TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLÂM HUKUK VE SİYASET DÜŞÜNCESİNDE DEVLET BAŞKANINDA ARANAN ŞARTLAR (IV./X.-IX./XV. YÜZYILLAR)

Doktora Tezi

MÜDDESSİR DEMİR

İstanbul, 2024

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLÂM HUKUK VE SİYASET DÜŞÜNCESİNDE DEVLET BAŞKANINDA ARANAN ŞARTLAR (IV./X.-IX./XV. YÜZYILLAR)

Doktora Tezi

MÜDDESSİR DEMİR

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : PROF. DR. ÖZGÜR KAVAK
2. Üye : PROF. DR. SAMİ ERDEM
3. Üye : PROF. DR. SÜLEYMAN KAYA
4. Üye : DOÇ. DR. MUHAMMED USAME ONUŞ
5. Üye : DOÇ. DR. SÜLEYMAN GÜDER

İstanbul, 2024

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Müddessir Demir

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı : İslam Hukuku

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Özgür Kavak

Tez Türü ve Tarihi : Doktora - 2024

Anahtar Kelimeler : İslâm Hukuk ve Siyaset Düşüncesi, Devlet Başkanında Aranan Şartlar, Ön Şartlar, Beden Sağlığı, İlim ve İçtihat, Adalet, Kifayet, Efdaliyet, Kureyşîlik

ÖZET

İSLÂM HUKUK VE SİYASET DÜŞÜNCESİNDE DEVLET BAŞKANINDA ARANAN ŞARTLAR (IV./X.-IX./XV. YÜZYILLAR)

Bu çalışma, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinde devlet başkanında aranan şartların tespit ve tahlilini konu edinmektedir. Devlet başkanlığının 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 etme sorumluluğunu üstlenecek olan devlet başkanının hangi niteliklere sahip olması gerektiği meselesi, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde temel bir problem alanını oluşturmuştur. Meşruiyet problemleri ve yöneten, yönetilen ve yönetim ilişkileri açısından büyük önem taşıyan bu meselede, 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 şartlara sahip olması gerektiğini dile getirmişlerdir. Devlet başkanlığı için gerekli görülen şartların siyasî liderliğin meşruiyeti problemiyle doğrudan ilişkili olması, kuşkusuz konuyu erken dönemlerden modern döneme değin giderek daha esaslı bir tartışma alanı haline getirmiştir. Çalışmanın temel amacı, devlet başkanında aranan şartlar konusu etrafında teşekkül eden literatürün izini sürüp bu literatürün nasıl ve ne yönde bir gelişme gösterdiğini kronolojik bir çerçevede ortaya koymak ve fıkıh mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarını da dikkate alarak meselenin İslâm hukuk ve siyaset düşüncesindeki serencamına dair geniş bir çerçeve çizmektir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Müddessir Demir
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Islamic Law
Supervisor	: Prof. Özgür Kavak
Degree Awarded and Date	: Doctorate - 2024

Keywords : Islamic Law and Political Thought, Imamate, Caliphate, Qualifications for the Imamate/Caliphate, Preliminary Conditions, Physical Health, Knowledge (Ilm) and Ijtihad, Justice, Competence (Kifāya), Superiority (Afdaliyyah), Being a Qurayshī

ABSTRACT

THE QUALIFICATIONS DEMANDED OF THE IMAM/CALIPH IN ISLAMIC LAW AND POLITICAL THOUGHT (IV./X.-IX./XV. CENTURIES)

This study addresses the identification and analysis of the qualifications required for the caliph/imam in Islamic law and political thought. The importance of the caliphate as the highest authority responsible for the implementation of religious rulings and the management of worldly affairs has necessitated a careful consideration of the qualifications required for those who assume this role. Therefore, the issue of which qualifications the caliph, who bears the responsibility of leading and governing the Islamic community, must possess has become a fundamental problem area in Islamic law and political thought. In this matter, which is of great significance in terms of legitimacy issues and the relationships between ruler, ruled, and governance, Islamic jurists have, in light of religious texts (naṣ), established sectarian doctrines, ijtihads, and the political and social experiences throughout Islamic history, stipulated certain qualifications, asserting that anyone aspiring to lead the Muslim community must possess these attributes. The direct connection between the qualifications deemed necessary for the caliphate and the issue of the legitimacy of political leadership has undoubtedly made this topic an increasingly significant area of debate from the early period to the modern era. The primary aim of this study is to trace the literature formed around the qualifications required for the caliph, to chronologically present how this literature developed and in what direction it evolved, and to draw a broad framework regarding the evolution of this issue in Islamic law and political thought, taking into account the differences of opinion among the various fiqh schools.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında sağladıkları değerli katkı ve destekler nedeniyle birçok kişiye teşekkür borçluyum. Burada onların isimlerini anmak benim için bir mutluluk vesilesidir. Tezimin danışmanlığını üstlenen ve bu sürecin her aşamasında tecrübelerinden, bilgi birikiminden ve akademik rehberliğinden faydalanma fırsatı bulduğum, ilgisini ve desteğini her daim yanımda hissettiğim, öğrencisi olmaktan büyük onur duyduğum kıymetli hocam Prof. Dr. Özgür Kavak'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Onun rehberliği ve yardımları olmasaydı bu çalışma kuşkusuz birçok açıdan eksik ve yetersiz kalırdı. Bu süreçteki destekleri bu zorlu süreci göğüslememdeki en önemli dayanağım oldu.

Tez izleme komitesinde yer alarak süreç boyunca yorum ve eleştirileriyle çalışmanın olgunlaşmasına önemli katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. Sami Erdem ve Prof. Dr. Süleyman Kaya'ya müteşekkirim. Tez savunma jürisine katılarak çalışmayı değerlendiren ve değerli görüş ve önerilerini benimle paylaşan hocalarım Doç. Dr. M. Usame Onuş ve Doç Dr. Süleyman Güder'e şükranlarımı sunarım.

Tezin tamamını titizlikle okuyarak değerli eleştiri, tashih ve önerileriyle çalışmanın mütekâmil hale gelmesine çok önemli katkılar sağlayan, yakın ilgileriyle sürecin benim için daha verimli ve rahat ilerlemesine yardımcı olan kıymetli meslektaşlarım Dr. M. Enes Midilli, Dr. Dursun Karaman ve Mehmet Çoban'a minnettarlığımı ifade etmek isterim. Tez sürecinin çeşitli aşamalarında karşılaştığım zorlukları aşmamda gösterdikleri ilgi ve samimi destekleriyle beni sürekli motive eden kadim dostlarım Ümit Döngel ve M. İkbal Aslan'a şükran borçluyum. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku bölümündeki kıymetli hocalarıma ve İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü (MÜİSEF) bünyesindeki çalışma merkezinde verimli bir çalışma ortamı sağlayan Prof. Dr. Hasan Hacak ve Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın'a müteşekkirim.

Maddî ve manevî desteklerini her an yanımda hissettiğim, yetişmemde büyük emekleri olan muhterem anne ve babam başta olmak üzere ailemin her bir ferdine teşekkür etmek benim için derin bir minnet borcu ve büyük bir onurdur. Son olarak, bu süreçte kendilerini çok defa ihmal etmek durumunda kaldığım, ancak buna rağmen her daim sabır, anlayış ve hoşgörüyle yanımda olan, desteklerini esirgemeyen sevgili eşim Hatice'ye ve oğlum Salih'e de minnettarım. Onların sevgisi ve fedakârlıkları bu zorlu yolculukta bana motivasyon sağlayan en büyük güç kaynağım oldu.

Müddessir Demir

Bilecik, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET……I
ABSTRACT……II
ÖNSÖZ……III
İÇİNDEKİLER……IV
KISALTMALAR……VIII

GİRİŞ

I. KONU VE AMAÇ 1
II. KAYNAKLAR VE MODERN LİTERATÜR 6
A. Kaynaklar 6
B. Modern Literatür 11
III. DEVLET BAŞKANINDA ARANAN ŞARTLARI TASNİF ÇABALARI 21
A. Şartların Teorik Mahiyet Açısından Tasnifi 22
1. Şartların Kesinlik Düzeylerine Göre Tasnifi: Katiyyât-Zanniyyât Ayrımı 22
2. Şartların İhtilâf Durumuna Göre Tasnifi: Müttefekun aleyh-Muhtelefün fih Ayrımı .. 28
3. Şartların Hukukî Geçerlilik Kriterlerine Göre Tasnifi 29
B. Şartların Akıl ve Nakil Temelinde Tasnifi: Akliyyât-Şer'iyyât Ayrımı 32
C. Şartların Farklı Kategorilere Göre Tasnifi 33
D. Şartların Maddeler Halinde Sıralanması 35
E. Değerlendirme ve Şartların Tasnifi Üzerine Bir Teklif 36

BİRİNCİ BÖLÜM
İTTİFAK EDİLEN ŞARTLAR

I. ÖN ŞARTLAR: İSLÂM, HÜRRİYET, AKIL, BULÛĞ VE ERKEKLİK 42
A. Devlet Başkanı Olabilmenin Ön Şartları 42
B. Delil ve Gerekçeler 49
C. Değerlendirme 58
II. BEDEN SAĞLIĞINA İLİŞKİN ŞARTLAR 59
A. Kelâm ve Fürû-i Fıkıh Eserlerinde Beden Sağlığına İlişkin Şartlar 60

B. Ahkâm-ı Sultâniyye Literatüründe Beden Sağlığına İlişkin Şartlar: İlke Esaslı Hükümler ... 61
C. Değerlendirme ... 67

İKİNCİ BÖLÜM

MÜKTESEP OLAN İHTİLÂFLI ŞARTLAR

I. İLİM: İÇTİHAT RÜTBESİ ... 70
A. Şâfiî-Eş'arî Geleneği ... 74
1. İlim Şartına İlişkin İlk İşaretler ... 74
2. İlim Şartını Katî Hükme Dönüştürme Çabası: İcmânın Devreye Alınması ... 75
3. İlim Şartının Esnetilmesi Yolunda İlk Teşebbüs: Eksikliği Ulema Vasıtasıyla Gidermek ... 77
4. İlim Şartının Yerleşik Bir Kabul Halini Alması ... 79
5. İlim Şartının Zanniyyât Sahasına Havale Edilmesi: Alternatif Yaklaşımlar ... 81
6. İlim Şartının Pekiştirilmesine Yönelik Çabalar ... 91
7. İlim Şartını Esnetmeye Yönelik Öznesi Meçhul Teşebbüsler ... 95
B. Hanefî-Mâtürîdî Geleneği ... 97
1. İlim Şartıyla İlgili İlk Belirlemeler ... 97
2. İlim Şartıyla İlgili Çerçevenin Belirginleşmesi: Tercih Sebebi Olarak İlim ... 100
3. Vazgeçilebilir Bir Şart Olarak İlim ... 101
C. Değerlendirme ... 104
II. ADALET: ŞERİATA İTTİBA ... 109
A. Şâfiî-Eş'arî Geleneği ... 113
1. Zorunlu Bir Şart Olarak Adalet ... 113
2. Adalet Şartının Zaruret ve Maslahat Ekseninde Tartışmaya Açılması ... 124
B. Hanefî-Mâtürîdî Geleneği ... 130
1. Esnek Bir Adalet Anlayışı: *Fâsık*ın Meşru Görülen İmâmeti ... 130
2. *Fâsık*ın İmâmetine Kuvvetli Bir İtiraz: Kaçınılmaz Bir Gereklilik Olarak Adalet ... 131
3. *Fâsık*ın İmâmetinin Geçerli Olduğu Anlayışının Yerleşmesi ... 135
4. Yeni Bir Kavramsal Çerçeve: Kemâl Şartı Olarak Adalet ... 138
5. Zarurete Vurgu: Adalet Şartının Terkedilmesine Dair Teklifler ... 140

6. Adalet Şartının Bütünüyle Terki 142
C. Değerlendirme 143
III. KİFAYET: SİYASÎ-İDARÎ TECRÜBE VE ASKERÎ KABİLİYET 146
A. Zorunlu Bir Şart Olarak Kifayet 148
1. Kifayetin Kavramsal Teşekkülü 148
2. Kifayet Şartının Tahkimi 150
3. Devlet Başkanının Kimliğini Tespitte Aslî Unsur Olarak Kifayet 154
4. Hâricî Unsurlarla Kâim Bir Şart Olarak Kifayet 161
B. Kifayet Şartını Esnetmeye Yönelik Teşebbüsler ve Şartın Yeniden Tahkimi 169
C. Değerlendirme 176
IV. EFDALİYET: FAZİLET VE ÜSTÜNLÜK 178
A. Tartışmanın Başlangıç Noktası: Şiî Siyaset Yorumları ve Hz. Ali'nin Efdaliyeti Meselesi 179
B. Şîa'ya Tepki ve Mu'tezile'nin İki Veçhesi: Efdaliyet Sıralamasının Göstergesi Olarak Dört Halife ve Mefdûlün Tecviz Edilen İmâmeti 181
C. Efdaliyete Sünnî Yorum: Mefdûlün Tecviz Edilen İmâmeti 185
D. Değerlendirme 198

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DOĞUŞTAN SAHİP OLUNAN İHTİLÂFLI BİR ŞART OLARAK KUREYŞÎLİK

I. KUREYŞÎLİK ŞARTININ KISA TARİHÇESİ 203
II. KUREYŞÎLİK ŞARTININ TEORİK SERÜVENİ 210
A. Rivayet Merkezli Anlatım 210
B. Kureyşîlik Şartındaki "Hikmet" Perdesini Aralamak 214
C. Kureyşîlik Şartına Fıkhî Çerçeve: Mânevî Tevâtür ve İcmâ 218
D. Kureyşîlik Şartının Yerleşik Hale Gelmesi 221
E. Kureyşîlik Şartına İlk Esaslı İtiraz 229
F. Kureyşîlik Şartına Dönüş ve Şartın Yeniden Tahkimi 239
G. Kureyşîlik Şartında Yeni Arayışlar 247
1. Halife-Sultan Ayrımı Vesilesiyle Şartın Esnetilmesi 247
2. Terkedilebilir Bir Şart Olarak Kureyşîlik 247

a. Zaruret Karşısında Nesep……...248

b. Mezhepler Arası Polemik Anlatısı ve Şartın Buharlaşması……...……...250

c. Nesep Şartının İlleti Olarak Asabiyet……..…….……253

d. Kureyşîlik Şartının Sembolik Hale Getirilmesi: "Kureyşli'nin Atadığı Sultan" ……..……...……262

III. DEĞERLENDİRME 265

SONUÇ……..……..…..270

BİBLİYOGRAFYA…….……276

KISALTMALAR

a	: Yazma eserde varağın ön sayfası
a. mlf.	: Aynı müellif
b	: Yazma eserde varağın arka sayfası
b.	: İbn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
ktp.	: Kütüphane
nşr.	: nâşir/neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
thk.	: tahkik
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri/devamı
vr.	: varak

GİRİŞ

I. KONU VE AMAÇ

Hz. Muhammed'in İslâm toplumu içerisindeki rolü bir peygamber olarak sadece dini tebliğ etmekle sınırlı kalmamış, o aynı zamanda ümmetin siyasî liderliğini de üstlenmiş, toplum içi ilişkilerin düzenlenip problemlerin çözümünde nihaî otorite sahibi olarak hareket etmiştir. Bu çerçevede çarşı-pazar tesisi, vergi düzenlemeleri, ceza hukukunun tatbiki gibi iç siyasete müteallik faaliyetleri olduğu gibi "dış siyasete" yönelik de antlaşmalar ve savaşlar yapmış, elçiler göndermiştir.

Hz. Peygamber'in siyasî otoritesi, vefatının ardından ona "halef" olan kişiler tarafından devralınmış ve sonraki yüzyıllarda süreklilik arz edecek şekilde sürdürülmüştür. Zira kıyamete kadar varlığını sürdüreceği bildirilen bu dinin tam anlamıyla yaşanabilmesi, getirdiği hükümlerin eksiksiz bir biçimde uygulanabilmesi ve tüm yeryüzüne yayılabilmesi siyasî bir otoritenin varlığını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimleri siyasî otoriteyi temsil edecek bir devlet başkanının varlığını farz derecesinde bir yükümlülük olarak değerlendirilmiş ve bu konuda tam bir ittifak sağlanmıştır. Bu anlayış, devlet başkanlığına seçilme yöntemleri, bu göreve aday/ehil olabilmek için gereken şartlar, devlet başkanının hak ve görevleri ile gerektiğinde görevden alınması gibi konularda hukukî ve teorik bir çerçevenin oluşturulmasını da zorunlu hale getirmiştir. Erken dönemlerden itibaren bu konulara dair geliştirilen fikirler önemli bir birikim ortaya çıkarmış ve bu alanda zengin bir literatür oluşturmuştur. İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinin temel meseleleri arasında yer alan mezkûr konular, bu alana dair yazılan metinlerde belli bir sistematik dahilinde kapsamlı bir şekilde ele alınarak incelenmiştir.

Bu çalışma, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinde devlet başkanlığı için gerekli görülen şartların tespit ve tahlilini konu edinmiştir. Devlet başkanlığının 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 devlet başkanlığı görevini üstlenecek adayın, sıradan insanlardan farklı olarak, belirli teorik ilkelere dayanan birtakım niteliklere sahip olması bir zorunluluk olarak görülmüştür.[1]

---

[1] Şâfiî fakihlerinden Gazzâlî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin şartlar meselesinin girişindeki değerlendirmeleri, bu zorunluluğu en açık şekilde vurgulaması bakımından kayda değerdir: "Devlet başkanı (*imâm*) olarak tayin edeceğimiz bir kimseyi sırf kendi arzumuz doğrultusunda tayin etmemiz mümkün değildir. Bu husus son derece açıktır. Bu nedenle devlet başkanının, onu diğer insanlardan ayıracak birtakım hususiyetlere sahip olması bir zorunluluktur." Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-iʿtikâd*, thk. Mustafâ İmrân (Kâhire: Dârü'l-basâir, 1430/2009), 507; krş. Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2004), 324.

Bu nitelikler, siyasî liderliğin şer‘î esaslara uygun, dinî-hukukî bir meşruiyet çerçevesinde tesis edilebilmesinin temelini oluşturur. Siyasete dair hükümlerin ele alındığı eserlerde, devlet başkanının (imâm/halife) tayininin gerekliliği meselesinin hemen ardından ilk sıralarda devlet başkanında aranan şartlar konusuna yer verilmesi de aslında bu şartların siyasî liderliğin meşru bir şekilde tesis edilmesinin ilk ve en önemli koşulu olarak görülmesinden kaynaklanır. Zira bir kişinin devlet başkanlığı makamına seçilmesi, bu makamın sağladığı haklardan yararlanabilmesi, üstlendiği görev ve sorumlulukları yerine getirebilmesi ve görevden alınması gerektiğinde bu makamdan uzaklaştırılması için her şeyden önce bu makama ehil olması gerekir. Kuşkusuz bu ehliyet de ancak devlet başkanı adayının belirli niteliklere sahip olmasıyla sağlanabilecektir. Bu nedenle İslâm toplumunu şer‘î esaslara uygun bir şekilde yönetme sorumluluğunu üstlenecek olan devlet başkanının 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 meselede, 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 şartlara sahip olması gerektiğini dile getirmişlerdir.

Tespit edilen nitelikler meşru bir şekilde başa gelmenin temel şartı olarak görülmüş, ayrıca başa geçtikten sonra bu niteliklerin kaybedilmesinin hal‘i gerektiren bir sebep sayılıp sayılmayacağı kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır. Bu bakımdan devlet başkanında aranan şartların iki ayrı veçhesi bulunmaktadır. Bu şartların siyasî liderliğin elde edilmesinin meşruiyet temeli sayılması meselenin bir yönünü, meşru bir şekilde başa gelen yöneticinin süreç içerisinde gerekli görülen özellikleri yitirmesiyle meşruiyetini de yitirmesi ve dolayısıyla bu durumun onun hal‘ edilmesini gerektirip gerektirmediği problemi konunun bir başka veçhesini teşkil eder.

Devlet başkanlığı için gerekli görülen şartların siyasî liderliğin meşruiyeti problemiyle doğrudan ilişkili olması, kuşkusuz konuyu erken dönemlerden modern döneme değin giderek daha esaslı bir tartışma alanı haline getirmiştir. Elinizdeki çalışma, meselenin yukarıda işaret edilen iki yönünden ilkine, yani devlet başkanlığı için şart koşulan özelliklerin siyasî otoritenin meşru bir şekilde tesis edilmesindeki rolüne odaklanmaktadır. Siyasî liderliğin elde edilmesinden sonra zamanla gerekli şartların yitirilmesiyle ilgili olarak gündeme gelen hal‘ tartışmaları ise bu çalışmanın kapsamı dışındadır.[2]

[2] İslâm devletlerinde iş başındaki devlet başkanlarının hal‘ gerekçelerinin siyasete dair hükümlerin ele alındığı kitaplardaki değerlendirmeler ışığında ve tarih kitaplarındaki bilgilerin esas alınarak incelendiği bir çalışma için bk. Özgür Kavak, “Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (Şubat 2019), 141-196. Bu konuyu daha ziyade Memlükler dönemi siyaset düşüncesi ve pratiği çerçevesinde inceleyen bir çalışma için bk. Mustafa Taş, *Memlük Siyaset Düşüncesinde İktidar Değişikliği: Teori-Pratik İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2023). İktidarın el değiştirmesi meselesini konu edinen çağdaş

Elinizdeki çalışma, devlet başkanında bulunması gereken şartlarla ilgili gündeme gelebilecek şu sorulara bir cevap arayışının uzantısı olarak hazırlanmıştır: İslâm toplumunu sevk ve idare edecek kişi hangi şartlara göre belirlenecektir? Bu şartları meşru ve hatta gerekli kılan teorik çerçevenin tespitinde hangi kriterler esas alınacaktır? Siyasî liderliğin, devlet başkanı ile ehlü'l-hal ve'l-akd arasında bey'at adı verilen bir akitle tesis edildiği dikkate alındığında, her bir şart bu akdin kuruluşuna aynı ölçüde mi tesir edecektir? Meselâ hangi şartların eksikliği akdin kuruluşuna engel teşkil ederken hangilerinin yokluğu akde zarar vermeyecektir? Tarihsel süreçte devlet başkanında aranan şartlar etrafında geliştirilen teorik çerçevede bir "kırılma" yahut "dönüşüm" yaşanmış mıdır? Bir kırılma veya dönüşümden söz edilecekse bunu nasıl yorumlamak gerekir? Gerekli görülen şartları haiz olmadığı halde başa geçen ya da geçirilen bir yönetici meşruiyet problemi açısından nasıl konumlandırılacaktır? Farklı fıkıh mezhepleri ve aynı mezhebe bağlı hukukçular tarafından konuya ilişkin yapılan farklı değerlendirmeler ne anlam taşır? İslâm hukukçularının içinde bulundukları siyasî-içtimaî vasat, geliştirdikleri teorilerin içeriğine yansımış mıdır, yansımış ise bu ne ölçüde olmuştur, bunun İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi açısından anlam ve önemi nedir?

İslâm siyaset düşüncesi, İslâm düşünce ve ilim geleneğindeki muhtelif disiplinleri ilgilendiren bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu alanın fıkıh ilmiyle irtibatlı olarak incelenmesi için öncelikle fıkıh eserlerinin dikkate alınması gereklidir. Yine Ehl-i sünnet âlimleri tarafından bir fıkıh meselesi olarak görüldüğü halde Şîa etkisiyle itikat problemine dönüştürülen imâmet meselesini ele alan kelâm metinleri bir diğer kaynak havuzunu teşkil eder. Bu çalışma, fıkıh ve kelâm literatürüne ait eserler başta olmak üzere "siyasî-fıkhî ahkâm"ı içeren farklı telif formlarıyla yazılmış kitapları (ahkâm-ı sultâniyye, edebü'l-kâdî, siyâset-i şer'iyye, ahkâm-ı Kur'an, mezhepler tarihi vb.) esas almaktadır.[3] Bu konuyu fıkhî bir perspektifle ele almayan felsefe literatürü sınırlı sayıdaki bazı atıflar dışında kapsam dışı bırakılmış, benzer nitelikteki edeb literatürü ise (nasihatnâme ve siyasetnâme eserleri) konuyla ilgili fıkhî değerlendirmelere yer verdiği ölçüde dikkate alınmıştır.

literatürdeki diğer başlıca çalışmalar hakkında bilgi için bk. Taş, *Memlük Siyaset Düşüncesinde İktidar Değişikliği*, 7-12.

3 "Siyasî-fıkhî ahkâm" kavramlaştırması, ilk defa Özgür Kavak tarafından gündeme getirilmiş ve önerilmiştir. Bu kavram, çalışmamızda Kavak'ın bu kavrama dair belirlediği çerçeveyle uyumlu bir şekilde kullanılmıştır. Buna göre "siyasî-fıkhî 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 devlet başkanlığına ilişkin meseleler çerçevesinde şekillenen fıkhî hükümleri ve fakihlerin bu alandaki değerlendirmelerini ifade etmek için kullanılacaktır. Fıkıh ilmini esas alan ve siyasetin sahasına giren konuları bu ilim çerçevesinde değerlendiren eserler ise bu çalışmada çoğunlukla "siyasî-fıkhî hükümleri ele alan eserler" ya da kısaca "siyasî-fıkhî eserler" olarak nitelendirilecektir. Kavramın anlam çerçevesi için bk. Özgür Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri: Siyasi-Fıkhi Hükümlere Dair İncelemeler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 8, 22-23.

Bu çalışmanın temel amacı, fıkıh mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarını da dikkate alarak devlet başkanında aranan şartlar konusu etrafında teşekkül eden literatürün izini sürmek, bu literatürün nasıl ve ne yönde bir gelişme gösterdiğini kronolojik bir çerçevede ortaya koymak ve böylece meselenin İslâm hukuk ve siyaset düşüncesindeki serencamına dair geniş bir çerçeve çizmektir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere çalışmada büyük ölçüde kronolojik ve karşılaştırmalı yöntemler benimsenmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın kapsamını belirleyen dönemlerde yazılmış siyasî-fıkhî metinler, yazıldıkları tarihlere göre sıralanarak kronolojik olarak incelenmiş ve fıkıh mezheplerinin konuyla ilgili görüşleri de karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Bu sayede devlet başkanında aranan şartlara ilişkin teorik çerçevenin tarihsel gelişimi incelenmiş ve süreç içinde söz konusu çerçevede herhangi bir kırılma veya dönüşüm olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca mezheplerin konuya dair farklı yaklaşımları ve bu yaklaşımların arkasındaki gerekçeler de ortaya konulmuştur.

Modern literatürde meseleyi sistematik bir bütünlük içerisinde ve siyasî düşüncenin fıkıh ilmiyle irtibatını kuran farklı disiplinlere ait telif formlarını dikkate alarak derinlemesine tahlil eden çalışmaların varlığından söz etmek pek mümkün değildir. Bu durum konuyla ilgili kuşatıcı ve derinlikli bir araştırma yapmanın önem ve gereğini ortaya koymaktadır. Elinizdeki çalışma, üzerinde yeterince durulmamış ve çağdaş İslâm siyaset düşüncesi literatüründe ihmal edilmiş görünen bu esaslı tartışma alanına mütevazı bir katkıda bulunmayı gaye edinmektedir.

Bu çalışma, siyaset olarak adlandırılan alana dair fıkhî değerlendirmeler içeren metinlerin yazılmaya başlandığı 4./10. yüzyıldan 9./15. yüzyılın başlarına kadarki süreci kapsayan belli bir tarih aralığı ile sınırlı tutulmuştur. Çalışmada esas itibariyle Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin çöküşüne (656/1258) kadarki süreçte üretilmiş siyasî-fıkhî eserlere ağırlık verilmiştir. İslâm dünyasının uzun süre siyasî liderliğini üstlenen Bağdat merkezli Abbâsî hilâfeti, 1258 yılında Moğol istilası sonucunda sona ermiştir. Müslümanlar yaklaşık üç yıl boyunca halifesiz kaldıktan sonra 1260 yılında Moğol istilasına son veren Memlükler, Mısır'da yeniden bir Abbâsî hilâfeti kurmuşlardır. Böylece 1261 yılından itibaren Memlükler döneminde, tüm siyasî işleri idaresi altında bulunduran Türk kökenli bir Memlük sultanı ile Abbâsî hânedanına mensup Kureyş kökenli bir halifenin bir arada varlık gösterdiği yeni bir siyasî yapı ortaya çıkmıştır.[4] Bu geçiş sürecinin İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarınca nasıl yorumlandığını, yeni kurulan bu siyasî yapının özellikle devlet başkanında aranan şartlar meselesi üzerinde ne gibi etkiler doğurduğunu, meselâ konunun teorik cephesinde bir dönüşüm yahut kırılma meydana gelip gelmediğini tespit edebilmek maksadıyla Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin yıkılışını takip eden bir-bir buçuk asırlık dönem de incelenmeye değer görülerek çalışmanın kapsamına dahil

[4] Ayrıntı için bk. Mustafa Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 19-59; Carl F. Petry, *The Mamluk Sultanate: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 8-12.

edilmiştir. Dolayısıyla elinizdeki çalışma nihaî kertede Abbâsî tecrübesi ile Memlükler'in belli bir dönemine (9./15. yüzyılın başları) kadarki süreçte üretilmiş siyasî-fıkhî metinlere yoğunlaşmaktadır.

Çalışmada esas alınan tarih aralığının nispeten geniş olması, buna bağlı olarak kaynak teşkil eden metinlerin uzun bir liste oluşturması ve ayrıca incelenen meselenin hukuk ve siyaset düşüncesinin en temel tartışma alanlarından birine tekabül etmesi, çalışmanın fıkıh ve kelâm gelenekleri açısından da sınırlandırılmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim araştırma alanının bir doktora tezinin sınırlarını aşacak düzeyde genişletilmesi, kaynaklar üzerinde yeterince hâkimiyet kurulmasını ve konunun derinlemesine incelenmesini zorlaştıracaktır. Bu nedenle Ehl-i sünnet içerisinde Şâfiî-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî geleneklerine mensup müelliflerin eserleri çalışmanın kapsamını başka bir yönden belirlemiştir. Bu iki geleneğin odak noktası olarak seçilmesinde, siyasî-fıkhî hükümlere dair yazılmış müstakil bir tür olan ahkâm-ı sultâniyye eserlerinin büyük bir bölümünün Şâfiî âlimler tarafından kaleme alınmış olması, siyasî-fıkhî hükümlere kaynaklık eden kelâm metinlerinin ise Ehl-i sünnet içinde büyük ölçüde Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye çatıları altında üretilmiş olması belirleyici olmuştur. Bununla birlikte amelî olarak Hanbelî yahut Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte itikadî olarak Eş'ariyye çatısı altında Şâfiîler'le birleşen ve Eş'ariyye içinde temsil kabiliyeti güçlü olan belli başlı müelliflerin görüşleri de dikkate alınmıştır. Ayrıca gerektiği durumlarda Şîa ve Mu'tezile'nin görüşlerine de mukayese amaçlı referanslar verilmiştir.

Elinizdeki çalışma, girişi takip eden üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte tezin konusu, amacı, kapsamı ve planı hakkında bilgi verildikten sonra çalışmanın kaynaklarından bahsedilmiş, ardından konuya ilişkin çağdaş literatürdeki bazı çalışmalara değinilmiştir. Bu kısımda ayrıca klasik hukuk ve siyaset literatüründe devlet başkanlığı için aranan şartlara yönelik geliştirilen belli başlı tasnif türlerine temas edilmiştir. Bu klasik tasniflerden de istifade ederek yeni bir tasnif şeması oluşturulmuş ve şartların tahlilini içeren tezin ana bölümlerinde şartlar bu şemaya göre tasnif edilerek incelenmiştir. Buna göre devlet başkanında aranan şartlar üç ana kategori altında ele alınmıştır: "İttifak Edilen Şartlar", "Müktesep Olan İhtilâflı Şartlar" ve "Doğuştan Sahip Olunan İhtilâflı Şartlar".[5]

Birinci bölümde siyasî-fıkhî ahkâmı içeren eserlerde üzerinde ittifak sağlanan müsellem nitelikteki şartlara yer verilmiştir. Bu çerçevede devlet başkanı olabilmenin ön şartlarını oluşturan İslâm, hürriyet, akıl, bulûğ ve erkeklik gibi şartlar ile yine ulemanın ittifakına mazhar olan duyu organları ve vücut azalarıyla ilgili birtakım bedensel şartlar ele alınmıştır. İkinci ve üçüncü bölümler, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarları arasında tartışmalı olması hasebiyle

[5] Şartların tasnifiyle ilgili geliştirdiğimiz bu şemayla ilgili ayrıntılı malumat klasik literatürdeki tasniflerin bahse konu edildiği başlıkta serdedilecektir.

üzerinde ittifak sağlanamamış şartları içermektedir. Bu kabil şartlar kendi içinde iki kısma ayrılarak incelenmiştir. İkinci bölümde ilim, adalet, kifayet ve efdaliyet gibi şartlar ihtilâflı olmasının yanında müktesep yönü ağır basan, yani sonradan kazanılabilecek özellikler olması cihetinden bahse konu edilmiştir. Üçüncü bölüm ise yine ihtilâf konusu olmakla birlikte mezkûr şartlardan farklı olarak doğuştan sahip olunan bir şart olması itibariyle Kureyşîlik şartına tahsis edilmiştir. Diğer taraftan, hakkında ihtilâf bulunan şartlar içerisinde değerlendirilen ilim ve adalet gibi şartlarda Şâfiî-Eş'arî ile Hanefî-Mâtürîdî gelenekleri arasında belirgin bir ayrışma olduğu tespit edildiğinden ilgili başlıkların tertip ve tasnifinde bu husus dikkate alınmış, iki gelenek arasında bu tür bir ayrışmadan söz edilemeyecek şartlarda ise farklı bir tertip esas alınmıştır.

Son olarak çalışma boyunca genellikle "devlet başkanı" olarak ifade ettiğimiz kavramın, incelenen metinlerde çoğunlukla "imâm" ve "halife", kimi durumlarda ise "sultan" terimleriyle karşılandığını belirtmek gerekir. Çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan bu kavramları, Türkçe'de devlet başkanı olarak ifade etmeyi tercih ettik. Ancak hilâfet-saltanat ayrımına vurgu yapılan veya belli bir tarihî ve politik nüansın gözetildiğini gördüğümüz durumlarda, bu kavramların orijinal formlarını koruyarak kullanmaya da özen gösterdik.[6] Klasik kaynaklardan doğrudan yapılan iktibaslarda ise imâm/imâmet ve halife/hilâfet gibi terimler, yine devlet başkanı/devlet başkanlığı kavramlarıyla karşılanmış, ancak bu aşamada söz konusu terimlerin ilgili metinlerdeki orijinal formlarının parantez içinde italik olarak sunulmasına da dikkat edilmiştir.

II. KAYNAKLAR VE MODERN LİTERATÜR

A. Kaynaklar

Bu çalışma, büyük oranda fıkıh ilmini esas alan ve devlet başkanında aranan şartları bu ilim çerçevesinde değerlendiren eserlerden istifadeyle hazırlanmıştır. Dolayısıyla siyasî-fıkhî ahkâmı içeren farklı telif formlarıyla yazılmış birçok kitap bu çalışmaya kaynaklık etmiştir. İslâm siyaset düşüncesi, geniş kapsamıyla İslâm ilim ve düşünce geleneğinde farklı disiplinleri bir araya getiren ve bu disiplinlerle yakından ilişkili bir alan olarak dikkat çeker.[7] Yukarıda kısaca ifade edildiği üzere bu alanın fıkıh ilmiyle irtibatını kuran disiplinlerin başında fıkıh ve kelâm literatürü gelir.

---

6 Devlet kavramı çağdaş çalışmalarda çoğunlukla ulus devlet sürecinde ortaya çıkan yapıyı işaret edecek şekilde kullanılmaktadır. Ancak bu kavramın erken dönemlerden itibaren özellikle tarih kitaplarında yer almaya başladığı da bir gerçektir. Bu ayrımın farkında olarak biz bu kavramı çoğu zaman "mülk" olarak ifade edilen siyasal yapıyı ifade etmek üzere ve Türkçe'de yaygın olarak kullanılması hasebiyle tercih ettik. Nihayetinde "siyasî gücün kurumlaşması" anlamıyla tarihin hemen her döneminde ortaya çıkan bir olgu olarak bu hususu ele aldık. Konuyla ilgili olarak bk. Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ağustos 2024).

7 Bu farklı disiplinlerin siyaset düşüncesiyle irtibatına dair genel bir çerçeve için bk. Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 13-28.

Kelâm literatüründe devlet başkanlığı (imâmet) ile ilgili meseleler genellikle nübüvvet bahislerine bir zeyl olarak incelenmektedir. Esasen fıkıh ilminin bir konusu olan imâmetin, erken dönemlerden itibaren kelâm kitaplarında tartışılmış olmasında Şîa'nın rolü büyüktür. Şîa'nın başlangıçta Hz. Ali lehine siyasî bir tercih olarak ortaya çıkan imâmet anlayışı, zaman içerisinde itikat esaslarından biri haline getirilmiştir.[8] Bu kabulün doğal bir sonucu olarak konu Şiî düşüncesinde bir inanç problemi olarak ele alınmıştır. Şîa'nın Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin imâmetinin ilâhî *nas* ve nebevî *tayin* ile belirlendiği iddiası,[9] Hz. Ali dışındaki râşid halifelerin meşruiyetini tartışmalı hale getirmiştir. Bu durum zamanla Şiî-Sünnî ayrışmasına yol açmış ve Ehl-i sünnet kelâmcıları, çoğunluk itibariyle imâmetin fıkıh ilminin bir konusu olduğunu vurgulamalarına rağmen Şîa'nın bu iddiasını çürütmek amacıyla konuyu kelâm kitaplarına taşımışlardır. İtikadî bir mesele olarak görülmemesine karşın Sünnî kelâm kitaplarının imâmet faslıyla sonlandırılması zamanla bir gelenek haline gelmiştir.

Bu nedenle fukahanın "imâmet" için gereken şartlara dair yaklaşımlarını bir bütünlük içerisinde değerlendirebilmek için Sünnî kelâm kitaplarındaki imâmet bahislerinin de dikkate alınması son derece önemlidir. Zira yukarıda da kısaca değinildiği üzere bu metinlerin önemli bir kısmı imâmetin temelde fıkıh ilminin bir konusu olduğunu, ancak Şîa'nın meseleyi itikadî bir alana taşıması sebebiyle kelâm kitaplarına dahil edildiğini ifade etmektedir.[10] Ayrıca fürû-i fıkıh yazarlarının büyük bir kısmı da devlet başkanlığı (imâmet-i kübrâ) meselesinin kelâm kitaplarında ele alındığını belirterek bu tartışmaları oraya havale etmişlerdir. Fürû-i fıkıh eserlerinde bu konuyu tartışan yazarlar ise çoğu zaman kaynak olarak yine kelâm metinlerindeki imâmet bahislerini referans vermişlerdir. Dolayısıyla siyasî-fıkhî konularda yalnızca fıkıh literatürüne ait metinlerle yetinmek, kelâm kitaplarındaki imâmet bahislerini fıkhın dışında

---

8 İmâmetin Şiî âlimleri tarafından iman esaslarından biri olarak tespit edilmesi hakkında bk. Nezir Maviş, *İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2018), 14-18.

9 Şîa'nın imâmet nazariyesinin en önemli ve en ayırıcı ilkelerinden birini oluşturan "nas ve tayin" anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 99-143; Maviş, *İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi*, 27-62; Şaban Öz, "Hilâfette Nass Teorisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2009), 67-122.

10 Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 504; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Ferîd Ceyyûm (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009), 474; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sa'îd Abdüllatîf Fûde (Beyrût: Dârü'z-zehâir, 1436/2015), IV, 321; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 309; Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004), V, 119; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1989), VIII, 376; Sa'deddin Mes'ûd b. Fahreddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998), V, 232-234; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'ş-Şîʿa ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1406/1986), I, 106-110, 120; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *el-Meʿâlim fî ʿilmi'l-kelâm* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, V2149), 141b.

görmek gibi bir yanılgıya yol açabilir.[11] Nitekim çoğu müellifin siyasete ilişkin temel yaklaşımlarının ancak kelâm sahasında yazdıkları eserlerdeki imâmet bahisleri üzerinden takip edilebilmesi, siyasî-fıkhî ahkâmın teşekkülünde ve gelişiminde kelâm literatürünün önemli bir kaynak rolü üstlendiğini göstermektedir.

Bu hususlar dikkate alınarak kelâm literatürüne ait eserler bu çalışmada önemli bir kaynak havuzu olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede Şâfiî'ye (ö. 204/820) nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd* isimli akaid metninden[12] başlanarak çalışmanın kapsamını belirleyen tarih aralığında yazılmış Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm kitaplarından istifade edilmiştir. Eş'arî kelâm literatürü kapsamında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *el-İbâne*'si, Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *Temhîd, el-İnsâf* ve *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a*'sı, Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc*'ı, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerred*'i, Abdülkahir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Usûlü'd-dîn*'i, Ebû Bekir el-Fûrekî'nin (ö. 478/1085) *en-Nizâmî*'si, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd* ve *Lüma'u'l-edille*'si, Mütevellî en-Nîsâbûrî'nin (ö. 478/1086) *el-Gunye*'si, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-İktisâd* ve *Kavâ'id* başlıklı eserleri ile *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* başlıklı kelâmî polemik metni, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Nihâyetü'l-ikdâm*'ı, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî'nin (ö. 558/1163) *el-İntisâr*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetü'l-'ukûl*'ü, Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Gâyetü'l-merâm* ve *Ebkârü'l-efkâr*'ı, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli'u'l-envâr*'ı, Adududdin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf*'ı, Cürcânî'nin (ö. 816/1413) bu esere şerh olarak yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı, Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) nispet edilen akaid risâlesine şerh olarak kaleme aldığı *es-Seyfü'l-meşhûr*'u, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye, el-Makâsıd* ve buna yazdığı *Şerhu'l-Makâsıd*'ı bu çalışmada sıkça başvurulan temel kaynakları oluşturmuştur.

Mâtürîdî kelâm literatürü içerisinden ise Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen fakat ekolün bir mensubu tarafından kaleme alındığı belirtilen akaid risâlesi,[13] Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1068'den sonra) *et-Temhîd*'i, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlü'd-dîn*'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tabsıratü'l-edille* ve *et-Temhîd*'i, Ebû İshâk es-Saffâr'ın

---

11 Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 17.

12 Eserin Şâfiî'ye aidiyeti konusunda ciddi itirazlar vardır. Klasik döneme ait yerleşik terminolojinin kullanılması ve kendisinden bir asır sonra tartışmaya açılan meseleleri içermesi metnin Şâfiî'ye nispetini zorlaştırmaktadır. Fakat ilk yazma nüshalarının hicrî üçüncü asrın sonlarına tarihlenmesinden hareketle metnin Şâfiî'den yaklaşık bir asır sonra telif edildiği belirtilmektedir. Bu durum metnin erken sayılabilecek bir dönemde telif edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Metnin otantikliği hakkında bir değerlendirme için bk. Rıdvan Özdinç, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 17.

13 Diğer birçok hususla birlikte, risâleyi şerh eden Tâceddin es-Sübkî'nin de metnin İmam Mâtürîdî'ye aidiyeti konusundaki şüphesini açıkça dile getirdiği ifade edilmektedir. M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 45-53. Bununla birlikte risâlenin muhtevası itibariyle ekolün sisteminin özeti mahiyetinde olup İmam Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleriyle tam anlamıyla uyumlu olduğu da ayrıca belirtilmektedir. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Eylül 2022); Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I: Ebû Mansûr-i Mâtürîdî'nin İki Eseri*, çev. Yusuf Ziya Yörükan (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1953), Önsöz, VIII.

(ö. 534/1139) *Telhîsü'l-edille*'si, Necmeddin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *ʿAkâʾid*'i, Lâmişî'nin (ö. 6./12. yüzyılın ilk yarısı) *et-Temhîd*'i, Üsmendî'nin (ö. 552/1157) *Lübâb*'ı, Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Kifâye* ve *el-Bidâye*'si, Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *Usûlü'd-dîn*'i, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Şerhü'l-ʿUmde*'si, Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm*'u, Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-Maksad*'ı ve İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *el-Müsâyere*'si gibi eserlerden de aynı oranda istifade edilmiştir.

Ahkâm-ı sultâniyye sahasında müstakil bir eser kaleme almış olması nedeniyle, klasik bir Eş'arî ya da Mâtüridî âlimi olmamasına karşın Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) kelâma dair eseri de kaynaklara dahil edilmiştir. Ayrıca İslâm düşüncesinde önemli etkiler bırakmış bir âlim olmasının yanı sıra siyâset-i şer'iyye literatürüne adını veren bir eser telif etmiş olması dolayısıyla yine bir Hanbelî fakihi olan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Şîa'nın imâmete dair görüşlerinin savunulduğu *Minhâcü'l-kerâme* adlı esere reddiye olarak yazdığı *Minhâcü's-sünne* başlıklı kelâmî polemik tarzındaki eserine de yeri geldikçe başvurulmuştur.

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinin özgün kaynaklarından bir diğerini fıkıh ilmi teşkil eder. Fıkıh ilmi esas itibariyle "amel" kavramına odaklanarak siyasîleri ve onların amellerini "ef'âl-i mükellefîn" kapsamında ele alır. Bu ilmin ele aldığı konuların siyaset olarak adlandırılan alanla kesiştiği birçok nokta bulunur. Fürû-i fıkıh ve usûl-i fıkıh gibi ana türlerin yanı sıra ahkâm-ı sultâniyye, siyâset-i şeriyye, edebü'l-kâdî, siyer, harâc, emval, hisbe vb. alt türlerden oluşan fıkıh külliyatı, bu yönüyle siyaset düşüncesi açısından zengin verileri barındırır. Fürû-i fıkıh eserlerinde ele alınan siyasete ilişkin bazı konular ile bazı özel bölüm başlıkları, bu tür eserlerin siyaset sahasıyla ilişkisini kuran alanları temsil eder.[14]

Bu itibarla devlet başkanında aranan şartlarla ilgili değerlendirmelere yer veren Şâfiî ve Hanefî literatürüne ait birçok fürû-i fıkıh eserine başvurulmuştur. Bu kaynaklar arasında Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü, İbnü'l-Mehâmilî'nin (ö. 415/1024) *el-Lübâb*'ı, Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr*'i, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbîh* ve *el-Mühezzeb*'i, Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab*'ı, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'u, Gazzâlî'nin *el-Vasît*'i, Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *et-Tehzîb*'i Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ*'sı, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî'nin *el-Beyân*'ı, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*'i, Râfiî'nin (ö. 623/1226) *el-Muharrer* ve *Fethu'l-ʿazîz*'i, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Ravzatü't-tâlibîn* ve *Minhâcü't-tâlibîn*'i ve Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Bidâye*'si zikredilebilir. Ayrıca Mâlikî ve Hanbelî literatürüne ait bazı fürû-i fıkıh eserlerine de yeri geldikçe referans verilmiştir.

[14] Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 16-17, 22-28.

Fürû-i fıkıh kitaplarında bâb başlığı olarak yer alan birçok konu, zamanla haklarında müstakil kitapların yazılmasıyla alt literatür türlerine dönüşmüştür. Kuşkusuz bu başlıklar da siyaset düşüncesinin inşasına katkı sağlayan önemli veriler içermektedir. Bu açıdan ayrıcalıklı bir konumda bulunan ahkâm-ı sultâniyye literatürü elinizdeki çalışmanın en önemli kaynaklarından birini oluşturur. Ahkâm-ı sultâniyye metinlerinin ilk olarak kelâm kitaplarında yer alan imâmet bahislerinin, fürû-i fıkıh içerisinden seçilen on beş civarı başlıkla birleştirilmesiyle teşekkül ettiğini söylemek mümkündür.[15]

Bu sahada yazılmış metinler, siyasî bir otoritenin gerekliliği, bu otoriteyi temsil eden devlet başkanının seçilme yöntemleri, nitelikleri, hakları, görevleri ve görevden alınması gibi konuları kapsamlı bir şekilde ele alır. Bu metinler, iktidarın kuruluşu, sürdürülmesi, denetimi ve nihayet sona erdirilmesi süreçlerini açıklarken, kelâm metinlerinden farklı olarak devletin idarî, hukukî, malî ve askerî yapısıyla ilgili kurumları ve buna müteallik hükümleri de etraflıca inceler. Bu yönüyle, muhteva açısından hem kelâm kitaplarındaki imâmet bahisleriyle hem de fürû-i fıkıh eserlerindeki bazı bâb başlıklarıyla örtüşür. Bu tarzda kaleme alınan metinlerin belirgin özelliği yöneten, yönetilen ve yönetime dair temel meseleleri fıkıh ilminin kavramlarıyla bir çerçeveye oturtmasıdır. Ayrıca siyasî-fıkhî hükümleri müstakil olarak ele alan ilk eserler olmaları, bu metinlerin bir diğer ayırt edici özelliğini teşkil eder.

Bu literatüre ait ilk ürünler, tarihî bağlam açısından Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı, halifelerin maddî iktidarı büyük oranda kaybettikleri 5./11. yüzyılda ortaya çıkmış, bu yüzyılın ilk yarısından itibaren bu sahada yazılan metinler "ahkâm-ı sultâniyye" adıyla yeni bir telif türünü oluşturmuştur. Şâfiî çevrelerinde daha çok rağbet gören bu türün en önemli örneklerini Mâverdî'nin literatüre adını veren *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın aynı adı taşıyan eseri, Cüveynî'nin *Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâssi'z-zulem* veya kısa adıyla *el-Gıyâsî*'si ve Bedreddin İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* başlıklı eseri oluşturur.

Hanbelî fakihi olmasına karşın Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinin incelemeye dahil edilmesinin nedeni, ilgili literatürün ilk örneklerinden biri olmasının yanında muhteva, kapsam ve üslûp açısından büyük ölçüde Mâverdî'yi takip eden bir metin olmasıdır. Diğer taraftan bu literatürün kapsamına dahil edilmesi mümkün olan Necmeddin et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk* ve Mahmûd b. İsmâil el- Hayrbeytî'nin (ö. 844/1441'den sonra) *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtîn ve'l-kudât ve'l-ümerâ* başlıklı eserleri siyasî-fıkhî hükümler açısından incelenmeye elverişli görülmüştür. Nitekim her ikisi de Memlük dönemi Hanefî fakihlerinden olan bu iki âlimin söz konusu eserleri, edeb literatürünü

15 Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesinin Fıkhi Temelleri*, 23-24.

oluşturan siyasetnâme türü eserlerin hususiyetlerini taşımakla birlikte muhteva bakımından ahkâm-ı sultâniyye metinlerinin ele aldığı başlıklarla örtüşen yönleri baskındır.

Tüm bu eserlerin yanında, doğrudan yukarıda belirtilen türlerin kapsamına girmeyen, farklı telif formlarıyla yazılmış diğer bazı eserler de devlet başkanında aranan şartlarla ilgili fıkhî hükümlere yer vermeleri hasebiyle incelenmeye değer görülmüştür. Bu çerçevede, İslâm ilimleri içerisinde hadis, tefsir, usûl-i fıkıh ve fürû-i fıkıh bünyesindeki edebü'l-kâdî gibi alanlarda kaleme alınmış belli başlı eserlerin yanı sıra, siyasî ve itikadî mezhepler tarihine dair yazılmış metinlerden yararlanılmıştır. Bu eserler arasında İmam Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-firak*'ı ve siyasî-fıkhî hükümlere dair geniş bir malumat sunduğu için Zâhirî fakihi İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl* adlı eseri de kaynaklar arasında yer almıştır.

Hanefî fakihlerinden Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin (ö. 701/1301'den sonra) itikat, ibadet ve devlet idaresiyle ilgili konuları ihtiva eden ve büyük oranda İmam Muhammed'in günümüze ulaşmadığı düşünülen *es-Siyerü'l-kebîr* adlı metnini kaynak olarak kullanan *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eseri, Memlükler devrinin önde gelen devlet adamlarından biri olan Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) siyasî-fıkhî ahkâma da belli ölçüde yer verdiği *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* isimli ansiklopedik çalışması, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) bir dünya tarihi niteliği taşıyan *Kitâbü'l-ʿİber* eserine önsöz ve giriş mahiyetinde kaleme aldığı ünlü *Mukaddime*'si, meşhur inşâ kâtibi, tarihçi ve bir Şâfiî fakihi olan Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) Mısır'daki Abbâsî halifesine takdim etmek üzere kaleme aldığı, inşâ literatürüne ait bahislerin yanında ahkâm-ı sultâniyye eserlerindeki bazı konuları da içeren *Meʾâsirü'l-inâfe fî meʿâlimi'l-hilâfe* başlıklı eseri ve son olarak Memlükler döneminde yaşamış kimliği meçhul bir âlimin Memlük sultanına ithafen kaleme aldığı *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* başlıklı risâle de çalışmamıza kaynak olarak dahil edilmiştir.

B. Modern Literatür

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi, yukarıda bir yönüyle resmetmeye çalıştığımız üzere geniş sayılabilecek bir disiplin ağı içerisinde zengin bir literatüre sahiptir. Bu birikim çağdaş İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi literatüründe giderek artan bir ilgiye mazhar olmaktadır. Son yıllarda bu alanın bâkir bir çalışma sahası olarak keşfedilip akademik çalışmalara konu edilmeye başlanması bunun dikkate değer bir göstergesidir. Bununla birlikte bu alana dair çağdaş literatürdeki tüm çalışmaların henüz emekleme aşamasında olduğu ve bir disiplin olarak tüm kavram, konu ve meseleleriyle sistematik bir şekilde ortaya konulmuş bir İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi alanının henüz teşekkül etmediği de ifade edilmelidir.[16]

[16] Lütfi Sunar - Özgür Kavak, "Giriş", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2018), 3.

Elinizdeki çalışmanın konusunu teşkil eden devlet başkanında aranan şartlar meselesinin çağdaş literatürdeki serencamı da yukarıdaki hususu bir yönden teyit eder niteliktedir. Zira devlet başkanlığı için gereken şartlar üzerine yapılmış müstakil çalışmaların sayısı neredeyse yok denecek kadar azdır.[17] Modern literatürde bu konu daha ziyade İslâm siyaset düşüncesine dair genel bir çerçeve ortaya koymayı hedefleyen ya da siyasetin sahasına giren belli başlı konuları mevzu edinen veyahut herhangi bir müellifin siyasî düşüncesi hakkında bilgi vermeyi amaçlayan çalışmalarda -çoğu zaman üzerinde durulan esas meseleyle irtibatına göre- bir alt başlık olarak veya satır aralarında kendisine yer bulabilmiştir. Bu tür çalışmaların ise ikincil literatürde önemli bir yekûn oluşturduğunu söyleyebiliriz. Devlet başkanında aranan şartlar meselesini siyasî-fıkhî ahkâmı içeren farklı telif türlerini bir bütün olarak dikkate alıp kronolojik bir düzlemde derinlemesine tahlil etmeyi amaçlayan elinizdeki çalışma, bu yönüyle çağdaş literatürdeki ilgili araştırmalardan ayrılmaktadır. Modern dönemde konuyla ilgili doktora düzeyinde müstakil bir incelemenin yokluğu, bu çalışmanın bir başka yönden hareket noktasını oluşturmuştur.

Çağdaş Arapça literatürde İslâm siyaset düşüncesi alanına yoğun bir ilgi söz konusudur. Bu alana dair 1960'lardan itibaren yazılmaya başlanan ve *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm* adıyla klasikleşen çok sayıda çalışmaya imza atılmıştır. Uzun bir liste oluşturabilecek bu başlık altındaki çalışmalara M. Yûsuf Mûsâ, Zâfir el-Kâsımî, Abdülhamîd el-Mütevellî, Mahmûd Hilmî ve M. Fârûk en-Nebhân'a ait eserler örnek gösterilebilir. İslâm siyaset düşüncesine dair genel bir çerçeve çizmeye matuf bu tür eserlere Reşîd Rızâ'nın *el-Hilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuzmâ*, Abdülkâdir Ûdeh'in *el-İslâm ve evdâʿuna's-siyâsiyye*, Senhûrî'nin *Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvürühâ*, Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî'nin *el-İmâmetü'l-ʿuzmâ* ve M. Ziyâeddin Reyyis'in *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*'si gibi muhtelif başlıklarla kaleme alınmış çalışmalar da eklenebilir. Arapça literatürdeki bu tür çalışmaların sayısı, siyasî düşünceyi yine genel hatlarıyla ele alan yahut bu sahada öne çıkan bazı klasik müelliflerin siyasî düşüncesini inceleyen tez, makale ve kitap formunda hazırlanmış son yıllardaki araştırmalarla birlikte bir hayli artmaktadır.

