

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

BİLİM
VE
SANAT
VAKFI

ISSN 1309-6834

DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 29 Sayı 57 2024/2

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı
Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan *DÎVÂN*, 2007 yılına kadar *DÎVÂN: İlmî Araştırmalar* ve bu tarihten sonra *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan *DÎVÂN*, yılda iki defa yayınlanmaktadır. *DÎVÂN* sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerini Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayımına hakem raporları doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Bu dergide yayınlanan yazıların bütün telif hakları Bilim ve Sanat Vakfı'na aittir. Akademik alıntılar haricinde, izinsiz derginin her hangi bir bölümü kopyalanamaz, dağıtılamaz, satılamaz veya başka bir şekilde kamusal kullanıma konulamaz. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

DÎVÂN: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Owner: The Foundation for Sciences and Arts

Legal Representative: Mustafa Özel

DÎVÂN is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name *DÎVÂN: Scientific Studies* until 2007. Since then, it has been published as *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies*. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to, a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. The copyright holder of the items published in the journal is the Foundation for Sciences and Arts. With the exception of academic quotations, no parts may be reproduced, redistributed, sold or transmitted in any form and by any means for public usage without a prior permission. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in *DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies* are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

**DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ / DÎVÂN:
JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES**

Sahibi / Owner

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

Yazı İşleri Müdürü / Legal Representative: Mustafa Özel

Editör / Editor-in-Chief

M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi
Uğur Topal, Bilim ve Sanat Vakfı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi (İstanbul)
Ali Adem Yörük, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)
Alim Arlı, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Ayşe Başaran, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)
Esra Kartal Soysal, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Fatih Altuğ, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)
Faruk Deniz, Bilim ve Sanat Vakfı (İstanbul)
Halil İbrahim Düzenli, Samsun Üniversitesi (Samsun)
Hümeyra Özturan, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Metin Demir, Uludağ Üniversitesi (Bursa)
Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İstanbul)
Macit Karagözöglü, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Özgür Kavak, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin (Madison, A.B.D.)
Alparslan Açıkgöç, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Dimitri Gutas, Yale University (New Haven, A.B.D.)
Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)
Fred Dallmayr, University of Notre Dame (South Bend, A.B.D.)
Engin Deniz Akarlı, Brown University (Providence)
Evangelia Balta, National Hellenic Research Foundation (Atina)
Hızır Murat Köse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul)
İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İstanbul)
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul)
Jamil Ragep, McGill University (Montreal, Canada)
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)
M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi (İstanbul)
Murteza Bedir, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)
Richard Falk, Princeton University (Princeton, A. B. D)

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

İsa İlkay Karabaşoğlu, Serhat Arslaner

Yabancı Dil Editörü / English Language Editor

Ayşe Tek Başaran, Elif Reis

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Yusuf Ziya Altıntaş

Grafik Tasarım / Graphic Design: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama / Design Implementation: Sibel Yalçın

Kapak Uygulama / Cover Implementation: Zeyd Karaaslan

Adres: Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 35 34470 Vefa, İstanbul, Türkiye

Tel: +90 212 528 22 22 (pbx) Faks: +90 212. 513 32 20

emall: info@divandergisi.com

Dîvân *DISİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 29 Sayı 27 2024/2

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Bâbürlü Devleti'nde Telif Edilen Bir Fıkıh Eserinde Siyaseti Aramak: <i>El-Fetâva'l-Hindiyye</i> 'deki Devlet Başkanıyla İlgili Hükümlere Dair Bir İnceleme Elif Keleş	1
İmâmetin Kureyş'e Aidiyetiyle İlgili Tartışmaların Fıkıh ve Siyaset Düşüncesindeki Yansımaları: Kureyşilik Şartına Alternatif Yorumlar Müddesir Demir	25
Vehhabiliğin Temel Düşünce Esaslarının Teopolitik Analizi Nurullah Çakmaktaç	83
Tasavvufun Moderniteyle Uzlaşması: Çağdaş Türkiye'de Şeyh-Derviş İlişkisinin Dönüşümü Burcu Sağlam Sarıkaya	113

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Bitkiler Üzerinden Türsel Yakınsama Ne Kadar Mümkün? Kübra Bilgin Tiryaki	151
The State, Ulama and Islam in Malaysia and Indonesia Esra Tiryaki	165

Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 29 Issue 57 2024/2

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

- Searching for Politics in a Work of Fiqh Authored during the Mughal Empire:
An Analysis of the Rulings Regarding the Head of State in Al-Fātāwā Al-Hindiyya
Elif Keleş 1
- 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
Müddesir Demir 25
- Theopolitical Analysis of the Basic Thought Principles of Wahhabism
Nurullah Çakmataş 83
- Accommodating Modernity and Sufism: Transformation of the Sheikh-Dervish
Relationship in Contemporary Turkey
Burcu Sağlam Sarıkaya 113
- BOOK REVIEWS**
- How Possible is Species Convergence Throug Plants?
Kübra Bilgin Tiryaki 151
- The State, Ulama and Islam in Malaysia and Indonesia
Esra Tiryaki 165

BÂBÜRLÜ DEVLETİ'NDE TELİF EDİLEN BİR FIKIH ESERİNDE SİYASETİ ARAMAK: *EL-FETÂVA'L- HİNDİYYE*'DEKİ DEVLET BAŞKANIYLA İLGİLİ HÜKÜMLERE DAİR BİR İNCELEME*

Elif KELEŞ

Kafkas Üniversitesi
elfkls95@gmail.com
0000-0003-2847-0103

Öz

Fürû-i fıkıh metinlerinin İslam siyaset düşüncesine kaynaklık ettiği iddiasını temellendirmeyi hedefleyen bu çalışma Hanefî fıkıh literatüründe nasıl bir siyaset tasavvuru olduğu sorusu üzerine odaklanmıştır. Çalışmada Hanefî fürû-i fıkıh literatürünün temsil gücü yüksek eserlerinden, Bâbürlü hükümdarı Sultan Evrengiz'in (ö. 1658-1707) emriyle Burhânîpurlu Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığındaki bir heyet tarafından 1664-1672 yılları arasında telif edilen

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 29 sayı 57 (2024/2): 1-23
Gön. Tar.: 31.03.2024
Kabul Tar.: 23.12.2024
Yay. Tar.: 31.12.2024
doi: 10.20519/divan.1462043

* Bu çalışma I. Ulusal Siyaset Düşüncesi Sempozyumu Karşılaştırmalı Siyaset Düşüncesi sempozyumunda sunulan "Bâbürlü Devleti'nde Telif Edilen Bir Fıkıh Eserinde Siyaseti Aramak: *el-Fetâva'l-Hindîyye*'deki Devlet Başkanıyla İlgili Hükümlere Dair Bir İnceleme" isimli tebliğin genişletilmiş halidir.

el-Fetâva'l-Hindîyye incelenmiştir. Eserde devlet başkanını ifade etmek amacıyla kullanılan “imâmü'l-müslimîn, imâm, emîrü'l-mü'minîn, emîr, halife, melik ve sultan” kavramlarının yer aldığı meseleler takip edilerek devlet başkanının başa geliş usulü, vasıfları, hak ve vazifeleri, iktidarının sınırları, reaya ile ilişkileri gibi alt sorulara cevap aranmıştır. Böylelikle bir fûrû-i fıkıh eseri olan *el-Âlemgîriyye*'deki devlet başkanı tasavvuru tespit edilmeye çalışılmıştır. Metinde devlet başkanına yönelik somut atıflar cuma ve cenaze namazıyla ilgili meseleler başta olmak üzere zekât, nikâh, talâk, had, siyer, edebü'l-kâdî, ikrah, cinayetler gibi fıkıhın farklı alanlarında yer almıştır. Bu bölümlerde ele alınan meselelerde dönemin siyasal ve hukuki düzenlemelerine dair bazı işaretlere de rastlanmıştır. Çalışmada devlet idaresine işaret eden hükümler bütün olarak ele alınarak *el-Fetâva'l-Hindîyye* özelinde fıkıh-siyaset ilişkisinin ortaya konması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam siyaset düşüncesi, siyasi-fikhi ahkâm, devlet başkanı, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, Bâbürlüler, Evrengzîb.

GİRİŞ

Bu çalışmada fıkıh ahkâmının siyasete dair konularla buluştuğu saha olan “siyasi-fikhi ahkâm”¹ alanı Hanefî fıkıh literatürünün temsil gücü yüksek eserlerinden *el-Fetâva'l-Hindîyye* üzerinden incelenmektedir. *el-Fetâva'l-Hindîyye*'de doğrudan devlet başkanına atıfta bulunulan meseleler üzerinden Hanefî fıkıh literatüründe devlet başkanı tasavvurunun tespit edilmesi hedeflenmektedir. Böylece fûrû-i fıkıh eserlerinin İslam siyaset düşüncesine kaynaklık ettiği iddiası² temellendirilmeye çalışılmaktadır.

el-Fetâva'l-Hindîyye olarak bilinen *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye* Bâbürlü hükümdarı Sultan Evrengzîb'in (ö. 1658-1707) Hanefî fıkıh kitaplarındaki görüşlerin tasnif edilerek düzenlenmesini emretmesi üzerine Burhânîpûrlu Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığındaki bir heyet tarafından 1664-1672 yılları arasında telif edilmiştir.³ Kaleme alınan bu kitap sayesinde fetva verilecek meselelerin bir araya getirilmesi ve karşılaşılan problemlerin çözümünün kolaylaştırılması amaçlanmıştır.⁴ Mezhepte muteber olan birçok kaynaktan yer alan bilgiler bu eserde bir araya getirilmiştir.⁵ Dolayısıyla eserin, Hanefî fıkıh literatürünün temsil gücü yüksek bir örneğini teşkil ettiği söylenebilir.

Eserde yer alan meseleler incelendiğinde dönemin siyasi yapısı hakkında önemli işaretlere rastlanmaktadır. Dönemin siyasal ve hukuki düzenlemelerinin somut karşılıkları bu eserde göze çarpar.⁶ Söz gelimi *el-Fetâva'l-Hindîyye*'nin telif edilmesini emreden Bâbürlü hükümdarı Evrengzîb'in kendisini konu edinen literatürde dindar bir hükümdar olduğu ve tahta geçtikten sonra İslam'a

1 Özgür Kavak, “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fûrû-ı Fıkıh Kitapları,” *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 266.

2 Kavak, “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fûrû-ı Fıkıh Kitapları,” 266.

3 Ahmet Özel, “el-Âlemgîriyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* 2: 365. Evrengzîb'in eserin yazımı ve düzenlenmesini denetlediği bilinmektedir. Bkz. Aliosman Dağlı, “Bâbürlüler Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâvâ-yı Hindîyye'nin İncelenmesi” (Doktora Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2023), 77-78.

4 Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, 3 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947), 2: 239.

5 Dağlı, “Bâbürlüler Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâvâ-yı Hindîyye'nin İncelenmesi,” 125-126.

6 Bu çalışmada her bilginin fiili olarak uygulanıp uygulanmadığına odaklanılmayıp sadece birtakım işaretlere başvurulmuştur.

aykırı bulduğu uygulamaları kaldırdığı anlatılmaktadır.⁷ Ayrıca kaynaklarda kendisinden önce yürürlükten kaldırılan İslamî uygulamaları da geri getirdiğine yönelik bilgiler yer almaktadır. Mesela gayrimüslimlerden alınan cizyenin Ekber Şah tarafından kaldırıldığı, Evrengzîb'in ise cizye almayı tekrar başlattığı bilgisi yer almaktadır.⁸ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'nin kitabü's-siyer bölümünde haraç ve öşürün yanı sıra cizye hakkında da geniş bilgilerin yer aldığı⁹ özellikle devlet başkanının cizye koyma yetkisine dair atfların bulunduğu¹⁰ dikkat çekmektedir. Bu durum, *el-Âlemgîriyye*'nin dönemin siyasi yapısına dolaylı da olsa bir etkisinin olduğu ihtimalini taşımaktadır. Yine Evrengzîb'in saray mensuplarının devlet başkanının önünde secde eder vaziyette eğilmelerini yasakladığı nakledilmektedir.¹¹ Buna paralel olarak eserin kitabü'l-kerâhiyye bölümünde devlet başkanını ta'zim ederken dikkat edilmesi gereken davranışlara atfların yer aldığı kısımda sultana secde etmenin günah olduğu belirtilmektedir.¹² Aynı şekilde Bâbürlüleri konu edinen kaynaklarda Bâbürlü hükümdarlarının her biri için bazı unvanların kullanımının tercih edildiği bilgisi yer almaktadır. Mesela Bâbür, Hümayun, Cihangir ve Âlemgir için "padişah"; Ekber için "şehinşah"ın kullanıldığı aktarılmaktadır.¹³ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de "şehinşah" ibaresinin kullanımı hakkında Mâtürîdî kelâmcısı Ebû İshâk İbrâhim es-Saffâr'ın (ö. 534/1139) usulünden "şehinşahü'l-a`zam" kavramının bir kul için kullanılmasının uygun olmadığı çünkü "şehinşah" kavramın "a`zam" vasfı olmaksızın Allah Teala'nın isimlerinin özelliklerinden olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Yine mukaddime bölümünde Evrengzîb için şehinşah ifadesinin zikredilmemesi de Evrengzîb'in bu kavramı kullanmamayı tercih etmesiyle alakalı olarak yorumlanabilir.

7 Michel H. Fisher, *Babürlüler Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*, çev. M. Fatih Çalışır (İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2020), 278; J. F. Richards, *Babür Türk İmparatorluğu -Tarih, Kültür Teşkilat-*, çev. Yasin Tekin (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 220-221. Ayrıca bkz. Dağlı, "Babürlüler Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâvâ-yı Hindiyye'nin İncelenmesi," 36.

8 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 2: 286-287; Fisher, *Babürlüler Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*, 290. Dağlı "Âlemgir Şah'ın bu vergileri devlet hizmetinde bulunmayan ve askerlik yapmayan Hindulardan aldığı" ifade etmiştir. Bkz. Dağlı, "Babürlüler Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâvâ-yı Hindiyye'nin İncelenmesi," 143.

9 Burhanpurlu Şeyh Nizâm ve diğerleri, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6 cilt. (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310/1892), 2: 237-247.

10 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 234, 244, 246.

11 Fisher, *Babürlüler Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*, 281.

12 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5: 368.

13 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 2: 416.

14 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 281.

Eserde dikkat çeken bir durum ise halife ve sultan arasında ayrımın bulunduğuna işaret eden bazı kullanımların yer almasıdır. Bu kullanımların anlaşılması noktasında dönemin siyasi ilişkilerine bakmak faydalı olmaktadır. Bâbürlülerin hüküm sürdüğü yıllarda diğer büyük Sünni Müslüman devlet Osmanlı'ydı. Bâbürlüler ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkinin dönemden döneme farklılıklar gösterdiği bilinmektedir.¹⁵ Sultan Evrengzîb döneminde ise Osmanlı devleti ile sıcak ilişkilerin bulunmadığı bilgisi yer almaktadır.¹⁶ Bu dönemde iki devlet arasında elçilerin gönderilmemesi dolayısıyla kayıtların olmaması aradaki ilişki hakkında bilgi edinmeyi zorlaştırmaktadır. Sadece Osmanlı padişahı II. Süleyman tarafından sultan Evrengzîb'e bir elçi gönderildiği fakat sultan Evrengzîb'in karşılık vermediği bilgisi Âlemgîr dönemini anlatan *Meâsir-i Âlemgîri*'de¹⁷ yer almaktadır.¹⁸ Bâbürlü hanedanlığına gönderilen Osmanlı elçisinin kabulünün anlatıldığı *Meâsir-i Âlemgîri*'de Osmanlı padişahı için halife kavramının kullanılmayıp "Kayser-i Rum" ifadesinin tercih edilmesi dikkat çekicidir.¹⁹ Yine aynı eserdeki ifadelerden Osmanlı'dan gönderilen elçiyi karşılama merasiminde küçük devletlerin elçilerine yapılan muamelenin benzerinin gösterildiği anlaşılmakta²⁰ ve bu durum farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Bayur, bu tavrın muhtemel sebeplerini şöyle özetlemektedir:

"İlk Osmanlı elçisi, Alemgîr'in saltanatının otuz dördüncü yılında gelmiştir. O sırada Osmanlı devleti yenilgiden yenilgiye uğramaktadır. Gönderilen nâme o zamanın anlayışına göre yeter ölçüde saygılı değildir.²¹ II. Süleyman'ın kendine birkaç kere halife demesi hoşça gitmemiş

15 Fatih Bayram, "Sarı Abdullah Münşeâtında Osmanlı-Babürlü Diplomatik İlişkilerine Dair Mektuplar," 18. *Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler (III. Cilt)*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 468-470.

16 Khaliq Ahmad Nizami, "Evrengzîb," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 11: 538.

17 "Âlemgîr, kendi döneminin tarihinin yazılmasını, bilinmeyen sebeplerle yasaklamıştır. Muhammed Sâkî Müsta'id Hân Âlemgîr'in vefatından sonra, bu dönemi özet olarak Meâsir-i Âlemgîri'de kaleme almıştır." Bkz. M. Hanefî Palabıyık, "Hindistan'ın İslâmlaşmasında Orta Asya İslâmı'nın Tesiri," *Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye*, ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan, 2012), II: 962.

18 Hikmet Bayur, "Osmanlı Padişahı II. Süleyman'ın Gurkanlı Padişahı I. Alemgîr (Evrengzîb)'e Mektubu," *Belleten Dergisi* 54 (1950): 272; Azmi Özcan, "Hindistan," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 83.

19 Bayur, "Osmanlı Padişahı II. Süleyman'ın Gurkanlı Padişahı I. Alemgîr (Evrengzîb)'e Mektubu," 272.

20 Bayur, "Osmanlı Padişahı II. Süleyman'ın Gurkanlı Padişahı I. Alemgîr (Evrengzîb)'e Mektubu," 273.

21 Şah Evrengzîb Âlemgîr denmiş künyesinin tamamına yer verilmemiştir. Evrengzîb'in tam künyesi "Ebul-Muzaffer Muhyü'd-din Muhammed Evrengzîb Bahadur ••

olabilir. Cihad hakkındaki cümlelerin Âlemgîr tarafından bir tariz sayılmış olması mümkündür.”²²

Tüm bunlara ek olarak Evrengzîb’in kendisini Müslüman toplum lideri olarak gördüğü bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.²³ Mekke şerifine fakirlere dağıtması için para göndermesi²⁴ ve ilgili eserin mukaddimesinde Âlemgîr için “emîrül-müminin, reîsü’l-müslimînin” kavramlarının kullanılmasının tercih edilmesi bu çerçevede değerlendirilebilir. Evrengzîb’in halifelik iddiasında bulunduğuna yönelik doğrudan bir bilgiye rastlamasak da Osmanlı hilafetine karşı bu tutumu ve kendisini Müslümanların emîri olarak görmesi *el-Fetâvâ*’da halife ve sultan/imam ayırımına yönelik atıfların nasıl anlaşılması gerektiği hakkında fikir vermektedir.²⁵

1. EL-FETÂVA’L-HİNDİYYE’DE FIKİH VE SİYASET

Çalışmanın ana konusu *el-Fetâva’l-Hindiyye*’de doğrudan atıfta bulunulan meseleler çerçevesinde devlet başkanı tasavvurunu tespit etmektir. Eserde devlet başkanına yönelik atıflar Cuma ve cenaze namazıyla ilgili meseleler olmak üzere zekât, nikâh, talak, had, siyer konuları, lakît, âbık (kaçak köle), büyü’un (satım akdi) ihtikârla ilgili bölümü, edebü’l-kadî, sulh, ikrah, kerâhiyye, ihyâü’l-mevât (ölü arazinin imar ve ıslahı), cinayetler gibi fikhın farklı alanlarında yer almıştır. Eserde devlet başkanının özelliklerinin doğrudan zikredildiği bir başlık bulunmamakta fakat özellikle edebü’l-kadî başlığının içerisinde imamın taşıması gereken

Alemgîr Pâdişah Gazi”dir. Bkz. Bayur, “Osmanlı Padişahı II. Süleyman’ın Gurkanlı Padişahı I. Alemgîr (Evrengzib)’e Mektubu,” 275.

22 Bayur, “Osmanlı Padişahı II. Süleyman’ın Gurkanlı Padişahı I. Alemgîr (Evrengzib)’e Mektubu,” 275.

23 Fisher, *Babürlülür Hindistan’da Bir Türk İmparatorluğu*, 290.

24 Bayur, *Hindistan Tarihi*, 2: 252.

25 Eserde, cenaze namazının bir kere kılınması gerektiği, namazı imamü’l-azam yahut sultan ya da vali veya kadî son olarak da mahalle imamının kıldırması durumunda velinin namazı iade edemeyeceği çünkü bu kimselerin namaz kıldırma konusunda veliden evla oldukları belirtilmektedir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindiyye*, 1: 163. Halife ve sultan arasındaki diğer ayırım ise edebü’l-kadî bölümünde geçmektedir: “Bir beldenin halkı birisinin kadî olması konusunda toplanırlar ve o kişiyi aralarında kadî olarak atarlarsa o kişi kadî olmaz. Şayet bir kişi üzerinde görüş birliğine varırlarsa ve onunla sultan veya halife olması üzerine anlaşma yaparlarsa o kişi sultan ve halife olur. Bu durum Radiyüddin es-Serahsî’nin (ö. 571/1176) *Muhît* isimli eserinde de geçmektedir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindiyye*, 3: 315.

şartlara yer verilmektedir. Buna göre “İmamın Kureyşli olmasının gerektiği, Haşimi olmasının şart olmadığı ancak Kureyş’ten kimse-
nin bulunmadığı durumlarda adil, emin ve kaza hükümlerini bilen
kişinin devlet başkanı olmaya en layık olduğu” zikredilmektedir.²⁶

Eserde devlet başkanının seçimi ve azli gibi konulara da satır
aralarında yer verilmektedir. Örneğin insanların devlet başkanı
üzerinde görüş birliğine varmaları halinde o kişinin devlet başka-
nı olacağı ifade edildiği bölümde²⁷ aslında bey’atin önemini
 vurgulamaktadır. Yine eserde devlet başkanın azledilmesi ile ilgili
 kayıtların yer alması sultanın azli meselesine yabancı olunmadığı
 şeklinde yorumlanabilir. Nitekim talak bölümünde “sultanın bir
 kişiye bulunduğu beldeden ayrılması halinde karısıyla boşanması
 üzerine yemin ettirmesi meselesine yer verilmiş ardından sultan
 azledilirse bu yeminin düşeceği ifade edilmiştir.²⁸

el-Fetâva'l-Hindiyye'den devlet başkanına mutlak itaatin emre-
 dilmediği de anlaşılmaktadır. Nitekim edebü'l-kadı bölümünde
 kadının âlim veya zalim bir hükümdar tarafından atanabileceği
 zikredildikten sonra sultanın zulmünde ona itaatin caiz olmadığı
 belirtilmektedir.²⁹ Yine bağı meselesinin anlatıldığı bölümde de
 imama zulmü sebebiyle isyan edilmesi durumunda insanların bu
 grupla savaşmasında imama yardım etmelerinin gerekli olmadığı
 ifade edilmektedir.³⁰

2. DEVLET BAŞKANI TASAVVURU

2.1. İlgili Kavramlar

Fıkıh literatüründe, “imâmü'l-müslimîn, imâm, emîrül-
mü'minîn, emîr, halife ve melik/sultan” tabirleri devlet başkanını
 ifade etmek için kullanılan kavramlar arasında yer almaktadır.³¹

²⁶ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 317.

²⁷ “Bir beldenin halkı birisinin kadı olması konusunda toplanırlar ve o kişiyi aralarında
 kadı olarak atarlarsa o kişi kadı olmaz. Şayet bir kişi üzerinde görüş birliğine var-
 larsa ve onunla sultan veya halife olması üzerine anlaşma yaparlarsa o kişi sultan ve
 halife olur. Bu durum Radiyüddin es-Serahsî'nin *Muhît* isimli eserinde de geçmekte-
 dir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 315.

²⁸ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 440.

²⁹ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 307.

³⁰ Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 308.

³¹ Kavak, “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları,” 268.

Hanefî fıkıh literatürünün temsil gücü yüksek bir örneğini teşkil eden *el-Fetâva'l-Hindiyye* söz konusu olduğunda diğer ibareler yerine “imam” ve “sultan” kavramları tercih edilmektedir. Bununla beraber farklı vesilelerle diğer kullanımlar da karşımıza çıkmaktadır.

el-Fetâva'l-Hindiyye'de “imâmü'l-müslimîn” kavramı devlet başkanını ifade etmek amacıyla nadiren kullanılırken “imam” kelimesi devlet başkanına ilişkin vazifeleri ifade etmek için sıklıkla tercih edilmektedir. Bunun yanı sıra Hz. Ebubekir'in devlet başkanlığını ifade etmek için de imamet kavramına yer verilmektedir.³² Metinde “emîrü'l-mü'minin” ifadesinin de sınırlı bir kullanımı bulunmaktadır. Bu ifade Hz. Ömer,³³ Hz. Osman,³⁴ Abbâsi halifesi Me'mun³⁵ ve eserin yazılmasını organize eden Bâbürlü hükümdarı Evrengzîb'i³⁶ ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. “Emîr” kavramı ise devlet başkanı manasında nadiren de olsa yer almaktadır.³⁷ Emîr'in eserde geçtiği yerler incelendiğinde daha çok ordu komutanı veya devlet başkanı tarafından görevlendirilen yöneticiler için tercih edildiği anlaşılmaktadır.³⁸

İmam ve sultan kadar yaygın olmamakla birlikte “halife” kavramı devlet başkanını nitelemek amacıyla *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de kullanılmaktadır. Eserde Hz. Ebubekir hakkında “halifetü Resûlillâh”³⁹ aynı şekilde Hz. Ömer'in devlet başkanlığını ifade etmek için de “hilafet” kavramı yer almaktadır.⁴⁰ Bu kullanım metinde halife kavramının dört halife dönemiyle sınırlı görüldüğü şeklinde yorumlanabilir. Halife kelimesi kavramsal karşılığının yanı sıra birinin halefi olma manasındaki kelime anlamına uygun şekilde de kullanılmaktadır. Özellikle namaz bölümünde “imamın yerine geçen

32 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 264. Haccın menâsiklerinin anlatıldığı bahsin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ederken selamlama adabı ile ilgili bölümünde Hz. Ebubekir için bu ifade kullanılmaktadır.

33 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye* 1: 266.

34 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 81.

35 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 478.

36 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 2

37 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 145, 146; 5: 368.

38 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 145, 149, 192. Eserde devlet başkanının otoritesinin emîrden üstün olduğunu ifade eden atıflar bulunmaktadır. Mesela “Bir belde-nin emîri ölse onun atadığı kadı azl olur. Bu durum halifenin hilafıdır.” denerek halifenin konumuna işaret edilmektedir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 318.

39 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 266.

40 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 264; 6: 468.

kişi"⁴¹ manasında ve edebü'l-kadî bölümünde "kadının yerine geçen kişi"⁴² anlamında kullanımları yer almaktadır.

Eserde "sultan" kavramı genellikle devlet başkanını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra kelimenin sözlük anlamı çerçevesinde geniş bir kullanımı da mevcuttur. Mesela iktidar/güç sahibi (zû sultan),⁴³ köle ile efendi arasındaki ilişki,⁴⁴ talak bahsinde geçtiği üzere karı-koca arasındaki ilişki⁴⁵ bu kullanımlar arasında bulunmaktadır.

*el-Fetâva'l-Hindiyye'*de "melik" ifadesi ise devlet başkanını nitelemek için kullanılan kavramlardan birisidir. Ancak bu kavram genellikle Müslüman olmayan devletlerin başkanını ifade etmek için tercih edilmektedir. Bunun dışında Melik Sencer gibi bu sıfatla meşhur olan kişilerden bahsederken de kullanılmaktadır. Aynı şekilde Karahanlı hükümdarı Tamgaç Han için "el-melikü'l-muzaffer" sıfatı yer almaktadır. Kavramın kullanımını incelediğimizde bu kelimenin dini inanışından bağımsız olarak siyasi liderliği ifade etmek için tercih edildiği söylenebilir.⁴⁶

Bu kavramlara ek olarak metinde devlet başkanını nitelemek amacıyla nadiren de olsa "hakan" ve "padişah" gibi Arapça kökenli olmayan ifadeler karşımıza çıkmaktadır. Padişah kelimesi mukaddimede kendisine övgülerin sunulduğu Bâbürlü hükümdarı Evrengzîb'i nitelemek için kullanılmaktadır.⁴⁷ Evrengzîb'i övmek maksadıyla "reîsu'l-müslimîn, imâmü'l-guzât" gibi ifadeler de yer almaktadır. Bunun yanı sıra Karahanlı hükümdarı Tamgaç Han için "müeyyidü'l-adl, tâcu'l-mille, el-melikü'l-muzaffer, seyfu halifetillâh" gibi sıfatlar kullanılmaktadır.⁴⁸

Raşid halifelerden sonra fıkıh ve kelim literatüründe halife kavramı yerine imam kavramının daha yaygın bir şekilde kullanıldığı iddiası⁴⁹ *el-Fetâva'l-Hindiyye'*yi incelediğimizde doğrulanmaktadır. Nitekim Râfizîler'in tekfir edilme sebepleri sıralanırken -onla-

41 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 95, 96, 97,130; 2: 228.

42 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 316.

43 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 83; 4: 57; 6: 374.

44 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 6.

45 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 375.

46 Melik kelimesinin Müslüman devlet başkanı için de kullanılmış olmasının muhtemel olduğu bölüm için bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 400.

47 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 2.

48 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 338.

49 Kavak, "İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları," 270-271.

rın bânîni bir imamın çıkıp emir ve nehiyleri ta'til edeceği görüşünde olmaları⁵⁰ devlet başkanlığı için imam kelimesinin kullanılıp halife kavramının tercih edilmemesi oldukça anlamlıdır.

el-Fetâva'l-Hindiyye'de yönetilenleri ifade etmek için farklı kullanımlar bulunmaktadır. "Reaya/raiyye"⁵¹ ve "Müslümanlar"⁵² yönetilenlerle ilgili sıklıkla atıfta bulunulan kavramlardır. Hüküm sürülen topraklar esas alınarak "dârülislam, dârülharp, dârüladl, dârülbağy" gibi ifadelerle ve bu bölgelerde yaşayan insanlara işaret etmek için "ehlü'l-adl, ehlü'l-bağy, ehlü'l-harb" gibi ibarelere yer verilmektedir. Yine İslam'ın hâkim olduğu yerlerdeki gayrimüslimler ifade etmek için "ehlü'z-zimme"⁵³ zimmi⁵⁴ ve müste'men"⁵⁵ ifadeleri yer almaktadır. Eserde yönetilenlerle ilgili meselelerde "insan" kavramı gibi genel bir kullanım da söz konusudur.⁵⁶

2.2. Devlet Başkanının Başa Geliş Usulü ve Vasıfları

el-Fetâva'l-Hindiyye'de devlet başkanının seçimi veya taşınması gereken özellikler hakkında doğrudan bir bölüm olmasa da satır aralarında imamın vasıfları veya seçimi hakkında bilgiler yer almaktadır. Mesela edebü'l-kadı bahsinde, "İmamın Kureyşli olmasının gerektiği, Haşimi olmasının şart olmadığı ancak Kureyş'ten kimsenin bulunmadığı durumlarda adil, emin ve kaza hükümlerini bilen kişinin devlet başkanı olmaya en layık olduğu" belirtilmektedir.⁵⁷ Bu yargı fıkıh literatürünün tarih içerisindeki gelişimiyle paralellik arz etmektedir.

Yine edebü'l-kadı bahsinde çocuk sultanla alakalı hükümlere de yer verilmektedir. Burada eğer sultan çocuksa onun yaptığı atamaların geçerli olmadığı açıkça belirtilmektedir.⁵⁸ Ayrıca Nesefî'nin fetâvasından şöyle aktarılmaktadır:

"Bir sultan vefat ettiğinde reyanın, yetkinliği olmamasına rağmen sultanın küçük çocuğunun başa geçmesinde ittifak etmesi durumunda kadıların ve hatiplerin halleri ve onların atama işleri ne olur diye bir

50 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 264.

51 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 284; 2: 157; 3: 317, 322, 532.

52 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 146, 191; 2: 196; 3: 308; 4: 258.

53 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 251.

54 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 322; 5: 386.

55 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 184.

56 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 284.

57 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 317.

58 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 317.

soru sorulduğunda şöyle cevap verdi: Bu durumda bir vali üzerinde ittifak edilir. Bu vali onların sultanı olur ve atama işlerini gerçekleştirir. Vali ise ölen sultanın oğluna tabi olup onu ta'zim eder. Ancak hakikatte sultan bu vali olur. *Zehîre*'de de bu şekilde zikredilmektedir.”⁵⁹

Dolayısıyla çocuğun sultanlığının zahirde olduğu anlaşılmalıdır. Bunlara ek olarak çocuk sultan bülüğa erdiğinde sultanlığının yenilenmesi gerektiği de eserde zikredilen diğer önemli noktadır.⁶⁰ Böylece yöneticinin tasarruflarının geçerli olabilmesi için şer'i ilkelere dikkate alındığı anlaşılmaktadır.⁶¹ Çocuk yaşta sultanın başa geçmesi meselesinde devlet işlerini yönetmesi için vali atanması devlet başkanının özellikle kaza hükümlerini bilmesi gerektiğiyle yakından ilişkilidir. Nitekim söz konusu vâfın bulunmadığı ya da yetersiz olduğu durumlarda, bu noksanlığın telafi edilmeye çalışılması şer'î çerçevenin korunmasını sağlama gayreti olarak yorumlanabilmektedir.⁶²

Eserde sultanla alakalı diğer bir atıf ise Cuma namazını kıldırarak kişinin tayin edilmesi mevzusunda yer almaktadır. Buna göre sultanın kadın olması halinde Cuma namazını onun emrettiği birisinin kıldırması gerektiği, kadın sultanın kendisinin kıldıramayacağı *Fethü'l-Kadir*'den aktarılmaktadır.⁶³ Kadın sultanla alakalı bu durum da tıpkı çocuk sultan meselesinde olduğu gibi şer'î çerçevenin gözetilmesi bağlamında değerlendirilebilir.

2.3. Devlet Başkanının Hak ve Vazifeleri, İktidarının Sınırları

el-Fetâva'l-Hindiyye'de ele alınan meseleler içerisinde devlet başkanının hakları ve vazifelerine de temas edilmektedir. İncelenen meselelerden çıkan sonuç devlet başkanının İslam toplumunun en üst siyasi otoritesi, ümmetin koruyucusu ve gözeticisi olmasıdır.⁶⁴ Nitekim eserdeki atıflardan devlet başkanının İslam

59 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 317.

60 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 317.

61 Özgür Kavak, “Hal’ ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler,” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 47 (2019/2): 181.

62 Kavak, “Hal ve İhtilal,” 183.

63 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 145; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, 10 cilt. (Lübnan: Darü'l-Fikr, 1970), 2: 55. *Fethü'l-Kadir*'in yazarı İbnü'l-Hümmam Memlûkler idaresinde yaşamaktadır. Memlûklerde kadın sultan olarak Şecerüddür isimli bir sultanın varlığı bilinmektedir. Dolayısıyla o dönemde kadın sultan algısının bulunduğu anlaşılmaktadır.

64 Kavak, “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları,” 274. Eserde devlet başkanının toplumdaki siyasi otoritesini gösteren şöyle bir örnek yer ➤

toplumunun en üst siyasi otoritesi kabul edilmesi sebebiyle toplum içindeki problemlerin çözümünde ona belirli bir alanın tanındığı anlaşılmaktadır.⁶⁵ Mesela mefkud bahsinde, mefkudun akranlarından hayatta kimsenin kalmaması durumunda onun ölümüne hükmedileceği ve bu konuda kararın imamın takdirine bırakılmasının tercih edildiği belirtilmektedir.⁶⁶ Yine iki kişiye ait mülkün arasında kalan bir duvar yıkıldığında mülkün sahiplerinden birisinin duvarı yaptırmaktan kaçınması sebebiyle diğer mülk sahibinin sultana başvuracağı zikredilmektedir. Bu durumda sultanın, dava açan kişinin rızasıyla duvarın yapılmasını emredeceği ve duvarın ücretini ikisinden alacağı ifade edilmektedir.⁶⁷ Bu bağlamda ele alınan örneklerden özellikle karşılıklı rızanın olmadığı meselelerde devlet başkanına müracaat edildiği anlaşılmaktadır.⁶⁸

Eserde devlet başkanının ümmetin koruyucusu ve gözeticisi olduğuna yönelik atıflar da yer almaktadır. Buna göre imam/sultan, velisi olmayanın velisidir.⁶⁹ Ayrıca devlet başkanı hak sahiplerine haklarını ulaştırmalı⁷⁰ ve tüm tasarruflarında reayanın maslahatı-

almaktadır: “Kâ’be’nin örtüsü, eskise bile onu almak caiz değildir. Ancak sultan onu satın Kâ’benin işleri için kullanabilir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 2: 459. Aynı şekilde arazisinin sınıın olan bir yeri mülk edinmek isteyen bir kimsenin bu konuda sultana dilekçe yazması ve sultanın da bu dilekçeleri kontrol etmesi devlet başkanının siyasi otoritesine örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 4: 406.

