınmamışlardır.

⁸⁴ Halit Özkan, “Süyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, c.38, s. 188, ss. 188-198.

⁸⁵ Ebü'l-Fazl es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Târihu'l-Hulefa*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Katar 2013, s. 66.

⁸⁶ Süyûtî, *a.g.e.*, s. 69.

⁸⁷ Hanifi Şahin, “İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 11/8 (2013), 618, ss. 615-636.

⁸⁸ İbn Teymiyye, Moğollara karşı savaşmanın Kitap ve Sünnet ile vacip olduğunu söyler. *el-Fetâva'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c.3, s. 557; Şahin, *a.g.m.*, s. 618. 618.

⁸⁹ Şahin, *a.g.m.*, s. 616.

⁹⁰ Adem Eryiğit, *İbn Teymiyye'nin Siyaset Nazariyesi*, Basılmamış Doktora Tezi Ankara Ü.S.B.E, Ankara 2018, s. 107.

⁹¹ Eryiğit, *a.g.e.*, s. 110.

⁹² Ebü'l-Abbâs Takyyüddin İbn Teymiyye (ö.728/1328), *es-Siyasetü'l-Şer'iyye*, Vizâretü'l-Şuûnu'l-İslâmiyye, Riyad 1419, s. 25.

2.2.Memlûkler Dönemi Siyasî Yapısında Halîfelik Kurumunun Ortaya Çıkışı Ve Teorinin Uygulamaya Yansımaları

2.2.1. Hilâfetin Mısır'da Tesisi

Hilâfet kurumunun geçirdiği aşamayı ve mevcut niteliğini yansıtmaları açısından hilâfetin Mısır'da yeniden tesis edilmesi önemli bir hadisedir. Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı dönemlerde farklı hanedanların hilâfet iddiası ile ortaya çıktığı ve Abbâsî hilâfetinin kısa bir kesintiye uğradığı bir dönemde Memlûklerin kendi sultanları ile ilgili bir iddiada bulunmayıp, hilâfeti Abbâsîlere tahsis etmeleri önemli bir adım olmuştur. Her ne kadar Büveyhî ve Selçuklu tecrübeleri benzerlik taşımaktaysa da Memlûk uygulaması hem hilâfet merkezinin değiştirilmesi hem de daha sonra ahidnâme/taklîdler vasıtasıyla aktaracağımız halîfelerin yetki nakline zorlanmaları bakımından farklılık arz etmektedir.

Memlûkler döneminin hilâfet açısından en önemli icraatı el-Melik ez-Zâhir Baybars el-Bundukdârî (658-676/1260-1277) tarafından Abbâsî hilâfetinin Kahire'de yeniden tesis edilmesi olmuştur. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali esnasında son Abbâsî halîfesi Müsta'sım-Billâh'ın (640-656/1242/1258) öldürülmesinden sonra üç buçuk sene halîfesiz kalan İslâm dünyasında, hilâfet Mısır'da yeniden tesis edilmiştir.⁹³ 640/1258 yılında Halîfe Müsta'sım'ın katlinden el-Melikü'z-z-Zâhir Baybars'ın 658/1260 yılının Recep ayında el-Müstansır-Billâh Ebül-Kâsım Ahmed'e Mısır bölgesinin ilk halîfesi olarak biat etmesine kadar geçen süre hilâfet kurumunun halîfesiz kaldığı bir fetret dönemi olmuştur.⁹⁴ Söz konusu fetret dönemini müteakiben biat edilen el-Müstansır-Billâh'ın hilâfete gelişi ile ilgili olarak ilk önemli husus Mısır diyarının sahibi olarak nitelenen sultan Sultan Baybars'ın bu biat için bizzat harekete geçmiş olmasıdır.⁹⁵

Halîfe Müsta'sım-Billâh'ın öldürülmesinden sonra Bağdat'ın Hülagü tarafından işgalinden kaçan Ebül-Kasım Ahmed b. Halîfe ez-Zâhir, yanında bir grup Arap ile birlikte Dımaşk'a sığınmıştı. Kendisinin Halîfe Müsta'sım-Billâh'ın amcası ve Müstansır-Billâh'ın kardeşi olduğunu iddia eden bir kimse ile Hafâce Araplarından atlı bir grubun Dımaşk'a geldiği bilgisi bu sırada Dımaşk nâibi olan Emîr Alâadin Aytekin el-Bundukdâr ile Emîr Ali Taybars'a ulaşmıştı. Sonrasında onun ve yanındaki Arapların bahsi geçen şahıslar olduğu bilgisi teyit edilince Sultan Baybars onlara ta'zîm ve hürmet gösterilmesini emretmiş ardından Sultan ve Ahmed b. Halîfe ez-Zâhir Mısır'da bir araya gelmişlerdir.⁹⁶