Klasik literatürde yer alan konuları çoğu zaman modern siyaset bilimi ve kamu hukukunun kavram ve tasniflerinden istifade ederek inceleyen bu çalışmalarda, devletin tanımı, kökeni, unsurları, yapısı ve işlevi ile devlet başkanının gerekliliği, meşruiyeti, seçilme ve

---

[17] Bu tür çalışmalar ise büyük oranda makale düzeyinde olup meseleyi belli bir sınırlılık içerisinde ele almaktadır. Meselâ bk. Hâlid Sâlim, "el-Hilâfe: Şürûtühâ ve iltizâmâtühâ", *el-Baʿsü'l-İslâmî* 24/8 (1980), 58-66; Osman Oral, "Kelâm Ekollerine Göre Halifenin Özellikleri ve Seçimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2016), 91-119; Şâban Rıdâ, "Şürûtü reîsi'd-devle fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü âfâk li'l-ulûm* 3/1 (2018), 60-67; Anas Al Kahwaji, "Osmanlı Devleti ve İslam Halifeliğinin Şartları (İslam Siyaset Fıkhı Çerçevesinde Bir Temellendirme)", *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020), 39-76; Nebîl Muhammed el-İbrâhimî, "Şürûtü'l-imâm 'inde'z-Zeydiyye ve'l-mezâhibi'l-erbaa beyne't-tenzîr ve't-tatbîk", *Mecelletü'l-câmiati'l-vataniyye* 16 (2021), 197-232; Abdülkâdir Osman Abdüsselâm - Nâdî Serhân, "Şürûtü ihtiyâri reîsi'd-devle: Dirâse mukâren beyne'l-fıkh ve'd-düstûri's-Somâlî", *Mecelletü'r-râsihûn* 8/3 (2022), 186-230.

belirlenme süreci, nitelikleri, görev ve hakları gibi konular incelenir. Dolayısıyla bu tür incelemelerde sınırlı bir düzeyde olsa da devlet başkanında aranan şartlarla ilgili malumatlara ulaşmak mümkün olabilmektedir. Klasik literatürdeki belli başlı metinler çerçevesinde bahse konu edildiği görülen bu malumatlar, her araştırma için geçerli olmasa da çoğu zaman modern çağın hâkim siyaset bilimi perspektifi doğrultusunda yahut çağdaş yazarların zihnindeki ideal siyasî model ışığında yorumlanmaktadır.[18]

İslâm siyaset düşüncesinin klasik eserlerini konu edinen Batı dillerindeki modern literatürde devlet başkanında aranan şartlar meselesiyle ilgili müstakil bir araştırmaya rastlanmamakla birlikte incelemeye tâbi tutulan klasik eserlerin genel bağlamı içerisinde yer yer bu konuya da temas edilmekte, böylelikle satır aralarına serpiştirilmiş bir biçimde de olsa konu kendisine yer bulabilmektedir. Erwin I. J. Rosenthal'ın "hilâfet kurumunun hukukçuların çizdiği ideal resme çok az benzediği bir dönemde ortaya konulan siyasî teorileri" inceleme iddiasındaki *Political Thought in Medieval Islam* başlıklı eserinin klasik hilâfet teorisine tahsis edilen kısmında Mâverdî, Gazzâlî, İbn Cemâa ve İbn Teymiyye gibi yazarların siyasete ilişkin düşünceleri değerlendirilmiş, bu vesileyle şartlar konusundaki tutumlarına da yeri geldikçe atıfta bulunulmuştur.[19] Ann K. S. Lambton'un siyasî ve itikadî fırkaların yanı sıra Sünnî geleneğinin önemli temsilcileri arasında yer alan bir dizi müellifin devlet ve siyaset nazariyelerini incelediği *State and Goverment in Medieval Islam* başlıklı araştırması da bu çerçeveye dahil edilebilir.[20] Patricia Crone'un oldukça geniş bir konu yelpazesine sahip olan *Medieval Islamic Political*

---

18 Bu çalışmalarda konumuzla ilgili yer alan malumatlar için bk. M. Yûsuf Mûsâ, *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm* (Kâhire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 37-52; Zâfir el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hükm fi'ş-şerî'a ve't-târihi'l-İslâmî* (Beyrût: Dârü'n-nefâis, ts.), I, 330-350; M. Fârûk en-Nebhân, *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm* (Beyrût: Metâbiu Sâdır Reyhânî, 1951), 19-20; M. Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 21-27; Abdülkâdir Ûdeh, *el-İslâm ve evdâ'une's-siyâsiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1981), 134-145; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvürühâ*, çev. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, ts.), 109-118; Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, *el-İmâmetü'l-'uzmâ* (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1408), 233-308; Muhammed Re'fet Osman, *Riyâsetü'd-devle fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrût: Dârü'l-kitâb, 1975), 119-221; Süleyman b. Kâsım, *en-Nizâmü's-siyâsî fi'l-İslâm* (Riyâd: Dârü'l-vatan, 1422), 145-155; Ahmed Şiblî, *es-Siyâse fi'l-fikri'l-İslâmî* (Kâhire: Mektebetü'n-nahda el-Mısrıyye, 1983), 149-159; Mustafa Hilmî, *Nizâmü'l-hilâfe fi'l-fikri'l-İslâmî* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 342-348; Abdülkâdir Hars, *Cühûd ulemâi'ş-Şâfi'iyye fî takrir 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâa fî mesâili'l-imâmeti'l-'uzmâ ve'r-redd 'âla'l-muhâlifîn fîhâ* (Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, ts.), 144-200; Muhammed Mahmûd Tevfîk Kandîl Kandîl, "Nasbu reîsi'd-devle mine'l-manzûri'l-İslâmî: Dirâse fî fıkhi's-siyâseti'ş-şer'iyye", *Mecelletü Külliyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 4/1 (2017), 478-511; Hâlid b. Hamdî İbn Kâsım, "el-İmâmetü'l-'uzmâ: Mefhûmühâ, şürûtühâ, ehemmü türuki isnâdihâ", *Mecelletü Mecma'* 19 (2017), 8-67; Ömer Envâr ez-Zebdânî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye 'inde'l-Cüveynî: Kavâidühâ ve mekâsidühâ* (Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1432), 153-162; Hulûmüddîn Besyûnî Raslân, *el-Fikrü's-siyâsî inde'l-Mâverdî* (Kâhire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1983), 134-152.

19 Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 21-61.

20 Ann K. S. Lambton, *State and Goverment in Medieval Islam, An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Thought adlı çalışmasının "Sünnîler" kapsamında Cüveynî ve Gazzâlî'nin siyasî düşüncesine odaklanan bölümü için de benzer bir hususiyet göze çarpmaktadır.[21]

Mohamad El-Merheb'in yakın bir tarihte neşredilen *Political Thought in the Mamluk Period: The Unnecessary Caliphate* başlıklı çalışması,[22] geç Eyyûbî ve erken Memlük dönemi düşünürlerinin siyaset düşüncelerine odaklanarak İslâm siyaset düşüncesi üzerine yapılan modern çalışmalarda yaygın olan bazı kabulleri sorgulaması açısından dikkate değerdir. İlgili dönemden hepsi Eş'arî ve -biri hariç- Şâfiî beş âlimin eserinin incelendiği çalışmada yeri geldikçe konumuzla ilgili hususları içeren değerlendirmeler de yapılmaktadır.

Mustafa Banister'in Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin ortadan kalkması neticesinde Memlükler'in himayesinde Mısır'da yeniden tesis edilen Abbâsî hilâfetini ele aldığı *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517: Out of the Shadow*s adlı çalışması, çağdaş literatürde genellikle Memlükler'in kontrolü altında oldukça güçsüz ve sembolik bir kurum olarak görülen Kahire'deki Abbâsî hilâfetinin aslında sanılan aksine Memlük Mısır'ındaki siyasî organizasyonunun önemli bir parçası olduğunu ve dönemin sosyo-politik ve dinî bağlamlarında etkili bir rol oynadığını iddia etmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünü büyük oranda Memlûk çağı müelliflerinin hilâfet algısına ayıran yazar, bu çerçevede siyasî düşünceye kaynaklık eden belli başlı metinleri incelemeye tâbi tutar.[23]

Mona Hassan'ın *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* adlı çalışması, hilâfet kavramının İslâm tarihi ve Müslüman kültüründeki anlamının yanı sıra, hilâfetin sona erdiği iki önemli tarihî dönemi inceler. Abbâsî hilâfetinin 1258'de Moğollar tarafından yıkılmasından ve 1924'te Osmanlı hilâfetinin kaldırılmasından sonra bu kaybın dinî-hukukî, kültürel ve politik açılardan Müslüman toplumlar arasında nasıl yankı bulduğu sorusuna odaklanan bu çalışmada, Cüveynî, İbn Cemâa, Tâceddin es-Sübkî, Necmeddin et-Tarsûsî, İbn Haldûn ve Kalkaşendî gibi isimlerin hilâfet çerçevesindeki düşünceleri de ele alınmaktadır.[24]

Belli bir tarihî dönemi merkeze alarak yahut böylesi bir sınırlamaya bağlı kalmaksızın İslâm siyaset düşüncesine ışık tutma iddiasındaki bu ve benzeri çalışmaların yanında belli bir müellifin siyasî düşüncesine odaklanan araştırmaların varlığından da söz edilebilir. Devlet başkanında aranan şartlar meselesi bu nevi araştırmalarda, incelemeye tâbi tutulan müellifin siyasî düşüncesinin önemli bir parçasını oluşturması hasebiyle kimi zaman ayrı bir başlık olarak ele alınabilmektedir. Bu nedenle şartlar konusu genel nitelikli yukarıdaki incelemelere oranla bu tür araştırmalarda daha görünür bir biçimdedir. Bu duruma örnek olarak Mohammad Yaqub Khan,

---

21 Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), 219-255.

22 Mohamad El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022).

23 Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517*, 229-275.

24 Konuyla ilgili olarak bk. Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 98-141.

Ahmad Mubarek Al-Baghdadi ve Mohammad Nafis'in ahkâm-ı sultâniyye literatürünün en önemli temsilcilerinden biri olan Mâverdî üzerine yaptıkları incelemeler ile Zaid Bin Mohamad ve Sohaira Z. M. Sıddıqui gibi yazarların yine bu literatürün ilk örneklerinden birinin yazarı olan Cüveynî hakkındaki çalışmaları gösterilebilir.[25]

Ülkemizde İslâm siyaset düşüncesi çalışmaları özellikle son yirmi yıllık süreçte yükselen bir ilgi alanı haline gelmiştir. Bu alana dair modern dönemlerde yapılan ve konumuzla irtibatlı sayılabilecek bazı çalışmalardan bahsetmek mümkündür. Rıdvan Özdinç'in *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi* başlıklı eseri,[26] mütekaddimîn dönemi Sünnî kelâm kitaplarındaki imâmet bahislerine odaklanır. Kelâm metinlerine yansıdığı haliyle Sünnî siyaset düşüncesine dair genel bir çerçeve ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada, imâmet bahislerinin esaslı konularından birini oluşturan devlet başkanında aranan şartlar meselesine de bir başlık ayrılmıştır.[27] Özdinç'in eseri, erken dönem kelâmcıların konuyla ilgili görüşleri hakkında derli toplu bilgiler aktarması bakımından dikkate değerdir.

Türkçe literatürde benzer bir düşünceden hareketle hazırlanmış diğer bazı çalışmalar da mevcuttur. M. Salih Gecit'in doktora tezine dayanan *İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları* adlı kitabı yine kelâmcıların siyasî görüşlerini merkeze almakta, bu vesileyle şartlar meselesine de kısmen temas etmektedir. Maksut Çetin'in hazırladığı "Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı" başlıklı doktora tezinde Mâtürîdî geleneğine bağlı belli başlı âlimlerin imâmet hakkındaki düşünceleri bahse konu edilmiştir. Mehmet Seven tarafından hazırlanan "Eş'arilikte Hilafet Anlayışı" adlı yüksek lisans tezi ise Eş'arîler'in bu konudaki yaklaşımlarını inceler. Hasan Gümüşoğlu'nun doktora tezine dayanan *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet* adlı çalışması, kelâm literatürüne ait bazı metinler ile Mâverdî ve Cüveynî'nin ahkâm-ı sultâniyye eserlerini dikkate alarak şartlar konusu da dahil olmak üzere imâmetin temel meselelerine dair genel bilgiler aktarır.[28]

---

25 Konuyla ilgili olarak bk. Ahmad Mubarak Al-Baghdadi, *The political thought of Abu Al-Hasan Al-Mawardi* (Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1981), 145-146; Mohammad Nafis, *The Concept of the İmamate in the Works of al-Mawardi* (Montreal: McGill University, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 46-50; Mohammad Yaqub Khan, *A Political Study of Al-Mawardi with Special Reference to the Concept of Legitimacy* (Leeds: University of Leeds, Doktora Tezi, 2001), 67-74; Zaid bin Mohamad, *Al-Juwayni's Doctrine of the İmamate* (Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1995), 100-161; Sohaira Z. M. Siddiqui, *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 247-250.

26 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*.

27 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 171-235.

28 Bu çalışmalarda devlet başkanında aranan şartlarla ilgili yer alan bilgiler için bk. Mehmet Salih Gecit, *İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2024), 234-248; Maksut Çetin, *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2013), 138-181; Mehmet Seven, *Eş'arilikte Hilafet Anlayışı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 55-75; Hasan Gümüşoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2017), 163-196. Devlet başkanında aranan şartlar meselesi, klasik siyaset düşüncesindeki önemi ve merkezî konumu sebebiyle siyaset düşüncesiyle kesişen muhtelif konulardaki modern çalışmalarda da zaman zaman bir konu başlığı olarak

Siyasetin sahasına giren konuları genel bir çerçevede ele alan bu çalışmaların yanı sıra, belirli bir müellifin veya birkaçının siyasî düşüncesine odaklanan belli başlı araştırmalara da değinmekte fayda vardır. Özgür Kavak, bu sahanın en önemli temsilcilerinden biri olan Cüveynî bağlamında üç önemli makale kaleme almıştır. Cüveynî'nin siyasî düşüncesini genel boyutlarıyla incelemeyi hedeflemeyen bu çalışmalar, daha ziyade müellifin siyasî düşüncesinin belirli yönlerine ışık tutmaktadır. "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek" başlıklı makalesinde[29] yazar, kelâma dair eserleri ile ahkâm-ı sultâniyye tarzında yazdığı *el-Gıyâsî* isimli eserinden hareketle Cüveynî'nin hilâfet için gereken şartlar konusundaki görüşlerini tespit etmekte ve özellikle *el-Gıyâsî*'de yer alan bu çerçevedeki değerlendirmelerinin Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ü (ö. 485/1092) hilâfete teşvik etmek gibi bir çaba içerip içermediğini tartışmaktadır. Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzalî'nin Müstazhir'i" başlıklı makalesinde[30] aynı konuyu bu defa aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan Cüveynî ile Gazzâlî'nin görüşleri çerçevesinde işlemektedir. Yazarın "Siyasî-Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'sinde Kat'iyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları" başlıklı makalesi[31] ise Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'de takip ettiği usul/metodoloji konusundaki temel yaklaşımını konu edinmektedir. Bu çerçevede Cüveynî'nin siyasî-fıkhî ahkâm için temel bir ölçüt olarak belirlediği katiyyât-zanniyyât ayrımıyla ilgili düşünceleri ele alınmakta, akabinde Wael B. Hallaq ve Patricia Crone gibi Batılı yazarların bu ayrımdan hareketle dile getirdikleri düşünceler tenkit edilmektedir.[32]

---

ele alınmıştır. Meselâ bk. Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi: Emevîler'in Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 118-139; Tuncay Başoğlu, *İslâm Hukukunda Beyat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 89-99; Kamil Cangül, *İslam Hukukuna Göre Halifenin Azli Meselesi* (Siirt: Siirt Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 30-38; Hüseyin Çeliker, "İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), 267-291; Taş, *Memlük Siyaset Düşüncesinde İktidar Değişikliği*, 16-55; Muhammed Seyyid Ahmed Âmir, *el-Bağy ve ahkâmühâ fi'l-fikhi'l-İslâmî* (İskenderiyye: Mektebetü'l-vefâ el-kânûniyye, 2012), 49-78; Yûsuf Mahmûd Karûş, *Türuku intihâi velâyeti'l-hükkâm fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve'n-nüzumi'd-düstûriyye* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987), 105-138.

29 Özgür Kavak, "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.

30 Özgür Kavak, "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 iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 215-245.

31 Özgür Kavak, "Siyasî-Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'iyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (Şubat 2009), 21-55; Özgür Kavak, "Siyasi-Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Katiyyât-Zanniyât Ayrımı", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 63-73.

32 Bu tenkitler için ayrıca bk. Özgür Kavak, "el-Gıyâsî'nin Çağdaş Batılı Literatürdeki Yorumları", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 247-269.

Editörlüğünü Özgür Kavak ve Ömer Türker'in üstlendiği *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'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.[33]

Kavak'ın, Memlükler dönemi siyaset düşüncesi metinlerinin çeşitliliğine ve bu dönemde tartışma konusu edilen temel meselelere dair bir çerçeve çizme amacıyla kaleme aldığı "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları" başlıklı makalesi,[34] bu dönemdeki hilâfet-saltanat merkezli tartışmalar ve özellikle devlet başkanlığı için gerekli görülen Kureyşîlik şartından kaynaklanan siyasî meşruiyet problemleri açısından önemli tespitler içermektedir. Memlükler dönemindeki farklı fıkhî eğilimlerin siyasetle ilgili tartışmaları tetiklediği ve mevcut durumu yönlendirme kaygısının da etkisiyle birbiriyle diyalog halinde olan zengin bir literatürün ortaya çıktığı iddiasındaki bu yazısında Kavak, devlet başkanında aranan şartlarla ilgili malumat içermesi hasebiyle çalışmamıza kaynaklık eden bazı metinleri de tahlile tâbi tutmaktadır. Bu metinlerden biri olan Bedreddin İbn Cemâa'ya ait *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* başlıklı eser, Kavak tarafından aynı zamanda Tükçe'ye çevrilmiş ve esere dair müstakil bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlanmıştır.[35] Bu döneme ait diğer bir önemli metin ise Kavak'ın "bir nevi ahkâm-ı sultâniyye metni" olarak nitelendirdiği Hayrbeytî'nin *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtîn ve'l-kudât ve'l-ümerâ* başlıklı eseridir. Bu eser, Müddessir Demir ve Ümit Döngel tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve kapsamlı bir değerlendirme yazısıyla birlikte neşredilmiştir.[36]

---

33 Özgür Kavak, Ömer Türker, Sami Erdem, Soner Duman, H. Murat Köse, Enes Er ve Müddessir Demir'in katkılarıyla hazırlanan bu derleme için bk. Özgür Kavak - Ömer Türker (ed.), *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

34 Özgür Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 181-228.

35 Ebû Abdullah Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010). Yazarın bu esere dair modern yaklaşımları bahse konu ettiği bir diğer çalışması için bk. Özgür Kavak, "Oryantalist Gözüyle İslâm Siyaset Düşüncesi: İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriat'a Karşı Fıkıh", *İslâm ve Klasik*, ed. Sami Erdem - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 147-171. İbn Cemâa'nın siyasî düşüncesini farklı yönleriyle inceleyen diğer bazı çalışmalar için bk. Fatma Güher, *Bedreddin İbn Cemâa ve Sünni İmamet/Hilafet Anlayışında Farklılaşma Arayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Mehmet Çoban, *Cihad ve Âlim: Cihad Literatürü ve Bedreddin İbn Cemâa* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

36 Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî, *Adalet Gerdanlığı, Sultan, Kadı ve Emirlere Nasihatler (ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ)*, çev. Müddessir Demir - Ümit Döngel (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022); Müddessir Demir, "Memlüklere Siyâsî-Fıkhî Meşruiyet: Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî ve ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ Adlı Eseri", *Adalet Gerdanlığı: Sultan, Kadı ve Emirlere Nasihatler (ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 7-36.

Anadolu menşeli bir Hanefî âlimi olan Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin itikat, ibadet ve devlet idaresiyle ilgili konuları bir arada ihtiva eden *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eseri -daha önce ifade edildiği üzere- hilâfetin şartlarını fıkıh ilmi çerçevesinde ele alması bakımından bu çalışmanın kaynakları arasındadır. "İtikattan hilâfetin şartlarına, cihaddan ibadetlere ve hatta avlanma bahislerine kadar geniş bir yelpazedeki konuları incelemesi açısından nevi şahsına münhasır olup âdeta bir siyaset ilmihâlini andıran" ancak çağdaş çalışmalarda günümüze ulaşmadığı düşünülen bu eser,[37] ilk defa Özgür Kavak tarafından yazma nüshalarından hareketle müstakil bir incelemeye konu edilmiştir. Eser ve müellifi hakkındaki tanıtıcı bir yazı kaleme alan Kavak, müellifin hilâfetle ilgili görüşlerini de müstakil olarak incelemiştir.[38]

Hızır Murat Köse'nin "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı" başlıklı yazısı,[39] Cüveynî'nin siyasî düşüncesinde esaslı bir yer tutan katî-zannî ayrımının İslâm siyaset düşüncesi incelemeleri açısından önemini ve açılımlarını ele alan bir çalışmadır. Mahmoud Al-Naffar'ın "Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi: Cüveyni Örneği" başlıklı doktora tezi,[40] Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'deki düşüncelerinin fıkıh usulü ilmiyle irtibatına odaklanır. Çalışmada Cüveynî tarafından siyaset sahasına taşınan katiyyât-zanniyyât ayrımı da bu irtibatın önemli bir tezahürü olarak görülmüştür.

Müddessir Demir'in "Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi" başlıklı yüksek lisans tezinde,[41] adı geçen iki müellifin imâmet konusundaki görüşleri karşılaştırılmış ve bu vesileyle imâmet için öne sürdükleri şartlar da incelenmiştir.

Bâkıllânî, Gazzâlî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Fahreddin er-Râzî, Teftâzânî, İbn Haldûn ve diğer birçok ismin imâmet ve hilâfet hakkındaki fikirlerini inceleyen ve bu kapsamda adları anılan

---

37 Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 279, 318.

38 Özgür Kavak, "İtikaddan Amele Siyaset İlmihâli: Saîd b. İsmail Aksarayî ve Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn Adlı Eseri", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (Şubat 2012), 193-213; Özgür Kavak, "'Dünya ve Din Siyaseti': Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32 (2014), 63-98.

39 Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 17-60.

40 Mahmoud Al-Naffar, *Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi: Cüveyni Örneği* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021).

41 Müddessir Demir, *Mâverdî'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). Ayrıca bk. Müddessir Demir, "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği: 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* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 171-213.

müelliflerin devlet başkanında aranan şartlarla ilgili değerlendirmelerini de kısmen bahse konu eden çalışmaların varlığına da işaret edebiliriz.[42]

Siyasî düşünceyi genel bir tarzda inceleyen veya klasik dönemi temsil eden bazı müelliflerin bu sahadaki görüşlerini ele alan çalışmaların yanı sıra devlet başkanlığı için şart olduğu belirtilen bir hususiyeti müstakil bir araştırmaya konu eden incelemeler de mevcuttur. Meselâ "hilâfetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğu" hükmünü içeren Kureyşîlik şartı, nassa dayalı ve soyla irtibatlı olmasının yanı sıra siyaset alanındaki tartışmalarda asırlar boyunca gündemi meşgul eden ve siyasî meşruiyet problemleri açısından netameli sayılabilecek bir şart olması bakımından çağdaş araştırmaların da gündemine girmiştir.

M. Said Hatiboğlu'nun *Hilâfetin Kureyşliliği: İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik* başlıklı çalışması, konuyla ilgili müstakil bir araştırmadır.[43] Yazar, ilahî hitabın bütün beşeriyete yönelik olduğu, ırkların varlığı ilahî bir takdir olmakla birlikte ırk ve kavmiyetin üstünlük sebebi sayılmadığı vurgusunun öne çıktığı geniş bir değerlendirmeden sonra sözü esas konuya getirmektedir. Kureyşîlik şartına dayanak teşkil eden hadislerin "Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olup olmadıkları hakkında çeşitli görüşlerin olduğunu, ne var ki, klasik hadîs tenkidi usûllerinin hakikati tesbitte mutlak netice veremiyor olmasının bu çeşit hadîsler hakkında verilecek hükümleri nisbiliğe mahkûm ettiğini" iddia eden yazar, bu nedenle çalışmanın gerideki kısmında İslâm'ın ırk ve kavmiyet konusundaki ilkelerini dikkate alarak bu tür rivayetlere "Kur'an ve Sünnet zihniyetinin ışığında bir değer biçmek durumunda olduğumuzu" salık verir.[44] İlgili rivayetleri daha ziyade metin tenkidine tâbi tuttuğu görülen yazar, "Hz. Peygamber'e isnad edilmiş hadîslerin Kur'an-ı Kerim'e ibrâ ettirilmesi" şeklinde ifade ettiği bir "tenkid usûlü"nü benimsemekte[45] ve konuyla ilgili rivayetlerin "Kureyş'in siyasi hâkimiyetini perçinlemeyi hedef alan kasıdlı rivayetler" olduğu sonucuna varmaktadır.[46] Hilâfetin Kureyş'e aidiyetine hükmeden rivayetlerin siyasî maksatlarla sonradan hadis formuna sokulmuş uydurma rivayetler olduğu

---

42 Bu çalışmaların konumuzla irtibatlı kısımları için bk. Abdülhakim Nas, *İmâmet Probleminin Sünnî Literatüre Girişi ve Bâkıllânî'ye Göre İmâmet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 61-69; Kenan Şeker, *Gazâlî'de Siyaset Düşüncesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 60-65; Yunus Usta, *Gazzâlî'nin Siyaset ve Toplum Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 50-55; Hikmet Çamur, *Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyâsî Olaylara Bakışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42-50; Hasan Musab Çetin, *Fahreddin er-Râzî'nin İmamet Anlayışı* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 66-73; Mehmet Sever, *Sa'dettin Taftâzânî'nin İmamet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olayları Değerlendirişi* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 55-72; Abdurrahman Atalay, *Siyasî ve İtikadî Yönleriyle İbn Haldun'da Hilafet ve İmamet Meselesi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 141-153.

43 Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği: İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012).

44 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 117.

45 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 118.

46 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 117.

kabulünden hareketle hilâfette Kureyşîlik şartını ileri süren klasik görüşler de yazar tarafından tenkit konusu edilmektedir.[47]

Şükrü Özen'in İmam Mâtürîdî'nin Kureyşîlik hakkındaki görüşlerini tahlil etmek amacıyla kaleme aldığı "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes'elesi" başlıklı araştırmasında,[48] Mâtürîdî'nin bu hususta "bir çığır açtığı" iddia edilmekte ve konuyla ilgili görüşlerinin sonraki dönemlerde hilâfetin Arap olmayan milletlerde temsil edilmesi noktasında bir etki meydana getirip getirmediği irdelenmektedir. Çalışma, bu konu dışında Mâtürîdî'nin genel siyaset anlayışına dair bazı tespitler de içermektedir.

Adnan Hoyladı'nın 1897 senesinde dönemin Hariciye Nezâreti'nin emriyle II. Abdülhamid'in hilâfetini temellendirmek ve bunun aksini iddia eden İskoç asıllı İngiliz yazar William Muir gibi Batılı yazarlara cevap vermek maksadıyla Hint alt kıtasında kaleme alınan *ez-Zaferü'l-Hamîdiyye fî isbâti'l-Halîfe* başlıklı bir risâleyi merkeze alarak hazırladığı *İslam Hukukunda Hilafetin Kureyşiliği Tartışmaları ve Hindistan Örneği* başlıklı yüksek lisans tezine dayanan çalışması,[49] Kureyşîlik şartıyla ilgili dönemin tartışmalarına ışık tutmasının yanı sıra meselenin klasik literatürdeki yansımalarını da genel hatlarıyla ele alması yönünden dikkate değerdir.

Arapça modern literatürde de Kureyşîlik şartını konu edinen bazı çalışmalara rastlanmaktadır. Avde Abdullah'ın "Dirâse tahliliyye nakdiyye fî şürûhi'l-'ulemâ li-hadîs el-eimmetü min Kureyş" başlıklı makalesinde[50] Kureyşîlik şartına dayanak olarak gösterilen meşhur rivayet senet açısından tahlil edildikten sonra klasik müelliflerin konuyla ilgili görüşleri ele alınmaktadır. M. Ebü'l-Leys el-Hayrabâdî'nin "el-İmâmetü'l-'uzmâ fi'l-İslâm: Cidâretün ve ehliyyetün em nesebün ve 'ırkün?" başlıklı yazısı,[51] ilgili rivayetin senet açısından tahlilini ve bu konudaki modern yorumları konu edinir. Abdülvelî b. Abdülvâhid eş-Şelfî'nin "Şartü'l-Kureşiyye li'l-velâyeti'l-'amme: Dirâse fıkhiyye mukâren" başlıklı incelemesinde[52] İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşmadığı gerekçesiyle Kureyşîlik şartı reddedilirken konuyla ilgili

---

47 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 94-115. Yazar tarafından dile getirilen belli başlı iddiaların bir eleştirisi için bk. Abdurrahim Şen, "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşiliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 191-213.

48 Şükrü Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes'elesi", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 524-548.

49 Adnan Hoyladı, *İslam Hukukunda Hilafetin Kureyşiliği Tartışmaları ve Hindistan Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015).

50 Avde Abdullah, "Dirâse tahliliyye nakdiyye fî şürûhi'l-'ulemâ li-hadîs el-eimmetü min Kureyş", *Mecelletü'ş-şerîa ve'l-kânûn* 28 (2006), 365-410.

51 Muhammed Ebü'l-Leys el-Hayrabâdî, "el-İmâmetü'l-'uzmâ fi'l-İslâm: Cidâretün ve ehliyyetün em nesebün ve 'ırkün?", *Mecelletü't-tecdîd* 21/41 (2017), 9-44. Ayrıca bk. a. mlf. "Hadîsü el-eimmetü min Kureyş fî müvâceheti't-tehaddiyâti'l-muasira", *Mecelletü'l-Hadîs* 6 (2013), 7-46.

52 Abdülvelî b. Abdülvâhid eş-Şelfî, "Şartü'l-Kureşiyye li'l-velâyeti'l-'amme: Dirâse fıkhiyye mukâren", *Mecelletü Ebhâs* 8 (2017), 23-50.

rivayetler de farklı açılardan tevile tâbi tutulmaktadır. Abdullah Cemîl Ebû Vahdân'a ait "Hükmu iştirâti'l-Kureşiyye fi'l-imâmi'l-ekber fi'l-fıkhi'l-İslâmî" isimli makalede[53] ise Kureyş'e mensup olma şartıyla ilgili klasik görüşlere atıf yapıldıktan sonra bu şartın fıkhî açıdan "in'ikad" değil, "kemâl" düzeyinde bir şart olduğu fikri temellendirilmeye çalışılmaktadır.[54]

Elinizdeki çalışma, devlet başkanında aranan şartlar konusunda kapsamlı ve kronolojik bir tahlil sunarak mevcut literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Bu boşluğun modern çalışmalarda meselenin sistematik ve bütüncül bir çerçevede ele alınmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Zira günümüz literatüründe bu konu, genellikle belirli bir müellifin veya birkaçının siyaset sahasındaki görüşlerine odaklanarak yahut genel siyaset düşüncesi bağlamında, çoğunlukla yüzeysel ve sınırlı bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu çalışmada ise devlet başkanlığı için aranan şartlar derinlemesine incelenmiş ve farklı dönemlere, mezheplere ve âlimlere ait görüşler, siyasî-fıkhî hükümlere ilişkin çeşitli disiplinlere ait kaynaklar dikkate alınarak bütüncül bir yaklaşımla tahlil edilmiştir. Bu sayede devlet başkanlığında aranan şartlar konusunda kuşatıcı ve derinlikli bir katkı sunulması hedeflenmiştir.

III. DEVLET BAŞKANINDA ARANAN ŞARTLARI TASNİF ÇABALARI

Devlet başkanında aranan şartlar konusunda hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının önemli bir kısmı herhangi bir tasnif kaygısı gütmeksizin şartları sıralamakla iktifa ederken diğer bazı müellifler bu şartları çeşitli açılardan farklı tasniflere tâbi tutmuşlardır. Bu tasniflerin bir kısmı şartların kesinlik düzeyleriyle ilgilidir. Hangi şartların sabit ve değişmez nitelikte olduğu, hangilerinin bu evsafta olmadığını ortaya koymak gayesiyle geliştirilen ve "katiyyât-zanniyyât" ayrımıyla ifade edilen bu tasnif biçimi, şartların deliller açısından konumu ve hücciyet değerini, dolayısıyla da şartlarla ilgili hükümlerin şer'î mahiyetini tespit etmeye matuf bir çaba içerir. Şartların "üzerinde ittifak edilenler" ve "haklarında ihtilâf bulunanlar" olmak üzere iki grupta incelenmesi bir başka tasnif türünü oluşturur. Bu tasnif büyük oranda hangi şartların genel bir kabule mazhar olduğu, hangilerinin ihtilâf konusu haline geldiğini, kısacası ulemanın şartlar konusundaki eğilimlerini tasvir eden bir niteliğe sahiptir. Bir diğer tasnif türü, klasik fıkıh kaynaklarında akitlerin meşru, geçerli ve bağlayıcı olmasını temin eden şartlar bağlamında gündeme getirilen in'ikad, sıhhat, lüzûm vb. kavramlar ışığında şartların hukukî geçerliliklerine göre birbirinden ayırt edilmesidir. Bu üç tasnifin, yani katiyyât-zanniyyât, ittifaklı-ihtilâflı ve in'ikad, sıhhat ve lüzûm şeklindeki tasniflerin ortak noktası, şartların meşru ve geçerli oluşu yahut bağlayıcılığı hakkında bir hüküm içeriyor olmalarıdır. Bu tasnifler aşağıda zikredilecek diğer iki

---

53 Abdullah Cemîl Ebû Vahdân, "Hükmu iştirâti'l-Kureşiyye fi'l-imâmi'l-ekber fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü Câmiati Filistîn et-tekniyye li'l-ebhâs* 10/1 (2022), 22-34.

54 Tüm bu çalışmaların dışında tezin çeşitli başlıklarıyla kesişen alanlarda yapılan çalışmalara ise tezin ilgili bölümlerinde işaret edilecektir.

tasniften bu yönüyle farklılaşır. Bu iki tasniften biri olan "akliyyât-şer'iyyât" ayrımı, şartların geçerliliğine dair bir hüküm içermekten ziyade gerekli görülen şartları akıl yahut nakil yoluyla elde edilebilir olması bakımından birbirinden ayırma, böylelikle hangi şartın naslara dayalı olarak hangilerinin içtihat süreçleriyle elde edildiğini tespit etme gayesine yöneliktir. Klasik literatürde şartlarla ilgili olarak dikkate alınan diğer bir tasnif türü ise büyük ölçüde şartların ele alınış yönüyle irtibatlıdır. Bütünüyle müelliflerin tercihleri doğrultusunda şekillenen bu kabil tasniflerde belli başlı kategoriler tespit edilmekte ve gerekli görülen şartlar ilgili oldukları konulara göre bu kategorilerden birine dahil edilerek incelenmektedir. Devlet başkanlığı için gerekli görülen şartların yukarıdaki beş tasniften herhangi birine bağlı kalmaksızın maddeler halinde sıralandığı tasnif biçimini de eklediğimizde toplamda altı ayrı tasnif türü söz konusu olmaktadır. Çalışmanın bu kısmında ilgili tasnif türlerine temas edilecek, ardından çalışmada esas alacağımız tasnif şemasına dair izahat verilecektir.

A. Şartların Teorik Mahiyet Açısından Tasnifi

1. Şartların Kesinlik Düzeylerine Göre Tasnifi: Katiyyât-Zanniyyât Ayrımı

Dinî bilginin kaynağı ve değeri problemi İslâmî literatürde üzerinde önemle durulan bir tartışma konusudur. Dinî hükümlerin mahiyetini ortaya koymak üzere yürütülen bu yöndeki tartışmalarda konunun çerçevesi büyük ölçüde şer'î delil-aklî delil ve katî delil-zannî delil gibi ayrımlar esas alınarak inşa edilmiştir. Klasik fıkıh usulü eserlerinde delil farklı açılardan bazı ayrımlara tâbi tutulmuştur. Usulcüler delili kaynağı açısından aklî ve şer'î, ulaştırdığı bilginin değeri bakımından ise katî ve zannî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Dinî hükümlerin kaynağını tespitte şer'î delille birlikte gündeme gelen aklî delil konusundaki tartışmalar daha ziyade kelâm ilminin ilgi alanına girmektedir. Fıkıh ilmi ise hükümlerin ancak şer'î delillerden elde edilebileceği kabulüne dayanır. Buna göre şer'î hükümlere ulaşmanın esas yolu şer'î delillerdir. Fakat şer'î delillerin tamamı sübût ve delâlet cihetlerinden eş değerde değildir. Zira hükme ulaştıran yolların bir kısmı kesin bilgi (ilim/katiyet) sağlarken diğer bir kısmı ise zan ifade eder. Meselâ tevil ihtimaline kapalı Kitab ve mütevâtir Sünnet nasları ile icmâ katî bilgi sağlayan delilleri oluşturur. Diğer taraftan haber-i vâhid, kıyas ve sübûtu katî olmakla birlikte delâleti cihetiyle birden fazla anlama ihtimali olan naslar kesinlik taşımayan, yani zan ifade eden delillerdir. Katî delile dayanan hükümler ümmeti mutlak manada bağlayıcı bir mahiyet arz ederken hakkında katî bilgi bulunmayan hükümler ise zannî kabul edilerek içtihat sahasına havale edilir. Katî-zannî ayrımına ilişkin usul literatüründe cereyan eden tartışmalar ana hatlarıyla bu minval üzeredir.[55]

[55] Usul eserlerinde delilin tâbi tutulduğu ayrımlar ve bilginin değeri açısından geliştirilen katî-zannî ayrımıyla ilgili tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*

Katiyyât-zanniyyât ayrımını konumuz açısından önemli kılan husus, bu ayrımın ilk defa Cüveynî tarafından belirgin bir biçimde ahkâm-ı sultâniyye literatürüne taşınmış olmasıdır. O, İslâm siyaset düşüncesini oluşturan ilk dönem eserleri arasında önemli bir yere sahip olan *el-Gıyâsî* adlı eserini bu ayrımı esas alarak inşa etmiştir.[56] Fıkıh usulü eserlerinde çoğu zaman "katî-zannî", "delil-emâre" veya "hücec-i mûcibe-hücec-i mücevvize" gibi bazı terminolojik farklılıklarla[57] ifade edilen bu ayrımı siyasî-fıkhî bir metnin merkezine yerleştiren Cüveynî, böylelikle siyaset ahkâmını doğrudan fıkıh usulünün kavramlarıyla temellendirmiştir. Dahası o, kendisinden önce bu sahada ilk defa müstakil bir eser telif eden Mâverdî'yi de bu tasnife riayet etmediği gerekçesiyle sert sözlerle tenkit etmiştir. Ona göre Mâverdî'nin eseri "zannî olan konular ile malum [katî] olan konuları eşdeğer bir düzlemde ele almıştır. Bu ise konuların anlaşılmasına engel olmuş, yakînî olanlar ile farazî/zannî (*hudûs*) olan konuların iç içe girmesine sebebiyet vermiş, katî olanın zannî olandan ayırt edilmesini engellemiştir."[58]

Cüveynî'nin siyasî-fıkhî ahkâm için temel bir kategori olarak belirlediği tasnife göre bu alana ilişkin hükümler, ulaştırdığı bilginin değeri bakımından katî ve zannî olmak üzere ikiye ayrılır. Katî olan hükümler, herkes tarafından kabul edilen, sabit ve değişmez nitelikteki meselelerden oluşur. Bu kabil hükümler bu bakımdan ümmet için mutlak anlamda bağlayıcıdır. Zannî olanlar ise haklarında katî delil bulunmayan, içtihada terk edilmiş, zaman ve zemin çeşitliliğine bağlı olarak farklı hükümlere konu olabilen meselelerden meydana gelir.

Siyasî-fıkhî ahkâmın belirlenmesinde katî olan hususlarla zannî olanların birbirinden ayırt edilmesi Cüveynî'nin siyasî düşüncesinin en temel unsurlarından birisidir. O, bu hususu "tam mânasıyla ihata edilmesi gereken bir konu" olarak görür. Zira ona göre siyaset ahkâmı

(İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 55-76. Ayrıca bk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şetrî, *el-Kat' ve'z-zan 'inde'l-usûliyyîn: Hakîkatühâ ve türuku istifâdetühâ ve ahkâmühâ* (Dârü'l-habîb, 1997); Ali Bardakoğlu, "Delil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mayıs 2024).

56 Cüveynî'nin siyaset düşüncesini inşa ederken neden böyle bir ayrımı esas aldığını, fıkıh usulünün bir konusu olan bu ayrımın siyasî-fıkhî bir metnin merkezine yerleştirilmesinin hangi sebeplere dayandığını Cüveynî'nin yaşadığı dönemdeki siyasî ve ilmî ortamı da dikkate alarak tartışan bir çalışma için bk. Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı". Cüveynî'yi hareket noktası kabul ederek İslâm siyaset düşüncesini katiyyât-zanniyyât ayrımı temelinde değerlendiren bir yaklaşım için bk. a. mlf. "Siyaset", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ekim 2022). Cüveynî'nin katî-zannî ayrımı konusundaki düşüncelerini konu edinen ve bunun yanında bu ayrımdan hareketle müellifin görüşlerine dair geliştirilen bazı modern yaklaşımları tenkit eden bir çalışma için bk. Kavak, "Siyasî-Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi". Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'deki düşüncelerinin fıkıh usulü ilmiyle irtibatına odaklanan, katî-zannî ayrımını da böylesi bir çerçeveye yerleştiren bir çalışma için bk. Al-Naffar, *Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi: Cüveyni Örneği*.

57 Nitekim katî-zannî ayrımıyla ifade edilen hususları Bâkıllânî "delil-emâre" ayrımıyla formüle ederken Hanefî usulcüsü Debûsî (ö. 430/1039) "hücec-i mûcibe-hücec-i mücevvize" terimleriyle ifade etmiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998), I, 221 vd.; Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1321/2001), 18 vd.

58 Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem,* thk. Abdülazîm ed-Dîb (Beyrût: Dârü'l-minhâc, 1435/2014), 141-142. Bu eleştirilere aşağıda daha kapsamlı bir biçimde temas edilecektir.

(*imâmet*) konusunda esaslı bir karışıklık söz konusudur. Bu karışıklığın ve insanların ifrat ve tefrite varan aşırılıklara sapmalarının temelinde (*es-sebebü'z-zâhir*) katî olan hükümlerle zannî olanları birbirine karıştırmaları yer almaktadır.[59]

Zanniyyât sahasına giren meseleleri katiyyât kapsamına alma eğilimini, konuyla meşgul olanların ekserisinin düştüğü bir hata olarak değerlendiren Cüveynî, bu nedenle "katî olan hükümler ile zannî olanları birbirinden ayıracak bir kıstas (*mu'teber*)" ortaya koymayı bir gereklilik olarak görür. İki sahanın nasıl tespit edileceğine dair çizilen teorik çerçeve şöyledir:

> Bilgi (*ilim*), akıl ya da şeriat yoluyla elde edilir. İmâmetin usul ve fürûunda hiçbir aklî metoda yer yoktur. Şeriatın katîleri ise üçtür:
>
> a. Allah'ın kitabında tevile ihtimali olmayan nas.
> b. Hz. Peygamber'den nakledilen mütevâtir haber. Bu haberin rivayet, nakil ve metin açısından problemli olmaması gerekmektedir.
> c. Şartlarına uygun (*mün'akid*) icmâ.
>
> Şu halde imâmetle ilgili konularda aklî delillere başvurmak yersizdir. Aksine bu meselede sem'î-katî delillere başvurmak gerekir. Diğer taraftan Allah'ın kitabında imâmetle ilgili ayrıntılı nas bulma beklentimiz yoktur, [çünkü bu yönde bir düzenleme getirilmemiştir]. Mütevâtir haberde de durum bundan farklı değildir. Dolayısıyla [ortalıkta dönüp dolaşan] görüşleri (*mezâhib*) tashih etmek için geriye yalnızca icmâ delili kalmaktadır. Buna göre evvelkilerin icmâsıyla desteklediğimiz her görüş katiyet kazanır. Hakkında icmâya rastlamadığımız her görüşün ise şeriat ahkâmından bir vaka olduğuna itikat eder ve diğer vakalarda yaptığımız gibi onu da [hükmünü tayin etmek üzere] zannî yollara arz ederiz. İmâmet, akâid ilminin konusu değildir. İmâmet tam bir velâyettir. Yöneticiler (*vülât*), genel ve özel velâyetler ile ilgili kavillerin çoğunluğu zannîdir (*maznûn*). Bu nedenle bu hususlar araştırma ve tetkike ihtiyaç duyar. Yüce Allah kimi bu satırlara vâkıf olmaya muvaffak kılmışsa ve kim de zorda kaldığı durumlarda bu satırları kendisi için bir dönüş yeri ve sığınak edinirse hiçbir zorluk ona güç gelmez. O kimse müşkilden korkmaz, meramını en doğru şekilde anlatır, *ma'lûm* ve *maznûn* [katî ve zannî] olan meseleleri yerli yerine koyar.[60]

Cüveynî tarafından çizilen bu teorik çerçeveye göre bilginin kaynakları akıl ve nakille sınırlıdır. Siyasî-fıkhî ahkâm konusunda aklî delillere başvurulmaz, çünkü aklın bu konuda hiçbir

---

59 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 243.

60 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 244. Cüveynî, *el-Burhân* isimli fıkıh usulü eserinde de benzer görüşleri dile getirmektedir. Fakat esasta fıkıh usulünün bir konusu olması hasebiyle *el-Burhân*'da yer alan değerlendirmeler tabii olarak *el-Gıyâsî*'den daha kapsamlıdır. Bk. a. mlf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh,* thk. ed-Dîb Abdülazîm (Devha, 1399), 146-155. Konuyla ilgili diğer eserlerinde de bu ayrıma aralarındaki bazı terminolojik farklılıklarla birlikte rastlamak mümkündür. Bk. a. mlf. *el-İrşâd ilâ kavâtı'il-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009), 315-316; a. mlf. *Kitâbü'l-İctihâd,* thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyr (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1987), 23-24; a. mlf. *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fıkh,* thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), I, 132-134; a. mlf. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979), 88-89.

dahli yoktur. Geriye naklî deliller kalmaktadır ki bunlar Kitab, Sünnet ve icmâdan ibarettir. Kitab ve Sünnet nasları siyasî hükümler konusunda kesin (katî) bilgi sağlamaz. Zira naslar siyasî ve idarî yapıya dair ayrıntılı hükümler vaz etmemiştir. Bu durumda geriye sadece icmâ delili kalmaktadır. Üzerinde icmâ vuku bulan her husus katiyet kazanır. Böylelikle katî bir hükme ulaşmanın delili icmâya indirgenmiş olmaktadır. Buna göre hükmün icmâ ile sabit olması, katiyyât sahasına dahil olduğu ve ümmet için mutlak mânada bağlayıcı bir mahiyet arz ettiği anlamına gelmektedir. Öte yandan üzerinde icmâ vuku bulmayan her mesele zannî, zanna dayanması hasebiyle de içtihadî kabul edilmektedir. Bu da ihtilâfa imkân tanıyan bir sahanın ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Cüveynî siyasî-fıkhî ahkâm için temel bir ölçüt olarak belirlediği bu tasnifi, *el-Gıyâsî*'de ele aldığı konuların neredeyse tamamına tatbik etmiştir. Dolayısıyla eserde katî-zannî ayrımının devlet başkanında aranan şartlar konusuyla sınırlı tutulmadığını belirtmek gerekir. Eser boyunca işlenen her bir konuda ilk olarak herkesçe müsellem kabul edilen sabit ve değişmez hususlar, yani katîler zikredilmiş, ardından hakkında katî bir bilgi olmaması hasebiyle zanniyyâta tekabül eden tartışmalı meseleler bahse konu edilmiştir.[61]

Cüveynî katiyyât-zanniyyât ayrımı konusundaki düşüncelerini siyasî-fıkhî hükümlerle sınırlı tutmaz. Bu ayrım onun bir bütün olarak fıkıh düşüncesinde de son derece önemli bir yer tutar. Nitekim fürû-i fıkha dair *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* başlıklı eserindeki şu sözleri bu durumun dikkate değer bir göstergesidir: "Şu hususun etraflı şekilde kavranması gereklidir: Fıkhî meselelerin bir kısmı birbiriyle çatışan *zannî* görüşlerden müteşekkildir. Bu nevi meselelerde ihtilâf kaçınılmazdır. Diğer bir kısmı [dinin] *katî* olan asıllarına dayanır. Bu türden meselelerde ise ihtilâf söz konusu değildir."[62] Bu ayrım *Nihâyetü'l-matlab*'da yoğun bir biçimde tebellür etmekte, fıkhın hemen her konusunda bu anlayışın tezahürleri görülebilmektedir. Meselelerin büyük bir kısmında ilgili meselenin hükmüne işaret edilirken "Bana göre meselenin katî hükmü şudur (*el-vechu 'indî, el-kat'u bi-ennehü kezâ*)" ya da şahsî kanaate bağlı kalınmadan

---

61 Eserin üçüncü bölümü bu çerçevenin dışında tutulabilir. Bu bölüm, ilk iki bölümde ahkâm-ı sultâniyye konuları çerçevesinde ele alınan konulardan kısmen farklı bir kaygı ve üslubu yansıtır. Burada âdeta farazî bir mekân ve zamanı tahayyül eden Cüveynî, herhangi bir zaman diliminde müçtehitlerin ve dinî bilgileri insanlara öğretecek âlim kişilerin ortadan kalkması ve nihayetinde dinin yeryüzünden bütünüyle silinmesi durumunda şer'î ahkâmın nasıl bilinip tatbik edileceğine dair bazı ihtimaller üzerinde durur. İnsanların temel şer'î kaynaklardaki bilgiye dair doğru bir bilgi aktarımına sahip olamadığı farz edilen bir durumda sıradan mükelleflere yol göstermek üzere vazedilen bu bölümde katiyyât-zanniyyât ayrımının izleri görülmez. Eserin bu bölümünü müstakil bir araştırmaya konu eden Sami Erdem, Cüveynî'nin ulemanın olmadığı bir ortamda insanlara kılavuzluk etmek üzere tasarladığı bir bölüm olması hasebiyle burada aslında tartışmalardan ve ihtilâflardan kaçındığını ve mümkün mertebe daha az tafsilat içeren temel meseleleri önceleğini, bu kapsamda ulaştığı hükümleri ise daha ziyade külli kaideler yahut ana prensiplerle irtibatlandırdığını tespit etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sami Erdem, "Müçtehidin Yokluğunda Fıkhî Ahkâm: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'deki Farazi Dünyası", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 135-167.

62 Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1428/2007), XVI, 133.

mutlak bir biçimde, yani mezhebin genel telakkisini yansıtacak bir tarzda "Meselenin katî hükmü şudur (*el-vechu el-kat'u bi-ennehü kezâ*)" denilmesi fıkhî konuların katî-zannî ayrımı temelinde ele alındığını göstermektedir.[63] Cüveynî kelâma dair yazdığı *el-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* isimli eserinin imâmetle ilgili bahislerini yine katî-zannî ayrımını esas alarak temellendirmiştir.[64] Eserin başlığına yansıtılan "katî deliller (*kavâtı'i'l-edille*)" vurgusu da bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. Tüm bu hususlar, Cüveynî'nin bu tasnifi siyaset düşüncesi sahasında yeni yorumlara imkân tanımak için vaz etmediğini, aksine fıkhî mesaisinin merkezine yerleştirdiğini göstermektedir.

İcmâ delilinin Cüveynî'nin siyasî düşüncesinin katî-zannî ayrımıyla ilgili boyutunda önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Siyasî otoritenin hangi yollarla tesis edileceği konusunun tartışıldığı kısımda seçim (*ihtiyâr*) usulünün meşruiyetini icmâ deliliyle temellendiren Cüveynî, burada salt bir icmâ vurgusu yapmakla yetinmemiş, "İhtiyârın sübûtu, icmânın isbâtını iktiza eder" diyerek icmâ delilinin hücciyetini de uzun uzadıya tartışmıştır.[65] Esasta fıkıh usulü ilminin inceleme sahasına giren icmânın kaynak değeriyle ilgili problemin bir siyaset metninde gündeme taşınması sebepsiz değildir. Hatırlanacağı üzere Cüveynî icmâyı kesin bilgi ifade etmesi açısından tevile ihtimali olmayan Kitab ve mütevâtir haber naslarından sonra üçüncü aslî kaynak olarak tayin etmekte ve ilk iki delilin sağladığı malzemenin çok sınırlı olduğu kabulünden hareketle katiyyât sahasını icmâya indirgemekteydi. Kuşkusuz bu husus onun icmânın hücciyeti konusundaki tavrına da bir ölçüde açıklık getirmektedir. Katiyyât-zanniyyât ayrımında katîliğin icmâ deliline karşılık gelmesi, icmânın hücciyeti probleminin de *el-Gıyâsî*'de etraflı bir şekilde tartışılmasına sebep teşkil etmiş görünmektedir.[66]

Cüveynî katî-zannî ayrımı konusunda son derece hassastır. Bu nedenle hakkında katî bir bilgi olmayan meseleleri katiyyât sahasına taşıdıkları gerekçesiyle kimi müellifleri eleştirmektedir. Hatta bu eleştirilerinde -yukarıda kısaca değinildiği üzere- bir ismi özellikle hedef almış ve ona karşı ağır ithamlarda bulunmuştur. İsmini tasrih etmese de eseri *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'yi söze konu etmesinden bu kişinin kendisi gibi Şâfiî-Eş'arî geleneğine mensup âlimlerden Mâverdî olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Eserde Mâverdî'nin siyasî konulardaki bazı görüşleri de tenkit konusu olmaktadır. Fakat Cüveynî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'ye yönelttiği eleştirilerin ağırlık noktasını metodolojik çerçevedeki tenkitler oluşturmaktadır. Bu

63 Cüveynî'nin ilgili eseri bu yönden kabaca tarandığında bu ve benzeri ifadelerin yüzlerce örneğine rastlamak mümkündür.

64 Cüveynî, *el-İrşâd*, 330.

65 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 232-239.

66 Cüveynî'nin icmânın hücciyeti konusundaki değerlendirmelerinin ayıntılı bir açıklaması için bk. Al-Naffar, *Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi: Cüveyni Örneği*, 202-276.

çerçevedeki eleştirilerinin odak noktasında ise Mâverdî'nin katî-zannî ayrımı konusundaki tutumu yer almaktadır:

> Tanınmış bir şahsiyet [Mâverdî] tarafından yazılan ve muhtevası yönüyle tasnif ve başlıklardan, geçmişteki seçkin müelliflerin sözlerinin naklinden, evvelkilerin yazmaktan usandığı meselelerin aktarımından ibaret olan kitabı önce Allah'a sonra [doğru ile yanlışı birbirinden] ayırabilen ilim ehline şikâyet ediyorum. Bu hususların yanında kitap çok sayıda hatayı havidir. Aktarılan nakiller ciddi hatalar barındırmaktadır. Meseleler birbirine karıştırılmış, ifrat ve tefrite varan yaklaşımlar serdedilmiştir. Bu kitap "telif" olarak adlandırılmayı dahi hak etmemektedir. Diğer taraftan bir konuda belli başlı görüşler aktarılırken bunların nakliyle yetinilmiştir. Zaten telif ve tasnifinde basiret sahibi olmayan bir kimsenin *ma'lûm* ve *maznûn* olanı [yani katî ile zannî olan konuları] birbirinden ayırt etmesi beklenmez. Bu nedenle [bu kitabın müellifi] yakînî olan konularla (*medârikü'l-'ulûm*) zannî olan hususları (*mesâlikü'z-zünûn*) birbirine karıştırmıştır. Kuşkusuz bu şikâyetime neden olan husus son dönemdeki bir müellifin *el-Ahkâmü's-sultâniyye* isimli eserini incelemiş olmamdır. Bu kitabın temel problemi dirayetten ve hidayetten nasibini alamamış bir eser olmasıdır. Kitap, körü körüne bir cehaletle nakledilen görüşlerle doludur. Kitabın sebebiyet verdiği tahrifatın telafisi son derece zordur. Kitap, zannî olan konularla katî olanları eşdeğer bir düzlemde ele almıştır. Bu ise konuların anlaşılmasına engel olmuş, yakînî olanlarla zannî (*hudûs*) olan konuların iç içe girmesine sebebiyet vermiş, katî olanın zannî olandan ayırt edilmesini engellemiştir.[67]

Mâverdî'ye yöneltilen suçlamaların temelinde katiyyât-zanniyyât ayrımı konusundaki "dikkatsiz" tutumu yer almaktadır. Siyasî-fıkhî hükümleri belirlemede bu ayrıma eseri boyunca titizlikle bağlı kaldığı görülen Cüveynî, Mâverdî'yi bu hususa dikkat etmemekle suçlamakta ve bu nedenle onu oldukça ağır sözlerle itham etmektedir. Onun nazarında Mâverdî, hakkında katî delil bulunmayan, içtihada terk edilmiş birçok meseleyi herkesçe kabul edilen, değişmez meseleler olarak takdim etmiştir. Katî-zannî ayrımıyla hedeflenen hususun "hükümlerin şer'î mahiyetini ortaya koymak" olduğu göz önüne alındığında Mâverdî'ye yöneltilen bu çerçevedeki eleştirilerin usule/esasa ilişkin olduğunu söylemek mümkündür.