65 “İmam Muhammed *es-Siyerü’l-Kebir*’de şöyle söylemiştir: Geminin kira müddeti geçer ve müste’cir başka gemi bulamazsa kiraya veren kişi de tekrar kiraya vermekten kaçınırsa orada imam mevcut ise bu meseleyi imama götürürler ve imam her gün için kira ücreti tayin edebilir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 4: 429. İrtifaklarla alakalı bir meselede kişi arazisini başkasına ait bir kanaldan sularsa ve bunu tekrarlarsa sultanın bu kişiyi dövme ya da hapsedme yoluyla te’cip edebileceği zikredilmektedir. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 5: 391.

66 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 2: 300.

67 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 4: 102.

68 Karşılıklı rızaya dayalı olan muhâlaa akdinin sultanın huzurunda yapılmasına gerek olmadığı metinde açıkça ifade edilmektedir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 1: 48.

69 Lakîtin velisinin sultan olduğuna yönelik atıflar için bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 2: 285. Ayrıca lakît hakkında da şöyle ifade edilmektedir: “Lakît, bilerek (amden) öldürülürse imamın diyet üzerine musalaha yapması caizdir. Katili affetmesi caiz değildir. Şayet katili öldürmek isterse bunu da yapabilir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 2: 289. Bir kimse öldürülürse o kişinin velisi de yoksa sultan onun yerine kısas isteyebilir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 6: 8. Bu konuda diğer bir örnek ise imamın velisi olmayan bir kimsenin öldürülmesi halinde sulh yapabilme yetkisinin olmasıdır. Ebu Yusuf’tan “İmam vâsi gibidir. Vâsi sulha maliktir. Aynı şekilde imam da sulha maliktir.” ifadesi aktarılmaktadır. Bkz. *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 6: 339.

70 Ganîmetlerin taksiminde imamın ganîmetleri hak sahiplerine ulaştırması söz konusu edilmiştir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 1: 191; 2: 211, 212, 214; 3: 93.

nı gözetmelidir.⁷¹ *el-Fetâva'l-Hindiyye'*de zikredilen meselelerden anlaşıldığına göre umumun maslahatını gözetmesi sultanın zaman zaman zor kullanmasını meşru kılmaktadır.⁷²

Eserde devlet başkanının umumu ilgilendiren meselelerde söz hakkının olduğuna yönelik ifadeler yer almaktadır. Mesela bir şehrin surlarının umumun malı olması nedeniyle surlar üzerinde inşa edilen mescitte namaz kılınması mevzusu yer almış ve bu konuda şöyle cevap verileceği belirtilmiştir: “O şehir kuvvet yoluyla fethedilmiş ve mescit de imamın izni ile inşa edilmişse orada namaz kılmak caizdir. Çünkü imamın, yolu mescit olarak belirleme hakkı vardır.”⁷³ Bu durum devlet başkanının üst otoritesine işaret olarak değerlendirilebilir.

Sultan siyasi olarak üst bir otoriteye sahip olmasına rağmen metinde sultanı da bağlayan fikhî hükümlere temas edilmesi⁷⁴ özellikle kaza meselelerinde devlet başkanı ile reaya arasında bir fark olmadığının belirtilmesi oldukça mühimdir.⁷⁵ Sultanın kendi ile

71 “İmam, ehlü'l-harbin veya onlardan bir grubun sulh yapmak istediğini görürse ve bunda Müslümanların maslahatı varsa imamın onlarla sulh yapılmasında bir beis yoktur.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 196.

72 Sultanın Müslümanların maslahatlarını korumak maksadıyla narh koyabileceğine yönelik ifadeler yer almaktadır. “Sultan, ekmeğin yapılmasını şart koşabilir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 214. Aynı şekilde “büyük nehirlerle kanal yapılması ve kanalların ıslah edilmesi de sultanın görevidir. Sultan, bunları beytülmâlden yaptırır. Ancak beytülmâlde mal yoksa sultan kanal yapılması konusunda Müslümanları icbar edebilir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5: 389.

73 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 110. Bir beldenin sulh veya kuvvet yoluyla ele geçirilmesinin devlet başkanının o belde üzerindeki tasarruflarına etki ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim eserde şöyle ifade edilmektedir: “Sultan, bir topluluğa dükkânları mescide vakfetmelerine izin verirse ve mescitleri artırmalarını emrederse bu durumda bakılır: O yer, kuvvet yoluyla fethedilmiş ve yoldan geçenlere zarar vermiyorsa sultanın emri caizdir. Çünkü kuvvet yoluyla fethedilen beldeler savaşa katılan kimselerin malıdır böylece orada sultanın emri caiz olur. Ancak bir yer sulh yoluyla alınmışsa orada yaşayan halkın mülkü olarak kalır. Dolayısıyla sultanın orası hakkında emri geçerli değildir. Radyüddin es-Serahsî'nin *Muhît* isimli eserinde de bu şekilde geçmektedir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 457.

74 Kitabü'n-nikâh bahsinde şöyle bir örnek zikredilmektedir: “Bülüğa ulaşmış ve akıl sağlığı yerinde olan bir kızı babası veya sultan kızın izni olmadan nikâhlarsa kız, bekâr veya dul olsa da bu nikâh caiz olmaz. Bu durumda nikâh mevkuf olur. Kızın onayına ihtiyaç vardır. Kız izin verirse geçerli, vermezse nikâh batul olur.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 287. Yine kitabü's-sulh bölümünde imamın yetkilerinin sınırsız olmadığına yönelik şöyle bir örnek zikredilmektedir: “İmam veya kadı hamr için birisiyle ondan mal almak ve onu affetmek üzere sulh yapsa bu sulh geçerli olmaz ve o mal şarap için kişiye geri verilir. Kâdihan'ın fetvasında da bu şekilde zikredilmektedir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 4: 283. Ayrıca bkz. Kâdihan, *el-Fetâvâ*, 3 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2: 576.

75 Kadının hüküm verirken uyması gereken kuralların anlatıldığı bölümde onun karşısındaki kişilere eşit muamelede bulunması gerektiği vurgulanmış, baba ile oğul, ➤

ilgili meselelerde reaya ile eşit olması hakkındaki en önemli örneklerden birisi kitabü'n-nikâh bölümünde geçmektedir. Buna göre kadı, küçük bir kızı kendisi ile nikâhlarsa bu nikâh velisiz bir nikâh akdi olur. Aynı şekilde vali ve halife de küçük bir kızı kendileri ile nikâhlarsa bu akid velisiz nikâh akdi olur. Çünkü kadı, vali ve halife kendi hakları konusunda reaya gibidirler.⁷⁶

el-Fetâva'l-Hindiyye' de imamın zulme düşmemesi ve adaletten ayrılmaması gerektiğine işaret edilmekte böylece iktidarının sınırları da çizilmektedir.⁷⁷ Özellikle bâğîlerle ilgili meselelerde bu konu hakkında somut atıflar bulunmaktadır. Bu atıflardan biri şöyledir:

“Müslümanlar bir imam üzerinde ittifak eder ve ona güvenirlirken bu Müslümanlardan bir topluluk imama karşı çıkıp isyan ederse onlar ehl-i bağı olurlar. Ancak bunlar imamın kendilerine zulmünden dolayı ona karşı çıkarlarsa bâğî olmazlar. İmamın onlara karşı zulmünü terk etmesi gerekir. Böyle bir durumda -imamın zulmü sebebiyle isyan edildiğinde- insanların imama yardım etmesi gerekmez. Çünkü imama yardım etmek zulme yardım etmektir. Aynı şekilde o gruba da yardım etmeleri gerekmez. Çünkü onlara yardım edilmesi imamdan ayrılmaya yardım etmektedir.”⁷⁸

Böylece devlet başkanına mutlak itaatin gerekmediği, itaat için adaletten ayrılmamak gibi bazı şartların arandığı anlaşılmaktadır. Nitekim eserde devlet başkanına itaatin vurgulandığı ancak zulmünde ona itaatin caiz olmadığı da ifade edilmektedir.⁷⁹

halife ile reaya arasında eşit muamelede bulunulması gerektiği zikredilmiştir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 322; Ayrıca, kadının sultanın lehine de aleyhine de hükümde bulunmasının caiz olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 319.

76 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 284.

77 Mesela “Bir kişi sultana kendi lehine hüküm vermesi veya başka bir işi için hediye verirse bu, veren için de alan için de haramdır.” hükmü yer almakta böylece sultanın adaletten ayrılmaması gerektiğine işaret edilmektedir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 332. Diğer bir örnek ise Hassaf'ın *Edebü'l-kadı* isimli eserinde de geçtiği üzere “sultan bir beldeye kadı olmaya uygun biri varken yetkinliği olmayan birisini kadı olarak atarsa tüm suç/günah sultanın olur.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 311.

78 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 308. “Ehli kıbleden bir grup sultana zulmünden dolayı savaş açarsa sultanın zulmünü terk etmesi gerekir. Eğer sultan zulmünden vazgeçmezse bu grup sultana savaş açar. Bu durumda insanların onlara da sultana da yardım etmesi gerekmez.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 284.

79 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 307.

3. DEVLET BAŞKANINA ATIFLA ELE ALINAN FIKHÎ MESELELER

*el-Fetâva'l-Hindîyye'*de fıkın ibâdât, muâmelât ve ukûbât gibi farklı alanlarında devlet başkanının siyasi otoritesi, hak ve vazifeleri, iktidarının sınırları hakkında pek çok örnek yer almaktadır. Bu başlık altında devlet başkanı tasavvuruna dair eserde yer alan belli başlı meseleler üzerinde durulacaktır. Bunların başında Cuma namazı gelmektedir. *el-Fetâva'l-Hindîyye'*ye göre Cuma namazının edasının şartlarından birisi onu -adil veya zalim fark etmeksizin- sultanın kendisinin veya onun yetkilendirdiği birisinin kıldırmasıdır. Eserde, Radyüddin es-Serahsî'nin *Muhîl'*inden aktarıldığına göre Cuma namazını sultanın veya naibinin izninin olmadığı birisinin kıldırması caiz değildir.⁸⁰

Cenaze namazını kıldırma konusunda da devlet başkanına önemli atıflar yer almaktadır. Buna göre Ebu Hanife, cenaze namazını kıldırma en layık kişinin -cenazeye katılmışsa- el-imâmü'l-a'zam -ki o da halifedir- olduğunu belirtmektedir.⁸¹ Yine cenaze namazının bir kere kılınması gerektiğinin, birden fazla kılınmasının meşru olmadığı anlatıldığı bölümde cenaze namazını imam-ı azam, sultan, vali, kadı veya mahallenin imamının kıldırması durumunda velinin namazı tekrar kılmayacağı çünkü bu kimselerin ondan evla olduğu ifade edilmektedir.⁸² Cuma ve cenaze namazıyla ilgili hükümlerde devlet başkanına yapılan atıflar onun konumunun üstünlüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Devlet başkanına yönelik atıfların yoğunlaştığı alanlardan birisi de ceza hukukudur. *el-Fetâva'l-Hindîyye'*de özellikle had cezalarının imam veya naibi tarafından uygulanması gerektiği belirtilmektedir.⁸³ Ta'zir bölümünde de Allah hakkının galip olduğu durum-

80 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 1: 145.

81 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 1: 163.

82 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 1: 163. Cenaze namazının iadesinin keraheti noktasında başka sebepler bulunsa da eserde devlet başkanının kıldırması halinde iade edilemeyeceğinin özellikle zikredilmesi bizim araştırmamız açısından dikkate değerdir.

83 *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 2: 143; 5: 353. İmamın zina hadlerini uygulaması konusunda bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 3: 554. Yol kesme suçundan dolayı imamın had cezasını uygulaması için bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 2: 186-187. Mürtedin öldürülmesinde imamın rolü için bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 2: 253. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hindistan'da altı yüz yıldır had cezasının uygulanmadığını söylemektedir. Ancak bu çalışmada, *Âlemgîriyye'*de yer alan her bilginin fiili olarak tatbik edilmesi meselesine odaklanılmayıp sadece birtakım işaretlere başvurulmuştur. Şah Veliyyullah'ın ifadeleri için bkz. Ahmet Aydın, "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Gözüyle 18. Yüzyıl Hint-İslam Dünyası," *Geçmişten Günümüze* ••

larda ta'zirin imam tarafından uygulanacağı ifade edilmektedir.⁸⁴ Mesela sultanın kaçan köleyi hapsedmesinin ta'zir kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır.⁸⁵ Eserde özellikle recm cezasının tatbik edilmesinde imamın rolüne vurgu yapılmaktadır.⁸⁶ Bu bölümdeki ifadelerden had cezalarının uygulanmasında devlet başkanının yetki alanının öncelikli görüldüğü sonucuna ulaşılmaktadır. Efendinin köleye imamın izni olmadan had cezası uygulamayacağı hükmü de bu tespiti teyit etmektedir.⁸⁷

Had cezalarını imamın uygulaması noktasında kazif cezası alan şahitlerin durumuyla alakalı İmam Muhammed'den aktarılan şu ifadeler de dikkat çekicidir:

“Aleyhinde zina etti diye şahitlikte bulunulan bir kimse iki şahit getirir ve bunlar şahitlerden birinin kazif cezası aldığını söylerse kadı bunlara hadlerin kim tarafından uygulandığını sorar. Eğer had, sultan veya onun naibi tarafından tatbik edilmişse had uygulanmış olan bu kişinin şahitliği bâtil olur. Ancak had, imamın izni olmadan reayadan biri tarafından uygulanmışsa bu durumda şahidin şehadeti bâtil olmaz. Bundan dolayı haddin kim tarafından uygulandığını sormak gerekir.”⁸⁸

Eserde kendisi üstünde başka bir siyasi idarecinin bulunmadığı imama, had gerektiren bir iş yapması durumunda had (zina, içki içme, kazif haddi gibi) uygulanmayacağı onun kısas veya maddi tazminatla sorumlu olacağı belirtilmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla devlet

Türkiye-Hindistan İlişkileri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler, Hz. Yunus Pustu-Uğur Cenk Deniz İmamoglu-Aytaç Yürükçü (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), 1163-192.

84 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 167.

85 “Bir köleyi yakalayan kişi bu köleyi imama getirirse imam, beyine olmadan köleyi ondan almaz. İmam köleyi teslim aldıktan sonra onu ta'ziren hapse atar ve kölenin masraflarını beytülmâlden karşılar.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 295. Hâkim eş-Şehid'den nakledildiğine göre “Bir kişi bir köleyi sultana getirirse ve sultan bu köleyi alsa ve hapse atsa ardından birisi kölenin kendisinin olduğunu iddia etse ve bu konuda beyine getirirse sultan bu kişinin köleyi satmadığına ve hibe etmediğine dair yemin ettirir, sonra köleyi ona teslim eder.” Bkz. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 295.

86 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 144,150. Zina eden kimsenin suçunu ikrar etmesi halinde recm cezasının tatbik edilmesinde ilk taşın imam tarafından atılması gerektiği belirtilmekte böylece devlet başkanının otoritesine de vurgu yapılmaktadır. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 146.

87 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 147. Ayrıca bkz. Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidaye*, 4 cilt. (Beirut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi) 2: 342.

88 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 157. Kazif cezası alan şahitlerin şahitliklerinin geçerli olması konusunda bu haddi sultan veya naibinin uygulaması ile reayadan birisinin uygulaması arasındaki ayrıma yönelik diğer bir örnek için bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 532.

89 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 151.

başkanının konumundan dolayı Allah hakkına taalluk eden suçlarının cezasını uygulayacak kimse bulunmadığı için bu cezaların ona uygulanmadığı anlaşılmaktadır. Eserde sultanın kul hakkına taalluk eden kısas ve ta'zir suçlarından sorumlu olmasına yönelik özellikle ikrah bölümünde atıflar yer almaktadır. Şöyle ki sultan, birisine bir Müslümanı haksız yere öldürmesi için ikrahta bulunur, aksi halde kendisini öldürmekle tehdit ederse ve bu sebeple o kişi söz konusu Müslümanı öldürürse Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre sultana kısas, öldüren kişiye ise ta'zir cezası gerekir.⁹⁰

Devlet başkanının maddi tazminatla yükümlü olmasına yönelik dava bölümünde atıflar yer almaktadır:

"Bir kişi başkasının, malını almasını emrettiğini iddia ederse şayet emreden sultan ise bu dava geçerlidir. Ancak sultan dışında birisiyse emredene bir şey gerekmez. *Hulasa'* da da bu şekilde zikredilmektedir.⁹¹ Aynı şekilde şayet me'mur için dava açıldığında emreden sultansa me'mur için dava sahih olmaz. Emreden sultan değilse bu dava geçerli olur. İmamın salt emri ikrah yerine geçmektedir. *Hizânetü'l-Müftîn* de bu şekildedir."⁹²

Devlet başkanının salt emrinin ikrah olarak değerlendirilmesi onun sözünün kıymetine işaret etmesi açısından önemlidir.⁹³ Ayrıca burada dikkat çeken diğer bir nokta devlet başkanının mali tasarruflarından sorumlu tutulabileceğine böylece fikhî hükümlerde sultanın da reaya ile eşit olduğuna atıf yapılmasıdır.

Mevat arazinin ihya edilme yoluyla temellük meselesinde imamın iznine ihtiyaç duyulması da devlet başkanının toplumdaki otoritesine yönelik diğer bir işarettir. Nitekim Ebu Hanife'den aktarıldığına göre mevat arazinin birinin mülkü olabilmesi için imamın izni gerekmektedir.⁹⁴ Böylece devlet başkanının toplumdaki kargaşayı önleme ve düzeni sağlama vasfının olduğu da anlaşılmaktadır.

Sultanın toplumda üst otorite kabul edilmesi sebebiyle tazim edilmesi gerektiğine de işaret edilmektedir. Bu çerçevede eserde devlet başkanını tazim ederken dikkat edilmesi gereken sınırlar

90 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 169.

91 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 4: 8.

92 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 4: 8.

93 Devlet başkanının emrinin ikrah olarak kabul edilmesiyle alakalı diğer bir ifade için bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5: 35.

94 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5: 387. İmameyn'e göre ise kişinin kendi ihyası ile mülkiyet gerçekleşir. Yani imamın iznine ihtiyaç yoktur. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5: 386.

zikredilmektedir. Mesela Semerkand âlimlerinin şu görüşüne yer verilmektedir: “Bir kişi âlim bir şahsın veya adil bir sultanın elini ilminden veya adaletinden dolayı öperse bunda bir beis yoktur, âlimin ve adil bir sultanın elinin öpülmesi caizdir.”⁹⁵

İslam beldelerinin sınırlarını güzelleştirmesi ve güvenliğini sağlması,⁹⁶ bir yere asker göndereceği zaman harp işlerinden anlayan komutan ataması,⁹⁷ tenfilde⁹⁸ bulunması⁹⁹ ganimet malı taksim etmesi,¹⁰⁰ gayr-i müslimler için cizye koyması,¹⁰¹ umuma ait olan arazilerin bakımını yaptırması¹⁰² vergi alma işleriyle ilgilenmesi,¹⁰³ müderris veya müftünün ihtiyaçlarını karşılaması¹⁰⁴ sultanın/imamın vazife alanları olarak eserde zikredilmektedir.

*el-Fetâva'l-Hindiyye'*de fethedilen yerlerde devlet başkanının tasarrufları ve yetkilerine atıflar da yer almaktadır. Mesela şöyle bir örnek zikredilmektedir:

“Sulh yoluyla ve cizye karşılığında ele geçirilen topraklar haraç arazisidir. Kuvvet kullanılarak fethedilen ve imam tarafından savaşa katılanlar arasında paylaşılan topraklar ise öşür arazileridir. Yine kuvvet kullanılarak fethedilen ve imamın kendileri hakkında bir hüküm vermesinden önce halkın Müslüman olduğu topraklarda ise imamın tercih hakkı vardır. İsterse savaşa katılanlar arasında onu taksim eder böylece öşür arazisi olur, isterse de beldenin halkına verir. O beldenin halkına verirse imam isterse orası için öşür isterse de haraç koyar. Kâdihan'ın *Fetâva'*sında da bu şekildedir.”¹⁰⁵

Devlet başkanın görevleri arasında İslam'ın hükümlerinin uygulanmasının da yer aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim devlet başkanının bir beldede sünnet olmayı terk eden kimselerle savaşaacağı

95 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5: 369.

96 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 192.

97 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 192.

98 “Savaştan önce askeri teşvik etmek ya da büyük yararlılık gösterenleri savaştan sonra ödüllendirmek amacıyla ganimet payları yanında fazladan mal vermeyi ifade eden fıkıh terimi.” Bkz. Ahmet Yaman, “Tenfil,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 40: 451.

99 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 217.

100 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 211, 212, 214, 217; 3: 93.

101 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 284.

102 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5: 389, 406; 6: 40, 41, 44, 45.

103 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 239, 240; 5: 436; 6: 416. Eserde imamın zekât/öşür toplaması için birilerini görevlendirdiği ifade edilmektedir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 183, 188.

104 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 309.

105 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 237. Ayrıca bkz. Kâdihan, *el-Fetâva*, 1: 237.

açıkça ifade edilmektedir.¹⁰⁶ Bu da devlet başkanının dinin muhafaza ve tatbikindeki merkezi rolünü göstermektedir.

Sultanın umumun maslahatlarını gözetmesi konusunda da *el-Fetâva'l-Hindiyye'*de somut örnekler yer almaktadır.¹⁰⁷ Bu çerçevede şöyle bir örnek zikredilmektedir:

“Bir kimse umuma ait bir yola taş koyar, orada bina veya gölgelik yapar ve bunları imamın izni dışında yaparsa ve birilerine mali bir zarar verirse tazminle sorumlu olur. İmamın izni ile yaparsa tazminle sorumlu olmaz. Bu konuda âlimlerimizden şöyle zikredilmektedir: İmamın yolun geniş olması sebebiyle umuma zarar vermeyecekse izin vermesi caizdir. Ancak yolun dar olması sebebiyle umumun zarar göreceği bir işte izin vermesi mübah değildir.”¹⁰⁸

Böylece devlet başkanının Müslümanların maslahatını gözetmesi gerektiği ancak bu konuda yetkilerinin sınırsız olmadığı da anlaşılmaktadır.

Bâğilerle ilgili bölümde hem devlet başkanının yükümlülüklerinden hem de Müslümanların devlet başkanına karşı sorumluluklarından bahsedilmektedir.¹⁰⁹ Buna göre bir grup, âdil bir imama karşı çıkıp isyan eder, hak olanın kendileri olduğunu ve velayet hakkının da kendilerinde olduğunu iddia ederse imamın bu kimşelerle savaşıması, gücü yetenlerin de bu konuda imama yardım etmesi gerekmektedir.¹¹⁰ Siyasal bir düzenin kurulması ve sürdürülmesinde meşru devlet başkanının ehemmiyeti ve reayanın konumu da böylece belirlenmiş olmaktadır.

*el-Fetâva'l-Hindiyye'*de zikredilen imamın/sultanın vazifeleri ve yetkilerinden bir diğeri ise kadı ve yöneticilerin atama-azil iş-

106 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 444.

107 “Bir kişi yola imamdan izinsiz dükkân vb. yaparsa insanlar o yapılan şeyi Müslümanlara zarar verse de vermese de yıkabilirler. Bu noktada Müslüman erkeklerin, kâfirlerin ve kadınların hakkı eşittir.” Bkz. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 40. Yine irtifaklarla alakalı bölümde sultanın umuma zarar vermeksizin onların gözetimini yapma hakkının olduğu belirtilmektedir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5: 406.

108 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 41.

109 Mesela “Müslümanlardan bir grup imama itaatten ayrılır ve bir bölgeyi ele geçirirlerse imam onları cemaate dönmeye davet eder, içlerindeki şüpheyi gidermeye çalışır, tövbe etmeleri noktasında teşvik eder. Ancak bu durum imam için vacip değildir.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 283.

110 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 308. Sultanın, velayet hakkının kendilerinde olduğunu iddia eden bir grupla savaşıması gerektiği ve insanların da ona yardım etmesi gerektiğine yönelik diğer bir atf için bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 2: 284.

lemlerini yürütmesidir.¹¹¹ Eserde bir belde halkının bir kişinin kadı olması konusunda toplanmaları ve o kişiyi kadı olarak kabul etmeleri durumunda onun kadı olmayacağı nakledilmekte¹¹² böylece özellikle atama-azil işlerinde devlet başkanın otoritesinin kabul edilmesinin toplumdaki kargaşanın önüne geçmeyle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Eserde halifenin valiye “Dilediğin kişiyi kadı olarak atayabilirsin.” şeklinde yetki vermesinin ise mümkün olduğu belirtilmektedir.¹¹³ Devlet başkanının yaptığı atama ile bir yöneticinin yaptığı atama arasında ise fark gözetilmektedir. Buna göre halife öldüğünde onun atadığı kadı ve valiler oldukları hal üzere kalırken¹¹⁴ bir beldenin emîri öldüğünde onun atadığı kadılar azlolanmaktadır.¹¹⁵ Halifenin otoritesine ve onun toplumda asıl konumunda olduğuna işaret eden diğer bir örnek ise kadının halife tarafından atanması halinde emîrin kaza meseleleriyle ilgili hüküm verememesi, hatta emîr, kazada bulunursa onun hükmünün geçerli olmamasıdır.¹¹⁶

SONUÇ

Bu çalışmada bir fûrî-ı fıkıh kitabı özelinde devlet başkanıyla ilgili meselelerin incelenebileceği hususu belirgin kılınmaya çalışılmış böylece fûrû-i fıkıh eserlerinin İslam siyaset düşüncesine kaynaklık ettiği iddiasının temellendirilmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla Bâbürlülür döneminde kaleme alınan bir fûrû-i fıkıh kitabı olan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'deki devlet başkanına yönelik atıflar ele alınmıştır.

Kitapta devlet başkanının başa geliş usulü, vasıfları, hak ve vazifeleri, iktidarının sınırları gibi İslam siyaset düşüncesinin konusu olan pek çok mesele farklı vesilelerle ortaya çıkmıştır. Karşılıklı rızanın bulunmadığı hadiselerde devlet başkanına başvurulması,

111 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 307, 311, 315, 316, 317, 318.

112 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 315.

113 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 317.

114 Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 317.

115 “Aynı şekilde bir kadı ölür veya azledilirse onun yerine geçen kadı da (halifesi) azl olur.” Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 317-318.

116 Ebu Yusuf'tan nakledilen bir görüşe göre halife tarafından atanan kadı ölürse emîr, kadı ataması yapamaz. Bu emîr öşür ve haraçla görevli olsa da hüküm bu şekildedir. Bkz. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3: 318.

devlet başkanının velisi olmayanların velisi olması, umumun maslahatını gözetmesi ve bu gaye ile zaman zaman zor kullanması, İslami hükümleri tatbik etmesi, yöneticilerin atama ve azil işlerini üstlenmesi gibi konular incelendiğinde devlet başkanının ümmetin gözeticisi ve koruyucusu dolayısıyla İslam toplumunun en üst siyasi otoritesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Devlet başkanının siyasi olarak üst bir otoriteye sahip olduğu anlaşılrsa da eserde onu bağlayan fikhî hükümlere yer verilmesi özellikle kaza meselelerinde sultan ile reaya arasında bir farkın olmadığının belirtilmesi oldukça önemlidir. Nitekim *el-Âlemgîriyye*'de devlet başkanına atıfla ele alınan meseleler incelendiğinde sultanın/imamın gerekli sıfatları (adil, emin, kaza hükümlerini bilen) taşımaması durumunda (çocuk sultan) atama gibi işlemleri gerçekleştirilmesi için vali veya vezir gibi devlet adamlarının görevlendirileceği belirtilmektedir. Bu durum ulemanın devlet işlerinde şer'i çerçeveyi korumaya çalıştığı şeklinde anlaşılır. Yine itaat için sultanın/imamın adaletten ayrılmaması ve zulmetmemesi şartlarını taşıması gerektiği vurgusu da devlet başkanının iktidarının sınırları hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla dönemin devlet başkanı olan Sultan Evrengzîb'in emriyle kaleme alınan bir fûrû-i fıkıh eserinde dahi sultana itaatin sınırlarının çizilebildiği görülmektedir. Bu durum da çağdaş yazarlar tarafından kaleme alınan "ulemanın siyasete müdahil olmadığı" veya "ulemanın sessiz kaldığı" yönündeki iddiaların sorgulanmasını gerektirmektedir. Eserde devlet başkanına yönelik atıflar bütün olarak değerlendirildiğinde yönetimle alakalı meselelere doğrudan veya dolaylı olarak yer verildiği görülmekte böylece fûrû-ı fıkıh eserlerinin müstakil bir siyasi düşünce kaynağı olduğu iddiası desteklenmektedir.

KAYNAKÇA

Aydın, Ahmet. "Şah Veliiyullah ed-Dihlevî'nin Gözüyle 18. Yüzyıl Hint-İslam Dünyası." *Geçmişten Günümüze Türkiye-Hindistan İlişkileri Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, haz. Yunus Pustu-Uğur Cenk Deniz İmamoglu-Aytaç Yürükçü, 1163-192. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022.

Bayram, Fatih. "Sarı Abdullah Münşeâtında Osmanlı-Babürlü Diplomatik İlişkilerine Dair Mektuplar." *18. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler (III. Cilt)*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022): 467-477.

- Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi*, 3 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947.
- Bayur, Y. Hikmet. "Osmanlı Padişahı II. Süleyman'ın Gurkanlı Padişahı I. Alemgir (Evrengzib)'e Mektubu." *Belleter Dergisi* 54 (1950): 269-285.
- Burhanpurlu Şeyh Nizâm ve diğerleri. *el-Fetâva'l-Hindîyye*. 6 cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1892.
- Dağlı, Aliosman. "Babürlüler Yükseliş Dönemi Başvuru Kaynaklarından Fetâvâ-yı Hindîyye'nin İncelenmesi." Doktora Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2023.
- el-Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidaye*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-hyâi't-Türâsi'l-Arabi.
- Fisher, Michel H. *Babürlüler Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*. Çev. M. Fatih Çalışır. İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2020.
- İbnü'l-Hümmam. *Fethü'l-Kadir*, 10 cilt. Lübnan: Darü'l-Fikr, 1970.
- Kâdîhan. *el-Fetâvâ*, 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kavak, Özgür. "İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları." *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak, 265-294. Ankara: İlem Kitaplığı, 2018.
- Kavak, Özgür. "Hal' ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler." *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 47 (2019/2): 141-196.
- Nizami, Khaliq Ahmad. "Evrengzîb." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11: 537-539.
- Özcan, Azmi. "Hindistan." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18: 81-85.
- Özel, Ahmed. "el-Âlemgîriyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 365-366.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Hindistan'ın İslâmlaşmasında Orta Asya İslâmı'nın Tesiri." *Orta Asya'da İslam-Temsilden Fobiye*, ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, 925-980. Ankara-Türkistan, 2012.
- Richards, J. F. *Babür Türk İmparatorluğu -Tarih, Kültür Teşkilat-*. Çev. Yasin Tekin. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Yaman, Ahmet. "Tenfil." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40: 451-452.

SEARCHING FOR POLITICS IN A WORK OF FIQH AUTHORED DURING THE MUGHAL EMPIRE: AN ANALYSIS OF THE RULINGS REGARDING THE HEAD OF STATE IN AL-FATĀWĀ AL-HINDIYYA

Abstract

This study aims to demonstrate that works of furū al-fiqh (substantive fiqh) can serve as valuable sources of Islamic political thought, with a particular focus on the political dimensions of Hanafī fiqh literature. The paper examines *al-Fatāwā al-Hindiyya*, one of the most representative texts in Hanafī fiqh, compiled between 1664 and 1672 by a committee led by Shaykh Nizām of Burhānpūr (d. 1090/1679) under the orders of the Mughal Emperor Sultan Aurangzeb (r. 1658-1707). The text traces the use of terms such as “imām al-muslimīn,” “imām,” “amīr al-mu’minīn,” “amīr,” “khalīfa,” “malik,” and “sultan” to refer to the head of state. Through a close reading of these terms, this paper explores key questions concerning the political role of the ruler, including how the head of state attains power, his qualifications, rights, duties, the limits of his authority, and his relations with the subjects. Through this analysis, the paper seeks to uncover the conception of the head of state within this important text of furū al-fiqh also known as al-Alamgīriyya.

References to the head of state appear throughout various areas of fiqh, such as zakat, nikāh, talāq, ḥadīth, siyar, adab al-qadi, ikrah, and homicide, with particular emphasis on issues related to Friday and funeral prayers. These discussions reflect both the political and legal norms of the period. The paper aims to explore the relationship between fiqh and politics in *al-Fatāwā al-Hindiyya*, tracing the rulings that collectively point to the administration of the state.

Keywords: Islamic Political Thought, Politico-Juridical Rulings (Ahkām), Head of State, *al-Fatāwā al-Hindiyya*, The Mughal Empire, Aurangzeb Alamgir.

İMÂMETİN KUREYŞ'E AİDİYETİYLE İLGİLİ TARTIŞMALARIN FIKIH 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 Aranacak 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 siyâsî 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 “siyâsî-fikhî ahkâm”ı içeren farklı telif türlerinde kaleme alınmış kaynaklar esas alınacaktır.¹

¹ “Siyâsî-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 “siyâsî-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 “siyâsî-fikhî hükümleri ele alan eserler” ya da kısaca “siyâsî-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 sıhhati ve tarihî yönüyle ilgili hususlar bu çalışmanın konusu değildir. Buradaki ana gaye ilgili rivayetlerin sübut bulup bulunmadığını 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: Tavzûil-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'rîfe 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 beyâni'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-Meâli 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-Meâli 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-ihitimâli 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 şartlarındandır (*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 fihhine 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'il-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 yoruma 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 Kureyşîlik 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 Kureyşîlik 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 Kureyşî olması şarttır. Nesebin şart oluşuna Dırâr b. Amr [ö. 200/815] dışında hiç kimse muhalefet etmemiştir. Dırâr ise muhalefetine ve muvafakatine

15 Şâfî mezhebi literatüründe yaygın biçimde kullanılan terimlerden biri olan “imâm” tabiri çoğunlukla Şâfî'yi, bazı durumlarda ise Cüveynî'yi ifade eder. Bilal Aybakan, “Şâfî 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-kütübî'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 ûsirüh*).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 İltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Beyrût: Dârü'l-minhâc, 1435/2014), 256; krş. Özgür Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsi'l-ümem fi İltiyâsi'z-zulem'in Özeti," *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi İltiyâsi'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 İltiyâsi'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 mecraya 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: Dâru'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 iftiralar 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 mânidardır. 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 “Kureyşilik”, “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 aklı bir izahla temellendirilememesi, dahası öteden beri bu şartı gerekli kıldığı iddia edilen rivayetlerin tevâtür seviyesine ulaşmaması başlıca nedenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki husus neseb şartının aynı zamanda katî bir hüküm olmadığı fikrine de temel teşkil etmektedir.²⁴ Fakat neseb 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 neseptir. 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 Kureyşiliğin diğer vasıflar arasındaki konumunu değiştirmez. Cüveynî'ye göre nesep şartı her hâlükârda en az ihtiyaç duyulan şarttır. Nitekim Kureyşilik, ilim/içtihat, vera' ve kifayet gibi sıfatların birbirlerine göre konumlarına dair bir hülâsa içeren müteakip değerlendirmelerde bu hususa tekrar vurgu yapılır. Kureyşilik 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 Kureyşîlik şartı konusunda “esnek” bir tutuma sahip olması gerektiğinin farkındadır. Bu durum netice itibarıyla onun Kureyşîlik 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-sultânîyye*'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 Kureyşîlik 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 Kureyşîlik şartının gerekliliğini savunmuştur.³¹ Kureyşîlik 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 alıntılarını referans göstererek Şâfiîler'in bu hususta Mâlikîler'i geride bıraktıklarını öne sürer. Cüveynî'nin Kureyşîlik 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 Kureyşîlik 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: Mektebetu 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 fi 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 fi 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 fi'l-hidâye* (Süleymaniye Ktp., Âşîr Efendi, 181/2), 79b-80a; a. mlf. *el-Bidâye fi 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 fi 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-İtîfîyyîs (Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), I, 270; Ebü Zekerîyyâ 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 fi'l-fıkh*, thk. İvaz Kâsim Ahmed İvaz (Beyrût: Dârü'l-fıkr, 1425/2005), 292; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesevî, *Şerhü'l-'Umde fi '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 fi 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 hilâfetine 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 Kureyşilik şartı konusunda da bu tür bir ayrımın gözetilmesi, bir yandan Kureyş kökenli Abbâsî hilâfetine hukukî konumunu tahkim ederken diğer yandan Türk asıllı Memlûk sultanlarını meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalmaktan da kurtarmaktadır.⁴⁰ Kuşkusuz İbn Cemâa'nın Kureyşilik 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 Kureyşilik

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. Kureyşilik şartının farklı değerlendirmelere konu olduğu bu zaman diliminin tam da Kureyş kökenli Abbâsî hilâfetine 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-Îcî'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 tanın-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 tâbî 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 tâbî 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, Kureyşlik 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 Kureyşlik 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-sahih*, “Ahkâm”, 4.