Makrizî, bu hadiseyi Kalkaşendî'den farklı olarak 659 yılı olayları içerisinde zikreder ve Cemaziyelevvel'in onuncu günü gerçekleşen bu hadiseyi tüm ayrıntıları ile naklederek bu günü Kahire'nin "en büyük günü" olarak tanımlar. Burada Abbâsî soyundan gelen bu şahsa hem devletin tüm kademelerinden, hem de halk tarafından gösterilen ta'zîmin tüm ayrıntıları yer alır. Abbâsî soyundan gelen bir şahsın gördüğü ta'zîmin derecesini ve hilâfet kurumunun Mısır'daki ilk tezahürlerini gösteren bu karşılaşmadan Memlûkler dönemi müelliflerinin üslubunu da göz önünde bulundurarak bahsetmek gerekir. Sultanın Ahmed b. Hâlîfe ez-Zâhir'le buluşmak için Memlûk sarayı olan Kal'tülcebel'den yola çıktığında yanında vezir Sahib Bahaaedin b. Hinnâ (ö.677/1279), Kâdilkudât Taceddin b. Bintü'l-Eazz, ümeradan çok sayıda kişi, bir grup asker ile Kahire ve Mısır'ın seçkin şahısları, müezzinler ve bir izleyici kitlesi bulunmaktadır. Yahudiler Tevrat, Hıristiyanlar ise İncil ile karşılaşmaya dâhil olmuşlardır. Halîfe adayı, sultan ile birlikte Kahire'ye girdiğinde ise üzerinde Abbâsî şiarı (siyah kıyafet) bulunmaktadır. Bütün Kahire halkı

⁹³ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö.748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm: sene 651-700* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), Beyrut 1999-2000, s. 406; Takıyyüddin el-Makrizî (ö.845/1442), *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c.1, s. 530; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, Kayhan Yay., İstanbul 1991, c.7, s. 42; Avcı, a.g.m., c.17, s. 545.

⁹⁴ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 103.

⁹⁵ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 111.

⁹⁶ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c. 1, s. 528, 529.

onu görmeye çıkmış, halife şehri baştan sona geçmiş ve sonrasında atının üstünde Kal'tülcebel'e geçmiştir.⁹⁷

Şüphesiz halife ile Mısır halkının ilk karşılaşması oldukça coşkulu olmuştur. Mısır'da halkın yanında, vezir, kâdilkudât, ümerâ, ulemâ, asker gibi devletin üst düzey görevlerine mensup şahısların da bu coşkuya ortak olduğu görülür. Bu durumda Abbâsî soyuna atfedilen kutsiyetin ciddi bir rolü görülmekle birlikte, devlet erkânı hilâfetin Mısır'da temsilinin Memlûkler için bir ayrıcalık olduğunun da farkındadır. Halifenin üzerindeki Abbâsî şiarı, bu şiar vasıtasıyla hem siyasî, hem de dinî açıdan Mısır'ın ayrıcalıklı hâle gelmek üzere olduğunun işaretidir. Kimlik belirlemede etkin olan sembol, şiar vs. gibi unsurların kutsiyeti, halifenin manevi otoritesinin Mısır halkı tarafından kabulünü kolaylaştırmış ve ilk etapta halifenin bireysel kimliğini sorgulama ihtiyacı dahi hissedilmemiştir. Mısır'ın hilâfet baş şehri/merkezi olmasıyla artık Memlûklerin her ne kadar Abbâsî soyuna mensup olmasalar da, hilâfetin hâmilîği vasfıyla ortak bir kimlik oluşturduğu ve bu aidiyeti halkın daha en başından beri derin bir şekilde hissettiği anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce serdedilen Kalkaşendî'nin sözleri de Mısır'ın, Fâtîmîlerden bile seçilse halîfeler için merkez olmasından duyulan memnuniyetin ulemâ sınıfı tarafından ifadesi olarak kabul edilebilir.

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki, Memlûkler döneminde bu hadiseleri aktaran ve büyük kısmı muhaddis, fakîh, dolayısıyla ulemâ sınıfından olan müelliflerin söz birliği etmişçesine hilâfet Mısır'da yeniden tesis edilene kadar İslâm dünyasının üç buçuk yıldır halîfesiz olduğunu özellikle belirtmeleri⁹⁸ kanaatimizce bu dönemdeki Sünnî hilâfet algısını ortaya koyan önemli bir husustur. Özellikle Şamlı âlim, muhaddis ve tarihçi Ebû Şâme'nin (ö. 635/1267) bu olaydan halkın duyduğu büyük memnuniyeti vurgulayarak, halkın Abbâsî hilâfetinin yeniden tesisi sebebiyle Allah'a şükrettiğini belirtmiş olması ve bu hususta Şam kadısına gönderilen resmi yazıda imâmet ve Abbâsî ailesine yönelik son derece tazimkâr ifadelerle yeni halifenin "mübarek ve şerefli isminin" paralara basıldığı şeklindeki ibareleri olduğu gibi nakletmesi burada zikredilmelidir.

İlk halife tayini, Sünnî hilâfet teorisinin Memlûkler dönemindeki pratik bir yansımaları teşkil eder. Zira Mısır'daki ilk halifenin tayini, Memlûklerin bu teoriyi uygulama imkânı elde ettikleri ilk örnek olma özelliği taşımaktadır. Halifenin nesep unsuruna bağlı olarak, Abbâsî soyundan, Kureyş kabilesinden seçilip, nesepinin doğruluğu kesin bir şekilde teyit edildikten sonra biat aşamasına geçilmiştir. Makrizî'nin verdiği tarihleri dikkate aldığımızda halife ile sultanın karşılaşmasından bir ay sonra sultan tarafından tertip edilen bir toplantıda halîfeye biatın gerçekleştiği görülmektedir. Halîfeye biat da halifenin karşılama sırasında olduğu gibi oldukça dikkat çekici unsurlar barındırır. Halifenin karşılama sırasında yaklaşık bir ay sonra Recep ayının 13. Günü Pazartesi günü Kâdilkudât, hükümdar nâipleri, bölgenin fukahâ ve âlimleri, şeyh ve sûfilerin büyükleri, ümerâ ve ordunun ileri gelenleri, tâcirler, toplumun önemli kişileri ve Şeyh İzzeddin b. Abdüsselam gelmişler ve hepsi Emîr Ahmed'in huzurunda ayakta durmuşlardır.⁹⁹ Bu sırada sultanın ise azametini gösterecek herhangi bir kürsü veya dayanak olmaksızın halîfeye saygılı bir şekilde oturması¹⁰⁰ halife ile sultanın ilk karşılaşması esnasında sultanın halifenin otoritesine saygı duyacağını işaret eden önemli bir detaydır.