Cüveynî'nin Mâverdî'ye yönelttiği eleştirilerinde ne ölçüde tutarlı olduğu hususu kuşkusuz ayrı bir tartışmanın konusudur. Fakat Mâverdî'nin eseri muhteva ve üslûp açısından incelendiğinde Cüveynî'yi bu hususta harekete geçiren bazı muhtemel gerekçelerden söz etmek mümkün hale gelmektedir. Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde, üzerinde durulan mesele şayet "ihtilâflı" ise o konudaki muhtelif görüşlere dikkat çekilmiş, bunlar arasında tercih edilen görüşe kimi zaman açıktan işaret edilirken bazen de bir tercih yapmaktan kaçınılmıştır. Konuların büyük bir kısmında ise -fakihler arasında ihtilâf olmasına rağmen- herhangi bir ihtilâftan söz

---

[67] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 299-300. Cüveynî katî-zannî kavramlarını tekrar etmemek maksadıyla yer yer alternatif kullanımlara başvurur. Bu tavrın yukarıdaki pasajda belirgin bir biçimde hissettirildiği görülmektedir.

edilmemiş, konunun hükmü ne ise o belirtilmekle yetinilmiştir. Bu durum belirtilen hükmün o konudaki nihaî yargı olduğu izlenimini vermektedir. Zira varılan hüküm her ne kadar açıktan "katîlik" iddiası taşımasa da ihtilâflı konulardaki tavrın aksine o konuda bir görüş ayrılığından söz edilmemesi zımnen de olsa varılan hükmün katiyet ifade ettiğini hissettirir. Bu husus Cüveynî'nin de dikkatinden kaçmamış, yukarıdaki pasajda Mâverdî'nin eseri bu yönden de tenkit konusu edilmiştir. Ayrıca Cüveynî'nin hakkında katî bir delil olmaması hasebiyle zanniyyât sahasına havale ettiği bazı meselelerin Mâverdî tarafından katî bir husus olarak takdim edildiği de görülmektedir.[68] Cüveynî'nin katî-zannî ayrımı çerçevesinde Mâverdî'ye yönelttiği eleştirilerde bu durumun da önemli bir paya sahip olduğunda şüphe yoktur. Diğer taraftan Cüveynî'nin değerlendirmelerinden hareketle Mâverdî'nin eserinin katî yahut zannî hükümlerden bütünüyle yoksun olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Zira *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de bazı meselelerin icmâ ile ilişkilendirilmesi, çoğu zaman ise üzerinde durulan konunun ihtilâflı olduğuna dikkat çekilmesi bu eserin -en azından Cüveynî'nin formüle ettiği şekliyle- katî-zannî ayrımıyla ilgili birtakım izler taşıdığını gösterir. Fakat bu ayrım Mâverdî'nin eserinde Cüveynî'de olduğu gibi kapsamlı bir teorik ve kavramsal çerçeveye dönüşmüş değildir.

2. Şartların İhtilâf Durumuna Göre Tasnifi: Müttefekun aleyh-Muhtelefün fîh Ayrımı

Eş'arî kelâmcısı Seyfeddin el-Âmidî, devlet başkanında aranan şartları üzerinde ittifak edilenler ve haklarında ihtilâf bulunanlar olmak üzere iki kategoride inceleyen müelliflerin başında gelir. Âmidî'nin üzerinde ittifak edildiğini belirtiği şartlar, İslâm, akıl, bulûğ, hürriyet, erkeklik, içtihat, adalet ve kifayet gibi niteliklerden oluşur. Kureyşîlik, Hâşimîlik, efdaliyet, ismet, gaybı bilmek ve mucize sahibi olmak gibi vasıflar ise ihtilâflı şartlar arasında gösterilir.[69] Burada yalnızca Ehl-i sünnet'in yahut daha özelde müellifin mensup olduğu Şâfiî-Eş'arî geleneğinin şartlar konusundaki görüşleri dikkate alınarak bir ayrıma gidildiğini düşünmek yanıltıcı olur. Zira müellifin tasavvurunda üzerinde ittifak edildiği söylenen şartlar İslâm mezheplerinin genel kabulüne mazhar olmuş şartları ifade ederken ihtilâfa konu olduğu belirlenen şartlar ise İslâm mezhepleri arasında ihtilâfa konu olmuş, fakat temelde Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tartışılan belli başlı şartları içermektedir. Nitekim ihtilâflı şartlar ele alınırken doğrudan Şîa ve yeri geldikçe Mu'tezile mensuplarının imâmet anlayışları hedef alınmakta, ayrıca Ehl-i sünnnet'in konuyla ilgili tutumuna da işaret edilmektedir. Meselâ Kureyşîlik tartışmalı bir şart olarak takdim edilmesine karşın Ehl-i sünnet açısından bu şartın tartışmaya kapalı olduğu açık bir dille ifade edilmektedir.

---

68 İki müellifin Kureyşîlik şartı konusundaki tutumları bu durumun dikkate değer bir örneğidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu husus ayrıntılı olarak izah edilecektir.

69 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191-198.

Fahreddin er-Râzî, Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerîf Cürcânî gibi müelliflerin şartlara dair tasnifleri de bu çerçeveyle uyumludur. Bu müelliflerin konuyla ilgili eserlerinde, Âmidî örneğinde görüldüğü haliyle doğrudan "müttefekun aleyh-muhtelefün fîh" şeklinde kavramsal düzeyde bir ayrımdan söz edilmez. Fakat devlet başkanlığı için gerekli görülen belli başlı şartlar sıralandıktan sonra bütün bunların "ittifakla" kabul edildiğini kaydeden mezkûr müellifler, hemen akabinde yine büyük oranda Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tartışmalara yol açan bazı şartları bahse konu etmişlerdir.[70] Dolayısıyla doğrudan ifade edilmese de gerekli görülen şartların benzer bir ayrımdan hareketle sınıflandırıldığı söylenebilir. Gazzâlî, devlet başkanında aranan şartları değişik açılardan farklı tasniflere tâbi tutmuştur. Aşağıda farklı bir çerçevede ele alacağımız bu tasniflerden biri, bir yönüyle "ittifaklı-ihtilâflı" tasnifinin bir parçasını oluşturur.

3. Şartların Hukukî Geçerlilik Kriterlerine Göre Tasnifi

İlk örneğine Hanefî-Mâturidî geleneğinin önemli temsilcilerinden Nûreddin es-Sâbûnî'nin eserinde rastladığımız bu çeşit tasniflerde, hakkında ihtilâf bulunan şartlar ayrı bir grupta toplandıktan sonra geriye kalan şartlar hukukî geçerliliklerine ve önem derecelerine göre birbirinden ayırt edilerek kendi içlerinde bir tasnife tâbi tutulur. Mâtürîdî kelâmına dair görüşlerin incelendiği temel kaynaklardan birini oluşturan *el-Kifâye fi'l-hidâye* adlı eserinde Sâbûnî, "imâmetin şartları" konusuna mahsus bir şekilde gündeme taşıdığı bu tasnifi şöyle formüle etmektedir:

> İmâmetin bazı şartları vardır. Bunların bir kısmı *lâzım* şartlar olup eksikliği durumunda imâmet *in'ikad* etmez. Bir kısmı da kemâl şartları olup [bunlar imâmet açısından] tercih sebebidirler. Diğer bir kısmı ise üzerinde ihtilâf edilen (*muhtelefün fîh*) şartlardır.[71]

Buna göre "imâmetin in'ikadı için lâzım olan şartlar" imâmet akdinin hukukî varlık kazanması için asgari unsurları teşkil eder. Dolayısıyla kısmen yahut tamamen eksik olmaları durumunda yapılan akit sonuç doğurmaz. "Kemâl şartları" ve "ihtilâflı şartlar" olduğu belirlenen şartlar ise bu tasnifte hakkında kesin bir hükmün olmadığı, eksikliğinin imâmet akdinin kuruluşuna ve hukukî varlık kazanmasına engel teşkil etmediği hususları ifade eder.

Sâbûnî'nin taksiminde bir kategori olarak belirlenen "kemâl şartı" ifadesine önceki dönem metinlerinde rastlanmaz. Müellifin özgün bir katkısı olduğu anlaşılan ve yalnızca adalet ve takva şartı bağlamında gündeme taşınan bu kullanım, aynı geleneğe mensup sonraki dönem müellifleri arasında -yine aynı şartlar çerçevesinde- rağbet görmüş ve giderek yaygınlık

---

70 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* V, 191-192; Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl,* IV, 355-361; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII, 380-382.

71 Nûreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, 181/2), 79b.

kazanmıştır.[72] Takva ve adalet vasıflarının kemâl şartları grubuna dahil edilmesiyle bir taraftan bu hususiyetlerin devlet başkanlığına atanmanın in'ikad şartı, yani yapılacak atamanın hukuken meşruiyet kazanabilmesinin zorunlu şartı olmadığına dikkat çekilirken[73] öte yandan takva ve adaletin temelde devlet başkanında bulunması arzulanan vasıflar olduğu vurgulanmaktadır.

Mâlikî fakihi ve usulcüsü Karâfî'nin (ö. 684/1285) de şartlar konusunda böylesi bir ayrımı esas aldığı anlaşılmaktadır. Hüküm ile fetva arasındaki ilişkiyi ve kadı ile devlet başkanlarının tasarruflarının fıkhî boyutunu ele aldığı *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ʿani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm* adlı eserinde[74] "kadılık ve fetva gibi makamların imâmetin bir cüzünü oluşturduğunu, bu nedenle kadı ve müftülerde şart koşulmayan bazı hususiyetlerin devlet başkanı açısından şart olduğunu" söyleyen Karâfî, devlet başkanında bulunması gereken şartlara şunları örnek gösterir: "Kureyşli olmak, toplumu ve onların maslahatlarını idare etme becerisine sahip olmak ve âlimlerin imâmet için *şart* veya *kemâl* düzeyinde belirledikleri diğer bazı şartları taşımak."[75] Devlet başkanında aranan özelliklerin "şart" ve "kemâl" şeklinde bir ayrıma tâbi tutulması, bütün şartların eş değer olarak görülmediğine, bazılarının zorunluluk hükmünde kabul görürken bir kısmının ise Sâbûnî'nin taksimindeki kemâl şartlarına tekabül edecek şekilde kaçınılmaz bir gereklilik arz etmediğine işaret etmektedir. Müellifin fürû-i fıkıh eserinde meselâ adalet şartının devlet başkanlığı açısından "zarûriyyât" değil, "hâciyyât" kabilinden bir şart olduğunun ifade edilmesi de aslında her şartın eş değer olarak kabul görmediğini teyit eden bir husustur.[76]

---

72 Bu yöndeki kullanımlar için bk. Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde fî 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012), 480; Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-Maksad fi'l-kelâm* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 1384), 255a; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî 'ilmi'l-kelâm ve'l-ʿakâ'idi't-tevhîdiyyeti'l-münciye fi'l-âhire*, thk. Abdülhamîd Muhyiddîn Muhammed (Mısır: Matbaatu mahmûdiyyeti't-ticâriyye, ts.), 170. Öte yandan kemâl şartı ifadesine sınırlı da olsa niteliklerle ilgili farklı bağlamlarda yer veren müellifler de bulunmaktadır. Örneğin, devlet başkanında bulunması gereken bedensel özellikler bağlamında İbn Haldûn bu ifadeyi kullanarak görevin ifasına doğrudan etkisi olmayan, yalnızca dış görünüşte bir bozukluğa sebebiyet veren fiziksel kusurlardan uzak olmanın, devlet başkanlığı için geçerlilik şartı değil, kemâl şartı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Halîl Şahâde (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1431/2001), I, 242.

73 Bunu teyit eden bir husus olarak, bazı Hanefî kaynaklarında adaletin kemâl şartı olduğu belirtildikten sonra bu konudaki Hanefî-Şâfiî ihtilâfına temas edilerek kendilerinin aksine Şâfiî'ye göre adaletin "sıhhat ve in'ikad" şartı olduğu kaydedilmektedir. Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 80a; a. mlf. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dârü'l-maârif, 1969), 101; Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 480; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 170.

74 Karâfî'nin bu eserini merkeze alarak onun siyasî düşüncesine dair genel bir tasavvur oluşturma gayesindeki bir çalışma için bk. El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period*, 145-155.

75 Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ʿani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995), 56.

76 Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Saîd A'rab vd. (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994), X, 42-43.

Devlet başkanında aranan şartları böylesi bir tasnif dahilinde inceleyen bu tavrın takip eden dönemlerde -bilhassa Hanefî muhitlerde- gittikçe daha baskın bir hal aldığı görülmektedir. Hanefî fakihlerinden Saîd b. İsmail el-Aksarâyî,[77] *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserinde şartlar konusunu kendisine has bir tasnif dahilinde incelemiştir. Ona göre "halifede aranan şartlar iki nevidir: *Cevaz* için gerekli şartlar, *istihbâb* ve *fazilet* için gerekli şartlar." Eserde cevaz ve istihbâb/fazilet kavramlarına dair herhangi bir tafsilat bulunmaz. Fakat anlaşıldığı kadarıyla "cevaz şartları" hilâfetin geçerlilik kazanabilmesinin zorunlu şartlarını, "istihbâb/fazilet şartları" ise halifeliğin mütekâmil bir biçimde tesis edilebilmesi için tamamlayıcı mahiyetteki şartları içermektedir. Cevaz şartları dinî naslar ve fıkıhta bir akdin kuruluş ve geçerliliğine yönelik temel kabuller ışığında ve bir taraftan da vazifenin doğasına bakılarak ortaya konurken, istihbâb/fazilet şartları daha ziyade idarecinin başa geçtikten sonraki idaresinin şeriata uygun ve istenilen düzeyde olmasını sağlamaya matuf şartlardır.[78]

Aksarâyî'nin tasnifinde "cevaz şartları" olarak belirlenen şartlar "şahitliğin kabulü için gereken nitelikler" ile "tedbîr", "şecaat" ve "şehâmet" gibi vasıfları kapsar. Eserde cevaz şartları da kendi içerisinde ikiye ayrılmıştır. Bunların bir kısmı devlet başkanı adayının şahsıyla (*nefsihi*), diğer kısmı ise nesebiyle alâkalıdır. Bu ikinci tasnifle birlikte cevaz şartlarına nesep şartı da ilâve edilmiş olmaktadır. Cevaz şartlarından sonra ele alınan ve tasnifteki ikinci grup şartları oluşturan "istihbâb şartları" bağlamında ise ilim, takva ve vera' gibi sıfatlar bahse konu edilir. Aksarâyî'yi özgün kılan hususlardan birini oluşturan bu tasnif, sonraki asırlarda kendisine takipçi de bulmuştur. Hanefî fakihi Hamevî (ö. 1100/1690 civarı), İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine yazdığı şerhte "hilâfetin şartları" ile ilgili olarak Aksarâyî'nin eserine atıfta bulunarak konuyu onun değerlendirmeleri çerçevesinde ele almıştır.[79]

Mısır Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Çakmak (1438-1453) adına 844/1441 yılının sonlarında Hanefî âlimi Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî tarafından kaleme alınan *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtîn ve'l-kudât ve'l-ümerâ* başlıklı eserde[80] "imâmetin şartları" konusunda Nûreddin es-Sâbûnî'nin geliştirdiği üçlü tasnif esas alınmış ve birebir

---

77 Müellifin hayatı, eserleri ve yaşadığı döneme dair bazı tespitler için bk. Kavak, "İtikaddan Amele Siyaset İlmihâli".

78 Ayrıntılı bilgi için bk. Kavak, "Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", 79-83. "Cevaz şartı" ifadesi bir tasnif dahilinde ilk defa Aksarâyî tarafından gündeme taşınsa da bu tabirin daha erken dönemlerde de farklı vesilelerle kullanım sahası bulduğu anlaşılmaktadır. Hanefî fakihi Kâsânî (ö. 587/1191) kadılık mansıbına seçilecek kişinin içtihat edebilecek ilmî donanıma sahip olmasının şart olup olmadığı konusunda sözü devlet başkanlığı kurumuna da getirerek devlet başkanının içtihat vasfını haiz olmasının cevaz şartı hükmünde olmadığını ifade etmektedir. Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'* (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986), VII, 3.

79 Kavak, "Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", 80; krş. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985), IV, 148.

80 Eser hakkında geniş bilgi için bk. Demir, "Memlüklere Siyâsî-Fıkhî Meşruiyet".

benimsenmiştir.[81] Eserde erkeklik, hürriyet, akıl, bulûğ, ilim, cesaret ve Kureyşîlik gibi hususiyetler "lâzım şartlar" kategorisine dahil edilmekte, "kemâl şartı" ifadesi yine yalnızca takva sıfatına mahsus bir şekilde gündeme getirilmekte, "ihtilâflı şartlar" bağlamında ise İslâm mezhepleri arasında ihtilâfa konu olmuş, fakat temelde Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tartışılan belli başlı şartlara temas edilmektedir.

B. Şartların Akıl ve Nakil Temelinde Tasnifi: Akliyyât-Şer'iyyât Ayrımı

Bu ayrım büyük ölçüde hangi şartların naklî bilgiye dayalı olarak varlık bulduğunu, hangilerinin aklî süreçlerle elde edildiğini tespit etmeye yöneliktir. Selçuklu veziri Nizâmülmülk'e ithafen kaleme aldığı edebü'l-kâdî türüne ait eserinde siyasî-fıkhî ahkâma da yer vermesiyle dikkat çeken hicrî beşinci asır Bağdat Hanefîleri'nden Ebü'l-Kâsım es-Simnânî (ö. 499/1105)[82] devlet başkanında aranan şartları akliyyât-şer'iyyât ayrımı temelinde inceler. Bu çerçevede Kureyş'e mensubiyet "şer'î/naklî" bir şart, bunun dışındaki diğer bütün şartlar ise "aklın ve naklin birlikteliği neticesinde kendisine ulaşılan şartlar" olarak tespit edilir.[83] Özellikle Bâkılllânî ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi usulcülerin düşünce sisteminde önemli bir yeri olan[84] ve esas itibariyle bilginin kaynağına ilişkin olarak gündeme getirilen akliyyât-şer'iyyât tasnifi, burada Simnânî tarafından siyasî-fıkhî bir konuya tatbik edilmektedir. Bunun şartların hücciyet değeri, geçerliliği yahut bağlayıcılığıyla ilgili olmayıp büyük oranda kaynağıyla irtibatlı bir ayrım olması, yukarıda zikri geçen tasnif türlerinden ayrılan yönünü oluşturur. Simnânî'nin tasnifi sonraki dönemlerde pek takipçi bulmasa da benzer bir mantıkla geliştirildiği anlaşılan bir tasnife rastlanmaktadır. Tarihçi ve Memlükler devrinin önde gelen devlet adamlarından biri olan Nüveyrî, siyasî-fıkhî ahkâma da belli ölçüde yer verdiği *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* isimli ansiklopedik çalışmasında,[85] devlet başkanında bulunması gereken nitelikleri şer'î-örfî/ıstılâhî ayrımı temelinde ele almıştır. "Şer'î" olduğu belirlenen hususiyetler siyasî-fıkhî metinlerde zikri geçen Kureyş'e mensubiyet, adalet ve ilim gibi şartlardan ibarettir. "Örfî/ıstılâhî" sıfatlar ise bunların dışında kalan ve daha çok edeb literatüründe (siyâsetnâme-nasihatnâme metinleri) söze

---

81 Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtîn ve'l-kudât ve'l-ümerâ* (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1996/1417), 118.

82 Eserin bu yönüne dikkatimi çeken Dursun Karaman'a teşekkür ederim. Eserle ilgili etraflı bir inceleme için bk. Halime Çınar, *Simnânî'nin "Ravzatü'l-Kudât" Adlı Eseri ve Hanefî Edebü'l-Kâdî Literatüründeki Yeri* (Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 39-59.

83 Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed es-Simnânî, *Ravzatü'l-kudât ve tarîku'n-necât*, thk. Selâhaddin en-Nâhî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1404/1983), I, 61.

84 Dinî bilgiyi kaynağı açısından akliyyât-şer'iyyât/sem'iyyât ayrımı çerçevesinde ele alan iki müellifin bu yöndeki yaklaşımları için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 228; Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl* (Kâhire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, ts.), XVII, 95-103.

85 Bu esere dair bir inceleme için bk. Elias Muhanna, *Âlem Bir Kitap İçre: Nüveyrî ve İslam Telif Tarihinde Ansiklopedik Yazım Geleneği*, çev. M. Enes Midilli (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024).

konu edilen doğruluk, cömertlik, yumuşak huyluluk, cesaret vb. nitelikleri içerir.[86] Eserde her bir şartla ilgili yapılan değerlendirmelerde bütünüyle erken dönem Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi Ebû Abdullah el-Halîmî'nin konuyla ilgili ifadeleri esas alınmakla birlikte bu şartların böylesi bir tasnif dahilinde bahse konu edilmesi Nüveyrî'ye özgü bir hususdur.

C. Şartların Farklı Kategorilere Göre Tasnifi

Devlet başkanlığı için şart koşulan nitelikleri irtibatlı oldukları konu ve özelliklere göre belirli kategorilere ayırarak sistematik bir şekilde inceleyen sınırlı sayıdaki müelliflerin başında Cüveynî gelir. Şartları kesinlik düzeylerine göre katî-zannî ayrımına tâbi tutan Cüveynî, bunları ayrıca konularına göre birbirinden ayırarak farklı bir açıdan da tasnif etmiştir. O, kelâma dair eserlerinin imâmet bahislerinde maddeler halinde sıralamakla yetindiği[87] şartları, siyasî-fıkhî ahkâma tahsis ettiği *el-Gıyâsî* eserinde dört farklı grupta incelemeyi tercih etmiştir:

a. Duyularla ilgili sıfatlar
b. Vücut azalarıyla ilgili sıfatlar
c. Kişiye bağlı/bitişik [doğuştan gelen] sıfatlar (*es-sıfâtü'l-lâzime*)
d. Sonradan elde edilebilen sıfatlar (*el-fezâilü'l-müktesebe*).[88]

İlk iki grupta duyu ve organlarla ilgili problemler gündeme taşınmakta ve bu açıdan devlet başkanlığı için şart olan yahut olmayan hususlara temas edilmektedir. Üçüncü grupta nesep, hürriyet, akıl, bulûğ, erkeklik ve cesaret gibi sıfatlar işlenir. Dördüncü ve son kategoride ise içtihat, adalet/takva ve kifayet vasıfları incelenmiştir. Farklı açılardan dört gruba ayrılarak incelenen tüm bu şartların toplamından hareketle, devlet başkanı olacak kişinin "hür, Kureyşli, müçtehit, âdil, kifayetli ve necdet sahibi bir erkek" olması gerektiğini ifade eden Cüveynî, bu şartların ikiye indirgenerek de tasnif edilebileceğini kaydeder: "İstiklal ve nesep." Böylece Kureyş'e mensup olma şartı dışındaki tüm sıfatlar istiklal şartının altında konumlandırılır.[89]

Gazzâlî, şartların gruplandırılarak incelenmesi konusunda hocası Cüveynî'nin tesiri altında kalmıştır. O da tıpkı Cüveynî gibi *Kavâ'idü'l-akâid* isimli kelâma dair eserinde bu tür bir çabanın içine girmemiş, *Fedâ'ihu'l-Bâtınıyye* adlı eserinde ise bir tasnif cihetine gitmeyi uygun bulmuştur. Fakat burada Cüveynî'nin dört farklı gruba ayırdığı sıfatlar, Gazzâlî tarafından iki kategoriye indirgenmiştir:

a. Yaratılıştan/doğuştan gelen (*hılkıyye*) sıfatlar

---

86 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Ali Bûmulhim (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004), VI, 3-7.

87 Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Lümaʿu'l-edille fî kavâʿidi Ehli's-sünne ve'l cemâ'a*, thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987), 130; a. mlf. *el-İrşâd*, 327-328.

88 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 254.

89 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 264.

b. Sonradan elde edilebilen (*mükteseb*) sıfatlar.

Bu tasnifte akıl, hürriyet, bulûğ, erkeklik, nesep, işitme ve görme duyusunun sağlam olması gibi nitelikler ilk grupta, necdet, kifayet, ilim ve takva sıfatları ise ikinci grupta değerlendirilmiştir.[90]

Devlet başkanında aranan şartları bu iki grupta toplayan Gazzâlî, ayrıca ilk grupta değerlendirdiği şartları "şart koşulmaları konusunda herhangi bir ihtilâfın bulunmadığı, inkârı kabil olmayan sıfatlar" şeklinde nitelendirirken ikinci gruptaki şartlarla ilgili olarak da "ulemanın bu şartların muteber oluşunda ittifak ettiklerini" kaydeder.[91] Böylelikle şartların toplamı bir taraftan da ihtilâfa konu olup olmaması ve ulemanın bu hususstaki genel eğilimine göre tasnif edilmiş olmaktadır. Bu tasniften sonra her bir şartla ilgili ayrıntılı izahat veren Gazzâlî, ikinci grupta incelediği ilim/içtihat şartıyla ilgili değerlendirmelerinde şartların genelini kapsayacak bir çerçeve ortaya koymakta, bu vesileyle şartların nasıl ve ne cihetle elde edildiği konusuna da açıklık getirerek şartları bir bakıma aklî-şer'î/naklî ayrımına da tâbi tutmaktadır:

> Şer'î açıdan imâmet için gerekli olan şartlara delâlet eden bir delil mutlaka bulunmalıdır. Bu delil ya şeriatın sahibinden bir nas olur yahut imâmetle ulaşılmak istenen maslahat üzerine tefekkür etmekle (*nazar*) elde edilir. Nesep şartından başka imâmet şartlarından hiçbirisi hakkında nas vârit olmamıştır. Nesep şartı konusunda ise Hz. Peygamber "İmâmlar Kureyş'tendir" buyurmuştur.[92] Bunun dışında kalan şartlar ise imâmetle amaçlanan hususların (*maksûdü'l-imâme*) gerçekleşmesini sağlayacak zaruret ve zorunlu ihtiyaç (*el-hâcetü'l-mâsse*) ilkelerinden elde edilir.[93]

Bu ifadelerle bir yandan devlet başkanında bulunması gereken özelliklerin tespitinde nas ve içtihat ameliyesinin önemli rolüne işaret edilirken, öte yandan hangi şartın kaçınılmaz bir gereklilik arz ettiği yahut hangi şartın bu nitelikte bir zorunluluk oluşturmadığı konusunda ne gibi ilkelerden hareketle bir hükme varılacağına dikkat çekilmektedir.

Gazzâlî *el-İktisâd fi'l-iʿtikâd* isimli kelâm eserinde de son tahlilde tartışılır bir görünüme sahip olsa da kendisine özgü bir tasnif geliştirmiştir. Konunun girişinde "devlet başkanı (*imâm*) olarak atayacağımız kişiyi arzularımız doğrultusunda belirlememizin mümkün olmadığını, bu nedenle imâmın onu diğer insanlardan ayıracak birtakım niteliklere sahip olmasının bir gereklilik olduğunu" ifade eden müellif, bu nitelikleri kendi içinde "[i] bir kısmı bizzat kendisinde

---

90 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Dâru kütübi's-sekâfiyye, ts.), 179-181.

91 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 180-181.

92 Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmiʿ*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrût: Tavzîül-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 Şiblî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, ts.), "Kazâ", 13.

93 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 191.

bulunması gerekenler, [ii] bir kısmı da başka yönden olanlar" olmak üzere ikiye ayırır. Gazzâlî akla gelebilecek bütün şartları ilk grupta inceler. Bunlar içinde son sırada yer verilen Kureyş'e mensubiyet şartıyla ilgili olarak bu sıfatın kişiyi diğer insanların büyük bir kısmından ayıracağı, bununla birlikte daha ayırıcı bir niteliğin de zaruri olduğu belirtilir. Buna göre başa geçecek kişinin mutlaka bir başkası tarafından görevlendirilmesi ve yetkilendirilmesi gerekir.[94] Böylelikle esas itibariyle devlet başkanlığına tayin usulleriyle ilgili olan bir husus, Gazzâlî tarafından bir şart olarak değerlendirilmiş ve ortaya konan tasnifte bu husus başlı başlına bir kategori olarak vaz edilmiştir.[95]

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise *Tabsıratü'l-edille*'sinde şartları iki grupta inceler. Bu tasnife göre şartların bir kısmı atanacak kişinin nesebi ve kabilesi ile ilgilidir. Diğer kısım ise atanacak kişinin şahsında bulundurması gereken şartları içerir.[96] İlk grup tabii olarak Kureyş'e mensup olma şartına tahsis edilir. Bunun dışındaki diğer bütün sıfatlar ise kişinin şahsıyla irtibatlı hususiyetler olarak görülerek ikinci grupta tartışılır.

D. Şartların Maddeler Halinde Sıralanması

Devlet başkanlığı için gerekli görülen şartları belirli esaslara göre gruplandırılarak incelenmesine yönelik çabalar, yukarıda adı geçen müelliflerle sınırlı kalmıştır. Kuşkusuz klasik literatürün bu konudaki genel tavrı, şartların yukarıdakine benzer bir gruplandırmaya gitmeden tek tek maddeler halinde incelenmesi yönünde olmuştur. Nitekim bu çalışma kapsamında incelediğimiz onlarca müellif, şartlar konusunu bu yöntemle ele almışlardır. Bu bakımdan madde esasına göre belirlenen her bir çerçeveyi kendi başına bir tasnif olarak değerlendirmek, bu tavrı benimseyen metinlerde şartlarla ilgili çizilen her bir çerçeveyi ayrı birer tasnif kabul etmek mümkündür. Diğer taraftan, şartların maddeler halinde sıralandığı bu nevi tasniflerde yalnızca sıralama yapmakla iktifa edilmediği, aynı zamanda hangi şartların icmâ veya ittifakla kabul edildiği, hangilerinin ihtilâf konusu olduğu veyahut hukukî geçerlilik açısından bu şartların nerede konumlandığına dair değerlendirmelere de yer verildiğini belirtmekte yarar vardır. Dolayısıyla aslında bu tavrı benimseyen müellifler de "katiyyât-zanniyyât" ve "müttefekun aleyh-muhtelefün fîh" gibi tasniflerin amaçladığı neticelerle çoğu zaman ortak noktalarda buluşmaktadır.

---

94 Benzer bir yaklaşım için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 254.

95 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 506-507.

96 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Envâr Hâmid Îsâ (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011), II, 1106.

E. Değerlendirme ve Şartların Tasnifi Üzerine Bir Teklif

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde devlet başkanında aranan şartlara dair gerek gruplandırma yöntemine göre gerekse maddeler halinde sıralanarak yapılan tasnifler incelendiğinde, aralarında belirli benzerlikler bulunsa da üzerinde mutabakata varılmış bir tasnife rastlamak mümkün değildir. Öyle ki aynı itikadî-fıkhî geleneğe mensup yazarlar arasında dahi ortak bir tasnif bulmak güçtür. Bu durum doğal olarak devlet başkanında bulunması gereken şartların sayısına dair eserlerde farklı sayılarla karşılaşmamıza neden olmaktadır. Nitekim bazı eserlerde yalnızca birkaç şarttan söz edilirken bazılarında bu sayı onlara kadar çıkarabilmektedir. Kuşkusuz tasniflerdeki bu çeşitliliğin birden fazla nedeni vardır. İleri sürülen şartlar konusunda fıkıh mezhepleri arasındaki görüş farklılıkları ile kimi zaman aynı ekole mensup olup aynı teorik zeminden beslenen yazarların birbirlerinden oldukça farklılaşan mülahazaları bu çeşitliliği izah eden bir hususdur. Tasniflerdeki çeşitliliği açıklayan bir diğer husus, "imâm" kavramının kapsamına doğrudan girdiği için müsellem olduğu gerekçesiyle kimi müelliflerin tasnifinde kendisine yer bulamayan bazı şartların (İslâm, akıl, bulûğ vb.) diğer birçok müellif tarafından kısmen yahut tamamen tasnife konu edinilmesidir. Diğer taraftan çoğu zaman bazı maddeler diğer bir madde içinde değerlendirilmiştir. Tasniflerde sık görülen bu durum, muhteva açısından aralarında ciddi bir farklılık olmamasına karşın madde sayılarının farklılık göstermesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla bu türden farklılıkların özden ziyade şekilden ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

Şartların tespiti konusundaki yorum farklılıklarının -yukarıda işaret edilen hususlara da temel teşkil eden- esas nedeni ise siyasî-fıkhî hükümlerin birçoğunda olduğu gibi bu konunun da büyük ölçüde müçtehidin zannına tâbi kılınmış bir mesele olarak değerlendirilmesidir. Kuşkusuz Kur'an ve Sünnet'in siyasî ve idarî yapının teşekkülüne dair birkaç temel ilke dışında herhangi bir belirlemede bulunmamış olması, bu alanlardaki boşlukların içtihat yoluyla doldurulmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu nedenle devlet başkanında aranacak şartların tespitinde hangi kriterlerin esas alınacağı noktasında belirlenen şer'î çerçeve büyük ölçüde içtihat yoluyla elde edilmiştir.

Devlet başkanlığı söz konusu olduğunda gerekli şartlara delâlet eden bir delilin mutlaka bulunması gerektiğini, bu delilin de ya nas yoluyla yahut içtihat marifetiyle elde edileceğini söyleyen Gazzâlî, bu sözleriyle şartların tespitinde içtihat ameliyesinin önemli rolüne işaret etmiştir.[97] Devlet başkanında bulunması gereken şartların içtihat ve zann-ı gâlib marifetiyle bilinmesinin mümkün olmadığı, bunların ancak Hz. Peygamber'in vahye dayanarak bildirmesi (*nas*) yoluyla bilinebileceği yolunda Şiî çevrelerinde ileri sürülen bir iddiaya Horasanlı Eş'arî kelamcılarından Şehristânî'nin verdiği cevap, şartların tespitinde içtihadın merkezî bir yer işgal ettiğini bir başka açıdan göstermesi bakımından dikkate değerdir: "İmâmet için gereken vasıfların

97 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 191.

emareler (*emârât*) yoluyla bilinmesi mümkündür. Meselâ sözler ilim ve fazilete delâlet eder. Güzel fiil iffete, savaş konusundaki maharet siyaset ve şecaate delâlet eder. Fiillerin şahitlik ve kazâ konularında delil değeri olduğuna göre imâmet için gereken vasıflara da fiiller yoluyla istidlâlde bulunmak mümkündür."[98]

Devlet başkanlığı için gerekli görülen şartların belirlenmesinde içtihadın ağırlıklı bir konumda olduğu söylenebilir. Kureyşîlik şartı, nassa dayandırılması sebebiyle bu konuda bir istisna oluştururken, diğer şartlar nassa dayalı olmayıp, sahâbe dönemindeki uygulamalarla da örtüşmekle beraber, esasen görevin doğasına bakılarak içtihad yoluyla tespit edilmiştir. İçtihat faaliyeti tabiatı gereği bazı fikir ayrılıklarına yol açabilmektedir. Ancak siyasî-fıkhî metinlerdeki genel çerçeve değerlendirildiğinde, müelliflerin bu konuda birçok ortak nokta etrafında toplandığı ve büyük ölçüde benzer bir çerçeve oluşturdukları görülmektedir. Bu durum, öne sürülen şartların her biri üzerinde genel bir ittifak sağlandığı anlamına gelmez. Burada vurgulanan husus, metinlerin konuyla ilgili olarak genellikle çok farklı ve zıt görüşler içinde olmadığı ve çoğu zaman ortak ya da yakın bir çizgide buluştuğudur. Böylece belirli tartışmalara rağmen şartların genel olarak ortak bir çerçevede değerlendirilebileceği bir tablo ortaya çıkmıştır. Bu çerçevenin oluşmasında, şartların tespitinde devlet başkanlığı vazifesinin doğası gibi aklî bir temelin hareket noktası olarak kabul edilmesinin önemli bir payı vardır. Hanefî fakihi Simnânî'nin devlet başkanında aranan şartları akliyyât-şer'iyyât temelinde incelemesi ve bu çerçevede Kureyş'e mensubiyeti şer'î/naklî bir şart, bunun dışındaki diğer bütün şartları ise aklın ve naklin birlikteliği neticesinde ulaşılan şartlar olarak tespit etmesi bu açıdan kayda değerdir.[99]

Diğer taraftan, belirlenen şartların bazıları üzerinde genel bir ittifak sağlanırken, diğer bazı şartlar yalnızca belirli bir fıkhî geleneğin sınırları içinde ittifak konusu olmuştur. Ayrıca bazı şartlar, kimi müellifler tarafından şer'î hükümlerin üçüncü asli kaynağı olan icmâ deliliyle temellendirilmiştir. Böylelikle devlet başkanında bulunması gereken niteliklerin tespitinde içtihat sürecinin sağladığı imkân ve esneklik, "ittifak" veya "icmâ" vurgularıyla belli bir çerçevede kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının hangi şartların zorunluluk teşkil ettiği noktasında benzer ve yakın sonuçlara ulaşmaları ve bu hususta ortak bir çerçevenin oluşmasında bu durumun da önemli bir etkisi olmalıdır.

Fıkıh mezheplerinin bazı hususlardaki temel fıkhî kabulleri de şartlar bağlamındaki bazı yaklaşımlar üzerinde belirleyici olmuş, bu durum tabii olarak şartlara yönelik tasniflerin farklılaşmasına ve şart koşulan maddelerin çeşitlilik göstermesine yol açmıştır. İmâmette aranan şartların çoğu zaman kadılarda aranan şartlarla birlikte yahut bu şartlarla mukayese ederek ele

98 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 493.

99 Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 61.

alan klasik külliyat, kadılık konusundaki ihtilâflarını imâmet konusuna da yansıtmaktadır.[100] Söz gelimi, ilim ve adalet gibi şartları kadılar için gerekli görmeyen Hanefîler, çoğunlukla bu durumun devlet başkanları için de geçerli olduğunu savunurken bu iki sıfatı kadılar için şart koşan Şâfiîler, genel itibariyle bu tutumlarını devlet başkanlığı konusunda da sürdürmüşlerdir. Hatta Hanefî kaynaklarında özellikle adalet şartı bağlamında meselenin Şâfiîler'le kendileri arasındaki temel ihtilâf noktalarından biri olduğuna vurgu yapılmakta, buna gerekçe olarak da fâsıkın kadılık yahut şahitlik yapması hususunda iki mezhep arasındaki ihtilâf gösterilmektedir.

Bütün bu hususların yanında yukarıda da kısaca değindiğimiz üzere Hulefâ-yi Râşidîn dönemi olarak bilinen ilk dönem sahâbe tatbikatının sonraki dönem içtihatları için referans teşkil etmesinin tesirinden de söz etmek gerekir. İmâmet/hilâfet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan bir mesele olması hasebiyle hadislerde çeşitli örnekleri görülen fıkıh bahislerinden farklı olarak büyük oranda sahâbe tecrübesiyle inşa edilen bir süreci konu edinir. Devlet başkanında bulunması gereken şartlar tespit edilirken hemen akabinde bu hususiyetlerin bütünüyle ilk dört halifede bulunduğuna yönelik kaynaklarda çokça rastlanan değerlendirmeler bu durumun önemli bir ifadesidir.[101] Bu açıdan Hz. Peygamber hayatta iken çeşitli örnekleri görülen ve hakkında onlarca hadis bulabileceğimiz akidler, ticarî ilişkiler, hukukî fiil ve işlemlerle ilgili fıkhî bahislerden farklı olarak imâmetin sahâbe tecrübesiyle sıkı irtibatlı bir mesele olduğunu ve siyasî-fıkhî hükümlerin önemli bir bölümünün sahâbe dönemi tatbikatı esas alınarak temellendirildiğini göz önünde bulundurmakta yarar vardır.

Cüveynî'nin şartları konularına göre birbirinden ayırıp dört farklı kategoride inceleyen tasnifinin sistemli bir bütünlük içermesi hasebiyle elverişli ve kullanışlı bir tasnif olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu tasnifin bazı yönleriyle problem barındırdığını da belirtmek gerekir. Diğer üç kategoride herhangi bir probleme rastlanmazken özellikle "kişiye bağlı/bitişik sıfatlar (*es-sıfâtü'l-lâzime*)" şeklinde belirlenen ve Gazzâlî'nin tasnifinde daha belirgin bir biçimde "doğuştan gelen sıfatlar (*hılkıyye*)" olarak ifade edilen üçüncü kategori bazı açılardan sorunlu gözükmektedir.

---

100 Fıkıh eserlerinde ve müstakil bir alt tür olarak edebü'l-kâdî literatüründe kadılarda bulunması gereken vasıflara ilişkin yer verilen bilgiler hem bu tür mukayeselerin tutarlılığını test edebilmek hem de imâmet konusundaki ihtilâfların gerisindeki temel fıkhî kabulleri görebilmek noktasında önemli bir imkân sağlamaktadır. Kadılık için aranan şartları erken dönem fıkıh ve edebü'l-kâdî eserlerini merkeze alarak inceleyen bir çalışma için bk. Sami Erdem, *İslam Hukukunda Yargı ve İctihad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 36-57.

101 Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1421/2000), 66; Cüveynî, *Lümaʿu'l-edille*, 130; a. mlf. *el-İrşâd*, 329; Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Fûrekî, *en-Nizâmî fî usûli'd-dîn* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2378), 149b; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1128-1130, II, 1148-1150, II, 1148-1150, II, 1161-1162; a. mlf. *et-Temhîd fî usûli'd-din*, thk. Muhammed Abdurrahman es-Şâğûl (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.), 157; Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, thk. M. Sait Özervarlı (İstanbul: İSAM Yayınları, 1426/2005), 191-194; Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 81a vd.; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 240-284; Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 488-489; Ubeydullah b. Mesʿûd Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, 724), 200a.

Cüveynî bu grupta nesep, hürriyet, akıl, bulûğ, erkeklik ve cesaret gibi sıfatları inceler. Burada problem teşkil eden husus, bu sıfatlar içinde yaratılışla doğrudan ilişkilendirilebilecek vasıfların nesep, erkeklik ve belki bulûğ gibi niteliklerden ibaret olmasıdır. Bunlar dışındaki hürriyet, akıl ve özellikle cesaret gibi sıfatların -ârızî olabilme yönleri hesaba katıldığında- doğrudan yaratılışla irtibatlandırılması güçtür. Nitekim kişinin köle olarak doğup sonradan hürriyetine kavuşması yahut hür doğduktan sonra bir vesileyle köle konumuna düşmesi mümkündür. Akıl ve cesaret gibi nitelikler için de benzer şeyler söylenebilir.

Cüveynî cesaret vasfının doğuştan mı geldiği yoksa sonradan mı kazanıldığı şeklindeki muhtemel bir soruya verdiği cevapta, kişinin çok sayıda savaşa katılarak ve düşmanla çok defa çarpışarak cesaret kesp etmesinin mümkün olmasına karşın bu vasfın nihaî kertede doğuştan ileri geldiğini iddia eder.[102] Halbuki özellikle ahlâkın değişebileceği düşüncesinde olan düşünürlerin bu konudaki katkıları daha çok bu iddianın aksini göstermekte ve dolayısıyla cesaret erdeminin müktesep olan yönünü ortaya koymaktadır.[103] Akıl, hürriyet, işitme ve görme duyusunun sağlam olması gibi nitelikleri "yaratılıştan gelen sıfatlar" kategorisine dahil eden Gazzâlî'nin tasnifi için de benzer bir problemden söz edilebilir. Bununla birlikte şartlarla ilgili çerçevenin ilk defa Cüveynî ve Gazzâlî tarafından -konularına göre gruplandırmak suretiyle- bir tasnif dahilinde incelenmesinin literatürün gelişimi açısından başlı başına değerli bir husus olduğunu ifade etmek gerekir.

İslâm hukuk ve siyaset literatüründe devlet başkanında bulunması gereken şartlara dair üzerinde ittifak edilen bir tasnifin bulunmaması, mevcut tasniflerin de büyük ölçüde her müellifin kendi perspektif ve yorumunu yansıtması ve dolayısıyla bu tasniflerin klasik literatürdeki genel eğilimleri kapsamakta yetersiz kalması şartların yeni bir tasnifle ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Ayrıca sosyal bilimlerde sınıflandırma, kavram kargaşasını önlemek ve araştırmaların sistematik bir şekilde yürütülmesine zemin hazırlamak açısından da temel bir öneme sahiptir. Bu nedenle elinizdeki çalışmada klasik literatürdeki tasniflerden de istifade edilerek yeni bir tasnif şeması geliştirilmiş ve teklif edilmiştir. İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının her bir şartla ilgili genel eğilimleri doğrultusunda şartlar bu şema çerçevesinde tasnif edilmiştir. Bunun için öncelikle devlet başkanlığı için gerekli görülen şartlar yedi ana başlık altında toplanmıştır:

1. Ön Şartlar: İslâm, akıl, bulûğ, hürriyet ve erkeklik
2. Beden Sağlığına İlişkin Şartlar
3. İlim/İçtihat

---

102 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 259.

103 Ahlâkın değişebileceği ana fikri etrafında toplanan antik kaynaklardaki belli başlı yaklaşımları ve bunların İslâm ahlâk eserlerindeki yansımalarını irdeleyen bir yazı için bk. Hümeyra Özturan, *Ethostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 197-230. Ayrıca bk. a. mlf. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 25-64.

4. Adalet
5. Kifayet
6. Efdaliyet
7. Kureyşîlik

Bu şartları incelemek için esas aldığımız tasnif doğrultusunda üç ayrı kategori belirlenmiştir:

1. İttifak Edilen Şartlar
2. Müktesep Olan İhtilâflı Şartlar
3. Doğuştan Sahip Olunan İhtilâflı Şartlar

Bu sınıflandırma şartların bir yandan literatürde ittifak veya ihtilâf konusu olup olmalarına, diğer yandan ise doğuştan sahip olunan veya sonradan kazanılan nitelikler olmalarına göre yapılan bir ayrım esasına dayanmaktadır. Böylece şartlar hem tartışmalı olup olmamaları hem de kazanılma biçimleri açısından iki farklı düzlemde ele alınarak incelenmiştir.

Birinci bölümün konusunu oluşturan "ittifak edilen şartlar", siyasî-fıkhî metinlerde genel kabul gören ve şart oluşunda herhangi bir ihtilâf bulunmayan nitelikleri ifade etmektedir. Bu şartlar, İslâm, akıl, bulûğ, hürriyet ve erkeklik gibi temel vasıfların yanı sıra fiziksel yeterliliğin gerektirdiği beden sağlığına ilişkin bazı özellikleri içermektedir.

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarları arasında ittifak sağlanamayan nitelikler ise "ihtilâflı şartlar" olarak adlandırılmıştır. Bu şartlar aynı zamanda kendi içlerinde iki kategoride ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümü, "ihtilâflı" olmasının yanı sıra "müktesep" yani sonradan edinilebilme özelliğini taşıyan şartlara ayrılmıştır. Bu bölümde hem ihtilâflı hem de müktesep olmaları bakımından ilim, adalet, kifayet ve efdaliyet şartları incelenmiştir.

Üçüncü bölüm ise yine "ihtilâflı" olmakla birlikte "doğuştan sahip olunan" yani kazanılmasında kişilerin herhangi bir rolünün bulunmadığı bir nitelik olması bakımından diğerlerinden ayrılan Kureyşîlik şartını konu edinmiştir. Bu şart doğrudan bir nasla/hadisle belirlenmiş olması bakımından da diğer tüm şartlara göre ayrıcalıklı bir yerde durur. Kureyşîlik, hem nassa dayalı ve soyla irtibatlı bir şart olması yönüyle hem de üzerinde ciddi tartışmaların cereyan ettiği, siyaset alanındaki tartışmalarda asırlar boyunca gündemi meşgul eden ve siyasî meşruiyet problemleri açısından netameli sayılabilecek bir şart olması bakımından da hususi bir önem taşır. Bu gerekçeler ışığında Kureyşîlik şartı müstakil bir bölüm başlığı altında incelenmeye değer görülmüştür.

BİRİNCİ BÖLÜM

İTTİFAK EDİLEN ŞARTLAR

Çalışmanın bu bölümü, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde devlet başkanında aranan ve üzerinde ittifak edilen şartların tespit ve tahliline odaklanmıştır. Bu kapsamda, İslâm, akıl, bulûğ, hürriyet ve erkeklik gibi temel niteliklerin yanı sıra, fiziksel yeterliliğin bir gereği olarak görülen beden sağlığına ilişkin bazı özellikler incelenmiş ve bu niteliklerin hangi temel gerekçelere dayandığı hususu literatürdeki veriler ışığında detaylandırılarak açıklanmıştır.

I. ÖN ŞARTLAR: İSLÂM, HÜRRİYET, AKIL, BULÛĞ VE ERKEKLİK

A. Devlet Başkanı Olabilmenin Ön Şartları

> Devlet başkanı (*imâm*) mutlak ve tam bir velâyete sahip olmalıdır.
>
> Necmeddin en-Nesefî, *ʿAkâʾidü'n-Nesefiyye,* 100
>
> Bunun anlamı, devlet başkanının Müslüman hür, akıl sahibi ve bulûğa ermiş bir erkek olmasıdır.
>
> Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye,* 100

İslâm toplumunda siyasî yönetime talip olan kişinin "Müslüman, hür, akıl sahibi ve bulûğa erişmiş bir erkek" olması gerektiği hususu erken dönemlerden itibaren sübutu müsellem bir şart olarak görülmüştür. Bununla birlikte bu hususiyetlerin kısmen yahut bir bütün olarak kimi tasniflerde yer almadığı görülür. Bu durumdan ilk bakışta söz konusu niteliklerin göz ardı edildiği izlenimi edinilse de bunun akla ilk gelen nedeni ilgili niteliklerin herkes tarafından kabul edilen ve dolayısıyla tartışmaya kapalı hususlar olması hasebiyle bahse konu etmeye ihtiyaç duyulmamış olmasıdır. Fıkıhta akdin kuruluş ve geçerliliğine yönelik temel kabuller, ibadetlerin sıhhati, velâyet ve kadılık gibi konular kapsamında zaten teorik çerçevesi konulan bu hususların tüm bu konularla irtibatlı bir konumda bulunan devlet başkanlığı vazifesinin ifası için ayrıca zikre muhtaç olmaması anlaşılır bir durumdur.

Siyasî-fıkhî eserlerde bu şartlara yönelik dile getirilen düşünceler, bu hususiyetlerin devlet başkanlığı açısından müsellem hususlar olarak görüldüğünü teyit eder niteliktedir. Cüveynî kelâma dair *el-İrşâd* eserinde devlet başkanında bulunması gereken şartları ayrı ayrı izah etmesine karşın "hür ve Müslüman olmak" şartı hakkında izahat vermez ve gerekçe olarak da bunların açıklama gerektirmeyecek ölçüde "açık (*zâhir*) şartlar" olduğunu dile getirir. Bu şartlara "erkek olmak" şartını da ilâve eden müellif, şahitliklerinin geçerli olduğu konularda kadı olabileceklerine dair farklı görüşler bulunsa da kadınların devlet başkanı (*imâm*) olamayacakları hususunun icmâ ile sabit olduğuna dikkat çeker.[104] Cüveynî siyasî-fıkhî hükümlere tahsis ettiği *el-Gıyâsî* adlı eserinde ise hürriyet, akıl, bulûğ ve erkeklik gibi nitelikleri devlet başkanlığı açısından müsellem şartlar olarak kabul ettiği için yine geniş değerlendirmelere yer vermeden bunların "gerekli ve

[104] Cüveynî, *el-İrşâd*, 327-328.

muteber" (*el-lâzime, el-mu'tebere*) sıfatlardan sayıldığını belirtmekle yetinmiştir.[105] Endülüs âlimlerinden Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), ilgili şartların devlet başkanlığı açısından gerekliliğine işaret ederken bunların müsellem şartlar olduklarını vurgulamak üzere "imâmın hür ve Müslüman olmasının şart oluşunda bir kapalılık olmadığı", "kadınların imâm olmasının câiz olmadığı hususunda icmâ edildiği", "imâmın akıllı ve bâliğ olmasının [gerekliliği] hususunda herhangi bir ihtilâfın olmadığı"nı dile getirir.[106] Teftâzânî devlet başkanında aranan şartlar arasında ilk sırada "mükellef (Müslüman, akıl sahibi ve bâliğ), hür ve erkek olması"nı zikrettikten sonra bu niteliklerin şart olmasını gerektiren hususun "açık (*zâhir*)" olduğunu vurgular.[107]

Bu değerlendirmelerle birlikte, klasik kaynaklarda çoğu müellifin icmâ deliline başvurmak suretiyle mezkûr şartları devlet başkanlığı açısından katî bir husus olarak takdim etmesi de göz önüne alındığında, fukaha nezdinde bu şartlarla ilgili herhangi bir tereddüdün olmadığı daha açık biçimde anlaşılır. Söz gelimi, kelâma dair eserinde devlet başkanında bulunması gereken evsafı dört madde halinde sıralayan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, ikinci maddede "devlet başkanının kadılık ehliyeti için aranan şartları haiz olması" şartını zikreder. Kadı olmaya ehil kılan şartlar arasında "hürriyet, bulûğ ve akıl" gibi hususiyetleri de sayan Ferrâ, ilgili maddeye mahsus olarak bu şartların icmâ ile sabit olduğunu ifade eder.[108] Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî gerekli şartlar arasında devlet başkanının akıllı, bâliğ ve erkek olmasını da zikreder ve bu şartlardan herhangi birisinin eksikliği durumunda akdin kurulamayacağına dikkat çeker.[109]

Devlet başkanında aranan şartları *Fedâihü'l-Bâtıniyye*'sinde iki grupta toplayan Gazzâlî, bulûğ, akıl, hürriyet ve erkeklik gibi ilk grupta değerlendirdiği hususiyetleri "şart koşulmaları konusunda herhangi bir ihtilâfın bulunmadığı, inkârı kabil olmayan sıfatlar" şeklinde nitelendirir.[110] Bâtıniyye gruplarının görüşlerini reddetmek amacıyla kaleme aldığı bu eserinde Bâtınîler'in hilâfet iddialarını çürütmek sadedinde hilâfetle ilgili şartlarda en temel esasın "akidenin sağlamlığı ve dinin selameti" olduğunu belirten[111] Gazzâlî, muhtemelen bu sebeple devlet başkanında aranan şartlar arasında "İslâm" şartını zikretmeye dahi ihtiyaç duymamıştır. Mâtürîdî kelâmcısı Nûreddin es-Sâbûnî, üçlü tasnife tâbi tuttuğu şartlar arasında hürriyet, akıl,

---

105 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 258-259.

106 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim el-Itfiyyiş (Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), I, 270.

107 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 243-244.

108 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrût: Dârü'l-maşrık, 1974), 241.

109 Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh*, thk. Merkezü'l-hidmât ve'l-ebhâsi's-sekâfe (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983), 248-249.

110 Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 180-181.