53 Necmeddin İbrâhim 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 meşruyet krizine yol açacağını düşünmektedir. Ona göre Şâfiîler'in bu husustaki görüşü esas alındığında bu şartı haiz olmayan meselâ Türk sultanlarının meşruyeti 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 meşruyetine 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 fî 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 fî tariki'l-imâme* (MS., 579), 10b.

61 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî 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 duysal 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-sahîh*, “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-fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâretü’l-evkâf ve ‘ş-şuûnî’l-İslâmiyye, 1983), VI, 219.

durumundadır.⁸¹ Bu noktaya kadar nesep ile 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, nesebin şart olmasının altında yatan gaye başka bir yerde aranmalıdır.⁸³

İbn Haldûn'un nesebin şart koşulmasındaki esas gayeyi ortaya koymaya matuf bundan sonraki açıklamalarının odak noktasını, onun tarih, toplum ve siyaset düşüncesine dair fikirlerinde de merkezi 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:

Nesebin 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*)

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 Endülüslü 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, şeriâtin 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 yürütmeye 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 kabile- nin 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 dönem-lerde 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 dö- neminde asabiyetini yeniden kazanması durumunda hilâfet hakkı- nı 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 -dolayı- sıyla 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”

Memlûk hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşamış bir Hanefî âlimi olan Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî'nin Mısır Memlûk 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 Memlûkler 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, “Memlûkler 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, “Memlûklere Siyâsî-Fıkî 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 Memlük 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, sîreti 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 olduğ-u" ifadeleriyle söz ettiği Memlük 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 tercümele⁹⁸ 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 tercümeleleri 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, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş," 209; Demir, "Memlüklere 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 Memlük 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 siyasî 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 çıkmamış olması, 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 Memlûkler 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, Memlûk 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.
- . "Mâverdi'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 Asabiyyet*. 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. Ebü'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, Ebü'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.
- Mâverdî, 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 fîmâ 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-Mısrî. 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, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dârü'l-maârif, 1969.

———. *el-Kifâye fî'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, Ebü Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni'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.

- Sübkî, 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-ilmiiyye, 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.

VEHHABİLİĞİN TEMEL DÜŞÜNCE ESASLARININ TEOPOLİTİK ANALİZİ

Nurullah ÇAKMAKTAŞ

Marmara Üniversitesi
nurullah.cakmaktas@marmara.edu.tr
0000-0001-5493-419X

Öz

Vehhabilik, bugünkü Suudi Arabistan toprakları içinde kalan Necd bölgesinde XVIII. yüzyılın ortalarında Muhammed b. Abdulvehhab'ın öğretileri doğrultusunda, benzerlerine İslam tarihinin muhtelif zamanlarında ve mekânlarında şahit olunan bir Selefi düşünce ekolü veya bir ıslah ve ihya hareketi iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Fakat Vehhabilik, sonraki yıllarda kendini konumlandığı siyasal bağlam içinde zamanla politikleşerek kendine has dini-siyasi bir hareket hüviyeti kazanmıştır. Öyle ki yozlaştığı kabul edilen İslami anlayışın tasfiyesine yönelik üretilen Vehhabi öğreti, bu siyasal bağlamın etkisiyle siyasal boyut kazanarak Vehhabiliği dini-politik bir hareket haline getirmiştir. Bu çalışmada, başlangıçta Müslümanlar arasında inanç ve dini pratikler düzleminde var olduğu düşünülen yozlaşmaya bir tepki olarak İslam'ın en saf haliyle yaşanabilir kılınmasını amaç ederek ihyacı bir söylemle teşekkül eden Vehhabiliğin, Suud ailesi ile kurduğu ittifakın akabinde nasıl siyasal bir karakter kazandığını, tevhid, ulu'l-emre itaat, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy 'ani'l münker, bid'at ve el-velâ' ve'l-berâ' gibi Vehhabiliğin temel düşünce esasları üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Çalışma, Vehhabiliğin temel düşünce esaslarının

83

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 29 sayı 57 (2024/2): 83-112
Gün. Tar.: 28.08.2024
Kabul Tar.: 04.11.2024
Yay. Tar.: 31.12.2024
doi: 10.20519/divan.1539777

bu ittifakla ilişkili olarak zaman içinde teopolitik bir söyleme evrildiği iddiası üzerine inşa edilmiştir. Bu iddia çerçevesinde çalışma, Vehhabiliğin belli başlı temel düşünce esaslarının zaman içinde dini anlam boyutlarının ötesine geçerek politik anlam boyutları da taşımaya başladığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ortadoğu, Dini-Siyasi Düşünce, Vehhabilik, Teopolitik, Vehhabi Siyaset Düşüncesi.

GİRİŞ

Vehhabilik, bugünkü Suudi Arabistan toprakları içinde kalan Necd bölgesinde XVIII. yüzyılın ortalarında Muhammed b. Abdulvehhab'ın (ö. 1792) öğretileri doğrultusunda şekillenen dini-siyasi bir hareketin ve düşünce ekolünün adıdır. İlk ortaya çıktığı zamanda Vehhabilik, benzerlerine İslam tarihinin muhtelif zamanlarında ve mekânlarında şahit olunan bir Selefi düşünce ekolü veya bir ıslah hareketi olarak temâyüz etmiş olsa da sonraki yıllar ve asırlarda politikleşerek kendine has dini-siyasi bir hareket hüviyeti kazanmıştır.

Vehhabi düşüncenin kurucu ismi Muhammed b. Abdulvehhab'ın, yaşadığı dönemde Müslümanların inanç biçimlerinde ve uyguladıkları dini pratiklerde köklü bir yozlaşmanın, bozulmanın ve özden uzaklaşmanın olduğuna dair taşıdığı keskin kanaat, onu bu düşünce üretimini gerçekleştirmeye sevk etmiştir. Buna göre o, Müslümanların, İslam'ın temeli olan tevhid inancının safiyetini zedelediklerini ve şirk, küfür, ridde ve bid'at olarak kabul ettiği bir takım eylemleri icra ettiklerini düşünerek onların cahiliye dönemine geri döndüğünü iddia etmiştir. Ayrıca Müslümanlar arasında dini öncülere "bağnazca" taklidin yaygınlaştığına inanmış; İslam'ı yeniden saflaştırmak ve onun safiyetini korumak adına dine sonradan eklenildiğini düşündüğü ve bid'at, hurafe ve sapkınlık olarak nitelediği pek çok dini inanç ve pratiğe karşı da her türlü mücadele içinde olmayı zorunlu görmüştür. Zira o, kişinin Müslümanlığı için şهادeti yeterli görmemiş, bunun "saf" İslamî davranış ve uygulamalarla birleştirilmesi gerektiğini; aksi takdirde Müslümanlar için irtidat tehlikesinin söz konusu olacağını savunmuştur.¹

İbn Abdulvehhab'ın, İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350) gibi klasik dönemin önde gelen Selefi ulemasından ilham alarak inşa ettiği düşüncesi, yukarıda da ifade edildiği üzere aslında ilk başlarda XVIII. sonrası Müslüman dünyada sıkça görülmeye başlanan ihya ve ıslah hareketlerine benzeyen bir karakter taşımıştır. Fakat İbn Abdulvehhab'ın, bu düşünce sistemine sempati duyan Dir'iyye Emiri ve ilk Suudi devletinin kurucusu Muhammed b. Suud ile 1744 yılında kurduğu ittifak, Vehhabiliği sadece bir dini düşünce biçimi olmaktan çıkarmış ve ona aynı zamanda dini-siyasi bir hareket karakteri kazandırmıştır.

¹ Ahmed El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd fî'l-Fikri's-Siyâsî el-Vehhâbî: Kırâ'e tahlîliyye* (Beyrut: Ahmed el-Katib, 2011), 69, 80, 92.

Ulema-Ümera ittifakı olarak bilinen bu anlaşmaya göre, ulema (dini otorite) İslam'ın yeniden ihyası amacıyla dini bid'at ve huralardan arındırarak inancın en saf haliyle toplumla tanışmasını ve dini pratiklerin ahlaki ve hukuki yönünün icrasında şeriatın tatbik edilmesini sağlamak için çabalayacaktır. Buna karşılık ümera ise (siyasi otorite), ulemanın söz konusu dini ve sosyal alanı kontrol etme talebine alan açacak, ona müdahale etmeyecek ve destek olacaktır. Ayrıca siyasi otorite Vehhabi öğretinin toplumda yaygınlaşmasına destek olan Suud ailesinin elinde olacak ve ulema da halkın siyasal erke itaatini ve her türlü desteğini sağlamak için gerekli olan dini-siyasi doktrini inşa edecektir.

Arap Yarımadası'nın neredeyse tam orta yeri olan Necd bölgesinde XVIII. yüz yıl ortalarında Vehhabilik ile Suud ailesi arasında kurulan bu ittifak sonucunda başlayan ve günümüze kadar devam eden süreçte bu ittifakın inşa ettiği üç devlet kurulmuştur. İlki, İbn Abdulvehhab zamanında tesis edilip 1818 yılında Osmanlı'nın müdahalesi sonucu yıkılmış; hemen akabinde kurulan ikinci Suud devleti 1891 yılında Necd bölgesinin diğer önemli kabilesi olan Reşid Oğulları'nın Riyad'ı almasıyla sona ermiş; günümüze kadar devam eden üçüncü devlet ise Abdurrahman b. Suud'un Riyad'ı 1902 yılında geri almasıyla kurulmuş ve 1932 yılına gelindiğinde de bugünkü modern Suudi Arabistan devleti bütün sınırları ile tam anlamıyla teşekkül etmiştir.²

Özetle, bir ihya ve ıslah hareketi olarak başlayan Vehhabiliğin bir siyasi otorite ile ittifak kurması onu dini-politik bir hareket haline getirmiştir. Dolayısıyla bu hareketin ürettiği dini-siyasi düşünce, içinde bulunduğu tarihsel ve politik bağlamın bir ürünü olarak bir siyasi otorite altında zaman içinde teşekkül etmiştir. Öyle ki o bir taraftan siyasi otoritenin kaygılarına cevap olarak gelişen, ona şekil veren ve onu meşrulaştıran dini-siyasi bir diskur; diğer taraftan da öğretisinin yayılması ve tatbik edilmesi için bir siyasi otorite altında bulunmayı zorunlu gören ideolojik bir söylem haline gelmiştir. Dolayısıyla bu durum Vehhabiliği ihyacı bir Selefi hareket olmanın ötesine taşıyarak siyasi otorite ile bütünleşmiş ve bunun sonucunda kurumsallaşmış bir dini söyleme dönüştürmüştür.³

2 David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2006), 105-107; Madawi al-Rasheed, *A history of Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 13-37.

3 Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 26, 32.

Biz bu çalışmamızda, başlangıçta Müslümanlar arasında inanç ve dini pratikler düzleminde var olduğu düşünülen yozlaşmaya bir reaksiyon olarak İslam'ın en saf haliyle yaşanılabilir kılınmasını amaç edinerek ihyacı bir söylemle teşekkül eden Vehhabiliğin, Suud ailesi ile kurduğu ittifakın akabinde nasıl siyasal bir karakter kazandığını Vehhabiliğin temel düşünce esasları üzerinden göstermeye çalışacağız. Çalışmamız, Vehhabiliğin temel düşünce esaslarının bu ittifakla ilişkili olarak zaman içinde teopolitik bir söyleme evrildiği iddiası üzerine inşa edilmiştir. Bu iddia çerçevesinde çalışmada, Vehhabiliğin belli başlı temel düşünce esaslarının, dini anlam boyutlarının yanı sıra politik anlam boyutları da taşıdığını göstermeyi amaçlamaktayız.

Vehhabilik şüphesiz uzun zamandır akademik mecrada ilgi çeken bir konu olmaya devam etmektedir. Ülkemiz de dâhil olmak üzere hem batı hem de doğu ülkelerindeki akademi dünyasında özellikle son yıllarda konu üzerine yapılan çalışmalar bir hayli artmıştır. Din-siyaset ilişkisi bağlamında Vehhabiliğin incelenmesi de bu çalışmaların genelde müstağni kalamadığı bir mesele olmuştur. Yer yer derinlemesine yer yer de yüzeysel olarak çeşitli boyutlarıyla din-siyaset ilişkisi bağlamında Vehhabilik bu kaynaklarda mutlaka ele alınmıştır. Bu çalışmanın farklılığı ise meseleyi sadece Vehhabiliğin temel düşünce esasları üzerinden yekpare olarak incelemesi ve bu düşünce esaslarının teopolitik tahlilini yapmayı tercih etmiş olmasıdır.

VEHHABİLİĞİN TEMEL DÜŞÜNCE ESASLARININ TEOPOLİTİK ANALİZİ

Yukarıda ifade edildiği gibi Vehhabilik her ne kadar bir dini düşünce ekolü olarak ortaya çıkmış olsa da, henüz ortaya çıkış aşamasında ümerayla kurduğu ittifak onun aynı zamanda teopolitik bir karakter edinmesine sebep olmuştur. Bu sebeple aşağıdaki satırlarda Vehhabiliğin bu karakteri; tevhid, ulu'l-emre itaat, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy 'ani'l münker, bid'at ve el-velâ ve'l-berâ gibi Vehhabiliğin temel düşünce esasları üzerinden dini-siyasi bir perspektifle ele alınarak analiz edilecektir.

Siyasal Birliği Sağlamanın Bir Aracı Olarak Tevhid Düşüncesi

Vehhabi düşüncenin ilk şekillenmeye başladığı dönemden günümüze kadar devam eden süreçte Vehhabi doktrinin temel meselesi ve özü “tevhid” inancı olmuştur. Muhammed b. Abdulvehhab’ın ürettiği bu düşüncenin hareket noktası olan “tevhid” meselesi, sonraki dönemde bu doktrine dair katkı sunan diğer Vehhabi ulemanın da odak noktasını teşkil etmiştir. Doktrinin bid’at, şirk, tarikat, şefaat ve tevessül gibi pek çok diğer meselesinin tevhid inancı etrafında şekillendiğini söylemek mümkün görünmektedir.⁴ Öyle ki kendilerini, Vehhabiler ismi yerine “tevhid taraftarları” anlamına gelen “muvaahhidûn veya ehlu’t-tevhid” olarak isimlendirmeyi tercih etmişlerdir. Bununla birlikte Vehhabi düşüncede tevhid inancının üç temel dayanağı bulunmaktadır. Bunlardan ilki yaratıcılık, teklik ve hâkimiyet gibi vasıfların sadece Allah’a ait olduğunu ifade eden “tevhîd-i rubûbiyyet”; ikincisi ibadet edilecek, duada bulunulacak tek merciin Allah olduğunu ifade eden “tevhîd-i uluhiyyet”; üçüncüsü ise iman ile amelin ayrılamaz bütünlüğünü ifade eden “tevhîd-i amelî”dir.⁵

Vehhabi düşüncede tanrı ile doğrudan ve aracısız bir ilişki biçimini yansıtan tevhid-i rubûbiyyet, tevhidin tam anlamıyla dini boyut yönünü vurgulayan bir anlayıştır. Dini pratiklerin tek merciinin tanrı olduğunu vurgulayan tevhid-i ulûhiyyetin hakkıyla icrası ise sadece siyasi otoritenin gölgesi altında gerçekleşebilir. Bu ise tevhidin siyasi boyutuna vurgu yapan bir anlayış olarak dikkat çekmektedir. Dahası kişiyi gerçek anlamda Müslüman yapan unsurun tevhid-i uluhiyyet olduğu, tevhid-i rububiyetin bu amaç doğrultusunda tek başına yeterli olmadığı kabul edilir. Zira ibadet, diğer amaçlarının yanında, bireyin topluma, devlete ve özellikle de yöneticiye karşı görevleri gibi sosyal ve siyasi yükümlülüklerini de içerecek kadar geniş bir kavramdır. Bu minvalde ibadet yalnızca Allah’a yöneltilecekse, o zaman siyasi itaatin de kayıtsız şartsız bir yöneticiye verilmesi gereklidir. Nitekim Vehhabi düşüncede siyasi birlik ilahi birliğin ön koşulu ve ibadet de itaatin nihai hedefidir. Dolayısıyla bu iki anlayış birbirini tamamlayan bir özelliğe sahip olup birbirinden ayrılamaz bir bütün olarak görülmüştür.⁶

4 Muhammed Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî: Suâlu'd-Dîn ve'd-Dimokrâtiyye fi's-Siyâseti'l-'Arabiyye* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2014), 57.

5 El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd*, 77; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik* (İstanbul: Rağbet Yay., 2010), 25.

6 Khalid S. Al-Dakhil, “Wahhabism as an Ideology of State Formation,” *Religion and* ❖

Vehhabi düşüncede tevhid meselesi her ne kadar itikadi sahaya dair keskin bir hassasiyet olarak teşekkül etmiş gibi görünse de bu tevhid anlayışının siyasi ve toplumsal alanı da etkileyen bir karakteri olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki özellikle Vehhabiliğin beşiği ve pratiğe döküldüğü coğrafya olan Suudi Arabistan'ın en önemli sembolik alameti olan tevhid, sadece dini düşüncede birliği sağlayan bir fikri prensip değil aynı zamanda mekanda, yani siyasi ve toplumsal sahada birliği sağlamaya yarayan bir enstrüman olarak işlev görmüştür. O kadar ki Allah'ın birliği ilkesini yüceltmenin ön şartı olarak siyasi ve toplumsal alanda birliği sağlamanın gerekliliği savunulmuştur. Zira bu anlayışa göre ortada siyasi bir otorite olmadan insanlara gerçek tevhid dinini öğretebilmek mümkün değildir. Nitekim Vehhabi düşüncenin ana vatanı olan Arap yarımadasında Vehhabiliğin ortaya çıktığı zamanda dönemin bölgesel liderleri de çağrının bu "birleştirici" özelliğinin farkına varmış ve tevhid düşüncesini parçalanmış kabileleri tek bir siyasi çatı altında bir araya toplama hususunda bir araç olarak kullanmışlardır.⁷

Vehhabi tevhid doktrininde özellikle tevhid-i ameli anlayışından beslenen iman-amel bütünlüğü fikrinin Vehhabilerin siyasi duruşlarını belirlemede bir hayli etkili olduğu söylenebilir. Hâkim Sünni paradigmada amel ve iman veya dini pratikler ile inanç sahası birbirinden ayrı değerlendirilmiş, birbirini tamamlayan parçalar olarak görülmemiştir. Yine geleneksel Sünni anlayışta kişinin dini pratikleri dikkate alınarak o kişinin imanında bir artmanın ve eksilmenin olamayacağı, iman sahasının kendi içinde değerlendirilmesi gerektiği fikri benimsenmiştir. Vehhabilikte ise bu iki alan birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirilmiş ve amel imandan bir cüz kabul edilmiştir. Öyle ki Vehhabi düşüncenin bu yaklaşımı, amelde noksan olanın imanî açıdan durumunun sorgulanmasına kapı aralamış ve "tekfir" meselesinin nirengi noktasını oluşturmuştur.⁸

Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State, ed. Mohammed Ayoob ve Hasan Kosebalaban (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2009), 27-28.

7 Natana J. DeLong-Bas, "Wahhabism and the Question of Religious Tolerance," *Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State*, ed. Mohammed Ayoob ve Hasan Kosebalaban (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2009), 11-12; Al-Dakhil, "Wahhabism as an Ideology of State Formation", 28; Hişâm Bin Ğâlib, "Es-Selefiyyetu's-Su'üdiyye fi Meydâni's-Sulta," *Ez-Zâhiretu's-Selefiyye: et-Te'addüdiyyetu't-Tanzîmiyye ve's-Siyâsât*. ed. Beşir Mûsa Nâfi' ve diğerleri (Doha: Merkezu'l-Cezîre li'd-Dirâsât, 2014), 44.

8 Muhammed 'Imâra, *Es-Selefiyye* (Tunus: Dâru'l-Ma'ârif, tarihsiz), 13.

Tevhid-i ameli ilkesi çerçevesinde Vehhabilik, inancın var olup olmadığını, kişinin dini pratiklerine bakarak ölçülebileceği ve amelini ihmal eden kimsenin imanının sorgulanabileceği fikrini benimsemiştir. Tam bu nokta-i nazardan Vehhabilik, siyasi erki elinde bulunduran yöneticilerin Müslüman olduklarını deklare etmelerini yeterli görmemiş, onların özellikle namaz ibadetini aşikâre yerine getirmelerini vazgeçilmez bir şart olarak sunmuştur.⁹ Şu söylenilebilir ki Vehhabi düşüncede bir taraftan siyasi otoritenin tevhid-i ameli bağlamında tanımlanabiliyor olması ve diğer taraftan da Müslüman toplum içinde farklı mezhep ve meşrepleri benimsemiş kimselerin aynı hassasiyetle birliğin dışına çıkarılarak ötekileştirilebilmesi, Vehhabilikteki tevhid doktrininin sadece bir itikadi mesele olmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Diğer taraftan bu anlayışa göre “tevhid”, dini boyutuyla tanrıyı “birlemek” anlamının yanı sıra sosyal boyutuyla da toplumsal düzenin kaynağını “birlemek” anlamına gelmektedir. Bu minvalde dini öğreti kültürel olanı dışlayarak kanunun tek mercii kabul edilmiştir. Bu ise sosyal açıdan tevhidi, tek toplumsal sistem, tek düzen ve hatta tek kültür oluşturmayı amaçlayan bir inanış tarzı haline getirmiştir. Buna göre sadece tek bir hayat tarzı tamamen iyi ve doğru addedilmiş, diğer hayat tarzları ondan ne kadar farklıysa o kadar yanlış ve kötü sayılmıştır. Dolayısıyla doğru kabul edilen hayat tarzının diğerlerini yargılayabileceği, sınıflandırabileceği ve imkân elde ettiğinde de onları ortadan kaldırayabileceği düşünülmüştür.¹⁰

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Vehhabi düşüncede tevhid, sadece itikadi alana dair bir birleme değil, bununla birlikte siyasi ve toplumsal bir birleme işlevini de ihtiva etmektedir. Bu sebeple Vehhabi düşüncedeki tevhid anlayışına uymayanların aforozunda bir araç olarak kullanılan “tekfir” düşüncesi de -tıpkı tevhid düşüncesinde olduğu gibi- yalnızca itikadi bir tutum olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamıyla tekfir de itikadi bir mesele olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. Zira Vehhabi anlayışta tanımlandığı şekliyle tekfir düşüncesi, Suudi Arabistan özelinde yaşanan tecrübe de dikkate alındığında, sadece dini “sapkınlığı” kontrol etmeye çalışmakla kifayet etmemiş, aynı zamanda şirk

9 İmâra, *Es-Selefiyye*, 47-48.

10 Mehmet Zeki İşcan, “Selefilğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik,” *Marife: Bilimsel Birikim* 9/3 (2009): 12.

olanı düzeltme gerekçeleriyle siyasal alana müdahalede bir araç olarak da kullanılmıştır. Nitekim Suud rejimi, özellikle özgürlükler ve demokrasi merkezli talepleri ve muhalefeti bastırmak için tekfir düşüncesini işlevsel bir araç olarak kullanmıştır.¹¹

Siyasal Statükoyu İdâme Ettirmenin Aracı Olarak Ulu'l Emr'e İtaat Düşüncesi

Müslüman topluma hükmeden devlet yöneticisine boyun eğme anlamına gelen “ulu'l-emre itaat” ilkesi Vehhabi siyaset düşüncesinin en belirgin özelliklerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Öyle ki bütün Vehhabi düşünce geleneğinde ulema, dinden çıktığına dair bir hüküm bulunmadığı müddetçe “ulu'l-emr” olarak tanımlanan Müslümanların lideri devlet yöneticisine itaati dini bir vecibe addetmiştir. İtaatin asgari şartı olarak da iman-amel bütünlüğünün bir nişanesi olarak yönetici(ler)in dini pratikleri aşikâre yerine getiriyor olmaları gösterilmiştir. Öyle ki Vehhabi siyaset düşüncesinde namaz kıldığına ve inananları namazdan mâni etmediğine şahit olunan yöneticiler mümin kabul edilir ve onlara itaat elzemdir.¹²

Vehhabilikte siyasal erke itaate zeval getirecek her türlü eylem toplumda kargaşaya neden olacağı düşüncesiyle “fitne” olarak kabul edilmiştir. Öyle ki bu durum sadece ulu'l-emre biat etmemekle ortaya çıkan bir olgu olmayıp aynı zamanda ona karşı yapılan her türlü eleştiri, muhalefet, gösteri, yürüyüş, protesto ve hatta yöneticinin alenen eleştirilmesi de “fitne” ateşi yakmak şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla Vehhabilikte toplumsal kaosa mâni olmak adına “müminlerin emiri” olan yöneticiye şeriatın tatbikine mâni olmadığı ve İslam'ın beş şartını koruduğu sürece boyun eğmek dini bir görevdir. Öyle ki yönetici zalim bile olsa ona verilen biat elini geri çekmemek gerekir. Zira Kur'an'da ulu'l-emre itaat Allah'a ve peygambere itaatle aynı yerde zikredilmiştir. Erken dönem Vehhabi ulemanın, despotik (fâcir) bir yönetim veya sefih (fâsık) bir yaşam sürüyor olsa da Müslümanların yöneticiye itaat etmesi, ona zekat vermesi, onun sancağı altında cihat etmesi, savaştan sonra ona ganimet vermesi ve asla kılıç kullanarak ona isyan etmemesi gerektiği hususlarında hüküm verdikleri aktarılmaktadır.¹³

11 El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd*, 225-226; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 37.

12 Bin Gâlib, “Es-Selefiyyetu's-Su'ûdiyye fî Meydâni's-Sulta”, 38; 'Îmâra, *Es-Selefiyye*, 47-48.

13 El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd*, 234-235; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 50.

Vehhabi düşüncede yöneticiye itaatin en keskin haliyle formüle edilmesinde şüphesiz XVIII. yüzyılda Muhammed b. Abdulvehhab ile Suudi iktidarın kurucusu İbn Suud arasında gerçekleşen ittifakın belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Bir nevi karşılıklı çıkar ilişkisi gibi görülen bu ittifak neticesinde İbn Abdulvehhab, biri güç kullanmak suretiyle iktidarı ele geçirmek anlamına gelen “istila”yı, diğeri de iktidarın miras yoluyla aile fertlerine bırakılması anlamına gelen “tayin” i Suud ailesi için onaylayarak siyasi gücün inşasında temel olan bu iki mekanizmayı Vehhabi siyaset düşüncesine zerk etmiştir. Öyle ki onun, yönetici hilafeti kılıç kullanmak suretiyle elde etmiş, elde ettikten sonra zulümle yönetmiş (câir) ve Allah’a itaatsizliği emretmek dışında fâsık bir hayat yaşıyor olsa bile onun etrafında toplanılması ve ona mutlak itaat edilmesi gerektiği hususunda hükümler verdiği aktarılmaktadır.¹⁴

Vehhabi düşüncede yöneticiye itaatin Allah’a ve Peygambere itaatle eş tutulması bu doktrin en önemli ve kuvvetli tarafını oluşturmaktadır. Diğer taraftan siyasi otoriteye tam itaat hususunda bu tavizsiz ısrar devletin ve onun himayesinde büyüyen ulemanın gücünü de pekiştirmiştir. Vehhabi düşüncenin merkez coğrafyası olan Suudi Arabistan özelinde devlet ve ulema ittifakından mütevellit bu dini-politik güç, yöneticiye meydan okuyacak her türlü siyasi aktivizmi etkisiz hale getirmiş ve otoriteyi yönetenlere yönelik en hafif kamusal eleştiriyi bile bastırma yolunu tercih etmiştir. Yöneticinin rolünün açık bir şekilde eleştirilmesi affedilemez büyük bir suç olarak addedilmiştir.¹⁵

Sünni İslam siyaset düşüncesinde olduğu gibi Vehhabi siyaset düşüncesinde de “itaat” kavramının zıddı olarak “hurûc” kavramı kullanılmıştır. Devleti yöneten ulu’l emre başkaldırı ve isyan anlamına gelen “hurûc”, diğer pek çok Sünni ekolde olduğu gibi Vehhabi düşünce geleneğinde de bütün kötülüklerin ve fitnenin esası olarak görülmüştür. Şu farkla ki Vehhabi söylemde isyan ve başkaldırı geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Öyle ki yöneticiye karşı başkaldırı sadece kılıçla gerçekleşen (hurûc bi’s-seyf) bir eylem anlamına gelmemektedir. Günümüzde iktidara muhalefetin en önemli tezahürlerinden olan protesto, gösteri ve yürüyüş gibi eylemler yapmak; basın yayında veya farklı mecralarda rejimi eleştiren makaleler yazmak; yöneticiye bilgilendirme mektubu yollamak veya kamuoyu önünde ona tavsiyelerde bulunmak; alternatif bir siyasi

14 El-Kâtib, *Cuzûru’l-İstibdâd*, 136-138; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 46.

15 Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 52-53.

görüşün benimsendiğini deklare etmek ve reform çağrısı yapan bir dilekçeyi imzalamak da yöneticiye karşı bir isyan (hurûc 'alâ vâli'l-emr) biçimi olarak yorumlanmış ve bu tür girişimler toplum içinde fitne ateşi yakmak olarak değerlendirilmiştir. Zira bu anlayışa göre “sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir.” Yine “zalim bir yöneticiyle geçirilen altmış yıl sultansız geçirilen bir geceden daha iyidir.” Dolayısıyla yönetici zalim bile olsa ona verilen biat elini geri çekmemek gerekir. Çünkü “sultana başkaldırmak suretiyle savaş ve fitnenin sebep olacağı fesat, sultanın zulmü ile oluşan savaşı ve fitnessiz fesattan çok daha büyüktür”.¹⁶

Devletin teşekkülünde en önemli unsurlar olarak kabul edilen yöneticinin seçilişi, sorumlu tutulması, denetlenmesi ve değiştirilmesi gibi meselelerde Vehhabi siyaset düşüncesinin sessiz kaldığı; daha çok devletin şeriatı uygulaması ve İslam'ın saflığını korumak adına bid'atlerle mücadele etmesi gibi hususlara yoğunlaştığı vurgulanmaktadır. Eğer bu hususlar tatbik ediliyorsa yöneticiye karşı her türlü isyan ve başkaldırı yasaklanmış, nefretle karşılanmıştır. Şayet yöneticinin davranışları ve icra ettiği politikalar vahye uygun değilse sadece ona karşı bu davranış ve politikaları değiştireceği umuduyla bağlayıcı olmayan tavsiyelerde bulunulabilir. Öyle ki Vehhabi düşüncenin önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Bâz'ın, yöneticinin şeriatla çelişen yasalar çıkarması durumunda ona nasıl davranılacağına dair kendisine yöneltilen soruya, Allah yöneticiyi değiştirene kadar ona masiyette değil ma'rufta itaat edilmesini salık veren fetva verdiği bilinmektedir. Açıktır ki bu fetva toplumun aktif bir politik pozisyon alma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Zira Vehhabi siyasal söylemi ister devrim yoluyla isterse de demokratik yollarla olsun toplumun aktif olarak yöneticiyi değiştirme olasılığını kabul etmemektedir. Bunun tek istisnası olarak ise yöneticinin namaz kılmayı yasaklaması durumunda Müslümanların ona karşı bir başkaldırı düzenleyebileceği görüşüdür. Müslüman toprakların gayrimüslimler tarafından yönetildiği zamanlarda bile namaz kılmanın topyekûn yasaklandığının nadiren görüldüğü düşünülürdüğünde bu görüşü sadece varsayımsal bir isyan olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Ayrıca İbn Abdulvehhab'ın yöneticiye itaat etmemeyi bir Cahiliye âdeti olarak tanımladığı ve

¹⁶ Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn*, 82; İmâra, *Es-Selefiyye*, 47-51; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 41,50.

Suudi iktidarına itaat etmeyenleri de Kureyş müşriklerine benzet-tiği aktarılmaktadır.¹⁷

Bu nokta-i nazardan Vehhabi düşüncede asıl olan Müslüman ümmetin itikadının, İslam'ın en saf haliyle uyumlu olacak şekilde saflaştırılması ve ümmetin sahih İslam öğretileriyle eğitilmesidir. Ancak bu yolla gerçek anlamda bir İslam devletinin inşası ger-çekleşmiş olacaktır. Dolayısıyla yöneticinin gerçekleştirdiği dini pratiklere şahit olup onun imanına kani olduktan sonra üzerinde durulması gereken konular politik meseleler olmayıp, ümmetin “tasfiye” ve “terbiye” yöntemleriyle hakiki İslam'la tanıştırılmasıdır. Zira fertlerin ve toplumların saf anlamda İslamlaşması ne de-mokratik sistem içinde siyasal katılım yoluyla ne de isyan ve baş-kaldırı yoluyla gerçekleşebilir.¹⁸

Vehhabi Siyaset Düşüncesinin Endoktrinasyonunda İşlevsel Bir Araç Olarak Emr-i bi'l Ma'rûf ve Nehy 'ani'l Münker Prensibi

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Vehhabi düşünceye mensup kimseler, Vehhabiliğin her şeyden önce cehalet, bid'at ve hurafe-lerden mütevellit yozlaştığı varsayılan dini düşüncenin ve pratik-lerin saflaştırılması amacıyla bir ıslah hareketi olarak ortaya çık-tığını düşünmektedirler. Dini arı duru hâle getirme yolunda söz konusu yozlaşmayla mücadelede, bid'at ve hurafelerden arınma-da, tevhid inancının “en sahih” haliyle Müslüman toplum içinde yerleşmesinde, Vehhabi siyasal düşüncesinin mihenk taşları olan “ulu'l-emr”e itaat doktrinin ve aşağıda ele alınacak olan “el-Velâ ve'l-Berâ” prensibinin kabullenilmesinde “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker (iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama)” dü-şüncesi Vehhabiliğin temel ilkelerinden biri addedilmiştir. Temel dini nasslardan mülhem bir prensip olarak Vehhabi doktrin içinde yer eden “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker” ilkesi, tevhid başta olmak üzere diğer düşünce esaslarında olduğu gibi dini bo-yutun ötesine geçerek Vehhabi siyasi düşüncesinin bir enstrümanı olarak da işlev görmüştür. Zira öteden beri Vehhabi düşünceye ve bu düşünceyi benimseyen siyasal erke karşı yapılan bir muhalefeti ve kalkışılan bir ayaklanmayı bastırma amacıyla gösterilecek her çaba, “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker” ilkesinin bir ge-rekliliği olarak sunulmuştur.

17 Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 48-49,51; El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd*, 241.

18 Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn*, 75-76.