Ahmed b. Zahir ile birlikte gelen Araplar ile Bağdat'tan gelen hizmetçilerin onun İbnü'z-Zâhir-Billâh olduğuna dair şahitlikte bulunmalarına müteakiben, onların sözünü işiten kimseler söz konusu şahıs olduğu yönünde tekrar şahitlik etmişlerdir. Ardından Kâdilkudât İbn Bintü'l-Eazz muhtemelen resmi görevi ile şahitlikleri kabul etmiş ve kayda geçirmiştir. Üç aşamalı

⁹⁷ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 529; ayrıca bkz. Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yünîni (ö.726/1326), *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961, c.1, s. 442.

⁹⁸ Şihabeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî (ö.665/1267), *Terâcimü Ricâli'l-Karneynî's-Sâdis ve's-Sâbi'-ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Beyrut 1974, s. 213; Rükneddin Baybars el-Mansûrî (ö.725/1325), *Zübdetü'l-Fikre fî Târihi'l-Hicre*, nşr. Donald S. Richards, Beyrut 1998, s. 60; Zehebî, *a.g.e.*, s. 406.

⁹⁹ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 529; Ayrıca bkz. Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, 2:112; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Smâ'ati'l-Înşâ*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, I-XIV, Kahire 1913-1920, c.3, s. 264.

¹⁰⁰ Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 61; Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 529.

olarak gerçekleştirilen nesep tespitinde ilk olarak Arapların şahitliğine, sonrasında ise mecliste yer alanların ve son olarak da dönemin kadısının onayına başvurulmuştur. Bu şekilde hilâfetin en önemli unsurlarından biri olan nesep şartının sağlandığı açığa çıktıktan sonra halîfeye ilk olarak Kâdılkudât İbn Bintü'l-Eazz biat etmiş, onun ardından Sultan halîfenin Allah'ın kitabı ile amel etme, Resûlün sünneti üzere olma, “emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker” ve Allah yolunda cihat yapma, Allah'ın malları üzerinde hak üzere tasarrufta bulunma koşuluyla halîfeye biat etmiştir.¹⁰¹ Sultan biat ettikten sonra Şeyh İzzeddin b. Abdüsselam, ardından da ümerâ ve devlet büyükleri biat etmişlerdir. Biat tamamlandığında halife Sultan'ın “el-Melikü'z-Zâhir” unvanına “Memâlik-i İslâmiyye Hükümdarı” ibaresini eklemiş ve onun eliyle Allah'ın kâfirlerin beldelerinin fethini sağlayacağını söylemiştir.¹⁰² Ardından ise ümerâ rütbe ve makamlarına göre halîfenin huzurunda ona biat etmiştir.¹⁰³

Müstansır'a halîfe olarak biat ettikten sonra sultan hilâfet için gerekli hususların yerine getirilmesi için oldukça özenli davranmıştır. Bunun için pek çok bölgenin emîr ve nâibine mektup göndermiş ve onların halîfeye biat etmelerini istemiştir. Bu şekilde halife üzerinde fikir birliği sağlamaya ve bunu resmi yollarla yapmaya özen göstermiştir. Bu minvalde hutbelerde sultan ile birlikte halîfeye de yer verilmesi, kendi ismiyle beraber halîfenin de isminin sikkeye nakşedilmesi sultanın hilâfet kurumunun tesisi için yaptığı ilk icraatlardan olmuştur.¹⁰⁴ Halîfenin manevi otoritesini sağlama yönündeki bu öncü girişimlerin üzerine halîfe Cuma günü Câmîü'l-Kal'a'da hutbe vermiştir. Halîfe En'âm sûresini okuduktan sonra, Nebî'ye salavatta bulunmuş, sahabenin rızasını istemiş, Benî Abbâs'ın şerefinden bahsetmiş ve Sultan Baybars'a dua etmiştir.¹⁰⁵ Hutbe tamamlandığında ise sultana hil'ât giydirmiş ve saltanat taklîdini okumuştur.¹⁰⁶ Bütün bu gelişmeleri aktaran ilk kaynaklardan olan meşhur Memlûk tarihçisi Yûnînî'nin (ö. 726/1326), bu merasimleri anlattıktan sonra özellikle saltanat taklîdinin okunduğu ve son törenlerin yapıldığı günü “anlatmakta lisanın yetersiz kaldığı bir gündü” ifadesiyle nitelediğini belirtmeliyiz.¹⁰⁷ Bu ifadeler hilâfet kurumunun Memlûkler dönemi ulemâsı için ifade ettiği anlamı ortaya koymaktadır.