111 Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 172-173.

bulûğ ve erkek olmak gibi hususiyetleri devlet başkanlığının geçerliliğinin zorunlu şartları (*lâzım*) olarak değerlendirmiştir.[112]

Devlet başkanında aranan şartları dokuz madde olarak tespit eden Fahreddin er-Râzî, dördüncü sırada adalet şartına yer verir ve Müslüman olma şartının evleviyetle adalet vasfında mündemiç olduğunu vurgular. İlk dört şartı, yani adalet ve öncesinde zikredilen içtihat, kifayet ve cesaret şartlarını devlet başkanlığı açısından zorunluluk olarak belirleyen Râzî, bu şartların da başka dört vasfa dayandığını belirtir: Erkeklik, hürriyet, bulûğ ve akıl. Müellif devlet başkanı olmanın bir nevi "ön şartı" olarak belirlediği bu şartlarla birlikte sekiz şartın ittifakla muteber olduğunu kaydeder.[113] Şartları üzerinde ittifak edilenler ve hakkında ihtilâf edilenler olmak üzere iki kısımda inceleyen Seyfeddin el-Âmidî, ümmetin ittifakına mazhar olması hasebiyle devlet başkanlığı açısından elzem olduğunu belirttiği şartlar arasında İslâm, hürriyet, akıl, bulûğ ve erkeklik şartlarına da yer vermiştir.[114] Adududdin el-Îcî, hukuken tasarrufa elverişli olması için devlet başkanının akıl sahibi, bulûğa erişmiş hür bir erkek olması gerektiğini, ayrıca bu niteliklerin icmâ ile muteber şartlar olduğunu ifade etmektedir.[115]

Diğer taraftan, siyasî-fıkhî metinlerde bu şartlara yönelik en erken atfa Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd* isimli akaid metninde rastlanır. Eserin imâmet bahsine ayrılan kısmında Hulefâ-yi Râşidîn'in hilâfetleri temellendirildikten sonra devlet başkanlığı (*imâmet*) için aranan şartlara geçilir. İlk dönem kelâm metinlerde görmeye alışık olmadığımız bir tasnifle on madde halinde sıralanan bu şartlardan ilk beşi sırasıyla akıl, bulûğ, hürriyet, İslâm ve erkekliktir.[116]

Klasik kaynaklarda mezkûr şartlara yönelik vurguların tarihsel süreçte giderek daha baskın bir hal aldığı, erken devirlere ait metinlere oranla bu şartların sonraki dönem metinlerinde daha sık telaffuz edildiği anlaşılmaktadır.[117] İstisnaları olmakla birlikte erken dönem kelâm metinlerinde müsellem şartlar olması nedeniyle birçok müellifin bu şartlara hiç değinmediği, kiminin ise kısmen dikkat çektiği görülür. Erken döneme ait bir metin olduğu kabul edildiği takdirde Şâfiî'ye nispet edilen eser bir istisna teşkil eder. İlgili şartların tamamını zikre konu etmesi hasebiyle Mütevellî en-Nîsâbûrî'nin *el-Gunye* başlıklı eseri de bu çerçevenin dışında

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

113 Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 355-356.

114 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191-192; a. mlf. *Gâyetü'l-merâm*, 324.

115 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381.

116 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd* (Kâhire: Matbaatü'l-edebiyye, ts.), 39.

117 Bu durumun hangi temel gerekçelere dayandığı, meselâ söz konusu şartların metinlerde daha görünür hale gelmesinin zamanla uygulamada bu şartların sağlanmasına yönelik birtakım kaygıların varlığına işaret edip etmediği, bu şartlara ilişkin gelişen tavrın bu türden bir kaygının neticesi olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı kuşkusuz araştırmaya değer bir konudur.

tutulabilir.[118] Gazzâlî *el-İktisâd* eserinde bir şart olarak devlet başkanının kadılarda bulunması gereken nitelikleri haiz olması gerektiğini dile getirir.[119] Devlet başkanlığı için söz konusu edilen beş hususiyetin literatürde aynı zamanda kadılar için de şart koşulduğu dikkate alındığında Gazzâlî'nin ilgili eseri de istisna kaydına tâbi tutulabilir.

Devlet başkanında bulunması gereken şartlara dair bir başlık açmasına karşın mezkûr şartlara tasniflerinde yer vermeyen eserler arasında Halîmî'nin *el-Minhâc*, Bâkıllânî'nin *Temhîd*, İbn Fûrek'in *Mücerred*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*, Ebû Bekir el-Fûrekî'nin *en-Nizâmî*, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn*, Lâmişî'nin *et-Temhîd*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratü'l-edille* başlıklı eserleri örnek gösterilebilir.

Tasniflerinde ilgili şartlara kısmen atıfta bulunan müellifler arasında yer alan Bâkıllânî, *Temhîd*'de söz konusu şartlara hiç değinmediği halde *el-İnsâf*'taki tasnifinde hürriyet şartına yer verir.[120] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, ilgili beş şarttan dördünü kayıt altına alırken erkek olmak vasfını zikretmez.[121] Cüveynî, *Lümaʿu'l-edille*'sinde bu şartlardan yalnızca hür olmak vasfına atıfta bulunurken *el-İrşâd* başlıklı eserinde hürriyet yanında Müslüman ve erkek olmak şartlarına da yer ayırır.[122] Gazzâlî *Kavâ'idü'l-akâid* eserinde "Müslüman ve mükellef olduktan sonra devlet başkanlığı (*imâmet*) için beş şart aranır" demek suretiyle ilgili şartlardan hürriyet dışındaki şartlara dikkat çeker.[123] Şehristânî söz konusu şartlar arasında yalnızca İslâm şartını kayıt altına alır.[124]

Hicrî altıncı asrın ortalarından itibaren yazılan kelâm metinleri incelendiğinde ise yine istisnaları olmakla birlikte beş şartın tamamının yahut birçoğunun tasniflerdeki yerini aldığı görülür. Bu dönemde mezkûr şartların tamamını bahse konu eden müellifler arasında Üsmendî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Sadrüşşerîa es-Sânî, Tâceddin es-Sübkî ve Teftâzânî gibi isimler örnek gösterilebilir.[125] Bunlar dışında Nûreddin es-Sâbûnî, Adudüddin el-Îcî, Ekmeleddîn el-Bâbertî ve Seyyid Şerîf Cürcânî beş şarttan dördüne atıfta bulunurken yalnızca İslâm şartını

---

118 Abdurrahman b. Me'mûn Mütevellî en-Nîsâbûrî, *el-Gunye fî usûli'd-dîn*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü'l-kütübi's-sakâfiyye, 1406/1987), 178.

119 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 507.

120 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 66.

121 Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 241-242.

122 Cüveynî, *Lümaʿu'l-edille*, 130; Cüveynî, *el-İrşâd*, 327-328.

123 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kavâ'idü'l-akâid*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985), 229-230.

124 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 493.

125 Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 186; Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 356; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191-192; Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 119a; Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi 'akîdeti Ebî Mansûr el-Mâtürîdî* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 1329), 36b; Sa'deddin Mes'ûd b. Fahreddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 100; a. mlf. *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 244.

tasniflerine konu etmemişlerdir.[126] Mezkûr müelliflerin diğer dört şarta atıfta bulunmalarına karşın İslâm şartını kayıt altına almamaları olsa olsa bu şartın zikrine dahi ihtiyaç duymamış olmalarıyla açıklanabilir. Zira müellifler devlet başkanını "imâm" olarak niteliklerinden bu şartın zımnen mevcut olduğunu da söylemiş olmaktadırlar. Bu bakımdan adları anılan bütün bu müelliflerin beş şartın tamamını dikkate aldıklarını söylemek mümkündür. Hanefî âlimi Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, kelâma dair eserinin imâmet bahsinde bu çerçevede akıl, bulûğ ve erkeklik şartlarını zikre konu ederken İslâm ve hürriyet şartına atıfta bulunmaz.[127] *Ebkârü'l-efkâr* isimli eserinde şartların tamamını kayıt altına alan Seyfeddin el-Âmidî, kelâma dair bir başka eserinde akıl ve bulûğ şartlarına işaret etmemiştir.[128] Beyzâvî diğer üç şarta yer vermesine karşın İslâm ve erkeklik şartlarına yer ayırmamıştır.[129]

Kelâm metinlerinde müşahede edilen bu tavrın bir benzeri fürû-i fıkıh sahasındaki eserlerde de mevcuttur. Beşinci asırda bu sahada kaleme alınmış metinlerin kısmen işaret ettiği bu şartlar, yedinci asırda yazılmış metinlere gelindiğinde mütekamil bir şekilde bahse konu edilmiştir. Şâfiî fakihlerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî fürû-i fıkha dair *et-Tenbîh* adlı eserinde bu şartlara kısmen temas ederken Begavî ise bu türdeki eserinde imâmetle ilgili şartları ele alırken mezkûr şartlardan hiçbirine atıfta bulunmamıştır.[130] Yemenli Şâfiî fakihi Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî *el-İntisâr* isimli kelâma dair eserinin imâmet bahsinde ilgili şartların tamamını zikre konu ederken, *el-Beyân* başlıklı fürû-i fıkıh eserinde hürriyet dışındaki diğer dört şarta atıfta bulunmaktadır.[131] Şâfiîler'in önde gelen âlimlerinden Râfiî ve Nevevî'nin fıkıh eserlerinde ise mezkûr şartlar bütünüyle zikre konu edilmiştir.[132]

Diğer taraftan bu sahada yazılmış erken dönemlere ait bazı eserlerde devlet başkanında bulunması gerekli şartlara dair ayrı bir bahis açılmasa da ilgili beş şarttan bir kısmının muhtelif vesilelerle gündeme taşındığı görülür. Meselâ erken dönem Şâfiî fakihlerinden İbnü'l-Mehâmilî,

---

126 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b; a. mlf. *el-Bidâye*, 101; Bâbertî, *el-Maksad* (Ayasofya, 1384), 255a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381.

127 Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ömer Vefîk ed-Dâ'ûk (Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998), 272.

128 Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 325.

129 Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, thk. Abbâs Süleymân (Beyrût: Dârü'l-cîl, 1411/1991), 236.

130 Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 248-249; Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begavî, *et-Tehzîb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997), VII, 264.

131 Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, *el-İntisâr*, thk. Suûd b. Abdülazîz el-Halef (Riyâd: Edvâü's-selef, 1419/1999), III, 816; a. mlf. *el-Beyân*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1421/2000), XII, 8.

132 Ebü'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), III, 1396; a. mlf. *el-ʿAzîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997), XI, 71; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), X, 42; a. mlf. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn fi'l-fıkh*, thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1425/2005), 292.

eserinin köle hukukuna ayrılan kısmında kölenin devlet başkanı olmayacağı bilgisini paylaşır.[133] Mâverdî, kadının namazda imamlık yapması meselesini tartışırken konuyu devlet başkanlığıyla da ilişkilendirerek kadının devlet başkanlığına (*el-imâmetü'l-'uzmâ*) getirilemeyeceğine hükmeder.[134] Kadılarda bulunması gereken niteliklerin bahse konu edildiği kısımda ise bu defa İslâm şartına dikkat çekilerek Müslüman olmanın "velâyet" ile ilişkili bütün yönetim kademelerinde gözetilmesi gereken bir şart olduğu, yine aynı başlık altında bir başkasının velâyeti altında bulunması (*müvellâ 'aleyh*) hasebiyle kölenin kati surette bir başkası üzerinde yetkili (*vâlî*) kılınamayacağı vurgulanır.[135]

Siyasî-fıkhî hükümlerin müstakil olarak incelendiği ahkâm-ı sultâniyye eserlerinde mezkûr şartlar kimi zaman kısmen yahut bütünüyle zikredilirken bazen de -muhtemelen müsellem hususlar olarak görüldüğü için- bu şartların zikrine ihtiyaç duyulmamıştır. Bu türe ait eserinde devlet başkanında aranan şartları yedi maddede toplayan Mâverdî, beş şarttan hiçbirine atıfta bulunmaz. Bununla birlikte devlet başkanının hal' edilmesini gerektiren durumları tartıştığı kısımda akıl hastalığının bütün vakitleri kapsayan türden olması (*cünûn-ı mutbik*) halinde bu durumun imâmet akdinin kuruluşuna engel teşkil edeceğini ifade ederek akıl sağlığının devlet başkanlığı açısından zorunluluğuna işaret eder.[136]

Kelâma dair eserinde olduğu gibi *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde de şartları dört madde halinde sıralayan ve ikinci maddede "devlet başkanının kadılarda aranan nitelikleri haiz olması" şartını zikreden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, kadılık için gereken bu şartlar arasında hürriyet, akıl ve bulûğ gibi hususiyetleri de sayar.[137] Ferrâ'nın ilgili şartlar çerçevesinde devlet başkanlığı ile kadılık arasında bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle fıkıhta kadılık konusu kapsamında zaten teorik çerçevesi konulan bu nevi şartların devlet başkanlığı için de geçerli olduğuna işaret edilmiştir. Hanefî fakihi Simnânî'nin *Ravzatü'l-kudât* başlıklı eseri, iki mansıp arasında ilişki kuran bu yaklaşımın dikkate değer bir başka örneğini teşkil eder. Edebü'l-kâdî türünde yazılmış bir eser olmasına karşın ahkâm-ı sultâniyye konularını da içermesi eserin özgün taraflarından birisidir. Kuşkusuz eserin bu şekilde kurgulanmış olması da esas itibariyle iki mansıp arasında kurulan ilişkinin bir sonucudur. Eserde siyasî-fıkhî hükümlerin bahse konu edilmesine gerekçe olarak kadıyı atama yetkisinin avama değil, devlet başkanına ait olduğu, bu durumun tabii olarak devlet başkanlığı için gereken şartların incelenmesini gerektirdiği ifade edilir. Bu çerçevede diğer

---

133 Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Mehâmilî, *el-Lübâb fi'l-fıkh*, thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî (Medine: Dârü'l-Buhârâ, 1416), 421.

134 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1999), II, 326-327.

135 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 157-158.

136 Ebü'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), 25.

137 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Abdurrahmân b. Mestûr b. Sa'îd el-Mâlikî vd. (Cidde: Dârü'l-evrâk es-sekâfiyye, 1440/2019), 83.

bazı şartlarla birlikte hürriyet, bulûğ ve erkeklik gibi nitelikler "atayan ile atananın (*el-vâlî ve'l-mütevellî*) müştereken sahip olmaları gereken sıfatlar" olarak takdim edilmekte[138] ve "kadıda gözetilen bu şartlardan her birinin devlet başkanı (*el-imâmü'l-a'zam*) açısından da geçerli şartlar olduğu" vurgulanmaktadır.[139]

Ahkâm-ı sultâniyye eserinde şartlar konusunu kelâma dair eserlerinden farklı olarak dört ayrı kategoride incelemeyi tercih eden Cüveynî, hürriyet, akıl, bulûğ ve erkek olmak şartlarını "kişiye bağlı/bitişik sıfatlar (*es-sıfâtü'l-lâzime*)" arasında değerlendirir.[140] Öte yandan devlet başkanın hal' edilmesini gerektiren durumları tartışırken "İslâm, hiçbir şekilde vazgeçilmeyecek bir asıldır" şeklindeki sözleriyle devlet başkanlığı açısından İslâm şartının bir zorunluluk olduğuna işaret eder.[141] Memlükler devri Şâfiî fakihlerinden Bedreddin İbn Cemâa, ahkâm-ı sultâniyye geleneğinin önemli bir halkasını oluşturan *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* başlıklı eserinde devlet başkanlığına ehil olmayı on şarta bağlamakta, hür, akıl sahibi, bulûğa ermiş, Müslüman ve erkek olmak gibi nitelikleri de bu şartlar arasında saymaktadır.[142]

Hanefî fakihi Saîd b. İsmail el-Aksarâyî, *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserinde, "hür, bâliğ, akıllı ve Müslüman olmak" gibi "şahitlik için gereken sıfatları" devlet başkanlığının geçerli olmasının zorunlu şartları (*cevaz* şartları) olarak takdim eder.[143] Memlük hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşamış kimliği meçhul bir âlimin Memlük sultanı el-Melikü'z-Zâhir'e ithafen kaleme aldığı *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* başlıklı risâlede[144] İslâm şartı dışındaki diğer dört şartın tamamı "imâmet şartları" arasında zikre konu edilir.[145] Bu kapsamda İslâm şartından söz edilmemesi diğer eserlerin çoğunda olduğu gibi zikrine ihtiyaç duyulmamış olmasından

138 Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 74.

139 Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 61.

140 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 258-259.

141 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 270.

142 Ebû Abdullah Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, thk. Abdullah b. Sâlih b. Muhammed el-Ubeyd (Riyâd: Dârü'l-minhâc, 1433), 250; a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek*, 34.

143 Kavak, "Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", 82.

144 Memlükler dönemi siyaset düşüncesi metinlerinin önemli bir halkasını oluşturan imâmete dair bu müstakil risâleyi yayına hazırlama aşamasındaki değerli meslektaşım M. Enes Midilli'ye risâle hakkındaki ön değerlendirmelerini ve bilgi notlarını benimle paylaştığı için şükran borçluyum. Girişteki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla eser, "kulların ve milletlerin hâmisi, İslâm'ın ve Müslümanların istinatgâhı, 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 Memlük sultanı "el-Melikü'z-Zâhir"e ithaf edilmiştir. Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (Bodleian, MS., 579), 3a-b. Memlük 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 bk. Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517*, 231-232; El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period*, 85-88, 98-121.

145 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 9a-10a.

kaynaklanmalıdır. Aynı coğrafyada yaşayan meşhur inşâ kâtibi, tarihçi ve bir Şâfiî fakihi olan Kalkaşendî, Mısır'daki Abbâsî halifesine takdim etmek üzere kaleme aldığı, inşâ literatürüne ait bahislerin yanında ahkâm-ı sultâniyye konularının da yer aldığı *Meʾâsirü'l-inâfe fî meʿâlimi'l-hilâfe* başlıklı eserinde "imâmet akdinin sıhhati için Şâfiîlerce muteber kabul edilen" on dört şarttan söz eder. Bu şartlardan beşini "erkeklik, bulûğ, akıl, hürriyet ve İslâm" oluşturur.[146]

B. Delil ve Gerekçeler

Devlet başkanının Müslüman, hür, akıl sahibi ve bulûğa erişmiş bir erkek olmasını şart koşan metinler, bu şartların gerekçelerine dair çoğu zaman herhangi bir açıklamaya yer vermezler. Kaynaklarda mezkûr şartların izahına yönelik yapılan değerlendirmeler ise genellikle birbirini tekrar eder. Bu noktada fürû-i fıkıh sahasında yazılmış metinlerin İslâm, hürriyet, akıl, bulûğ ve erkeklik gibi şartlar yönünden zengin bir malzeme barındırdığına işaret etmekte fayda vardır. Fürû-i fıkhın özellikle edebü'l-kâdî veya edebü'l-kazâ bölümlerinde kadı olacak kimselerde bulunması gereken vasıflar konusu gündeme geldiğinde çoğu zaman aralarında yukarıdaki beş şartın da bulunduğu birçok şarta işaret edilir. Bu beş şartın izahına yönelik başvurulan argümanlar, devlet başkanlığı bağlamında yapılan değerlendirmelerle neredeyse birebir örtüşmektedir. Kadılık ile devlet başkanlığı makamını bu hususta birleştiren unsur, her iki mansıbın da şer'î ahkâmı uygulayan ve bu çerçevede hukukî işlemlerde bulunan bir konumda olmalarıdır. Mezkûr beş şart ise böylesi bir görevi yerine getirmenin asgari şartlarını oluşturmaktadır.[147] Bu bakımdan siyasî-fıkhî metinlerde ilgili beş şartın gerekçelerine dair az malumata rastlansa da bu hususiyetlerin şart koşulmasındaki temel gerekçeleri tahmin etmek zor değildir. Hatta bu tür metinlerde bu hususta tafsilâtlı bilgilere yer verilmemesi, dahası çoğu zaman bu şartların zikrine dahi ihtiyaç duyulmamış olmasında fürû-i fıkıh eserleri ile edebü'l-kâdî literatürünün konuyla ilgili yeterince malumat barındırıyor olmasının da belli bir etkisi olmalıdır. Bununla birlikte kelâm ve ahkâm-ı sultâniyye tarzında yazılmış eserlerde de mezkûr şartların gerekçelerine dair hatırı sayılır bilgiler bulunduğunu, bu hususta genel bir çerçeve oluştuğunu söylemek mümkündür.

İslâm toplumunun yönetimini deruhte edecek kişinin Müslüman olması gerektiği âşikârdır. Üst kademedeki bazı devlet görevlerinin (tenfîz veziri gibi) Müslüman olmayan kimselere tevdi edilebileceği yönünde literatürde ilk kez Mâverdî tarafından dile getirilen

---

146 Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Meʾâsirü'l-inâfe fî meʿâlimi'l-hilâfe*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1985), I, 31-35.

147 Fıkıh külliyatında söz konusu şartlara yönelik değerlendirmeler için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 156-158; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVIII, 584; Kâsânî, *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*, VII, 3; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, XI, 94-98; Karâfî, *ez-Zahîre*, X, 16; Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-ʿİnâye* (Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), XII, 264. Ahkâm-ı sultâniyye türü eserlerin edebü'l-kâdî bölümleri de bu çerçevede zikredilebilir. Bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 88-89; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 171.

düşünceler dahi hemen her dönemde ciddi itiraz ve tenkitlere konu olmuşken yönetimin en üst kademesindeki kişinin Müslüman olmaması düşünülemez. Nitekim vezirlik taksiminde "tefvîz veziri-tenfîz veziri" kavramlarını ihdas eden Mâverdî'nin tenfîz vezirinin zimmî olabileceğine yönelik verdiği cevaz hükmü[148] Cüveynî'nin sert tenkitlerine konu olmuştur. Vezirlik makamının Müslüman olmayan birisinin uhdesine verilebileceği anlamına gelen bu cevaz, Cüveynî tarafından şu ifadelerle eleştirilmiştir:

> *el-Ahkâmü's-sultâniyye* isimli kitabın müellifi bu makamın zimmî olan birine tevdi edilmesinin câiz olduğunu söylemektedir. Hiç kimse tarafından ileri sürülmeyen bu görüş son derece yanlıştır. Kitabındaki bu hatası, müellifin ilimde bir behresinin olmadığını hissettirmektedir. Zira güvenilirlik mutlaka gözetilmesi gereken bir unsurdur. Oysa zimmî, söz, davranış ve tasarruflarında güvenilir değildir. Bunun yanında zimmînin rivayeti de Müslümanlar hakkındaki şahitliği de makbul değildir. Şu halde Müslümanların imâmına [devlet başkanına] bir söz nispet ettiği, dayandırdığı hususlarda sözleri nasıl muteber görülecektir? Bir bakla tanesi hakkındaki şahitliği dahi muteber olmayan, söz ve davranışlarında kendisine güvenilmeyen birisi nasıl vezir olarak atanacaktır? Din hususunda şerrinden emin olmadığımız, her an bizlere zarar verebileceğinden endişe ettiğimiz birinin devlet başkanının elçisi mesabesinde tutulması nasıl mümkün olacaktır? Şüphesiz Kitab ve Sünnet nasları kâfirlere boyun eğmenin, onlara itimat etmenin ve onları Müslümanların sırlarına muttali kılmanın haram olduğu noktasında ittifak halindedir.[149]

---

148 Geniş bilgi için bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 35-36.

149 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 309. Zimmîlerin kamu görevlerine getirilmeleriyle ilgili olan bu meselenin Memlükler döneminde de ciddi tartışmalara sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Hatta ehl-i zimmenin divanda istihdam edilip edilemeyeceği tartışması etrafında müstakil risâleler yazılmıştır. Memlükler döneminde bu tartışma etrafında teşekkül eden literatürü değerlendiren bir çalışma için bk. Luke Yarbrough, "'A rather small genre': Arabic Works Against Non-Muslim State Officials", *Der Islam* 93 (2016), 139-169. Bu türden eserlerden bir örnek için bk. Osman b. İbrâhim en-Nablusî, *Tecrîdü seyfi'l-himme li'stihrâci mâ fî zimmeti'z-zimme*, thk. Luke Yarbrough (New York: New York University Press&Library of Arabic Literature, 2016). Meselenin pratikteki yansımalarına bakıldığında Abbâsîler ve Memlükler döneminde özellikle divandaki kâtiplik görevlerine Hıristiyanların atandığı ifade edilmektedir. Abbâsîler döneminden bir örnek için bk. Halil İbrahim Hançabay, "Abbâsî İdarî Tarihi Açısından Önemli Bir Kaynak: Dîvânü'l-inşâ Reisi Emînüddevle İbnü'l-Mûsalâyâ (ö. 497/1104) Tarafından Kaleme Alınan Resmî ve Şahsî Mektuplar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 45-71. İslâm devletlerinde gayrimüslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmesiyle ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. Luke Yarbrough, *Friends of the Emir: Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019). Konuyla ilgili bilgilerini benimle paylaşan kıymetli meslektaşım M. Enes Midilli'ye teşekkür ederim. Erken dönem Memlük ulemasından İdris b. Beydekin (ö. 710/1310) *el-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'* adlı eserinde siyasîlerin gayrimüslimlere vazife vermelerini "bid'at" olarak değerlendirmekte ve çağdaşı olduğu siyasîleri bu açıdan eleştirmektedir. Özgür Kavak, "Memlük Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2022), 21-22. Diğer taraftan, Mâverdî'nin ileri sürdüğü görüşün Osmanlılar bağlamında da tenkit konusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir Osmanlı kadısı olan Hüseyin b. Hasan'ın (ö. 936/1529'dan sonra) 16. yüzyılda *Letâ'ifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr* adını vererek Kanûnî Sultan Süleyman devri vezîriâzamlarından Pargalı İbrâhim Paşa'ya ithaf ettiği ansiklopedik mahiyetteki eserinin "siyaset ahkâmı" başlıklı birinci bölümünde yönetim kademesinde yer alması hasebiyle vezirlikle ilgili hükümlere de değinilmiş, bu çerçevede tenfîz vezirlerinin gayrimüslimlerden olabileceği yönündeki görüşü sebebiyle Mâverdî'ye atıfta bulunularak onun bu görüşü tenkit edilmiştir. Özgür Kavak, "Bir Osmanlı Kâdısının Gözüyle Siyâset: Letâifü'l-Efkâr ve Kâşifü'l-Esrâr Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2012), 100; a. mlf. "Giriş: Kâdı

Hanefî fakihi Cessâs (ö. 370/981), ahkâm âyetlerini konu edindiği eserinde "*Mülk*ü dilediğine verirsin"[150] meâlindeki âyetin iki muhtemel anlamına dikkat çeker. Ona göre bu anlamlardan birisi, yönetim (*tedbîr*) ve ümmeti siyaset etme işinin Müslüman ve adalet sahibi kimselere mahsus olduğudur.[151] Zira ümmetin sevk ve idare edilmesi Allah'ın emir ve yasaklarıyla doğrudan ilişkilidir ve bu hususta bir kâfire yahut fâsıka güvenilemez.[152] Zahirî âlimi İbn Hazm, devlet başkanının Müslüman olması şartını "Allah, müminlerin aleyhine kâfirlere hiçbir yol vermeyecektir" âyetine[153] atıfla gerekçelendirirken[154] Teftâzânî "Allah kâfirleri Müslümanlar üzerinde yetkili kılmamıştır" ifadesiyle açıklar.[155] Teftâzânî *el-Makâsıd* şerhinde ise aynı şart bağlamında bir gerekçeye başvurmaksızın kâfirin niçin devlet başkanı olamayacağının açık olduğunu belirtmekle yetinir.[156] Şâfiî fakihlerinden Râfiî ise bu şartı devlet başkanının "İslâm'ın ve Müslümanların maslahatlarını gözetmesinin" bir gereği olarak görür.[157] Kalkaşendî, ister irtidat ister aslî küfür biçiminde olsun küfrün her çeşidinin imâmet için engel teşkil ettiğini belirtir ve gerekçe olarak da "bir imâm tayin etmekteki maksadın Müslümanların işlerinin gözetilmesi ve dine yardım edilmesi olduğunu, Müslüman olmayanın ise İslâm'ın ve Müslümanların maslahatlarını gözetmeyecek olmasını" gösterir.[158]

Hürriyet şartının izahına yönelik yapılan değerlendirmeler genel itibariyle kölenin toplumsal statüsü ve kişiyi hukuken tasarrufa ehil kılan "velâyet" kavramı etrafında yoğunlaşır. Buna göre kölenin devlet başkanı olmasının önündeki engellerden birisi vaktinin büyük bir kısmını efendisinin hizmetiyle geçirmesi ve köle olması hasebiyle çoğu zaman insanlar tarafından değersiz ve hakir görülmesidir.[159] Efendisine hizmeti ve bu uğurda harcadığı zaman onu siyasî yönetimin gerektirdiği vazifeleri deruhte etmekten alıkoyacaktır. Toplum içinde hor görülmesi

---

Hüseyin b. Hasan ve Letâ'ifü'l-efkâr Adlı Eseri", *Letâ'ifü'l-Efkâr: Kâdı Hüseyin b. Hasan'ın Siyâsetnâmesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 23-24. Hüseyin b. Hasan'ın ilgili ifadeleri için bk. Hüseyin b. Hasan, *Letâ'ifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr*, haz. Özgür Kavak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 66.

150 Âl-i İmrân 3/26.

151 Âyetin muhtemel anlamlarından bir diğeri ise "Allah'ın Müslümana da kâfire de bahşetmesinin mümkün olduğu mallar, köleler vb. maddî imkânlardır."

152 Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985), II, 288.

153 en-Nisâ 4/141.

154 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), III, 404.

155 Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye,* 100.

156 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* V, 244.

157 Râfiî, *el-ʿAzîz*, XI, 71.

158 Kalkaşendî, *Meʾâsirü'l-inâfe,* I, 35-36.

159 Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 356; Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, 236; Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye*, 100; a. mlf. *Şerhu'l-Makâsıd,* V, 244.

ise kendisine itaat edilen bir yönetici olmasına engel teşkil edecek ve hatta insanların isyana kalkışmasına yol açabilecektir.[160]

Kölenin başa geçmesine engel teşkil eden bir diğer husus, toplumsal statüsünün yanında hukukî açıdan da hür insanlardan farklı bir konumda yer almasıdır. Klasik İslâm hukuku kaynaklarında köle bazı noktalarda tam ehliyetli kabul edilse de birçok noktada sınırlı ehliyetli yahut ehliyetsiz bir varlık olarak görülür. Bu nedenle köle hukukî yetkileri (velâyet) açısından kısıtlı (hükmî acziyet) kabul edilmiştir. Velâyette aslolan ise kişinin önce kendi şahsı üzerinde velâyete sahip bulunması, şartlar gerçekleştiğinde bu velâyeti başkaları üzerinde de uygulamasıdır. Kendi şahsı üzerinde dahi tasarruf hakkına sahip olmayan kölenin -meselâ devlet başkanı tayin edilerek- başkaları üzerinde yetkili kılınması mümkün değildir.[161]

Köleliğin her çeşidinin başa geçmeye bir engel oluşturduğunu söyleyen Kalkaşendî, kölenin ümmetin idaresini üstlenmeye (*velâye umûri'l-ümme*) elverişli olmamasını, kölenin efendisinin hakkı sebebiyle hukuken kısıtlı (*mahcûr*) olması ve bu nedenle tasarruflarında kendi adına hareket edememesine bağlar.[162] Gazzâlî benzer değerlendirmelerin yanında hürriyet şartını ayrıca Kureyş'e mensubiyet şartıyla da ilişkilendirmek suretiyle bu hususta özgün bir yaklaşım sergiler:

> İmâmet [akdi] bir köle adına kurulamaz. Zira imâmet makamı halkın önemli işleri için devamlı vakit ister. Kendi şahsı hakkında yok hükmünde olan (*mefkûd*), yalnızca idaresi altında tasarruflarda bulunabildiği ve hizmetine âmâde olduğu mâliki için var olan (*mevcûd*) bir kimse bu göreve nasıl getirilecektir? Dahası Kureyş'e mensup olma şartının hürriyet şartını da tazammun ettiği dikkate alındığında bu nasıl mümkün olacaktır? Zira Kureyş nesebinde hangi durumda olursa olsun kölelik tasavvur olunamaz.[163]

Hanefîler'den Simnânî "ilimde behresi olmayan bazı kimselerin" köle de olsa başa gelen yöneticiye itaat edilmesi gerektiğini salık veren hadislere dayanarak kölenin devlet başkanı

---

160 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 244; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII, 381; Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 10a.

161 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b; Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde,* 477. Kölenin devlet başkanlığına seçilememesi hususu literatürde farklı bağlamlarda da bahse konu olabilmektedir. Kureyşîlik şartına itiraz edenlerin önemli argümanlarından olan Kureyşli ile Habeşli köle arasında bir fark görmeyen hadisler, yine itaat-muhalefet konusunda gündeme getirilen "Başınızda Habeşli bir köle dahi olsa ona itaat ediniz" meâlindeki rivayetler hadis şârihleri tarafından -kölenin devlet başkanı olamayacağı yönündeki kabulden hareketle- çoğu zaman ordu/harp emirliği gibi devlet başkanlığı dışındaki idarî makamlara hamledilmiştir. Bk. Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Aʿlâmü'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân (Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1309/1988), IV, 2334-2335; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392), V, 149, IX, 46-47, 226-227; Sirâceddin Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmiʿi's-sahîh* (Dımaşk: Dârü'n-nevâdir, 1349/2008), XXXII, 438. Mezkûr rivayetleri "deliller arasında teâruz/ihtilâf" bağlamında değerlendiren ve bu yöndeki ihtilâfı "cem' ve te'lîf" metoduyla gideren bu anlayışa kelâm metinlerinde de rastlanır. Meselâ bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 243-244.

162 Kalkaşendî, *Meʾâsirü'l-inâfe*, I, 35.

163 Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 180.

(*imâm*) olmasına cevaz verdiklerini belirttikten sonra yukarıdaki argümanlara benzer nedenlerle bu yaklaşıma karşı çıkar:

> Bu görüş doğru değildir. Zira köle efendisinin hizmetiyle meşguldür. İnsanların ona boyun eğmesi de neredeyse imkân dışıdır. Ayrıca kölenin daha alt kademelerde yöneticilik (*emîr*) yapmasının hukuken mümkün olması devlet başkanı da olabileceği anlamını taşımaz. Çünkü emîr son tahlilde devlet başkanından aldığı yetkiyle tasarrufta bulunmaktadır. Dolayısıyla onun ameli bir bakıma devlet başkanının ameli gibidir. Buna mukabil devlet başkanı kendi şahsı cihetiyle tasarruflarda bulunmaktadır. Bu da devlet başkanı olacak kişinin kendi şahsına mâlik olmasını şart kılar.[164]

Akıl ve bulûğ şartlarına yönelik yapılan değerlendirmeler hürriyet şartı için başvurulan izahlarla büyük ölçüde örtüşmektedir. Zira köleyi hukukî tasarruftan yoksun kılan gerekçe mecnun ve sabi için de geçerlidir. Mecnun ehliyet ve velâyet açısından gayri mümeyyiz çocuk hükmündedir. Temyiz öncesi dönemde edâ (fiil) ehliyetinin temelini teşkil eden akıl ve temyiz gücü yok veya yok hükmünde olduğundan temyizden yoksun kimseler için edâ ehliyeti söz konusu değildir. Sabi ise temyizden bulûğa kadar geçen dönemde hukukî temsilcisinin (velî) himayesi altındadır ve bu nedenle sınırlı ehliyete sahiptir. Bu bakımdan akıl ve bulûğ şartlarını sağlamayan kişilerin dinî emirlere muhatap olmadıkları kabul edilir. Mükellef olmamalarının

---

164 Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 63. Memlük sultanlarının kökenleri itibariyle köle olup aldıkları dinî ve askerî eğitimden sonra âzat edilerek köle statüsünden çıkarıldıkları ve saltanat tahtına hür biçimde oturdukları tarihî açıdan bilinen bir hususdur. Geniş bilgi için bk. David Ayalon, "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi", çev. Samira Kortantamer, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 4/1 (1989), 211-247. Bu nedenle Memlük siyasî tecrübesinin "hürriyet şartı" açısından bir meşruiyet sorunuyla yüzleşmek durumunda kalmaması gerektiği düşünülebilir. Fakat öyle olsa bile köken ve geçmişleri itibariyle "kölemen" olmalarının tarihte bir meşruiyet krizine yol açıp açmadığı, ulema arasında bu hususun bir tartışma konusu olarak gündeme gelip gelmediği İslâm siyaset düşüncesine kaynaklık eden farklı telif türleri ile tarih kitaplarındaki bilgiler ışığında müstakil olarak incelenmeye değerdir. Nitekim Şâfiî fakihlerinden İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ile dönemin Memlük sultanı el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars (1260-1277) arasında yaşandığı ifade edilen bir hadise, hürriyet şartının önemli bir meşruiyet unsuru olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bu hadiseye göre "İbn Abdüsselâm, el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars'a biat merasimi esnasında onun Emîr Alâeddin Aytekin el-Bundukdârî'nin kölesi olması dolayısıyla sultan olamayacağını ileri sürerek biat etmekten kaçınması üzerine, Baybars'ın el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından satın alınarak âzat edildiğine dair şahitler bulunarak ikna edilebilmiştir. Ancak diğer Memlük emîrlerinin hür oldukları ispat edilemediği için pazarda satılarak âzat edilmeleri ve bedellerinin de Allah yolunda harcanması gerektiğine dair bir fetva verince sultanla arası açılmış ve Dımaşk'a geri dönmek üzere yola çıkmıştır. Ancak sultan, onun gidişiyle saltanatının tehlikeye düşeceği uyarısı üzerine ardından gidip gönlünü alarak geri dönmesini ve fetvasının gereğinin yapılmasını sağlamıştır. Tarihte bir başka örneğine rastlanmayan bu olaydan sonra kendisine 'bâyiu'l-mülûk, bâyiu'l-ümerâ' lakabı verilmiştir." H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Nisan 2024). Mona Hassan, İbn Abdüsselâm ile Memlük sultanı arasında geçen bu hadisenin o dönemler için önemli bir meşruiyet sorununa işaret ettiğini, meşruiyetlerini tesis etmelerinin Memlük sultanları için başlarda kolay olmadığını ifade etmektedir. Hassan, *Longing for the Lost Caliphate*, 66-67. Süleyman Özbek de kölelik bağlamında benzer bir hususa işaret ederek Memlüklerin köle asıllı olmaları sebebiyle devletin kuruluşu esnasında kısa bir bocalama devresi geçirmiş olduklarını dile getirir. Süleyman Özbek, "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar: Sultanı Öldüren Sultan Olur"", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (2013), 155-172.

yanında acziyetleri de dikkate alındığında akıl sahibi ve bâliğ olmayanın devlet başkanı olamayacağı açıklığa kavuşur.[165]

Şâfiî fakihi Râfiî'nin "Kendi özel işleri hususunda [hukuken] bir başkasının gözetim ve denetiminde olan (*el-müvellâ 'aleyh*) bir kimsenin ümmetin idaresini üstlenmesi nasıl düşünülebilir!" şeklindeki sözleri yukarıda işaret edilen hususları özetler mahiyettedir.[166] Benzer hususlara dikkat çeken Kalkaşendî, bunun yanında aklın yönetim için önemli bir araç mesabesinde (*âletü't-tedbîr*) olduğunu, bu bakımdan aklın gitmesiyle yönetimin de elden gideceğini ifade eder.[167] Seyfeddin el-Âmidî, devlet başkanlığı için gereken şartlara ancak akıl ile sahip olunabileceğini, fakat bunun tek başına yeterli olmadığını, akıl sahibinin "heybet, tecrübe ve nazar" açısından kemalin üst mertebesine erişmesi için mutlaka bulûğa da erişmiş olması gerektiğini kaydeder.[168]

Akıl ve bulûğ gibi şartların izahında başvurulan "velâyet" kavramını erkeklik şartı için de gündeme taşıyan fakihlere göre kadın da hukukî tasarrufları yönünden kısıtlıdır ve bu nedenle devlet başkanlığına ehil değildir. Kadınların namazda imamlık yapmalarıyla ilgili hükmü velâyet çerçevesinde izah eden Mâverdî, akabinde kadınların velâyetle ilgili durumunu devlet başkanlığı konusundaki konumlarıyla da ilişkilendirir:

> Erkeğin kadının arkasında namaz kılması hiçbir surette câiz değildir. Kıldığı takdirde namazı iade etmesi gerekir. Ebû Sevr [ö. 240/854] bu hususta muhalif bir tutum sergilemişse de fukahanın tamamı bu görüştedir. (…) Zira Hak Teâlâ "Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle erkekler kadınlar üzerinde hüküm sahibidirler (*kavvâm*)" buyurmuştur.[169] Şâfiî [bu âyetten hareketle] kadınların velâyet ve hüküm sahibi (*kıyâm*) olmak yönünden kısıtlandığını ifade etmiştir.[170] Ayrıca Hz. Peygamber "Allah'ın onları

---

165 İlgili şartlara yönelik izahlar için bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 25; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 224; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 89; Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 282; Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 180; Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV, 356; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191-192; Nesefî, *Şerhü'l-'Umde*, 477; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 244; a. mlf. *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 100; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381; Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 10a.

166 Râfiî, *el-'Azîz*, XI, 71.

167 Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe*, I, 32.

168 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191-192.

169 en-Nisâ 4/34. Fahreddin er-Râzî, âyette geçen "kavvâm" teriminin işini hakkıyla yapan kimse anlamına geldiğini, "kadına kavvâm olmak" ifadesiyle de yine kadının işlerini hakkıyla yerine getirip onu korumaya ihtimam göstermek manasında kullanıldığını belirtmektedir. Bu kavramın ilgili âyet bağlamında kazandığı anlam ise müfessir tarafından "Erkek kadınları terbiye etme ve onlara müdahale etme hususlarında hâkim konumdadırlar" şeklinde tefsir edilerek belirlenmektedir. Buna göre "Yüce Allah erkeği karısı üzerinde bir reis ve hükmü geçen birisi olarak kabul etmiştir." Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1320), X, 70.

170 Şâfiî'nin kadının erkeğe namazda imamlık yapması meselesi bağlamındaki ifadeleri şöyledir: "Kadının erkeklere, kadınlara ve erkek çocuklara namaz kıldırması durumunda kadınların namazı geçerli, erkeklerin ve erkek çocuklarının namazları ise geçersiz olur. Zira erkekleri kadınlar üzerinde hüküm (*kavvâm*) ve velâyet sahibi (*evliyâ*) kılmış olması nedeniyle Yüce Allah kadınları bazı yönlerden kısıtlamıştır." Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dârü'l-marife, 1410/1990), I, 190.

> [kadınları] geride bıraktığı gibi siz de onları geri bırakın" buyurmuştur. Kuşkusuz kadınların geride bırakılmaları vâcip olunca onları öne geçirmek de haram olacaktır. Diğer taraftan Hz. Peygamber "İşlerini bir kadına bırakan topluluk asla felah bulamaz" buyurmuştur. Ayrıca kadın avrettir ve dolayısıyla [namazda erkeklere] imam olması fitne sebebidir. Nitekim Hz. Peygamber [imamın yanıldığını hatırlatmak için] "sübhânallah" demeyi erkeklere mahsus kılmış, kadınların ise seslerinin fitneye sebebiyet vermemesi için böyle durumlarda sağ ellerini sol ellerinin üzerine vurarak uyarıda bulunmalarını (*tasfîk*) emretmiştir. İmam olmalarında da aynı şekilde fitne kaygısı söz konusudur. Bunların yanında imâmet, velâyet ve fazilet makamıdır. Kadın ise velâyet ehlinden değildir. Baksana, kadın devlet başkanlığına (*el-imâmetü'l-'uzmâ*[171]), kadılığa, nikah akdinde taraf olmaya da ehil değildir. Namaz imamlığı (*imâmetü's-salât*) konusunda da kadının durumu bundan farklı değildir.[172]

Fahreddin er-Râzî, dinin kadın-erkek ilişkileriyle ilgili boyutunda sıkça atıfta bulunulan ve yukarıdaki pasajda yine gündeme taşınan ilgili âyette geçen "kavvâm" teriminin "işini hakkıyla yapan kimse" anlamına geldiğini, "kadına kavvâm olmak" ifadesiyle de yine kadının işlerini hakkıyla yerine getirip onu korumaya ihtimam göstermek mânasında kullanıldığını belirtir. Bu kavramın ilgili âyet bağlamında kazandığı anlam ise Râzî tarafından şöyle tefsir edilmektedir: "Erkekler kadınları terbiye etmek ve onlara müdahalede bulunmak hususlarında hâkim/yetkili konumdadırlar. Yüce Allah âdeta erkeği kadın üzerinde bir reis (*emîr*) ve hükmü geçen birisi olarak kabul etmiştir." Mezkûr âyete dayanarak kadının erkeğe karşı konumunu bu şekilde belirleyen Râzî, takip eden değerlendirmelerinde ise "erkeği kadından üstün kılan hususlara" açıklık getirir. Bu üstünlük vesileleri arasında dikkat çekilen hususlardan birisi de kadının devlet başkanlığı konusundaki konumudur:

> Erkekler birçok yönden kadınlardan üstündür. Bunların bir kısmı zâtî (*hakîkî*) sıfatlarından, diğer bir kısmı şer'î hükümlerden kaynaklanır. Zâtî sıfatlarından kaynaklanan üstünlük iki hususiyete dayanır. Bunlardan birisi bilgi (*ilim*), diğeri güç ve kuvvettir. Erkeklerin daha akıllı ve bilgili oldukları hususunda şüphe yoktur. Erkeklerin meşakkatli işlere karşı daha dayanıklı olduklarında da kuşku yoktur. İşte bu iki sebepten ötürü akıl, sebat, kuvvet, çoğu zaman yazı yazma (*kitâbet*), binicilik, atıcılık, peygamberlerin ve âlimlerin erkek olması, namaz imamlığının (*imâmetü's-suğrâ*) ve devlet başkanlığının (*el-imâmetü'l-kübrâ*) yine erkeklere mahsus kılınması, cihad, ezan, hutbe, itikaf, had ve kısas konularında şahitlik (…) gibi hususlarda erkeklerin kadınlardan üstünlüğü söz konusudur. Bütün bunlar erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delâlet etmektedir.[173]

---

171 Klasik kaynaklarda, özellikle fürû-i fıkıh metinlerinde sıkça rastlanan "imâmetü'l 'uzmâ" tabiri devlet başkanlığını namaz imamlığı anlamındaki "imâmet"ten ayırmak üzere geliştirilmiştir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 239; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* V, 244.

172 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* II, 326-327.

173 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* X, 70-71.

Benzer bir yaklaşım Gazzâlî tarafından yine velâyet kavramıyla irtibat kurularak dile getirilir:

> İmâmet akdi kadın için tahakkuk etmez. Kadının kemâl sıfatlarını ve istiklal mertebelerini kendinde toplamış olması da bu hükmü değiştirmez. Kendisine kadılık makamı bile verilmezken, birçok hususta şahitlik bile yaptırılmazken bir kadının imâmet makamı için aday olması nasıl mümkün olabilir?[174]

Mâverdî'nin yukarıda daha ziyade namaz imamlığı konusundaki görüşüne mesnet kıldığı rivayetler, siyasî-fıkhî metinlerde diğer birçok rivayetle birlikte kadının devlet başkanı olamayacağı yönündeki yaklaşıma referans teşkil etmiştir. Bu çerçevede başvurulan rivayetlerin başında kadınların akıl ve din yönünden eksik olduğunu ifade eden ve işlerin kadınlara tevdi edilmesini kınayan hadisler gelmektedir.[175] Devlet başkanının erkek olması şartını "Başlarına bir kadını geçiren bir topluluk asla felah bulmaz"[176] rivayetine dayandıran Kalkaşendî, bu duruma şu sözlerle açıklık getirmektedir:

> [Devlet yönetimini ilgilendiren] işlerde imâmın erkeklerle bir arada olup onlarla istişare etmesi kaçınılmazdır. Kadın ise bundan [erkeklerle bir arada olmaktan] men edilmiştir. Diğer taraftan kadın şahsını ilgilendiren bazı işler yönünden de kısıtlıdır (*nâkıs*). Evlenme akdini bizzat icra etmesi konusunda dahi yetki sahibi değildir. Böyle olunca bir başkası üzerine velâyet sahibi kılınması düşünülemez.[177]

Kadınların devlet başkanlığına ehil olmadığını yine ilgili rivayetler ekseninde temellendirdiği anlaşılan *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* başlıklı siyaset metninde ise konuyla ilgili şu ifadelere yer verilmektedir:

> İmâmetin bazı şartları vardır. Bunlardan birisi [imâmın] erkek olmasıdır. Kadının imâmeti mün'akid değildir. Çünkü imâmetin maksadı dini ve dünyayı ıslah etmektedir. Bu da ancak aklı pür, dini kâmil kimseler eliyle mümkündür. Oysa kadınlar din ve akıl yönünden nakıstırlar. Bu nedenle onların imâmetiyle din ve dünya işleri intizam bulmaz.[178]

Erkeklik şartı konusunda velâyet kavramı ve naslar ışığında yapılan değerlendirmelerin yanında, başvurulan bir argüman da kadınların çoğu zaman yönetici olmanın gerektirdiği niteliklerden yoksun olup devlet başkanının gerçekleştirmekle yükümlü olduğu maslahatları yerine getirmeye elverişli olmadıkları düşüncesidir. Daha ziyade Hanefî-Mâtürîdî geleneğine

---

174 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 180.

175 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 404; Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 63; Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b; Nesefî, *Şerhü'l-'Umde*, 477; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 236; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 100; a. mlf. *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 244; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381.

176 Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Heyet (Bulak: Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1311), "Megâzî", 82.

177 Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe*, I, 32.

178 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 9a-b.

mensup âlimlerin başvurduğu ve tasrih edilmese de kadınların yerleşik sosyal yapısı ve fıtrî özellikleri dikkate alınarak savunulduğu anlaşılan bu yaklaşıma göre devlet başkanının seçilmesinde gözetilen birtakım hedef ve maksatlar vardır ve kadınlar bu türden yükümlülükleri yerine getirebilecek güce sahip değildirler. Düşmana boyun eğdirip üstünlük kurmak (*kahr* ve *galebe*), ordular sevk etmek, savaşları yönetmek, cezalandırma gereken yerde bunu tatbik etmek *(ızhârü's-siyâse)* gibi devlet yönetiminde gözetilmesi gereken maslahatlar çoğu zaman kadınların gücünü aşan hususlardır. Ayrıca kadınların durumu tesettür üzerine mebnidir. Bu nedenle evlerinde oturmakla emrolunmuş, savaş meydanlarına ve hüküm meclislerine çıkmaktan men edilmişlerdir.[179]

İcmâ ile sabit bir husus olması hasebiyle devlet başkanını seçmekle görevli heyette (*ehlü'l-hal ve'l-'akd*) kadınların kati surette yer alamayacağını savunan Cüveynî'nin, görüşüne gerekçe olarak zikrettikleri kadınların siyasetle ilişkisini farklı bir açıdan tasvir etmektedir:

> Kadınların imâm seçiminde ve imâmet akdinde herhangi bir dahlinin bulunmadığını katî olarak biliyoruz. Zira bu hususta kadınlara müracaat edildiği tarih boyunca vâki olmamıştır. Bu konuda kadınlara danışmak gerekseydi, bu hak en başta Hz. Peygamber'in eşleri ve kızı Fatıma'ya tanınırdı. Çünkü onlar bu işe en lâyık kadınlardı. Biz son derece açık bir şekilde biliyoruz ki, onların bu hususa bir dahilleri olmamıştır. Bu konu, asırlar boyunca bu minval üzere devam etmiştir. Öte yandan kadınlar haremlerindedirler. İşleri kendilerine "kavvâm" olan erkeklere tevdi edilmiştir. Ortamı, şartları bilmez, dünyayı tanımazlar (*lâ ya'tüdne mümâresete'l-ahvâl ve lâ yebrüzne fî müsâdemeti'l-hutûb*). Fikirlerin ve zorlu işlerin üstesinden gelebilmek konusundaki yeterlilikleri de son derece azdır. Bu sebeple birçok âlim onların kendi başlarına evlenemeyeceklerini dahi söylemiştir.[180]

Bütün bu değerlendirmelerden siyasî yönetime talip olan kişinin her şeyden önce dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukukî tasarruflarda bulunmaya elverişli olması, diğer bir deyişle edâ ehliyetini taşıması ve velâyet yönünden kısıtlı olmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Necmeddin en-Nesefî'nin akaide dair meşhur risâlesinde şartlar bağlamında "Devlet başkanının (*imâm*) tam ve mutlak bir velâyet sahibi olması gerekir" şeklindeki tespiti, bir

---

179 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b; Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 477.

180 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 246. Kadının devlet başkanlığına seçilemeyeceği anlayışı bütün bu gerekçeler ışığında fıkıh ve siyaset literatüründe erken dönemlerden itibaren yaygın bir kabul görmüştür. Buna karşın modern dönemlerde bu anlayış -muhtemelen kadınların siyasî ve sosyal statüsüyle ilgili son yüzyıllarda gelişen algı ve düşüncelerin etkisiyle- muhtelif yönlerden tenkit konusu edilmiştir. Meselâ bk. Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmi Araştırmalar* 5/4 (1991), 284-291; Nejla Akkaya, "İslam Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslâmî Araştırmalar* 5/4 (1991), 236-250; Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-", *Dinî Araştırmalar* 4/11 (2001), 67-94; Mehmet Azimli, "Kadınların İdareciliği Konusundaki Rivayete Tarihsel Bağlamda Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmi Araştırmalar* 15/3 (2002), 417-422. Konuyla ilgili geleneksel görüşü benimseyen ve farklı açılardan temellendiren bazı çağdaş çalışmalar için bk. Ahmed b. İbrâhim el-Habîb, "Hükmu tevelli'l-mer'a li'l-velâyâti'l-amme: Dirâse fıkhiyye mukârane", *Mecelletü Câmiati Ümmü'l-Kurâ* 2/50 (2010), 9-106; Meryem bint. Râşid et-Temîmî, "Delâletü'l-fahvâ 'alâ tahrîmi tevelli'l-ünsâ el-imâmete'l-'uzmâ", *Mecelletü'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-idâriyye* 14 (2018), 65-82.

bakıma bahse konu beş şartın tamamını içine alan veciz bir ifadedir.[181] Risâle üzerine yazdığı şerhte Teftâzânî ilgili ifadeyi "devlet başkanının Müslüman hür, akıl sahibi ve bulûğa ermiş bir erkek olması" şeklinde şerh etmiştir.[182]

C. Değerlendirme

Devlet başkanının Müslüman olması, devlet başkanlığına duyulan ihtiyacın temellendirilmesindeki başat etken olan İslâm hükümlerinin tam anlamıyla ve etkin bir biçimde uygulanabilmesinin ilk ve en önemli koşuludur. Akıl hem dinî mükellefiyetin şartı hem de edâ ehliyetinin temelidir. Bu nedenle kişinin hak ve borçlarının sabit olması, dinî yükümlülüklerle mükellef tutulması, hukukî işlem ve davranışlarının geçerliliği, toplumsal ve cezaî sorumluluk taşıyabilmesi için aklî melekelerinin tam ve yerinde olması son derece önemlidir. Bu nitelikten yoksun bir kişinin, hukuken sorumluluk taşımaya uygun olmaması nedeniyle, devlet başkanlığı görevine getirilmesi düşünülemez. Bülûğ çağına erişmiş olmak, kişinin hem bedenen hem de ruhen belli ve yeterli bir asgari olgunluğa ulaşmasını ifade eder. Bülûğ çağı aynı zamanda kişinin dinî, içtimaî ve hukukî mesuliyetlere tam mânasıyla muhatap olmasının ilk adımını teşkil etmesi sebebiyle devlet başkanlığı görevi için de asgari merhale olarak belirlenmiştir. Kuşkusuz akıl ve bulûğ gibi nitelikler hukukî boyutlarının yanı sıra devlet başkanının doğru ve isabetli kararlar verebilmesinde ve dolayısıyla siyaset ameliyesinin gereğince tatbik edebilmesinde de hayatî bir öneme sahiptir.

Devlet başkanının hür, yani köle olmaması şartı, kölelerin hukukî açıdan sınırlı bir ehliyete sahip olmaları ve toplumsal statüleri itibariyle hür insanlardan farklı bir konumda bulunmalarından kaynaklanır. Kölenin hukukî işlemlere konu olması bakımından "eşya/mal" kabul edilmesi, efendisine hizmet etmekle mükellef olup hukukî eylemlerin çoğundan mahrum tutulması nedeniyle devlet başkanlığına seçilmesi uygun görülmemiştir. Ayrıca devlet başkanının insanları itaat altına alıp sözünü geçerli kılması için toplumsal bir meşruiyete sahip olması, kölelerin statüsü göz önüne alındığında önemli bir eksiklik olarak ortaya çıkar. Devlet başkanının erkek olması gerektiği görüşü ise erkeklerin fiziksel güçleri ve toplumsal rolleri itibariyle devlet yönetimi için daha elverişli olduğu yönündeki geleneksel anlayışa dayanır. İslâm tarihindeki uygulamalar da bu anlayışla uyumlu bir seyir izlemiş, ilk dönemlerden itibaren devlet yönetiminde ve daha alt kademelerdeki kamusal görevlerde daha ziyade erkekler rol üstlenmiştir. Siyasî ve toplumsal düzenin erkekler tarafından daha iyi ve etkin bir biçimde korunabileceği, kadınların ise fıtrî yapıları ve toplumsal rolleri gereği devlet yönetiminde aktif bir rol üstlenmelerinin zor ve hatta imkânsız olduğu savunulmuştur. Siyasî-fıkhî metinlerdeki

181 Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye*, 100.