Vehhabi düşüncede şirk, bid'at ve hurafelerle yozlaştığı düşünülen Müslüman toplumun din anlayışının saflaştırılması amacıyla “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker” prensibinin icra edilmesi için kaçınılmaz olarak bir siyasal erkin bulunması gerekmektedir. Zira bu prensibin hakkıyla ve titizce yerine getirilebilmesinin yegâne şartı bu düşünce biçimini benimsemiş yöneticilere sahip olmaktır. Öyle ki Vehhabilikte “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker” prensibi, İslam'a “davet” ilkesinin temel ayaklarından biri kabul edilmektedir. Davet ise devletin esas varoluş nedenidir. Devlet olmadan da davetin, zayıflama ve ehliyetsiz kimselerin elinde hak ile batılın veya doğru ile yanlışın birbirine karıştırılması suretiyle baltalanma riski ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla “devlet” ile “davet” arasında ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Zira sahih İslam ve Müslüman toplumun hayatta kalabilmesi devletin sahip olduğu güçle doğru orantılıdır.¹⁹ Bu durumda Müslümanlara düşen ise toplumu fitneden kurtarmak için çaba gösteren yöneticiye biat etmek ve mutlak itaatte bulunmaktır. Akabinde ise emr-i bi'l-ma'rûf ilkesi mucibince bid'at ve hurafelere boğulmuş ve şirke düşmüş topluma arı duru tevhid inancını tebliğ etmek gerekir. Buna rağmen toplum buna karşı koyar ve hâlâ “yozlaşmış” dini inancını yaşamaya devam etmeyi tercih ederse, siyasal erkin yetkisi ve sağladığı güçle gerektiğinde bu kimselere karşı “cihat” etmek suretiyle fesadın ortadan kaldırılması yoluna gidilir.²⁰

“Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker” ilkesi aslında bütün İslami gelenekte kendine güçlü şekilde yer edinmiş bir Kur'anî tavsiyedir. Fakat Vehhabilik bu geleneği tavizsiz bir şekilde icra ederken güç kullanmayı da meşru görmüştür. Davet ettikleri doktrine insanların tabi olmasını icbar etmiş ve buna uymayanlara da cezalar infaz etmiştir. Son derece katı ve baskıcı bir yöntemle bu ilkeyi tatbik etmeyi tercih ettikleri için de bu yönüyle Haricilere benzetilmişlerdir.²¹

Vehhabi ulemanın söz konusu bu ilke çerçevesinde söylediklerine bakıldığında onların “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker” ilkesi etrafında ön plana çıkardıklarının inanç ve ibadete taalluk eden meseleler olduğu görülmektedir. İyiliği emretme ve kötülüğün alıkoyma misyonunun Vehhabilikte gücü yeten her Müslüma-

19 Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 24, 49.

20 Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan*, 26-27.

21 Ethem Ruhi Fırlıklı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 115.

nın ilk önce eliyle, bunu yapamıyorsa diliyle, bunu da yapamıyorsa kalbiyle yerine getirmesi gereken bir vecibe olduğu düşünüldüğünde, ulemanın siyasal alana dair yozlaşmalarda bu misyonu icra etmemiş olması ve aksine buna dair çabaları ulu'l-emre itaatsizlik olarak değerlendirmesi, söz konusu ilkenin yeri geldiğinde otoriteye meşruiyet sağlayan bir araç olarak işlev gördüğü gerçeğini kanaatimizce ortaya koymaktadır.

Vehhabilikteki itaat merkezli bu siyaset düşüncesi, özellikle XX. yüzyılda modern devletin gerekli gördüğü denetleme mekanizmalarını yok sayması ve yöneticiye devlet idaresinde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilmesi için sınırsız alan sağlaması nedeniyle Vehhabi gelenek içinde yetişmiş, fakat özellikle 1960'lardan sonra İhvan-ı Müslimin'in İslamcılık düşüncesinden etkilenmiş bazı ulema (Sahve uleması) tarafından kritiğe tabi tutulmuştur. Bu kişiler geleneksel Vehhabi düşüncedeki söz konusu mutlak itaate dayalı "ulu'l emr" düşüncesine karşı, İslam ümmeti içinden yöneticiye tavsiyede bulunabilen bir grup anlamına gelen "ehlu'l-'akd ve'l-hal" fikrini alternatif bir siyasal düşünce olarak sunmuşlardır. Ayrıca XX. yüzyıl boyunca Suudi Arabistan'da iktidara karşı gerçekleşen bazı başkaldırı hareketlerinin ortak noktası ise yöneticiyi tekfir etme yolunu tercih etmiş olmalarıdır. Zira Vehhabi düşüncede itaatsizlik ancak yöneticinin kâfir olarak nitelendirildiği durumda mümkün olabilmektedir. Nitekim ilk zamanlar Vehhabiliği yaymak için bir milis güç olarak kullanılan İhvan hareketinin başkaldırışı, Kâbe baskını gerçekleştiren Cuheyman el-Uteybi ve arkadaşlarının isyanı ve yine Bin Ladin liderliğindeki el-Kaide'nin rejime karşı cihat ilan etmesi iktidarın açık bir küfür içine düştüğü hükmüyle ve 'kâfir' bir yöneticiye karşı silahlı mücadeleye izin verdiği kabul edilen teolojik bir argümanla gerçekleşmiştir.²²

Vehhabi Siyaset Düşüncesinin Dışlayıcı Karakterinin Oluşumunda Bir Araç Olarak Bid'at Düşüncesi

İslam'ın özünde bulunmayan bir düşüncenin veya pratiğin sonradan İslam'ın içine dâhil edilmesi anlamına gelen bid'at, Vehhabi düşüncede en fazla önemsenen ve üzerinde durulan meselelerden biri olmuştur. Zira hem bütün Selefi geleneklere ve hem de Vehhabi düşünceye göre İslam dini peygamber döneminde kemâle ermiş, en doğru ve en mükemmel formuna kavuşmuştur. Dolayısıyla nübüvvet döneminin akabinde, özellikle de ilk üç nesilden son-

²² Bin Câlîb, "Es-Selefiyyetu's-Su'ûdiyye fî Meydâni's-Sulta," 38-39; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 53-54.

ra ortaya çıkan her bir düşünce ve fiil dine sonradan eklenen bid'atler ve hurafeler kapsamında değerlendirilmiş ve bunlara karşı, "el-ittibâ' hayrun mine'l-ibtidâ' (uymak, uydurmaktan hayırlıdır)" ilkesi gereğince yeri geldiğinde fiziki müdahale de dâhil olmak üzere her türlü mücadele içine girilmesi gerektiği savunulmuştur.²³

Vehhabi gelenekte dini metinler okumaya tabi tutulurken lafızlardan ilk anlaşılan zâhiri anlamların ön plana çıkarıldığı literal bir okuma yöntemi takip edilmiştir. Bu anlayışa göre söz konusu lafızları en iyi anlayanlar ise bu lafızlara ilk muhatap olan kimselerdir. Zira bu kimseler herhangi bir dış etkenin temasıyla safiyetlerine zeval gelmemiş insanlardır. Dolayısıyla bu kimselerin anladığı şekliyle din her zaman ve mekâna hitap edebilen evrensel bir özelliğe sahiptir. Bir anlamda bu anlayışa göre İslam'ın ilk yıllarında inşa edilen düşünce din ile aynileştirilmiştir, sonradan üretilenler ise dinin özünün dışında kalan bid'atler olarak değerlendirilmiştir.²⁴

Bazı araştırmacılar, genel olarak Selefilikte özel olarak da Vehhabi düşüncede bid'at meselesinin, "yürünmüş yol"a intibak sağlayamayan çeşitli Müslüman kültürlerle sahip kimselerin bir ürünü olarak değerlendirildiğini savunmuştur. Buna göre Vehhabilik dini ritüellere sirayet eden yerel kültürel unsurlara karşı militan bir retçiliği ve dışlayıcılığı benimsemiş, saplantı derecesinde bid'at karşıtlığı içinde olmuştur.²⁵

Vehhabilik kendisini, Selef-i Salih olarak isimlendirilen ilk üç neslin din anlayışına yaslayarak Ehl-i Sünnetin yegâne temsilcisi olarak görmektedir. Öyle ki bu anlayışa sahip kimseler kendilerini "el-firkatu'n-nâciye" (kurtuluşa eren topluluk) ve "et-tâifetü'l-mensûra" (ilahi yardımı hak etmiş grup) gibi isimlerle tanımlamayı tercih etmişler ve kendileri gibi düşünmeyenleri de bid'at ehli saymışlardır. Fakat her ne kadar bu tanımlamalar dini zemin ve terminolojiye dayanan tanımlamalar olarak görünse de kanaatimizce Vehhabi düşüncede diğer meselelerde olduğu gibi bid'at konusu da dini anlam boyutunun ötesine geçerek siyasal ve sosyal olana etki eden bir özelliğe sahiptir. Özellikle bid'at mekanizması işletilerek Müslüman toplumun bazı unsurları dini ve sosyal açıdan dışlanabilmişlerdir. Bu dışlayıcılığın yeri geldiğinde devlet eliyle

23 'İmâra, *Es-Selefiyye*, 21-22; Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği," *İslami Araştırmalar Dergisi* 17,3 (2004): 242.

24 Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği," 241-242; İşcan, "Selefilik'in İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik," 28.

25 Olivier Roy, *Küreselleşen İslam* (İstanbul: Metis Yay., 2003), 134-135; İşcan, "Selefilik'in İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik," 41.

gerçekleşebilmiş olması da bid'at düşüncesinin siyasi yönünü göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Müslüman dünyada Vehhabiliğin bu dışlayıcı tavrına maruz kalanların yelpazesi bir hayli geniştir. Şüphesiz bu yelpazede Şii-lik ve Şiiler, sahabeye ilişkin benimsedikleri çok keskin efdaliyyet prensibi ve ürettikleri imamet teorisi sebebiyle Vehhabiliğin en sert eleştirisine maruz kalan kesim olarak dikkat çekmektedir. Zira Vehhabi düşünce, İslam tarihinin ilk dönemlerinde cereyan etmiş olan siyasi anlaşmazlıklar ve buna bağlı olarak gerçekleşen doktrin- el farklılıklar hususunda bir hayli hassas tutum benimsemiş, bu ihtilaflar üzerinde durmamayı ve selefi her yönüyle örnek almayı tercih ettiğinden Şia'nın ehl-i beyt üzerinden inşa ettiği teopolitiği şirk olarak yorumlayarak Şiileri İslam dairesinin dışına itmiştir.²⁶

Vehhabilik Şiilere karşı benimsediği dışlayıcılık kadar olmasa da Müslüman dünyada çeşitli görünümüleriyle var olan Sûfi düşünce- ye ve pratiklere karşı da çok sert bir tutum içinde olmuştur. Nasıl geleneksel Selefi anlayışta aklî muhakemeyi bir epistemolojik yön- tem olarak kullanan kelam ve felsefe dışlanmışsa, yine İslam dü- şüncesinin önemli ekollerinden biri olan, keşf ve ilham metodunu bilgi felsefesinin önemli dayanaklarından kılan tasavvuf da hem geleneksel Selefilikte hem de en keskin haliyle Vehhabi düşünce- de kökü dışarıda bulunan bir takım inanç ve fikirlerin İslam'daki bir uzantısı görülerek dışlanmıştı. Özellikle sûfilerin müridleriyle tazim kültürüne dayalı yaşadıkları ilişki, sahip oldukları türbe kül- türü, rabıta ve tevessül gibi inançları Vehhabiler tarafından tevhid inancını zedelediği düşüncesiyle sert bir şekilde tenkit edilmiş ve bunlar sûfilerin dışlanmasına yönelik gerekçeler olarak sunulmuş- tur.²⁷

Vehhabiliğin söz konusu dışlayıcılığının en önemli göstergesinin, bu dini-siyasi ekolün Arap Yarımadasında gerçekleştirdiği yayılma sürecinde diğer yorum ve ekollere karşı takındığı sert ve yok edici tutum olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. Özellikle Hicaz bölgesi Vehhabilerin eline geçmeden önce başta sûfiler olmak üzere dinin pek çok farklı yorumunu benimseyen kimseleri bünyesinde barındırmış, selefilere de dâhil olmak üzere bu farklı gruplara bir arada yaşama olanağı sağlamıştır. Fakat Suud devletinin kuruluş genişlemesiyle birlikte bu durum değişmiş, Vehhabi yorum dini

²⁶ El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd*, 82-83.

²⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe* (İstan- bul: Dergah Yay., 1994), 62-88; 'Imâra, *Es-Selefiyye*, 31.

alana hâkim olurken diğer söylem ve uygulamalar yeraltına çekilmek zorunda kalmıştır.²⁸

Diğer taraftan Batı düşüncesi, Batı menşeli siyasal değerler ve bu siyasal değerleri benimseyen Müslümanlar da Vehhabi düşüncenin dışlayıcılığına maruz kalmış kategoriler olarak dikkat çekmektedir. Vehhabilik modernitenin sunduğu maddi ve teknolojik imkânlardan yararlanmakta tereddüt göstermemekle birlikte özellikle modern siyasal değerlere karşı tepkiseldir. Başta demokrasi ve liberal düşünce olmak üzere siyasal ve toplumsal hayata şekil veren modernite değerleri Vehhabilik tarafından reddedilmektedir. Ayrıca “yozlaştırıcı” Batı etkilerine, istenmeyen sosyal davranışlarla, sekülerlik, milliyetçilik, komünizm ve liberalizm gibi “gayri ahlaki” ve kabul edilemez yabancı fikirlere karşı Vehhabilik bir kalkan olarak görülmüştür.²⁹

Bu anlayışa göre yukarıda da ifade edildiği gibi esas hedef olan Müslüman toplumun itikadının saflaştırılmasına zeval getiren politik meselelerle meşgul olmanın kerihliğinin yanı sıra, bid’at bir siyasal rejim olarak halk iradesine dayanan demokrasi, ilahi iradenin yeryüzündeki tezahürü olan şeriatı saf dışı bıraktığı düşünceyle “küfür sistemi” olarak görülmüş ve yöneticiye bid’at bir biat yöntemi sunduğu için reddedilmiştir. Yine bu bağlamda hangi ideolojiyi benimserse benimsesin siyasi partilerin kurulup faaliyette bulunmasına olanak sağlayan çok partili politik düzen ve siyasal çoğulculuk da bir taraftan Müslümanlar arasında bölünmeye, diğer taraftan siyasi seçimlerin bir sonucu olarak “sapkın” ideolojilerin Müslümanlara hükmetmesine imkân tanıdığı ve inananlarla inanmayanları eşitlediği için kabul edilmemektedir. Hatta XX. yüzyıl sonrası İslamcılar tarafından üretilen ve gerçekleşmesi için çabalanan “İslam Devleti” fikri de batılı siyasal değerlerden mülhem görüldüğü için reddedilmiştir. Yine bu bağlamda toplumsal sınıflar ve sendika gibi kategorilere de Batı menşeli oldukları gerekçesiyle karşı çıkmaktadır.³⁰

Vehhabilik dini metinleri muhtelif boyutlarıyla irdelemeden zahirî yönüyle kabule dayalı bir anlayışa sahip olduğu için dogmatik bir yapıya sahip olup aklı, muhakemeyi ve re’yi önemseyen eleştiri-

28 Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 28-29; El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd*, 184, 187.

29 Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 23.

30 Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn*, 78-79; El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd*, 237-241; Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye,” *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004): 225-233.

rel bakış açısına da mesafelidir. Bu yönüyle İslam felsefesi de dâhil olmak üzere başta felsefe, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi eleştirel düşünceyi önemseyen bilim dallarına tepkisel, dolayısıyla da anti-entelektüel bir karaktere sahiptir.³¹

Ötekiyle İlişkinin Sınırlarını Kontrol Etmede Bir Araç Olarak El-Velâ ve'l-Berâ Düşüncesi

Vehhabiliğin en temel esaslarından biri olan “el-Velâ ve'l-Berâ” düşüncesi, en geniş manasıyla “İslam dinine dostça yaklaşanları dost belleyip ona karşı düşmanlık edenleri de düşman bellemek ve onlardan uzak durmak” anlamına gelmektedir. Temel dini nasslarda özellikle gayrimüslimlerle geliştirilecek ilişkinin mahiyetine yönelik prensipleri ihtiva eden bu kavramlar, Vehhabi düşüncede dini, sosyal ve siyasal boyutlarıyla güçlü bir şekilde yer edinmiştir. Öyle ki “el-Velâ ve'l-Berâ” düşüncesinin, genelde bütün çağdaş Selefi ekolleri özelde ise Vehhabiliğin siyaset düşüncesini en fazla şekillendiren düşünce esaslarından biri olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir.

Vehhabilik “velâ” kavramını, Kur'an'da geçtiği yerlerden ilham alarak kapsamlı bir şekilde açıklama yapmak suretiyle sosyal ve siyasal bir mefhum olarak sunmuştur. Buna göre “velâ” kavramı Müslümanlara yönelik dostluğu, sevgiyi ve şefkati; bunun tam zıddı olarak “berâ” kavramı ise, gayrimüslimlere karşı düşmanlığı, nefreti ve onlarla her türlü ilişkiyi kesmeyi ifade etmektedir. Öyle ki Vehhabi ulema, gayrimüslimlerin hiçbir inanç ve davranışının övülmemesi ve taklit edilmemesi, kültürlerinin benimsenmemesi, şiar ve sembollerinin yüceltilmemesi, kutlamalarına iştirak edilmemesi, bayramlarının kutlanmaması, onlarla hiçbir şekilde ittifak içine girilmemesi, dostluk ve temas kurulmaması ve hatta onlarla karşılaşıldığında ilk selam veren olunmaması ve onlara karşı saygı duymayıp her daim buğz edilmesi ve nefret beslenmesi gerektiği hususlarında görüş beyan etmişlerdir.³²

Ötekiyle ilişkinin mahiyetine yönelik Vehhabi yorumda çok keskin bir form kazanmış olan el-Velâ ve'l-Berâ prensiplerinin sınırları sadece gayrimüslimlerle mahdut kalmamıştır. Vehhabiliğin ortaya koyduğu “tevhid” inancına ve “saf” İslam'a tabi olmayan; gayri-

31 Roy, *Küreselleşen İslam*, 125-127.

32 Mohamed Bin Ali, *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' wal Bara'* (London: Imperial College Press, 2016), 138, 147-148; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 36.

müslimler ve onların değerleriyle ilişkilerini “berâ” ilkesi gereğince düzenlemeyen diğer Müslüman kitleler de bu ilke çerçevesinde “öteki” muamelesine maruz kalabilmişlerdir. Nitekim bazı Vehhabi ulema nezdinde “berâ” ilkesi mucibince bu kimselerden uzak durmayanlar irtidad tehlikesiyle karşı karşıyadır.³³

Vehhabi düşüncede el-Velâ ve'l-Berâ prensiplerinin benimsenmesi, inancı arındırmak, onun safiyetini lekeleyebilecek unsurlardan onu korumak ve her türlü sapkınlık ve inançsızlıkla mücadele etmek adına elzemdir. Dolayısıyla Vehhabiliğe göre “tevhid” inancını benimsememiş Müslümanlarla kurulacak temas, onların sapkın ve bid'ata bulaşmış inançlarının İslam'ın saflığına zarar verme tehlikesi taşıdığı için risklidir. Öyle ki Vehhabilikte bu kimselerden “berî” olunması gerektiği salık verilmiş ve meşhur Vehhabi âlim İbn Bâz'ın bu kimseleri müşrik, mürted, sapkın ve bid'at ehli olarak yaftaladığı aktarılmıştır.³⁴

XX. yüzyıl öncesi Vehhabi düşüncede “berâ” ilkesinin bir gereği olarak Vehhabiliğin en önemli ötekisini Osmanlılar'ın oluşturduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira Vehhabilere göre Osmanlılar, benimsedikleri İslam tasavvurları ve Moğollara eşdeğer ahlak anlayışları nedeniyle İslam'ı yozlaştıran birincil düşmanlar olarak görülmüşlerdir. Öyle ki Vehhabiler Osmanlıları, kendilerinin şirk olarak gördüğü türbe ziyareti gibi pek çok tasavvufi gelenekle olan güçlü bağları nedeniyle müşrik olarak değerlendirmiş, Osmanlı halifeliğini Dâru'l-Küfriyye (Kâfir Devlet) olarak tanımlamış ve diğer Müslümanların Osmanlılardan “berî” olması gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim Osmanlıları destekleyen ya da onlarla ittifak kuranların da kâfir olduklarını iddia etmişlerdir.³⁵

Vehhabilerin Osmanlı ile giriştiği iktidar rekabeti, el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesinin ilk kez siyasal boyut kazanmasında belirleyici olması nedeniyle önem arz etmektedir. Zira XIX. yüzyıl boyunca devam eden bu rekabet öncesinde el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesinin, daha çok Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkilerine dair düzenlemeler sunan ve Müslümanlara tevhid diyarına hicret etmeyi salık veren dini ve sosyal boyutları kapsadığı düşünülmektedir. Fakat

33 Bin Ali, *The Roots of Religious Extremism*, 126-127.

34 Ahmad Moussalli, “Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is The Enemy?,” *Conflicts Forum*, January, 2009, <https://www.conflictsforum.org/wp-content/uploads/2012/03/Monograph-WahhabismSalafismIslamism1.pdf>, (eriş. tar. 10 Şubat 2024), 8; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 36.

35 El-Kâtib, *Cuzûru'l-Istibdâd*, 150-151; Bin Ali, *The Roots of Religious Extremism*, 127, 141.

Suud ailesinin Osmanlıya karşı mücadelede Osmanlıların yanında yer almayı müşriklere sadakat olarak yorumlaması ise el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesine siyasi boyut katmıştır. Zira Vehhabi ulema bu mücadelede müminleri bırakıp “kâfir” Osmanlıların yanında yer almanın büyük bir günah ve suç olduğunu savunmuştur.³⁶

Vehhabilikte el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesinin yorumlanışının ve tatbikinin konjonktürel bağlama göre farklılık arz ettiği görülmektedir. Öyle ki bu prensiplerin XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Vehhabi siyasi düşüncesindeki yeri ile XX. ve XXI. yüzyıllarda özellikle de Suudi yönetiminin benimsediği politik tutumla da ilişkili olarak icra ettiği işlev farklılık göstermektedir. Bunun en önemli nedeni olarak bilhassa XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Vehhabi düşüncenin merkez ülkesi olan Suudi Arabistan'da yaşanan ekonomik gelişmelere ve buna bağlı olarak gerçekleşen toplumsal dönüşümlere dikkat çekilmektedir. Zira dünya petrol rezervlerinin yaklaşık beşte birine sahip olan ve o döneme dek içe kapalı bir topluma sahip olan Suudi Arabistan, uluslararası siyasi düzen tarafından dünya pazarına açılmaya zorlanmıştır. Bunun sonucu olarak Suudi yönetimi ile gayri İslami kabul edilen Batı dünyası arasında petrol meselesi etrafında gerçekleşen ekonomik ittifaklar, “öteki” ile geliştirilecek ilişki konusunda el-Velâ ve'l-Berâ ilkelerinin ortaya koyduğu katı ve sert anlayıştan kaynaklı Vehhabi siyaset düşüncesini bir çıkmaz içine sokmuş, düşünce ve siyasal erk bu bağlamda bir kriz içine girmiştir.³⁷

Şu denilebilir ki Vehhabi siyaset düşüncesinin en güçlü ve en işlevsel araçlarından biri olan el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesi, XX. yüzyıl sonrasında zaman zaman hem Vehhabi ideolojinin hem de bu ideolojiyi şiar edinmiş siyasal erkin en zayıf karnını oluşturmuştur. Zira Suudi Arabistan özelinde ne vakit bir kriz yaşansa bu krizi çoğu zaman Vehhabi el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesi ile Batıyla zorunlu olarak kurulan siyasi, ekonomik ve askeri ittifaklar arasındaki çıkmazla ilişkilendirebilmek mümkündür. Nitekim bazı durumlarda gün yüzüne çıkan bu krizlerden ilki bölgede Vehhabilikğin yayılması ve Suud ailesinin otoritesinin sağlamaştırılması için askeri bir milis güç olarak tesis edilen İhvan örgütü ile Kral Abdulaziz arasında 1920'lerin sonlarında gerçekleşen savaştır. Öyle ki Suud

36 Bin Ali, *The Roots of Religious Extremism*, 127, 142; El-Kâtib, *Cuzûru'l-İstibdâd*, 153-154.

37 Bin Câlîb, “Es-Selefiyyetu's-Su'ûdiyye fî Meydâni's-Sulta”, 39; Bin Ali, *The Roots of Religious Extremism*, 146.

ailesiyle iktidarı paylaşma hırsı içinde olan ve “kabilevî elitler” olarak anlaşılması mümkün İhvan örgütü liderleri, Kral Abdulaziz’in iktidarının tekelliği üzerine yaptıkları eleştirilerini, Suudi yönetiminin İngiltere, Irak ve Ürdün ile “cihat”ı terk ederek ateşkes yapmasını ve onlarla dostluk ilişkisine girmiş olmasını öne sürerek el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesi etrafında dile getirmişlerdir. Yine 1979 yılında “Kâbe Baskını” olarak bilinen Cüheyman el-Uteybi liderliğindeki Suudi yönetimine karşı gerçekleştirilen başkaldırı ile ana akım İslamcılık düşüncesinden etkilenecek şekilde şekillenen politik Selefî akım Sahve hareketinin iktidara karşı muhalefeti de keza aynı saikle gerçekleşmiştir.³⁸ Fakat bu örneklerin içinde şüphesiz en güçlüsü, Vehhabi düşünceden kendi ideolojileri için devşirdikleri el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesini Suudi yönetimin aleyhine kullanan radikal Selefî hareket olmuştur. Öyle ki I. Körfez Savaşı’nda Suudi Arabistan’ın ABD ile ittifak içinde hareket etmesi neticesinde özelde Suudi Arabistan ve genelde ise Batı ile müttefik olan tüm Müslüman ülkeler, Bin Ladin başta olmak üzere pek çok Cihâdî Selefî öncü ve ideolog tarafından bu ilkeler çerçevesinde tenkide tabi tutulmuşlardır.³⁹ Özetle şunu ifade etmek mümkündür ki Vehhabi düşüncenin ve bu düşüncüyü temsil eden siyasal erkin en önemli ideolojik doktrini olan el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesi aynı zamanda bu düşüncenin ve iktidarın en büyük imtihanı olmuştur.

Suudi yönetimin el-Velâ ve'l-Berâ referanslı söz konusu çıkmazlara karşı geliştirdiği tavır ise dini kurumun sınırlarını çizerek onu siyasete daha fazla bağımlı hale getirmek suretiyle kendi bünyesine katmak şeklinde olmuştur. Benimsenen bu yöntem neticesinde “Hey’etü Kibari'l-‘Ulemâ” müessesesi gibi dini kurumlar ortaya çıkmıştır. Bunun bir sonucu olarak ulema da Vehhabi teolojinin sınırlarını esneterek iktidara hareket alanı sağlama ve meşruiyet kazandırma çabası içine girmiştir. Nitekim İbn Bâz başta olmak üzere resmi ulema, gayrimüslimlerle ilişkilerin sosyal yönüne temas eden kişisel ilişkilerde kâfirlerle dostluğu reddeden ve onlara karşı nefreti salık veren berâ ilkesini, Suudi yönetimin batıyla ekonomik ve askeri ittifaklar gibi dış politikasına taalluk eden meselelerde görmezden gelerek “siyasi velâyı” onaylayan ve meşrulaştıran fetvalar vermişlerdir. Öyle ki Vehhabi ulema tarafından kafir addedilen Saddam Hüseyin’den Kuveyt’i kurtarmak için I. Körfez

38 Bin Gâlib, “Es-Selefiyyetu’s-Su’üdiyye fi Meydâni’s-Sulta”, 39-40.

39 Joas Wagemakers, “The Enduring Legacy of the Second Saudi State: Quietist and Radical Wahhabi Contestations of al-Wala’ wa-l-Bara’,” *International Journal of Middle East Studies* 44, (2012): 99-104.

Savaşı esnasında ABD askeri birliklerinin ülkeye davet edilmesine onay veren bir fetvanın deklare edilmesi açık bir siyasi pragmatizm örneği olarak görülmüştür. Zira sosyal yaşamda selamlaşılmasına bile cevaz verilmeyen gayrimüslimlerin savaş alanında ordu komutanı olabilmesi bir çelişki olarak sunulmuştur. Toplumsal meselelerle alakalı hükümlerde keskin ve radikal yargıların, zorunluluk temeline dayalı çıkar ilişkisine yaslanan siyasi kararlarda esnetilmesi, resmi Vehhabi ulemanın konumunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Vehhabi dini-siyasi söylem ulemaya bağımlı olduğu için Suudi Arabistan'daki ulema-ümera ittifakı bu yönüyle Suudi siyaseti açısından bir hayli önemlidir. Fakat bu durum, resmi Vehhabiliği XXI. yüzyılda iktidara boyun eğmeyi gerektiren dini yorumların propagandasını yapan bir onay makamı konumuna indirgemıştır.⁴⁰

Sonuç olarak bütün kollarıyla modern Selefiliğin en önemli düşünce ayaklarından biri olan el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesinin kökleri Vehhabi düşünceye dayanmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği gibi teopolitik yönü baskın bir konsept olan el-Velâ ve'l-Berâ düşüncesi, Vehhabiliğin ortaya çıktığı ilk zamanlardan günümüze kadar tevarüs ederek gelebilmiştir. Ne var ki uzunca bir müddet bir taraftan Vehhabi hareketin diğer taraftan da onun hâmisî Suudi iktidarın hasımlarını sindirmek için kullandığı bir konsept olan bu düşünce, XX. yüzyıldan sonra özellikle Suudi iktidarın modern devlet formu kazanmasıyla muhaliflerinin hem Suudi iktidara ve hem de resmi ulemaya karşı kullandığı bir silah haline dönüşmüştür.

Vehhabi Siyaset Düşüncesinin Tahkimine ve Donuklaşmasına Etki Eden Bir Olgu Olarak Ulema-Ümera İttifakı

Vehhabi düşünce açısından şüphesiz en kritik gelişme, bu düşüncenin mimarı İbn Abdulvehhab'ın o dönemde Riyad sınırları içinde kalan Dir'îye bölgesinin emiri ve daha sonra kurulacak Suudi devletinin atası Muhammed b. Suud ile yaptığı ittifaktır. "Dir'îye Beyatleşmesi" olarak bilinen bu ittifaka göre, zaten İbn Abdulvehhab'ın fikirlerine sempati duyan emir fikirlerini yayması için İbn Abdulvehhab'ı himaye edecek, o da Dir'îye'de kalarak dinin özünden uzaklaşmış "sapıklar"a karşı zafere ulaşana kadar "cihat" edecektir. Teorik aşamada bu prensip üzerine sorunsuzca gerçekleşen ittifak, pratik sahada da başarıyla icra edilmiş ve İbn

Abdulvehhab'ın öldüğü yıl olan 1792 senesine varıldığında Arabistan Yarımadası'nın büyük bir kısmında Vehhabilik zorla da olsa yayılmış ve Suud ailesinin kontrolünde büyük bir siyasi yapı ortaya çıkmıştır.⁴¹

Vehhabi düşüncenin kurucusu ile Suudi devletinin atası arasında sağlam temeller üzerine kurulduğu anlaşılan bu ittifak, zaman zaman bazı gerilimler ve güç dengesinde değişimler yaşamış olsa da ilk günden günümüze kadar bozulmadan devam edebilme başarısı gösterebilmiştir. Hatta öyle ki 1932 yılında kurulan modern Suudi Arabistan devletinin tercih ettiği bayrak da bu ittifakı çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır. Yeşil zemin üzerine nakşedilen kelime-i tevhidin altındaki palmiye ağacı mülkü, ağacın altındaki çapraz kılıçlar ise birbirlerine her daim destek verme ahdini yansıtan Vehhabi dini otorite ile Suud ailesi arasındaki güçlü işbirliğini sembolize etmektedir. Bir anlamda ideolojik bir form kazanan bu sistemde iki sütun olarak nitelendirilmesi mümkün "kılıç ve kitap" a sahip olan ümera ve ulema iktidarın meşru en üst düzey iki erki olmuştur. İslam'ın saf halinin korunması ve yayılması için çabalayan ümera (yöneticiler), iktidarı ele geçirme ve onu elde tutma yöntemleri nasıl olursa olsun kendilerine boyun eğilmesi dinen zorunlu otorite konumundadırlar. Ulema ise yöneticilerin sağladığı düzen altında hayatın şeriata göre düzenlenmesi için görev yapan dini otorite konumundadır.⁴²

Vehhabiliğin membaı ve en yoğun şekilde tatbik edildiği Suudi Arabistan topraklarında ulema-ümera arasında gerçekleşen bu ittifak, bir taraftan Vehhabi siyasal düşüncesinin kurucu doktrinlerini tahkim ederken diğer taraftan da onun donuklaşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Zira bu ittifakın ilk zamanlarında var olan ulemanın rejim üzerindeki etkisi ve yaptırım gücü zaman içinde zayıflamaya başlamış, özellikle de XX. yüzyılın yarısından sonra gerçekleşen petrol devrimiyle birlikte ulema devlete çok daha bağımlı hale gelmiştir. Bu durum ise aşağıda açıklanacağı üzere Vehhabi siyasal düşüncesinin donuklaşmasıyla sonuçlanmıştır.

Vehhabi ulemanın en başından itibaren her daim en hassas olduğu mesele ihya yöntemiyle dini bid'atlardan arındırarak inancı en saf haliyle toplumla tanıştırmak ve dini pratiklerin ahlaki ve hu-

41 Zekeriyya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı* (Ankara: TTK Basımevi, 1998), 23; Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan*, 23-24.

42 Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan*, 135, 249.

kuki yönünün icrasında şeriatın tatbik edilmesini sağlama konusu olmuştur. Bunun yanında özellikle modernitenin etkisinin ülke topraklarında artmaya başlamasından sonra da başta kadın meselesi olmak üzere sosyal dejenerasyon olarak inandıkları meselelere yoğunlaştıkları görülmüştür. Siyasal alanı ve İslami siyasi düşüncüyü göz ardı etmek öteden beri Vehhabi ulemanın bir özelliği olmuştur. Ulemanın siyasi alanı kapsamayan, dini ve sosyal hayatla sınırlı kalan hassasiyetleri devlet tarafından da karşılık bulmuş ve Suudi rejimi bu meselelerde en azından son yıllara kadar ulemayı karşısına alacak politikalar geliştirmekten kaçınmış, şeriatın tatbiki meselesine önem vermiş, televizyon ve internet gibi teknolojik yenilikleri ülkeye getirirken bile ulemanın rızasını almaya özen göstermiştir.⁴³

Ulemanın dini ve sosyal alana yoğunlaşan bu tutumu ve devletin de bu tutuma alan açması, bir taraftan Vehhabi düşüncenin tahkimini sağlamlaştırmış olsa da diğer taraftan şüphesiz rejimin de işine gelmiş ve onun ülke içindeki siyasi hegemonyasını güçlendirmesine yardımcı olmuştur. Fakat aynı zamanda ulemanın siyaseti devlete bırakmayı tercih eden, fikhü'l-helal ve'l-haram (helal ve haram fikhı) ve fikhü'l-ibadat (ibadet fikhı) ile ilgili konulara yoğunlaşan karakteri Vehhabi siyasi düşüncesinin gelişimine ket vurmuştur. Zira ulemanın siyasi düşünce alanını ihmal etmesi ve bu alanda entelektüel egzersiz içinde olmaması, onların İslam devletinin doğası, Müslüman yöneticinin seçimi, iktidarın statüsü, siyasi katılım, yöneticilerin hesap verebilirliği, sosyal adalet, sivil toplum, azınlık hakları, ulusaşırı örgütlere üyelik ve uluslararası toplumla ilişkiler gibi siyasi ve kamusal alana dair pek çok mesele hakkında bilimsel eserler ortaya koyabilmelerine ve bu alanlarda önemli bir teolojik doktrin geliştirebilmelerine mani olmuştur.⁴⁴

Siyasal alanı yönetici ailenin ve bu aileyle ilişkili bürokrat ve teknokrat sınıfının eline bırakan ulema, ahlaki düzenin koruyucuları olmakla yetinmiş ve siyasi alana dair meselelerde farkındalıktan yoksun kalmıştır. Siyasal alanı devletin ellerine bırakırken sosyal alanı kontrol etmede başarılı olan ulema, aslında böylece dinin kişisel davranış ve ibadetlere münhasır bir tanımını benimsemiş ve Suudi uygulamasıyla din ve siyaset arasındaki fiili ayrımı da

43 Joseph A. Kechichian, "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia", *International Journal of Middle East Studies* 18/1 (1986): 53-57; El-Kâtib, *Cuzûru'l-Istibdâd*, 234.