Son olarak halîfeye Müstansır-Billâh isminin verilmesi ile ilgili birkaç hususa daha işaret edilmelidir. Ahmed b. Zâhir, Kalkaşendî'nin hilâfet ile ilgili teorik bilgilere yer verirken de işaret ettiği gibi kendinden önceki bir halîfenin lakabını alan ilk halîfedir.¹⁰⁸ O, kardeşi Müstansır-Billâh'a verilen lakapla isimlendirilmiştir. Ona verilen bu isimde Moğollara karşı Allah'ın yardımını ifade ettiği “Müslümanları kurtarmak için Allah'tan Yardım İsteyen” şeklinde bir algının hâkim olduğu görülmektedir.¹⁰⁹

Müstansır-Billâh'ın kişisel vasıflarından en önemlisi Abbâsî ailesinden olmasıdır. Makrizî, Abbâsî halîfeleri içerisinde otuz sekizinci sırada olan Müstansır-Billâh'ın Abbâsî soyu içerisindeki konumundan bahsetmekte ve onunla Abbâs arasında 24 nesil olduğunu söylemektedir. Halîfenin kişisel özellikleri ile ilgili olarak Makrizî övücü ifadeler kullanmaktadır. Halîfenin esmer ve yakışıklı olduğu ifade edildikten sonra, hilâfet şartları içerisinde de yer alan güçlü ve yüce gönüllü bir insan olduğu, cesaretli ve korkusuz bir şahıs olduğu kaydedilir. Bu suretle onun halîfe seçilmesinin meşrulaştırmaya çalışıldığını görmek mümkündür. Zira ardından Makrizî, onun üzerine olan ittifakın başka hiç bir kimsede görülmediğini de söylemektedir.¹¹⁰

¹⁰¹ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530. Ayrıca bkz. Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.2, s. 112.

¹⁰² Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530

¹⁰³ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530

¹⁰⁴ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.2, s. 112-113. Ayrıca bkz. Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530.

¹⁰⁵ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.2, s. 112-113.

¹⁰⁶ İsmail Yiğit “Müstansır-Billâh, Ahmed b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c.32, s. 119.

¹⁰⁷ Yûnînî, *a.g.e.*, c.2, 98.

¹⁰⁸ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.2, s. 111; Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530.

¹⁰⁹ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.2, s. 111.

¹¹⁰ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530.

2.2.2. Halife Görevlendirme Yazıları (Ahidnâmeler/Taklîdler)

Memlûkler dönemi hilâfet algısının ahidnâmelerden ve taklîdlerden hareketle yazılı örneklerini, pratik tezahürler olarak değerlendirmek uygun gözükmektedir. Zira bu süreçte halîfelerin sultanlara yazdıkları ahidnâmeler, taklîdler, ve halife seçimi sonrasında irad edilen hutbeler dönemin Sünnî hilâfet anlayışının pratik göstergeleri olmuştur. Bu suretle bu dönemde Memlûkler döneminin tipik “göstermelik güçlü hilâfet algısının” merasim boyutunun yanında yazılı unsurlarla da pekiştirilmek istendiği söylenebilir.

Halîfeler tarafından sultanlara hitaben yazılan ve saltanatın meşruiyetini ilan eden ahidnâmeler ile halîfenin tüm görevleri sultana devredilirken, halîfenin otoritesi de manevî sahada kalmaktadır.¹¹¹ O kadar ki, halîfelerin gelirleri, yaşayacağı yer gibi birçok hususta karar verme yetkisi sadece Memlûk sultanlarına tahsis edilmiştir.¹¹² Bunun tek istisnası Müstâîn-Billâh'ın (808-816/1406-1414) emîrlerin mücadelesi sırasında şartların gerektirmesi sonucunda önceden beri sürdürdüğü hilâfet ile sultanlığı uhdesinde toplaması olmuştur ki bu sadece altı ay sürmüştür ve şartlar değiştiğinde hem azledilmiş hem de hapsedilmiştir.¹¹³ Otoritenin manevî sahada kalması gibi bir netice ile sonuçlansa da bu görevlendirme yazılarına Sünnî hilâfet teorisinin tüm gereklerinin yerine getirildikten sonraki en son aşaması olarak bakmak mümkündür. Zira halîfenin nesep tespitinden başlayarak, seçimi, biat edilmesi, kişisel vasıflarının belirlenmesi gibi tüm aşamaları teorinin gerektirdiği şekilde tatbik edilmiştir. Halîfenin görevlerinin sultana devredilmesi de bu minvalde hilâfete teorideki bağlılığın resmi bir söylem görünümünde yansımasıdır.¹¹⁴

İlk Mısır Abbâsî halîfesi Müstânsır-Billâh'ın, 1261 yılında devlet yönetme yetkisini sultan el-Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars'a devretmek üzere kaleme aldığı ve hilat merasimi esnasında halîfeye okunan ilk ahidnâme/taklîd örneği ile birlikte, Memlûk sultanlarının halife ile resmî anlamdaki ilk münasebetlerin de başladığı görülmektedir. Halife tarafından Memlûk sultanına hitaben yazılan ilk görevlendirme yazısı, “İslam'ı şeref elbisesi olarak seçen, sedefin içerisinde gizli olan inci tanesinin güzelliğini ortaya çıkararak”, Allah'a hamd ile başlamaktadır. Halife oldukça edebî bir üslup ile kaleme aldığı bu ahidnâmeyi kastederek bu yazının kendilerine görev tayin edilenler içerisinde en yüce makamın sahibi olan Sultan Baybars'a tahsis edildiğini ifade etmiştir. Yine edebî bir üslup çerçevesinde sultana yönelik bir dizi yüceltici ifade kullandıktan sonra ise sultanın bu ifadeleri fazlasıyla hak ettiğini söylemiş ve onun bu övgüleri neden hak ettiğini açıklamıştır. Halife, sultana yapılan tazimlerin başlıca sebebi olarak onun Abbâsî hilâfetini yeniden tesis etmesine vurguda bulunmaktadır. Halîfenin Abbâsî hilâfetinin yeniden tesis edilmesini anlatış tarzı ise oldukça dikkat çekicidir. O, Allah tarafından hilâfeti kurtarma görevinin sultana bahşedildiği yönünde imâlarda bulunduktan sonra, sultanın hilâfeti tesis ederek yaptığı “iyi amelin” kıyamet gününde sultanın mizanı ağır gelsin diye Allah tarafından ona tevdi edildiğini daha doğru bir ifadeyle onun için saklandığını söylemektedir.¹¹⁵ Halîfenin, Abbâsî hilâfetinin kurtuluşundan ziyade, hilâfeti kurtaran kişinin Sultan Baybars olmasına vurgu yapması, bir anlamda halîfenin otoritesini devrederken “bu göreve en layık kişiyi” seçtiğini ve böylece hilâfetin kaybolan otoritesinin kabul gören bir mazerete dayandırıldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Böylece her iki tarafın da Sünnî hilâfet teorisinin gücüne zarar vermeden yaptıkları bir güç paylaşımının veya devrinin söz konusu olduğu söylenebilir.