182 Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye*, 100.

değerlendirmeler kimi zaman meselenin olgusallıkla açıklandığı izlenimini verse bazı âyet ve hadisler gerekçe gösterilerek dinî naslarda da bu görüşü destekleyen referansların bulunduğu ifade edilmiştir. Fıkıhta kadınların erkeklere namazdaki imâmetinin (*el-imâmetü's-suğrâ*) dahi câiz görülmediği dikkate alındığında, özellikle velâyet kavramı etrafındaki bazı fıkhî kabullerin de erkeklik şartı konusunda devlet başkanlığı (*el-imâmetü'l-kübrâ*) bağlamındaki görüşler üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Devlet başkanı olacak kimseler için şart koşulan İslâm, akıl, bulûğ, hürriyet ve erkeklik gibi vasıflarla ilgili olarak siyasî-fıkhî ahkâmı içeren metinlerde -en azından bu çalışmanın sınırlarını belirleyen dönemler açısından- herhangi bir tartışma veya itiraza rastlanmamıştır. Bu nedenle devlet başkanının tüm bu şartları haiz olmasının gerekliliği konusunda ittifak olduğu söylenebilir. Nitekim fıkıh eserlerinde devlet başkanının yetki devri ve görevlendirmesiyle sorumluluk üstlenen kadılar için de benzer nitelikler aranmıştır. Bu şartlardan birçoğu aynı zamanda hukukî işlemlerin geçerli sayılıp sonuçlarını doğurabilmesinin ve hatta hukuken şahitlik yapabilmenin bile asgari unsurlarını oluşturur. Dolayısıyla bu nevi şartların dinî ahkâmın icrası ve dünyevî işlerin idaresine dönük en büyük sorumluluk makamı olan devlet başkanlığı için de öne sürülmesi ve bunun genel bir kabule dönüşmesi doğal karşılanmalıdır. Siyasî-fıkhî metinlerde çoğu zaman bu şartların zikrine dahi ihtiyaç duyulmamış olması da bu açıdan dikkate değerdir. Nihayetinde devlet başkanlığı aynı zamanda "imâmet" kavramıyla ifade edildiği için daha tanım aşamasında bu şartlar kendiliğinden gerekli hale geldiğinden bu şartların hangi gerekçelere dayandığına dair yapılan açıklamalar sınırlı kalır. Gerekçe olarak öne sürülen ve çoğu zaman birbirini tekrar ettiği görülen argümanlar ise fıkıh eserlerinde kadılık için aranan şartları temelledirmek için yapılan değerlendirmeler ile büyük oranda örtüşmektedir. Nitekim -konuyla ilgili serdedilen bilgilerden de hatırlanacağı üzere- devlet başkanlığı için gerekli görülen şartlar sıralanırken kimi zaman bu beş şarttan her birini ayrı ayrı zikretmek yerine kısaca kadılarda bulunması gereken niteliklere sahip olmanın gerekli oluşuna işaret etmekle yetilnilmiştir. Bu husus, aynı zamanda siyasî-fıkhî metinlerde devlet başkanlığı ile kadılık arasında kurulan ilişkinin dikkate değer örneklerinden birini teşkil eder.

II. BEDEN SAĞLIĞINA İLİŞKİN ŞARTLAR

Devlet başkanlığı vazifesinin gereğine uygun biçimde deruhte edilebilmesi için bu makama talip olan kişide diğer şartların yanında birtakım bedensel şartlar da aranmıştır. Bu çerçevede sakatlık, uzuv eksikliği, körlük, sağırlık ve dilsizlik gibi duyu ve vücut azalarıyla ilgili pek çok problem, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde kapsamlı değerlendirmelere tâbi tutulmuş ve bu tür noksanlıklardan sâlim olmanın atamanın hukukî geçerliliği için şart olup olmadığı saptanmaya çalışılmıştır.

A. Kelâm ve Fürû-i Fıkıh Eserlerinde Beden Sağlığına İlişkin Şartlar

Kelâm ve fürû-i fıkıh eserlerinde konuya ilişkin son derece az malumat bulunmaktadır.[183] Şâfiî fakihlerinden Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, kelâma dair eserinin imâmet bahsinde beden sıhhatiyle ilgili bazı şartlara da temas etmiştir. Bu kabil şartlar diğerleriyle birlikte "kişinin imâmetinin mün'akid olabilmesinin zorunlu şartları" olarak belirlenmiştir. Bu çerçevedeki şartlar başa geçecek kişinin "işiten, gören ve konuşan (*semî', basîr, nâtık*)" bir kimse olmasıdır. Buna gerekçe olarak gösterilen husus ise doğrudan imâmetin temel maksatlarıyla ilgilidir: "Zira sağır, kör ve dilsiz olmak imâmın tayin edilmesinde gözetilen işlerin yürütülmesine (*tedbîrü'l-ümûr*) engel teşkil eder."[184] Müellifin fürû-i fıkıh eserinde de imâmetle ilgili şartlara yer verilmiş, fakat bu eserde beden sağlığıyla ilgili olarak "kör olmamak" şartına temas etmekle yetinilmiş, bu da "Kâdî Ebü'l-Fütûh"a ait bir görüş olarak takdim edilmiştir.[185]

Şâfiî fakihi Râfiî, fürû-i fıkha dair eserlerinde devlet başkanlığı vazifesini üstlenecek kişinin "işiten, gören ve konuşan" bir kimse olması gerektiğini belirterek sağırlık, körlük ve dilsizlik gibi duyu organlarıyla ilgili problemlerin başa geçmeye engel teşkil eden hususlar olduğuna işaret etmiştir.[186] Bir diğer Şâfiî fakihi Mütevellî en-Nîsâbûrî'nin *et-Tetimme*'sinde el, ayak ve kulak gibi uzuvların sağlam olmasının şart koşulmadığını belirten Râfiî, Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde bu hususta çizdiği çerçevenin daha doğru olduğunu ifade etmiştir.[187] Benzer şekilde Nevevî işitir, görür ve konuşur olmayı atamanın hukuken geçerli olabilmesi için zorunlu bir şart olarak görmüştür. Kulak, göz ve dil gibi duyu organlarının kendilerine mahsus fonksiyonları yerine getirmesinin gerekliliğini şart olarak tayin eden müellif, el, ayak ve kulak gibi uzuvların tam ve eksiksiz olmasının şart olup olmadığını ise ihtilâflı hususlar arasında sayar. Mütevellî en-Nîsâbûrî'ye nispet ettiği görüş, bunun devlet başkanlığı açısından gerekli olmadığı yönündedir. Fakat Nevevî de bu hususta Mâverdî'nin -aşağıda ayrıntılı olarak bahse konu edilecek- yaklaşımını tercihe şayan bulmuştur.[188]

Şâfiî fakihi Tâceddin es-Sübkî, bu çerçevedeki şartlara bir kelâm metninde dikkat çekmiş nâdir müelliflerden birisidir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen akaid risâlesine yazdığı şerhte, devlet başkanında aranan şartlara dair kendi mezhep görüşünü de kayıt altına alma cihetine

---

183 Beden sıhhatiyle ilişkili hususların doğrudan "imâmet şartları" başlığı altında ele alınması kelâm literatürü açısından alışılmış bir durum olmasa da özelllikle devlet başkanının görevden uzaklaştırılmasını gerektiren durumların (*hal'ü'l-imâm*) tartışıldığı bölümlerde konuyla ilgili hatırı sayılır malumat bulunabilmektedir. Meselâ bk. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987), 479; Ferrâ, *Muhtasarü'l-Mu'temed*, 242.

184 İmrânî, *el-İntisâr*, III, 816.

185 İmrânî, *el-Beyân*, XII, 9.

186 Râfiî, *el-Muharrer*, III, 1396; Râfiî, *el-'Azîz*, XI, 71.

187 Râfiî, *el-'Azîz*, XI, 71.

188 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, X, 42; a. mlf. *Minhâcü't-tâlibîn*, 292.

giden Sübkî, bu çerçevede "işitmek, görmek, konuşmak ve uzuv bütünlüğü" gibi hususiyetleri gerekli şartlar arasında saymıştır.[189] Teftâzânî ise kelâma dair *el-Makâsıd* eserinde gerekli şartlar arasında bedenle ilgili niteliklere yer vermezken bu eserine yazdığı şerhte bu nevi şartları da gündeme taşımış ve yukarıdaki genel çerçeveye uygun olarak başa geçecek kişinin "işitme, görme ve konuşma" vasıflarını kendinde bulundurmasının gerekliliğini dile getirmiştir.[190]

B. Ahkâm-ı Sultâniyye Literatüründe Beden Sağlığına İlişkin Şartlar: İlke Esaslı Hükümler

Fiziksel yeterlilik kapsamında değerlendirilebilecek şartlara yönelik kapsamlı ve sistematik bilgiler daha ziyade ahkâm-ı sultâniyye eserlerinde bahse konu edilmiştir. Kuşkusuz bu nevi şartların geçmiş fıkhî birikim içerisinde yeteri kadar varlık bulmaması, konuya ilişkin ayrıntılı hükümlerin ilk defa ahkâm-ı sultâniyye metinleri tarafından vaz edilmesine vesile olmuştur. Fıkhî birikimin sükût ettiği bir mesele olması hasebiyle bu hususta ortaya konan hükümler tabii olarak naslara dayanarak değil, vazifenin doğasına bakılarak içtihatla elde edilmiştir. Ahkâm-ı sultâniyye yazarlarının bu hususta vazifenin doğası gibi aklî bir zeminden beslenmesi onları aşağı yukarı aynı hükümler etrafında birleştirmiştir. Zira konuyla ilgili değerlendirmeler incelendiğinde bu hususta belirli bir kaide/ilke vaz edildiği ve hükümlerin bu kaide doğrultusunda belirlendiği anlaşılmaktadır. Bu kaideye göre vazifenin maksadına uygun biçimde yürütülmesine mâni olan problemler atamanın önünde bir engel sayılacak, vazifenin ifasında hayatî bir fonksiyona sahip olmayan noksanlıklar ise sorun teşkil etmeyecektir. Duyu ve organlarla ilgili problemlerin neredeyse tamamı bu ilkeye göre değerlendirilmiştir. Bu durum, bu konuda işleyen bir usulün olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de devlet başkanlığı vazifesi için şart koştuğu yedi sıfattan ikisi duyu ve vücut azalarıyla ilgilidir. Buna göre devlet başkanlığına atanacak kişinin bu vazifeyi yürütmesine engel teşkil edecek sağırlık, körlük ve dilsizlik gibi duyu problemlerinden ve hareket kabiliyetini olumsuz etkileyecek uzvî noksanlıklardan berî olması şarttır.[191] Çerçevesi ana hatlarıyla bu şekilde belirlenen konu, devlet başkanının hal' edilmesini gerektiren durumların tartışıldığı bölümde farklı açılardan detaylandırılmıştır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ bu türdeki eserinde şartlar konusuyla ilgili çizdiği genel çerçeveye beden sıhhatiyle ilgili hususları dahil etmez. Bu nevi şartları -Mâverdî'nin eserinde olduğu gibi- devlet başkanının hal'i konusu bağlamında tartışan Ferrâ, konuya ilişkin değerlendirmelerinde çoğu zaman ortak ifadelerle Mâverdî'yi birebir takip eder.

---

189 Sübkî, *Seyfü'l-meşhûr* (Hacı Mahmud Efendi, 1329), 36b.

190 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* V, 233.

191 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 5, 89.

Mâverdî devlet başkanının hal'ini gerektirecek durumları iki başlıkta toplar: "Adaletin zedelenmesi, bedende bir kusurun meydana gelmesi." Bedenle ilgili kusurlar kendi içinde üçe ayrılır: "Duyularla ilgili kusurlar, organlarda meydana gelen kusurlar ve tasarruf eksikliği."[192] Bunlardan üçüncüsü devlet başkanının esir düşmesi veya yönetimin zora başvurarak ele geçirilmesi (istilâ emirliği) ile ilgili olup farklı bir tartışmayı içerdiğinden konumuzun kapsamı dışında kalmaktadır. Bu nedenle burada doğrudan beden sağlığıyla ilgili olan ilk iki mesele üzerinde durulacaktır. Duyu organlarında ve aklî melekede meydana gelen problemler hukukî sonuçları bakımından üç kısımda incelenir. Bu türden problemlerin bir kısmı, ârız olduğu kimseyi devlet başkanlığına seçilme hakkından kati surette mahrum ederken diğer bir kısmı bu makama atanmaya engel teşkil etmez. Bir kısmının hükmü ise ihtilâfa konu olmuştur.

Atanmaya engel olduğu tespit edilen problemler dörttür: Akıl sağlığının, konuşma kabiliyetinin, işitme ve görme duyusunun yitirilmesi. Buna göre devlet başkanlığına atanacak kişinin akıl, konuşma, görme ve işitme niteliklerini kati surette kendinde taşıması gerekir. Aklın ortadan kalkması iki türlüdür. Birisi bayılma hali gibi devamlı olmayıp sonradan meydana gelir (*ârızî*) ve zeval bulması mümkündür. Akla ilişen bu türden bir problem devlet başkanlığı açısından sorun teşkil etmez. Zira bu tür durumlarda akıl kısa süreli gidip gelmektedir. Bunun da vazifenin ifası yönünden bir sakınca doğurmayacağı açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'in de ölüm hastalığında kısa süreli baygınlıklar geçirdiği bilinmektedir. Akıl sağlığını yitirmenin ikinci türlüsü ise kalıcıdır (*lâzımî*) ve zeval bulması beklenmez. Delilik (*cünûn*) ve kalıcı akıl bozukluğu (*habel*) böyledir. Bu türdeki akıl hastalığı uzun süre devam edip etmemesi bakımından ikiye ayrılır. Noksanlık bütün vakitleri kapsayan (*cünûn-ı mutbik*) türden ise bu durum atanmaya engel teşkil eder. Zira bu nevi bir ârıza kişiyi temyiz gücünden dâimî bir şekilde yoksun kılmaktadır. Hastalık halinin uzun süreli devam etmemesi, yani aklın zaman zaman başa gelmesi (*ifâkat*) durumunda ise meselenin hükmünü hastalığın kapsamı belirleyecektir. Hastalık hali ifâkat halinden vakit yönünden daha kapsayıcı ise bu durum ittifakla atanmaya engel kabul edilir.[193] Mâverdî aksi duruma, yani ifâkat halinin cünûn haline galip geldiği duruma ilişkin ise bir beyanda bulunmamıştır. Bu ihtimale de değinen Ferrâ bu durumun da atanmaya engel teşkil edeceğini ifade eder.[194]

Aynı çerçevede değerlendirilen duyu problemlerinden bir diğeri görme kabiliyetinin yitirilmesidir. Kuşkusuz görür olmanın kadılık vazifesinin ve şahitliğin geçerliliğinin zorunlu şartı olduğu göz önüne alındığında bunun devlet başkanlığı için de zorunlu bir şart olması anlaşılabilir bir durumdur. Görme duyusunun işlevini büsbütün kaybetmemekle beraber şahısları ve nesneleri seçemeyecek derecede zayıflıkla malul olması da atanmaya engel bir husustur. Fakat

192 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 24.

193 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 24-25; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 88-89.

194 Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 89.

görmedeki zayıflık bu boyutlarda değilse herhangi bir sakınca oluşturmaz. Gece körlüğü ise atanmaya mâni değildir. Zira bu nevi hastalık adından da anlaşılacağı üzere yalnızca istirahat ve sükûnet vakti olan gece tezahür eder.[195] Sağırlık ve dilsizlik gibi noksanlıklar da atanmaya mâni durumlar arasında kabul edilmiştir. Bu hususta şüphe yoktur. Zira işitme duyusundan ve konuşma kabiliyetinden mahrum olmak, devlet başkanlığı için gereken şartların kemâlden yoksun olması demektir.[196]

Vazifenin ifa ve icrası üzerinde olumsuz bir etki meydana getirmemesi hasebiyle atanmaya engel teşkil etmeyen duyusal problemler ikidir: Koku ve tat alma duyusundan mahrumiyet. Bu iki problemin vazife açısından bir sakınca doğurmamasının temel nedeni, haz ve lezzetten mahrum bırakmak dışında düşünme melekesi (*re'y*) ve hareket kabiliyeti (*amel*) üzerinde herhangi bir tesirinin olmamasıdır.[197]

Duyularla ilgili olarak hükmü ihtilâfa konu olmuş problemler ise ikidir: Konuşma bozukluğu ve ağır işitme. Bu iki problemin atanmaya mâni olduğunu savunanlar gerekçe olarak bu durumların birer noksanlık olduğunu, noksanlığın ise devlet başkanlığı makamı için gözetilen kemâl mertebesini ortadan kaldıracağını ileri sürmüşlerdir. Bu tür bir kusurun atanmaya engel teşkil etmeyeceğini iddia edenler ise bu durumu Hz. Mûsâ'nın dilindeki tutukluğun nübüvvete mâni sayılmamış olmasına benzetmişlerdir.[198] Mâverdî ve Ferrâ bu iki görüşe işaret etmekle yetinmiş, bu hususta bir tercihte bulunmamışlardır.

Bedenle ilgili kusurların ikinci türünü vücut azalarında meydana gelen problemler oluşturur. Mâverdî duyu problemlerinde olduğu gibi burada da konuyu hukukî sonuçları bakımında bir tasnife tâbi tutar. Düşünme yeteneği ve hareket kabiliyeti üzerinde tesiri bulunmayan, bunun yanında dış görünüşe de halel getirmeyen uzvî problemler atanmaya engel teşkil etmeyen hususlar kategorisinde değerlendirilir. Meselâ cinsel organın kesik olması bu kabil bir problemdir. Zira bu durumun üreme dışında düşünme ve davranış biçimleri üzerinde herhangi bir etkisi bulunmaz. Dolayısıyla bu türden bir uzuv eksikliğinin hukukî neticeleri bakımından cinsel iktidarsızlıktan farkı yoktur. Nitekim Hz. Yahyâ Kur'an'da iktidarsız olmakla nitelenmiş[199] ve bu durum onun nübüvvetine engel teşkil etmemiştir. Nübüvvete mâni olmayan bir hususun devlet başkanlığına mâni olması düşünülemez. Kulakların kesik olması durumu da aynı hükme

---

195 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 25; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 89.

196 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 25; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 90.

197 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 25; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 90.

198 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 25-26; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 90.

199 Mezkûr âyetin meâli şöyledir: "Zekeriyyâ mabedde namaz kılarken melekler ona, 'Allah sana kendisinden gelen bir kelimeyi [Îsâ'yı] doğrulayıcı, [kavmine] efendi, *hasûr* ve salihlerden bir peygamber olarak Yahyâ'yı müjdeler' diye seslendiler" (Âl-i İmrân 3/39). Mâverdî âyette geçen "hasûr" kavramının İbn Mesûd ve İbn Abbas tarafından "iktidarsızlık" olarak, Saîd b. Müseyyeb tarafından ise "cinsel organın olmaması" şeklinde yorumlandığını aktarır. Ülkemizde yapılan meâl çalışmalarında ise ilgili kavrama genellikle "nefsine hâkim", "iffetli" ve "erdemli" gibi anlamlar yüklenmiştir.

tâbidir. Kuşkusuz böylesi bir noksanlık her ne kadar dış görünüş bozukluğuna sebebiyet verse de bunun setri mümkündür.[200]

Devlet başkanlığına atanmaya engel olarak görülmeyen yukarıdaki hususlarla ilgili belirlenen çerçeve, atamaya engel teşkil eden problemlerin teorik zemini için de açıklayıcı niteliktedir. Buna göre düşünme melekesi ile çalışma ve hareket kabiliyetini kısıtlayan yahut tamamen ortadan kaldıran uzvî problemler atanmaya engel hususlar olacaktır. El ve ayak gibi uzuvların kısmen veya tamamen eksik olması bu türden bir noksanlıktır. Devlet başkanlığına atanacak kişinin siyasî ve idarî tasarruflarında kendisine lazım gelen amelleri yerine getirebilmesi için kemâl-i tasarrufa mâni olan bu nevi uzvî problemlerden sâlim olması gerektiği âşikârdır.[201]

Uzuv eksikliği türlerinden bir kısmı ise hükümleri itibariyle ihtilâf konusu olmuştur. Burnun kesik olması veya tek gözlü olmak gibi iş ve hareket kabiliyetine tesiri olmayan dış görünüş bozuklukları bu grupta değerlendirilmiştir. Mâverdî'nin ifadelerine göre fukaha bu hususta ikiye ayrılmıştır. Bir kısmı vazifeyle ilgili işlere herhangi bir tesirinin bulunmaması ve dolayısıyla bu nevi ârızalardan sâlim olmanın vazife açısından şart olmamasından hareketle bunun atanmaya engel sayılmayacağını ileri sürmüştür. Bu türden noksanlıklardan sâlim olmayı şart koşan diğer bir gruba göre ise bu eksikliklerle malul olan yöneticiler (*vülâtü'l-mille*) insanlar tarafından ayıplanıp hafife alınır ve nihayet insanlar nezdindeki saygınlıklarını (*heybet*) yitirir. Saygınlığın kaybedilmesi kuşkusuz insanların onlara itaatten yüz çevirmelerine sebebiyet verir. Bu durumun ise yönetim açısından bir noksanlık olacağı hususunda şüphe yoktur.[202] Mâverdî aktarmakla yetindiği iki görüş arasında herhangi bir tercihte bulunmaz. Onun ifadelerini birebir tekrar etmesine karşın Ferrâ ilk görüşü benimsediğini tasrih eder.[203]

Mâverdî ile Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-sultâniyye* eserlerinde beden sağlığıyla ilgili şartlara dair çizilen teorik çerçeve anahatlarıyla bu şekildedir. Konu Cüveynî'nin ahkâm-ı sultâniyye geleneğinin üçüncü halkasını oluşturan *el-Gıyâsî* eserinde de kapsamlı değerlendirmelere konu olmuştur. Devlet başkanında aranan şartlar eserde dört kısma ayrılarak incelenir. Bu tasnifte ilk iki kategoriyi duyu ve organlarla ilgili şartlar oluşturur. Siyasî-fıkhî konuları aynı zamanda katiyyât-zanniyyât ayrımı temelinde tartışan Cüveynî, bu hususta belirgin tavrını mezkûr şartlar bağlamında da sürdürür. Bu itibarla meselenin ilk olarak katiyyâta tekabül eden müsellem hususları, akabinde zanniyyâta karşılık gelen tartışmalı konular bahse konu edilir.

Duyularla ilgili şartlar çerçevesinde devlet başkanlığına atanacak kişinin görme, işitme ve konuşma kabiliyetlerine sahip olması şart koşulmaktadır. Bu hususta herhangi bir fikir ayrılığı

---

200 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 26-27; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 90-91.

201 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 27; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 91.

202 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 27.

203 Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 91-92.

söz konusu değildir. Bu kabil duyusal problemler devlet yönetimiyle ilgili işlerin yürütülmesine engel teşkil eder. Ayrıca şahsî işlerinde dahi bir başkasının yardımına muhtaç bulunan kör, sağır veya dilsiz durumundaki bir kimsenin devlet yönetimi gibi külfeti büyük bir işte kendi kendine yetmesi (*istiklâl*) mümkün değildir. Koku ve tatma duyusu ise vazifeyle herhangi bir alâkaları bulunmaması hasebiyle şart değildir. İşitme ağırlığı ve görme zayıflığı gibi problemler de yine atanmaya engel teşkil etmez.[204]

Cüveynî muhtemelen organlarla ilgili problemlerin karmaşık ve çok yönlü olmasından kaynaklanan bir sebeple, bu türden ârızaları tek tek tartışmak yerine bu konuda genel bir kaide vaz etmeyi tercih etmiştir: "Yokluğu devlet başkanlığı (*imâmet*) vazifesiyle ilgili herhangi bir iş ve re'ye mâni olmayan, bunun yanında dış görünüşe de halel getirmeyen eksiklikler devlet başkanlığına atanmaya engel teşkil etmez." Buna göre tenâsül uzvu kesik veya hadım edilmiş bir kimsenin bu makama atanması câizdir. Zira söz konusu eksikliklerin vazifeyle ilgili işlere menfi bir tesiri yoktur.[205] Ancak vazifenin gereklerine uygun şekilde icra edilmesine engel olan -iki el ve ayağın yokluğu gibi- uzvî problemler görme, işitme ve konuşma kabiliyetlerinin yitirilmesine benzetilerek atanmaya engel hususlar arasında değerlendirilmiştir. Ne var ki Cüveynî fukahanın kahir ekseriyetine nispet ettiği bu görüşün katî bir hüküm olmadığı kanaatindedir. Meselenin zanniyyât sahasına havale edilmesine dayanak teşkil eden husus ise bu konuda icmânın vuku bulmamış olmasıdır. Müellife göre devlet başkanlığı *kifâyet*, *necdet*, *dirâyet* ve *emânet* gibi özelliklere dayanır. Müzmin (kronik/süreğen) hastalıkların ise bu özellikler üzerinde bir etkisi yoktur. Bununla birlikte bu konuda kesin bir hükme varmak zordur. El ve ayakların birinin kesik olması durumu da ihtilâf konusudur. Bu hususta da kesin bir hükmün varlık bulmadığına işaret eden Cüveynî zannî olduğunu düşündüğü bu meselede şöyle bir tercihte bulunur:

> Bana öyle geliyor ki (*ez-zâhir 'indî*) bu durum kronik bir hale dönüşmemişse ve bu uzvunu kaybeden kimse bineğine kendi başına binebiliyorsa ve re'yi sağlam, akli melekeleri de yerinde ise bu nevi noksanlığın bir zararının olmaması gerekir.[206]

Şaşılık ve burnun kesik olması gibi dış görünüş bozuklukları ise vazifeyle herhangi bir alâkaları bulunmaması hasebiyle kati surette şart değildir. Bu hususta aşırıya kaçan bazı kimseler nefrete ve alay konusu olmaya sebebiyet vereceği kabulünden hareketle bu türden noksanlıkları atanmaya engel hususlar arasında saymışlardır. Cüveynî'ye göre bu yaklaşım kesin surette yanlıştır. Zira bu nevi dış görünüş bozukluklarını atanmaya mâni hususlar olarak kabul etmek, her türlü çirkin görünüşü de aynı çerçeveye dahil etmeyi gerektirecek ve dolayısıyla atanacak kişinin güzellik (*cemâl*) ve yaratılış itibariyle mutedil olmak gibi hususiyetlerle muttasıf

---

204 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 254-255.

205 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 255.

206 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 255-256.

olmasının da şart olması iktiza edecektir. Halbuki devlet başkanında gözetilen şartlar arasında böylesi bir şart ittifakla yoktur.[207]

Devlet başkanında aranan şartları -altı tanesi yaratılıştan/doğuştan gelen (*hılkıyye*), dört tanesi sonradan elde edilebilen (*mükteseb*) olmak üzere- on maddede toplayan Gazzâlî, ilk gruptaki şartlardan sonuncusunu beden sağlığıyla ilgili hususlara ayırır. Onun bu bağlamdaki değerlendirmeleri Cüveynî'nin çizdiği çerçeveyle son derece uyumludur:

> [Şartlardan] altıncısı işitme ve görme duyularının sağlam olmasıdır. Zira kör ve sağır kendi şahsıyla ilgili işleri bile idare etmekten âcizdir. Bu durumda âlemin işini nasıl üzerine alacaktır? Bu itibarla körlük veya sağırlıkla malul olan kimse kadılık vazifesi için de uygun görülmez. [Bir grup] âlim bu şarta ilâve olarak alaca hastalığı, cüzzam, felç, uzuv eksikliği ve ileri derecedeki diğer kusurlardan uzak olmayı da gerekli görmüştür. Diğer bir grup bunun aksini savunmuş ve bu illetlerden berî olmanın [vazifenin sıhhati açısından] gerekli olmadığını dile getirmişlerdir. Nitekim halkın işlerini tekeffül etmek ve onların maslahatlarını gerçekleştirmek gibi hususlar mezkûr hastalıklardan berî olmayı gerektirmez. Ayrıca bu konuda şeriatın sahibinden de bağlayıcı bir nas vârit olmamıştır.[208]

Fiziksel şartlarla ilgili çerçeveyi vazifenin ifasına mâni olup olmaması yönünden belirleyen Mâverdî ve Cüveynî gibi müellifleri İbn Haldûn takip etmektedir. Onun devlet başkanı olacak kişilerde bulunmasını şart koştuğu dört özellikten sonuncusu "düşünme melekesini ve hareket kabiliyetini etkileyen duyusal ve uzvî bir kusurun olmamasıdır."[209] Buna göre devlet başkanlığına atanacak kişinin delilik, körlük, dilsizlik ve sağırlık gibi bir kusur taşımaması, iş göremez (*'utle*) bir durumda olmaması, bunun yanı sıra ellerin, ayakların veya testislerin kaybı gibi hareket kabiliyetini etkileyen bir organ eksikliğinin bulunmaması gerekir. Bütün bu noksanlıklardan berî olmak şarttır. Çünkü bunlar kişinin işini tam olarak yapmasını ve uhdesine tevdi edilen görevi icra etmesini engelleyen kusurlardır. Şayet noksanlık vazifenin icrasına tesir etmeyen, yalnızca dış görünüş bozukluğuna sebebiyet veren türden ise -meselâ ellerden birinin yahut ayaklardan birinin kaybı gibi- bu takdirde böylesi bir kusurdan sâlim olmak "kemâl şartı" kabul edilir, devlet başkanlığının geçerliliğinin zorunlu bir şartı olarak görülmez.[210]

Memlükler dönemi âlimlerinden Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe* başlıklı eserinde imâmetin "Şâfiîlerce muteber kabul edilen" on dört şartından söz eder. Bu şartlardan dördü beden sıhhatiyle alâkalıdır. Buna göre devlet başkanı olacak kişi "görür",

---

207 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 256. Gerideki ifadelerde "dış görünüşe de halel getirmeyen eksikliklerin devlet başkanlığına atanmaya engel teşkil etmeyeceği" söylenerek bu türden kusurların atanmaya mâni olacağına işaret edilirken burada dış görünüşe halel getiren burnun kesilmiş olması gibi zaafların beis oluşturmadığının savunulması bir çelişki gibi durmaktadır.

208 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 181.

209 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 241.

210 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 242.

"duyar", "konuşur" ve "hareket kabiliyetini olumsuz etkileyecek uzvî noksanlıklardan berî" olmalıdır. Metinde bu dört şartla ilgili yapılan ayrıntılı açıklamalarda büyük oranda Mâverdî'nin çizdiği çerçeve esas alınmaktadır.[211]

Zâhirîlik düşüncesinin önde gelen temsilcisi İbn Hazm, devlet başkanında aranan bedenî şartlar konusunda bahsi geçen müelliflerden oldukça farklı, hatta taban tabana zıt bir noktada durur. Ona göre yaratılışı itibariyle kör, sağır, kötürüm, cüzzam, kambur veya iki eli ve iki ayağı kesik olan bir kimsenin devlet başkanı (*imâm*) olmasının önünde bir engel yoktur. Bir kimse -aklî melekesinin yerinde olması ve devlet başkanlığı (*imâmet*) için gereken şartları taşıması koşuluyla- iyice yaşlansa, hatta yüz yaşında olsa, sara hastalığına maruz kalıp sonra şifa bulsa, hatta bulûğ çağına ulaşmasının akabinde kendisine bey'at edilse, bahsedilen durumlardaki kimselerin tamamının imâmeti geçerli kabul edilir. Zira ne Kur'an ve Sünnet nasları, ne icmâ ne de aklî bir delil bunu yasaklamıştır.[212] İbn Hazm tarafından dile getirilen ve nasların zâhirine tutunma, bununla yetinme ve onu aşmama ilkesine yaslandığı anlaşılan bu istisnaî yaklaşımın Zâhirî düşünce açısından anlaşılabilir bir tutum olduğunu söylemek mümkündür.

C. Değerlendirme

Devlet başkanlığı vazifesini üstlenecek kişinin, kendisine tevdi edilen bu görevi gereğince yerine getirebilmesi için bedenin sağlıklı olması ve vücut bütünlüğünü bozan kusurlardan uzak bulunması bir zorunluluktur. Zira beden sağlığı ve bütünlüğünü olumsuz yönde etkileyen ileri düzeydeki kusurların, dinî ve dünyevî açıdan oldukça geniş bir sorumluluk alanını uhdesinde bulunduran devlet başkanını bu sorumlulukları etkin ve gereğine uygun bir biçimde yerine getirmekten alıkoyacağı açıktır. Beden sağlığının yerinde olması hızlı ve doğru kararlar alabilmeyi sağlarken birtakım bedensel kusur ve eksiklikler karar alma süreçlerinde devlet başkanını birtakım zorluklarla karşı karşıya bırakacak; bu da onun devlet yönetimindeki etkinliğini önemli bir ölçüde zayıflatacaktır. Bedensel problemler aynı zamanda toplum içinde zayıflık ve yetersizlik algısına sebebiyet verebileceğinden devlet başkanının bedensel olarak sağlıklı olması toplumsal güven ve istikrar açısından da oldukça önemlidir.

Siyasî-fıkhî ahkâmı içeren metinlerde beden sağlığıyla ilgili öne sürülen şartlar da aslında idarecinin başa geçtikten sonraki idaresinin istenilen düzeyde ve amaca uygun bir biçimde yürütebilmesini sağlama amacını taşımaktadır. Fürû-i fıkıh ve kelâm literatüründe konuya ilişkin sınırlı bilgilere yer verilmesine karşın, siyasî-fıkhî hükümlere tahsis edilen ahkâm-ı sultâniyye eserlerinin bu boşluğu önemli ölçüde doldurduğu anlaşılmaktadır. Sıradan insanların bile günlük yaşamlarını sürdürebilmek ve dış dünyayla iletişim kurabilmek için en çok ihtiyaç duyduğu

---

211 Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe*, I, 33-35.

212 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 406.

“görme”, “işitme” ve “konuşma” gibi kabiliyetler devlet başkanlığı görevi için de zorunlu kabul edilmiştir. Bu nedenle körlük, sağırlık ve dilsizlik gibi kusurların devlet başkanlığı görevine engel teşkil ettiği hususu genel bir kabul görmüştür.

Diğer duyusal ve bedensel problemler ise genel bir kural çerçevesinde hükme bağlanmıştır. Beden sağlığını ve vücut bütünlüğünü bozan kusurların fazla sayı ve çeşitlilikte olması, hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarını tüm bu hususları tek tek ele almak yerine meseleyi genel bir kural çerçevesinde değerlendirmeye yöneltmiş olmalıdır. Bu kurala göre devlet başkanlığı görevini maksadına uygun bir şekilde yerine getirmeye engel teşkil eden problemler başa geçmeye engel sayılacak; ancak görevin ifasında hayatî bir fonksiyon üstlenmeyen kusurlar ise sorun oluşturmayacaktır.

Duyu ve organlarla ilgili problemlerin neredeyse tamamı bu kurala göre değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, hareket kabiliyetini olumsuz yönde etkileyen ağır kusurlar (ellerin ve ayakların kesik olması gibi), görevin gerektiği gibi icra edilmesini olumsuz yönde etkilediğinden atanmaya engel sayılmıştır. Devlet yönetimiyle ilgili işlerin yürütülmesine engel oluşturmayan türdeki problemler ise bu çerçevenin dışında tutulmuştur. Nitekim mezkûr kuraldan hareketle yukarıda bahsi geçen körlük, sağırlık ve dilsizlik gibi ağır kusurlar da kusurluk derecelerine göre daha ayrıntılı hükümlere tâbi tutulmuştur. Örneğin, görme duyusunun işlevini tamamen kaybetmemekle beraber şahısları ve nesneleri seçemeyecek derecede zayıf olması atanmaya engel olarak görülürken, zayıflığın bu boyutlarda olmadığı durumlar sorun teşkil etmemiştir. Benzer şekilde, gece körlüğü, koku ve tat alma duyusundan yoksunluk, kulakların kesik olması ve şaşılık gibi kusurlar da vazifenin ifasına mâni görülmediğinden devlet başkanlığına engel sayılmamıştır.

Diğer taraftan, beden sağlığıyla ilgili şartların genel bir kural çerçevesinde ele alınması, tabii olarak ayrıntılarda farklı bazı görüşlerin ortaya çıkmasını da kaçınılmaz kılmıştır. Söz gelimi, Mâverdî, konuşma bozukluğu, ağır işitme, burnun kesik olması veya tek gözlü olma gibi kusurların ihtilâf konusu olduğunu belirtmiş ve bu hususta kesin bir hüküm tayin etmemiştir. Cüveynî ise bunlar içerisinde işitme ağırlığı/zorluğu ve burnun kesik olması gibi kusurların görevin icrasına bir tesiri olmadığı gerekçesiyle hiçbir surette atanmaya engel teşkil etmeyeceğini savunmuştur. Anlaşılacağı üzere bu tür ihtilâfların temelinde söz konusu problemlerin görevin ifası üzerinde olumsuz bir etkisinin olup olmadığına dair yorum farklılıkları yatmaktadır. Görevin maksadına uygun bir biçimde yerine getirilmesine engel teşkil eden problemlerin göreve atanmaya mâni sayılacağı, bu nitelikte olmayan problemlerin sorun oluşturmayacağı hususunda ise bu âlimler arasında herhangi bir ihtilâfın bulunmadığını vurgulamakta yarar vardır.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜKTESEP OLAN İHTİLÂFLI ŞARTLAR

Çalışmanın bu bölümünde, siyasî-fıkhî ahkâmı içeren eserlerde tartışmalara konu olmuş, bu sebeple üzerinde ittifak sağlanamamış ve aynı zamanda sonradan edinilebilme özelliği taşıyan (müktesep) şartlar ele alınmıştır. Bu kapsamda, müçtehit mertebesinde bir âlim olmak (ilim/içtihat), fısk teşkil eden söz ve davranışlardan uzak olmak (adalet), siyasî ve idarî tecrübe ile askerî kabiliyete matuf bir bilgi birikimine sahip olmak (kifayet) ve yaşanılan çağda fazilet bakımından en üstün olmak (efdaliyet) gibi nitelikler, ilgili metinlerdeki değerlendirmeler ığışında kronolojik bir perspektifle incelenmiştir. Böylelikle aynı dönemde veya farklı dönemlerde yazılmış eserler karşılaştırılarak aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiş, bu şartların çeşitli dönemlerde ve mezhepler arasında nasıl yorumlandığı ve hangi gerekçelere dayandırıldığı ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmiştir. Özellikle ilim ve adalet gibi şartlarda, Şâfiî ve Hanefî gelenekleri arasında belirgin bir ayrışma olduğu tespit edildiğinden, bu başlıkların düzenlenmesi ve tasnifinde bu ayrım dikkate alınmış, iki mezhep arasında bu tür bir ayrışmanın olmadığı diğer şartlarda ise farklı bir yöntem izlenmiştir.

I. İLİM: İÇTİHAT RÜTBESİ

> İlim en büyük donanım ve sapasağlam bir kulptur (*el-ʻurvetü'l-vüskâ*). İmâm ancak ilmiyle İslâm ahkâmının ifasında müstakil olur.
>
> Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 418.

Devlet başkanında bulunması gerekli görülen sıfatlardan biri olan ilim/içtihat sıfatı, onun içtihat edebilecek ilmî donanıma sahip olmasını, diğer bir deyişle müçtehit vasfını haiz olmasını ifade eder. Fıkıh usulünün temel kavramlarından biri olan ve nasları anlama ve yorumlama çabasının teorik boyutunu oluşturan içtihat teriminin klasik doktrindeki en genel karşılığı "müçtehidin şer'î bir hüküm elde etme konusunda elinden gelen çabayı sarf etmesidir."[213] İçtihat temelde konuyla ilgili bir nas bulunduğunda onun anlaşılması ve yorumlanması suretiyle, bulunmadığında ise çeşitli istinbat yöntemleri işletilerek o meselenin şer'î hükmü hakkında zannî bilgiye ulaşma sürecini anlatmaktadır.[214] Şer'î ahkâmı bilme süreci olarak özetlenebilecek bu ameliyenin öznesi konumundaki müçtehit ise mezkûr tanımdan da anlaşılacağı üzere hükmün ortaya çıkarılması yönünde gerekli çabayı gösteren ve "içtihat ehliyeti için gerekli şartları kendinde bulunduran kimseyi"[215] ifade eder.

---

213 Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lümaʿ fî usûli'l-fıkh* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 129; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993), 342; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâd el-Alvânî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1318/1997), VI, 6; Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrût-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), IV, 162.

214 H. Yunus Apaydın, "İctihad", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Ağustos 2022).

215 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 162.

İçtihat edecek kişinin birtakım ayırıcı vasıflarla muttasıf olmasının gerekliliği açıktır. İçtihat ehliyetiyle ilgili bu şartlar klasik fıkıh usulü eserlerinde geniş bir biçimde tartışılmıştır. Müçtehidin kimliğini tespitte belirleyici bir rol oynayan bu yöndeki değerlendirmeler incelendiğinde, kişiyi içtihada ehil kılan hususiyetlerin iki noktada toplandığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi "hükümlerin dayandığı temel kaynakları bilmek", ikincisi ise "bu kaynaklardan hüküm elde etme keyfiyetini bilmektir."[216] Bu iki temel ilkeye göre müçtehit olacak kişinin Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas gibi şer'î asılları bilip ihata etmesi, bunun yanında bu asıllardan hüküm çıkarmaya (istinbat) yarayacak usul, kural ve bilgileri kendinde toplaması şarttır. İçtihat ehliyeti için gereken şartları bu iki noktada toplayan usulcüler bunların her birini kendi içinde -ilâve bazı şartlarla birlikte- ayrıntılı olarak açıklamışlardır.[217]

Siyasî-fıkhî ahkâmı konu alan metinlerde devlet başkanında aranan bir şart olarak gündeme getirilen "ilim" ve "içtihat" kavramlarıyla da esasen başa geçecek kişinin dinin temel kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm elde etme keyfiyetini bilmesi, yani müçtehit mertebesinde bir âlim olması kastedilir. Şu halde bu kısımda tarihin hemen her döneminde önemli tartışmalara sebebiyet verdiği anlaşılan içtihat şartı, tartışmanın eksenini belirleyecek aşağıdaki sorular muvacehesinde tahlil edilecektir: Devlet başkanının içtihat edebilecek düzeyde ilim sahibi olması dinî bir gereklilik midir? Öyleyse bu gereklilik hangi gerekçelere dayanmaktadır? Farklı mezhepler arasında konu etrafındaki görüş farklılıkları ile aynı ekole mensup müelliflerin birbirlerinden oldukça farklılaşan mülahazaları ne anlama gelmektedir? Tarihî tecrübe ile meselenin teorik boyutu arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür?

Müçtehit olma vasfını devlet başkanlığı için gerekli bir şart olarak belirleyen yaklaşımlar bunu temelde birkaç hususa dayandırmışlardır. Bunların başında Hulefâ-yi Râşidîn'in hususiyetleri gelmektedir. Kuşkusuz ilk dönem tatbikatı, siyasî-fıkhî meselelerin birçoğunda olduğu gibi devlet başkanının vasıflarıyla ilgili görüşlerde de meşruiyet gerekçesi olarak öne çıkarılmış, bu konudaki görüşler temellendirilirken çoğu zaman ilk dört halifenin vasıflarına referansta bulunulmuştur. Devlet başkanında bulunması gereken şartlar tespit edilirken hemen

---

216 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 342.

217 İki temel şartın açılımı mahiyetindeki değerlendirmeler için bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 509-511; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf, 1414/1994), IV, 273-275; Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, III, 457-461; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 342-345; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 21-24; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 162-164. İçtihat ehliyeti için gerekli görülen şartları farklı usul ekolleri açısından kapsamlı bir biçimde inceleyen modern çalışmalar için bk. Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2010), 93-112; Adem Yenidoğan, *Mütekellim Usulcülerinin İctihad Anlayışı* (Isparta: Süleman Demirel Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2017), 117-153. Ayrıca bk. Apaydın, "İctihad".

akabinde -ilim şartı başta olmak üzere- bu şartların bütünüyle ilk dört halifede bulunduğuna yönelik kaynaklarda çokça rastlanan değerlendirmeler bu açıdan oldukça önemlidir.[218]

İçtihat sıfatının gerekli olduğu fikrine dayanak olarak gösterilen bir husus da bu anlayış üzerinde icmâ vuku bulmuş olmasıdır. Kimi zaman tespit edilen şartların toplamı için söz konusu edilen bazen de içtihat şartına mahsus bir şekilde dile getirilen icmâ vurgusu, bir taraftan içtihat şartının ilk dönemlerden itibaren yerleşik bir kabul olduğuna işaret ederken diğer yandan bu yöndeki kabulü katî bir hükme dönüştürmektedir.[219]

İçtihat rütbesini zorunlu kılan gerekçelerin ağırlıklı kısmı ise büyük oranda devlet başkanının dinî-hukukî konumuyla ilgilidir. İslâm hukuk ve siyaset düşüncesindeki temel kabule göre dinî ve dünyevî yetkilerin tümü gerçek anlamda devlet başkanının uhdesindedir.[220] Hukukun düzenlenmesi ve uygulanmasıyla ilgili hususlar da bu bakımdan devlet başkanının sorumluluk sahasına girer. Hatta hukukun şer'î esaslar çerçevesinde işletilmesine yönelik hususlar klasik literatürde çoğu zaman devlet başkanının aslî görevleri arasında sayılmış, aynı husus bazen de devlet başkanının seçilmesinde gözetilen temel maksatlardan biri olarak değerlendirilmiştir. Hüküm verme ve uygulama gücüne sahip en üst yönetici konumundaki devlet başkanı, bu yetkisini bizzat kullanabildiği gibi kadılar marifetiyle vekâlet usulüyle de icra edebilmektedir. Bu açıdan kadıların hüküm verme yetkisi de esasta devlet başkanı tarafından atanmış olmaktan ileri gelir.[221] Kadıları tayin edici bir konumda olan devlet başkanı, bunun yanında onların kararlarını denetleme, tasarruflarını değerlendirme, gerektiğinde kararlarını bozma ve haklarında yaptırım uygulama yetkisini de uhdesinde bulundurur. Kuşkusuz hem hukukî işlemde bulunabilmek hem de yukarıda anılan hususların lâyıkıyla deruhte edilebilmesi için devlet başkanının en azından kadıların seviyesinde bir âlim yahut onların da fevkinde bir ilme sahip olması gerektiği ifade edilmiştir. Kadı mertebesinde âlim olmak ise klasik literatür açısından büyük oranda içtihat derecesinde bir fıkıh bilgisine sahip olmayı ifade eder.

---

218 Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 66; Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, 130; a. mlf. *el-İrşâd*, 329; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1128-1130, 1148-1150, 1161-1162; a. mlf. *et-Temhîd*, 157; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 191-194; Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 81a vd.; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 240 vd.; Nesefî, *Şerhü'l-'Umde*, 488-489; Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm* (Râgıb Paşa, 724), 200a.

219 İcmâ vurgusu içeren belli başlı değerlendirmeler için bk. Bâkıllânî, *Temhîd*, 473; a. mlf. *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a*, thk. Semîre Ferhât (Beyrût: Dârü'l-müntehabü'l-'Arabî, 1422/2002), 283-284; Ferrâ, *Muhtasarü'l-Mu'temed*, 241-242; Cüveynî, *el-İrşâd*, 327; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV, 356; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381.

220 Devlet başkanlığının ya da klasik tabiriyle imâmetin en genel çerçevede "dinî ve dünyevî riyâset" olarak tanımlanması, bunun yanında devlet başkanına yüklenen vazifelerin "dinî değerlerin koruması, dünyevî işlerin yürütülmesi" şeklinde ifade edilebilecek iki temel vazifenin açılımı mahiyetinde görülmesi de esas itibariyle bu kabulden neşet etmektedir.

221 "Kadının avam tarafından atanması câiz değildir, onu ancak devlet başkanı (*imâm*) göreve atayabilir." Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 61. Ayrıca bk. Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994), III, 369; Bâbertî, *el-'İnâye*, VII, 252. Kadılık görev ve yetkisinin kaynağına ilişkin geniş bilgi için bk. Erdem, *İslam Hukukunda Yargı ve İctihad*, 31-36.

İçtihat şartıyla ilgili görüşlerinde Hanefî-Mâtürîdî cephesinin -istisnaları olmakla birlikte- kendi içinde yeknesak bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Hanefî müellifler arasındaki yaygın kabule göre içtihat şartı tercih sebebi olmakla birlikte katiyet derecesinde gerekli bir şart değildir. Şâfiî-Eş'arî gelenek açısından ise belli ölçüde bir mutabakattan söz etmek mümkün olsa da tam mânasıyla bir fikir birliğine rastlanmaz. Fıkıh mezheplerinin devlet başkanının müçtehit olması konusundaki tutumları, kadıların müçtehit olması konusundaki görüşleriyle büyük oranda paralellik gösterir. İçtihat şartıyla ilgili hükümlerin teorik bir tutarlılık içinde ortaya konulduğunu gösteren bu durum, öte yandan devlet başkanında aranan şartların tespitinde bazı fıkhî kabullerin belirleyici bir rol oynadığını da bir açıdan teyit etmektedir.

Şâfiî mezhebinde kadılarda aranan niteliklerden birisi müçtehit mertebesinde bir ilme sahip olmalarıdır.[222] Hânefî fukahası ise genel itibariyle içtihadın kadılık vazifesi için katî bir şart değil, evleviyet şartı olduğu görüşündedir. Buna göre içtihat tercih sebebi olmakla birlikte zaruret derecesinde gerekli bir şart değildir.[223] Kadılık için içtihat rütbesini şart koşan Şâfiîler, bunu genellikle devlet başkanlığı açısından da zaruri kabul etmiş, bu nedenle devlet başkanında aranan içtihat şartı bağlamındaki değerlendirmelerinde zaman zaman iki mansıp arasında ilişki kurma cihetine gitmişlerdir. Kadıda müçtehit olma şartını aramayan Hanefî âlimleri ise bunu devlet başkanlığı açısından da büyük ölçüde şart koşmamışlardır. Kadı ile devlet başkanının içtihat şartı konusunda aynı hüküm altında birleştirilmesi âdeta bir tutarlılık ölçütü olarak görülmüştür. Meselâ kadının müçtehit seviyesinde bir âlim olmasının şart olduğu yönünde Şâfiîler arasında yaygın kabul gören bir anlayışın varlığına rağmen aynı şartı devlet başkanı için aramayan -örneğin Gazzâlî gibi- bazı müelliflerin içtihat ehliyeti için gereken şartlarda da esnetme (tahfif) yoluna başvurdukları görülmektedir.[224]

Diğer taraftan, içtihat şartını savunan müellifler devlet başkanının müçtehit seviyesinde bir âlim olmasının gerekliliğini vurgulasalar da bu ilmî yeterliliğin hangi konuları ve ne derece

---

222 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 159-160; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVIII, 584; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 248-249; Râfiî, *el-Muharrer*, III, 1627-1628; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, XI, 95. Cüveynî katî bir hüküm olduğunu düşündüğü bu hususiaki görüşü doğrudan Şâfiî'ye nispet ederek aktarmaktadır. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 403-404.

223 Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ*, VII, 3; Burhâneddin Ali b. Ebû Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye*, thk. Talâl Yusûf (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), III, 101; Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li-taʿlîli'l-Muhtâr* (Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1938), II, 83; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, thk. Said Bektaş (Dârü'l-beşâir, 1432/2011), 459; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye* (Ammân: Müessesetü'l-verrâk, 2006), III, 3; Bâbertî, *el-ʿİnâye*, VII, 256-257; Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şabân (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1320/2000), XI, 4; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr* (Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), VII, 256.

224 Şâfiî muhitinde Cüveynî ile kısmen başlayıp Gazzâlî'de tam anlamıyla ifadesini bulan ve takip eden dönemlerde de sürdürüldüğü belirtilen bu husus hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yenidoğan, *Mütekellim Usulcülerinin İctihad Anlayışı*, 143-153. Benzer girişimlerin Hanefî çevrelerinde de varlık bulduğu anlaşılmaktadır. Bk. Esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, 99-105. Ayrıca bk. Eyyüp Said Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2001), 65-69, 87-89.

derinlikte kapsadığı, bu yeterliliğin nasıl ve ne ölçüde kazanılacağı konusunda elimizde yeteri kadar bilgi yoktur. Kadılarda aranan ilmî donanımın niteliği ve bu donanımın nasıl kullanılacağına dair edebü'l-kâdî literatüründe de benzer bir durumun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.[225] Fakat bu literatürde konuya dair bilgilerin siyasî-fıkhî metinlere nazaran daha kapsamlı olduğu söylenebilir.[226] İçtihat bahislerinin esas itibariyle usûl-i fıkıh ilminin ilgi alanına girmesi ve bu sahada yazılmış metinlerde konuyla ilgili yeterli malumatın bulunması, devlet başkanlığı veya kadılık için aranan ilmî yeterliliğin kapsam ve mahiyeti hakkında siyasî-fıkhî metinlerde ve edebü'l-kâdî literatüründe ayrıntılı bilgilere yer verilmemesinin muhtemel bir sebebi olarak değerlendirilebilir.

Özetle, içtihat şartıyla ilgili görüşlerinde Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin genel olarak yeknesak bir duruş sergilediği söylenebilir. Hanefî müellifler arasında yaygın olan görüş, içtihat şartının tercih edilmesi gereken bir özellik olduğu, ancak katiyet derecesinde gerekli bir şart olmadığı yönündedir. Şâfiî-Eş'arî geleneğine bağlı müelliflerin önemli bir kısmı ise müçtehitlik mertebesini zorunlu bir şart olarak kabul ederken belli bir kısmı ise bu şartı muhtelif gerekçelerle esnetmiş veya tartışmaya açmıştır. Burada her iki geleneğe mensup müelliflerin içtihat şartıyla ilgili görüşleri incelenecek ve ardından genel bir değerlendirme yapılacaktır.

A. Şâfiî-Eş'arî Geleneği

1. İlim Şartına İlişkin İlk İşaretler

Kelâma dair erken dönem bir metin olarak Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber*'de devlet başkanında bulunması gerekli şartlar arasında "ilim" sıfatına da yer verilmekte ve bu hususiyet ilmin mahiyet ve kapsamını tayin eden "içtihat ehlinden bir müftü olmaya elverişli olmak" ifadeleriyle açıklanmaktadır.[227] Metinde diğer şartlarla ilgili ilâve herhangi bir açıklamaya yer verilmezken "ilim" şartına yukarıdaki ifadelerle hususen izah getirilmekte, böylece anlam çerçevesi oldukça geniş olan bir kavram belirginleştirilerek fıkhî bir zemine oturtulmaktadır.

İmam Eş'arî, eserlerinde şartlar meselesini doğrudan bahse konu etmez. Fakat kelâma dair *el-İbâne* eserinin imâmet bahsinde Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini temellendirirken "onun, kendisiyle hilâfete müstahak olunan bütün hasletleri taşıdığını" belirtir ve "ilim" sıfatını da bunlar arasında sayar.[228] Nitekim Eş'arî'nin bu hususta başa geçecek kişinin müçtehit olması bir yana,

225 Bu yönde bir tespit için bk. Erdem, *İslam Hukukunda Yargı ve İctihad*, 52-53.

226 Geniş bilgi için bk. Erdem, *İslam Hukukunda Yargı ve İctihad*, 52-58.

227 Şâfiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, 39.

228 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne ʿan usûli'd-diyâne*, thk. Sâlih b. Mukabbel b. Abdullah el-Useymî (Riyâd: Medârü'l-müslim, 1432/2011), 612-613.