44 Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 57-58.

zımnen kabul etmiştir. Ulemanın bu tutumunun, siyasal olarak seküler ve sosyal olarak da dindar bir devletin konsolidasyonuna katkıda bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Nitekim bazı araştırmacılara göre Vehhabi topraklardaki din-siyaset ilişkisine dair bu ikili yapı, öteden beri kabul edilenin aksine Suudi Arabistan'ın "teokratik" bir devlet olmadığını göstermektedir. Öyle ki bu görüşe göre Suudi yönetimi, dini, politik iradeye tabi kılan melez bir oluşum olup ne tam anlamıyla seküler ne de dindar bir rejimdir.⁴⁵

Diğer taraftan bu ikili yapı, yani ulema tarafından kontrol edilen sosyal alan ile devlet tarafından kontrol edilen siyasal alan arasındaki uçurum hem kişisel düzlemde hem de toplumsal düzlemde bazen şiddete varacak çelişkiler yaşanmasına da neden olabilmektedir. Nitekim özellikle ana akım İslamcı düşüncenin etkisiyle siyasal şuur kazanmış bazı Vehhabi ulema, entelektüeller ve aktivistler, pek çok Suudi gibi dindarlaştırılmış toplumsal alanı İslami yönetimin bir yansıması olarak görmeyerek retorik ile gerçeklik arasındaki çelişkinin farkındalığını bazen sözlü muhalefet ile bazen de şiddete başvurmak suretiyle göstermişlerdir.⁴⁶ Öyle ki sözle muhalefetin ülkedeki en etkin tecrübesi olan Sahve hareketi ile silahla muhalefetin en çarpıcı örneği olan el-Kaide'nin, bu çelişki ile mücadelenin tohumlarından türediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Gerek Sahve hareketi gibi politikleşmiş gerekse de el-Kaide gibi radikalleşmiş Vehhabiler, resmi Vehhabi ulemayı siyaset alanını sadece siyasilere bıraktıkları, Müslümanları "zillet" içinde yaşamaya icbar eden mevcut politik vakayı göremedikleri ve yalnızca akide, tevhid, şirk, fıkıh, muamelat ve ibadet gibi meselelerle ilgilendikleri için sert bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır. Nitekim Sahve hareketi mensupları arasında resmi Vehhabi ulema hakkında sadece "kabir yıkımına önem veren topluluk" sözü, yaygınlık kazanmış bir tanımlama olarak dikkat çekmektedir. Öyle ki bu kimseler, "kabir yıkımı" (hedmu'l-kubûr) yerine "saray yıkımı"na (hedmu'l-kusûr) öncelik verilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁷ Yine Cihadi Selefi ekolün öncü isimlerinden Ebû Muhammed el-Makdîsî de, resmi

45 Alexander Bligh, "The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom," *International Journal of Middle East Studies* 17/1 (1985): 40; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 57-58.

46 Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 58.

47 Bin Gâlib, "Es-Selefiyyetu's-Su'üdiyye fi Meydâni's-Sulta", 42.

Vehhabi ulemanın sadece kabir ziyaretine hasrettikleri şirk tehlikesine (şirku'l-kubûr) odaklanarak zalim devlet yöneticilerine ve onların ortaya koyduğu gayri İslamî kanunlara karşı aşırı tazimde bulunarak içinde düştükleri şirki (şirku'l-kusûr) göremediklerinden yakınmıştır.⁴⁸

SONUÇ

Bir ihya ve ıslah hareketi olarak XVIII. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan Vehhabiliğin ürettiği dini-siyasi düşünce, içinde bulunduğu tarihsel ve siyasal bağlamın bir semeresi olarak zaman içinde şekillenmiştir. Öyle ki yozlaştığı kabul edilen İslami anlayışın tasfiyesine yönelik üretilen Vehhabi öğretisi, zaman içinde mevzu bahis tarihsel ve siyasal bağlamın etkisiyle siyasi boyut kazanarak Vehhabiliği dini-politik bir hareket haline getirmiştir. Bir siyasal erk ile kurulan ittifak neticesinde gerçekleşen söz konusu bağlamsal teşekkül, tevhid, ulu'l-emre itaat, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy 'ani'l münker, bid'at ve el-velâ ve'l-berâ gibi Vehhabiliğin temel düşünce esaslarına dini anlam boyutlarının yanı sıra politik anlam boyutları da kazandırmıştır.

Vehhabi düşüncenin en temel esası olarak kabul edilen tevhid düşüncesi, itikadi alana dair bütün Selefi ekollerde var olan keskin dini hassasiyetin ötesine geçerek Vehhabilikte etkin bir siyasal anlam boyutu da taşımıştır. Öyle ki Vehhabi siyaset düşüncesine göre bir siyasal otoritenin gücü ve koruması olmadan gerçek tevhid anlayışının insanlar arasında yerleşmesi mümkün olmadığı için Vehhabilikte tevhid, sadece dini “düşüncede” birliği sağlayan bir fikrî prensip değil aynı zamanda politik ve toplumsal alanı ifade eden “mekânda” da birliği sağlamaya yarayan bir araç olarak işlev görmüştür. Diğer taraftan tevhid düşüncesi etrafında birliği sağlanan ve Vehhabi öğretiyi benimsemiş siyasal erke, “ulu'l-emre itaat” prensibi mûcibince kayıtsız şartsız itaat etme ve hiçbir yol ve yöntemle otoriteye karşı çıkmama anlayışı, kuvvetli bir doktrin olarak Vehhabi siyaset düşüncesinde yer edinmiştir. Ayrıca Vehhabilikte “en sahih” haliyle tevhid inancının Müslüman toplum içinde yerleşmesinde, dini inanç ve pratiklerin saflaştırılmasında bir

48 Ebû Muhammed El-Makdisi, “Hivârun Ma'a's-Şayh Ebî Muhammed el-Makdisî”, https://www.cia.gov/library/abbottabadcompound/15/1508D8984D16ED34DC26F4E68E75C203_حوار_مع_الشيخ_أبي_محمد_المقدسي.pdf. 2002 (eriş. tar. 15 Ocak 2024).

misyon ilkesi olarak önemsenen “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker” prensibinin kapsamı sadece mevzubahis dini hassasiyetlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Vehhabi düşünceye ve bu düşünceyi benimseyen siyasal erke karşı teşebbüs edilen her türlü muhalefet ve ayaklanmayı bastırma amacıyla gösterilecek her türlü gayret de, “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker” ilkesinin bir gerekliliği olarak kabul edilmiştir.

Diğer taraftan Vehhabi düşüncenin en hassas olduğu meselelerden biri olan bid'at düşüncesi, Vehhabiliğin sadece dini söylemdeki dışlayıcılığına değil aynı zamanda siyasal ve toplumsal boyutlarıyla da onun dışlayıcı karakterine şekil vermiştir. Nitekim Vehhabiliğin ilk yayıldığı dönemde Vehhabi öğretileri benimsemeyen ve şirk içinde olduğu düşünülen bazı Müslüman gruplara karşı devlet eliyle gerçekleşen savaş, bid'at fikrinin siyasal alanı etkileyen gücünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Yine Vehhabiliğin en temel esaslarından biri olan “el-Velâ ve'l-Berâ” düşüncesi de Vehhabilikte dini, sosyal ve siyasal boyutlarıyla güçlü bir şekilde yer edinmiş ve özellikle ötekiyle ilişkinin sınırlarını belirleme hususunda Vehhabi siyaset düşüncesinin şekillenişinde büyük bir paya sahip olmuştur. Son olarak ise Vehhabiliğin mihenk taşı kabul edilebilecek ulema-ümera ittifakı ise bir taraftan Vehhabi siyaset düşüncesinin yerleşmesine ve sağlamlaşmasına katkı sunarken diğer taraftan da onun donuklaşmasına neden olmuş ve yeni meseleler karşısında ulemanın bir dini-siyasi doktrin geliştirebilmelerine mâni olmuştur.

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki Muhammed bin Selman'ın 2017 yılında Suudi Arabistan Krallığı'nın yeni velayet prensi olmasının akabinde yerleşik Vehhabi öğretilere ve müesses ulema kurumuna rağmen 2030 yılını hedef göstererek başta sosyal alan olmak üzere çeşitli mecralarda devrimsel nitelikte bir reform sürecine girmiş olması, din-siyaset veya ulema-ümera ilişkisi bağlamında Suudi Arabistan özelinde Vehhabiliğin yeni bir evreye geçtiğini göstermektedir. Öyle ki bu reform sürecinin, bir taraftan Suudi Arabistan'daki din-siyaset ilişkisinin mahiyetine diğer taraftan ise büyük oranda Suudi Arabistan'ın taşıyıcılığını yaptığı Vehhabi düşüncenin teopolitiğine yeniden şekil vermesini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla 2017 sonrası dönem dikkate alınarak Vehhabi düşüncenin teopolitiğinin yeni bir tahliline önümüzdeki dönemde ihtiyaç duyulacağı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Al-Dakhil, Khalid S. "Wahhabism as an Ideology of State Formation." *Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State*, ed. Mohammed Ayoob ve Hasan Kosebalaban, 23-38. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2009.
- Al-Rasheed, Madawi. *A history of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge University Press, 2007.
- Bligh, Alexander. "The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom." *International Journal of Middle East Studies* 17/1 (1985): 37-50.
- Bin Ali, Mohamed. *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafî Doctrine of Al-Wala' wal Bara'*. London: Imperial College Press, 2016.
- Bin Ğâlib, Hişâm, "Es-Selefiyyetu's-Su'ûdiyye fî Meydâni's-Sulta." *Ez-Zâhiretu's-Selefiyye: et-Te'addudiyyetu't-Tanzîmiyye ve's-Siyâsât*, ed. Beşir Mûsa Nâfi' ve diğçerleri, 33-48. Doha: Merkezu'l-Cezîre li'd-Dirâsât, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*. İstanbul: Rağbet Yay., 2010.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye." *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004): 205-234.
- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2006.
- DeLong-Bas, Natana J. "Wahhabism and the Question of Religious Tolerance." *Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State*, ed. Mohammed Ayoob ve Hasan Kosebalaban, 11-21. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2009.
- Ebû Rummân, Muhammed. *Es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî: Suâlu'd-Dîn ve'd-Dimukrâtiyye fi's-Siyâseti'l-'Arabiyye*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2014.
- El-Kâtib, Ahmed. *Cuzûru'l-İstibdâd fî'l-Fikri's-Siyâsî el-Vehhâbî (Kırâ'e Tahliyye)*. Beyrut: Ahmed el-Katib, 2011.
- El-Makdisi, Ebû Muhammed. "Hivârun Ma'a's-Şayh Ebî Muhammed el-Makdîsî". https://www.cia.gov/library/abbottabadcompound/15/1508D8984D16ED34DC26F4E68E75C203_حوار_مع_الشيخ_أبي_محمد_المقدسي.pdf. 2002.

- Fırlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- ‘Îmâra, Muhammed. *Es-Selefiyye*. Tunus: Dâru’l-Ma’ârif, tarihsiz.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Selefilğin İhyacılığı ve Dini Düşünceye Yenilik.” *Mari-fe: Bilimsel Birikim* 9/3 (2009): 9-20.
- Moussalli, Ahmad. “Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is The Enemy?” *Conflicts Forum*, Jan 2009.
- Kechichian, Joseph A. “The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia.” *International Journal of Middle East Studies* 18/1 (1986): 53-71.
- Kurşun, Zekeriyya. *Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı*. Ankara: TTK Basımevi, 1998.
- Kubat, Mehmet, “Selefi Perspektifin Tarihselliği.” *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004): 235-251.
- Roy, Olivier. *Küreselleşen İslam*. İstanbul: Metis Yay., 2003.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yay., 1994.
- Wagemakers, Joas. “The Enduring Legacy of the Second Saudi State: Quietist and Radical Wahhabi Contestations of al-Wala’ wa-l-Bara’.” *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012): 93-110.

THEOPOLITICAL ANALYSIS OF THE BASIC PRINCIPLES OF WAHHABISM

Abstract

Wahhabism emerged in the mid-18th century in the Najd region of present-day Saudi Arabia, based on the teachings of Muhammad b. Abdul Wahhab. It was initially framed as a Salafi school of thought or a reform and revival movement, similar to other movements in Islamic history that aimed at reforming religious practice at various times and places. However, over time, Wahhabism became increasingly politicized and evolved into a distinct religious-political movement. The Wahhabi doctrine, originally conceived to purify what was seen as a corrupted understanding of Islam, gradually took on a political dimension under the influence of this political context, transforming Wahhabism into a religious-political movement.

This study will examine how Wahhabism, which initially emerged as a revivalist discourse aiming to restore Islam to its purest form in response to perceived corruption of beliefs and religious practices among Muslims, developed a political character following its alliance with the Saudi family. It will explore how key principles of Wahhabi thought, such as tawhid (the oneness of God), obedience to the ruler (ulu'l emr), enjoining good and forbidding evil (emr-i bi'l ma'rûf ve nehy 'ani'l münker), innovation (bid'at), and loyalty and disavowal (el-velâ' ve'l-berâ'), contributed to this transformation. The study is based on the claim that the core principles of Wahhabism evolved into a theopolitical discourse over time, particularly in relation to this historical alliance. Within this framework, the study aims to demonstrate how these foundational principles of Wahhabism transcended their purely religious meanings and acquired political implications over time.

Keywords: Middle East, Religious-Political Thought, Wahhabism, Wahhabi Political Thought.

ACCOMMODATING MODERNITY AND SUFISM: TRANSFORMATION OF THE SHEIKH-DERVISH RELATIONSHIP IN CONTEMPORARY TURKEY*

Burcu SAĞLAM SARIKAYA

Marmara Üniversitesi
burcusaglamsarikaya@gmail.com
0000-0002-6960-9872

Abstract

Sufi orders, established in the 12th century, are mystical brotherhoods in Islam focused on cultivating the “mature self”. A fundamental element of these orders is the relationship between the sheikh (master) and the dervish (disciple), as spiritual progress in Sufism is considered unattainable without the guidance of a spiritual mentor. This paper explores how the sheikh-dervish relationship is experienced in contemporary Turkey. Drawing on data from in-depth interviews with thirty members from three Sufi groups (the İskenderpaşa and Erenköy branches of the Naqshbandi

* This article was composed utilizing the data from my ongoing PhD dissertation, “Sufism and Politics: A Comparative Analysis of the Mevlevis and the Nakşibendis in Contemporary Turkey,” I am conducting at the Social Sciences Institute of Marmara University.

order and the Mevlevi order), the study addresses the following questions: (1) How do individuals establish and maintain relations with their sheikhs? (2) What traditional and new methods are used to sustain these relationships? (3) How do they legitimize and relate their sheikh-dervish relationships to tradition? (4) What ideal sheikh-disciple relationship do they envision?

Using a comparative and historical approach, along with descriptive analysis and partial discourse analysis, the research reveals key strategies within the sheikh-disciple relationship: (1) prioritizing face-to-face interactions, (2) maintaining communication with elders through texts, (3) emphasizing the bond or spiritual union, (4) utilizing modern communication tools such as radio, streaming, television, and books, and (5) incorporating family relations. The paper highlights how modernity and political processes have influenced and diversified the sheikh-dervish relationship, offering an empirical contribution to contemporary studies of Sufism in Turkey.

Keywords: Sufism, Sheikh-Dervish relationship, Religion in Modern Turkey, Sheikh, Dervish.

INTRODUCTION

The relationship between the Sufi sheikh (a charismatic religious teacher and leader) and the dervish (disciple and follower of a Sufi sheikh) forms one of the fundamental issues of Sufism.¹ The sheikh is believed to have some special knowledge, which he must somehow convey to his disciples so that they can improve spiritually. The main source of legitimacy of *tariqats* and Sufism is that they have purportedly unbroken chains of transmission starting from the Prophet Muhammad.² Accordingly, some special spiritual information has been transferred from the Prophet to the present through these lines. For many Sufis, this transfer of information can only happen from person to person.³ For this reason, this one-to-one relationship constitutes one of the foundations of Sufism. On the other hand, this special sheikh-dervish relationship has been diversified due to the rising number of followers in some Sufi tariqats, the interventions brought by socio-political processes, and the effects of modernity, technological development, and individualization.

In this study, I problematize the changing sheikh-disciple relationship in contemporary Sufi experiences in Turkey. A relatively common organization in Ottoman society, Sufi orders were officially banned in 1925, shortly after the establishment of the Republic of Turkey.⁴ However, these groups continued their activities secretly. Since the 1980s, they have become more visible in the public sphere through the NGOs they established.⁵ These socio-

1 Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 2009); Carl W. Ernst, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam* (Boulder: Shambhala Publications, 2017); Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017).

2 Hodgson, *The Venture of Islam*, 216; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak: Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, no. 1 (1999): 551; Joseph Hill, "Sufism Between Past and Modernity," in *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (2021): 55-80.

3 Hodgson, *The Venture of Islam*; Köstendilli Ali el-Halveti, *Telvihat: Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016); Ethem Cebecioğlu, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü-Methodolojik Bir Yaklaşım," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005): 29-54.

4 Brian Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey* (Springer, 2011), 65.

5 Brian Silverstein, "Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition and Historicity in the European Provinces of the Muslim World," *Anthropological Quarterly* 76, ••

political processes of legal ban and the NGOization of Sufi orders in response to the state repression have had various effects on the functioning of religious orders.⁶

Methods

This study discusses the transformation of the Sufi orders, focusing on how the sheikh-dervish relationship has changed. To do this, I benefit from both the theoretical texts written by the experts in the field on the sheikh-disciple relationship and the 30 in-depth interviews I have conducted as part of my fieldwork. I preferred semi-structured interviews rather than a structured one. I had specific questions, but I occasionally had to pose them differently based on the flow of the conversation or to avoid interrupting the interviewee when there were other important issues they wanted to discuss. In this paper, I have analyzed the results based on the answers to two of the 62 questions I asked in these interviews for my broader PhD project: how they joined that Sufi order and how they communicate with their sheikhs. My analysis will allow me to devise current models of a sheikh-dervish relationship in the three groups.

Within the scope of the study, I aimed to have meetings with the dervishes of the Erenköy and İskenderpaşa branches of the Nakşibendi order and the Mevlevi order. The reasons I chose these groups are as follows: (1) While the Mevlevi have a harmonious and apolitical appearance, the Nakşibendis are considered more political and take an effective role in the Islamist movement,⁷ and therefore, I want to compare the different strategies they follow. (2) The Nakşibendi order in Turkey is very large, and since it would be insufficient to be represented by a single group, I have picked two groups from them. (4) I wanted to choose among the main

no. 3 (2003): 497-517; Ezgi Guner, "NGOization of Islamic Education: The Post-Coup Turkish State and Sufi Orders in Africa South of the Sahara," *Religions* 12, no. 1 (2020): 24.

6 Guner, "NGOization of Islamic Education: The Post-Coup Turkish State and Sufi Orders in Africa South of the Sahara," 24.

7 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford University Press, 2003), 140; Evrim Gormus, "The Invisible Hand of Islam: Islamic Business and State Relations in Turkey and Egypt," PhD diss., 2014, 78; Omer F. Erturk, "The Myth of Turkish Islam: The Influence of Naqshbandi-Gümüşhanevi Thought in Turkish Islamic Orthodoxy," *British Journal of Middle Eastern Studies* 49, no. 2 (2022): 223-247."

Nakşibendi-Halidi groups (İskenderpaşa, Erenköy, Süleymançılık, İsmailağa, Menzil), which have been frequently shown in various studies to be Turkey's the most politically influential Nakşibendi groups.⁸ Here, Süleymançılık is considered a neo-Sufi community, while İsmailağa and Menzil are considered more conservative and rural tariqats;⁹ in terms of comparability, İskenderpaşa and Erenköy tariqats, which have more characteristics similar to the Mevlevi, are urban, highly educated, and have many middle and upper-middle-class members.¹⁰ Additionally, I thought that the differentiation and transformation of urban and highly educated groups could be better observed, and also having the headquarters of these groups in Istanbul would make it easier for me to reach the interviewees. I have interviewed a total of 30 members, 10 from each group. I have used snowball sampling to reach dervishes who would volunteer to be interviewed. The snowball technique allows a sample to be created by asking initial participants (seeds) to serve as references for other potential participants.¹¹ This may cause selection bias by allowing us to access similar respondents only. Although it is a technique with risks of bias, it is the most preferred sampling method when working with sensitive groups.¹² Since Sufi groups are currently banned in Turkey and are "hidden" from the state's gaze and thus are difficult to access, snowballing proves to be a most helpful technique for this study. To avoid possible sampling bias, I have increased the number of initial participants as much as possible and reached members from various sub-groups with different features. For instance, I have tried to increase options for a balanced gender and age distribution. Demographic information of the sample is given below (Participants are coded ac-

8 Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (Klasik, 2015); Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar* (Metis Yayınları, 1990); Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar Ansiklopedisi: İslamcılık* (Çıra Yayınları, 2019); Mahsum Aytepe, "Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi," *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4, no. 1 (2016): 169-199.

9 Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 140; Gabriel Piricky, "The İsmailaga Community: Shifting Religious Patterns in Contemporary Turkey," *Russia and the Muslim World* 11 (281) (2015): 28-70.

10 Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar Ansiklopedisi*, 124; Çakır, *Ayet ve Slogan*, 44, 63.

11 Charlie Parker, Sam Scott, and Alistair Geddes, "Snowball Sampling," in *SAGE Research Methods Foundations* (2019).

12 Jean Faugier and Mary Sargeant, "Sampling Hard to Reach Populations," *Journal of Advanced Nursing* 26, no. 4 (1997), 792.

ording to their groups' initials [I for İskenderpaşa, E for Erenköy, M for Mevlevi] and interview order):

Table 1: Some demographic features of the sample of the study

Participants	Gender	Age	Marital Status	Education	Occupation
I1	Female	29	Married	Undergraduate	Teacher
I2	Female	46	Single	Master's	Senior manager
I3	Male	32	Married	Undergraduate	Teacher
I4	Female	30	Married	Master's	Clinical psychologist & Student
I5	Female	25	Single	Undergraduate	Teacher
I6	Male	34	Married	Undergraduate	Publishing house coordinator
I7	Male	45	Married	Master's	University lecturer
I8	Male	31	Married	Master's	PhD student
I9	Female	31	Single	Undergraduate	Teacher
I10	Female	58	Married	Primary School	Cook
E1	Female	34	Married	Undergraduate	Quran course instructor
E2	Male	35	Single	Undergraduate	Editor-in-chief & Student
E3	Male	28	Married	Undergraduate	Civil engineer
E4	Male	25	Married	Undergraduate	Social media content creator
E5	Female	24	Single	Undergraduate	Private tutor & student
E6	Female	52	Married	Middle School	Housewife
E7	Female	33	Married	Undergraduate	Housewife
E8	Female	65	Married	Vocational school	Housewife
E9	Female	59	Widow	High School	Business owner
E10	Male	24	Single	Undergraduate	Sales representative
M1	Female	32	Married	Undergraduate	Editor & student

M2	Male	30	Married	Master's	Merchant & student
M3	Male	32	Married	Master's	Semazen (Ministry of Culture)
M4	Male	40	Married	Undergraduate	Semazen (Ministry of Culture)
M5	Female	29	Single	Master's	Coordinator at a production company
M6	Female	43	Single	PhD	Medical doctor
M7	Male	63	Married	PhD	Retired university professor
M8	Male	29	Married	Undergraduate	Civil servant & musician
M9	Male	63	Married	Undergraduate	Retired Religious Affairs official
M10	Male	43	Married	Master's	Engineer

The education level in the three interview groups is quite high, as every one has received higher education except for a primary school graduate from İskenderpaşa, a secondary school graduate, and a high school graduate from Erenköy. All three were female participants over the age of 50. In the Mevlevi group, two participants had a doctoral degree, and everyone else had a bachelor's or master's degree. This is because these three Istanbul-based tariqats contain many people with high levels of education. It may also indicate that people from low-education groups may be unwilling to participate in academic research. Some members refused my interview requests because they were "not knowledgeable enough to talk." Additionally, because I reached most of these people through my contacts, who generally have a high level of education, I may have reached people mostly with higher education levels due to snowball sampling. As mentioned, selection bias is always a risk with the snowball sampling method.

In the data analysis phase of my research, I adopted a comparative approach to see the group patterns in my interviewees' discourses. I used the qualitative description method, which has been

identified as suitable for research questions focused on exploring events and situations and gaining insight from informants about a poorly understood phenomenon.¹³ I used the qualitative description method to interpret my interview data. Descriptive analysis is often used to describe various features of a data set in quantitative research.¹⁴ Though this is qualitative research, I will summarize the different features of my interviewees below. Discourse analysis is “the analysis of relationships between concrete language use and the wider social and cultural structures.”¹⁵ According to Fairclough, discourse is a social practice embedded in the contextual situation.¹⁶ Critical discourse analysis highlights the historical context of the discourse and the power relations that produce it.¹⁷ I will make partial use of discourse analysis by revealing the unspoken assumptions of and by discussing the practices informing their discourses and highlighting the discursive strategies they employ. Discursive strategies are part of what Foucault calls “discursive formations,” which are patterns of statements that define a particular domain of knowledge.¹⁸ Discursive formation is a set of consistent expressions with certain rules and is defined relationally. Discursive strategies are the units of discursive formations. Discourses regarding the nature of the sheikh-dervish relationship exemplify the discursive formation inside the Sufi group’s structure, and discursive tactics construct this formation. Based on this, I have discerned the following discursive strategies: emphasizing face-to-face relationships (1), highlighting texts (2), stressing the importance of *rabıta* (spiritual connection to the sheikh) (3), spreading

13 Hyejin Kim, Justine S. Sefcik, and Christine Bradway, “Characteristics of Qualitative Descriptive Studies: A Systematic Review,” *Research in Nursing & Health* 40, no. 1 (2017): 23-42.

14 Margarete Sandelowski, “Whatever Happened to Qualitative Description?,” *Research in Nursing & Health* 23, no. 4 (2000): 334-340.

15 Stefan Titscher, Michael Meyer, Ruth Wodak, and Eva Vetter, *Methods of Text and Discourse Analysis: In Search of Meaning* (Sage, 2000), 149.

16 Norman Fairclough, “Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse: The Universities,” *Discourse & Society* 4, no. 2 (1993): 133-168.

17 Ruth Wodak, *Disorders of Discourse* (London: Longman, 1996); Tugay Sarıkaya, “The Effects of Interactions in Virtual Communities on Social Media in the Shaping and Reproducing of Cultural Memory, Neighborhood Identity, and Culture,” *Communication Papers: Media Literacy and Gender Studies* 12, no. 24 (2023), 73.

18 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972).

the Sufi message through communication tools (4), family and kinship as an important basis of Sufi identity (5).

Here, my informants' discursive practices are seen as components of whole cultural formations of the current Mevlevi tariqat and two Nakşibendi tariqats. Also, their discursive practices result from contextual factors and positioning due to political restrictions on Sufism by the Turkish state and aspects of modernization processes such as rising urbanization and individualization in Turkish society. I have also made two comparisons: one is to see the temporal change, and the second is to see the discursive differences. The first compares the sheikh-dervish relationship before the ban in 1925 and the relationships I have observed today. The second compares the members' discursive differences in sheikh-dervish relationships in the three groups I examined. Historical social scientists may compare cases "to highlight the particular features of each case."¹⁹ In this study, the three cases are exposed to the same conditions but follow different strategies and have different results. My hypothesis is that the strategies they follow both ensure the survival of these institutions and inevitably lead them to a religious change, doctrinally and practically.

During my research, I asked the dervishes how they met their sheikhs and how they communicate with them today. To observe a change and a historical differentiation in the sheikh-dervish relationships here, it is necessary to first look at how the relationship was established and carried out. Therefore, in the following section, I will explain the importance and dynamics of this relationship using texts written on the historical foundations of the sheikh-dervish relationship.

1. RELIGIOUS CHANGE AND THE TRANSFORMATION OF SHEIKH-DERVISH RELATIONSHIP IN THE HISTORY OF SUFISM

Religions undergo various transformations in their practices, doctrines, and sometimes institutional structures under the influ-

¹⁹ Theda Skocpol, "Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology," in *Vision and Method in Historical Sociology* (1984), 370.

ence of major social transformations and inner dynamics of religious communities. While there are studies on the phenomenon of ‘religious change’ as an immanent dimension of secularization,²⁰ it is also possible that it may lead to or result from desecularization.²¹ Some religious practices may become more private or public according to socio-political transformations and to the extent their doctrinal potential allows.²² Accordingly, we see that different features, practices, religious concerns, and thoughts of religious groups come to the fore in different periods. Interpreting this change as secularization or desecularization varies depending on the level of accommodation of religion with worldly affairs. At this point, I will first look at one aspect of the historical transformation of Sufi experiences.

Many historians of Sufism have stressed the transformation of the sheikh-dervish relationship in the history of Sufism.²³ According to Hodgson, though experienced as an individual mysticism in the first centuries of Islam, Sufism became more organized from the 11th century onwards, which was made possible by developing “an elaborate lore and custom based on the relation of disciple and master.”²⁴ Hodgson calls this relationship “pîrî-murîdî” and defines it as “a needed discipline and a vehicle for public outreach.”²⁵ This new form of sheikh-disciple relationship was more hierarchical and based on the dervish’s submission to the sheikh. Ira Lapidus explains this transformation in terms of formalization, too:

A developing concept of the relations between masters and disciples paved the way for a more formal organization. In the ninth and tenth

20 Karel Dobbelaere, “Trend Report: Secularization: A Multi-dimensional Concept,” *Current Sociology* 29, no. 2 (1981): 3-153; Olivier Tschannen, “The Secularization Paradigm: A Systematization,” *Journal for the Scientific Study of Religion* (1991): 395-415.

21 Roger Finke and Rodney Stark, “The Dynamics of Religious Economies,” in *Handbook of the Sociology of Religion* (2003): 96-109; Philip S. Gorski, “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700,” *American Sociological Review* 65, no. 1 (2000): 138-167; José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 2011).

22 Casanova, *Public Religions in the Modern World*.

23 Hodgson, *The Venture of Islam*, 204; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge University Press, 2002), 138; Knysh, *Sufism: A New History*, 151-152; Fritz Meier, “Khurāsān and the End of Classical Sufism,” in *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, ed. Fritz Meier (Leiden: Brill, 1999), 189-219.

24 Hodgson, *The Venture of Islam*, 204.

25 Hodgson, *The Venture of Islam*, 209.

centuries a Sufi novice took lessons from his master. By the eleventh century he was a disciple who owed total obedience, just as any man owes obedience to God. By then, the master was considered a teacher, a healer of souls, and a repository of God's blessing. These new and deeper bonds were the basis of a more lasting loyalty of disciple to master and for the perpetuation of the authority of miraculous teachers over the generations.²⁶

Sufi tariqats began to be founded in the 12th century, with several tekkes (lodges) opening, leading to a more institutionalized form of Sufism.. During this period, the followers of the great sheikhs came together in lodges. They made one of their most competent students the new leader after the death of their teachers, and these leaders continued to collect donations and do charity on behalf of their sheikhs. This organizational, economic, and spatial change made the sects increasingly systematic. Also, Sufi doctrines became more sophisticated with the contributions of scholars such as al-Qushayri, al-Ghazzali, and Ibn al-Arabi, and their understanding of sainthood (*wilaya*).²⁷ Their works paved the way for a new understanding that accepts complete submission to the sheikh as a condition of Sufism. These spatial and intellectual changes contributed to the formation of a collective Sufi identity. An important element of this identity was the chains of masters within an order known as *silsiles*.

a. Silsile

In Sufi tariqats of Islam, the chain that is accepted as reaching from sheikh to sheikh to the *pir* (founder) of the tariqat, and from sheikh to sheikh, and thus to the Prophet Muhammad, is called silsile.²⁸ Silsile has been considered as a tool that ensures the soundness of a tradition of knowledge and its transmission in a valid way. It prevents incompetence by refuting the claims of people considered incompetent by the bearers of tradition.²⁹ Silsile is thus the

26 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 138.

27 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 176.

28 Hodgson, *The Venture of Islam*, 214; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 90; Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak: Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili," 551.

29 Atila Gökdemir, "Yanyalı Hâfız Refî' Efendi'nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi," *Turkish Academic Research Review* 7, no. 3 (2022), 659.

primary source of legitimate power and charisma to keep some people in and others out of the Sufi tariqats.

The word silsile, meaning chain in Arabic, was first seen in the field of hadith in Islamic culture.³⁰ Islamic scholars considered it essential to base the hadith narrators on a chain to ensure the reliability of hadiths.³¹ In addition to hadith, there were silsiles in tafsir and fiqh. As the written records increased since the 11th century, the lineages in these fields lost their importance³². In Sufism, however, the silsile remained a fundamental element because the oral transmission of Sufi knowledge was an important feature. According to the Sufis, the Prophet Muhammed suggested special remembrances and prayers to some of his companions, including the four “rightly guided” caliphs. Sufi silsiles were formed by continuing these methods.³³ Sufi tariqats are basically of two types today: one is based on Ebubekir (called *Bekrî* tariqats), the other on Ali (called *Alevî* tariqats).³⁴ A main difference between the two lines is how they practice remembrances (*zikir*): Alevî zikir is voiced, whereas, in tariqats based on Ebubekir, silent zikir is the norm.³⁵

All tariqats have a silsile reaching the Prophet, kept in the *sil-silename* records. Sufis believe the mystical knowledge coming from the Prophet has been transferred from one person to another through these chains. On the other hand, some Sufi masters have not met face-to-face historically in the lineage. Sufis explain this situation with *üveysilik*, a situation where people who cannot meet face-to-face establish a mystical relationship by communicating through spiritual means such as dreams.³⁶

30 Harald Motzki, ed., *Hadith: Origins and Developments* (Routledge, 2016); M. Jafar, “The Position of Hadith/Sunna in Understanding the Quran,” *Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal)* 4, no. 4 (2021).

31 Gökdemir, “Yanyalı Hâfız Refî’ Efendi’nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi,” 659.

32 Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile* (Erkam Yayıncılık, 2021).

33 Gökdemir, “Yanyalı Hâfız Refî’ Efendi’nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi,” 659.

34 Gökdemir, “Yanyalı Hâfız Refî’ Efendi’nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi,” 660.

35 Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak: Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili,” 554.

36 Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysilik*, Vol. 7 (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982); Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak: Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili,” 553; Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile* (Erkam Yayıncılık, 2021).

The silsile is like a spiritual family tree for a Sufi. It is thus necessary to know all family members, the spiritual fathers, and what kind of people the old sheikhs were. For this reason, the legends of old sheikhs are recorded and told from generation to generation. Also, previous members of the silsile are mentioned in the gatherings. For example, the Nakşibendis perform *hatm-i hâcegan* ceremonies to commemorate the tariqat silsile. It is believed that identifying the dervish with the masters in the silsile through these commemorations will ensure their spiritual ascent.³⁷ Two other significant tools of spiritual training are *icazet* and *seyrüsüluk*.

b. İcazet and Seyrüsüluk

İcazet is the written or verbal authorization that sheikhs offer to their disciples who have attained a certain level of maturation and are deemed capable of instructing new students. An icazet that has become a written document is called *icazetname*.³⁸ It is a kind of certificate developed to protect the silsiles from false sheikhs. A disciple who receives permission is called a caliph, who can now provide *irşad*, or guidance. Obtaining a socially recognized icazet requires education under a sheikhh with an unbroken silsile tracing back to the Prophet.³⁹ This training process is called *seyrüsüluk*. Disciples who have completed this process under the supervision of a “true” sheikh can get icazetname.

Seyrüsüluk refers to the spiritual journey made under the supervision of a master to reach God and the disciple’s cleansing from bad moral attributes such as love of the world and rank and equipping him with good morals.⁴⁰ Ibn al-Arabi defines seyrüsüluk as a “transition from one range of worship to another with meaning.” In other words, according to him, seyrüsüluk is a legitimate deed that intends to get closer to Allah. Another famous sufi, Imam Rab-bani, argues that seyrüsüluk is a movement of a person in knowledge or a journey through the levels of existence.⁴¹

37 Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile* (Erkam Yayıncılık, 2021), 3-10.

38 Yılmaz, *Altın Silsile*, 2-3.

39 Ahmet Yıldırım, “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufi Düşünce ve Yorumlarında Şeyh-Mürid” (2010).

40 Büşra Çakmaktaş, “Mesnevi Şarihi Bir Bayrami-Melami: Sarı Abdullah Efendi’nin Seyrüsüluk Yorumu,” *Journal of International Social Research* 9, no. 43 (2016), 2385.

41 Çakmaktaş, “Mesnevi Şarihi Bir Bayrami-Melami: Sarı Abdullah Efendi’nin Seyrüsüluk Yorumu,” 2385.