Ahidnâmenin devamında halife, Sultan Baybars'a hilâfeti tesis ederek yaptığı bu hayır için teşekkür ettikten sonra yine sultana hitaben, eğer kendilerini koruyup muhafaza etmeseydi,

¹¹¹ Yiğit, *Memlûkler*, s. 159.

¹¹² Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, c.3, s. 275; Saîd Abdülfettah Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısırî fî asri selâtini'l-Memâlîk*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1992, s. 173.

¹¹³ Yiğit, *Memlûkler*, s. 168-169. Müstâîn-Billâh'ın halîfeliği hakkında müstakil bir çalışma için bkz. Hâmid Ziyân Gânim, *Safhatun Min Târihi'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye fî Zilli Devleti'l-Memâlîk (el-Hâlîfe Müstâîn-Billâh el-Abbâsî Sultânü'd-Diyâri'l-Mısriyye*, Kahire: Dâru's-Sakâfe, 1978.

¹¹⁴ Memlûkler döneminde hilâfetle ilgili ayrıca bk. Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, s. 48-53.

¹¹⁵ Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 61, 62; Yünîni, *a.g.e.*, c.1, ss. 443-445; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, ss. 531-532.

gidişatın daha da kötüleşeceğini söylemektedir. Sonrasında ise Sultanın hüküm alanını tüm İslam coğrafyası olarak tarif etmekte ve bu beldelerin Sultanı tanıdıklarını; onu onların görevlendirdiklerini; ordularını ve halklarını da sultanın hizmetine sunduklarını ifade etmektedir. ¹¹⁶ Böylece halifenin, hem sultanın taklîdini hem de meşruiyetinin sınırlarını belirlediği yönünde bir izlenim oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Esasında halifenin, İslam coğrafyası üzerinde kendine ait gördüğü hâkimiyeti sultana bağışladığı şeklinde bir izlenim oluşturulmuştur.

Mısır'daki ikinci Abbâsî halifesi Hâkim bi-Emrillâh (660-701/1261-1302) ise Sultan el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'a (678-689/1279-1290) yazdığı ahidnâmeğe "seyf ayetini diğer pek çok ayete neshedici kılan ve bu ayet ile şek ve şüpheyi kaldıran Allah'a" hamd ile başlamaktadır. ¹¹⁷ Onun Memlûkler lehine cihadı teşvik eden bu girişinden sonra Allah'ın hak edenleri mülk sahibi yapacağını ve böylece devletlerin refahını sağlayacağını söylemektedir. Bu suretle Memlûklerin başarıları da yaptıklarının karşılığında onlara Allah tarafından tevdi edilen bir hediye olarak görülmüştür. Halife Hâkim bi-Emrillâh'ın edebî bir üslûp çerçevesinde Allah'a hamd ederken zikrettiği ifadeler de oldukça ilginçtir. O, Abbâsî hilâfetini, üzüntüden sonra gelen tebessüme; zayıflıktan sonra gelen güce benzetmekte ve tüm bunları bahşeden ve sahipsiz kalan İslam diyarını hilâfet ile selamete kavuşturan Allah'a hamd ettiğini söylemektedir. ¹¹⁸ Halifenin yalnızca bu ifadeleri dahi "hilâfet kurumunun" ifade ettiği manayı gözler önüne serer. Hilâfet siyasî bir kurumun ötesinde Allah'ın da inayetiyle Müslümanların kurtuluşunun tek kaynağı olarak görülmüştür. Halife, yazdığı ahidnâmenin devamında hilâfete yüklediği kutsiyeti anlatmaya devam eder. Burada özellikle hilâfetin kesintiye uğradığı zamanlara duyulan üzüntü dile getirilmektedir. Halifenin, Abbâsî hilâfetinin kesintiye uğramasını siyah şiarının kaybolduğu zamanlar olarak tasvir etmesi ve bu zamanlarda dahi ona bağlı olanların yüreklerinde bu kurumu himaye ettiklerini söylemesi hilâfetin manevî gücünü vurgulama açısından oldukça dikkat çekicidir. Hâkim bi-Emrillâh, Abbâsî hilâfetinin faziletlerini dile getirdikten sonra ise bu kez hilâfeti yeniden tesis eden Memlûkleri övmeye başlar. Nasıl ki Abbâsî hilâfeti, Halife Mansur (Ebû Câfer) (136-158/754-775) ile ayağa kalkmışsa, ahidnâmenin muhatabı olan Sultan el-Melikü'l-Mansur kastedilerek bir diğer "Mansur" ile hilâfetin gücünün (yeniden) tesis edildiği zikredilir. Bu bağlamda Hâkim bi-Emrillâh'ın sultan ile ilgili söyledikleri de dikkat çekicidir. Sultanı düşmanları kahreden; halk arasında bereket taksim eden, alnında saadetin nuru parlayan; sırrı kalplerde saklı olan bir şahıs olarak tasvir ettikten sonra yine sultana kutsallık atfeden ilginç söylemlerde bulunur. Onun sultanı Allah'ın bir ilim üzere seçtiği; Allah'ın onu kerem, şecaat ve hilm ile yaratıp, kulları arasından seçtiğinin söylenmesi, hilâfete verilen kutsiyetin sultana da verildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, ahidnâmenin ilerleyen bölümlerinde sultana verdiği hususiyetler nedeniyle neredeyse birbirinin yerine geçen saltanat ile hilâfetin sınırlarının belirli noktalardan ayırt edilmesi de ihmal edilmez. Bu noktada Sünnî hilafet teorisinin önemli bir unsuru olarak Kureşlilik mevzuuna atıfla hususiyetle halifenin "Nebi'nin nesebinden olması" öne çıkarılmıştır.¹¹⁹