"ilmî yönden çağdaşlarının en faziletlisi olmasını" şart koştuğu sonraki devir Eş'arîler tarafından da teyit edilmiştir.[229]

2. İlim Şartını Katî Hükme Dönüştürme Çabası: İcmânın Devreye Alınması

Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihi Bâkıllânî'ye gelindiğinde içtihat şartının nispeten kapsamlı değerlendirmelere konu olduğu görülmektedir. Önceki dönemlerde belli belirsiz atıflara konu olan bu şart, Bâkıllânî'nin çabalarıyla -takip eden dönemlerde de revaç bulacak- kavramsal ve teorik bir çerçeve kazanmış, hatta katî bir hükme dönüştürülmek suretiyle bu şartın Eş'arî çevrelerinde uzun dönemler yerleşik bir kabul halini almasının ilk adımı atılmıştır. Bâkıllânî'nin kelâma dair eseri *el-İnsâf*'ta ikinci sırada zikredilen şart "fetva ehlinden bir müçtehit olmaktır." Buna gerekçe olarak gösterilen husus devlet başkanının hukukî konumuyla yakından ilgilidir: "Kendisi tarafından tayin edilen kadının bu şartı taşıması gerekliyken devlet başkanının (*imâm*) taşımaması düşünülemez."[230]

Bu konu *Temhîd*'de ise daha kuşatıcı bilgilerle izah edilir. Burada da içtihadı mutlak bir şart olarak takdim eden Bâkıllânî, bu hususta devlet başkanlığı ile kadılık arasında kurduğu ilişkiyle bir taraftan içtihadın kapsam ve mahiyetini belirlerken diğer yandan bu şarta kaynaklık eden hususlara açıklık getirir. Buna göre devlet başkanında aranan şartlardan birisi de onun "ilim yönünden Müslümanların kadılarından bir kadı olmaya elverişli bir mertebede olmasıdır."[231] Kadı seviyesinde bir âlim olmanın gerekliliği (*vücûb*) üç sebebe dayanır. Bunlardan ilki ümmetin bu hususta icmâ etmiş olmasıdır. İkincisi devlet başkanının kadı ve hâkimleri tayin eden bir konumda olması (*müvellî*), onların kararlarını denetleme, tasarruflarını değerlendirme, gerektiğinde kararlarını bozma ve haklarında yaptırım uygulama yetkisini uhdesinde bulundurmasıdır. Kuşkusuz bu hususların lâyıkıyla deruhte edilebilmesi ancak devlet başkanının onlar gibi âlim yahut onların da fevkinde bir ilme sahip olmasıyla mümkün olabilir. Üçüncüsü ise devlet başkanının yargılama yapmak ve hüküm vermek konusunda doğrudan yetki sahibi olduğu, kendi başına üstesinden gelebileceği hususlarda bu yetkisini bir başkasına devredemeyeceği noktasında ümmetin icmâsının bulunmasıdır. Bütün bu değerlendirmeler şu nihaî neticeyle sonlandırılır: "Hüküm vermeye ancak kadılık ehliyetine sahip olanlar elverişli olabilir."[232]

Bâkıllânî devlet başkanının kadı seviyesinde âlim olmasını şart koşmaktadır. *el-İnsâf*'taki değerlendirmelerinden hatırlanacağı üzere ona göre kadıların müçtehit mertebesinde âlim olması şarttır. Kadılık vazifesi için içtihadın şart koşulması Mâlikiler içinde Bâkıllânî'ye özgü bir görüş

---

229 Meselâ bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-şeyḫ Ebi'l-Hasan el-Eşʿarî*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1425/2005), 189.

230 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 66.

231 Bâkıllânî, *Temhîd*, 471.

232 Bâkıllânî, *Temhîd*, 473.

değildir. Zira aynı dönemlerde, Mâlikî mezhebinin temel metinlerinden biri olan Kâdî Abdülvehhâb'a (ö. 422/1031) ait *et-Telkîn fi'l-fıkhi'l-Mâlikî* başlıklı eserde de kadıların müçtehit olması şart koşulmaktadır.[233] Dolayısıyla kadılık için şart koşulan içtihat şartının Bâkıllânî'nin nezdinde devlet başkanlığı için de gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan içtihat şartının bir meşruiyet unsuru olarak icmâ ile desteklenmesi bu hususta -en azından Bâkıllânî'nin tasavvurunda- katî bir hükme işaret etmektedir.[234] İçtihat şartını zorunlu kılan gerekçelerin başında icmâ delili gösterilse de gereklilik fikri devlet başkanının dinî-hukukî konumuna ilişkin İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinin birtakım temel kabulleriyle de takviye edilmektedir. Devlet başkanının hüküm verme ve uygulama gücüne sahip en yetkili merci olması, bunun yanında kadıları tayin etme yetkisi ve yargı denetiminin siyasî otoriteyi temsil eden devlet başkanına ait olması ve kadının onun vekili sayılması[235] gibi hususlar da bu çerçevede içtihadı gerekli kılan hususlar olarak öne çıkartılmaktadır.[236]

İçtihat şartıyla ilgili olarak devlet başkanlığı ile kadılık arasında kurulan bu ilişki takip eden dönemlerde de birçok müellifin değerlendirmelerinde karşılık bulacaktır. Diğer yandan içtihatla ilgili şartın Bâkıllânî'nin asrında önemli tartışmalara konu olduğu anlaşılmaktadır. İlk dört halifeye yöneltilen itirazlara verdiği cevaplardan oluşan *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a* adlı eserinde müellif, büyük ölçüde "imâmın her şeyi bilmesi"yle ilgili Şiî telakkileri çürütmeye yönelik bir çabayla, devlet başkanının niçin âlim olmak zorunda oluşuna da izah getirmekte ve gereklilik fikrini yine icmâ deliline başvurmak suretiyle açıklamaktadır.[237]

---

233 Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali, *et-Telkîn fi'l-fıkhi'l-Mâlikî*, thk. Ebû Uveys Muhammed et-Tatvanî (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1425/2004), II, 209.

234 İçtihat şartının Bâkıllânî tarafından icmâ ile irtibatlandırılarak muhkem bir hale getirilmesinin tarihsel bağlamla bir ilişkisinin olup olmadığı, meselâ bu görüşün o dönemlerde başa geçen devlet başkanlarının büyük oranda içtihat şartını haiz olmayışlarına karşı bir tepki içerip içermediği konusu ilâve incelemelere muhtaçtır.

235 İslâm hukukunun klasik doktrinindeki yerleşik anlayışa göre kadı ile devlet başkanı arasında vekâlet ilişkisi vardır. Buna göre devlet başkanı yargılama yapmak ve davaları hükme bağlamak hususundaki görevini vekili konumundaki kadılar marifetiyle yürütür. Bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1955), III, 379; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 9-10; a. mlf. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 9-10; Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ*, I, 317, VII, 16; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1325/2003), IV, 244; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed* (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1313/1994), IV, 224; Burhâneddin İbrâhim b. Ali İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm* (Kâhire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), I, 23; Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed İbn Âsım, *Tuhfetü'l-hükkâm fî nüketi'l-ʿukûd ve'l-ahkâm*, thk. Muhammed b. Abdüsselâm Muhammed (Kâhire: Dârü'l-âfâki'l-Arabiyye, 1432/2011), 18.

236 Devlet başkanının konumuna ilişkin Bâkıllânî tarafından çizilen bu çerçeve kuşkusuz siyasî düşüncenin özellikle hukukla ilgili boyutunda belirgin bir şekilde tezahür etmiştir. Söz gelimi kabaca davaların karara bağlanması ve insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların giderilmesi şeklinde ifade edilen yargılamaya ilişkin işler devlet başkanının en temel görevleri arasında sayılmıştır. Bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 22-23; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 106-107; Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 341-348; İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 276. Hatta bu görev kimi zaman siyaset kurumunun en mühim gayelerinden biri olarak takdim edilmiştir. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 380-381.

237 Ayrıntı için bk. Bâkıllânî, *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a*, 283-284.

3. İlim Şartının Esnetilmesi Yolunda İlk Teşebbüs: Eksikliği Ulema Vasıtasıyla Gidermek

Bâkıllânî'nin ilim şartının gerekliliğiyle ilgili bu kesin ve kararlı tavrına karşılık aynı dönemlerde Şâfiî-Eş'arî geleneğine müntesip bir âlimin bu şartı belli bir ölçüde esnetme çabalarına tanık oluyoruz. Kelâma dair eserinde devlet başkanında bulunması gereken şartları kapsamlı bir şekilde tartışan erken dönem Şâfiî fakihlerinden Halîmî, bu çerçevede aralarında ilim şartının da bulunduğu üç şart öne sürmüştür. Burada ilim şartı ilk tahlilde gerekli bir şart olarak takdim edilir. Fakat içtihat derecesinde bir fıkıh bilgisinden ziyade "dinin ahkâmını bilmek (*'âlimen bi-ahkâmi'd-dîn*)" yeterli görülmüş ve ilim için şart koşulan bu miktar daha dar bir çerçevede namaz, zekât, emvâl, kazâ, cihâd ve had cezalarıyla ilgili hükümlerin bilgisiyle sınırlı tutulmuştur. Bu düzeyde bir ilmin gerekli oluşuna gerekçe olarak ise şu hususlar gösterilir: Dinin ilgili hükümlerinin gereğine uygun biçimde uygulanması ancak bu miktarda bir hüküm bilgisine sahip olmakla mümkün olur. Diğer taraftan bir yöneticinin varlığına ihtiyaç duyulmasının temel nedeni "dinin şiârlarını diri tutmak, Allah'ın hükümlerini kullar arasında câri kılmaktır." Varlık gayesini bilip gereklerini yerine getirmesini sağlayacak miktarda ilme sahip olmayan bir yöneticinin ise varlığıyla yokluğu arasında bir fark yoktur.[238]

Halîmî'nin bu değerlendirmelerinden belli bir çerçeveyle sınırlı olsa da ilmin muteber bir şart kabul edildiği anlaşılmaktadır. Fakat takip eden satırlara göz atıldığında ilmin diğer şartlar kadar öncelikli olmadığı ve belli durumlarda vazgeçilebilir bir şart olarak telakki edildiği görülür. Devlet başkanlığına atanacak kişinin Kureyşli, âlim ve âdil olması gerektiğini belirten Halîmî, bu şartların gerekliliğine dair açıklamalardan sonra bunların birbirine göre konumlarını ve aralarındaki önem sıralamasını tespit etmeye çalışır.[239] Müellif bu hususlaki düşüncelerini faraziye olarak kurguladığı muhtemel bazı durumlara tatbik ederek belirginleştirir. Üzerinde durulan ihtimallerden birisi şöyledir: Adalet şartını taşımayan âlim bir Kureyşli ile ilim sıfatını haiz olmayan âdil bir Kureyşli arasında tercihte bulunmak gerekirse hangisi diğerine takdim edilecektir? Halîmî bu muhtemel durumda âdil olanın başa geçirilmesi gerektiğine hükmeder. Onun nazarında ilim vasfının yokluğu sebebiyle meydana gelen boşluğun ulema kanalıyla doldurulması mümkündür. Fakat aynı şeyi adalet vasfı için söylemek güçtür. Zira adalet "yeri doldurulamayan (*lâ bedele leh*)" bir vasıftır.[240]

---

238 Ebû Abdullah Hüseyn b. Hasan el-Halîmî, *el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân*, thk. Hilmî Muhammed Fûde (Dârü'l-fikr, 1399/1979), III, 151-152.

239 Şartlar arasında bir önem sıralaması tayin eden ve böylelikle şartları birbirlerine göre konumlandıran bu tavrın en erken izlerine Halîmî'de rastlanmaktadır. Sonraki dönemlerde Cüveynî de benzer bir tutum sergileyecektir. Daha ileriki asırlara gelindiğinde Nüveyrî şartlarla ilgili değerlendirmelerini doğrudan Halîmî'den iktibasla aktarmaktadır. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VI, 3-7.

240 Ayrıntılı bilgi için bk. Halîmî, *el-Minhâc*, III, 163-165.

Görüldüğü üzere ilim ile adalet vasıflarının karşı karşıya gelmeleri durumunda adalet ilme tercih edilmekte ve böylelikle icmâya dayandırılması hasebiyle Bâkıllânî'de katî olan bir hüküm Halîmî tarafından son tahlilde tartışmaya açık bir hüküm olarak takdim edilmektedir. Halîmî bu yönüyle Eş'arî gelenek içinde yukarıda anılan isimlerden ilk ayrılan müellif olarak öne çıkar. Bununla birlikte ilim şartının Halîmî tarafından bütünüyle bir kenara bırakılmadığını, belli durumlarda terkedilebilir bir nitelik taşısa da mümkün mertebe gözetilmesi gereken bir şart olarak kabul edildiğini belirtmekte yarar vardır. Nitekim eserde devlet başkanının seçilmesiyle ilgili prosedürden söz edilirken "âlim" olmanın öncelikli konumuna vurgu yapılır:

> Şayet mevcut devlet başkanı (*imâm*) imâmet şartlarını haiz birini veliaht olarak tayin etmeden [ölmüş] ve bu durumda yeni devlet başkanını Müslümanların seçmesi gerekmiş ise bana göre yapılması gereken şey şudur: Devlet başkanını belirlemek üzere toplanan kırk âdil Müslüman arasında kadılık yapma ehliyetine sahip bir âlim varsa ona bey'at edilir. Bu hususta önce âlime sonra âdil olana öncelik verilir.[241]

Burada önceliğin âdil yerine âlim olana verilmesi ilk bakışta müellifin adaletin vazgeçilmez bir şart olduğuna işaret eden gerideki değerlendirmeleriyle tutarsız görünmektedir. Ancak aralarından birini imâm olarak seçmek üzere toplanan kırk kişinin "âdil" olması zaten bir ön şart olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla bu kimseler içinde "âlim" olana öncelik verilmesiyle kastedilmek istenen husus, muhtemelen âdil olmasının yanında aynı zamanda âlim olan birinin tercih edilmesi gerektiğidir. Halîmî yukarıdaki ifadelerinin kafa karışıklığına mahal verebileceğini farketmiş olmalı ki takip eden satırlarda imâm olmaya namzet bu kırk kişinin - dolayısıyla da aralarından imâm olarak seçecekleri kişinin- âdil olmasının gerekliliğini vuzuha kavuşturmuştur:

> Bahsini ettiğimiz bu kırk kişinin âdil kimseler olmasının gerekli olduğunu ifade ettik. Bunun nedeni ise verecekleri kararın hem kendilerini hem de Müslümanları ilgilendiriyor olmasıdır. Şayet bu kimselerin fâsık olmaları câiz olsaydı seçecekleri kişinin fâsık olması da aynı şekilde câiz olurdu. Halbuki bunun câiz olmadığını daha önce beyan etmiştik. Müslümanları ilgilendiren işleri üstlenmesi hasebiyle devlet başkanının fâsık olması açıkça nasıl câiz değilse onu bu göreve getirenlerin de fâsık olmayıp adalet vasfını haiz olmaları gerekir.[242]

Halîmî siyasî-fıkhî ahkâm üzerine müstakil metinler yazan Mâverdî, Ferrâ ve Cüveynî gibi müelliflere yakın bir dönemde yaşamış ve yaşanılan çağdaki siyasî koşullar açısından benzer bir tabloya tanık olmuştur. Dolayısıyla Halîmî'nin ilim şartını belli bir ölçüde esneterek farklı bir perspektiften yeniden değerlendirmesi, her şeyden önce hilâfetin konumundaki zayıflamanın, Mâverdî ve Cüveynî gibi isimlerden daha önce siyasî-fıkhî tartışmalara etki ettiğini göstermesi

241 Halîmî, *el-Minhâc*, III, 155-156.

242 Halîmî, *el-Minhâc*, III, 157.

bakımından dikkat çekicidir. Halîmî'nin bu iki ismin düşüncelerine ve dolayısıyla ahkâm-ı sultâniyye literatürünün oluşumuna etkisi ise müstakil bir inceleme konusudur.

4. İlim Şartının Yerleşik Bir Kabul Halini Alması

Halîmî'nin ilim şartının belli durumlarda ihmal edilebileceği ve ilmin eksikliği sebebiyle meydana gelen boşluğun ulema marifetiyle doldurulabileceği yolunda dile getirdiği düşünceler, Şâfiî-Eş'arî muhitinde -en azından kendisine yakın dönemlerde- dikkate değer bir etki bırakmamıştır. Nitekim geleneğin önemli temsilcilerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî, devlet başkanı olacak kişinin "helâl, haram ve diğer hükümler hususunda en azından müçtehitlerin mertebesine ulaşmaya yetecek miktarda ilim sahibi olmasını" gerekli bulmuş ve bu görüşü kendisinin de mensubu olduğu Eş'arîler'e nispet etmiştir.[243] Bağdâdî bu yöndeki görüşü milel ve nihal türü eserinde ise benzer ifadelerle, fakat bütün Sünnî mezheplere (*Ehl-i sünnet*) teşmil ederek aktarır.[244]

Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de ilim şartıyla ilgili söyledikleri yukarıda Eş'arîler'e nispetle aktarılan görüşle uyumluluk arz eder: "Dinî hükümler ve sonradan ortaya çıkan fıkhî meseleler (*nevâzil*) hakkında içtihat edebilecek düzeyde ilim sahibi olmak şarttır."[245] Devlet başkanında bulunması şart olan nitelikleri dört madde halinde sıralayan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, ikinci sırada "kadılarda aranan niteliklere sahip olmak" şartını zikreder. Kadı olmaya ehil kılan şartlar arasında "ilim" sıfatına da yer veren müellif,[246] ilgili maddeye mahsus olarak bu hükmün icmâ ile sabit olduğunu vurgular. Bu arada ilmin şart oluşu yukarıda Bâkıllânî tarafından ileri sürülen gerekçelere benzer argümanlarla da desteklenir.[247] Fakat Ferrâ "ilim ehlinden olmanın şart olmadığı" yolunda Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir dizi rivayete de dikkat çekmeyi ihmal etmez. Bu hususstaki ifadelerde ilmin şart olmayışı, devlet başkanlığı göreviyle elde edilmek istenen esas gayelerin bu niteliği zorunlu kılmadığı düşüncesine dayandırılır.[248] Ferrâ ilim şartını benzer bir çerçevede ele aldığı ahkâm-ı sultâniyye eserinde de bu yöndeki

---

243 Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyâtı, 1346/1928), 277.

244 Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kâhire: Mektebetu İbn Sinâ, ts.), 301.

245 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 5.

246 Hanbelî fıkhında kadılarda aranan nitelikler arasında sayılan "ilim" sıfatıyla büyük oranda müçtehit derecesinde âlim olmak kastedilir. Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 172-173. Ayrıca bk. Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Mukniʿ*, thk. Mahmûd el-Arnâvût - Yâsîn Mahmûd el-Hatîb (Cidde: Mektebetü's-suvâdî, 1321/2000), 477; a. mlf. *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru âlemi'l-kütüb, 1317/1997), XIV, 14.

247 Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 241-242.

248 "İlim ehlinden olmak şart değildir. Zira [imâmetle] amaçlanan husus (*maksûd*), kazâ/yargı faaliyetini bizzat (*mübâşeret*) icra etmek değildir. Kuşkusuz imâmetin temel gayesi İslâm topraklarını muhafaza etmek, memleketi [saldırılara karşı] savunmak ve had cezalarını tatbik etmektir. İmâmet bu yönüyle kazâdan ayrılır, çünkü kazânın temel maksadı yargı faaliyetini doğrudan yürütmektir. Ayrıca yönetimin (*velâyet*) Kureyş'e tahsis edilmesiyle beraber imâmın içtihat ehlinden olma zarureti mazur görülebilir. (...)" Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 242.

rivayetleri gündeme taşımakta, fakat bu defa ilgili rivayetleri zaruret ilkesiyle açıklanabilecek birtakım gerekçelere hamletmektedir.[249] Böylelikle içtihadın devlet başkanlığı için zorunluluk teşkil etmediği yönünde Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen görüş, bütünüyle görmezden gelinmese de farklı anlamlar yüklenerek tevil edilmiştir. Bu durumun Ferrâ'nın içtihat şartının gerekliliği konusundaki kararlı tutumundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Ebû İshak eş-Şîrâzî içtihat şartıyla ilgili çerçeveyi biraz daraltarak şer'î hükümlerin bilgisine sahip olmayı (*'âlimen bi'l-ahkâm*) yeterli bulmuş, ilâve olarak devlet başkanının "ahkâm konusunda ilim ehli kimselerle istişare içerisinde olmasının bir fazilet (*müstehab*) olduğunu" vurgulamıştır.[250] İçtihat şartı konusunda Bâkıllânî'den etkilendiği anlaşılan Ebû Bekir el-Fûrekî "kadı olunabilecek ölçüde ilim ehlinden olma" şartını en başta bunun "İslâm'ın ilk asrında aranan bir şart" olmasına dayandırır. Bunun yanında hükümlerle ilgili hususlarda ve din işlerinde insanlar devlet başkanına başvuracak, o da kadı ve hâkimler atayacaktır. Bütün bunlar devlet başkanının kadılar seviyesinde bir âlim yahut onların da üstünde bir mertebede olmasını gerekli kılmaktadır.[251]

el-İrşâd eserinde içtihat şartına ilk sırada yer veren Cüveynî "üzerinde ittifak edildiğini" belirttiği bu şartı "devlet başkanının (*imâm*) hadiseler karşısında bir başkasına fetva sormaya ihtiyaç duymayacak seviyede içtihada ehil olması" ifadeleriyle açıklar.[252] Onun içtihadın kapsamını belirleyen bu ifadeleri, çağdaşı Mütevellî en-Nîsâbûrî tarafından da tekrarlanmıştır.[253] Cüveynî *Lümaʿu'l-edille*'sinde bu şartı daha özlü bir biçimde ve daha önce Bâkıllânî'de rastladığımız ifadelerle formüle eder: "Fetva ehli müçtehit olmak."[254] Müçtehidin "fetva ehli" olmakla kayıtlanması en azından Cüveynî açısından bilinçli bir tercih gibi görünmektedir. Bu kayıt muhtemelen devlet başkanının içtihat derecesinde fıkıh bilgisinin yanında adalet vasfını da haiz olması gerektiğine işaret etmektedir. Literatürde müftü ile müçtehit kavramları çoğu zaman eş anlamda kullanılsa da bilhassa kadıda aranan şartlar konusunda Cüveynî özellikle fetva tabirini kullanmayı tercih etmekte ve buna gerekçe olarak da müçtehidin fâsık olabileceği ihtimaline dikkat çekmektedirler. Müftü ise içtihat ehliyetine sahip olmasının yanı sıra adalet vasfını da taşımak durumundadır.[255]

---

249 Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 83-87.

250 Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 248-249.

251 Fûrekî, *en-Nizâmî* (Ayasofya, 2378), 147a-148a.

252 Cüveynî, *el-İrşâd*, 327.

253 Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 178.

254 Cüveynî, *Lümaʿu'l-edille*, 130.

255 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVIII, 584.

5. İlim Şartının Zanniyyât Sahasına Havale Edilmesi: Alternatif Yaklaşımlar

Halîmî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri bir istisna olarak kabul edildiğinde ilim şartının Şâfiî-Eş'arî geleneği içerisinde Cüveynî'ye kadarki döneme kadar ciddi bir itirazla karşılaşmadan varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Fakat Cüveynî ile birlikte bu şartın belli bir oranda esnetildiği, Halîmî'nin konuya yaklaşım tarzıyla örtüşür bir biçimde bu şarttan bazı durumlarda vazgeçildiği görülmektedir. Öğrencisi Gazzâlî'ye gelindiğinde ise bu düşünce bir adım daha ileriye götürülecek ve ilim şartı büsbütün zanniyyât sahasına havale edilecektir.

Cüveynî ilim şartıyla ilgili ayrıntılı açıklamaları siyasî-fıkhî ahkâma ilişkin nihaî görüşlerini dile getirdiği *el-Gıyâsî* eserinde yapar. Tespit edildiği kadarıyla onun bu eseri aynı zamanda içtihat şartına dair en kapsamlı değerlendirmeleri içeren eserdir. Burada içtihat şartı konusunda kelâma dair yukarıdaki iki eserden son tahlilde farklı bir sonuca ulaşılması eserin dikkate değer bir başka yönünü oluşturur. Bu bakımdan Cüveynî'nin ilim şartının vazgeçilmez bir şart olmadığı fikrine kapı aralayan düşüncelerinin *el-Gıyâsî* eseri bağlamında bir değer taşıdığını ifade etmekte yarar vardır. Zira yukarıdaki bilgilerden hatırlanacağı üzere sırf kelâma dair eserleri esas alındığında içtihat rütbesinin kaçınılmaz bir gereklilik olduğu fikri öne çıkar. Hatta özellikle *el-İrşâd*'da konu doğrudan katiyyât alanına dahil edilmiştir. Aslında bu çerçeve *el-Gıyâsî*'de de ilkin büyük oranda korunmuştur. Burada da gereklilik fikri hararetli bir biçimde savunulmakta ve ilmin mümkün mertebe işletilmesi gereken bir şart olduğu dile getirilmektedir. Fakat konu bu şartın yokluğuna ilişkin muhtemel durumlara ve devlet başkanında aranan şartların birbirine göre konumları ve aralarındaki önem sırasına geldiğinde, ilim şartının tam da bu noktada farklı değerlendirmelere tâbi tutulduğu görülmektedir.

el-Gıyâsî'de "ilim" şartı "müktesep vasıflar" kategorisi içinde ilk sırada incelenir. Bu sıfat esas itibariyle "devlet başkanının (*imâm*) müçtehitlerin mertebesine ulaşmış bir müçtehit olmasını, müftülerin sıfatlarını kendinde bulundurmasını" ifade eder. Bunun şart olduğu konusunda herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Bunu gerekli kılan husus ise şudur:

> Dinin asıllarıyla ilgili işlerin birçoğu devlet başkanıyla ilgilidir. Vali ve diğer devlet görevlilerini ilgilendiren meselelerin de devlet başkanıyla irtibatlı olduğunda şüphe yoktur. Bunların dışındaki şer'î ahkâmın ise "emir bi'l ma'rûf nehiy ani'l-münker" çerçevesinde devlet başkanıyla ilgisi vardır. Şayet devlet başkanı şeriat ilimlerinde kendi kendine yeten biri (*müstakil*) olmazsa karşılaştığı meselelerin ayrıntılarında ulemaya müracaat etme ihtiyacı hissedecektir. Bu da onun dirayetini (*re'y*) dağıtacak ve onu istiklâl rütbesinden çıkartacaktır. Nitekim onun sıradan insanlar gibi karşılaştığı meselelerde fetva makamlarına müracaat edebileceği söylenebilir. Fakat bu mümkün değildir. Zira devlet başkanına son derece önemli meseleler arz edilir. Üstelik bunlar sonu gelmeyecek çokluktadır. Bu sebeple ilim sıfatı terkedilemez. Eğer terkedilebilseydi kifayetli ve kendi kendine yeten biri (*istiklâl bi-nefsih*) olmasının gerekliliği de ortadan kalkabilirdi. Bu durumda onun için akıl erbabına ve kifayetli

> kimselere müracaat etsin, denilebilirdi. Halbuki bunun cevazına kail olan kimse yoktur. Mademki devlet başkanlığı (*imâmet*) din ve dünya önderliğidir, o halde onun dünyevî işlerde olduğu gibi dinî işlerde de kendi kendine yeten biri olması icap eder. Zira dünya işleri şeriatın ilkeleri (*merâsim*) üzere cereyan eder. Devlet başkanı olacak kişi ahkâmın her sahasında imâmdır, kendisine tâbi olunan biridir. [Onun] re'yi şeriatın muktezasına uygun olmalıdır. Şeriatın tasvip etmediği hiçbir şey muteber değildir.[256]

Cüveynî gerek dinin asıllarıyla ilgili işlerin, gerek devlet görevlilerini ilgilendiren meselelerin ve gerekse bunların dışında kalan şer'î ahkâmın doğrudan veya dolaylı olarak devlet başkanını alâkadar ettiğini belirtmekte ve bütün bunların içtihat rütbesini zorunlu kıldığını ifade etmektedir. Diğer taraftan bu vazifenin din ve dünya önderliği olması ve dünyevî işlerin dinî ilkeler çerçevesinde sevk ve idare edilmesi de içtihadı gerekli kılan hususlar arasında sayılmaktadır. Yukarıda içtihat şartı konusundaki eksikliğin ulema kanalıyla telafi edilebilme ihtimaline de değinen Cüveynî, kendi döneminde önemli tartışmalara sebebiyet verdiği anlaşılan bu muhtemel itirazı aşağıda tekrar gündeme getirir. Fakat içtihat şartı konusundaki ısrar burada da sürdürülür:

> (…) Her hâlükârda devlet başkanının kendisine uyulan biri olması gerekir, başkasına tâbi olan birisi değil. Şayet dinde müçtehit değilse âlimleri taklit etmesi, onlara tâbi olması gerekecek, onların emir ve yasakları, bir şeyin olması ya da olmaması hususunda onların boyunduruğu altına girecektir. Bu durum ise devlet başkanlığı makamıyla, önderlik (*ze'âmet*) mertebesiyle bağdaşmaz.[257]

el-Gıyâsî'nin devlet görevlileriyle ilgili hususlara ayrılan kısmı incelendiğinde müçtehit olma şartının devlet başkanıyla sınırlı tutulmadığı anlaşılmaktadır. Cüveynî vezir konumundaki görevlide devlet başkanında aranan nesep dışındaki tüm şartların bulunması gerektiğini belirtmiş ve "müçtehitlerin taşıdığı şartları" da bu çerçeveye dahil etmiştir. Bu hükmü büyük ölçüde kadılarda aranan içtihat şartının zorunlu bir sonucu olarak takdim eden Cüveynî, burada sözü bir kez daha devlet başkanının müçtehitliği konusuna getirerek bu hususlaki görüşlerini belirginleştirir:

> Devlet başkanının katî surette müçtehitlerin mertebesine ulaşmış olması gereklidir. Zira o hem dinin hem de dünyanın yükünü üstlenmektedir. Tüm mahlûkatın kendisine yöneldiği bir konumdadır. Her biri farklı bir konumda olmasına karşın önemli işlerinde mahlûkatın tamamının nihaî mercii odur. Gözetilmesi gereken işlerin en başında İslâm'ın ilkelerini dikkate almak, ahkâmın asıllarını zapt altına almak gelir. Devlet başkanı dinde en üstün mertebe ve makamda olmaz ise bir başkasına tâbi olan bir mukallit olur, kendisine tâbi olunan biri değil. Yine böyle olmazsa kendisine sığınılan, muhtelif görüşleri [doğru görüş etrafında] cem eden, şeriatın anahtarlarını elinde tutan, toplumun yönetiminde kendi kendine yeten biri

256 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 260-261.

257 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 261-262.

> olması söz konusu olmaz. Eğer din işlerinin İslâm ve Müslümanlar üzerinde söz sahibi olan (*kavvâm*) kişinin re'yiyle irtibatsız olması câiz olacaksa o halde din işlerinin hükümsüz bırakılması, Müslümanların bu boşlukta kaybolmaya terk edilmesi de câiz olsun! Dünyanın gözetilmeye değer tek yanı dinin temel ilkelerinin devam ve süreklilik içinde var olmasını sağlamaktır. Bu bakımdan [din ve dünya arasındaki ilişkide] dünya ancak tebaiyet yoluyla gözetilmelidir. Dünya işlerine bu yönüyle bir ihtiyaç olmasaydı bu bayağı dünyayı bütünüyle terk etmek kuşkusuz daha evlâ olacaktı. Bu hususu açık kılan şey şudur: Taklit ameliyesi ancak müstakil olarak içtihat etmekten âciz kalındığı durumlarda geçerlidir. Öte yandan mukallidin [içtihadına] tâbi olacağı bir rehber ve önder seçmesindeki nazarı zayıftır. Eğer devlet başkanı mukallit olursa insanları bu taklidin iktiza ettiği şeylere sevk edecek ve yine onları tâbi olacağı kimseyi seçmesinde de belirleyici olan temelsiz nazarının gereklerine mahkûm edecektir. Bu ise imkânsızdır. Bu hususta ilim sahibi hiç kimsenin kuşkusu olmaz. Şu halde mahlûkatın önderi olup onları hak yola sevk eden bir konumda olması hasebiyle devlet başkanının istiklal rütbesinde olması, din ve dünya işlerinde kemâl vasıflarını kendinde toplaması şarttır. Böyle olmazsa kendisine tâbi olunan biri değil, başkasına tâbi olan [bir mukallit] olur.[258]

İçtihat şartının âlimler arasında ortak bir kabul olduğu yönündeki vurgusuyla birlikte bütün bu değerlendirmelerin Cüveynî'nin tasavvurunda katî bir hükme işaret ettiği açıktır. Fakat bu durum içtihat rütbesinin hiçbir koşulda vazgeçilmez bir şart olduğu anlamına gelmez. Bunu Cüveynî'nin "devlet başkanında bulunması gereken sıfatların ortadan kaybolması" başlığı altında *el-Gıyâsî*'nin bir başka bölümündeki değerlendirmelerinden anlıyoruz. Birinci bölümde sistematik bir biçimde incelenen konu, eserin ikinci bölümünde farklı bir açıdan tekrar ele alınır. Bu defa amaç "bu sıfatların kısmen yahut tamamen ortadan kalkması durumunda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini" belirlemeye çalışmaktır. Bu çerçevede ilk bölümde ele alınan nesep, ilim, takva ve kifayet gibi vasıflar "en az ihtiyaç duyulandan başlayarak vukuu ve tesiri daha etkili olan sıfatlara doğru" tedricî bir yol izlenerek tartışılır. Eserin birinci bölümünde yer alan değerlendirmelerin tamamlayıcısı mahiyetindeki bu kısımda, temelde sıfatların birbirine göre konumları ve aralarındaki önem sıralaması tespit edilmeye çalışılır.

Cüveynî bu çerçevedeki değerlendirmelerinde içtihat şartını nesepten sonra en az ihtiyaç duyulan ikinci sıfat olarak belirler. İçtihadın ilk tahlilde gerekli bir şart olduğunu burada da vurgulayan müellif, müçtehit mertebesinde bir kimsenin olmaması, buna mukabil "kifayetli ve muktedir" birinin olması durumu hakkındaki görüşlerini şu ifadelerle ortaya koyar:

---

[258] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 306-307. İlim sıfatına ilk sırada yer veren İbn Haldûn da meseleye benzer bir zaviyeden yaklaşır: "İlmin şart koşulmasının [nedeni] açıktır. Devlet başkanı ancak Allah'ın hükümlerini bildiğinde (*âlim*) onları tenfiz edebilecektir. Onları bilmiyorsa o görev için öne atılması doğru değildir. Ayrıca sahip olması gereken ilim, içtihat mertebesinin altında olmamalıdır. Çünkü taklit [haddizatında] noksanlıktır. Oysa imâmet evsafta ve ahvalde kemâl [sıfatını] gerektirir." İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 241.

> Daha önce geçtiği üzere müçtehitlerin haiz oldukları şartlara sahip olmak imâmetin şartıdır. Fakat imâmeti uhdesine alacak [bu vasıfta] birini bulamazsak ve bunun yerine gözü pek, keskin zekâlı, kudretli, kifayet sahibi, bir başına çetin işlerin üstesinden gelebilecek kabiliyette birine (*istiklâl bi-'azâimi'l-umûr*), yani daha önce bahsedilen kifayet sıfatı mûcebine uygun bir kimseye rastlarsak bu kimsenin din ve dünya işleri[nde imâm olarak] tayin edilmesi gereklilik halini alır. Bu durumda, yukarıda işaret edilen ve imâmet makamı için aranan özelliklerde eksiklikleri olduğu söylenen kimse gibi bu kişinin de verdiği hükümler geçerli olur. Din imamları onun ardında durup onu irşat ederler, ona doğruyu gösterirler. Bunun yanında şer'î hükümlerle ilgili olarak sonradan ortaya çıkmış müşkül durumları ona açıklarlar. İlim sıfatı her ne kadar imâmet mansıbı için makul bir şart olsa da bu vasıfta birini bulamazsak, insanları başıboş bir vaziyete terk edip açmaza sürüklemek, çekişme ve kargaşaya maruz bırakmak ve türlü türlü âfetlere uğramalarına sebebiyet vermek yerine onları, karşısına çıkan müşkül durumlar hakkında fetva isteyen münasip/kifayetli (*kâfî*) birinin etrafında toplamak evlâdır.[259]

İçtihat rütbesinde bir kimsenin bulunmaması faraziyesi üzerine dile getirilen bu düşünceler, böylesi bir durumda ulemanın oldukça önemli bir fonksiyon icra edeceğini göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir. İlk tahlilde gerekli görülen içtihat sıfatı zaruretle açıklanabilecek böylesi bir durumda yerini kifayet sıfatına bırakmaktadır. Bununla birlikte içtihat şartı bütünüyle bir kenara itilmemekte, onun yokluğu sebebiyle meydana gelen boşluğun ulema kanalıyla doldurulmasının gerekliliğine işaret edilmektedir.

İhtiyaç ve önem sıralamasında içtihat sıfatını takva sıfatı takip eder. Son sırada yer alan kifayet ise en çok ihtiyaç duyulan, hiçbir koşulda kendisinden vazgeçilemeyen bir sıfat olarak takdim edilir. Böylece zikri geçen sıfatlar kendisine duyulan ihtiyaç ve önem bakımından sıralanmakta ve bunlardan en güçlüsünün kifayet ve takvâ, sonra içtihat ve sonra nesep olduğu savunulmaktadır. Şartların bu tür bir sıralamaya tâbi tutulması sebepsiz olmayıp bir amaca matuftur. Nitekim bu farklılığın etkisi şartların karşı karşıya gelmeleri halinde kendini gösterecektir. Cüveynî bu hususstaki düşüncelerini faraziye olarak kurguladığı muhtemel bazı durumlara tatbik ederek belirginleştirir. Diğer şartlarla ilgili olanları bir kenara bırakıldığında, içtihat şartıyla ilgili olarak şöyle bir ihtimal gündeme taşınır: Aynı zaman diliminde içtihat vasfını taşımakla beraber kifayet şartını haiz olmayan müçtehit bir âlim ile kifayet sahibi olmakla birlikte

---

259 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 416-417. Mâlikî fakihi ve usulcüsü Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), mesâlih-i mürselenin müstakil bir kaynak sayılmasının kendi mezhebine özgü bir tutum olduğu yönündeki iddiaları reddederken aralarında Cüveynî'nin *el-Gıyâsî* eserinin de bulunduğu bazı Şâfiî kaynaklardan yaptığı alıntıları referans göstererek Şâfiîler'in bu hususta Mâlikîler'i geride bıraktıklarını ifade eder. Cüveynî'nin içtihat şartıyla ilgili görüşü de bu çerçevede gündeme taşınır: "Cüveynî, müçtehit vasfını haiz bir kimseyi bulmak imkânsız olduğunda bu vasfı taşımayan birinin devlet başkanlığına atanabileceğini, bu şekilde başa gelen kişinin vereceği hükümlerin de geçerli sayılacağını söylemiştir." Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvız (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1416/1995), IX, 4095-4098.

içtihat mertebesine erişmemiş bir kimsenin bulunması durumunda ikisinden hangisi diğerine tercih edilecektir? Mesele Cüveynî tarafından şöyle hükme bağlanır: "İçtihat rütbesine sahip olmamakla birlikte, necdet ve gözü peklikte (*şehm*) istiklal sahibi olan kimse, ilim şartını taşımakla birlikte necdet ve kifayet şartlarını haiz olmayan kimseden evlâdır. Esas gaye kifayettir. Bunun dışındaki vasıflar tamamlayıcı ve eksikleri giderici hükmündedir."[260] Böylece "daha az ihtiyaç duyulan" nitelemesine muhatap olan bir sıfat (ilim), kendisine nispetle daha önemli sayılan bir sıfatla (kifayet) karşı karşıya gelmesi durumunda kendisinden vazgeçilebilecek bir şart olarak takdim edilir. Fakat ilim şartından kayıtsız bir şekilde vazgeçilmez. Nitekim yukarıdaki husus *el-Gıyâsî*'de farklı bir bağlamda ilmin ve dolayısıyla ulemanın öncelikli ve merkezî konumunu vurgulayan şu ifadelerle tekrar gündeme taşınmaktadır:

> Eğer bir zaman diliminde kifayetli ve şehâmet sahibi olmakla birlikte ilimde istiklal mertebesinde olmayan birisi, sadece haiz olduğu asabiyete (*uded*) ve bazı yardımcılarına güvenerek ortaya çıkarsa ve takdir-i ilahî de kendisini desteklerse o kişi yöneticidir (*vâlî*) ve mal, ordu ve velâyetle ilgili işler onun sorumluluğundadır. Fakat [bu kişi] kesinlikle ulemaya müracaat etmeden hiçbir iş yapmamalıdır.[261]
>
> Eğer âlim kişi, kifayet ve hidayet ehli olup zorlu işlerle baş edebilecekse içtihat rütbesinden yoksun olan kifayetli kişinin ona tâbi olması gerekmektedir. Fakat âlim olan, bu zorlu meşgaleleri üstlenecek dirayet ve istiklalden yoksun ise kifayet ehli olan katî bir şekilde yöneticidir (*vâlî*). Bu kişinin kendisine karmaşık gelen, bilmediği ve dolayısıyla yabancılık çektiği hususlarda [ulemaya] müracaat etmesi gereklidir.[262]

Cüveynî hilâfet kurumu açısından istikrarsızlığın hüküm sürdüğü bir döneme tanıklık etmiştir. O, Sünnî Abbâsî hilâfetinin Şiî bir hanedanın vesâyeti altına girdiği, halifelerin büsbütün baskı altına alındıkları, siyasî ve askerî otoritelerini kaybettikleri bir zaman diliminde yaşamıştır.[263] Hilâfet merkezinin fiilî iktidarını tamamen yitirdiği bu dönemde mevcut şartların Cüveynî'yi bir çare arayışına sevk ettiği anlaşılmaktadır. Siyaset sahasında yazdığı *el-Gıyâsî* eseri de esasen bu arayışın bir neticesi olarak kaleme alınmıştır. O dönem Selçuklu idaresinde vezirlik görevini yürüten Nizâmülmülk'e ve yönetici kişiliğine Cüveynî tarafından çok özel bir değer atfedilmiştir. Hatta *Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsiz-zülem* başlıklı bu eserini Nizâmülmülk'e ithaf etmiş, ayrıca eserin başlığını da Nizâmülmülk'ün "Gıyâsüddevle" lakabıyla ilişkilendirmiştir. Eserin girişinde daha önce kaleme aldığı ve yine Nizâmülmülk'e ithaf ettiği *el-'Akîdetü'n-*

---

260 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 420.

261 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 470.

262 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 471.

263 Dönemin tarihsel bağlamı hakkında geniş bilgi için bk. Zaid bin Mohamad, *Al-Juwayni's Doctrine of the İmamate*, 13-38; Siddiqui, *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni*, 33-76; Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 16-23; Tayep El-Hibri, *The Abbasid Caliphate: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 131-245.

nizâmiyye isimli kelâma dair eserinin *en-Nizâmî* adıyla tanınması gibi bu eserinin de *el-Gıyâsî* olarak şöhret bulması temennisinde bulunur.[264]

Eserin özellikle "Bir Zaman Diliminin İmâmdan Yoksun Kalması (*huluvvü'z-zamân 'ani'l-imâm*)" üst başlığını taşıyan ikinci bölümü dikkate değer görüşlerin serdedildiği bir bölümdür. Bu bölümde Cüveynî, Abbâsî hilâfetinin yönetimdeki eski gücünü ve etkinliğini kaybederek sembolik bir makama dönüşmüş olması karşısında oldukça farklı bir teklif ortaya atar. Bu teklif devrin güçlü veziri Nizâmülmülk'ün hilâfetin başına geçmesini içermektedir. Cüveynî, hilâfeti içine düştüğü bu zor durumdan kurtarmanın ancak Nizâmülmülk'ün hilâfetin başına geçmesiyle mümkün olabileceğini düşünmektedir. Ona göre Abbâsî halifelerinin bir hükmü kalmamıştır. Bu bakımdan devir bir nevi halifesiz sayılmaktadır. Bu durumda yapılması gereken şey, "içinde bulunulan zaman diliminde imâmete ehil yegâne kişi" olan Nizâmülmülk'ün gereğini yaparak hilâfetin başına geçmesidir. Nazarî ve farazî gibi görünen bu bölümde Cüveynî, esas itibariyle yaşadığı çağdaki siyasî koşulları dikkate alarak Nizâmülmülk'ü halifelik için harekete geçmeye teşvik etmekte ve bunun önündeki ilmî engelleri ortadan kaldırarak Nizâmülmülk'ün hilâfeti için teorik bir zemin inşa etmektedir.[265]

Eserin kuşkusuz en dikkat çekici yönünü oluşturan Nizâmülmülk bağlamındaki bu husus, Cüveynî'nin siyasî-fıkhî konulardaki bazı görüşleri üzerinde yönlendirici bir rol oynamıştır. Kifayet ve ilim şartları konusundaki tavrı bu durumun önemli bir örneğini teşkil eder. Kifayet şartından hiçbir koşulda vazgeçilmezken ilim şartı konusunda belli bir oranda esnetme yoluna gidilmiştir. Nizâmülmülk'ün kifayet sahibi ve hilâfete uygun tek kişi olarak görülmesi, kifayet şartı konusunda bu denli ısrarcı olunmasının başlıca nedenlerinden birisidir. İlim şartı konusunda esnetici bir yaklaşım sergilenmesinin ise Nizâmülmülk'ün müçtehit mertebesinde bir ilmî donanıma sahip olmayışıyla bir ilgisi olmalıdır. İlim şartının Nizâmülmülk bağlamında kazandığı bu çerçeve, devlet başkanının görev ve sorumluluklarının ele alındığı eserin bir başka bölümünde daha belirgin bir hale gelmektedir. Burada görev ve sorumluluklara dair genel bir çerçeve çizildikten sonra bilhassa Nizâmülmülk'ü ilgilendiren bazı vazifelerden söz edilir. Nizâmülmülk'ün sorumlu tutulduğu bu vazifelerden birisi devlet başkanında aranan "ilim" şartıyla yakından alâkalıdır: "Âlimlere müracaat etmek." Bu çerçevedeki değerlendirmeler içtihat şartına sahip olunmaması durumunda eksikliğin ulema kanalıyla giderilmesi yönünde yukarıda çizilen çerçeveyle de oldukça uyumludur. Cüveynî'ye göre içtihat mertebesinde bir ilme sahip

---

264 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 212.

265 Cüveynî'nin Nizâmülmülk bağlamındaki düşünceleri için bk. Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek"; a. mlf. "İki Âlim, İki Halife Adayı", 221-234; Demir, "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği", 182-186; a. mlf. *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 103-112.

olan kimselerin âlimlere müracaat etmek gibi bir yükümlülüğü yoktur. Fakat bu mertebede olmayan -meselâ Nizâmülmülk gibi- kimselerin vazifesi ise "âlimlere müracaat etmektir":

> Âlimlere müracaat etmek vâciptir. Zira onlar hükümlerin [uyulacak olanını belirleyen] önderleri (*kudve*), İslâm'ın nişanı (*a'lâm*), nübüvvetin vârisleri, ümmetin liderleri, dinin efendileri, hidayet anahtarları, karanlıkların aydınlıklarıdırlar. Onlar, hakikatte [imâmet] işin[in] sahipleridirler. Necdet sahipleri onların belirlediklerine tâbi olmakla memurdurlar. Onların emirlerinin izinde olmaları, yasakladıklarından kaçınmaları gerekir. Eğer işin sahibi müçtehit ise o, kendisine tâbi olunan biridir. Bu kişi, herkesi kendi içtihadına tâbi olmaya çağırır, kendisi tâbi olmaz. Fakat zamanın sultanı içtihat seviyesine erişememişse tâbi olunan kişiler âlimlerdir. Sultan onların necdeti, şevketi ve kudretidir. Bizim anlatmaya çalıştığımız [husus şudur:] Zamanın âlimi, âdeta zamanın nebisi gibidir. Sultanın âlime göre konumu, nebi ile aynı zamanda yaşayan hükümdarın konumu gibidir. Yani nebinin kendisine bildirdiklerinin gereğini yapmakla memur olan hükümdar gibidir.[266]

Cüveynî'nin müçtehidin yokluğuyla ilgili olarak bazı faraziyeler etrafında dile getirdiği hususlar, aslında bir yandan da fıkıh usulü eserlerindeki "içtihat kapısının kapanması" ve "zamanın içtihattan/müçtehitten yoksun olması (*hülüvvü'l-'asr 'ani'l-müctehid/ictihâd*)" tartışmalarını akla getirmektedir. Bu nedenle onun bu tartışmalarla ilgili tavrı tespit edildiğinde yukarıda içtihat şartıyla ilgili dikkat çektiği hususların bir durum tespitine mi işaret ettiği yoksa farazî değerlendirmelerden mi ibaret olduğu açıklığa kavuşabilir. Fıkıh usulüne dair eserlerinde müellifin zamanın müçtehitten yoksun olmasıyla ilgili fikirlerine ışık tutacak bir bilgiye rastlanmasa da *el-Gıyâsî*'nin üçüncü bölümü bu konuda bize bazı ipuçları sunmaktadır.

Eserin üçüncü bölümü, ilk iki bölümde ahkâm-ı sultâniyye konuları çerçevesinde ele alınan konulardan kısmen farklı bir kaygı ve üslubu yansıtır. "Müçtehitlerden, Mezhepleri ve Şeriatın Usulünü Nakleden Kimselerden Yoksun Kalmak" üst başlığını taşıyan bu bölümde Cüveynî, âdeta farazî bir mekân ve zamanı tahayyül ederek herhangi bir zaman diliminde müçtehitlerin ve dinî bilgileri insanlara öğretecek âlim kişilerin ortadan kalkması durumunda şer'î ahkâmın nasıl bilineceğine dair çeşitli ihtimaller üzerinde durur. İnsanların temel şer'î kaynaklardaki bilgiye dair doğru bir bilgi aktarımına sahip olamadığı farz edilen bir durumda sıradan mükelleflere yol göstermek üzere vazedilen bu bölümdeki konular dört aşamada incelenmiştir. İlk olarak "müçtehit müftîlerin var olduğu" durum, ikinci olarak "müçtehit müftîlerin bulunmadığı, sadece mezhep görüşlerini aktarabilen fakihlerin kaldığı" durum, üçüncü

---

266 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 462; krş. Özgür Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem'in Özeti", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak - Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 395.

olarak "müçtehit müftîlerin ve mezhep görüşlerini aktaran fakihlerin de bulunmadığı" durum ve son olarak "şeriatın asıllarının bütünüyle yok olması" ihtimali ele alınır.[267]

Cüveynî, bu dörtlü tasnifin ikinci aşamasında, müstakil müçtehitlerin kalmadığı, sadece mevcut fıkhî birikimi nakleden kimselerin bulunduğu bir zaman dilimindeki fıkhî durumu tasvir eder. Müellif burada kendi dönemine ilişkin oldukça önemli bir tespitte bulunur. Onun tespitine göre "şu an içerisinde bulunulan zaman dilimi aşağı yukarı bu duruma tekabül etmektedir (*tekâdü hâzihi's-sûretü tüvâfiku hâze'z-zamân ve ehlehü*)."[268] Cüveynî, "aşağı yukarı" kaydını koyarak içtihat konusunda açık bir kapı bırakmış görünse de bu tespit, o dönemde müstakil içtihadın tükenmeye başladığını kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle, Cüveynî'nin devlet başkanlığı için gerekli şartlardan biri olarak belirtilen içtihat vasfını esnetmeye dönük çabalarını değerlendirirken kendi dönemine ilişkin bu tespitini de göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Nitekim bu tespit dikkate alındığında müellifin "müçtehit mertebesinde bir devlet başkanının bulunmaması" ile ilgili farazî görünen değerlendirmeleri de aslında daha anlaşılır hale gelmektedir.

Cüveynî tarafından dile getirilen ve içtihat şartının tartışmaya açılmasına kapı aralayan bütün bu düşünceler, öğrencisi Gazzâlî'ye gelindiğinde bir adım daha ileriye taşınacaktır. Cüveynî içtihat şartını esnetirken zarurete hamledilmesi mümkün gerekçelere dayanmasına karşılık Gazzâlî, bunu bir başka şartın varlığına dayanmak suretiyle farklı bir cihetten yapacaktır.

İçtihat şartına üç farklı eserinde de değinen Gazzâlî, kapsamlı değerlendirmeleri daha çok *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'sinde yapar.[269] Şartların iki ayrı grupta incelendiği eserde ilim şartı "sonradan elde edilebilen sıfatlar (*mükteseb*)" kategorisinde incelenir. Bu grupta değerlendirilen şartlar "ulemanın muteber oluşlarında ittifak ettiği" nitelemesine muhatap olmaktadır.[270] Bu genel çerçeveden sonra şartların her birini etraflıca tahlil eden Gazzâlî, içtihat şartıyla ilgili değerlendirmelerine kendisine yöneltilmesi muhtemel bir itirazla başlar:

> Şeriat ilimlerinde içtihat ve fetva rütbesine erişmiş olmak kuşkusuz meşru bir şekilde başa geçmenin temel bir şartıdır. Halbuki bu şartın [meşru ve hakiki halife olduğunu düşündüğünüz Abbâsî halifesi Müstazhir-Billâh'ta][271] bulunduğunu iddia etmeniz mümkün

---

267 Eserin bu bölümünü müstakil bir araştırmaya konu eden bir çalışma için bk. Erdem, "Müçtehidin Yokluğunda Fıkhî Ahkâm".

268 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 489.

269 *el-İktisâd* eserinde gerekli şartlar arasında "ilim" sıfatına da yer verilmekte, bunun yanında "kadılarda aranan nitelikler" de ayrıca şart koşulmaktadır. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 507. *Kavâ'idü'l-akâid*'de benzer bir şekilde "ilim" temel bir şart olarak öne sürülür. a. mlf. *Kavâ'idü'l-akâid*, 230.

270 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 181.

271 Gazzâlî'nin Müstazhir-Billâh bağlamındaki düşünceleri için bk. Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı", 234-242.

> değildir. İçtihadın şart olmadığını iddia etmeniz durumunda ise âlimlerin [bu hususta ki] ittifakını kesin bir surette tanımamış olursunuz. Şu halde bu sıfat hakkında ne dersiniz?[272]

Gazzâlî bu itiraza verdiği cevapta "İçtihat derecesine erişmiş olmanın şart olmadığını söyleyen kimse, bu sözüyle ancak geçmiş ulemanın [çizgisinden] uzaklaşmış olur" diyerek itirazda dile getirilen içtihat şartının geleneksel bir kabul olduğu fikrini teslim eder. Fakat sonraki değerlendirmeleri takip edildiğinde müellifin bu geleneksel çizgiden büyük ölçüde ayrıldığı görülür. Hatta o bu yönüyle Şâfiî-Eş'arî âlimler içinde kendi devrine kadar bu hususta en belirgin tavrı ortaya koyan müellif olarak öne çıkar. Gazzâlî içtihat şartını ele alırken şartların geneline dair bir çerçeve de ortaya koyar. Burada bir yandan şartların hangi esaslar doğrultusunda belirleneceği konusundaki düşüncelerine belirginlik kazandırırken öte yandan içtihat şartının bu çerçevedeki yerini belirlemeye çalışır. Ona göre devlet başkanlığı (*imâmet*) için gerekli olan şartlara delâlet eden bir delil mutlaka bulunmalıdır. Bu delil ya nas yoluyla yahut içtihat marifetiyle elde edilir. Nesep şartından başka imâmet şartlarından hiçbirisi hakkında nas vârit olmamıştır. Bu bakımdan nesep dışındaki şartlar ancak imâmetle ulaşılmak istenen maslahatlar üzerine tefekkür etmek ve bu tefekkür neticesinde hangi hususiyetlerin bu maslahatları gerçekleştirmede zaruret derecesinde gerekli olduğu yahut olmadığı konusunda içtihatta bulunmak suretiyle belirlenebilir. Akıl ve beden sıhhati, hürriyet, kifayet ve vera' gibi şartlar imâmetin maksatlarını gerçekleştirmede zaruret derecesinde gerekli görülen şartlardır.[273] Gazzâlî müçtehit olma şartını ise bu tabloya dahil etmez ve imâmetle ilgili maslahatların gerçekleştirilmesinde bu şartın doğrudan bir etkisinin olmadığını düşünür. Bu nedenle içtihat şartını katî olduğunu düşündüğü yukarıdaki şartların aksine zanniyyât sahasına havale eder:

> İçtihat rütbesi ise imâmet hakkında zaruret derecesinde gerekli değildir. Bilakis bu konuda ilim ehline müracaat etmeye sevk eden vera' sıfatı yeterlidir. Maksat imâmetin şeriata muvafık olarak deruhte edilmesi olunca [imâmın] şeriatın hükmünü kendi nazarıyla bilmesi ile zamanının en faziletli kimselerine tâbi olarak öğrenmesi arasında ne fark vardır? Müçtehidin bir başkasının sözüne itimat edip onun rivayet ettiği hadisle bir hükme varması câiz ise imâmın da aynı şekilde her vâkıada âlimlerin üzerinde ittifak ettiği görüşlerle hükmetmesine ne engel vardır? Şayet konu ihtilâfa açık ise o hususta imâm en faziletli, en âlim olanın görüşünü esas alacaktır. Kifayet sıfatıyla elde edilmek istenen maslahatlar devrin en zeki, en güçlü ve en kifayetli kişileri vasıtasıyla mükemmel olabiliyorsa müçtehit olmak sıfatıyla elde edilmek istenen (*maksûd*) hususlar da zamanın en faziletli olanlarıyla neden mükemmel olmasın? (…) Zikrettiklerim şüphe barındırmayan açık hususlardır (*meslekün vâzıh*). Bununla birlikte ben geçmiştekilerden uzaklaşmayı, selefin tuttuğu yoldan sapmayı

272 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 191.