Sufi commentator Sarı Abdullah Efendi (d.1660) lists the fundamentals of seyrüsüluk: devotion to the sharia, being attached to a perfect guide (a true sheikh), and having love to reach God.⁴² Being able to see at what stage the dervish is during the seyrüsüluk is the characteristic of true sheikhs, and a sheikh should train accordingly and give his dervishes the love of God.⁴³ As can be seen, the sheikh-dervish relationship is one in which both the sheikh and the dervish have mutual responsibilities. According to famous Sufi Mevlana Celaleddin Rumi, a person who wants to progress in the way of God should choose their guide very carefully.⁴⁴ Moreover, the dervish should listen to their sheikh and surrender their will to a true sheikh. The sheikh should provide training appropriate to the dervish's situation and spiritual level.⁴⁵ It is necessary to practice under the supervision of an experienced true sheikh because there are issues that cannot be learned by just reading and listening. Only theoretically knowing something is not enough for Sufis; it must be internalized and turned into second nature.⁴⁶ According to Rumi, the things that lead people astray from the right path are their own nafs and the devil.⁴⁷ A person who does not have knowledge and experience about the traps and obstacles of the soul and the devil is exposed to many dangers. This situation makes it almost compulsory to take refuge in a sheikh.⁴⁸ Views similar to these were also expressed by the prominent Nakşibendi sheikh Ziyaüddin Gümüşhanevi (1813-1893). According to Gümüşhanevi, a sheikh guides everyone individually, considering all the characteristics and abilities of the disciple.⁴⁹ Mevlana Halid al-Baghdadi (1779-1827), one of the elders of the Nakşibendi order, warns sheikhs not to accept people who pursue their worldly desires as

42 Çakmaktaş, "Mesnevi Şarihi Bir Bayrami-Melami: Sarı Abdullah Efendi'nin Seyrû Süluk Yorumu," 2386-87.

43 Çakmaktaş, "Mesnevi Şarihi Bir Bayrami-Melami: Sarı Abdullah Efendi'nin Seyrû Süluk Yorumu," 2387-88.

44 Himmet Konur, "Mesnevî'de Mürid-Mürşid İlişkisi," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005), 153.

45 Konur, "Mesnevî'de Mürid-Mürşid İlişkisi," 150.

46 Konur, "Mesnevî'de Mürid-Mürşid İlişkisi," 150.

47 Şefik Can, *Mesnevi Tercümesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003); Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982).

48 Konur, "Mesnevî'de Mürid-Mürşid İlişkisi," 150-151.

49 Öncel Demirdaş, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye Göre Mürid-Mürşid İlişkisinin Boyutları," *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (03-05 Ekim 2013 Gümüşhane, 2014): 323-330.

dervishes and states that the number of disciples is not important⁵⁰ because *feyiz* (Sufi knowledge and spiritual pleasure) can only be transferred from master to disciple in a relationship established with good intentions.⁵¹ Muhammad al-Hani, on the other hand, emphasizes the four principles of the Nakşibendi-Halidi order regarding the sheikh-dervish relationship: a conversation with the sheikh, *rabita*, *zikir*, and contemplation.⁵² Some Sufis define *rabita* as a necessary procedure only for those new to the sect.⁵³ Although the types of communication emphasized in Sufi sources vary, the central importance of the sheikh-dervish relationship, both face-to-face and spiritual, remains the same in terms of Sufism.

2. DIFFERENTIATION OF CONTEMPORARY SHEIKH-DERVISH RELATIONSHIPS

Sufi experiences in Turkey seem to have undergone change and diversification in the 20th century due to political-legal bans since 1924, technological developments, and rising urbanization. The relationship between the sheikh and the dervish has also been transformed. My field research reveals different emphases and definitions of the ideal sheikh-disciple relationship. Below, I discuss how some dervishes and sheikhs prioritize face-to-face close relationships while others consider it sufficient to have a spiritual bond, and some members think that it is not necessary to enter a sheikh-disciple relationship and choose only to communicate with fundamental texts. On the other hand, face-to-face communication has been replaced by many communication tools such as books, radio, and the Internet. In addition, we see that intermediary people who are more intimate with the sheikh play an important role in large groups where it is difficult to reach the sheikh directly. Another defining relationship stands out as the family; because of their family affiliation, some contemporary Sufis feel they belong to a group, even though they are not “formally” dervishes bound to a sheikh.

50 Mahmud Erkaya, “Halidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri,” *Şarkıyat* 9, no. 2 (2017), 849.

51 Ramazan Muslu, “Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’ye Göre Mürid-Mürşid İlişkinin Boyutları,” (2012), 113.

52 Erkaya, “Halidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri,” 851.

53 Muslu, “Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’ye Göre Mürid-Mürşid İlişkinin Boyutları,” 116.

Below, I have tabulated the connections through which the participants joined the tariqat and how they continue communicating with their sheikhs today. In the rest of the article, I will interpret different discursive strategies about sheikh-dervish communication separately.

Table 2: Information about joining the tariqat and ways to communicate with the sheikh.

Participants	How did they join?	Face-to-face meeting	Rabita	Other
I1	Family	No (used to be)	Yes	-
I2	Her own quest	Yes	No	-
I3	Neighbour	No	Yes	Radio
I4	Family	No (2 times)	No	Intermediary
I5	Family	No	No	Radio, books
I6	Friend	No (a few times)	Yes	Website
I7	Family	No (a few times)	Yes	E-mail
I8	Family	No	No	E-mail
I9	Relative	No	Yes	Radio
I10	Relative	No (used to be)	Yes	Intermediary, Radio, books
E1	Family	No (a few)	No	Intermediary
E2	Family	No	No	Intermediary, letters
E3	Family	Yes (very limited)	Yes	-
E4	Family	No (a few times)	Yes	Participating in public speeches
E5	Family	No (a few times)	No	Intermediary
E6	Family	No	No	Intermediary, YouTube, TV
E7	Family	No	Yes	TV, radio, YouTube, intermediary
E8	Friend	No	Yes	Intermediary, YouTube
E9	Relative	No (used to be)	Yes	-
E10	Family	No	Yes	-

M1	Work	Yes	No	WhatsApp, phone
M2	His own quest	Yes	No	WhatsApp, phone
M3	Family	Yes	No	-
M4	Neighbor	Yes	Yes	-
M5	Family	No (no sheikh)	No	Books
M6	Books	Yes	No	Books
M7	Books	No (no sheikh)	No	Books
M8	Friend	Yes	Yes	Phone
M9	Neighbor	Yes	No	-
M10	Friend	Yes	No	WhatsApp, phone

a. Emphasizing Face-to-face Relationships

According to Tönnies,⁵⁴ religious groups are a kind of “*gemeinschaft*,” that is, communities in which intimate face-to-face relations and strong feelings of solidarity among members are emphasized. The classical sheikh-disciple relationship is also based on a face-to-face relationship.⁵⁵ However, we see that face-to-face communication weakens when (i) some groups have grown large, (ii) some sheikhs do not prefer face-to-face communication, (iii) the sheikh is old and/or sick, (iv) if communication between male and female subgroups in a religious group is limited, or (v) due to the technological possibilities. In the following, accepting face-to-face meetings as of primary importance and arguing that they are unnecessary constitute two basic discursive strategies here. In general, many Nakşibendi interviewees do not find face-to-face meetings necessary; this is of fundamental importance for Mevlevi.

Only one of the İskenderpaşa members I met maintains face-to-face communication with the sheikh. Two people stated that they had such communication with the previous sheikh but not with the current sheikh. Some dervishes stated that they never felt the

54 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen* (Leipzig: Fues, 1887).

55 Zehra Işık, “Dini Grup Mensubu Kadınların Dini Grup Aidyeti ve Diğer Dini Gruplara Yaklaşımları: Cerrahî Grubu Örneği,” *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1, no. 1 (2021): 5.

need for such a meeting. Two İskenderpaşa dervishes, I8 and I9, explain why they do not need to consult their sheikh directly:

I8: I don't feel the need to ask [him directly] because I know the answer he will give in advance. He is a natural leader. But this leader does not lead this way, "ask me anything; nothing will happen without my knowledge." There is a sheikh in a community in people's minds, and that sheikh knows everything; he must be consulted, etc. He [the current sheikh] has broken this perception himself. ... we consult our master on any religious or other issues. There is no such thing as a shame if we talk. But we no longer prefer this. We say that everyone should improve themselves. He did this himself. He said critical-analytical thinking. He has directed this audience to critical-analytical thinking. Now, instead of asking everything to our sheikh, we have drawn a path by thinking about ourselves as a whole, then with its parts, by talking to competent people in the field.

I9: He has messages that he says for us, advises us to do, directs us... if we can implement them anyway... There is no such thing as a face-to-face meeting or messaging... I don't know; I've never felt such a need. Doing what he says... This is not our group's way: there is a problem, ask immediately, obey what he says. No! Our leader always says to think critically, try to see behind the scenes, and distinguish right from wrong ... For example, our leader says that we eat halal and be healthy, and I pay attention to him personally. I'm researching; I don't eat sugary foods, and I don't eat packaged products; by following his words...

In these statements, "we" instead of "I" predominates. Since they cannot communicate with their sheikhs, they avoid expressing themselves with the "I" language. It is impossible for them not to want to meet their sheikh. However, it is plausible to think they use such language because they do not want to complain about their sheikh not meeting them. Additionally, speaking in "we" language may make them feel more included in the group. Here, the choice of the İskenderpaşa sheikh is to give people more freedom in their decisions. Underlining critical-analytical thinking aims for dervishes to make various inferences from the words of their sheikhs and shape their lives accordingly, in fact, by their own decisions. A tariqat system in which everything was consulted with the sheikh has been completely abandoned, except for the small group around the sheikh.

In the Erenköy community, one person (E3) said that he maintains face-to-face communication with the sheikh limited to greetings and prayers. He only met privately once to discuss a private

issue. E9 stated that there was a face-to-face meeting during the previous sheikh Musa Topbaş (d.1999), but today's sheikh does not prefer this. Three people stated that they had met with the sheikh a few times but did not have the opportunity to meet regularly. On the other hand, most disciples believe that the sheikh is not unreachable, but they do not want to disturb him. E1 states that there is partial face-to-face communication in the Erenköy community. The sheikh Osman Nuri Topbaş (b.1942) had conversations at the Çilehane mosque and Aziz Mahmud Hudai Foundation (the NGO founded by the Erenköy community), and they had the opportunity to listen to his public speeches. E1 also had the opportunity to meet face-to-face with Osman Nuri Topbaş a few times, thanks to an intermediary. She states that they pay attention to the distinction between men and women and highlights that it is inappropriate for a men and a women to meet privately, even if they are sheikh and dervish. On the other hand, a male interviewee, E3, shared his experiences as follows:

Since I am a Foundation employee, I can meet him face to face. But during this face-to-face meeting, there is no actual conversation. "Hello sir," "have a good day...." He prays for me, and then he continues his work. However, community members from other cities also come to Istanbul to talk to him from time to time and have the opportunity to meet face-to-face. In other words, Osman Efendi is not an unreachable sheikh; you can meet him face-to-face, read his books, and watch his videos. Anyone who wishes can see Osman Nuri Topbaş at the Çilehane Mosque during prayer time. But since he works very hard, it is impossible for me or any person to go to his room and talk with him.

I asked E3 if he had ever met with him for an interpretation of a dream or an important decision. He stated that:

That situation is obviously not very open, especially for Osman Efendi. But in his close circle, for his friends with whom he has worked for years, or his grandchildren, I hear such things: I have consulted Osman Efendi, I have consulted our master... But he does not have such an approach regarding dream interpretation. Usually, the decision is left to the questioner. I have heard that he stated what was in his heart and what was good for him. I heard him say, "Son, it would be better if you do this." But the time spent on this is very little. I see that he usually avoids it. I once asked something face to face, but I don't want to tell its content. If there is a situation that I can't get out of today, I can go and talk [to him].

This statement shows that a young male dervish also could not easily meet with the Erenköy sheikh. When men want to communicate with the sheikh, it seems that they have a habit of evaluating the issue they will consult and not taking the time of the sheikh. They cannot ask the sheikh everything, but they think they can reach him if there is a serious situation they really need to consult him for. In both İskenderpaşa and Erenköy, dervishes do not think that their sheikh is inaccessible, but they have no aim to reach him most of the time. It seems that they know it is impossible to have close communication with the sheikh, and they have accepted it. They do not want to complain, saying, “I would love to see him, but the sheikh doesn’t want” or “He doesn’t spare time for us because he has too many dervishes.” Such complaints would be contrary to Sufi etiquette.

Another Erenköy follower, E4, said, “It is not possible to meet with Osman Efendi. I have met him several times due to my family relations. Apart from that, I follow his speeches; I try to join his public speeches (*sohbets*) in Istanbul.” As both E4 and E3 expressed, it is important to be in the inner circle of the sheikh, such as having a kinship relationship, to meet with him. The things they listen to in public conversations of the sheikh show that the way the sheikh in Sufism gives information according to the dervish and treats him privately seems changed. As I explained above, a dervish is responsible for obeying the sheikh, and the sheikh is responsible for developing his dervishes spiritually by sharing information according to the dervish’s special condition and level in the course of the *seyrüsülük*. On the other hand, some Mevlevi criticize this. M1 and M2 states as follows:

M1: There was no other way but to meet in person. He says this: a *mürşid* (guide) should not adopt more than 30 children as much as possible so that he can open his heart to all of them spiritually and not break up. Of course, many people come and go. We always meet face to face or by phone, message, WhatsApp... We use it all. ... We are already meeting with his wife and children as a family.

M2: I find it more appropriate to ask my sheikh for his opinion when there are special issues. After all, there is such an etiquette in Sufism: even if a job is normally *halal*, they say consult your sheikh anyway because consulting the sheikh also means I expect prayers from you. It is also *adab*, manners. ... We communicate face-to-face, by phone, by messaging via WhatsApp.

Here, it is evident that the pronoun “I” is more prevalent among Mevlevi comments. The use of “we” by M1 and M2 does not denote a collective “we” as seen among the Nakşibendis but rather signifies the unity between the dervish and their sheikh.

M1 states that his sheikh does not find it right that a sheikh has more than 30 followers. He thus rejects a mystical relationship without direct face-to-face communication. M1 and M2 stated in my interviews that their Mevlevi sheikh declared that he wanted to be able to take care of every dervish like a father. Moreover, contrary to the etiquette of not taking the time of the sheikh in Erenköy and İskenderpaşa, some Mevlevi follow the practice that the sheikh should be consulted and his prayers should be taken –two contradictory values. They consider both views to be correct in their own way.

M9, as a Mevlevi sheikh, highlights the importance of face-to-face relationships, referencing the sheikh-dervish relationship he experienced:

We were together 3 days a week. On Fridays, from 10-11 am until midnight. Unless something extraordinary happens, we would be together every Friday for 12-13 hours. There is the knowledge of “kal” [formal knowledge], and there is the knowledge of “hal” [experiential knowledge]. I think authentic Sufism is about the science of “hal.” You take the training and learn something, but what is important is what you bring into your life.

Here, what is referred to as the knowledge of “hal” is a person’s demonstration of what they know through her actions, the knowledge based on experience.⁵⁶ Knowledge of “kal” is the knowledge based on symbols, words, and language.⁵⁷ Here, M9 emphasizes the importance of the dervish learning from his sheikh by seeing him and observing his behaviors. M9 finds learning by observing the sheikh’s actions much more effective than learning by reading from a book or listening to someone’s words.

Thus, it is common for large tariqats to communicate through an intermediary, send letters, etc. For example, in the Erenköy community, we see that female dervishes communicate through a

56 Ethem Cebecioğlu, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ’nın Anlaşılmasındaki Rolü-Metodolojik Bir Yaklaşım,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005): 29-54, 32.

57 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005): 29.

(female) intermediary close to the sheikh, but not one-on-one. Interviewee E1 stated that she met with Osman Nuri Topbaş several times through her intermediary, who was a relative of the sheikh. More attention is paid to a male-female distinction in Erenköy, which is not seen in other groups. The Erenköy disciples consider it wrong for a woman to meet with a man alone, even if this person is a sheikh. Thus, intermediaries act as a helpful vehicle for maintaining this gender distinction. Another female interviewee, E5, states that:

Not everyone can meet one-on-one due to the high number of followers. There are sohbet groups in every province and district. ... You give it [your question written on paper] to the older sisters who are there at a particular time. They are also forwarding them to someone else. It happens through two intermediaries.

İskenderpaşa dervishes I4 and I8 state that they have also communicated with their sheikhs through intermediaries: Sheikh Nureddin Coşan has a secretary for communication with dervishes. I4 states that she resorted to both that private secretary and her father as intermediaries:

For example, if there is something very important I will ask, or if we have a dream and we ask for his prayer, my father writes to his secretary, and he gets an answer from his secretary. ... It's not that hard to reach. It's easy to reach, but we don't prefer to ask him about everything.

His dervishes usually avoid asking Nureddin Coşan about mundane stuff; they choose and share with him what they find very important. This may serve as evidence that face-to-face relationships are relatively rare, and the İskenderpaşa sheikh does not prefer to have the same level of relationship with every disciple.

In Mevlevis, on the other hand, the sheikh-murid relationship is either achieved without an intermediary or not observed at all. I did not come across any findings regarding this kind of mediation in my interviews.

This differentiation in the groups' perspectives is related to the fact that Nakşibendi communities are quite large and generally single-centered. In contrast, Mevlevis consists of fragmented small groups with fewer members. The fact that Nakşibendis are single-centered large groups, all loyal to a single sheikh, is new in terms of the history of Sufism. In previous centuries, it was not common for a sheikh to have thousands of dervishes. Their differences from

other tariqats in terms of tradition, such as the lack of ceremony among the Nakşibendi order and their silent remembrance practices, made this possible. Moreover, the rise of urbanization and individualization are also factors behind the increase in the number of Nakşibendi members. A Nakşibendi dervish takes a rosary and easily performs their remembrances. Unlike Mevlevis, performing Nakşibendi rituals does not require a lodge or a place where ceremonies can be held and services provided. This is more suitable for modern urban life, so it may have impacted the rising number of members of Nakşibendi orders. In parallel with the place problem in Mevlevilik, I should mention the political ban since 1925. The Nakşibendi order, which has less visible practices in the public arena and wider doctrinal opportunities to maintain its lodge within its own body, reduced face-to-face communication as it became more crowded and replaced it with other methods. Mevlevis, who are left without a lodge, could not perform many of the place-based rituals of their traditions. They continued to meet face-to-face and organize into small sub-groups, maintaining their existence, albeit in a weakened form. However, there are other “unique” emphases on Mevlevis, such as the significance of texts for spiritual training.

b. Highlighting Foundational Texts

A prominent discursive strategy for some Mevlevis is the emphasis placed on texts, the *Mesnevi*, and other textual sources of the order. After the closure of the lodges in 1925, the Mevlevi order, where dervishes were trained through service in these lodges and where ceremonies held in the lodges were central to the order, faced significant challenges in preserving and transmitting its traditions. Transmitters such as Abdülbaki Gölpınarlı (d.1982) tried to ensure this transfer by writing down everything they knew about the Mevlevi tradition. On the other hand, the last sheikhs trained in the lodge, such as Midhat Bahari Beytur (b.1971), contributed to this transfer by training dervishes such as Emin Işık (b.2019) and Hüseyin Top (b.1933), and the Çelebi family gave the Mevlevi sheikhship to those they deemed suitable⁵⁸. However, the number of these people was not very large. As methods such as serving in the lodge and going through ordeal disappeared, edu-

58 Burcu Sağlam, “How Does Prohibition Stop Working? The Visibility and Legitimacy of Mevlevi Ceremonies in Modern Turkey.” Master’s thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

cation through texts came to the fore. On the other hand, in the 1970s, when Rumi's *Mesnevi* became popular in America and Europe,⁵⁹ people who claimed to be Mevlevi, influenced by these texts, emerged. Both followers who were related to the tradition and those who were not related to the tradition emerged who saw the relationship with Rumi through the texts as a sheikh-dervish relationship.

M7, who considers himself a Mevlevi, states that he did not become attached to a sheikh and passed through the *seyrüsülük*, but because of his studies on Mevlana's *Mesnevi*, he felt that he was a Mevlevi. He legitimizes this identification with an example from a couplet from the *Mesnevi*:

M7: Of course, I did not receive training in a Mevlevi lodge. I personally feel attached to Mevlana's heartland. This is how my work has been for a long time (on Mevlana). Esteemed Mevlana says in one of his poems: After me, my works will do my job. While reading his *Mesnevi*, one feels he is talking to Mevlana.

M7 believes he directly communicated with Mevlana through his text and that he benefits from his inspiration. Another Mevlevi, M5, also highlights the text's importance, which explains the difference between Mevlevi and other *tariqats*. When I asked her whether the gradual decline in the number of Mevlevi who were raised in a sheikh-dervish relationship was a problem, she replied:

M5: We are fortunate in Mevlevilik. Everything is written down to the smallest detail. God forbid, if all Mevlevi die in a great earthquake, people who can read from sources can re-create the tradition. We have detailed information on how to perform the *sema* ritual, even how it changed from time to time. ...There are video recordings. Of course, losing these people would still be a pity, but I think the Mevlevi way will continue.

Interviewer: As an intellectual pursuit or a Sufi order?

M5: Mevlevilik's difference from other ways is that there is no specific, fixed way. For example, with *Nakşibendis*, you will follow this remembrance first and then this one... What is done in Mevlevilik? What are the stages of being a Mevlevi? None. The only thing about being a Mevlevi is following the *Mesnevi*, the *Divan-ı Kebir*, and Hz. Mevlana himself.

59 Sophia Rose Arjana, *Buying Buddha, Selling Rumi: Orientalism and the Mystical Marketplace* (Oneworld Academic, 2020).

How you will progress depends on what school your sheikh is from. In the history of Mevlevilik, there have been Mevlevi sheikhs who have a more pious point of view, but there have also been Mevlevi sheikhs who drank wine and smoked. How can they be together? Because it is not within the strict rules, it is a purely intellectual path. What does the intellectual path mean? People from different perspectives can be together and communicate. This is the most important difference between the Mevlevis and Nakşibendis.

M5 thus believes that Mevlevilik is a way that can be learned and practiced by reading books. She thinks that the decreasing number of Mevlevi educated in the sheikh-disciple relationship is acceptable in terms of the continuation of this Sufism path. She sees this as a feature of Mevlevism. I have encountered no such attitude among the interviewees from the two Nakşibendi groups. The latter, however, are keen on the *rabıta*, another form of bonding between the pupil and the master.

c. Stressing the Importance of *Rabıta* (Spiritual Union)

Rabıta refers to the bond or connection established with another person and, in Sufism, is used to denote the spiritual connection formed between a disciple and their sheikh. In the early periods of Sufism, the connection of the murshid started as feeling affectionate towards his sheikh and taking him as an example; later, it evolved to think of or visualize the sheikh's silhouette to get inspiration from him.⁶⁰ *Rabıta* is described as the devotee's attachment to a perfect master, thinking of his form, appearance, face, morals, and behaviors.⁶¹ During this practice, disciples try to act as if they are in the presence of their sheikh, as well as when they are in his presence. In this way, they discipline themselves.

As seen in the findings of the field study, especially the Nakşibendis have adopted a discursive strategy that *rabıta* is sufficient and face-to-face meetings with the sheikh are not necessary. İskenderpaşa members regularly practice *rabıta*, too. Among my interviewees, I1 talks about *rabıta* as a duty of dervish, a part of their lessons, and as

60 Akif Dursun, "Râbitanın Tarihi Gelişimi, Tanımı ve Fıkhî Hükümü." *Sufiyye* 10 (2021): 84.

61 Cebecioğlu, Ethem. "Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü." İstanbul: Anka Yayınları (2005), 507.

a method performed in *hatm-i haccgans*,⁶² while I6 explains it as a comprehensive, life-covering activity:

I1: Of course, there is the *rabita* method. We have specific lessons every day; that's the essence of our commitment. Of course, we would love to see our sheikh, but *rabita* is a kind of seeing. We also have *hatmes* [remembrances]. That's how we remember our sheikh.

I6: ...I continue this with a heartfelt commitment and connection (*rabita*). Here, *rabita* is not like a ritual of just sitting and doing the *rabitas* given by İskenderpaşa one after the other; it is not like a ritual... I ask myself: would I be ashamed or embarrassed if my sheikh Nureddin Bey saw me here? If being seen there at that moment bothers me before my leader, this is an answer for me. Think the same for the Prophet; think that God sees you too... But my teacher Nureddin is alive and has the opportunity to come there. I will explain my attitude to God, but we are waiting for the hereafter. I believe I am on Nureddin Efendi's way. This is how we maintain our communication since there is a distance, and we cannot always see each other.

Here, we see that the *rabita* is both a dervish duty, a ritual, and a self-disciplining that ideally covers life in general. According to I8's statement mentioned in the previous section, he had acted by guessing the answer the sheikh would give without directly asking him. This, too, stands out as a kind of *rabita*, a self-disciplined *sey-rüsülük* experience from a distance.

Some dervishes also interpret their spiritual bond with their sheikhs as the sheikh knows them spiritually, and dervishes can get answers without asking their questions. They claim that they can feel their sheikh's presence even without seeing him:

I5: I also like this feature of our leaders because they follow the path of self-discipline and mysticism. There is also an issue called the pursuit of being perfect human beings, their answers, wisdom, and miracles. They can give people their answers without even asking. You look at it; it gives you the answer to your question in that chat. I've come across that a few times.

I7: Sometimes I feel their help at very critical points. There is an answer to the question I am looking for in a message that reaches me somehow. It's a spiritual thing. A kind of *rabita*...

⁶² A form of remembrance practiced especially in the Halidiye branch of the Nakşibendi Sufi order.

The other Nakşibendi group, Erenköy members, maintain that they practice *rabita* as part of *hatm-i hacegan* rituals, not unlike what I1 does:

E4: We have something called *hatm-i hacegan*. There, the real *rabita* is tried to be experienced concretely. There is a certain circle where the remembrance of “*la ilaha illallah*” is performed. To think that Osman Efendi and his predecessors in the lineage were in the same place as our Prophet. That’s how *rabita* is, as far as I know.

The *rabita* method is almost identified with the Nakşibendi order. However, many Mevlevi practice *rabita* with their masters as well. M4, for example, emphasizes the importance of *rabita* in his relationship in addition to a face-to-face relationship:

M4: I see my sheikh at least once a month. Training in *seyrüsüluk* is not possible with books only. It comes from the heart (*sadır*), with spirit (*mana*). If you ask what your meeting frequency is, I say it is a face-to-face meeting once a month. Apart from that, we are together almost every minute.

...I was in contact with my sheikh (previous sheikh) whenever I wanted. I used to see him in a dream or call him by phone. There is no such need in the dervish. There is something we call *rabita*. As long as you are in connection with your sheikh, you will not feel yearning. Your yearning is for flesh and bone. I think that things like I can’t see my sheikh, I see them once a year, I rarely see them are the foolishness of those who have just started. Whichever way you go, it’s from heart to heart. You cannot be guided by material things. ... Let’s say one day, a spiritual thing we call a blessing will descend on a place. The man we call the *mürşid* (guide) is the one who is aware of this. He starts a chat to keep you there at that hour of the day, that’s all. Conversation is the excuse. It is not the result or the purpose. Since the aim is to mature spiritually and be on the path spiritually, it is important to follow a competent master, a perfect *mürşid*.

The method of *rabita* is a method that allows the traditional face-to-face sheikh-dervish relationship to take place from afar. It can be claimed that the widespread use of this method is a factor enabling Nakşibendilik to grow so much by numbers. While the Nakşibendis made their remembrances silently and made spiritual progress by thinking of their sheikhs, it is expected that the groups in which face-to-face communication was emphasized remained small and weaker in terms of expansion and economic and politi-

cal power. In this sense, new communication technologies are vital for Sufi orders' organizational needs.

d. Spreading the Sufi Message through Communication Tools

Historically, alongside face-to-face communication, letters were also used in Sufism⁶³ as a method of guidance and training. Sufi groups have also gathered letters, creating the *mektubat* genre. These letters were written to warn the ruler of the period, sometimes to answer the questions asked to the sheikh, and sometimes to shape the *salik's* journey and interpret his dreams. According to the E2 from the Erenköy community, this method is still practiced. He said: "For example, you see a dream, you think that it needs interpretation, then you do it by letter through the intermediary." Other than E2, almost all the Erenköy interviewees stated that they read Osman Nuri Topbaş's books published by Erkam Publications.

The face-to-face communication between the sheikh and the disciple in the traditional tariqat structure has been transformed in the modern period religious groups, as mass media such as books, cassettes, TV, and the Internet began to be used as tools along with the letter. The İskenderpaşa community stands out as one of the communities where these modern media come to the fore. As mentioned, İskenderpaşa is a large community where few members can meet face-to-face with the current sheikh Nureddin Coşan (b.1963). The speeches of the former sheikh, Nureddin Coşan's father, Mahmut Esad Coşan (d.2001), are broadcast on the AKRA FM radio channel and uploaded to digital media. Nureddin Coşan, too, occasionally broadcasts talks and posts messages on the community's website, *akra.media*. These media allow many disciples to be integrated with their community. I1 from İskenderpaşa comments as follows:

I1: Nureddin Hoca does not usually prefer face-to-face meetings. There is a situation of glorifying (exaggerating) the mastership, so he is a little withdrawn. He says that everything I am going to say is already mentioned in the sermons of Esad Coşan broadcast on the radio. Those speeches reflect even this time; the sermons to be given have already been given. People ask Nureddin Hoca about more current events. We don't have face-to-face talks (sorbets) now; of course, it used to happen

63 Muslu, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye Göre Mürid-Mürşid İlişkinin Boyutları," 120.

before the Australia issue [the former sheikh's fatal accident in Australia], but not now.

Therefore, the current sheikh prefers a more solitary life than the previous one and does not have many face-to-face conversations with his disciples like his father used to do. This is similar to the early periods of Sufism. As mentioned in the previous sections, the sheikh-dervish relationship changed after the 10th century. The master-apprentice relationship, in which the sheikh was seen as a guide, turned into a tighter relationship based on obedience. The sheikh's authority was expanded by the holiness attributed to him. Here, we see that the İskenderpaşa sheikh's authority narrows again, and the relationship becomes looser. The emphasis is on the sheikh's human characteristics rather than his holiness; therefore, it is not deemed necessary to consult the sheikh for everything.

There are, however, some people who can meet face to face and work with their sheikhs. One of them, I2, explains this situation as follows:

I2: I'm already working together. But there is one thing, which is also true for our previous leader: it is not very difficult to communicate because they are not people who stand on the sidelines in this world. Whatever the world is interested in, they are also interested in it. ...by e-mail, people usually communicate. They can be set up by phone. For example, there are WhatsApp lines. Our master has a private secretary; they can communicate with him. But somehow, everyone communicates if they want to communicate.

All my interviewees from İskenderpaşa follow AKRA FM and *akra.media* website and listen to Esad Coşan's sermons there. Some stated that they read religious books published by the community's publishing house, Server İletişim. Two disciples further said that they communicate with Nureddin Coşan via e-mail when there is an important situation they want to consult.

On the other hand, in the Mevlevi groups, which are in smaller groups and have the opportunity to meet face-to-face, the dervishes said they were in constant contact with their sheikhs via WhatsApp and phone. Stating that they met more face-to-face before the 2020-22 pandemic, Mevlevi M1 and M2 added that they began to use technological tools more and more due to the pandemic. We may consider this type of communication as a continuation of face-to-face communication. In cases where this type of interac-

tion is not possible, the role of the intermediary contacts becomes more significant.

e. Family and Kinship as an Important Basis of Sufi Identity

Being involved in a tariqat through the family is quite a common phenomenon in my fieldwork. Five İskenderpaşa members, seven Erenköy members, and two Mevlevi participants stated they met their sheikh through their families. Additionally, three people were included in these groups through their relatives (see Table 2). This situation can be observed with some differences in Mevlevi and Nakşibendi orders. *Çelebilik* is a title given to the grandchildren of Mevlana Celaleddin Rumi. Throughout history, in addition to tariqat sheikhs, Mevlana's grandchildren also served as the leaders of the Mevlevi order and the heads of the Mevlevi foundations. Even today, the importance of the Çelebi family on the Mevlevilik continues. Faruk Hemdem Çelebi, the leader of today's Mevlevilik, can give the "Mevlevi sheikh" title to those he deems appropriate. This situation is unique to the Mevlevis. On the other hand, there are well-known and prominent families in the branches of the Nakşibendi order as well. Some families are known to have closer relationships with the sheikh. In my fieldwork, I have observed that those interviewees who met and spoke to their sheikh do it primarily through their family ties. This is a two-way relationship: Kinship ties make it easier to have access to the higher echelons of the Sufi order, and being raised within that group's culture makes it possible for them to become a natural part of their communities and to readily embrace the tariqat as an important part of their lifestyle and identity.

One of my interviewees, a member of İskenderpaşa, stated that although she is not a dervish yet, she considers herself a member of this tariqat because her parents are dervishes. She was born into this tariqat and was thinking of becoming a dervish in the future. In other words, although she has never entered into a sheikh-dervish relationship, she considers herself a tariqat member. Generally, interviewees who became dervishes through family ties expressed how "natural" this involvement process developed, that they were born into it. The prominence of family ties indicates that these tariqats have become a source of identity and promising spiritual development through a sheikh-dervish relationship.

CONCLUSION

Sufi orders claim to maintain a tradition with a long history and have certain beliefs and practices that play a role in determining their future. The sheikh-dervish relationship is such a significant dimension of Sufism. Although the belief is essentially the same, what they prioritize can vary over time and space. For example, we have seen that while face-to-face meetings are very important for some Mevlevis, they may not be so important for some Mevlevi and Nakşibendis. On the other hand, they are able to “make up” for this difference with another traditional method, the *rabita* method.

While explaining the transformation of the sheikh-dervish relationship, we cannot ignore the effects of the political situation in Turkey. Since their official closure in 1925, Sufi tariqats have adopted various strategies for survival. As mentioned above, the Nakşibendi community was more fortunate in this regard, as their recitations were silent, and they followed the *rabita* method widely. This has contributed to their ability to adapt to contextual change, proceeding more secretly and without alerting political authorities or directly confronting the state institutions. For the Mevlevis, historically, the place or the solidification of brotherhood’s solidarity in a physical lodge has always been important; therefore, the dervish lodges’ closure had vital consequences. Mevlevilik became more decentralized as a result. Mevlevis came to the point of losing the authenticity and continuity of their *silsile* and historical legitimacy due to this decentralization with the closure of the Sufi orders. Accordingly, Mevlevilik became more open to different interpretations. In this environment, people who were not raised in the sheikh-dervish relationship or were not part of the Çelebi family could declare themselves Mevlevi. Some of these are Mevlevi titles given by the Çelebi family due to their services in the Mevlevi culture, but the rest are self-appointed Mevlevis. Also, as generations pass, it becomes increasingly difficult to determine who the “real/authentic” Mevlevi is, who is affiliated with one of the historical authorities, and who is self-appointed.

The sheikh-dervish relationship also varies among the current members of the Mevlevi order. As mentioned by a participant above, some contemporary Mevlevis highlight their relationship with foundational texts rather than a living human sheikh. While one Mevlevi believes that the spiritual knowledge of Sufism can

only be thought from heart to heart and passed from person to person, another Mevlevi may argue that it is sufficient to “communicate” with Mevlana Celaleddin Rumi through his *Mesnevi* book based on the writing of Rumi himself. On the other hand, Nakşibendi communities are more centralized. Thus, I have argued that in Nakşibendi orders, the traditional sheikh’s treatment of the dervishes according to their spiritual level has changed as the relationship became more flexible. Many dervishes keep in touch with their sheikh by turning on the radio and listening to broadcasts that anyone interested can listen to. Dervishes listen to their sheikh’s public speeches, in which everyone can participate. If we consider that it is not possible to give specific information suitable for the situation of every dervish there, we may conclude that one of these basic responsibilities of the sheikh-disciple relationship of classical Sufism can be partially realized through the *rabita* method. This is exemplified by the comparison presented above among the members of the Mevlevi and Nakşibendi (İskenderpaşa and Erenköy) orders. As such, my comparative analysis may contribute to understanding the contemporary dynamics of the organization of some Sufi communities and the sheikh-dervish relationship, in particular, in an urban setting.

BIBLIOGRAPHY

- Aktaş, Ahmet. “Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratikler Üzerindeki Etkileri (Siirt Örneği).” PhD diss., Necmettin Erbakan University, 2020.
- Arjana, Sophia Rose. *Buying Buddha, selling Rumi: Orientalism and the mystical marketplace*. Oneworld Academic, 2020.
- Aşkar, Mustafa. “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, no. 1 (1999): 535-564.
- Aytepe, Mahsum. “Doğuşundan günümüze İslamcılığın Türkiye seyri: Bir sınıflandırma denemesi.” *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4, no. 1 (2016): 169-199.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Can, Şefik. *Mesnevi Tercümesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- Casanova, José. *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Cebecioğlu, Ethem. “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ’nın Anlaşılmasındaki Rolü-Methodolojik Bir Yaklaşım.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005): 29-54.
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Çakmaktaş, Büşra. “Mesnevi Şarihi Bir Bayrami-Melami: Sarı Abdullah Efendi’nin Seyrû Süluk Yorumu.” *Journal of International Social Research* 9, no. 43 (2016).
- Demirdaş, Öncel. “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’ye göre mürid-mürşid ilişkisinin boyutları.” *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (October 3-5, 2013 Gümüşhane)* (2014): 323-330.
- Dobbelaere, Karel. “Trend Report: Secularization: A Multi-dimensional Concept.” *Current Sociology* 29, no. 2 (1981): 3-153.
- Dursun, Akif. “Râbitanın Tarihi Gelişimi, Tanımı ve Fikhî Hükmü.” *Sufiyye* 10 (2021): 83-129.
- Erkaya, Mahmud. “Halidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri.” *Şarkiyat* 9, no. 2 (2017): 839-861.