Mısır'daki ikinci Abbâsî halifesi Hâkim bi-Emrillâh'ın 661/1262 yılında verdiği bir Cuma hutbesi de ilginç örnekler içerir. Halife hutbeye Abbâsî ailesini Memlûklere dayanak ve destek kılarak onları sultan ve yardımcıları yapan Allah'a hamd ederek başlar. Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in elçiliğine şahadet getirdikten sonra ise dört halîfeye, Peygamber'in amcası Abbâs'a, mehdî imamlara, ve sahabe ile tâbiun üzerine hüsnü şehâdette bulunur.¹²⁰ Abbâsî ailesine kutsallık atfeden bu bakış açısı Memlûklerin ve dolayısıyla ilk halifenin karşılama merasiminde müşahede edildiği gibi Mısır halkının hilâfet algısına yabancı değildir. Nitekim Ebû Şâme'nin Mısır'daki ilk Abbâsî halifesinin tayini münasebetiyle daha önce naklettığımız Şam halkı ve müellifin bu aileye yönelik tâzimkâr yaklaşımları bu durumu teyit etmektedir. Halife,

¹¹⁶ Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 62; el-Yûnîni, *a.g.e.*, c.1, s. 445; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 531-532.

¹¹⁷ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, c.10, s. 116. Burada hem sultanın ismi Seyfeddin'e hem de bunun din adına Allah'ın kılıcı olmayı ifade ettiğine tevriye yoluyla telmihte bulunmaktadır.

¹¹⁸ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, c.10, s. 116.

¹¹⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, c.10, s. 117-118.

¹²⁰ Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk* c.1, s 547.

ardından imametın İslam'ın farzlarından biri olduğunu söylemiş ve yine düşmanlarla savaşmanın İslam ümmeti ve de devlet yöneticileri için gerekliliğine ikna etmeye çalışmıştır.¹²¹

Halife Müstâin-Billâh'ın Sultan el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'ye (815-824/1412-1421) yazdığı taklide de kısaca işaret etmek gerekir. Daha bu yazıya başlamadan önce Kalkaşendî'nin halife için dua sadedinde "Allah onunla bu dini güçlendirsin" ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Bu taklîdde de daha öncekilere benzer şekilde tevriyeler ve başka sanatlar kullanılarak hem sultan için hem de halife için oldukça yüceltici sıfatlar kullanılmakta, yine Abbâsî ailesi öne çıkarılmaktadır. Allah'a hamd edilerek başlanan paragraflarda Nebvî sünnete, Râşid halîfelere, sahabeye, tâbiuna dua edilmekte, dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in klasik yaklaşımı bir daha sergilenmektedir. Burada Ehl-i Hal ve'l-akd'e bazı yerlerde vurgu yapılmakta ve bu görevlendirmenin onların görüşü çerçevesinde yapıldığı belirtilmektedir ki, diğerlerinin görüşleri de serdedilirken Ehl-i Hal ve'l-akd en başa konulmaktadır. İlerleyen kısımlarda bu heyetin sultanın her türlü tasarrufuna amade olduğu da eklenmektedir. Sultana tevdi edilen sorumluluk ve yetkiler arasında "imâmet-i uzmâ"nın da zikredilmesinin altı çizilmelidir. Hatta sultana hitaben Allah'ın ona hazırladığı tahta oturması istenmektedir. Sultan için kullanılan bu sıfat ve unvanların yanı sıra halife için de İslam ve Müslümanların tamamının onun bereketinde birleşmesi gibi ilginç ve halîfeyi aşırı yücelten ifadelerin bulunduğunu belirtmeliyiz.¹²²