273 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 191-192.

> tercih etmiyorum. Zira bir görüşte münferit kalmak ve çoğunluğun muvafakat ettiği hususlara uymaktan kaçınmak kalplerde nefret uyandırır.[274]

Gazzâlî ilim şartını muteber bir şart olarak kabul etse de bunun devlet başkanlığı açısından olmazsa olmaz bir şart olmadığını savunmaktadır. Bu yaklaşıma dayanak teşkil eden husus, zaruret derecesinde bir şart olarak görülen vera‘ vasfının ilim şartıyla elde edilmek istenen maksatları büyük oranda teminat altına almasıdır. Zira içtihat edebilecek ilmî donanıma sahip olmayan devlet başkanı, haiz olduğu vera‘ vasfının bir gereği olarak karşılaştığı meselelerde ilim ehline müracaat edecek ve böylece ilim vasfının yokluğu sebebiyle meydana gelen boşluk ulema kanalıyla doldurulmuş olacaktır. Bu durumun ulemaya müracaat gibi belli başlı şartlarla kayıt altına alınması ilim şartının bütünüyle bir kenara bırakılmadığını göstermektedir. Pasajın sonunda sarf edilen cümlelerde ihtiyatlı bir tavır takınılması da bu bakımdan kayda değerdir. Ayrıca takip eden değerlendirmelerde devlet başkanlığına seçilecek kişinin âlim olmasının müsbet yönlerine ve bu açıdan ilmin mümkün mertebe işletilmesi gereken bir şart olduğuna hususi olarak vurgu yapılmaktadır. Devlet başkanının içtihat şartını sağlamaması durumunda bile bu hususiyet bütünüyle bir kenara itilmemekte, böylesi bir durumda devlet başkanı ilmin ve ulemanın etkin konumuna işaret eden iki şeyle sorumlu tutulmaktadır. Bunlardan ilki hüküm vermeyi gerektiren her hususta âlimlerin görüşlerine müracaat etmek, ikincisi ise ilim tahsil etmek ve şer‘î ilimlerde içtihat edebilecek rütbeyi kazanmaya çalışmaktır.[275]

Gazzâlî *Fedâ᾽ihu᾽l-Bâtıniyye*’yi Bâtınîler’in hilâfet iddialarına karşı dönemin Abbâsî halifesi Müstazhir-Billâh’ın “meşru ve hakiki halife olduğu” tezini ispat etmek maksadıyla kaleme almıştır. Abbâsî halifesinin hilâfet için gerekli şartlardan biri olarak belirtilen ilim şartını taşımıyor olması, bu tezin teorik olarak temellendirilmesinin önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî’nin içtihadın zaruret derecesinde gerekli bir şart olmadığı, bu şartın gereklerinin ulema kanalıyla yerine getirilebileceği yönündeki düşüncelerinin Müstazhir-Billâh’ın hilâfetinin önündeki teorik engelleri aşmaya dönük bir çaba içerdiği ve bu nedenle muhatabını (Müstazhir) dikkate alan bir yorum çerçevesi geliştirdiği söylenebilir. Fakat bunun yanında Gazzâlî’nin “içinde bulunulan zaman diliminin müçtehit kimselerden yoksun olması” ile ilgili kabulünün de içtihat şartının esnetilmesi hususundaki bu yaklaşımına belli bir etkisi olmalıdır. *Fedâ᾽ihu᾽l-Bâtıniyye*’de “mefdûlün imâmeti” konusunun tartışıldığı bir kısımda, müellifin bu kabulüne doğrudan kaynaklık eden bir değerlendirmesine rastlanmaktadır. Burada “imâmetin bütün şartlarını taşıyan müçtehit bir Kureyşli”den söz edilirken “Böyle biri zamanımızda yoktur” denilmektedir.[276]

---

274 Gazzâlî, *Fedâ᾽ihu᾽l-Bâtıniyye*, 191-192.

275 Gazzâlî, *Fedâ᾽ihu᾽l-Bâtıniyye*, 192-194.

276 Gazzâlî, *Fedâ᾽ihu᾽l-Bâtıniyye*, 193.

Diğer taraftan *el-Vasît fi'l-mezheb* başlıklı fürû-i fıkıh eserindeki bir ifadesi de onun müçtehitlik konusundaki bu tutumuna ışık tutacak niteliktedir. Burada içtihat şartı kadılarda aranan şartlar bağlamında gündeme taşınır. Şâfiî mezhebinin bu hususta genel kabulüne göre kadı olacak kişinin müçtehit mertebesinde bir âlim olmasının gereklilik olduğunu vurgulayan Gazzâlî, kendi asrında "müstakil müçtehitlerin bulunmadığını" ifade ederek bu şartın "zarureten" dikkate alınamayacağını kaydeder.[277] Bu değerlendirme kadıda aranan içtihat şartı bağlamında söze konu edilse de asrın müçtehit kimselerden yoksun olmasıyla ilgili işaret edilen mevcut durum tespitinin devlet başkanlığı açısından da geçerli olduğu âşikâdır.

6. İlim Şartının Pekiştirilmesine Yönelik Çabalar

Şâfiî-Eş'arî geleneği içerisinde takip eden dönemlerde ilim şartı konusunda Bâkıllânî'nin temsil ettiği ve zamanla çoğunluğun da iştirak ettiği görüşe büyük oranda bağlı kalınmış, Halîmî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi isimlerin ilim şartını esnetme yahut paranteze almaya dönük çabalarına karşılık, bu şartın yeniden tahkim edilmesi hususunda görüşler ortaya konmuştur. Gazzâlî ile çağdaş olan Ferrâ el-Begavî, Şâfiî fıkhının önemli bir kaynağı kabul edilen *et-Tehzîb* eserinde "imâmet için seçilecek kimselerde bulunması şart olan özellikleri" dört maddede özetlemiş ve ikinci sırada "ilim" şartına yer vermiştir. Ona göre bu vazifeye atanacak kişinin "şer'î hükümleri ortaya çıkaracak ve bunları insanlara öğretecek düzeyde âlim, müçtehit olması şarttır."[278] Gazzâlî'den sonra gelen Eş'arî kelâmcılardan Şehristânî, gerekli gördüğü şartlar arasında "ilimde müçtehit olmak" vasfını da zikretmiştir.[279]

Şâfiî fakihi Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, fıkıh ve kelâma dair eserlerinin imâmet meselesine ayrılan bölümlerinde "İmâmet ancak şu şartları kendinde bulunduran kimseler için mün'akid olur" diyerek birtakım şartlardan söz etmiş ve bunlar arasında "mukallit olmaktan çıkaracak düzeyde fıkıh bilgisine sahip olmak (*âlim*)" şartına da yer vermiştir.[280] Hatta müellif *ehlü'l-hal ve'l-'akd* olarak tabir edilen devlet başkanını belirmek ve seçmekle görevli kimseler açısından da müçtehit olmayı zorunlu bir şart olarak takdim etmiştir.[281] Devlet başkanının müçtehit mertebesinde bir ilme sahip olmasını şart koşan metinler, bu şartı çoğu zaman ehlü'l-hal

277 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahîm - Muhammed Muhammed Tâmir (Kâhire: Dârü's-selâm, 1417), VII, 291. Herhangi bir zaman diliminin müçtehitsiz kalmasının câiz olup olması ve içtihat kapısının kapanıp kapanmadığı gibi tartışma konularıyla yakından ilgili olan bu hususa dair Gazzâlî'nin usûl-i fıkıh eseri *el-Mustasfâ*'da ise bir bilgiye rastlanmamıştır.

278 Begavî, *et-Tehzîb*, VII, 264.

279 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 493-494.

280 İmrânî, *el-Beyân*, XII, 8; a. mlf. *el-İntisâr*, III, 816.

281 İmrânî, *el-Beyân*, XII, 10; a. mlf. *el-İntisâr*, III, 823.

ve'l-'akd açısından gerekli görmezler.[282] Bu bakımdan İmrânî'nin bu hususstaki tavrıyla ayrı bir yerde durduğu söylenebilir.

Fahreddin er-Râzî, devlet başkanlığı için gerekli olan şartlar içinde ilk sırayı içtihat şartına tahsis etmiştir: "Devlet başkanı olacak kişi dinin usul ve füruunda müçtehit olmalıdır. Zira deliller serdetmek, itikatla ilgili hususlarda şüpheyi gidermek, şeriat ahkâmında fetva verebilmek için bu şart gereklidir."[283] Râzî tespit ettiği şartların tamamını kapsayacak şekilde, bunların Ehl-i sünnet âlimlerince ittifakla muteber kabul edildiğini kaydeder.[284] Şâfiî fakihleri Râfiî ile Nevevî gerekli saydıkları şartlar arasında içtihada mutlak bir biçimde yer vermişlerdir.[285] Bu hususta Begavî'yi takip ettiği anlaşılan Râfiî, bu vazifeyi üstlenecek kişinin "âlim, müçtehit" olmasının gerekliliğini şu sözlerle açıklar: "Şer'î hükümleri bilip bunları insanlara öğretmesi ve [âlimlere] çokça müracaat etmek suretiyle işleri aksatmaması için bu şart gereklidir."[286]

Seyfeddin el-Âmidî iki farklı eserinde de içtihat şartına ilk sırada yer verir. İçtihat derecesinde bir fıkıh bilgisinin gerekli olduğunu savunan Âmidî, bu gerekliliği siyaset kurumunun aslî maksatlarına dayandırır. İçtihat vasfına sahip olunmadığı durumlarda bu eksikliğin ulema ile giderilebileceği yolunda literatürde yaygınlık kazanmaya başlayan yaklaşımlar ise kesin bir dille reddedilir:

> Devlet başkanının (*imâm*) şeriat ahkâmında müçtehit olması gerekir, öyle ki ortaya çıkan fıkhî meselelerde (*nevâzil*) kendi başına fetva verebilmeli, meydana gelen hadiselerin hükmünü nas veya istinbat yoluyla belirleyebilmelidir. Zira siyasî yönetimin (*imâmet*) en büyük gayelerinden birisi de davaların çözüme kavuşturulması ve anlaşmazlıkların giderilmesidir. Kuşkusuz içtihat şartı olmadan bu gayenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Diğer taraftan devlet başkanının bu hususta başkalarına [ulemaya] müracaat etmesinin yeterli olacağını söylemek de mümkün değildir. Çünkü bu, [bu hususta vâki olan] icmânın hilâfına bir görüştür.[287]

---

282 Ehlü'l-hal ve'l-akdin tanımı, gerekliliği, nitelikleri, görev ve yetkileri hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Belâl Safiyüddîn, *Ehlü'l-hal ve'l-akd fî nizâmi'l-hükmi'l-İslâmî* (Beyrût: Dârü'n-nevâdir, 2011).

283 Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 355. İçtihat şartının izahına dönük bu değerlendirmeler sonraki asırlarda Osmanlı müelliflerinde de karşılık bulmuş görünmektedir: "İmâm şöyle gerekdir ki usûl-i dînde müctehid ola, tâ ki usûl-i fetvâda ikâmet-i delile ve hall-i şübheye kâdir ola." Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin Sinan Paşa, *Akâid* (Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Ktp., Râşid Efendi Eki, 1425/2), 64b.

284 Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 356, 358.

285 Râfiî, *el-Muharrer*, III, 1396; a. mlf. *el-ʿAzîz*, XI, 71; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, X, 42; a. mlf. *Minhâcü't-tâlibîn*, 292.

286 Râfiî, *el-ʿAzîz*, XI, 71.

287 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191. *Gâyetü'l-merâm*'da bu hususta Bâkıllânî'nin ifadelerine başvurularak "ilim yönünden Müslümanların kadılarından bir kadı olmaya elverişli bir mertebede olmak" şart koşulmaktadır. a. mlf. *Gâyetü'l-merâm*, 327.

Bu şekilde hükme bağlanan mesele "zaruret" durumunda ise farklı bir değerlendirmeye konu olmakta, başta katî olduğu belirlenen içtihat şartı zaruretle ilgili genel kurala atıfla istisna kaydına tâbi tutulmaktadır:

> Binaenaleyh, imâmetin bütün şartlarını kendinde toplayan bir kimse âlemde bulunmuyorsa ve [aday olarak öne çıkan] kişi ilim, adalet vb. niteliklerden yoksun ise bu durumda yapılması gereken şey (*vâcib*) şudur: O kişiyi göreve atamak ile atamamak neticesinde doğacak fesada bakılmalıdır. İki durumdan hangisi daha az mefsedete yol açıyorsa o tercih edilecek ve böylece daha büyük bir mefsedetin önüne geçilecektir. Nitekim zaruretler mahzur olan şeyleri mubah kılar. Zaruret vb. durumlarda hayvan leşini yemek de böyledir.[288]

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân* başlıklı meşhur tefsirinde "Rabbin meleklere 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti"[289] meâlindeki âyetin tefsiri kapsamında imâmetle ilgili bahislerin de yoğun olarak yer aldığı on yedi meseleyi tartışmış ve bu çerçevede imâmetin şartlarına da temas etmiştir. Eserde Kureyşîlik şartından sonra ikinci sırada zikredilen hususiyet "Müslümanların kadılarından bir kadı olmaya elverişli kimselerden olmaktır." Kurtubî'ye göre bu da "karşılaşılan hadiselerde bir başkasının fetvasına ihtiyaç duymayacak bir müçtehit olmak" ile mümkündür. Eserde içtihadın "üzerinde ittifak edilmiş bir şart olduğu" hususi olarak vurgulanmakta, bunun yanında sonraki satırlarda aralarında içtihat şartının da yer aldığı ilk dört şartın sahâbe icmâsıyla sabit olduğu ayrıca ifade edilmektedir.[290] Bu vurgular Kurtubî'nin tasavvurunda içtihat şartıyla ilgili katî bir hususa işaret etmektedir.

Kalkaşendî, ilim şartı konusunda Mâverdî'nin ifadelerini esas alarak "ahkâm ve sonradan ortaya çıkan fıkhî meseleler (*nevâzil*) hakkında içtihat edebilecek düzeyde ilim sahibi olmak şarttır" der. Ona göre bu hususlarda ilim sahibi olmayanın imâmeti mün'akid olmaz. Zira hadleri ve bunların gerektirdiği cezaları bilmek, hakların ifasını sağlamak, insanlar arasında vuku bulan anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak ancak imâmın "âlim, müçtehit" olmasıyla mümkün olur.[291]

Memlükler döneminde Mısır ve Dımaşk'ta Şâfiî kâdılkudâtlığı yapmış olan İbn Cemâa, siyasî-fıkhî meseleler üzerine telif ettiği *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* adlı eserinde "âlim olma" şartını meşru bir şekilde başa geçişin şartlarından biri olarak belirler.[292] Fakat anlaşıldığı kadarıyla bu hüküm normal koşullar için söz konusu edilmekte, zaruretin gerektirdiği durumlarda ise mesele farklı bir hükme konu olmaktadır. Bu çerçevede müellif, siyasî yönetimin

---

288 Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 327.

289 el-Bakara 2/30.

290 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, I, 270.

291 Kalkaşendî, *Meʾâsirü'l-inâfe*, I, 37.

292 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 250. İlim sıfatının kadılar açısından da gerekli bir şart olduğunu kaydeden İbn Cemâa, bu bağlamdaki değerlendirmelerinde ilim sıfatıyla kastedilen hususa da açıklık getirir: "İlim ile şer'î hükümleri usul ve füru açısından bilmeyi, Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve hakkında şer'î delillerin işletileceği meselelerin bilgisine sahip olmayı kastediyoruz." a. mlf. *Tahrîrü'l-ahkâm*, 307.

zor kullanarak ele geçirilmesini ifade eden "cebrî imâmet" ile ilgili değerlendirmesinde zaruret ilkesine dayanarak böylesi bir yönetimin meşru sayılacağını beyan ettikten sonra bu durumda iktidarı ele geçiren kişinin "câhil" olmasının hükme tesir etmeyeceğini" dile getirir.[293] Ancak şu durumda bile ilim şartından kayıtsız bir şekilde vazgeçilmemekte, *halife* kavramının yerini *sultan* kavramına bıraktığı bu çerçevedeki değerlendirmelerde "sultanın, ilmiyle amel eden, Allah, resulü ve Müslümanlar için nasihatte bulunan âlimlerle istişare edip her türlü hükmün icrasında onlara itimat etmesinin gerekliliği" vurgulanmakta, "yönetimi (*tedbîr*) âlimlerin nasihati ve sâlihlerin duasına dayanan melikin" böylelikle "dayanağının sağlam, hükümranlık müddetinin de uzun olacağı" ifade edilmektedir.[294]

İslâm dünyasının uzun süre siyasî liderliğini yapan Bağdat merkezli Abbâsî Devleti, Moğol istilası neticesinde 1258 yılında son bulmuştur. Müslümanlar yaklaşık üç yıl halifesiz kaldıktan sonra 1260 senesinde Moğol istilasına son veren Memlükler Mısır'da bir Abbâsî hilâfeti tesis etmişlerdir.[295] İbn Cemâa bu eserini Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin yıkılışı sonrası ortaya çıkan bu yeni durumu fıkhî açıdan tahlil etmek üzere kaleme almıştır. Memlük Devleti'nde 1261 yılından itibaren tüm siyasî işleri idaresi altında bulunduran bir sultan ile ondan ayrı olarak Bağdat Abbâsî hanedanına mensup bir halifenin bir arada varlık göstermesi nedeniyle eserde muhatap olarak "halife ve sultan" esas alınmaktadır.[296] Cebrî imâmet bağlamındaki değerlendirmeler de esas itibariyle Memlük siyasî tecrübesini tasvir etmektedir. İbn Cemâa'nın cebrî imâmet söz konusu olduğunda iktidarı devralanın kimsenin müçtehit mertebesinde bir ilme sahip olmayışına zaruret ilkesi çerçevesinde imkân tanıdığı görülmektedir. Memlükler döneminde sultanlar imâmet için istendiği şekliyle bir ilmî donanıma sahip olamamışlardır. Nitekim kışlalarda askerî eğitimin yanı sıra Arap dili, akaid, ilmihal ve tasavvufa dair belli bir eğitimden geçiriliyor olsalar da bu sınırlı eğitim müçtehit mertebesine ulaştıracak fıkhî bir mesaiye dönüşmüyordu.[297] Bu bakımdan İbn Cemâa'nın imâmetin şartlarından biri olan ilim/içtihat sıfatının cebrî imâmet bağlamında zarurete binaen göz ardı edileceğine yönelik tespiti aslında Memlük sultanlarını bu açıdan değerlendirmeye matuf bir çabaya işaret etmektedir.

---

293 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm,* 259.

294 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm,* 282.

295 Ayrıntı için bk. Abdullah Mesut Ağır, "Memlûk Sultanlarının Gölgesi Altında Hilâfet Kurumu", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2011), 637-651; Kâzım Uzun, *Memlûk Devleti Himayesinde ve İslâm Dünyasında Abbâsî Hilafeti: Saltanat-Hilafet İlişkisi* (İzmir: Ege Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2020), 51-79; Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517,* 19-59; Petry, *The Mamluk Sultanate: A History,* 8-12.

296 Geniş bilgi için bk. Özgür Kavak, "Bedreddin İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı", *Adl'e Boğun Eğmek* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 21-28.

297 Bu sınırlı eğitimin müfredatı ve işlevi hakkında bk. Petry, *The Mamluk Sultanate: A History,* 57-59.

7. İlim Şartını Esnetmeye Yönelik Öznesi Meçhul Teşebbüsler

Şâfiî-Eş'arî geleneği içerisinde Kâdî Beyzâvî, Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi önemli temsilcilerin de içtihat rütbesinin devlet başkanlığı açısından gerekli bir şart olduğu hususunda ortak bir fikir etrafında birleştikleri görülür. Bununla birlikte mezkûr müellifler konuyla ilgili düşüncelerini serdettikten sonra ilim şartı konusunda esnek bir tavır takınan yahut bu şartı bütünüyle bir kenara bırakan bazı yaklaşımların varlığına da dikkat çekmeyi ihmal etmemişlerdir. Bu kabil düşüncelerin kim yahut kimler tarafından savunulduğu tasrih edilmese de bu nevi kayıtlar içtihat şartı üzerine bu dönemlerde önemli tartışmaların cereyan ettiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Devlet başkanında bulunması şart olan özellikleri dokuz madde halinde sıralayan Kâdî Beyzâvî, içtihat vasfına ilk sırada yer vermiştir. Onun bu çerçevedeki açıklamaları Râzî'nin yukarıdaki ifadeleriyle birebir örtüşmektedir.[298] Fakat içtihat şartıyla birlikte "kifayet" başlığı altında ifade edilebilecek ikinci ve üçüncü maddeler ilâve bir değerlendirmeye konu olmaktadır. Burada kimlerden oluştuğu belirtilmeyen "bir topluluğun" zikri geçen üç sıfat hakkında müsamahakâr davrandıkları (*tesâhül*), devlet başkanının [bu vasıflara taalluk eden işlerde] bu vasıflarla muttasıf kimseleri vekil olarak tayin edebileceğini savundukları ifade edilir.[299]

Adudüddin el-Îcî kelâma dair eserinde "imâmete ehil kılan" şartların en başında "imâmın usul ve füruda müçtehit olmasını" zikredip bunu da "dinî işlerin yürütülebilmesine" bağlar. Eserin şârihi Cürcânî, içtihat şartının dayandırıldığı bu hususu, yukarıda Râzî ve Âmidî tarafından gösterilen gerekçelere benzer argümanlarla daha belirgin hale getirmiştir: "İmâmete ehil ve müstahak olan kişi, dinî akideler hakkında deliller serdedip şüpheleri gidermek, ortaya çıkan fıkhî meselelerde (*nevâzil*), vakıaların hükümlerinde -bunlara ister nas yoluyla ister istinbat yöntemiyle ulaşılsın, fark etmez- kendi başına fetva vermek suretiyle dinî işleri yürütebilmek için usul ve füruda müçtehit olmalıdır. Zira imâmetin en mühim maksadı akidelerin korunması, davaların çözülmesi, anlaşmazlıkların giderilmesidir. Bu maksat ise söz konusu şart olmadan hâsıl olmaz."[300] Bu arada yukarıda Beyzâvî tarafından "bir topluluğa" nispet edilerek paylaşılan görüş, bu eserde yine öznesi meçhul bir biçimde bir kez daha gündeme taşınmakta, Beyzâvî'de genel bir çerçevede temas edilen ilgili görüş, Îcî ve eserinin şârihi Cürcânî'nin ifadelerinde gerekçeleriyle birlikte daha belirgin bir formda ifade edilmektedir:

> Denilmiştir ki, imâmet açısından bu üç sıfat [içtihat, cesaret ve re'y sahibi olmak] şart değildir. Çünkü bu şartlar şimdi bir arada bulunmaz. Böyle olmadığında ya bu şartlardan yoksun olan bir kimseyi tayin etmek gerekecektir ve bu takdirde söz konusu şartları ileri

298 Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 236.

299 Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 236.

300 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 380-381.

> sürmek -imâmet onlarsız tahakkuk ettiğinden- abes olacaktır. Yahut bu şartları taşıyan bir kimseyi atamak gerekecektir ki bu durumda ise güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutma (*teklif mâ-lâ yutâk*) olacaktır. Veyahut ne bu ne de öteki şarttır [denilecek] ve bu takdirde de söz konusu şartların koşulması, bunlardan yoksun olan kimsenin tayiniyle giderilebilecek mefsedetleri ortaya çıkaracaktır. Şu halde bu vasıflar imâmet açısından dikkate alınmaz.[301]

Böylelikle daha önceleri zımnen işaret edilen "söz konusu sıfatların bir arada bulunamaması" ile ilgili problem burada tasrih edilerek paylaşılır. Bu ifadelerle yaşanılan çağda ilgili bazı şartların bir kişide toplanmasının mümkün olmadığı yahut bunun ender rastlanan bir durum olduğu ve bu nedenle bu şartların zorunluluk teşkil etmediği yönünde bir iddiaya dikkat çekilmektedir. Kuşkusuz bu iddianın kim yahut kimler tarafından dile getirildiği tasrih edilmese de eserin "imâmetin gerekliliği" meselesine ayrılan kısmındaki bazı değerlendirmeler bu iddianın sahipleri hakkında ipucu teşkil edecek mahiyettedir:

> [İmâm tayin etmenin zorunlu olduğunu] kabul etmeyenler bunun için birtakım gerekçeler (*vücûh*) ileri sürmüşlerdir. (…) Bunlardan üçüncüsü şudur: İmâmetin birtakım şartları vardır. Bu şartların her asırda bulunması nâdirdir. [Bu durumda insanlar] şayet şartlardan yoksun birini tayin ederlerse [üzerlerine düşen] görevi (*vâcib*) yerine getirmemiş olurlar. Yoksun olanı tayin etmedikleri takdirde ise vâcibi terk etmiş olurlar. [Şu halde imâm tayin etmek zorunlu değildir.]"[302]

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere devlet başkanı tayin etmeyi gerekli görmeyen kimselerin temel dayanaklarından birisi, devlet başkanlığı için gerekli olan şartların bir kişide bulunmasının imkân dahilinde olmaması hususundaki kabulleridir. Nitekim yukarıda belli başlı şartlarla ilgili dikkat çekilen iddia da esasen aynı kabule dayanmaktadır. Devlet başkanlığı kurumunun gerekli olmadığı fikrinin daha ziyade Hâricî ve bazı Mu'tezilî çevrelerde yaygınlık kazandığı göz önüne alındığında, yukarıdaki iddianın da -diğer iddia ile aynı dayanakta birleşmesi hasebiyle- aynı çevrelerce dile getirilmiş olması muhtemeldir. Ancak Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin içtihat şartıyla ilgili genel eğilimlerinin bu iddiada dile getirilen düşüncelerle -en azından bazı yönlerden- kesiştiği dikkate alındığında ilgili ifadelerle Hanefî ulemasının kastedilmiş olabileceği ihtimalinden de söz edilebilir.

Yukarıda zikri geçen üç şartla birlikte toplamda sekiz şarta yer veren Îcî, herhangi bir kayıtla mukayyet kılmaksızın "bunların icmâ ile muteber şartlar olduğunu" kaydeder. Cürcânî baştaki üç şartın buna dahil edilip edilmeyeceği hususunda her iki ihtimale de dikkat çektikten sonra icmâ hükmünün zikredilen bütün şartlar için geçerli olduğu görüşünün esas alınması durumunda yukarıda gündeme taşınan görüşün reddedileceğini savunmakla birlikte açık bir kapı da bırakmaktadır:

---

301 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381.

302 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 378-379.

> Kuşkusuz bu sekiz veya beş sıfat imâmet açısından icmâ ile muteber şartlardır. Bunda -birinci görüş [sekiz şartın gerekli olduğu görüşü] esas alındığında- şuna işaret vardır: İlk üç şartın bulunmadığı görüşü dikkate almaya değmez bir görüştür. Bu görüşü savunmak için tutunulan gerekçeler ise şöyle reddedilir: Zorunluluğun mutlak olarak bulunmadığı görüşünü tercih ediyoruz. Şu var ki ümmet imâmın tayiniyle giderilebilecek mefsedetleri bertaraf etmek için bu şartlardan yoksun bulunan birini imâm olarak tayin edebilir.[303]

İçtihadın gerekli bir şart olduğu fikrini tekrarlayan Teftâzânî, bunun yanında içtihat, cesaret ve re'y sahibi olmak gibi hususiyetlerin bir bütün olarak "bir şahısta toplanmasının nâdir olmasından" ötürü "bazılarınca" şart koşulmadığı yönünde yukarıda paylaşılan ve artık oldukça yaygınlaştığı anlaşılan görüşü de aktarmakta ve bu sıfatların eksikliği sebebiyle meydana gelen boşluğun nasıl doldurulacağına ilişkin yukarıda nispeten cevapsız kalan problemin çözümüne de işaret etmektedir:

> Bazıları hepsinin bir şahısta toplanmasının nâdir ve bu hususlarda başkalarından yardım almakla yetinilmesinin câiz olmasından ötürü bu vasıfları şart koşmamışlardır. Buna göre [devlet başkanı] savaşlarla ilgili işleri cesaret vasfını haiz birinin uhdesine verir. Dinle ilgili hususlarda müçtehitlerin fetvasına başvurur. Devlet yönetimini (*mülk*) ilgilendiren işlerde isabetli görüş (*re'y*) sahiplerine müracaat eder.[304]

B. Hanefî-Mâtürîdî Geleneği

1. İlim Şartıyla İlgili İlk Belirlemeler

Hanefî ulemasının bu konudaki genel eğilimi içtihat rütbesinde bir bilginin tercih sebebi olmakla birlikte katiyet derecesinde gerekli olmadığı yönündedir. Bu anlayış onların kadıların müçtehit olması konusundaki tutumlarıyla da oldukça uyumludur. İçtihat şartıyla ilgili görüşlerinde bu durumun belli ölçüde Hanefîler'in elini kolaylaştırmış olduğu söylenebilir. Bu hususta yaygın anlayışın dışına çıkan görüşlere rastlansa da bunlar istisnaî sayılabilecek ölçüde

---

303 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII, 381.

304 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* V, 244. Şâfiî-Eş'arî âlimlerin ilim şartının tartışmaya açılmasıyla ilgili dikkat çektikleri bu görüşün Osmanlılar bağlamında bir karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed devri Hanefî âlimlerinden Hayâlî Ahmed Efendi (ö. 875/1470 [?]), hocası Hızır Bey'in yazıp Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu manzum akaid risâlesi üzerine kaleme aldığı şerhte ilgili görüşe şu ifadelerle dikkat çekmiştir: "Çoğunluk (*cumhûr*), haccın ikame edilmesi, inanç konularında şüphelerin bertaraf edilmesi, davalarda anlaşmazlıkların giderilmesi gibi dinî işleri yerine getirebilmesi için imâmın usul ve fürû konularında müçtehit olması; savaş idaresi, ordu tertibi, sınır güvenliğinin sağlanması gibi hususlarda re'y ve basiret sahibi olması; zalimleri bertaraf edebilmek ve İslâm havzazını gözetip koruyabilmek için cesur olması gerektiği fikrini benimsemiştir. Cumhûr içinde imâmın erkek, akıllı, buluğa ermiş, âdil bir kimse olmasını yeterli bulup yukarıda sıralanan [içtihat, cesaret gibi] şartların tek şahısta toplanmasının ender rastlanan bir durum olmasından hareketle [imâmın] bu hususlarda başkasının yardımına başvurmasına cevaz tanıyanlar da vardır." Ahmed Efendi Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, Âtıf Efendi Ktp., 1325, 86a. Hayâlî'nin gerideki sayfalarda imâmetle ilgili şartları sıralarken ilim şartından hiç söz etmemesi (84a), ilim şartını tartışmaya açan ilgili görüşe dikkat çekmekle yetinmeyip aynı zamanda tercihe şayan bulduğunu ihsas etmektedir.

sınırlıdır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen akaid risâlesinde "Müçtehit olmak şart değildir" denilmiştir. Takip eden satırlara göz atıldığında devlet başkanlığı için içtihat derecesinde bir fıkıh bilgisinden siyasete matuf bir bilgi birikiminin öncelendiği anlaşılmaktadır: "Ama güçlü, cesur, savaş sanatına vâkıf, ahkâmın tatbikine muktedir olmasına gelince, bunların şart olması iktiza eder."[305] Risâleye yazdığı şerhte devlet başkanlığı için aranan şartlarla ilgili olarak kendi mezhep görüşünü de kayıt altına alma cihetine giden Şâfiî fakihi Tâceddin es-Sübkî, müçtehit olma sıfatını da şartlar arasında saymış, risâle metninde aksini iddia eden görüşü ise "Hanefîler'e" nispet ederek bu hususta iki gelenek arasındaki ihtilâfa dikkat çekmiştir.[306]

Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî fakihi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, mezkûr risâledeki görüşün aksine "âlim olmak" sıfatını gerekli şartlar arasında saymış, hatta "devlet başkanının ilim yönünden insanların en üstünü olması (*efdal*) gerektiğine" hükmetmiştir.[307] Pezdevî'nin öğrencilerinden Alâeddin es-Semerkandî, Hanefî fıkhına dair kaleme aldığı eserinde, muhâkeme/yargılama ile ilgili hususların evvelemirde devlet başkanının uhdesine tevdi edilmiş bir yetki alanı olduğunu ifade ettikten sonra devlet başkanının bu görevi yerine getirmekten âciz olması durumunda bu hususdaki yetkisini kadılara devredebileceğini söyler. Acziyet olarak nitelenen durumun Semerkandî tarafından devlet başkanının "ilim vasfını haiz olmaması yahut yönetimle ilgili işlerle meşgul olması" ile izah edlimesi, ilmin devlet başkanının şahsında olmazsa olmaz bir hususiyet olarak görülmediğini ihsas etmektedir.[308] Hicrî beşinci asır Bağdat Hanefîleri'nden Simnânî'nin edebü'l-kâdî türüne ait eserinde içtihat rütbesi "ihtilâfa konu olmuş" bir şart olarak ele alınır. Buna mukabil bu hususta farklı mezheplere mensup fakihlere nispet edilen görüş ihtilâfa mahal vermeyecek ölçüde açıktır:

> Devlet başkanının, [itikada taalluk eden] şüpheleri giderebilmek, sapkınlığa düşmüş kimseleri irşat edebilmek, fetvasına başvuranlara fetva verebilmek ve dava tarafları arasında hüküm icra edebilmek için usûlü'd-dîn bilgisine sahip olup füru konularında içtihat ehli olmalıdır. Bunun muteber bir şart oluşunda Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ashabı ve diğer mezhepler arasında bir ihtilâfın vâki olduğu bilinmemektedir. Hatta kelâm ekolleri dahi aralarındaki mezhep farklılıklarına rağmen bu konuda hemfikirdirler.[309]

Bundan sonraki değerlendirmeler takip edildiğinde içtihat şartının niçin ihtilâf konusu olduğu hususu büyük ölçüde açıklık kazanmaktadır. Burada "üstadımız" ifadesiyle takdim edilen

---

305 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *'Akîdetü Ebî Mansûr el-Mâtürîdî* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, 2411), 30b.

306 Sübkî, *Seyfü'l-meşhûr* (Hacı Mahmud Efendi, 1329), 36b. Şerhte "Mâtürîdiyye" terimi yerine "Hanefiyye" terimi tercih edilmektedir. Bu tercih müellifin yaşadığı bölgede bu kullanımın yaygın olmasına bağlanmaktadır. Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, 51.

307 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.

308 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, III, 369.

309 Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 61.

Mu‘tezile’nin önde gelen âlimlerinden Ebû Ali b. el-Velîd’in (ö. 478/1086)[310] içtihat şartına yönelik itirazları etraflı bir şekilde aktarılır:

> Çağımızın ilim ehli insanı, üstadımız (*şeyhunâ*) Ebû Ali Muhammed b. Ahmed İbnü’l-Velîd şöyle demiştir: “Zikrettiğimiz surette ilmin muteber bir şart olması imâmetin bu çağda sahih bir şekilde tahakkuk edememesine yol açar. Bilakis imâmda bulunması gereken şartlar basiret, akıl ve re’ydir. [İlim şartının eksikliği sebebiyle doğacak boşluk ise] her fırkanın usul ve fürudaki takviyesiyle doldurulacaktır. Böylelikle imâmın bizzat kendisinin yüklenmesi mümkün olan bu işi onun yerine onlar [ulema] yüklenecektir. Şayet zamanın zor şartlarına, işlerin çokluğuna rağmen biz imâmı ilim şartını haiz olmakla sorumlu tutarsak (*teklîf*) bu durum onun inkıtaa uğramasına ve halkın yönetimine (*tedbîr*) matuf işlerin aksamasına sebep olur. Zira ilim çok, meseleler zordur. Bütün ilimlerin tek kişide toplanması neredeyse imkânsızdır. Değilse de istisnaî ve ender rastlanan bir durumdur. İlimlerin bütünü [tek kişide değil] ancak kişilerde toplanabilir. Bu nedenle ilmî türden bir şeye ihtiyaç duyulursa ehline müracaat edilir. Bu husus yargılamayla ilgili işlerde de uygulanır. (…)” [İbnü’l-Velîd’in] yaklaşımı [itirazda] zikredilen koşulları taşıyan her şahsın [aynı anda] imâm olabilmesine imkân tanımaktadır. Halbuki çoğunluğun icmâsı bunun hilâfına olup içinde bulunulan zaman diliminde [aynı anda] tek bir imâmın olması gerekmektedir. Kadılar ise çok olabilir. Dolayısıyla [gerekli şartları farklı farklı kişilerde toplamak yerine] tek kişide bütün şartları dikkate almamız uygun düşer.[311]

İbnü’l-Velîd tarafından savunulan düşüncenin “aynı anda birden fazla devlet başkanının ortaya çıkmasına imkân tanıması” nedeniyle Simnânî’de pek karşılık bulmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yukarıdaki ifadeler, içtihadın muhtemelen Hanefî olan bir Mu‘tezile mensubu tarafından erken sayılabilecek bir dönemde bu şekilde tartışmaya açılmış olduğunu göstermesi bakımından başlı başına kayda değerdir. Diğer yandan İbnü’l-Velîd’e nispet edilen görüşün yukarıda Beyzâvî, Îcî ve Teftâzânî gibi Şâfiî müelliflerin kimliği meçhul kimselere nispetle aktardıkları görüşle ortak hususlar barındırması, Şâfiîler’ce dikkat çekilen söz konusu görüşün Mu‘tezile çevrelerinde varlık bulmuş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Görüldüğü üzere erken dönem Hanefî kaynaklarında konu etrafında bir fikir birliğine rastlanmamaktadır. Mâtürîdî’ye nispet edilen akaid metninde içtihadın şart olmadığı mutlak bir biçimde ifade edilirken geleneğin önemli takipçilerinden Pezdevî bunun tam aksi bir fikir beyan etmekte, hatta müçtehit olmayı da tek başına yeterli bulmayıp bu hususta çağdaşları arasında en üstün mertebede olunması gerektiğine hükmetmektedir. Simnânî ise Mu‘tezilî olan hocasının konuyla ilgili farklı değerlendirmelerine işaret etse de Sünnî muhitinde içtihadın gerekliliği noktasında bir tereddüdün olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Fakat Hanefîler açısından

---

310 Bu zat hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Müessesetü’r-risâle, 1305/1985), XVIII, 489-490.

311 Simnânî, *Ravzatü’l-kudât*, I, 61-62.

bundan sonraki süreçte ilim şartıyla ilgili çerçeve büyük ölçüde belirginlik kazanacak, bu vesileyle Hanefî âlimleri arasında ortak bir tasavvur gelişecektir.

2. İlim Şartıyla İlgili Çerçevenin Belirginleşmesi: Tercih Sebebi Olarak İlim

Ebü'l-Muîn en-Nesefî kelâma dair eserinin imâmet bahsinde Kureyşîlik şartıyla ilgili kapsamlı bir değerlendirme yaptıktan sonra "ehl-i hadîs kelâmcıları" diye nitelediği Eş'arîler'in[312] bundan başka üç şart daha öne sürdüklerini ifade ederek bunların başında "helâl, haram ve bütün ahkâm konusunda müçtehitlerin mertebesinde bir ilme sahip olmak" şartını zikreder. Buna mukabil Nesefî, içtihat derecesinde bir ilmin gerekli olup olmadığı hususunda Mâtürîdî'nin tutumunu da referans alarak farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre içtihat rütbesi mümkün mertebe dikkate alınması gereken bir şart olsa da bu hususta kesin bir belirlemede bulunmak, bunun katî bir hüküm olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre başa geçecek kişinin "helâl, haram ve hükümlerin bilgisini kendinde toplamış olması", diğer bazı şartlarla[313] birlikte istenilen ve arzu edilen (*mergûb, matlûb*) bir şarttır. Fakat bu hususiyetlerin tamamının "in'ikad şartı" olduğu yönünde Mâtürîdî'den bir söz sâdır olmamıştır.[314] Bunun yanında "Ashabımızdan herhangi birinin bu doğrultuda bir görüş belirttiğine de vâkıf olmadım" diyen Nesefî, içtihat şartıyla ilgili nihaî görüşünü şu ifadelerle belirginleştirir:

> Tercihe şayan olan (*muhtâr*), devlet başkanının zikrettiğimiz hususiyetleri kendinde taşımasıdır. Fakat bu vasıfların varlığı hilâfetin in'ikad etmesi için şart değildir. Nitekim râşid halifelerden sonraki halifelerin çoğu ilim yönünden içtihat kabiliyetine sahip değildiler. Buna karşın insanlar onların yönetimlerinin (*imâmet*) geçerli, onlara itaat etmenin de farz olduğuna itikat etmişlerdir. [İçtihadın katiyet derecesinde bir şart olmadığını] şu husus da doğrulamaktadır: Kadının müçtehit olması şart değildir. Çünkü onun bir başkasının ilmiyle yargılama yapması mümkündür. O halde durum devlet başkanı (*imâm*) için de bu minval üzere olması gerekir.[315]

Mensubu olduğu geleneğin içtihat şartı konusunda kesinlik düzeyinde bir belirlemede bulunmamış olmasını önemli bir referans noktası olarak kabul ettiği görülen Nesefî, meselenin reel-politik boyutuna dikkat çekmeyi de ihmal etmemektedir. Bütün bu değerlendirmelerin neticesinde mümkün mertebe işletilmesi gerektiği düşünülen içtihat şartı son tahlilde tartışmaya

---

312 Nesefî kelâma dair *Tabsıratü'l-edille*'sinde Eş'arî âlimlerini sıklıkla bu ifadelerle nitelemektedir. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Mayıs 2023).

313 Ahkâm bilgisi dışında şu hususiyetlere yer verilmektedir: "İnsanlar arasındaki muameleleri bilmek, himmeti âli olmak, pis işlerden, tamahkârlıktan ve insanların mallarına el koymaktan kendini men etmek, namus konusunda iffetli olmak, âdil ve takva sahibi olmak, mazlumun hakkını zalimden almaya muktedir olmak, cesur olmak, atılgan olmak, savaş ve ordu tertibiyle işleri lâyıkıyla deruhte etmek, siyaset süreçlerini (*esbâb*) iyi yönetmek vb."

314 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1111-1112.

315 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1112.

açılmaktadır. Neticede "devlet başkanının bilgisine (*ilim*) ihtiyaç duyulmasındaki maksat raiyyenin işlerini yürütmektir. İlmin bundan ötesinin şart koşulmasında bir anlam yoktur."[316]

İçtihat şartına ilişkin Nesefî'nin çizdiği bu çerçeve Semerkant bölgesi Mâtürîdî-Hanefî âlimlerinden Lâmişî tarafından birebir benimsenmiştir.[317] Aynı gelenekten beslenen Semerkantlı Hanefî âlimi Üsmendî de benzer düşünceleri dile getirmiştir. Ona göre "helâl, haram ve insanların ihtiyaç duyduğu diğer hükümlerin bilgisine sahip olmak" şarttır. Fakat bazılarının iddia ettiği gibi "usul ve füruda müçtehit olmak" şart değildir. Çünkü devlet başkanının seçilmesinde gözetilen temel maksat dinî ve dünyevî maslahatları gerçekleştirmektedir. Bunu yapmak ise içtihat derecesinde bir bilgi birikimini gerektirmez. Dolayısıyla içtihadın şart olmaması gerekir. İçtihat mertebesine ulaşmış olmak siyasî yönetim açısından tercih ve üstünlük sebebi sayılsa da bunun katî bir şart olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira devlet başkanından beklenen gaye onun içtihat vasfını haiz olmasına bağlı değildir.[318]

3. Vazgeçilebilir Bir Şart Olarak İlim

İçtihat şartının kaçınılmaz bir gereklilik arz etmediği yönündeki bu düşünceler, aynı dönemlerde yazılmış kimi Hanefî-Mâtürîdî metinlerinde bir adım daha ileriye götürülmüştür. Hanefîler'in Buhara'daki önemli temsilcilerinden sayılan Ebû İshâk es-Saffâr ve Necmeddin en-Nesefî gibi müelliflerin temsil ettiği bu yeni tavırda, içtihat şartından artık hiç söz edilmemekte ve bir şart olarak zikrine dahi gerek duyulmamaktadır.[319] Aynı coğrafyada yaşamış olan Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye* başlıklı eserinde de aynı tutum sergilenmiştir.[320] Buna karşın müellif, devlet başkanlığı için şart koşulan evsafı kendi içinde bir tasnife tâbi tuttuğu *el-Kifâye* eserinde "ilim" sıfatını "lâzım şart" kategorisinde değerlenmiştir. Buna göre âlim olmak yapılacak atamanın geçerliliğinin zorunlu bir şartı olmaktadır. İlim sıfatını kaçınılmaz bir gereklilik olarak takdim eden bu tavır, yukarıda anılan Hanefî müelliflerinin içtihat şartıyla ilgili yaklaşımları göz önüne alındığında bir istisna teşkil eder. Sâbûnî'nin içtihat şartıyla ilgili yaygınlık kazanan tartışmalara dahil olmak istemediği anlaşılmaktadır. Nitekim diğer bütün şartlarla ilgili değerlendirmeler yapmasına karşılık ilim sıfatına dair hiçbir ek açıklamaya yer vermemesi dikkat çekicidir.[321] Sâbûnî'nin şartlarla ilgili tasnifini aynıyla benimseyen sonraki devir Mısır

316 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1113.

317 Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâʿidi't-tevhîd*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 151-152.

318 Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm,* 186-187.

319 Meselâ bk. Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd,* thk. Angelika Brodersen (Beyrût: Müessesetü'r-reyân, 1432/2011), 842-843; Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *ʿAkâʾidü'n-Nesefiyye (Şerhu'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye içinde),* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 98-100.

320 Sâbûnî, *el-Bidâye,* 101.

321 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b-80b.

Hanefîleri'nden Hayrbeytî'nin eserinde de ilim "lâzım" bir şart olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte eserde içtihat derecesinde bir ilimden söz edilmemekte, bunun yerine ilmin faziletine yönelik ifadeler tercih edilmektedir. Nihaî kertede ise "saltanatını ve emirliğini sürdürmek isteyen kimsenin ya âlim olması yahut [bunu yapamıyorsa] ulemanın sevgisini kazanmaya, onları meclisine kabul etmeye, nasihatlerine kulak vermeye gayret göstermesi gerektiği" ifade edilerek ilim şartı konusunda esnek bir tutum sergilenir.[322]

Kâsânî, Hanefî fıkhına dair eserinde "helâl, haram ve bütün ahkâm konusunda içtihat derecesine âlim olmak" şartını ileri süren yaklaşımları tıpkı Nesefî gibi "ashâb-ı hadîs" çevrelerine, yani Eş'arîler'e nispet eder. Onun bu hususta Hanefîler'e dayandırdığı görüş ise içtihat rütbesinin katiyet derecesinde bir şart olmadığı yönündedir: "Bu bize göre cevaz şartı değildir." Bu hükme gerekçe olarak gösterilen husus, "devlet başkanının bir başkasının ilmiyle hüküm vermesinin, âlimlerin fetvasına başvurmasının mümkün olmasıdır."[323] Bu arada Kâsânî'nin bu hususta devlet başkanlığı ile kadılık arasında bir ilişki kurarak aynı hükmün kadılar için de geçerli olduğunu vurgulaması, Şâfiîler'in ise içtihat şartı söz konusu olduğunda hem devlet başkanlığı hem de kadılık konusunda aksi görüşü savunduklarını dile getirmesi[324] bir taraftan içtihat şartı bağlamında devlet başkanlığı ile kadılık aralarında paralel hükümler vaz edildiğini gösterirken öte yandan içtihat şartının Hanefîler'le Şâfiîler arasındaki temel ihtilâf noktalarından biri olduğuna işaret etmektedir. Kâsânî'nin öğrencisi sayılan ve yaşadığı dönemde Hanefîler'in önde gelen âlimlerinden biri olarak gösterilen Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, kelâma dair eserinin imâmet bahsinde devlet başkanı olacak kişinin "helâl ve haramı bilen (*âlimen bi'l-helâl ve'l-haram*)" bir kimse olmasını şart koşarken Hanefî ulemasının bu hususstaki genel eğilimine uyarak "usul ve füru konularında müçtehit olmasının ise şart olmadığını" dile getirir.[325]

Hanefî âlimi Saîd b. İsmail el-Aksarâyî "âlim olmak" vasfını zorunlu bir şart olmaktan ziyade halifeliğin kemâlini tamamlayıcı, idarecinin başa geçtikten sonraki idaresinin şeriata uygun ve istenilen düzeyde olmasını sağlamaya matuf bir şart (*istihbâb*/*fazilet* şartı) olarak değerlendirir.[326] Hanefî mezhebinin en etkili isimlerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye gelindiğinde son derece açık bir dille "İçtihat şart değildir, tıpkı kadılarda da şart olmadığı gibi" denilmektedir.[327] Herhangi bir kayıtla mukayyet kılınmaksızın serdedilen bu ifadeler, içtihat şartının bütünüyle bir kenara bırakıldığı izlenimini uyandırırken müellifin Hz. Ebû Bekir'in

322 Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-garrâ*, 118-121; krş. Hayrbeytî, *Adalet Gerdanlığı*, 47-49.

323 Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ*, VII, 3.

324 Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ*, VII, 3.

325 Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 272, 276.

326 Kavak, "Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", 83.

327 Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 477.

hilâfetini temellendirirken onu hilâfete ehil kılan hususiyetlerin başında "ilimle mevsuf" oluşuna da yer vermesi dikkat çekicidir.[328]

Buhara Hanefîleri'nin önde gelen ismi Sadrüşşerîa'ya göre "şeriat ve imâmetin maslahatları konusunda âlim olmak" şarttır. Fakat bu hususiyet kayıtsız bir şekilde öne sürülmeyip "zaruret" durumuyla kayıt altına alınmaktadır: "İlim zaruret gibi mücbir sebeplerle şart olmaktan çıkar."[329] Sadrüşşerîa fürû-i fıkha dair eserinde kadıda aranan içtihat şartı bağlamında da benzer bir hususa dikkat çekmekte, zaruret bağlamında işaret edilen durum ise burada nispeten açıklığa kavuşmaktadır. Eserde kadı olarak tayin edilecek kimselerin âdil yahut âlim olmalarının şart olmadığı hususundaki mezhep görüşüne atıf yapıldıktan sonra Şâfiî'nin bu konuda aksi görüşte olduğu, temkinli ve ihtiyatlı olmanın da esasen böylesi bir görüşü gerektirdiği, mamafih "zamanın koşulları" göz önüne alınırsa bu nitelikleri şart koşmanın kadılık müessesesini bütünüyle ortadan kaldıracağı ve neticede sakınılmak istenen mefsedetten çok daha büyük bir fesadın ortaya çıkacağı ifade edilir.[330] İçtihat şartıyla ilgili beliren bu hükme gerekçe olarak yaşadığı çağdaki mevcut koşulları gösteren Sadrüşşerîa, mevcut durumdaki devlet başkanlarının ve kadıların müçtehit mertebesinde olmayışlarıyla ilgili fiilî bir duruma işaret ediyor olmalıdır.

Memlükler döneminde kaleme alınmış *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* başlıklı müellifi meçhul risâlede, içtihat şartı yine benzer bir gerekçeyle terkedilir. Risâlede "imâmetin şartları" arasında aslında doğrudan "müçtehit mertebesinde âlim olmak" gibi bir şarttan söz edilmez. Bunun yerine daha sınırlı bir ilmî düzeye işaret eden bir şart öne sürülür: "Şer'î hükümleri bilmek (*âlimen bi'l-ahkâmi'ş-şer'iyye*)."[331] Fakat imâmetle ilgili şartları sağlamadığı halde başa geçirilen kişilerin durumuna ilişkin değerlendirmeler içeren sonraki satırlarda ise ilim şartına doğrudan "müçtehit" kavramına atıfla izah getirilir. Burada içtihat rütbesinde bir ilmin şart olmadığına işaret edilirken bu husus doğrudan fiilî durumla ilişkilendirilir:

> Bu şartlar sağlanmıyor ve imâmete Müslüman ve gücü pek (*zû şevke*) birisi atanır ve insanlar da ona tâbi olursa -bu kişi ister fâsık olsun ister müçtehit olmasın, fark etmez- imâmeti zaruret sebebiyle geçerli sayılır (*nefeze*). Zira bizim zamanımızda müçtehit kimseler bulunmamaktadır. Âdil kimseler ise yok denecek kadar azdır (*'azîzü'l-vücûd*).[332]

8./14. yüzyılda Mısır-Şam bölgesinin Hanefî fakihlerinden olan Necmeddin et-Tarsûsî, devlet başkanlığı için Kureyş soyuna mensubiyetin şart olmadığı, Türkler'in devlet yönetimine ehil oldukları ve Hanefî mezhebinin devlet idaresinde Şâfiî mezhebine göre daha uygun olduğu

---

328 Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 488.

329 Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 199a, 200a.

330 Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, III, 111.

331 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 10b.

332 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 11a-b.

fikrini temellendirmeye çalıştığı *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk* isimli eserinde[333] "*sultan*ın müçtehit olmasının şart olmadığı" görüşünü savunmuştur. Şâfiî fakihlerinden yaptığı iktibaslarla Şâfiîler'in "tamamının" bu hususta aksi görüşte olduğunu dile getiren Tarsûsî, kendisi tarafından savunulan görüşü ise herhangi bir kaynak zikretmeksizin "Ebû Hanîfe ve ashabı"na nispet eder.[334] Böylelikle bir taraftan içtihat şartını taşımadıkları âşikâr olan Türk yöneticilerinin meşruiyetine gölge düşürülmemekte, öte yandan Hanefî mezhebinin devlet idaresi için daha uygun olduğu fikri de bir yönden teyit edilmiş olmaktadır.

Hanefî uleması açısından takip eden dönemlerde içtihat şartı bir şekilde gündemdeki yerini korusa da büyük oranda etkisini kaybetmiş, kimi zaman zikrine dahi gerek duyulmazken çoğu zaman yaşanılan çağda içtihat vasfını haiz bir yöneticiye rastlamanın nâdir olması ve hüküm bilgisi gerektiren işlerin başkasına tevdi edilmesinin yahut bu hususlarda başkasının fetvasına müracaat edilmesinin mümkün olması gibi gerekçelerle bu iş ulema sınıfına havale edilmiştir. Hanefî fakihlerinden Ekmeleddin el-Bâbertî, İbnü'l-Hümâm ve hatta Osmanlılar bağlamında Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Hayâlî'nin (ö. 875/1470) bu çerçevedeki görüşleri kayda değerdir.[335]

C. Değerlendirme

Şâfiî-Eş'arî geleneğine müntesip müelliflerin içtihat şartıyla ilgili dile getirdikleri düşünceler bir bütün olarak değerlendirildiğinde birkaç husus öne çıkmaktadır. Bunların başında içtihat rütbesinde bir fıkıh bilgisinin ilk tahlilde temel bir şart olarak görülmesinin genel bir kabul olduğu hususu gelir. Kuşkusuz konuyla ilgili farklı sayılabilecek mülahazalar genellikle içtihadın gerekli bir şart olduğu fikri tasrih edildikten sonra dile getirilmiştir. Dolayısıyla genel eğilimin, devlet başkanının müçtehit mertebesinde bir fıkıh bilgisine sahip olmasının şart olduğu yönünde olduğu söylenebilir. Ancak içtihat şartı konusunda Şâfiî muhitinde belli ölçüde bir birlikten söz etmek mümkün olsa da tüm zamanları kuşatacak bir fikir birliğine rastlanmamıştır. Zira erken sayılabilecek dönemlerden itibaren bazı müelliflerce bu şartın çeşitli gerekçelerle esnetildiği veya

---

333 Tarsûsî ve eseri hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. Muhammed Usame Onuş, "Necmeddin et-Tarsûsî ve Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri", *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 11-23; Asri Çubukçu, *Tarasûsî Hayatı, Şahsiyet ve Eserleri* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1977). Eserde fıkhın muhtelif konularında Şâfiî fuhakaya nispetle aktarılan görüşlerin tahlilini içeren ve bunların bir kısmının hatalı nispetler olduğunu gösteren bir çalışma için bk. Muhammed Usame Onuş, "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.