- Ernst, Carl W. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Shambhala Publications, 2017.
- Erturk, Omer F. "The Myth of Turkish Islam: The Influence of Naqshbandi-Gümüşhanevi Thought in Turkish Islamic Orthodoxy." *British Journal of Middle Eastern Studies* 49, no. 2 (2022): 223-247.
- Fairclough, Norman. "Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse: The Universities." *Discourse & Society* 4, no. 2 (1993): 133-168.
- Faugier, Jean, and Mary Sargeant. "Sampling Hard to Reach Populations." *Journal of Advanced Nursing* 26, no. 4 (1997): 790-797.
- Ferdinand, F. *Community and Society*. Transaction Publishers, 1887.
- Finke, Roger, and Rodney Stark. "The Dynamics of Religious Economies." *Handbook of the Sociology of Religion* (2003): 96-109.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. Pantheon Books, 1972.
- Gormus, Evrim. "The Invisible Hand of Islam: Islamic Business and the State Relations in Turkey and Egypt." PhD diss., 2014.
- Gorski, Philip S. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700." *American Sociological Review* 65, no. 1 (2000): 138-167.
- Gökdemir, Atilla. "Yanyalı Hâfız Refî' Efendi'nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi." *Turkish Academic Research Review* 7, no. 3 (2022): 656-676.
- Guner, Ezgi. "NGOization of Islamic Education: The Post-Coup Turkish State and Sufi Orders in Africa South of the Sahara." *Religions* 12, no. 1 (2020): 24.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. Ötüken Neşriyat, 1982.
- Hill, Joseph. "Sufism Between Past and Modernity." *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (2021): 55-80.
- Hodgson, Marshall GS. *The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Vol. 2. University of Chicago Press, 2009.
- Işık, Zehra. "Dinî Grup Mensubu Kadınların Dinî Grup Aidieti ve Diğer Dinî Gruplara Yaklaşımları: Cerrahî Grubu Örneği." *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 1, no. 1 (2021): 1-28.
- Jafar, M. "The Position of Hadith/Sunna in Understanding the Quran." *Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal)* 4, no. 4 (2021).
- Kim, Hyejin, Justine S. Sefcik, and Christine Bradway. "Characteristics of Qualitative Descriptive Studies: A Systematic Review." *Research in Nursing & Health* 40, no. 1 (2017): 23-42.

- Knysch, Alexander. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton University Press, 2019.
- Konur, Himmet. "Mesnevî'de Mürîd-Mürşid İlişkisi." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005): 149-157.
- Köstendilli Ali el-Halveti. *Telvihât: Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press, 2002.
- Meier, Fritz. "Khurāsān and the End of Classical Sufism." In *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, 189-219. Brill, 1999.
- Motzki, Harald, ed. *Hadith: Origins and Developments*. Routledge, 2016.
- Muslu, Ramazan. "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye Göre Mürîd-Mürşid İlişkinin Boyutları." *Proceedings of the International Symposium on Mavlana Khalid al-Baghdadi, (June 12-13, Van)* (2012): 111-120
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Veysel Karanî ve Üveysîlik*. Vol. 7. Dergâh Yayınları, 1982.
- Parker, Charlie, Sam Scott, and Alistair Geddes. "Snowball Sampling." *SAGE Research Methods Foundations* (2019).
- Piricky, Gabriel. "The Ismailaga Community: Shifting Religious Patterns in Contemporary Turkey." *Russia and the Moslem World* 11 (281) (2015): 28-70.
- Sağlam, Burcu. "How Does Prohibition Stop Working? The Visibility and Legitimacy of Mevlevi Ceremonies in Modern Turkey." Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Sandelowski, Margarete. "Whatever Happened to Qualitative Description?" *Research in Nursing & Health* 23, no. 4 (2000): 334-340.
- Sarıkaya, Tugay. "The Effects of Interactions in Virtual Communities on Social Media in the Shaping and Reproducing of Cultural Memory, Neighborhood Identity, and Culture." *Communication Papers. Media Literacy and Gender Studies*. 12, no. 24 (2023).
- Silverstein, Brian. "Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition and Historicity in the European Provinces of the Muslim World." *Anthropological Quarterly* 76, no. 3 (2003): 497-517.
- Silverstein, Brian. *Islam and Modernity in Turkey*. Springer, 2011.
- Skocpol, Theda. "Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology." *Vision and Method in Historical Sociology* (1984): 356.
- Şentürk, Hulusi. *Türkiye'de İslami Oluşumlar Ansiklopedisi: İslamcılık*. Çıra Yayınları, 2019.
- Titscher, Stefan, Michael Meyer, Ruth Wodak, and Eva Vetter. *Methods of Text and Discourse Analysis: In Search of Meaning*. Sage, 2000.

- Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als Empirischer Culturformen*. Fues, 1887.
- Tschannen, Olivier. "The Secularization Paradigm: A systematization." *Journal for the Scientific Study of Religion* (1991): 395-415.
- Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford University Press, 2003.
- Yıldırım, Ahmet. "Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi." *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, Yıl 3 (2010): 5-15.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Altın Silsile*. Erkam Yayıncılık, 2021.

TASAVVUFUN MODERNİTEYLE UZLAŞMASI: ÇAĞDAŞ TÜRKİYE’DE ŞEYH- DERVİŞ İLİŞKİSİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Öz

İslam’da tasavvuf tarikatları, kurulduğu 12. yüzyıldan bu yana “olgun insan” yetiştirmek iddiasında olan mistik gruplardır. Bu tarikatlarının vazgeçilmez unsurlarından biri de şeyh/üstat ile derviş/mürit arasındaki ilişkidir. Öyle ki, sufilere göre manevi bir rehberle bağlanmadan gerçek manevî ilerleme mümkün değildir. Bu makalede günümüz Türkiye’inde şeyh-derviş ilişkisinin nasıl yaşandığı incelenecektir. Üç tasavvuf grubunun (Nakşibendilerin İskenderpaşa ve Erenköy kolları, ve Mevleviler) otuz üyesiyle yaptığım derinlemesine görüşmelerden elde edilen verileri kullanarak şu sorulara cevap arayacağım: (1) Dervişler şeyhleriyle nasıl ve hangi vasıtalarla iletişim kuruyorlar? (2) İlişkileri sürdürmek için kullanılan yeni ve eski teknolojiler neler? (3) Şeyh-derviş ilişkilerindeki değişen unsurları nasıl meşrulaştırıp gelenekle ilişkilendiriyorlar? (4) Nasıl bir ideal şeyh-mürit ilişkisi tasavvur ediyorlar? Karşılaştırmalı ve tarihsel bir yaklaşıma, betimleyici analize ve söylem analizi yönteminin kısmi kullanımına dayanan araştırma sonuçları, günümüzdeki şeyh-mürit ilişkilerinin bazı temel stratejilerini göstermektedir: (1) yüz yüze ilişkilerin vurgulanması, (2) tarikat büyükleriyle metinler yoluyla iletişimin tercih edilmesi, (3) manevi bağın ve rabitanın öne çıkması (4) radyo, internet yayını, televizyon ve kitap gibi iletişim araçlarının tercih edilmesi ve (5) aile ilişkilerinin önemi. Bu makale hem modernitenin etkisinin hem de şeyh-derviş ilişkisinin çeşitlenmesini sağlayan siyasi süreçlerin önemini vurgulayacak ve böylece çağdaş tasavvuf çalışmalarına ampirik bir katkı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şeyh-Derviş İlişkisi, Modern Türkiye’de Din, Şeyh, Derviş.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Daniel Chamovitz, *Bitkilerin Bildikleri: Dünyaya Bitkilerin Gözünden Bakmak (What a Plant Knows?: A Field Guide to the Senses)*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, 159 s.

Emanuele Coccia, *Bitkilerin Yaşamı: Bir Karışım Metafizigi (La Vie Des Plantes: Une Métaphysique du Mélange)*, çev. Kaan Kahveci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021, 144 s.

Kübra BİLGİN TIRYAKI

İstanbul Üniversitesi
k.bilgin610@gmail.com
0000-0002-6694-0834

Bitkiler Üzerinden Türsel Yakınsama Ne Kadar Mümkün?

İbn Sînâ'nın *Şifâ* külliyyatı içerisinde yazdığı botanik eseri *Kitâbu'n-Nebât*'ı, filozofun türsel anlamın bitkilerde bilfiil hale gelişini nasıl açıkladığını incelemek üzere okumaya başladığımda meselenin çağdaş felsefe-bilim içerisinde yorumlanış biçimini de merak ederek araştırmaya koyuldum. Bu bağlamda öne çıkan iki çalışmadan birisi bitkibilim içerisinde ikincisi ise doğrudan felsefe alanında yazılmıştı. Bunlardan ilki bitkibilim ve meyve sineklerine dair yaptığı çalışmalarla tanınan Daniel Chamovitz'in kaleme aldığı, 2018 yılında Metis Yayınları Bilim Serisi'nde Gürol Koca'nın çevirisiyle yayımlanan *Bitkilerin Bildikleri: Dünyaya Bitkilerin Gözünden Bakmak (What a Plant Knows?: A Field Guide to the Senses)* kitabıydı. İkinci kitap ise ortaöğrenimi boyunca tarım ve botanik eğitimi olarak felsefeci olmuş Emanuele Coccia'nın kaleme aldığı ve 2021 yılın-

da Türkiye İş Bankası Yayınları Felsefe serisi içerisinde Kaan Kahveci'nin çevirisiyle yayımlanan *Bitkilerin Yaşamı: Bir Karışım Metafizigi* (*La Vie Des Plantes: Une Métaphysique du Mélange*) kitabıydı. Peki, bu kitapları incelemenin İbn Sînâ'nın kendisine gelinceye değin Aristotelesçi ve Yeni Platoncu bilim geleneği içerisinde bitkilere dair bilgiyi derlediği ve kendi yaklaşımı ile ortaya koyduğu botanik kitabı ile ne ilgisi olacaktı?¹ Kuşkusuz temel motivasyonum İbn Sînâ özelinde klasik bitkibilim bilgisinin nasıl yorumlanacağından yola çıkarak Darwin sonrası bitkibilimin değişen paradigması içerisinde üretilen yeni bitkibilimsel araştırmanın içeriğini ve bitkilerin diğer türler karşısındaki konumlandırılışını görmektir. Ancak ilgili eserleri okurken değerlendirmeye esas teşkil eden nokta bitkibilim sınırlarını aşacak şekilde madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların ontolojik konumlarının ne olacağı meselesine evrildi.

Bu yazıda *Bitkilerin Bildikleri* (BB) kitabının ana tema ve perspektifini ele aldıktan sonra ağırlıklı olarak *Bitkilerin Yaşamı* (BY) kitabını değerlendireceğim. Zira BY kitabı, BB kitabı gibi biyoloji literatüründe ve yeni yeni oluşmaya başlayan felsefi literatür içerisinde bitkilerin varlıkları ve yaşamlarına odaklanan eserlerden yola çıkarak bir teori ortaya koymaktadır. Bu iki kitabı birlikte ele almamın sebebi ise biri bilim biri de felsefe içerisinden gelmekle birlikte birbirlerini tamamlayacak şekilde temel perspektif itibarıyla sahip oldukları ortaklıktır. Dahası BY kendisini BB'nin içeriğinde olduğu gibi bilimsel verilere dayandırmakta ve bu bilgilerin üretildiği bir akademik ortamda kendisine yer bulmaktadır.

Bitkilerin Bildikleri kitabının girişinde Chamovitz bitkileri insan ve hayvanın duyuşal idraklerine benzeterek ele almanın bazı mahzurları olsa da anlaşılmayı kolaylaştırması bakımından bitkilerin algılarını duyuşal idrak çeşitleri üzerinden inceleyeceğini söyler. Bu tavır bitkibilim uzmanı olmayan okur için bitkilerin algılarını anlamayı kolaylaştırıcı bir yol olarak seçilmektedir. Bu minval üzere bitkilerin gördükleri, kokladıkları, dokunmaya ilişkin hissettikleri, duydukları, konumlarına dair bilgileri ve hatırladıkları üzerinden bitkilerin çevrelerinde bulunan nesnelere ve diğer bitkilere dair "farkındalık"ları ele alınmaktadır. Yazarın böylesi bir tasnif içerisinde kitap boyunca yaptığı şey, bitki biyolojisi üzerine yapılan son araştırmaları dikkate alarak bitkilerin gerçekten duyuları olduğunu iddia etmesidir (14).

1 Yakın zamanda Mustafa Yavuz tarafından 2022'de tamamlanan doktora tezinin geliştirilmesiyle ortaya çıkan eser İbn Sînâ öncesinde ve sonrasındaki bitkibiliminin içeriğini ilgili metinler üzerinden ayrıntılı olarak incelemektedir. Bkz. Mustafa Yavuz, *Bitki Biliminin Kök (en)leri: Şamli Nikolaos, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'ye Göre "Bitkiler Kitabı"* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2024). Şamli Nikolaos metnine dair yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Gürsel Aksoy, "Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamli Nikolaos Yorumu" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019).

Yöntemi ise her bir bölümde analogi kurduğu insan-hayvanın görme, dokunma, iştme vs. gibi idraklerini ele aldıktan sonra bitkide bu sürecin nasıl gerçekleştiğini anlatmak ve ikisini karşılaştırmaktır. Söz konusu anlatımı yaparken yazar bu alandaki çağdaş ve klasik bitkibilim literatüründeki yaklaşımlardan yararlanmaktadır. Bu yazıda daha çok yazarın varmak istediği nokta ve temel sonuçları üzerinde odaklanacağı ve yukarıdaki idraklere dair verilen ayrıntılı anlatımlara girmeyeceğim. Ancak ara ara yazarın nasıl bir bitkisel idrakten bahsettiğinin anlaşılması adına örnekler vererek ilerleyeceğim. Mesela “Bitkilerin Kokladıkları” bölümünde aslında koklama tanımının içerisinde bitkilerin yer almayacağı söylenmektedir. Çünkü onların bir sinir sistemleri ve kokuyu alacak burun gibi bir organları yoktur. Yazar bitkileri de koklama tanımına dâhil etmek için koklamayı şöyle tarif eder: “Uyaranlar aracılığıyla kokuyu algılama yeteneği” (35-36). Eski kültürlerden bu yana kullanılan çeşitli meyve olgunlaştırma yöntemleri, meyvenin koklamasına bir örnek olarak gösterilmiştir. Eski Mısır’da incirleri olgunlaştırmak için yanlarına ikiye ayrılmış incirler konulması veya Eski Çin’de armutları olgunlaştırmak için armut deposunda tütsü yakılması gibi. 20. yüzyılın başında ise Floridalı çiftçiler turunçgilleri kapalı ortamda gaz sobası yakarak olgunlaştırıyorlardı. 1924 yılında ABD’de gazyağı dumanında bulunan “etilen” adlı molekülün meyveleri olgunlaştırdığı tespit edildi. Yazarın bu örnek üzerinden geliştirdiği yorum, meyvenin gazyağı dumanında bulunan “etilenin kokusunu aldığı” ve bunun sonucunda olgunlaştığıdır. Ancak bu tepkimenin bir koklama olarak anlaşılıp anlaşılmayacağını tespit edecek önemli bir nokta vardır: Meyve, o kokuyu başka kokulardan ayırt edecek bir bilince sahip değildir. Onun genetiğinde bulunan ve gaz dumanındaki etilenden etkilenmesini sağlayan molekül, maddesel bütünlüğünde bir yere sahiptir ve bu sebeple bir etkilenme gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ikinci tür bir farkındalığın eşlik etmediği -en azından böylesi bir imkânın hiç bulunmadığı- bir duruma algılama demek de güç görünmektedir. Nitekim yazar da aslında bitkilerin kokulara karşı tepkisini onların havada uçucu bir kimyasal tespit etmesi ve “bu sinyali fizyolojik bir tepki”ye dönüştürmesi üzerinden açıklamaktadır. Salt kimyasal tepkime olarak bakıldığında insandaki koklama ile ortaklık kurulabilse de; insanın bir kokuya maruz kalması ile iradeli olarak bir kokuya doğru yönelmesi ve onu koklaması arasında bitkide olmayan bir açıklık bulunur. Bu iradeli koklamada hayvan da insana ortaktır. Örneğin hayvan hoşuna gittiği kokuya yönelirken hoşuna gitmediği kokudan uzaklaşır.² İnsanın buradaki farkı ise o iradeyi gösterdiği duruma ilişkin ikincil idraktır.

² Bitkinin de sevdiği kokuya doğru uzaması veya güneşe doğru eğilmesi gibi örnekler görüle de burada istenmeyen bir durumu tamamiyle ortadan kaldıracak bir uzaklaşma veya talep edileni bütünüyle almaya yönelik bir “arzu” bulunmaz.

Yine “Bitkilerin Hissettikleri” bölümünde yazar bitkilerin dokunmayı hissetmelerinin zihinsel ve duygusal bir hissetme gibi olmadığını ancak onların dokunmayı algılamaları şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Yazarın bu değerini insan/hayvan ve bitki üzerinden türleri yakınsadığı her durumda sürekli bir ayrıma gitme ihtiyacı duyduğunu gösterir. Kitabın dikkat çekici ve kıymetli olan tarafı ise tüm bu çıkarımlarda bilimsel, doğrulanmış deneyin sınırlarına riayet etmeye çalışmasıdır. Nitekim “Bitkilerin Duydukları” bölümünde görüleceği üzere Chamovitz, 1960’lı yıllarda ABD’de oldukça popüler olan *The Sound of Music and Plants* gibi kitapların uyguladıkları yöntemlerin sorunlu olduğunu ve deneysel olarak bilim çevreleri tarafından güvenilir bulunmadığını belirtmektedir. Darwin’den bu yana bitkilerin seslere, müziğe tepki verip vermediği, onları duyup duymadığı meselesi belirsizdir ve buna ilişkin net bir kanıt sağlayacak deneysel çalışma yoktur. Tam aksine müzik dinletilen bitkilerin büyümesinde herhangi bir değişim olmadığına dair araştırma sonuçlarına ulaşılmıştır (79-80). Bir grup bitkiye müzik dinletilirken başka bir grup aynı bitkiye müzik dinletilmediği bir diğer çalışmada ise müzik dinletilen bitkilerin daha hızlı büyüdüğü gözlenmiştir. Burada sanki müziğin etkisi gibi görülen büyümenin, deney kontrolü sonrasında öyle olmadığı anlaşılmıştır. İkinci deneyde müziğin geldiği hoparlörden gelen sıcak hava bir pervane yardımıyla oradan uzaklaştırıldığında, müzik dinletilen bitkinin diğerinden büyüme açısından herhangi bir farkı olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla zannedildiği gibi büyüme farkını yaratan müzik değil; hoparlörden gelen sıcak havadır. Bu örnekte görüleceği üzere bitkilerin duymaları olarak verilen durumun, aslında onların bitkisel yapılarında sıcaklık sonucunda olgunlaşmaya dönük verilen bir “teпки” olduğu görülmektedir. Yazarın şu anki veriler ışığında bitkilerin neden duymadıklarına ilişkin tespiti ise dikkat çekicidir. Ona göre insan ve hayvanda bulunan işitme duyusu tehlikede olunan, kaçılması veya savunulması gereken durumlara karşı uyarıcı konumundadır. Ses bilgisi hızlı bir şekilde iletir ve ona hızlı bir tepki verilir. Bitkiler buldukları zeminde sabit ve toprağa bağlı oldukları için bir yerden başka bir yere hareket edemezler. Güneşe doğru eğilmeleri ve büyüme gibi hareketleri ise oldukça yavaştır. Bu sebeple yazara göre onların hızlı tepki verip hareket etmelerini gerektirecek bir işitme duyusuna ihtiyaçları yoktur (88-89).

“Bitkilerin Hatırladıkları” kısmında Chamovitz bitkilerin hafızası olup olamayacağını sorgulamaktadır. Yazar, bitkinin yaşadığı bir travmaya hemen tepki vermediği ancak ilerleyen zamanlarda o travmayı bir daha yaşamamak üzere yapısını şekillendirdiğinin gözlemlendiğini aktarmaktadır. Benzer şekilde bitkide stres oluşturan kızılötesi ışınlar ve patojen saldırısı bitki genomundaki DNA kombinasyonlarında farklılaşmaya yol açmakta-

dır. Ancak bitkilerin maruz kaldıkları şeyler sonucunda kendilerini korumaya alması veya genlerde oluşan değişiklikler daha önce yaşanmış şeyin hatırlanması ve onun bir hafıza bilgisi olarak kullanıldığı şeklinde yorumlanabilir mi? Yazar böyle isimlendirirse de bu soruya olumlu cevap vermek zor görünmektedir. Zira burada yine hafıza gibi sonradan tekrar dönülüp kullanılan bir bilgiden değil, maruz kalınan etkiye göre bitkide oluşan değişikliklerden söz edilmektedir. Oysa buna rağmen yazar bitkilerin biyolojik bilgiyi depolayıp bunu sonrasında hatırladıklarının kesin olduğunu iddia etmektedir (126).

Sonuç kısmında ise yazar “Bitkilerin zekâsı olur mu?” sorusunu ortaya atmaktadır. Nitekim 2005 yılında bitkilerdeki bilgi ağlarını incelemek amacıyla “bitki nörobiyolojisi” diye bir araştırma alanı tanımlanmış ve bu durum bitki biyologları arasında tartışmalara neden olmuştur. Bir grup bilim insanı, bitki biyolojisi ile hayvan biyolojisi arasında böylesi bir ortaklık kurmanın doğru olmadığı ve bitki için nörobiyolojiden bahsetmenin onun biyoloji ve fizyolojisine dair araştırmalara hiçbir şey katmadığını düşünmektedir. Öte yandan bu kavramı ortaya atanlar ise henüz yeterli veriler olmasa da bu kavramın kullanılmasının bitkiler ve hayvanların benzerlikleri konusunda daha fazla araştırma yapılmasını teşvik edeceği için faydalı olduğunu düşünmektedir. Kitap yazarının bitkileri insan-hayvan duyuları üzerinden ele alması da böylesi bir amaca matuf görünmektedir. Kendisinin de işaret ettiği gibi duyumsamaya dair net olmayan çok sayıda veri olmasına rağmen insanın-hayvanın duyuusal idrakleri üzerinden bitkinin ele alınması, bitkiye dair araştırmaların daha derin ve incelikli yapılması isteginden kaynaklanıyor görünmektedir. Yazarın tartışmalı konuyla ilgili kanaati ise bitkisel zekâ tabirini kullanmak yerine bitkilerin çevrelerinin farkında olup olmadığı sorusunu sormaktır. Ve ona göre bitkiler çevrelerinin farkındadır. Yazarın, bitkilerin ışıkların kırmızı ve mavi yani sıcak ve soğuk oluşunu fark etmeleri, etraflarındaki aromalara tepki vermeleri gibi özellikleri “farkındalık” olarak yorumlamasının sorunsallaştırılması gerekmektedir. Zira bitkilerin farkında olmaları onların orada oluş ve olmayışları arasında ayırım yapabilmelerini gerektirir. Oysa burada etki karşısında bir edilgi gibi maruz kaldığı uyaranlar ile etkileşim halinde olma durumu söz konusudur. Yazarın “beyni olmayan bitki” kavramını tercih etmesi ise benim buradaki yorumumla uyumludur. Zira yazarın da belirttiği gibi bitkilerin beyni olmadığı dikkate alınırsa insan üzerinden yapılan benzerliklerin ve kurulan paralelliklerin sınırlarının fark edilmesi gerektiği ortaya çıkar. Böylesi bir sınırın farkında olunmadığı durumlarda ise 2008’de İsviçre hükümetinin yaptığı gibi bitki onurunu korumak için bir etik kurulu kurulması gibi garip durumlar oluşmaktadır. Yazara göre bu türden çabalardan ziyade esas dikkat edilmesi gereken kısım hayvanlarla

insanlar arasında kurulan benzerlikler gibi bitkiler ile de ortak özelliklerimizimizin olduğunun görülmesidir. Burada evrim teorisinden aldığı ilhamla yazar, gül fidanına bakarken ortak genlere sahip olduğumuzdan hareketle orada “uzun zamandır görmediğimiz bir kuzenimizi” görmemiz gerektiği veya evrimleşmiş bir insan türünün ferdi olmasaydı duvardaki bir sarmaşık yerinde bizim olacağımızı düşünmemiz gerektiğini söylemektedir. Yazarın verdiği bu absürt örnekler aslında kendisinin de bitkilerle kurulan “abartılmış özdeşlik” tehlikesine düştüğünü göstermektedir. İnsan, hayvan ve bitki hiyerarşisini kabul etmeyip bitkisel durumları hayvan ve insanın duyuşsal idrakleri üzerinden tanımlama, bir çeşit türsel yakınsama ve iç içe geçme girişimi ile sonuçlanmaktadır. Darwin’in açtığı izlekte şekillenen bu yaklaşım canlılar biliminin nasıl ele alınacağına ilişkin temel sorunu da merkezinde taşır: Türlerin farklı özellikleri ve birbirlerine evrim sonucu geçiş hali kademelenme ve hiyerarşinin ortadan kaldırılmasını zorunlu olarak doğurur mu? Hiyerarşinin varlığı modern bilimin şekillendiği gibi akla sahip olan insanın diğer türler üzerinde mutlak ve sorgulanamaz tahakkümünü zorunlu olarak doğurur mu? İnsanın yapıp ettiklerinin evrenin bütünü ve insan da dâhil olmak üzere canlılar üzerinde oluşturduğu tahripkâr sonuçlar, türler arası ortaklıkların ve kurulan özdeşliklerin yarattığı imkânla insanın hayvandan, hayvanın bitkiden farkını neredeyse ortadan kaldıracak teşebbüslere imkân tanımış ve gittikçe de bu yaklaşımın güçlenmesiyle sonuçlanmış görünmektedir.

Şimdi Emanuele Coccia’nın kaleme aldığı *Bitkilerin Yaşamı: Bir Karışım Metafizigi* (*La Vie Des Plantes: Une Métaphysique du Mélange*) kitabının söz konusu insan-hayvan-bitki yakınsaması perspektifinden nerede durduğunu incelemeye geçebilirim. Felsefenin bitkiler dünyası üzerinde düşünmeyi uzun yıllar ihmal ettiğini³ söyleyen Coccia, yeni yapılan az sayıda çalışmayla birlikte bu alanın hareketlenmeye başladığını ve hatta bir “bitkiye dönüş” sürecinden bahsedildiğini söylemektedir. Yazara göre felsefe ve antropoloji literatürünün yanı sıra çağdaş botanik ve biyoloji alanında da hatırı sayılır çalışmalarla bitkilere dair bildiklerimiz önemli bir artış göstermiştir. Daniel Chamovitz’in kaleme aldığı *Bitkilerin Bildiği* kitabını da bitkibilim alanında en çok etkilendiği kitaplar arasında sayan Coccia, bitki üzerinde yapılan felsefi çalışmaların bitkibilim alanındaki bu yeni çalışmalarla irtibat kurmamasını ciddi bir eksiklik olarak görmekte ve kendi çalışmasının bu bağlantıyı dikkate alacağı vaadinde bulunmaktadır. Yazarın belirttiği gibi hâlihazırda biyoloji, hayvanlar üzerine yapılan

3 Burada yazarın bilhassa Aydınlanma sonrası gelişen felsefeyi zımni olarak kastettiğini belirtmek gerekir. Zira öncesindeki felsefe, mevcut bilimlerin tamamını içine alan bir bilimsel külliyata karşılık gelmekteydi.

araştırmalarla şekillenmiştir ve bitkiler çok da dikkate alınmamaktadır. Keza -her ne kadar Darwin'in bitkiler üzerinde yaptığı çok detaylı ve bugün dahi önemli sonuçlar barındıran çalışmaları olsa da- evrim literatürü de hayvan merkezlidir. Yazara göre idrak güçleri ve hareketler bakımından insanın hayvana benzerliği, bitkilerin çok rahat ötelenmesi ve doğrudan insan-hayvan özdeşliği kurulması ile sonuçlanmıştır. Bunun sonucunda ise ekolojik hareketler, hayvan hakları bağlamında yürütülen "hayvanların özgürleştirilmesi" çalışmalarında insan ile hayvan arasındaki hiyerarşik farkın kaldırılması gerektiğine dair çalışmalar yürütülmektedir. Yazar aynı sorgulamanın hayvanların bitkilere karşı üstünlükleri ve hayvanların bitkilerin yaşamasına ve ölmesine karar vermesi noktasında devam ettirilmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla Coccia, insanın tüm canlılar üzerinde akıl sahibi olması bakımından mutlak ve tanrısal üstünlüğünün sonucunda evrenin bütününe verdiği zararın, hayvanları insanlar ile ontik statüde eşitleme ile giderileceği tavrının aynısının hayvan-insan ve bitkiler düzleminde de yapılması gerektiğini iddia etmektedir. Burada sorulması gereken soru şudur: Neden aşkın sınırları ortadan kaldırılmış insanın, diğer varlıklar üzerinde sınır tanımaz davranışlarının yol açtığı zulüm, onlarla özdeşlikle sonuçlansın? Aradaki tüm türsel farklara rağmen türsel özdeşliğe varan bir yakınsamayı savunmak, sorunun kaynağını başka bir sorun alanına indirgemekle nihayete ermektedir. Yazar insan-hayvan ayrımı yapmayan ve türcülük karşıtı olduğunu iddia eden hayvancılığın (*animalisme*) Darwinizmi dikkate alan insanmerkezci yaklaşımın başka bir versiyonu olduğunu söylemektedir. Yazarın kitap boyunca açmaya çalışacağı temel tezi yaşamın dünya ile kuracağı en temel bağlantıyı gösteren şeyin bitkiler olduğudur (8). Bununla varılması hedeflenen temel amaç ise "dünyada yaşamayı" tekrar düşüncenin bir konusu haline getirmeyi amaçlamaktır (21). Yaşamın bitkiler üzerinden temellenmesini yazar bitkilerin diğer canlılardan farklı olarak "kendi kendine referans olmaları" üzerinden açıklamaktadır. Zira diğer canlılar meydana gelirken kendi türünden ve başka türlerden canlılar tarafından çevrelenmiştir ve onlara ihtiyaç duymaktadırlar. Bitkilerin ise meydana gelmek ve var kalmaya devam etmek için sadece dünyadaki en temel unsurlar olan taş, su, hava ve ışığa ihtiyacı vardır (10). Ancak yazar bilhassa çiçekli bitkilerin tohumlarının taşınması için arılar ve yarasaların nasıl vazgeçilmez bir işlevi olduğunu ıskalamış görünmektedir. Bitkileri dünyadaki canlı yaşamı için ilk dikkate alan kişinin Aristoteles olduğunu söyleyen yazar, kendisinin bitkileri evrensel canlılığın ilkesi olarak benimsediğini söylemektedir. Coccia'ya göre Aristoteles'in bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis olarak yaptığı üçlü ayrım sadece sınıfsal farkları göstermek için değil aynı zamanda bitkisel nefsin tüm canlı varlıkların ortak zemini olduğu anlamına gelmektedir. Ancak yazarın ıska-

ladığı nokta, Aristotelesçi nefis taksiminde zaten güçler anlamında bu içerimden bahsedildiği ancak bu içerimin “bitkisel nefsin bizatihi bitkisel nefis olarak” hayvanda ve insanda bulunması anlamına gelmediğidir.

Disiplinlerin ayrışmaya başlamasıyla felsefe ve bilimlerin ayrılması, bilimsel uzmanlıkların artması ile bu ayrımın kapatılamaz bir yarığa dönüştürülmesini bir sorun olarak gören yazar, bu durumun sonucunda felsefenin doğa üzerine tefekkürü bırakmış; insan dışındaki canlıların yaşamı hakkında konuşmayı ilgili doğa bilimi disiplinlerine terk etmiş olduğunu söylemektedir. Ancak soruların gerçek anlamda doğa bilimleri içerisinde bir mesele olarak ele alınması yerine meselelerin buharlaşması ve bilimsel bilginin gücüyle kendisini aşan çıkarımlara varıldığı gözlemlenebilmektedir. Felsefenin bir şekilde doğa bilimlerinde üretilen bilgi üzerine düşünmekten dışlanması veya bunun olgusal bir sonuç olarak ortaya çıkması, yazara göre felsefenin toplumbilimleri ve doğabilimleri arasında “ne olduğu belirsiz bir biçimde kalmasına” ve “ıslahatçı ve maneviyatçı bir septisizme bürünmesi” ile sonuçlanmıştır.

“Açık Havada: Atmosferin Ontolojisi” bölümünde ise yazar Priestley’in 1772 yılında yayımladığı “Observations on Different Kinds of Air” adlı çalışmasına atıfta bitki ve hayvan dünyasını birbirine bağlayan ve bir “tamamlayıcı ilke” olarak ortaya çıkan şeyin bitkilerin atmosferi tazeleyip canlandırmaları olduğunu söylemektedir. Bitkiler hayvanların soluk alıp vermesi, yaşamı ve ölüp kokması sonucunda yaydıkları zehirli etkiyi tersine çevirerek atmosferi tazeleyerek temiz tutarlar. Yazara göre bu, atmosferin “yeniden yaratma kabiliyeti”dir. Nitekim bu durum Priestley ve Ingenhousz’un 18. yüzyıldaki öncü çalışmalarının devamında bitkilerin atmosferi tazelemelerini fotosentez üzerinden açıklayan teoriye yol açan çalışmalar yapan Senebier, Saussure, Mayer ve Hiil’in deneyleriyle atmosferin ne olduğuna ilişkin önemli sonuçlar doğurmuştur (56-59). Yazarın atmosferin yaşam ve nefes için bu merkezi konumundan yola çıkarak vardığı nokta, atmosferin dünyanın bir parçası olmaktan ziyade içindeki tüm nesnelere birbirine bağlantılı olarak var olabildikleri metafizik bir düzlem olarak kabul etmektir. Kendi içerisinde bulunan tüm bileşiklere birliğini veren, onları bir bütünlük olarak kabul edebilmemizi sağlayan atmosferin varlığıdır. Coccia’ya göre Stoacılar dünyanın birliğini verenin atmosfer olduğunu ilk düşünenler olmuştur. Yazar Stoacıların “topyekûn karışım” üzerinden nesnelere üç şekilde birliğe kavuştuğunu söylediklerini aktarmaktadır. Bu bağlamda Coccia, Afrodisiaslı İskender’in bir Stoacı olan Hrisippos’un görüşlerini aktarımı üzerinden bu üç birliğe dikkat çeker: 1. Farklı unsurların kendi bütünlükleri bozulmaksızın yan yana bulunuş itibarıyla bir arada bir toplam oluşturdukları karışıma *parathesis* denilmektedir. Buğday taneleri ve fasulyelerin bir arada bulunuşu böyledir. Bir arada

bulunan bu iki madde oldukları hal üzere kendiliklerini korumaktadırlar. 2. Kaynaşmada (*sunchusis*) ise hem nesnenin cevheri hem de nitelikleri karışarak yeni bir terkiib meydana gelir. İki bitkinin karışımı ile belirli etkilere sahip bir ilacın meydana gelmesi böyledir. 3. Karışımındaki cevherler ve nitelikler aynı yerlerini kaplamaya ve karışım içerisinde başlangıçtaki cevher ve niteliklerini korumaya devam ederlerse bu karışım da *mixtion*'dur (62-63). Yazarın buradaki aktarımında da görüleceği üzere Stoacı karışım açıklamasında bir ilaç terkiibi ile niteliklerin karşılıklı etkileşimi ile oluşan mizâc anlamındaki karışım arasında net bir ayırım yapılamamaktadır. Nitelikim İskender mizâca dair kaleme aldığı bu metninde Stoacı karışım görüşünü eleştirmekte ve mizâcda karışan niteliklerin “eksiltilmiş fiil halinde” bulduklarını ortaya koymaktadır.⁴ Dolayısıyla İskender için unsurların suretleri ve niteliklerinin olduğu hal üzere karışımında bulunmalarından söz edilemez. Çünkü bu durum Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş*'ta karışımın mahiyetine ilişkin ortaya koyduğu temel problemin çözülmemesi anlamına gelecektir: Karışım esnasında unsurlar başlangıçtaki konumlarında ise o zaman ortada bir karışım olduğundan nasıl söz edilecektir?⁵ Yazar İskender'in Stoacıların bu tasnif ve açıklamasına ilişkin eleştirisine değinmeksizin atmosferi bir karışım (*mixtion*) mekânı olarak düşünmenin bir ve ikinci görüşlerdeki yanyanalık ve kaynaşma/füzyon görüşlerini aşmak anlamına geldiğini söylemektedir. Coccia'nın yorumu herhangi bir cevher veya nitelik varsaymaksızın dünya içindeki tüm öğelerin bitişiklik ve kaynaşmayı aşan, bir etkileşim ve iç içe girme sonucunda ortaya bir birlik çıkardığı yönündedir ki bunun metafiziksel mekânı da atmosferdir (64). Yazar yine Stoacılardan yola çıkarak bu durumu şöyle tasvir eder: Dünyada bulunma hali bir ve aynı olan nefesi (*pneuma*) paylaşmaktır. Nefes ise her bir nesnenin kendisi dışındakilerle karışmasını ve onların içine batmasını sağlar (64-65). Bu noktada Coccia, ilkesel olarak cevheri ve sürî birlik fikrini dışlamakta ve nefes almanın verdiği bir birlik fikrini savunmaktadır. Ancak türsel birlik ve bireysel birlik ayırımının nasıl yapılacağı sorusunun yanı sıra türler arası farkın nasıl belirleneceği sorusu yazar tarafından boşlukta bırakılmıştır. Yazar bizatihî kendi söylemi üzerinden böylesi bir tanım ve ayırımı dışlamaktadır: “Dünyanın varoluşu mantık düzleminde bir olgu değildir. Solukbilimsel (*pneumatologique*) bir sorudur. Sadece soluk dünyaya dokunabilir, onu deneyimleyebilir ve ona varoluş verebilir. Dünyayı ancak soluyabiliriz (70).” Fakat bu ifadeler neden böyle olmamız gerektiğine dair

4 İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesâd VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi,” *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: İlem Yayınları, 2016), 106.