Bahsi geçen ilk halîfelere sonra göreve gelenlerin kaleme aldığı yazılar veya irad ettikleri hutbelerde de daha öncekilere benzer yaklaşımları ve anlayışı tespit etmek mümkündür. Halîfeler tarafından sultanlara hitaben yazılan ahidnâme/taklîd örneklerinden yola çıkarak Halîfenin Abbâsî hilâfetine bakış açısında öne çıkan en önemli unsurun "kurtarıcılık" vasfı olduğu söylenebilir. Hilâfet "kurtarıcı" vasfı ile Allah'ın inayeti olarak görülmüştür. Bu vasfı ise Allah'ın bahsettiği hilâfet kurumunun ona sahip çıkanların zihninde seçilmişlik hissiyatını oluşturduğu söylenebilir. Nitekim ikinci halîfenin hutbesinde yer verdiği "mehdi imamlar" ifadesi tam da bu hissiyat ve inancın ürünü olmalıdır. Hilâfet kurumu ile İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü ahvelden kurtuluşu imkân dâhilindeyken, bu kurumun kesintiye uğradığı zamanlarda dahi bu hilâfete olan bağlılığın mevcut olduğu görülmektedir. Bu durum da hilâfetin güçsüz olduğu zamanlarda dahi manevî otoritesinin sahiplenilmesini anlaşılır kılacaktır. Zira hilâfetin yok olmasındansa manevî varlığı dahi yeterli görülmüştür. Bu suretle bahsi geçen ahidnamelerde bu manevî varlık pekiştirilmek istenmiş ve somut tezahürlerini gösterebileceği bir alan olarak bu yazım alanı önemini muhafaza etmiştir. Memlûkler döneminde burada verdiğimiz örnekler dışında da telif edilen farklı ahidnâme örnekleri bulunmakla birlikte biz mefhumun anlaşılması konusunda bu örneklerin yeterli olduğu kanaatindeyiz. Diğer ahidnâme/taklîdler için Kalkaşendî'nin meşhur eseri *Subhu'l-A'şâ*'da çok sayıda mevcut olduğunu belirtmeliyiz.¹²³

SONUÇ

Hilâfet kurumu tarihsel süreç içerisinde, bilindiği üzere çeşitli aşamalardan geçmiştir. Râşid halîfeler döneminde bu kurum tabî bir seyir izlerken Emevîler döneminde gerek halîfelere, gerekse hilâfete dinî bir misyon yüklemiştir. Abbâsîler döneminde ise Abbâsî ailesi de kutsiyet kazanmaya başlamış, başka güçlerin hâkimiyeti altına girilen dönemlerde dahi Abbâsî ailesi hilâfetin tek sahibi olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde halîfenin nisbî bir siyasi otoritesi bulunmakla birlikte, gerçek nüfuzu manevî saha ile sınırlı kalmıştır. Bizim ele aldığımız Memlûkler döneminde halîfenin neredeyse, yetkilerini sultana devretmek dışında hiçbir siyasî etkinliği kalmamış görünmektedir. Dolayısıyla Memlûkler dönemi bu yönüyle hilâfetin kurumsal tarihi içerisinde farklı bir evreyi temsil etmektedir. Burada şunu özellikle vurgulamak isteriz ki, Sünnî anlayış çerçevesinde hilâfetin teorik olarak ulemâ tarafından kaleme alınan eserlerde bir düzleme oturtulmasından sonra hilâfet teorisi Memlûkler döneminde de aynen sürdürülmüş görünmektedir. Başka bir ifadeyle Memlûklerde siyasî düzlemde gerçekleşen değişiklik teorik

¹²¹ Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk* c.1, s. 547, 548.

¹²² Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c.10, s. 120 vd.

¹²³ Bu örneklerin bir kısmı için bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c.10, ss. 47-53; 53-58; 59-68; 68-75; 112-116; 120-128.

çerçevede gerçekleşmemiştir. Memlûklerin sürdürdüğü bu anlayış tespit edebildiğimiz kadarıyla onlardan hilâfeti devralan Osmanlılar döneminde de devam ettirilmiştir.

Memlûkler dönemi, teoride Sünnî hilafet nazariyesini takip etmekle birlikte bu dönemde özellikle Tarsûsî gibi Hanefî bazı ulema tarafından dönemin şartlarına uygun olarak Hilafetin Kureyşliliği üzerinden birtakım yeni mülahazalar da söz konusu olabilmıştır. Bununla birlikte bu fikirler hem teoride kalmış hem de sultan ve diğer ulemaya yansımaları olmamıştır. Böylece siyaset anlayışında Eş'arî geleneğin mülahazaları gücünü muhafaza etmiştir. Memlûkler döneminde teoride güçlü bir şekilde savunulan Sünnî siyaset nazariyesi pratikte göstermelik de olsa ilk kez Mısır'da hilafetin tesisinde yansıma alanı bulmuş görünmektedir. Bunun yanında bu nazariyenin izleri halîfelerin sultanlara yazdıkları ahidnâmeler, taklîdler, ve halîfe seçimi sonrasında irad edilen hutbeler üzerinde de kendini gösterme imkanı elde etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu süreçte Memlûkler döneminin "göstermelik güçlü hilâfet algısı" yazılı unsurlarla da pekiştirilmek istenmiştir. Halifenin realitesi ile ideali arasındaki farkın daha net görüldüğü bu dönemde halifenin teorideki güçlü görünümünün en azından yazılı metinlerde devam ettirildiği ve göstermelik de olsa zihinlerdeki "otoriter halife" algısının korunduğu anlaşılmaktadır. Otoritenin manevî sahaya hasredilmesi gibi bir sonuçla neticelense de söz konusu ahidnameler, Sünnî hilâfet teorisinin yaşatılmasına dair halîfenin nesep tespitinden başlayarak, seçimi, biat edilmesi, kişisel vasıflarının belirlenmesi gibi teorinin gerektirdiği tüm aşamalarını tatbik ettikten sonraki en son aşaması olmuştur. Bu sebeple Memlûkler dönemindeki Sünnî hilafet olgusunun hem teorik hem de pratik boyutlarının ortaya çıkarılması, pratiği teoriye uygun hale getirme çabasını görmek açısından önem arz etmiştir. Zira bu algı ve anlayış, Memlûklerden sonra Osmanlılar'ın uygulamasında, her ne kadar halife ve sultanın aynı kişi olmasıyla farklılaşmalar söz konusu ise de özü itibarıyla muhafaza edilmiştir.