5 Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 63-65.

herhangi bir argümantatif sorguyu dışlamaktadır. Öyle olması için yazarın ikna edici bir kanıtı yoktur.

“Her şey her şeyin içindedir” başlıklı bölüm yazarın karışım metafiziği olarak sunduğu yaklaşımının ana çerçevesini içeren bölümdür. Burada yazar yukarıda değindiğim Stoacı karışım görüşünü önceleyecek şekilde Anaksagorasçı anlamda “her şeyin her şeyin içinde” bulunduğu (*pan en panti*) karışım görüşünü merkeze almaktadır. Tüm nesnelere karşılıklı olarak birbirlerinin içinde ve bir diğerine bağlanacak bir “ilişkide” var olur. Sürekli bir içe batma ve birbiri içine geçen nesnelere bir fizikî varlık alanı oluşturması, nesnenin birliği ve ayırımına herhangi bir cevap veremez. Yazarın nesnelere kendiliklerini salt birbiri içinde olan parçaların karışımlarına indirgemesi, oluş içinde nesneye birlik ve bütünlüğünü veren şeyin ne olduğu sorusunu cevapsız bıraktığı gibi, çokluğun ve ayrışmanın nasıl gerçekleştiğini de ele almamasıyla sonuçlanmaktadır. Bu nedenle de Coccia, kozmos/doğanın şeylerin temeli değil; şeylerin bizatihi karışımlarına içkin olduğunu, böylece onlara nefes olup şeylerin birbirlerine tesir etmelerini sağlayan hareket olduğunu söylemektedir. Buradaki içkinlik ise kozmosun yaptığı gibi, “her şeyi başka bir şey içinde var ettirmek”tir. Böylesi bir içkinliği oluş ile özdeş kılmanın sonucunda içkinlik şey ile dünya arasındaki ilişki değil; şeyleri kendileri arasında birbirine bağlayan bir ilişki olarak yorumlanmalıdır. Dünyada olmak bu ilişkinin ta kendisidir. İlişkinin ortaya çıkartacağı bütünlük, bütün ayrımları geçersiz hale getiren “mutlak içsellik bağlantısı”nı ortaya çıkarmaktadır. Yazar “karışım kozmolojisi” olarak işaret ettiği yaklaşımın mevcut gelenekten farklı bir ontoloji üzerine kurulduğunu söylemektedir. Ancak burada “başka bir ontoloji” diyerek dikkat çekilen yaklaşımın, cevher ve nitelik ayrımının sorunsallaştırıldığı, maddeye birlik ve türselliğini verenin suret olduğunun dışlandığı genel çağdaş ontolojik düzlemde bütünüyle ayrı olduğunu söylemek güçtür. Olsa olsa bir yaklaşım farkı olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira burada yeni bir ontolojik teori inşa eden kavram ve önermeler dizgesinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Yazar fizik bilimlerinin doğadaki “yaşam” faktörünü dikkate alarak yeniden yazılması gerektiğini söylemekte haklı olsa da bu noktaya gelmeyi zorunlu kılan ontolojik çerçevenin ne olacağı belirsizdir. Coccia “evrensel karışım” olarak adlandırdığı karışım fikrinde şeylerin ilişkisinin oluşturduğu bütünlük ve bireylik arasındaki öncelik-sonralığın iki yönlü olarak değişebildiğini söylemektedir. Bu anlamıyla karışım *hysteron proteron*’dur (sonra önce). Peki bu iki yönlü oluşun teminatı nedir sorusunu sordüğümüzde ise cevap yoktur. Yazar, içkin bağlantısallığa uygun bir biçimde dünya ve içindekiler ayrımını reddetmekte ve içinde olanlarla birlikte inşa edilen bir dünya ve kozmos fikrini savunmaktadır. Dünyaya içkin olmayan, onu sanki dışında imiş gibi kendisini

“doğadışı” olarak konumlandırılan antroposen çağı sonucunda dünyayı ve orada yaşamayı anlamaktan uzaklaşmıştır. Bu sebeple yazar kozmolojinin bir solukbilim (*pneumatologie*) olarak yeniden kurulması gerektiğini savunmaktadır (88).

Coccia işaret ettiği kozmolojinin dünya ve güneş sistemini nasıl konumlandırması gerektiği hususunda dünyamerkezlilik yerine güneşmerkezli yaklaşımı önermektedir. Doğa bilimlerindeki hâkim yaklaşım güneşmerkezlilik olsa da çağdaş sosyal bilimler ve felsefe içerisinde tüm evrene yeryüzü ve dünya gezegeni sınırlarından bakıldığı görülmektedir. Dünyada olmak ve bir devletin vatandaşı olarak yaşamak, yeni bir din teması olarak görünmekte ve kadim dinlerin Tanrı anlayışı yerine dünya ikame edilmektedir. Oysa yazara göre bunun yerine güneşmerkezliliğin konulması gerekmektedir. Bilimdeki araştırma sınırlarının genişlemesine rağmen, modernite yeryüzü yaşamında güneşin ve yıldızların dışlanması üzerine kurulmuştur (108-109). Bu anlamıyla yazar, yeryüzümerkezciliğin “yanlış içkinlik” olduğunu söyler. Ona göre Yeryüzü, Güneş’ten ayrı değerlendirilemez. Çünkü dünyadaki canlılık, soluk alıp vermeyi mümkün kılan büyüme ve gelişme ancak Güneş etkisi ile ortaya çıkar. Yeryüzünde “canlılığı” meydana getiren şey Güneş’tir: “Yeryüzü ancak Güneş’e özce bağlanmış biçimde var olabilir; ancak ve ancak Dünya’nın yüzeyindeki ve derindeki canlılığı her an mümkün kılan bir Güneş olabilir. Modern ve postmodern felsefenin aycıl ve gececil gerçekçiliğinin karşısına yeni bir güneşmerkezciliği, daha da iyisi, uç noktaya vardırılmış bir astrolojiyi çıkarmak gerekir (111).” Yazarın bu fikri, ay-altındaki oluşu ay-üstü ilkelere bağlayan ve gökssel cisimlerin hareketlerinin yeryüzündeki oluşu meydana getirdiğini söyleyen Yeni-Platoncuların yaklaşımını andırır. Ancak burada yeni-materyalist yaklaşıma uygun bir biçimde aşkın, fiil veren bir ilke kabulü baştan reddedildiği için güneş ve yıldızlara yapılan atıf da tıpkı dünya merkezlilik gibi başka bir tür içselliktir. Güneş ve yıldızların yeryüzüne etkisi ilk elden bitkilerde ve onların karışimsal yapılarında kendisini göstermektedir. Yeryüzünde olan tüm karışımlar gökssel hareketlerin etkisiyle şekillenmesi itibarıyla “küresel ve evrensel yıldız bilimi” bir tür ilkesel bilim olur; biyoloji, jeoloji ve dahi teoloji astrolojinin dalları olur (114). Yukarıda dikkat çektiğim Yeni-Platoncu benzerliğin aslında nasıl benzerlik yerine gerçek bir ayrışma içerdiğini gösteren bir diğer nokta ise yazarın böylesi bir astrolojiyi herhangi bir nedensel düzenlilik içermeyecek şekilde olumsuzluk ve düzensizlik içerisinden tanımlamasıdır. Bu noktada her ikisi de başka tür içkinlik olan ve aşkın bir ilkeliliğin, düzenin reddini sunan dünyamerkezlilik ile güneşmerkezliliğin farkının ne olduğu sorulabilir. Neden güneşin etkisini kabul etmek yerine güneşmerkezlilik gibi bir yaklaşım benimsenmelidir? Nitekim astrofiziğin geldiği nokta Güneş’i ve onun etkisini dikkate alan

yaklaşımın yüzyıllardır hâkim yaklaşım olduğu bilinmektedir. Bunun insanın ve diğer canlıların bu dünyada var oluşu açısından nasıl bir iyileştirme ile sonuçlanacağına dair yazarın herhangi bir cevabı yoktur.

Yazar kitabın Sondeyiş kısmında girişte işaret ettiği felsefe ve doğa bilimlerindeki dalların ayrışmalarına, doğal dünyaya ilişkin felsefi soruşturmanın yürütülememesine ilişkin sorunlara tekrar değinmektedir. Ancak burada öne çıkardığı nokta felsefenin gerçek anlamda sınırları belirli bir disiplin olmadığı, onun her yerde ve her şeyle ilgili olduğu yönündedir. Başta dikkat çekip hak verdiğim felsefe ve bilim arasında irtibatsızlığın giderilmesi noktasında önerilen bu çözüm, yazarın bizatihi vurguladığı sınırları belirsiz, sorgulanamaz ve retorik merkezli bir spekülasyon üzerinden sunulması, kurulması murat edilen irtibatın en başından sorun oluşturmasıyla sonuçlanmaktadır. Yazarın kozmolojide, fizik biliminde yeni çıkışlar olarak öngördüğü ve bir “karışım metafiziği” olarak sunduğu yaklaşımını nihai olarak bir yöntemsizlik üzerinden varetmesinin mevcut felsefe-bilim irtibatına sunacağı herhangi bir sahil katkının olacağı oldukça şüphelidir. Zira sunulmak istenen katkı neredeyse bireyin kendi içsel deneyimine ve bu deneyimden edindiği aktarımlarına dayanmaktan öteye gitmemektedir. Bu bağlamda Goccia'nın başta dikkat çektiği ve benim de *Bitkilerin Bildikleri* kitabı üzerinden aktardığım çağdaş biyolojideki bitkibilim tartışmaları ile nasıl irtibat kurulacağı meselesi bir sorun olarak durmaktadır. Goccia bunu dikkate değer bir temenni olarak sunsa da savunduğu yaklaşım bu irtibatı sağlamaktan uzak görünmektedir.

Biri bitkibilim alanından bir diğeri bitki ve güneşin etkisini merkeze alan bir kozmolojik tasavvur sunan felsefi bir esere ilişkin değerlendirmemde ortaya çıkan dikkat çekici tema, her iki yaklaşımın insanı türsel olarak hayvana yakınsamanın ötesinde insan-hayvanı bitkiye yakınsama ve hatta yaşamsal ve algısal açıdan özdeş bir konuma yerleştirme üzerine kurulmuş olmalarıdır. Sürekli olarak türlerin geçişliliklerine ve ortaklıklarına dikkat çeken bu yaklaşımlar, onları bir indirgeme üzerinden okumaktadır. Bu durum türlerin o tür olmasını sağlayan, birbirleri arasındaki ontolojik ilişkiyi mümkün kılacak farklılıkları gözden kaçırmakla sonuçlanmaktadır. Kuşkusuz mevcut bilimsel çerçevenin sonucu olan bu yaklaşım, Aydınlanma sonrası tanrısal aşkın sınırları kalkan akıl varlığı insanın, yeryüzü ve ötesi üzerinde sınırsız yetki sahibi olduğu ön kabulüyle yaşam ve içerisindeki hayvan ve bitkiler üzerinde oluşturduğu tahribatın getirdiği düzlemde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ontolojideki yeni gerçekçilik yaklaşımları içerisinde dikkat çeken teorilerden birisi de Graham Harman'ın Nesne Yönelimli Ontolojisi'dir (NYO)⁶. Harman geliştirdiği teorinin alt bileşenle-

6 Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş (İstanbul, Tellekt Yayınları, 2020).

rinden birisi olarak düz (flat) ontoloji önerisinde bulunur. Ona göre düz ontoloji, farklı nesne türlerini farklı ve hiyerarşik ontolojiler içerisinde var saymak yerine başlangıçta tüm nesnelere tek bir biçimde ele almak anlamına gelir. Düz ontolojinin başlangıç varsayımında iyi olsa da netice olarak getireceği sorunların da farkında olan Harman buna rağmen düz ontolojinin Yaratan-yaratılan arasındaki mutlak fark üzerinden temellenen Orta Çağ ontolojisinin aşılması için de bir öneri olarak ortaya çıktığına dikkat çeker. Düz ontolojinin meydan okuyup eleştirdiği diğer ontoloji ise Orta Çağ'daki temel ayrımı reddedip insanı canlı ve cansız diğer nesnelere üzerinde mutlak tahakkuk sahibi kılan modern ontolojidir.⁷ Zira Harman'ın da dikkat çektiği üzere doğa ve kültürü radikal bir biçimde ayırmakla sonuçlanan modern ontoloji içinde bulunduğumuz dünyada türlere yöneltilmiş kötülüğün de temel sebepleri arasındadır. Bu noktada Harman sonuçları açısından mahzurlar içerse de düz ontolojiyi önemli bir çıkış noktası olarak görür.⁸ İşte yukarıda değerlendirdiğimiz iki çalışma da türler arasında indirgenebilir olmayan ilişkisel bir hiyerarşiyi reddederek türlerin birbirine yakınsandığı bir ontoloji varsayımı üzerinden hareket etmektedir.

İnsan karşısında hayvan haklarının ve hayvan etiğinin merkeze alınması böylesi bir ontolojinin sonucu olmakla birlikte gelinen noktada süreç, hayvanın karşısında bitki hakları ve "bitki onuru"nun korunması noktasına evrilmiştir. Goccia da yukarıda "İnsan-hayvan merkezlik bitki hayatını tahrip etti" derken bunu kastetmekte ve yaşamın merkezine bitkilerin konulmasını hayvan karşısında bitki hakkı üzerinden ele almaktadır. Aşkın bir sınırın kabul edilme ihtimalinin dikkate alınmadığı her noktada kozmosun daha küçük olan parçasına doğru inilmekte ve materyalist bir içkinlik ve o içkinliğin oluşturduğu ilişkiselliğin dikkate alınması üzerinden mevcut sorunların çözülmesi murat edilmektedir. Oysa birbiri ile ilişkili olan ancak o ilişkiyi aşan bir ilke ve sınır koyucu aşkın ilke olmaksızın, ilişki içerisindeki parçalardan birisinin merkeze alınması suretiyle sorunun çözülmesi mümkün görünmemektedir. İlişkisellik zannedildiği gibi birbiri içerisinde eş-biçimli bir bütünlük oluşturmamakta; daima kendi içerisinde hiyerarşi ve birinin diğerinden fazla yahut eksik olduğu bir durum ortaya

7 Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, 62-65. Harman'ın da dikkat çektiği üzere yeni gerçekçilik akımının bir diğer ismi Quentin Meillassoux bu durumu "korelasyonizm" adını vererek eleştirir. Bkz. Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, çev. Kaan Kahveci (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları), 7-10.

8 Harman'ın nesne yönelimli ontolojisi sanat ve felsefenin farklı alanlarında uygulanma imkânı bulur. Bunların öne çıkarılanlarından birisi dünyanın gidişatı ve ekolojik yönelim bağlamında nesnelere merkeze alan içkin bir ontolojiyi ekolojiye tatbik eden Timothy Morton'un çalışmasıdır. Bkz. Timothy Morton, *Hipernesnelere: Dünyanın Sonundan Sonra Felsefe ve Ekoloji*, çev. Bilge Demirtaş (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020).

çıkarmaktadır. Bu fazlalık ve eksikliği giderip şeylerin ilişkisini itidale kavuşturacak olan, aşkın bir ilkeyle kurulacak “sürekli irtibat”tır. Bu irtibatın kurulması noktasında İbn Sînâ'nın bilimsel yaklaşımının temelinde yer alan varlık-mahiyet ve Zorunlu-mümkün temelli ontolojinin açabileceği yolların ne gibi imkân ve sınırlılıkları olduğu meselesi ise ayrıca ele alınmayı hak etmektedir.

Norshahril Saat, *The State, Ulama
and Islam in Malaysia and Indonesia*,
Singapore: ISEAS Publishing, 2018. 254 s.¹

Esra TİRYAKI

Humboldt-Universität zu Berlin
tiryakie@student.hu-berlin.de
0009-0009-3900-6120

Ulemanın modern devlet yapısında üstlendiği görevler Müslüman çoğunluklu toplumlarda hem din ve devlet ilişkilerinin hem de güncel dini söylemin analizinde önemli bir yer tutmaktadır. Ancak genellikle otoriter hükümetlerde devlet kademelerinde çalışan bürokratların oldukça kısıtlı bir hareket alanına sahip oldukları ön kabulü nedeniyle yirminci yüzyılın son çeyreğinde “İslamleşmenin” politik alandaki etkileri ve dini-politik söylemin yeniden üretimi, Malezya ve Endonezya’ya dair birçok çalışmada görüldüğü gibi, devletin din üzerindeki kontrolü merkezinde ele alınmaktadır. Norshahril² ise incelemeye konu olan *The State, Ulama and Islam in Malaysia and Indonesia* başlıklı kitabında resmi ulemanın devlet ile kurduğu -genellikle otoriterlik perspektifinden ele alınan ve ikincil araştırma odağı olan- ilişkiyi Malezya ve Endonezya’da dini söylemin analizine ve çağdaş dini aktörlerin tipolojilerine odaklanarak daha derinlikli bir zemine taşıyor. Ona göre, dini bürokrasi içinde istihdam her ne kadar ulemanın devlet safına geçerek resmi din politikalarıyla uyumlu çalışmasını (co-

1 Kitap aynı zamanda Amsterdam University Press tarafından da basılmıştır. Singapur’da bulunan ISEAS-Yusof Ishak Institute isimli araştırma merkezinin Sosyal ve Kültürel Bölge Çalışmaları Bölümü’nde koordinatör olarak görev yapan yazar Norshahril Saat, Güneydoğu Asya’da Siyasal İslam, Malezya, Endonezya ve Singapur’da din ve devlet ilişkileri, karşılaştırmalı siyaset gibi konularda araştırmalar yapmaktadır. Bilhassa şu çalışmalar, yazarın araştırmaları hakkında daha kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır: Norshahril Saat, *Tradition and Islamic Learning: Singapore Students in the Al-Azhar University* (Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2018); Norshahril Saat, Azhar Ibrahim ve Noor Aisha Abdul Rahman (ed.), *Reaching for the Crescent: Aspirations of Singapore Islamic Studies Graduates and the Challenges* (Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2021); Norshahril Saat (ed.), *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity* (Singapore: ISEAS Publishing-Yusof Ishak Institute, 2018); Norshahril Saat ve Azhar Ibrahim (ed.), *Alternative Voices in Muslim Southeast Asia: Discourses and Struggles* (Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2019).

2 (Malezyalı ve Singapur’lu) Malaylar referanslarda baba isimleri olan soyadları yerine kendi isimlerine atıf yapmayı tercih ettiklerinden bu incelemede de yazarın adı kullanılmıştır.

optation) gerektirse de bu iş birliği aynı zamanda onların konumlarından doğan güç ve imkanları kendi görüşlerini dayatma kapasitesi sağlamakta ve dini otoriteyi yeniden üretme meşruiyeti tanımakta; yani devletin resmi ulema tarafından bir tür ele geçirilmesini doğurmakta (*capture*). İki olgu arasında gidip gelen devlet ve resmi ulema arasındaki ilişki, Joel S. Migdal'ın devlet ve toplum ekseninde otoritenin inşasını kuramsallaştırdığı "toplum içinde devlet" (*state-in-society*) yaklaşımının öngördüğü gibi dinamik ve geçirgen bir karaktere sahip.

Kitap bu teorik ve kavramsal zeminde iki merkezî soru yöneliyor: (i) Malezya ve Endonezya devletleri resmi ulema ile iş birliğini amaçlarken, ulema devleti nasıl ele geçirdi? (ii) 1997 Asya Ekonomik Krizi ile artan politik rekabet iki ülkenin resmi ulemasının devleti ele geçirme biçimlerini nasıl etkiledi? Yazar yönelttiği sorulara, görev tanımları bakımından birbirine büyük ölçüde tekabül eden Malezya ve Endonezya'nın dini bürokrasi kurumlarında çalışan ulemayı fetva üretimi, helal sertifikalandırma, genel ahlak konuları odağında karşılaştırarak cevap arıyor.³ Norshahril, bu kurumlarda görevli ulema ile yaklaşık dört yıl boyunca gerçekleştirdiği mülakatları, onlarla yakın mesaide bulunan bürokratlar, sivil toplum üyeleri, siyasi figürler, akademisyenler ve gayri resmi ulema ile Jakarta ve Kuala Lumpur'da yaptığı görüşmelerle desteklemiştir. Ayrıca camilerde katılımcı gözlemler gerçekleştirmiş, fetva toplantılarına ve ulemanın konferanslarına katılmış. Bu zengin kaynak birikimini bilhassa karşılaştırmalı-tarihsel analizde başvurduğu ikincil kaynaklarla destekliyor.

Her ne kadar farklı seviyelerde olsa da iki ülkedeki otoriter Suharto (1967-1998) ve Mahathir (1981-2003) yönetimleri ve politikalarının çağdaş ulemanın davranış biçimlerine kalıcı etkiler bıraktığını ifade eden yazar, iki ülkenin yaklaşık kırk yıllık serüvenini dini bürokrasi içinde ulemanın işleyişini anlamak için gözden geçiriyor. Ayrıca bu dönemler küresel düzeyde etkili olan "İslami uyanışın" yerel etkilerini de göstermek için oldukça önemli. Yazar, bu tarihsel zeminde, 1997 Asya Ekonomik Krizi ile perçinlenen siyasi çekişmelerin etkisini göz önünde bulundurarak Endonezya için 1998-2018, Malezya için ise 2003-2018 arasındaki döneme odaklanıyor. Kitabın temel argümanı, siyasi rejimlerdeki farklılıkların ulemanın rollerini tanımladığı ve onların faaliyet gösterdiği kurumları şekillendirdiği tezi temelinde, Malezya'nın resmi ulemasının, Endonezya'daki mevkidaşları-

³ Bu kurumlar Endonezya Ulema Meclisi (Majelis Ulama Indonesia, MUI), Malezya İslam Din İşleri Ulusal Meclisi Fetva Komitesi (Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia, JKF-MKI) ve onunla koordineli olarak faaliyet gösteren Malezya İslami Kalkınma Dairesi (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM) ile Malezya İslami Anlayış Enstitüsü (Institut Kefahaman Islam Malaysia, IKIM).

na kıyasla istihdam edildikleri konumlarda daha faal oldukları ve böylece devletten güç devşirmede daha başarılı oldukları şeklinde (s. 28).

Giriş ve sonuç bölümlerini içerecek şekilde toplam altı bölümden oluşan kitap, ampirik inceleme bölümlerinde iki ülkeyi ayrı ayrı tartışmakla beraber resmi ulemanın konumunu ve dindarlığın yükselme trendlerini tarihsel olarak analiz ettiği bölümlerde iki ülkeyi birlikte ele alıyor. İlk bölümde alim tipolojisinin tarihi ve teolojik kökenlerinden hareketle Güneydoğu Asya'da resmi ulemanın güncel durumuna kısaca değinen yazar, atama ve ele geçirme kavramsallaştırmasını iki ülkeye hangi kriterler ve analiz birimleri bağlamında uyguladığını açıklıyor. İkinci bölümde Endonezya ve Malezya'da resmi ulemanın istihdam edildiği kurumların oluşumuna, bu ülkelerdeki ulema algısına ve ulemanın dini otorite ile irtibatına değiniyor. Üçüncü bölümde Suharto ve Mahathir dönemlerinde ulemanın, devleti ele geçirme çabasının iki ülkede yerel sosyopolitik zeminini ve buna paralel gelişen küresel ölçekteki İslami uyanış hareketinin tetiklediği dindarlaşma eğilimini tarihsel olarak inceliyor. Dördüncü ve beşinci bölümler ise kitabın doğrudan konusuna odaklandığı kısımlar. Yazar bu bölümlerde, Malezya ve Endonezya ulemasının devlet ile kurduğu ilişkiyi ele geçirme kavramsallaştırması üzerinden iki ülke bazında ele alıyor. Sonuç bölümünde ise resmi ulemanın ilerleyen yıllardaki rollerine ve devletin ele geçirilme motivasyonunun gelecekteki muhtemel görünümüne işaret ediyor.

Kitap, özellikle devlet kademesinde çalışmaları nedeniyle dini otoritelerinin durumu, meşruiyetlerinin sorgulanması veya diğer dini elitlerin onlara yaklaşımı gibi tartışmaya fazlasıyla açık meselelerin uzağında resmi ulemayı politik ve dini davranışlarının analizi bağlamında konumlandırıyor. Bu bakış açısıyla, alışlagelmiş perspektiflerin dışına çıkan yazar, atama ve ele geçirme kavramlarının mahiyetini tartışmak ve bu kavramların tarihi ve görgül örneklerde ulemanın amaçları doğrultusunda ne derecede başarı gösterdiğini tespit etmek için beş strateji belirlemiştir: (i) resmi ulemanın devlet politikalarını meşrulaştırmanın ötesinde onlara etki edebilmesi, (ii) resmi ulemanın kadrolara yerleştirilecek isimlerin belirlenmesinde devlet nezdinde söz sahibi olabilmesi, (iii) dini bürokrasi ve kurumların resmi ulemayı dini, sosyal ve politik alanlarda hüküm vermeye teşviki yahut sınırlaması, (iv) ulemanın devlet tarafından belirlenen resmi görüşlere karşın kendi söylemlerinde ve verdikleri hükümlerde bağımsız olabilmeleri, (v) ulemanın devlet tarafından sağlanan fayda ve imtiyazların sınırlarını belirleme gücü (s. 29). Norshahril'e göre devlet ve resmi ulema ilişkisi bu beş strateji özelinde değerlendirildiğinde devletin ulemayı kendi safına çekme ve ulemanın buna mukabil devleti ele geçirme çekişmesinde mutlak bir başarıdan söz etmek mümkün değil. Ancak bu ilişkide devlet ve resmi ulemanın amaçları ve menfaatleri doğrultusunda elde ettikleri kaza-

nuamların onların başarılarını belirlediğinin altını çiziyor. Ayrıca bu stratejilerle beraber, devletin gücü ile ulemanın devleti ele geçirmedeki başarısı arasında oldukça düşük bir korelasyon olduğunu da tespit ediyor (s. 41).

Norshahril, bahsi geçen bu stratejiler merkezinde Endonezya ve Malezya'da ulemanın devleti ele geçirmede farklı sonuçlar elde etmesini üç değişken ile açıklıyor ve bunlara “ele geçirmenin örüntüleri” (*modalities of capture*) adını veriyor. İki ülkede siyasi ve dini elitlerin ilişkilerine bütüncül bir bakış imkânı sağlayan bu örüntülerden birincisi Suharto ve Mahathir yönetimlerinin resmi ulemaya yaklaşımlarındaki farklılıktan doğan sonuçlar. Bu iki liderin uzun yıllar süren hükümetleri döneminde, Malezya'daki ulemanın, Endonezya'dakilerden farklı olarak, görev tanımlarının hukuken net bir şekilde yapılmış ve ulema hac organizasyonu, Cuma hutbelerinin düzenlenmesi, helal standardizasyonu gibi etki alanı oldukça geniş uygulamalarda resmi dini otorite haline gelmiştir. Mahathir başbakanlığında, İngiliz sömürgesinin etkisiyle oluşan farklı idari seviyelerdeki dini bürokrasinin görece özerk işleyişi, federal ulemanın eyalet düzeyinde tanınmasını sağlayacak şekilde değiştirilmiş; federal dini bürokrasi yeni kurumlarla (IKIM) güçlendirilmiş ve eski yapılar (JAKIM) geliştirilmiştir. Endonezya'da ise Suharto liderliğinde MUI'nin fetvalarına hukuki olarak yaptırım gücü tanınmamış ve Din İşleri Bakanlığı önemli dini meselelerde en yetkili merci olagelmiştir. İkinci bir faktör Malezya'nın resmi ulemasının kendi menfaatlerini – ki Weber'in de dikkat çektiği gibi bu menfaatler maddi çıkarların dışında, ümmetin birliği ve güçlenmesi gibi manevi idealler de olabilir – siyasi elitlerin ideolojisi ile örtüşürmede Endonezya'daki meslektaşlarına göre daha mahir olmalarıdır. Malezya'da ulema, devletin kurucu ideolojisi olan *Rukenegara*'nın koruyucusu olarak kendilerini konumlandırmış ve *Vision 2020*, *Islam Hadhari*, *Islam Wasatiyyah* gibi çeşitli politik ajandalara söylemlerinde yer vermişlerdir. Ayrıca sultanlarla kurdukları bağ sayesinde kendi otoritelerini güçlendirebilmişlerdir. Benzeri durumlar Endonezya bağlamında söz konusu olmamıştır: Endonezya'nın resmi uleması kendilerini ne kurucu ideoloji olan *Pancasila* üzerinden konumlandırabilmiş, ne de geleneksel bir siyasi gruptan destek görmüşlerdir. Son faktör olarak ise Malezya ulemasını devleti ele geçirmede daha güçlü kılmış olan, onların devlet karşısında bir “grup bilinci” ile hareket edebilme kapasitesine sahip olmasıdır. Endonezya'da ise bilhassa Muhammediyye ve Nehdatü'l-ulema gibi etkili dini yapılanmaların MUI'yi rakip addetmesi Malezya'daki gibi kolektif bir bilincin oluşmasına engel olmuştur (s. 42-4).

Devleti etkileme stratejileri bağlamında her iki ülkeyi ayrı ayrı ele aldığı dördüncü ve beşinci bölümlerde yazar, ulemanın güncel meseleler üzerinden kendilerini aktif bir aktör olarak konumlandırmaları merkezinde, onların dini pratik ve görüşlerine daha yakından bakıyor. Endonezya'nın

resmi ulemanın stratejilerini, “şeriat ekonomisi” olarak ifade ettiği İslami bankacılık ve finans sektörlerinde otorite olma çabası, helal standartlarının kontrolü, dini söyleme hâkim olma ve kamuoyunun dindarlık algılarını yönetme başlıkları altında inceliyor (s. 132-3). Malezya’da ise bu kıstasları beş grupta ele alıyor: dini söylemi domine etme, var olan sosyopolitik dengelerin korunmasını sağlama, devletin resmi din yaklaşımından bağımsız olarak görüş bildirme, resmi görev alanları dışında söz sahibi olma ve son olarak kaynakların dağıtımında belirleyici rol oynama (s. 172-3). Yerel stratejiler bağlamında incelendiğinde Endonezya’da ulemanın devleti ele geçirme motivasyonlarına ulaşmada göreceli olarak başarılı olduğunu ifade eden Norshahril, iki ülkeyi kıyasladığında ise Malezya’da ulemanın, kendilerine sunulan üç ayrı ‘ele geçirme örüntüsü’ sayesinde Endonezya’daki mevkidaşlarından daha da başarılı olduğunu ifade ediyor (s. 213). Her ne kadar resmi bürokrasi alanında Malezya uleması devletin kaynaklarına hakimiyet kurmada öne çıksa da bu onların dini-entelektüel alanda daha başarılı oldukları anlamına gelmiyor.⁴ Helal standartları, İslami finans ve bankacılık gibi konulara kısaca temas etmekle birlikte yazar, Güneydoğu Asya ve dünya ölçeklerinde rekabet süreçlerindeki farklılaşmalar hakkında detaylı açıklamalar yapmamış ve stratejileri yalnızca kendi sınırları içinde değerlendirmiştir.

Kitabın bir başka eksikliği, ulemanın eğitim aldığı yüksek öğretim kurumları, içinde buldukları entelektüel ağlar ve mensup oldukları ilmi gelenekler hakkında detaylı değerlendirmelerde bulunmamış olmasıdır. Ulema tanımlaması kapsamında, genel bir çerçeve olarak yerel medreselerden (Malezya’da *pondok*, Endonezya’da *pesantren*) ve Müslüman coğrafyanın öne çıkan üniversitelerinden bahsetmekle yetinmiş (s. 57) ve daha çok resmi ulema ve resmi olmayan ulema arasındaki gerilimden söz etmiştir. Bu bağlamda yazar, resmi ulemanın eğitim geçmişlerinin kurum içindeki rollerine ve faaliyetlerine ne derecede etki ettiği hususunu görece ihmal etmiş görünüyor. Ayrıca bu tür ayrıntılara değinilmemesi her iki ülkedeki ulemanın eğitim temelli fikir ayrılıklarının ve muhtemel kurum içi ayrışmaların dikkate alınmaması anlamına da gelmektedir. Diğer yandan özellikle din söylemine hâkim olma stratejisi altında her iki ülkede ana akım dışı olduğu varsayılan dini görüşler ve gruplara resmi ulemanın yaklaşımı hakkında detaylı analizlere yer vermiştir. En kalabalık Müslüman ülke olan Endonezya’nın Malezya ile bu strateji altında incelemesi Müslüman dünyada ana akım ve devlet destekli din söylemlerinin bağlamlarının

4 Suharto’nun yüksek dini öğretim alanında müdahale ve yönlendirmelerinin kurumsal ve söylemsel etkileri için bkz. Megan Brankley Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*, Stanford (California: Stanford University Press, 2021).

anlaşılmasına ve onların diğer grupların söylemleri karşısında konumlandırılmasına zemin hazırlamaktadır.

Eser karşılaştırmalı siyaset, bölge ve İslam çalışmalarına katkı yapma hedefiyle literatürde büyük ölçüde genel kabullere dayanan, bazen oldukça yüzeysel kalan “İslamileşmenin” toplumsal ve politik etkilerini resmi ulema odağında göstermede oldukça başarılıdır. Bu yörüngede çalışma, fetva gibi geleneksel dini pratiklerin, sadece artan muhafazakarlığın bir göstergesi veya kısıtlayıcı hükümler bütünü olarak konumlandırılmasının ötesinde, ulemanın sosyopolitik vizyonun bir uzantısı olduğu tezini ikna edici bir şekilde tartışıyor. Singapurlu Malay Müslüman bir araştırmacı olarak, çalışmada geliştirdiği kavramsal/teorik perspektifi ve yöntem bağlamında dini bürokrasinin üst seviyelerindeki ulemaya erişimi çalışmanın kalitesini ayrıca attırmıştır. Her ne kadar ulemanın eğitim geçmişi ve sahip oldukları entelektüel bağlar konusunda detaylı bilgiler vermese de kitap, Güneydoğu Asya’da ulemanın sınıfsal aidiyeti ve ideolojik görüşlerinin analizi için başvurabilecek temel bulguları içeriyor. Devleti etkileme değişkenleri, dini ve siyasi otorite kesişimlerinin anlaşılmasında bütüncül değerlendirmelere imkân sağladığı için, Norshahril’in iş birliği-ele geçirme analizi bağlamında geliştirdiği stratejiler, Endonezya ve Malezya’da 2018 sonrası resmi ulema ve dini bürokrasinin analizinde oldukça kullanışlı görünmektedir. Bu yönüyle eser Güneydoğu Asya’da ve genel olarak Müslüman çoğunluklu toplumlarda din-devlet ve ulema-devlet ilişkilerinin karmaşık örüntülerini çözümleme açısından bir hayli faydalıdır. Din sosyolojisi ve din-siyaset ilişkileri alanlarında önemli bir katkı niteliğindeki bu eserin Türkçeye kazandırılması da yararlı olacaktır.