Bu noktada hilafet algısının dışında olmakla beraber Sünnî geleneğin hususiyetle Şâfi-Eş'arî kolunda ön plana çıkan kaderci/cebrî yaklaşımın söz konusu ahidname örneklerinde önemli tezahürlerinin yer aldığını da söylemek gerekir.

Son olarak şunu da ifade etmeliyiz ki; Kalkaşendî, eserinin hilâfet taklîdleriyle ilgili kısmında Abbâsîler döneminden, Fâtimî halîfelerinden ve Eyyûbî sultanlarına yazılan taklîdlerden çok sayıda örneği günümüze ulaştırmıştır. Bu örneklerin dönemler arasında mukayese yapılmak suretiyle değerlendirildiği yeni çalışmalar kanaatimizce oldukça yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akın, Mehmet, *Memlûkların İdaresi Altında Hilafet Kurumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman Ü. S.B.E., Batman 2016.
- Akın, Murat Mustafa, *Memlûk Devleti'nde Abbâsî Halîfeleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü.S.B.E., Ankara 2018.
- Aktan, Ali, "Mısır'da Abbâsî Halîfeleri", *Bellekten*, c. LV, sy. 214 (1991), ss. 613-652.
- Alibekiroğlu, Fatmanur, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Çukurova Ü.S.B.E., Adana 2018.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, 19:284, 285.
- Avcı, Casim, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, 17: 544.
- Ayaz, Fatih Yahya, Düzenli Aygül, "Makrizî ve Mısır'da Eş'arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, sy.1 (2018), 25-39.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler (1250-1517)*, İsam Yayınları, İstanbul 2005.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016.
- Banister, Mustafa *The Abbasid Caliphate of Cairo (1261-1517):History and Tradition in the*

- Mamluk Court*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Toronto, 2015.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddin, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*, nşr. Donald S. Richards, Beyrut 1998.
- Bedreddin İbn Cemâa, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed, Devha 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başk. Yayınları, İstanbul 2015.
- Düzenli, Aygül, *Memlükler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmâil, *Terâcimü Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi'-ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Beyrut 1974.
- Eryiğit, Adem, *İbn Teymiye'nin Siyaset Nazariyesi*, Basılmamış Doktora Tezi Ankara Ü.S.B.E, Ankara 2018.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Gânim, Hâmid Ziyân, *Safhatun Min Târîhi'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye fî Zilli Devleti'l-Memâlik (el-Hâlîfe Müstâin-Billâh el-Abbâsî Sultânü'd-Diyâri'l-Mısriyye*, Kahire: Dâru's-Sakâfe, 1978.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisad fî'l-İtikad*, haz. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, AÜİFD Yayınları, Ankara 1962.
- Hatiboğlu, M. Said, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2005.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- İbn Şahin ez-Zâhirî, Garsüddin Halil *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyânî't-Turuk ve'l-Mesâlik*, nşr. Paul Ravaisse, Paris 1894.
- İbn Teymiyye Ebû'l-Abbâs Takyyüddin, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takyyüddin, *es-Siyasetü's-Şer'iyye, Viz'aretü's-Şuûni'l-İslâmiyye*, Riyad 1419.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin *el-Müsâyerefi'l-Akâidi'l-Münciyefi'l-Âhire*, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, Kahire t.y.
- Kafesoğlu, İbrahim, "Kalkaşandı'nin Bilinmeyen Bir Eseri Meâsirü'l-İnâfe", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8:11-12 (1956), ss. 99-105.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâturîdilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Meâsirü'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, I-XIV, Kahire 1913-1920.
- Kılıç, Muharrem, "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçesinde Değerlendirilmesi"-Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/9 (2009/1), ss. 115-129.
- Koca, Ferhat "İbnü'l- Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, 87.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik* içinde, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2011.

- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynühüm, Mediha Şarkavî, Mektebetü Madbûlî, Kahire 1998.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilâyetü'd-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî Mektebe Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989.
- Mustafa, Nevin, Abdülhâlık, *İslam Düşüncesinde Muhalafet*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Bak. Yayınları, Ankara 2003.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, I-XXXIII, thk. Necip Mustafa Fevâz-Hikmet Keşli Fevâz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Öz, Mustafa "Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007.
- Özkan, Halit, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, 38:188, ss. 188-198.
- Pezdevî, Ebü'l-Yusr, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1994.
- Sabûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Bak. Yayınları, Ankara 2005.
- Saîd Abdülfettah Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısırî fî asri selâtîni'l-Memâlik*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1992.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, I-XII, Beyrut: Dâru'l-cîl, t.y.
- Selim, Mahmud Rızık, "İkinci Abbasi Halîfeliği", çev. Ali Aktan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.9 (1990), s. 357-368.
- Sever, Mehmet, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri (1250-1382)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Ü.S.B.E, Samsun 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl, *Târihu'l-Hulefa*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Katar 2013.
- Şahin, Hanifi, "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, c. XI, sy.8 (2013), ss. 615-636.
- Şakir, Mustafa, *et-Târihu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.
- Tarsûsî, Necmeddin Ebû İshak, *Tuhfetu't-Türk*, haz. Muhammed Usame Omuş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018.
- Teftazânî, Sa'deddin, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1999.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Yiğit, İsmail "Müstansır-Billâh, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- Yiğit, İsmail *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.
- Yûnîni, Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîrve'l-A'lâm: sene 651-700*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut 1999-2000.