334 Necmeddin İbrâhim b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*, çev. Muhammed Usame Onuş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 33, 37, 39.

335 Bâbertî, *el-Maksad* (Ayasofya, 1384), 255a-b; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 170; Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 1325, 86a.

bütünüyle tartışmaya açıldığı görülmektedir. İçtihat şartının tartışmaya açılmasına kapı aralayan yaklaşımların bunu büyük ölçüde zaruretle açıklanabilecek durumlara hamlettikleri anlaşılmaktadır. Meselenin muhtemelen reel-politik boyutu dikkate alınarak, içinde bulunulan zaman diliminin içtihat vasfını haiz kimselerden yoksun bulunmasıyla ilgili farazî örneklemeler, içtihat şartının da dahil edildiği bazı vasıfların aynı kişide toplanmasının mümkün olmaması yahut nâdir olması yolundaki mevcut durum tespitleri bu açıdan kayda değerdir.

Diğer yandan, içtihadı bir şekilde tartışmaya açan ve belli durumlarda vazgeçilebilir bir şart olarak takdim eden yaklaşımlarda dahi bu şart bütünüyle bir kenara itilmemiş, imkân dahilinde muteber bir şart olarak öne sürülmeye devam edilmiş, ayrıca bu yöndeki eksikliğin ulema kanalıyla tamamlanması gerektiğine hükmedilerek ilmin ve ulemanın öncelikli ve merkezî konumu öne çıkartılmıştır. Bunda Şâfiîler arasında içtihadın gerekli bir şart olduğu hususundaki ortak zihnî kabulün etkisi büyük olmalıdır. Halîmî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi müelliflerin bu hususdaki değerlendirmeleri bunun dikkate değer örneklerini oluşturur. İçtihat şartından belli durumlarda vazgeçilebileceğini ifade eden metinlerde bu yöndeki boşluğun ulema kanalıyla doldurulması gerektiğine hükmedilmesini ulemaya alan açan bir tutumun ifadesi olarak yorumlamak mümkündür. Dolayısıyla nihaî kertede bu şart bir kenara bırakılmamış, şartın gerektirdiği durumun, yani siyasetin işleyişinin şer'î çerçevede olmasını sağlayacak bir prosedürün bu şarta sahip bir başka topluluk eliyle de olsa yerine getirilmesi esas alınmıştır.

İçtihat şartının geçirdiği aşamalar, bu meselenin fıkıh usulü kitaplarındaki konumuyla mukayese edildiğinde dikkat çekici sonuçlar çıkabilir. Zira süreç içerisinde içtihat meselesinin bu eserlerdeki konumu da zayıflamış, kimi kitaplarda bir konu olarak dahi kendine yer bulamamıştır. Meselâ fıkıh usulünün esaslı bir konusu olarak içtihat meselesinin, ilk dönem literatüründe, Gazzâlî'den kısa bir süre sonrasına kadar disiplinin ana bahisleri arasında işlenmekteyken, bilhassa müteahhir âlimlerce gitgide bu disiplindeki yeri daha çok tartışılmış ve eserlerin ana bölümleri arasında değil, hâtime kısmında, çoğu zaman kıyas bahsinin bir tetimmesi olarak kendine yer bulmuştur.[336] Bu sürecin en azından 18. yüzyılda ortaya çıkan tecdid hareketlerine kadar bu seyirde devam ettiği anlaşılmaktadır.[337]

Müçtehit seviyesinde bir fakih olmanın ve bunun gerektirdiği uzun ve zorlu tahsil sürecinin içtihat şartı konusundaki farklı arayışlar üzerindeki muhtemel etkilerini de göz önünde bulundurmak gerekir. Fıkıh mezheplerinin teşekkülünü tamamlayıp belirli bir olgunluğa kavuştuktan sonra mezheplerin fürû çözümlerinde dayandıkları delilleri ve izledikleri yöntemleri açıklayan fıkıh usulü ilminin de ortaya çıkmasıyla birlikte bilginin hacmi oldukça artmış ve fakih

336 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 148-153.

337 Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Nail Okuyucu (ed.), *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

yahut müçtehit olmak ciddi bir eğitim isteyen ömürlük bir tahsil sürecini gerektirmiştir.[338] Bu husus göz önüne alındığında siyasî, idarî, hukukî, askerî, sosyal, ekonomik vb. işleri deruhte etmek üzere iş başına gelen devlet başkanlarından ayrıca fıkıh bilgisinde müçtehit seviyesine ulaşıp bu konuda uzmanlaşmasını beklemenin oldukça güç olacağı açıktır. Mesaisinin önemli bir kısmını bu türden bir bilgiye ayıran ulema sınıfı için dahi müçtehitlik mertebesi çoğu zaman imkân dairesinin dışına çıkabilmektedir. Dolayısıyla devlet başkanlığı söz konusu olduğunda içtihat şartını esnetmeye yahut paranteze almaya yönelik teşebbüslerde bu durumunda da ciddi bir etkisi olmalıdır. Bu bakımdan içtihat şartını taşıyan kimselerin bulunmamasıyla ilgili farazî örnekleri ve mevcut durum tespitlerini meselenin bu boyutunu da dikkate alarak yeniden yorumlamakta fayda vardır.

Mezheplerin teşekkül edip genel kabul görerek yerleşmesi ve taklid olgusunun öne çıkmasıyla birlikte gündeme gelen içtihat kapısının kapanması ve herhangi bir zaman diliminin müçtehitsiz kalmasıyla ilgili tartışmaların[339] da bazı açılardan devlet başkanlığı için öne sürülen içtihat şartındaki farklı arayışlarla irtibatı kurulabilir. Cüveynî'nin içtihat şartını esnetmesi ile kendi döneminin "müstakil müçtehitlerin kalmadığı, sadece mevcut fıkhî birikimi nakleden kimselerin bulunduğu bir zaman dilimine tekabül ettiğini" belirtmesi arasında böyle bir irtibat kurmak makul görünmektedir. Gazzâlî'nin bir yandan içtihat ehliyeti için aranan şartları *el-Müstasfâ*'da hafifletirken diğer yandan devlet başkanında aranan içtihat şartının gerektirdiği sorumluluğu ulema sınıfına havale etmek suretiyle bu şartı esnetip aynı zamanda Cüveynî gibi kendi dönemi açısından benzer bir durum tespitinde bulunmasını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

İçtihat şartını çeşitli gerekçelerle esneten veya doğrudan tartışmaya açan Şâfiî müelliflerin/metinlerin sayısının sınırlı olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Şâfiî geleneğinde içtihadın -herhangi bir kayıtla mukayyet kılınmaksızın- mutlak bir gereklilik olarak kabulü hemen her dönemde varlık bulmuştur. Hatta bu grupta yer alan Şâfiîler'in sayısında kayda değer bir fazlalık görülmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra siyasî yönetimin ilk temsilcileri olan Hulefâ-yi Râşidîn'in müçtehit olarak kabul edilmelerinin bu anlayış üzerinde belirgin bir etkisi olmalıdır. Ayrıca içtihat şartının gerekliliği konusunda henüz sahâbe döneminde icmâ oluştuğu, devlet başkanının dinî-hukukî konumunun bu şartı zorunlu kıldığı düşüncesi, kadılar için aranan içtihat ehliyetinin devlet başkanları için öncelikli olarak şart olması gerektiği yönündeki birtakım fıkhî kabullerle birleşerek bu anlayışın pekişmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

---

338 Eğitim kurumları tarihi çerçevesinde fıkıh mezheplerinin oluşum süreci ve sonrasındaki fıkıh eğitimi hakkında etraflı bir çalışma için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

339 Bu tartışmalara dair geniş bilgi için bk. Yenidoğan, *Mütekellim Usulcülerinin İctihad Anlayışı*, 296-309; Esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, 286-304.

İçtihat şartını öne süren Şâfiî fukahası açısından bütün bu gerekçeler devlet başkanının içtihat vasfını haiz olmasının gerekliliğini ortaya koyar. Fakat meselenin bu şekilde değerlendirilmesi siyasî yönetimin meşruiyeti sorununu da beraberinde getirmektedir. Zira mezkûr müellifler açısından ilk dönem halifelerinin müçtehit sıfatını taşıdıkları noktasında herhangi bir şüphe söz konusu değilken hilâfetin saltanata evirildiği sonraki dönemlerde iş başına gelen yöneticilerde bu hususiyet büyük oranda ortadan kalkmış, devlet başkanları arasında ilimde behresi olanlara tesadüf edilse de içtihat derecesinde bir fıkıh bilgisini haiz olanlara neredeyse rastlanmamıştır. Tarihî açıdan malum olan ve meselenin pratik veçhesini oluşturan bu durumun, içtihadın zorunlu bir şart olarak öne sürülmesi halinde siyasî yönetimin meşru bir şekilde tesis edilmesi önünde sorun teşkil edeceği açıktır.

Fiilî durumla ortaya çıkan bu problemin Şâfiî çevrelerinde tam anlamıyla çözüme kavuşturulduğunu söylemek zordur. Zira daha önce ifade edildiği üzere Şâfiî âlimlerinin bu konudaki genel eğilimi, içtihadın devlet başkanlığı açısından zorunlu bir şart olduğu yönündedir. Bu kabul, aynı zamanda içtihat vasfını haiz olmayan bir kimsenin devlet başkanlığına seçilemeyeceği anlamını taşır. Dolayısıyla müçtehit olmadığı halde başa geçen veya geçirilen bir kişi siyasî ve hatta dinî açıdan önemli bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. Şâfiîler'in önemli bir kısmının bu hususta Hz. Ebû Bekir ile başlayan ilk dönem sahâbe tatbikatına ve kadıların müçtehit olmasıyla ilgili mezhep içindeki yaygın kabullere bağlı kalmayı tercih ettiği görülmektedir. Ayrıca devlet başkanın müçtehit olmasının gerekliliği üzerinde bir icmâ oluştuğu düşüncesinin yine mezhep içinde kendini kabul ettirdiği, bu durumun da Şâfiî fukahası açısından meseleyi tartışmaya kapalı bir hale getirdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Halîmî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi önemli isimlerin konuyla ilgili değerlendirmeleri, fiilî durumla beliren söz konusu probleme bütünüyle kayıtsız kalınmadığını da gösterir niteliktedir. Prensipte devlet başkanlığına atanmanın temel bir şartı olarak görülen içtihat vasfı, erken sayılabilecek dönemlerden itibaren yukarıdaki müelliflerce tartışmaya açılmış, büsbütün bir kenara bırakılmasa da belli durumlarda vazgeçilebilir bir şart olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun yanında ilim ve içtihat şartıyla ilgili tartışmalarda zamanla bilinmesi gerekenlerin sınırlarını daraltmak veya doğrudan "zaruret" kavramına atıf yaparak zaruretlerin doğurduğu farklı hükümlere işaret etmek suretiyle içtihat şartının belli açılardan esnetilmesi yönündeki girişimleri de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Hanefî-Mâtürîdî çizgisindeki âlimlerin içtihat şartıyla ilgili görüşleri incelendiğinde, Şâfiî-Eş'arî çevrelerine kıyasla daha esnek bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Belli başlı istisnalar dışında Hanefî âlimlerinin büyük çoğunluğu, içtihadın devlet başkanlığı görevi için kaçınılmaz bir gereklilik arz etmediği ve bu şartı sağlamayan bir kimsenin de devlet başkanı olarak seçilebileceği görüşünde birleşmiştir. Bu görüşe dayanak oluşturan hususlar birkaç başlık altında değerlendirebilir. Devlet başkanlığı ile kadılık arasında kurulan vekâlet ilişkisi, içtihat

şartıyla ilgili görüşlerin çerçevesini önemli ölçüde etkilemiştir. Kadılık görevine tayin ve görevin icrası vekâlet akdi kapsamında düşünüldüğü için kadılar yargılamada ve hüküm vermede devlet başkanının vekili sayılmışlardır. Her zaman ve her yerde içtihat şartlarını taşıyan kişileri bulmakta güçlük çekileceği düşüncesinden hareketle içtihat derecesine ulaşmamış fakihlerin kadı tayin edilebileceğini savunan Hanefîler, aynı hükmün devlet başkanları için de geçerli olduğunu öne sürerek konuyu iki kurum arasındaki ilişkiyle irtibatlı olarak temellendirmişlerdir. Nitekim bazı Hanefî metinlerinde devlet başkanlığı için müçtehit seviyesinde bir fıkıh bilgisinin zorunlu olmadığı belirtilirken kadıların müçtehit olmasıyla ilgili mezhep görüşüne yapılan atıflarla bu ilişkinin altı çizilmiştir. Dolayısıyla kadıların müçtehit olmasıyla ilgili fıkhî kabulün devlet başkanında aranan içtihat şartı konusunda Hanefîler'in elini bir hayli kolaylaştırdığı söylenebilir. Kuşkusuz Hanefîler'in aksine Şâfiî âlimlerinin kadılarda içtihat şartını aramaları ve bu şartı devlet başkanlığı için de zorunlu görmeleri, her iki geleneğin de meseleye iki kurum arasındaki ilişkiyi dikkate alarak teorik bir tutarlılık içinde yaklaştıklarını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Hanefî metinlerinde içtihat şartıyla ilgili öne çıkan bir diğer argüman, devlet başkanı seçiminde gözetilen hedef ve maksatlarla ilintilidir. Buna göre devlet başkanlığı göreviyle elde edilmek istenen esas gaye, dinî ve dünyevî işlerin sevk ve idaresini sağlamak, memleketin ve reâyânın işlerine nezaret etmektir. Hanefîler, bu sorumlulukların yerine getirilmesinin müçtehit düzeyinde bir bilgi birikimini zorunlu kılmadığını, dolayısıyla devlet başkanının içtihat vasfını taşımamasının, ondan beklenen esas gayeleri gerçekleştirmesine engel teşkil etmediğini savunmuşlardır.

Hanefî âlimlerinin içtihat şartına dair yaklaşımlarında, tarihî tecrübenin ve reel-politik gerçekliklerin de önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Devlet başkanlığı için içtihadın zorunlu bir şart olmadığı ifade edilirken, bu hususun tarihî ve pratik bağlamı da göz önünde bulundurulmuştur. Nitekim Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra görev alan halifelerin içtihat şartını taşımamış olmaları, bazı Hanefî metinlerinde bu şartın esnetilmesi ya da tartışmaya açılmasında önemli bir gerekçe olarak öne çıkartılmıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Sadrüşşerîa, Bâbertî ve İbnü'l-Hümâm gibi önemli Hanefî müelliflerin bu konudaki değerlendirmeleri tarihî bağlamın fıkhî yaklaşımlar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Yukarıda kısaca işaret edildiği üzere kadılarda aranan içtihat ehliyeti konusunda da aslında benzer gerekçeler öne sürülmüştür. Dolayısıyla bu fiilî durumun Hanefî ulemasının içtihat şartıyla ilgili tutumları üzerinde yönlendirici bir etki oluşturduğu söylenebilir.

İçtihadın devlet başkanlığı için kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görülmemesinin bir diğer gerekçesi de gerektiğinde ulemanın bu sorumluluğu üstlenerek ilmî boşluğu doldurabileceği düşüncesidir. Müçtehit vasfını haiz olmayan bir devlet başkanı, içtihat ehliyeti gerektiren konularda başka bir âlimin bilgisine dayanarak hüküm verebilir, bu hususlarda âlimlerin fetvasına

başvurabilir. Dolayısıyla bu sorumluluğun ulema sınıfına devredilebilmesi, devlet başkanının müçtehit seviyesinde bir ilmî donanıma sahip olmasını da artık zorunlu olmaktan çıkarmaktadır.

Hanefîler'in çoğunluğu açısından bu gerekçeler, içtihadın devlet başkanlığı seçiminde kurucu bir unsur olmadığı ve klasik tabirle, imâmet akdinin geçerli (mün'akid) sayılması için gerekli bir şart teşkil etmediğini ortaya koymaktadır. Ancak devlet başkanının müçtehit mertebesinde bir ilme sahip olması hukuken kesin ve bağlayıcı bir gereklilik olarak kabul edilmese de Hanefî âlimlerinin önemli bir kısmı tarafından tercih edilen bir özellik olarak benimsenmiştir. Bu da içtihadın bütünüyle göz ardı edilmediğini ve mümkün mertebe işletilmesi gereken ideal bir şart olarak değerlendirildiğini gösterir. Siyasî-fıkhî hükümlerin şekillenmesinde inşa edici bir rol üstlenen ilk dönem sahâbe uygulaması, özellikle râşid halifelerin müçtehit olarak kabul edilmeleri ve devlet başkanının dinî-hukukî işlerden sorumlu en yüksek otoriteyi temsil etmesi, Hanefî âlimleri nezdinde içtihadın "tercih sebebi" olarak değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamış olmalıdır. Ayrıca devlet başkanının vazifeleri arasında yer alan hadlerin tatkibi, cuma ve bayram namazlarının ikamesi, husumetlerin giderilmesi gibi hususların kadılar eliyle ona niyâbeten yapılabiliyor olması da aslında bir yönüyle içtihat şartının bütünüyle göz ardı edilmediğini, niyâbet çerçevesinde belli bir ölçüde gözetildiğini göstermektedir.

II. ADALET: ŞERİATA İTTİBA

> Âdil, şahitliği geçerli kabul edilen, fâsık ise şahitliği muteber olmayan kişiye denir. Şahidin âdil olarak nitelenmesinin şartı bâliğ, hür, Müslüman ve din yönünden kâmil olmasıdır. Bu sonuncu husus için de üç şart aranır: Allah'ın emirlerine uymak suretiyle ona karşı kulluğu sürdürmek, büyük günahlardan kaçınmak ve küçük günahları işlemekte ısrarcı olmamak. Büyük günahlar had cezası gerektiren ve kendisiyle uhrevî cezaya müstahak olunacağı bildirilen söz ve davranışlardır. Küçük günahlar ise günahı az olan amellerdir.
>
> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 148-151

> Devlet başkanı olacak kişinin âdil olması şarttır. Zira fâsıkın dinle ilgili işlerde ehliyeti yoktur. Onun emir ve yasaklarına güvenilmez. Zalim ise din ve dünya işlerine halel getirir. Öyleyse [bu evsafta birinin] velâyet yetkisine elverişli olması düşünülemez. Yönetici (*vâlî*) ancak ve ancak zalimin şerrini def etmek için vardır. Kurdun [sürüyü] gütmesi şaşılacak şey değil midir?
>
> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 244.

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinde yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişkiler bir dizi temel kavram üzerine inşa edilmiştir. Siyasî düşünceye yön veren bu kavramların başında

şüphesiz adalet kavramı gelir.[340] İslâm düşünce geleneği içinde adalet mefhumunu konu edinen eserler oldukça geniş bir yelpaze oluşturur. Bu farklı metin türlerinin başlıcalarını amelî hikmet (felsefe ve ahlâk), edeb literatürü (siyasetnâme ve nasihatnâme) ile başta fıkıh ve kelâm olmak üzere temel İslâm ilimleri olarak sıralamak mümkündür. Bu gelenek ve disiplinlerin adalet kavramını ele alış biçimlerinde ortak ve farklı yönler bulunmaktadır.[341]

Siyaseti felsefî bir disiplin olarak ve çoğunlukla amelî/pratik felsefe içinde değerlendiren siyaset felsefesi geleneğinde adalet kavramıyla ilgili düşüncelerde teorik bir bakış açısı hâkimdir. Adaletin külli bir kavram olarak işlendiği bu tür eserlerde İslâm filozofları ilgilerini çoğunlukla insanın nihaî gayesine ve bu gayeye nasıl ulaşılabileceği üzerine yoğunlaştırmışlardır. Nihaî gayeyi "mutluluğa ulaşmak" olarak belirleyen filozoflar, insanın kendi kendine yeterli bir varlık olmadığı fikrinden hareketle toplumsal düzeni sağlayacak bir yöneticinin varlığını mutluluğa ulaşma ideali için bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Hikmet, şecaat, iffet ve bunların alt kümeleri olarak değerlendirilen diğer bütün ahlâkî erdemlerin bileşkesi ve orta yolu (itidal) olarak görülen adalet ise bu siyasî düzenin kurucu bir unsuru ve mutluluğun en önemli araçlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bütün ahlâkî erdemleri kuşatan bir mefhuma sahip olması hasebiyle adalet, iyi bir siyasî düzenin ayrılmaz parçası olarak görülmüştür.[342]

Siyaset felsefesiyle bazı yönlerden kesişen ahlâk düşüncesinde de benzer bir adalet tasavvuru mevcuttur. Adalet, insanın mahiyeti ve âlemle olan ilişkisi gibi konularla ilgilenmesi yönüyle ahlâk düşüncesinin de temel kavramlarından biri olmakla beraber özellikle toplumla ilişkili boyutları ve ideal bir yöneticinin vasfı olarak görülmesi bakımından siyaset düşüncesine de büyük oranda ışık tutmaktadır. Nitekim meşhur ahlâk yazarı Miskeveyh (ö. 421/1030), adaleti ahlâkî tazammunlarıyla birlikte siyaset düşüncesinin de temel bir kavramı olarak işlemiştir. O, bu çerçevede adaleti, hem hikmet, şecaat ve iffet gibi erdemlerin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan temel bir fazilet hem de yöneticinin siyasî ve toplumsal düzende denge (itidal) ve eşitliği sağlamasının ön koşulu olarak belirlemiştir.[343]

---

340 Köse, "Siyaset"; a. mlf. "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri -Bir Giriş Denemesi-", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İLEM Yayınları, 2018), 31.

341 Adaletin kelâm, felsefe, ve tasavvuf gelenekleri ile siyasetnâme literatüründe nasıl açıklandığını inceleyen bir çalışma için Ömer Türker - Yunus Kaplan (ed.), *İslam Düşüncesinde Adalet* (İstanbul: Fikir Kitap, 2024).

342 Geniş bilgi için bk. Köse, "Siyaset"; a. mlf. "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri", 36-40; Şenol Korkut, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (Ankara: İLEM Yayınları, 2018), 129-202; Ömer Osmanoğlu, *Ortaçağ Siyaset Felsefesinde Adalet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2011), 116-197; Majid Khadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999), 107-138; Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 56-72.

343 Adaletin ahlâk eserlerinde yer alan açılımlarının siyaset düşüncesine de büyük oranda ışık tuttuğu düşüncesinden hareketle İbn Miskeveyh'in siyasete dair fikirlerini adalet kavramı çerçevesinde tartışan bir çalışma için bk. Hümeyra Karagözoğlu, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (Şubat 2009), 93-118. Ayrıca bk. Ramazan

Edeb literatürü kapsamında değerlendirilen siyasetnâme ve nasihatnâme tarzı metinler, adalet kavramını teorik düzeyde tahlil etmek veya adalet teorileri geliştirmekten ziyade pratik hayata yönelik somut ve gerçekçi hususlara ağırlık verme eğilimindedirler. Yönetici zümrelerine tavsiye ve öğütleri, kimi zaman da yaşanan çağa yönelik eleştirileri ihtiva eden bu türdeki eserlerde adaletin fazileti ve zulmün kötülüğü teması merkezî bir yer işgal eder. Adalet hem iyi bir siyasî idarenin oluşmasını hem de bu düzenin sürekliliğini temin eden en temel unsur olarak kabul edilir. Bu çerçevede İslâmî döneme ait uygulamalar yanında İslâm öncesi yönetim tecrübelerinden kıssalar aktarmak suretiyle çoğu zaman adaletin somut tezahürlerine dikkat çekilir.[344] Bu noktada Sasanîler'den Osmanlılar'a kadar uzanan bir dönemde İslâm siyaset düşüncesini oluşturan farklı türdeki metinlerin önemli bir kısmında merkezî bir vurguya sahip olan adalet dairesi kavramına da işaret etmek gerekir.[345]

Adalet kavramı İslâm siyaset düşüncesinin fıkıh ilmiyle ilgili boyutunda ise daha çok hukukî yönüyle ele alınan ve mükellefin amelleri çerçevesinde tartışılan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu mânadaki adalet, fıkıh kitaplarının şahitlik, kazâ, imâret ve velâyet bahislerinde gündeme taşınan adalet kavramıyla büyük oranda benzer bir muhtevaya sahiptir. Buna göre devlet başkanında bulunması şart koşulan adalet, en temelde fısk teşkil eden söz ve davranışlardan uzak olmayı ifade eden bir vasıf olarak anlaşılır. Adalet ile fısk kavramları arasında kurulan bu karşıtlık ilişkisi, adaletin kapsam ve mahiyetinin belirlenmesinde fıskı

Turan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2014), 61-141; Osmanoğlu, *Ortaçağ Siyaset Felsefesinde Adalet*, 148-157; Khadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, 143-148.

344 A. Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Adalet Kavramı", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 363; Hasan Hüseyin Adalıoğlu - Coşkun Yılmaz, "Siyâsetnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ekim 2022); Köse, "Siyaset"; a. mlf. "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri", 40-41; Orhan Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 97-210; İlker Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihatnâme Türünde Siyaset Tasavvuru", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (Ankara: İLEM Yayınları, 2018), 203-237; Yunus Kaplan, "Osmanlı'da Adalet Mefhumunun Kökenleri", *İslâmi Araştırmalar* 31/1 (2020), 150-154; Kadir Canatan, "Siyasetnamelerin Dili Olarak Adalet", *Yetkin Düşünce* 1/2 (2018), 165-176.

345 İslâm siyaset düşüncesinde devlet ve toplum düzeninin özlü bir ifadesi olan ve temelde devlet, din, melik, ordu, mal, reâyâ ve adalet unsurlarından oluşan adalet dairesi kavramının Kınalızâde'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî*'deki şu formu şöhret kazanmıştır: "Adldir mûcib-i salâh-ı cihân. Cihân bir bâgdır dîvârı devlet. Devletin nâzımı şerîattir. Şerîate olamaz hîç hâris illâ melik. Melik zabt eylemez illâ leşker. Leşkeri cem edemez illâ mâl. Mâlı kesb eyleyen raiyyettir. Raiyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl. Adldir mûcib-i salâh-ı cihân." Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 532. Buna göre devlet ve toplum düzeninin temelini adalet teşkil eder. Bu düzeni sağlayan devlettir. Devlet meşruiyetini dinden alır. Dini koruyan meliktir. Onu muhafıza eden ordudur. Ordunun var olmasını temin eden şey maldır. Bunu sağlayan reâyâdır. Reâyâ arasında birlik ve düzeni temin eden unsur ise adalettir. Adalet dairesi kavramıyla ilgili geniş bilgi için bk. İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2014). Ayrıca bk. Linda T. Darling, *A History of Social Justice And Political Power in the Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia to Globalization* (New York: Routledge, 2012); Halil İnancık, "The Origin and Definition of the Circle of Justice (Dâire-i Adâlet)", *Selçuklu'dan Osmanlı'ya Bilim, Kültür ve Sanat*, ed. Mustafa Demirci (Konya: Kömen Yayınları, 2009), 23-26; Ejder Okumuş, "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (2005), 45-51; Yunus Kaplan, *Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2013), 107-116.

merkezî bir kavrama dönüştürmüştür. İki kavram arasındaki bu karşıtlık ilişkisinin siyasî-fıkhî metinlerde devlet başkanlığı için gerekli şartlardan biri olarak belirtilen adalet sıfatıyla sınırlı olmadığını, fıkhın pek çok konusunda benzeri bir çerçeveyle karşılaşıldığını belirtmek gerekir. Zira fıkıhta birtakım hak ve yetkilerin kazanılması veya görev ve sorumlulukların üstlenilmesi hususunda ileri sürülen adalet şartıyla ilgili doktriner tartışmalar çoğunlukla "fısk" ve "fâsık" terimleri etrafında yürütülmüştür.

Klasik kaynaklarda fısk genel itibariyle "kişinin büyük günahları işlemesi ya da küçük günahları işlemekte ısrar etmesi" şeklinde tarif edilmiştir.[346] Farzları terk etmek, haramları işlemek suretiyle Allah'ın emirlerine itaatsizlik eden ve böylelikle şeriatın çizdiği sınırların dışına çıkan kimseler "fâsık" olarak nitelenmektedir.[347] Siyasî-fıkhî ahkâmı konu edinen metinlerde devlet başkanında bulunması şart koşulan adalet sıfatı, esas itibariyle onun fısk sayılan bütün bu davranışlardan uzak olmasını ifade etmektedir. Bunun yanında siyasî ve içtimaî düzende hakkaniyet ilkesine riayet etmek, bu çerçevede zulüm ve haksızlık gibi davranışlardan kaçınmak da adalet vasfının bir gereği olarak görülmüş ve bu nedenle adalet şartıyla ilgili tartışmalarda fıskın yanında yer yer zulüm kavramına da temas edilmiştir. Bu arada takva ve vera' gibi vasıflar da çoğu zaman müstakil olarak değerlendirilemeyecek ölçüde adalet kavramıyla iç içe kullanılmıştır.

Geniş çağrışımları olan adalet kavramına dair bu muhtasar tasvirin akabinde meselenin konumuzla irtibatına geçebiliriz. Bu kısımda tartışmanın eksenini belirleyecek şu sorular siyasî-fıkhî ahkâmı havi metinlerdeki değerlendirmeler ışığında tahlil edilecektir: Devlet başkanlığı vazifesini üstlenecek kişinin âdil, yani fısktan uzak olması bir gereklilik midir? Şayet öyleyse bu gereklilik hangi temel gerekçelere dayanmaktadır? Adalet şartını haiz olmadığı halde başa geçen ya da geçirilen bir yönetici meşruiyet problemi açısından nasıl konumlandırılacaktır? Farklı mezhepler arasında adalet şartı etrafındaki görüş farklılıkları ile aynı mezhebe mensup fakihlerin

---

346 Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. (Beyrût: Dârü'l-beşâir, 1431/2010), VIII, 124; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 149; Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü'l-marife, 1414/1993), XVI, 121; Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ*, VI, 268; Gazzâlî, *el-Vasît*, VII, 348; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, VII, 65; Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik* (Kâhire: Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1313), IV, 226. Büyük (*kebîre/kebâir*) diye tabir edilen günahların hangi söz ve fiillerden oluştuğu hususu tartışmalı olmakla birlikte genellikle bu hususta işlenen günahın dünyada had cezası, âhirette de azap ve tehdit gerektirmesi belirleyici bir unsur olmaktadır. Büyük ve küçük günahların hangi söz ve davranışlardan teşkil ettiği hususu hakkında geniş bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ*, VI, 268-270; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, XI, 222-232; İzzeddin Abdülazîz İbn Abdüsselâm, *Kavâʿidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (Kâhire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991), I, 23-27.

347 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 328-329; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 134; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, III, 525. Fısk ve fâsık terimleriyle ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1994 1414), "Fsk" X, 308; Ali Şafak, "Fısk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2022); Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2022); Sinan Öge, *İslâm Düşüncesinde "Fısk" Kavramı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

birbirlerinden oldukça farklılaşan mülahazaları ne anlama gelmektedir? Tarihî tecrübe ile meselenin teorik boyutu ne ölçüde örtüşmektedir?

Adalet şartı konusunda Şâfiî ve Hanefî ulemasının temelde iki farklı yaklaşım benimsediği söylenebilir. Şâfiîler çoğunlukla adaleti devlet başkanında bulunması zorunlu bir şart olarak değerlendirirken Hanefîler'in bu hususta daha esnek bir tavır geliştirdikleri görülmektedir. Bu kısımda iki fıkhî gelenek arasındaki bu belirgin ayrım da göz önünde bulundurularak adalet şartı siyasî-fıkhî metinlerdeki bilgiler ışığında kapsamlı bir incelemeye tâbi tutulacaktır.

A. Şâfiî-Eş'arî Geleneği

1. Zorunlu Bir Şart Olarak Adalet

Şâfiî-Eş'arî muhitinde ilk dönemlerden itibaren yaygın kabul gören anlayışa göre adalet devlet başkanında bulunması zorunlu bir şarttır. Devlet başkanında aranan âdil olma şartı, yukarıda belirtildiği üzere mezhebin adalet konusundaki temel fıkhî kabulleriyle son derece uyumludur. Bu bakımdan adalet şartı konusunda Şâfiî mezhebinin kendi içinde bir bütünlük ve tutarlılık arz ettiği söylenebilir. Şâfiî-Eş'arî geleneğine müntesip âlimlerin adalet şartıyla ilgili olarak yukarıda fısk kavramı etrafında özetlenen görüşlerinin mezhep içinde zamanla hâkim bir kabule dönüşmesi ve bu hususta dikkate değer bir itirazla karşılaşılmaması mezhep içi tutarlılığın önemli bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Kuşkusuz ileriki dönemlerde adalet şartının tartışmaya açılmasıyla ilgili görüşlerde bile bu durumun çoğu zaman "zaruret" gibi kaçınılması mümkün olmayan durumlara hamledilmesi bu bakımdan kayda değerdir.

Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber*'de devlet başkanlığı vazifesi için şart koşulan "dinde doğru olmak (*salâh fi'd-dîn*)" sıfatı, adalet sıfatını da kapsayan bir genişlikte kullanılmıştır.[348] Şâfiî fıkhında ilgili ifade daha ziyade rüşd kavramıyla ilgili değerlendirmelerde karşımıza çıkar. Ehliyet bahsinin bir konusu olan ve kişinin aklî ve bedenî gelişim seyrinde son safhayı oluşturan rüşd terimi, genellikle "kişinin mallarını uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluk" olarak tarif edilir. Bu hususta fıkıh mezhepleri ittifak halindedir. Fakat Şâfiî bu tanıma "şahitliğin geçerli olmasını sağlayacak derecede dinde doğru olmak (*salâh fi'd-dîn*)" ifadesini de eklemiş, böylece âdil olmayı da reşid olmanın bir şartı olarak öne sürmüştür. O, bu nedenle rüşdün karşıtı olan sefeh terimini de fısk ile muttasıf kimseleri ifade edecek tarzda kullanmıştır.[349]

İmam Eş'arî, eserlerinde şartlar konusuna doğrudan temas etmemekle birlikte ilk dört halifenin meşruiyetini temellendirirken "onları hilâfete müstahak kılan hususiyetler" arasında âdil

348 Şâfiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, 39.

349 Şâfiî, *el-Ümm*, III, 220, VI, 223, 226.

oluşlarına da vurgu yapmaktadır.[350] Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren İbn Fûrek, onun adalet konusundaki yaklaşımına da açıklık getirmiştir. Devlet başkanının günahtan korunmuş olduğu fikrine dayanan ismet tartışmaları[351] bağlamında Eş'arî'ye nispetle "devlet başkanının zahirî bir adalete sahip olup istikametinin doğru olmasının yeterli olacağı, bundan fazlasının ondan beklenmediği" yönünde bir görüş aktaran İbn Fûrek, bunun yanı sıra devlet başkanının "adalet yönünden çağdaşları arasında en faziletli konumda olmasının şart olduğu" görüşünü yine Eş'arî'ye nispetle paylaşmaktadır.[352]

Bâkıllânî *Temhîd*'te imâmetle ilgili şartları sıralarken adalet sıfatından söz etmez.[353] Fakat devlet başkanının görevden uzaklaştırılmasını gerektiren durumları tartışırken Şâfiî fukahasına nispetle bu göreve fısk ile muttasıf bir kişinin getirilmesi halinde imâmet akdinin hükümsüz (*bâtıl*) olacağını ifade etmesi[354] adaleti katî bir şart olarak kabul ettiğini gösterir. *el-İnsâf* eserinde adalet kavramından yine söz edilmezken "dinde vera' sahibi olmak" bir şart olarak öne sürülmektedir.[355]

Bâkıllânî ile aynı dönemi paylaşan Mâverâünnehir Şâfiîleri'nin önde gelen ismi Ebû Abdullah el-Halîmî'nin devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişide bulunmasını şart koştuğu üç temel nitelikten birisi adalettir: "Dinî hususlarda, yürütülen işlerde ve muamelelerde dosdoğru ve âdil olmak."[356] Adaletin farklı tezahür biçimlerine dikkat çeken bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla vazifeye atanacak kişiden hem Allah ile kendisi arasındaki ilişkilerinde adaleti gözetmesi ve dolayısıyla fısk ile nitelenen davranışlardan uzak durması hem de reâyâ ile kendisi arasındaki ilişkilerde adaleti tesis etmesi, siyasî ve toplumsal düzen için tehdit oluşturan zulüm ve haksızlıktan kaçınması beklenmektedir.

Halîmî'nin imâmet şartlarıyla ilgili çizdiği genel çerçeve adaletin kaçınılmaz bir gereklilik olarak görüldüğüne işaret eder. Şartları birbirleri arasında konumlandıran ve böylece aralarındaki önem sıralamasını tespit etmeye çalışan müellif, yokluğu sebebiyle meydana gelen boşluğun ulema kanalıyla doldurulmasının mümkün olduğu fikrinden hareketle meselâ ilim şartından belli durumlarda vazgeçilebileceğine hükmederken adaleti "yeri doldurulamayan (*lâ bedele leh*)" bir şart olarak belirlemiştir.[357] Bu ifade adalet şartından hiçbir koşulda

350 Eş'arî, *el-İbâne*, 620-621.

351 Şiî imâmet düşüncesinin ayrıcı yönlerinden birisini oluşturan ismet fikri konusunda geniş bilgi için bk. Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2007), 167-192.

352 İbn Fûrek, *Mücerred*, 189.

353 Bâkıllânî, *Temhîd*, 471.

354 Bâkıllânî, *Temhîd*, 479.

355 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 66.

356 Halîmî, *el-Minhâc*, III, 152.

357 Halîmî, *el-Minhâc*, III, 163-165.

vazgeçilemeyeceğine işaret eder. Adaletin şartlar arasındaki bu konumu imâmetin aslî maksadıyla ilişkilendirilerek tahkim edilir. İmâmette gözetilen maksadı, yani bir devlet başkanı tayin etmekten beklenen faydayı "din ve din ehlinin muhafazası" olarak belirleyen müellife göre din yönünden nakıs olan bir kimsenin (*nâkısü'd-dîn*) bu gayeyi gerçekleştirmesi mümkün olmadığından devlet başkanlığına tayin edilecek kişinin adalet şartını taşıması bir zorunluluktur.[358] Adaletin şart oluşuna dayanak teşkil eden diğer hususlar ise büyük ölçüde adaletin karşıtı olan fısk/hıyânet terimi etrafında tartışılır. Bu hususlar fâsıkın dinî-hukukî ve hatta itikadî konumu çerçevesinde geniş bir biçimde açıklanmakta ve son tahlilde şahitliğin kabulü ile kadılığa atanmanın ön şartı olması habesiyle adalet şartının devlet başkanlığı için de gerekli bir şart olduğu ifade edilmektedir:

> Devlet başkanı (*imâm*) Allah'ın ve Müslümanların haklarını ilgilendiren hususları üstlenmektedir. Devlet başkanlığı vazifesinin (*imâmet*) onun uhdesine verilmesi bu haklar konusunda kendisine güven duyulması (*i'timân*) anlamını taşır. Allah'ın haklarına hıyanet ettiği ortaya çıkan bir kimseye bu haklar konusunda güven duymak ise câiz değildir. Kuşkusuz devlet başkanı yetimin malını emanet olarak birisine vermek konusunda yetki sahibidir. Onun böylesi bir durumda o malı hıyaneti ortaya çıkmış birine teslim etmesi câiz olmadığına göre Allah ve kul hakları konusunda hıyaneti belirmiş birisine ümmetin güven duyarak bu konuda yetki vermesi hiç düşünülemez. Zira fâsık kişi iman yönünden nakıs olan kimsedir. Dolayısıyla nasıl kâfir olan bir kimseyi Müslümanları ilgilendiren herhangi bir hususta yetkilendirmek mümkün değilse Müslümanlar arasında iman yönünden kâmil olan yahut en azından kemâl mertebesine ondan daha yakın olanlar bulunduğu halde bu evsafta birini Müslümanları yönetme payesiyle şereflendirmek de câiz değildir. Diğer taraftan fâsıkın şahitliği makbul değildir. Böyle olunca şahitlikten daha büyük bir mertebe olan hüküm verme yetkisi [kadılık vazifesi] konusunda ona evleviyetle itibar edilmemesi gerekir. Hüküm verme yetkisini de kuşatan bir konuma sahip bulunan devlet başkanlığı söz konusu olduğunda ise fıskın hiçbir surette bu vazifede dikkate alınmaması icap eder.[359]

Adalet ve vera' şartlarını bir arada kullanan Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre devlet başkanlığı için gerekli olan bu iki şartın asgari ölçüsü, vazifeyi üstlenecek kişinin "tahammül ve edâ" yönünden[360] şahitliğinin kabul edilebilir bir durumda olmasıdır.[361] Müellif milel ve nihal türündeki eserinde bu görüşünü bir taraftan Ehl-i sünnet'e teşmil ederken diğer yandan adaletin

---

358 Halîmî, *el-Minhâc*, III, 165-167.

359 Takip eden satırlarda ise âdil ve zalim (*câir*) yöneticiyle ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlere yer verilmektedir. Halîmî, *el-Minhâc*, III, 153. Sonraki dönemlerde Halîmî'den iktibasla Nüveyrî de aynı değerlendirmelere başvurmaktadır. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VI, 4.

360 "İslâm muhakeme hukukunda şahitlik tahammül ve edâ şeklinde iki safhada ele alınır. Literatürde, şahidin başkasının hakkına ilişkin bir olaya ve bilgiye duyu organları vasıtasıyla doğrudan muttali olması safhası tahammül, bunu mahkeme huzurunda açıklaması safhası ise edâ olarak adlandırılır." Ali Bardakoğlu, "Edâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ekim 2022).

361 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 277.

kapsamını daha belirgin hale getirir: "Ehl-i sünnet âlimleri [devlet başkanının], şahitliğiyle hüküm verilebilecek düzeyde âdil olmasını zaruri saymıştır. Kuşkusuz bu da onun büyük günahları işlemeden, küçük günahlarda ise ısrar etmeden ve en güç şartlar altında dahi doğruluğu terk etmeden dininde âdil, malı ve davranışları bakımından iyi olması demektir."[362]

Mâverdî *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde adaletin bütün kamusal vazifelerin (*velâyet*) üstlenilmesinde gözetilmesi gereken temel bir şart olduğuna dikkat çeker.[363] Bu nedenle o, devlet başkanında aranan vasıfların en başında "her yönüyle âdil olmak" şartına yer verir.[364] Onun adalet kavramına ilişkin tanımı ferdî ve içtimaî ölçekte pek çok unsuru içine alan bir genişliktedir:

> Adalet, doğru sözlü (*sâdıkü'l-lehce*), güvenirliği âşikar, harama el uzatmayan, günahlara karşı müttaki, şüpheli hususlardan uzak, öfke ve sükûnet hallerinde kendisinden emin olunan, dinî ve dünyevî hususlarda insana yaraşır davranış sahibi olmaktır (*mürûet*).[365]

Şahitliğin yanı sıra devlet başkanlığı başta olmak üzere farklı düzeydeki kamusal görevlerin geçerliliğinin bütün bu hasletlerin bir arada olmasına bağlı bulunduğu belirtilmekte, bunlardan herhangi birinin eksikliği ise şahitliğe ve velâyete engel teşkil eden bir husus olarak görülmektedir.[366] Mâverdî'nin şahitlerde aranan adalet şartı konusundaki değerlendirmeleri adaletin kapsam ve mahiyetini ortaya koyması açısından kayda değerdir:

> Âdil, şahitliği geçerli kabul edilen, fâsık ise şahitliği muteber olmayan kişiye denir.[367] Şahidin âdil olarak nitelenmesinin şartı bâliğ, hür, Müslüman ve din yönünden kâmil olmasıdır. Bu sonuncu husus için de üç şart aranır: Allah'ın emirlerine uymak suretiyle ona karşı kulluğu sürdürmek, büyük günahlardan kaçınmak ve küçük günahları işlemekte ısrarcı olmamak. Büyük günahlar had cezası gerektiren ve kendisiyle uhrevî cezaya müstahak olunacağı bildirilen söz ve davranışlardır. Küçük günahlar ise günahı az olan amellerdir.[368]

Mâverdî devlet başkanının iş başına geldikten sonra görevden uzaklaştırılmasını gerektiren davranışlarda bulunmasıyla ilgili durumları, yani hal' meselesini tartışırken adalet vasfı üzerinde önemle durur. Adalet vasfının yitirilmesi durumunu diğer birçok müellif gibi "fısk" olarak tanımlayan Mâverdî, fısk sayılan söz ve davranışları da amelî ve itikadî olmak üzere ikiye ayırır. "Hevâ ve hevese tâbi olmak suretiyle haramları işlemek, farzları terk etmek ve kötü

---

362 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 301.

363 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 89.

364 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 5. Ahlâka dair eserinde dünyada nizamın sağlanabilmesini altı şartın (*kâide*) bulunmasına bağlayan müellif, üçüncü sırada benzer bir vurguyla "kapsamlı adalet (*'adlün şâmilün*)" ilkesini öne çıkarmaktadır. a. mlf. *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*, thk. Heyet (Beyrût: Dârü'l-minhâc, 1434/2013), 225.

365 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 89; a. mlf. *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 158.

366 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 89.

367 Eserin bir başka yerinde fâsık "Allah'a itaatten yüz çeviren kimse" olarak nitelenmektedir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 328.

368 Takip eden satırlarda büyük günah kapsamına giren söz ve davranışlarla ilgili farklı değerlendirmelere de yer verilmektedir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 148-151.

davranışlarda bulunmak" şeklinde ifade edilen fiilî fısk, devlet başkanlığına atanmaya engel bir husus olarak görülür. Fıskın itikada taalluk eden ikinci türü ise "şüpheyle karşılanan fakat tevil edilmesi mümkün bulunan inanç bozukluğu veya aykırı görüşlere sahip olunması" biçiminde tezahür eder. Bu konuda iki farklı eğilime dikkat çekilir. Basra ulemasına nispet edilen ve genel olarak Hanefîler'in temsil ettiği bir yaklaşıma göre inanç düzeyinde beliren fısk hali, şahitliğin geçerliliğine ve kadılık vazifesinin üstlenilmesine engel olmadığı gibi devlet başkanlığı görevi için de bir engel teşkil etmez. Genel itibariyle Şâfiî fakihlerce savunulan ikinci yaklaşımda ise yukarıdaki kanaatin aksi savunulur. Mâverdî bu iki görüş arasında bir tercihte bulunmamıştır.[369] Adaleti imâmetin "Şâfiîlerce muteber kabul edilen" on dört şartından biri olarak sayan Kalkaşendî, bu çerçevedeki değerlendirmelerinde büyük oranda Mâverdî'yi takip etmiş, fakat Mâverdî fıskın itikadı ilgilendiren yönüne dair bir görüş belirtmemesine karşın Kalkaşendî, Mâverdî'nin ifadelerinden "bu durumun tıpkı kadılık ve şahitlik gibi imâmete de engel teşkil etmeyeceği" sonucunun çıktığını ileri sürmüştür.[370]

Mâverdî'nin adaletin bütün kamusal görevlerde dikkate alınması gereken bir nitelik olduğu yönündeki kabulü, onu yukarıdaki tasnifi aynıyla kadılık vazifesi için aranan adalet şartına da tatbik etmeye sevk etmiştir.[371] Yukarıda fıskın ikinci türüyle ilgili olarak iki görüş arasında bir tercihe gidilmemesine karşılık burada atamanın geçerlilik kazanabilmesinin ancak "kâmil bir adalet" ile mümkün olabileceği açıkça ifade edilir.[372] Diğer yandan devlet başkanının (*sultân*) öldürtme çerçevesindeki tasarruflarının yine fısk kavramı etrafında tartışıldığı bir değerlendirmede adaletin devlet başkanlığına atanmanın temel bir şartı olduğu fikri tekrarlanmıştır.[373]

Kadılarda bulunması şart olan özelliklerin devlet başkanı için de geçerli olduğunu ve hatta bu hususta icmâ vuku bulduğunu kaydeden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, bu nevi şartlar arasında adalet sıfatını da zikreder.[374] Bunun yanında Hulefâ-yi Râşidîn'in meşruiyetiyle ilgili olarak Şiî düşünceye reddiye teşkil eden bazı değerlendirmelerinde Ferrâ'nın, ilk dönem halifelerinin âdil oldukları ve adaletle hükmettikleri noktasında icmâ oluştuğuna vurgu yapması adalet şartının devlet başkanının kimliğini tespitteki merkezî konumuna işaret etmektedir.[375] Bu arada Ahmed b.

---

369 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 24.

370 Kalkaşendî, *Meʾâsirü'l-inâfe*, I, 36.

371 Fıskın biri amel diğeri inanç olmak üzere iki farklı şekilde tezahür edebileceği yönündeki bu ayrım namaz imamlığı bağlamında da gündeme taşınmaktadır. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 328-330.

372 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 158-159.

373 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 87-88.

374 Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 241.

375 Hâricîler'in Hz. Osman'ın hilâfetinin meşruiyetine gölge düşüren iddialarına verilen bir cevapta onun âdil oluşu bir meşruiyet unsuru olarak öne çıkarılmaktadır: "Hz. Osman ölünceye değin meşru (*hak*) imâmdı. Hâricîler bunun aksini iddia ederek onun, hilâfetinin ilk altı yılında meşru imâm iken ikinci altı yılında küfre düştüğünü ileri sürüyorlar. Kuşkusuz [onun meşru oluşuna] delâlet eden husus, imâmetinin sabit olduğuna ittifak etmiş olmamız ve onun yıllarca adaletle hükmetmiş olmasıdır. Râfizîler aksini iddia etseler de o, fâsık olarak

Hanbel'den nakledilen ve "adaletin şart olmadığına" işaret ettiği söylenen bir dizi rivayete dikkat çekmeyi de ihmal etmeyen Ferrâ, ahkâm-ı sultâniyye eserinde de bu yöndeki rivayetleri gündeme taşımakta, fakat bu defa ilgili rivayetleri "adaletin bir mazeret sebebiyle dikkate alınamaması" gibi zaruret ilkesiyle açıklanabilecek birtakım gerekçelere hamletmektedir.[376] Siyasî-fikhî ahkâmın pek çok bahsinde, çoğu zaman benzer ifadelerle Mâverdî'yi takip eden Ferrâ'nın, adalet vasfını haiz olmayan bir kimsenin göreve getirilip getirilemeyeceği hususunda Mâverdî tarafından çizilen çerçevesinin kısmen dışına çıkararak Ahmed b. Hanbel'e atıfta bulunması ve bu çerçevede adaletin bir mazeret sebebiyle göz ardı edilebileceği yönündeki görüşe dikkat çekmesi kayda değer bir husustur.

Cüveynî kelâma dair eserlerinin imâmet bahislerinde "adalet" kavramına atıfta bulunmazken "dinde vera' sahibi olma"yı bir şart olarak zikretmiştir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in meşruiyetini temellendirirken onun hilâfete ehil olduğunu ispatlayan hususiyetler arasında takva sıfatına da hususi vurgu yapar.[377] Bu sıfatları siyasî-fıkhî eseri *el-Gıyâsî*'de "müktesep şartlar" kategorisinde inceleyen Cüveynî, konuyla ilgili değerlendirmelerini kimi zaman "takva ve vera'" tabirleriyle bazen de bu kavramlardan yalnızca birine temas ederek yapar. Bu hususta adalet kavramına yine doğrudan atıfta bulunulmamıştır. Bu durum adalet şartının göz ardı edildiği izlenimi uyandırsa da ilgili değerlendirmeler bir bütün olarak incelendiğinde adalet ve takva/vera' kavramlarının iç içe kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserde vera' ve takva şartları bağlamında dile getirilen hususlar esas itibariyle adalet şartıyla alâkalıdır. Metinde takva ve vera' şartlarını taşımayan kimselerin "fâsık" olarak nitelenmesi bu hususu başlı başına teyit eder. Bunun yanında müellifin vera' ve takva şartlarının gerekliliğini temellendirmeye dönük ifadeleri de adalet şartını izah eden yaklaşımlarda rastlanan genel çerçeveyle büyük oranda uyumludur:

> Bu iki sıfat gereklidir. Zira fâsıkın tek bir kuruş hakkındaki şahitliğine dahi güvenilmezken o, bütün Müslümanların işlerini nasıl üzerine alacaktır? Çocuğuna beslediği şefkate rağmen fâsık bir babaya çocuğunun malları dahi teslim edilemezken devlet başkanlığı (*el-imâmetü'l-'uzmâ*) konusunda Allah'tan korkmayan bir fâsıka nasıl güvenilecektir? Aklı hevâsına ve nefs-i emmâresine mukavemet etmeyen, daha kendisini idare etmeye (*siyâsetü nefs*) yetmeyen kişi, İslâm diyarını (*hıttatü'l-İslâm*) idare etmeye nasıl uygun olabilir?[378]

---

nitelenmeyi ve öldürülmeyi gerektirecek herhangi bir durumu kendinde taşımıyordu. (…) Bunun delili, onun imâmeti ve adaleti üzerine ittifak etmiş olmamızdır." Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 230. Hz. Ali ile Hz. Muâviye'nin hilâfetlerini temellendirmeye yönelik değerlendirmelerde de benzer ifadelere başvurulmaktadır. Geniş bilgi için bk. a. mlf. *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 232-238.

376 Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 241-242; a. mlf. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 82-87, 108.

377 Cüveynî, *el-İrşâd*, 329; a. mlf. *Lümaʿu'l-edille*, 130.

378 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 263.

Cüveynî adalet şartını devlet başkanını seçmekle görevli olan kimseler (*ehlü'l-hal ve'l-'akd*) için dahi bir zorunluluk olarak görür.[379] Bu şart vezir başta olmak üzere alt kademedeki devlet görevlileri açısından da yine mutlaka gerekli bir şart olarak takdim edilmiştir.[380] Bu bakımdan adaletle ilgili olan husus Cüveynî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu bir konudur. Bu şarta kitabın ikinci kısmında "sıfatların yokluğu" bahsinde tekrar temas eden ve bu çerçevede sıfatların birbirlerine göre konumlarını, aralarındaki önem sıralamasını tespit etmeye çalışan müellif, içtihat ve Kureyşîlik gibi şartların belli koşullarda vazgeçilebilir olduklarına hükmetmesine karşılık kifayet ve adalet sıfatlarını âdeta birbirinden ayrılması mümkün olmayan ve diğer şartlar olmasa da olması gereken iki nitelik olarak belirlemektedir. Kifayet şartını taşıdığı halde adalet sıfatından yoksun bulunan bir kişinin devlet başkanlığına tayin edilip edilmeyeceği konusundaki değerlendirmeleri bu açıdan önemlidir:

> Hem kifayetli (*kâfî*) hem de vera' sahibi ve muttaki olan birini bulamaz, fakat kifayetli olmakla birlikte hayasızlığa ve fıska meyyal olan birini bulursak duruma bakılır: Şayet bu kişi haramlara dalıyor ve münker olan hususlara kalkışıyor, gailelerinden ve [yapıp ettiklerinde] aleniyetinden emin olunamıyorsa onu tayin etmek mümkün değildir. Zira bu evsaftaki birisi silaha başvurup istidadından güç alırsa kötülüğü iyiliğinden fazla olacak ve neticede İslâm topraklarını müdafaa etmek için hazırlanmış bulunan savaş mühimmat ve teçhizatı fesat ve doğru yoldan sapma vesileleri olacaktır. Bu ise devlet başkanının (*imâm*) tayin edilmesiyle amaçlanan gaye ile bağdaşmaz.[381]

Adalet şartının önemini vurgulayan bu düşünceler, aynı zamanda güç ve iktidarın diğer tüm şartların üstünde ve mutlak anlamda meşru görülmediğini, salt güç ve iktidar sahibi olmasına bakılarak birinin göreve getirilemeyeceğini, katiyet derecesinde gerekli görülmekle birlikte bu niteliğin tek başına yeterli olmayıp adalet sıfatıyla desteklenmesi gerektiğini göstermektedir.[382] Nitekim bu husus ilerleyen satırlarda daha açık bir biçimde dile getirilir: "Sıfatlardaki esas amaç kifayettir. Asıl olan haslet budur. Fakat fıska dalma ve takva hırkasından mahrum kalınması durumunda bu niteliğin hiçbir faydası ve yararı olmaz. İstidatla birleşmesi halinde faydası bir yana fesada bile sebebiyet verebilir."[383] Buraya kadarki kısımlarda adalet şartını taşımayan bir

---

379 "Burada vera' sıfatını da zikretmekten gafil kalmayalım. En fazla ihtimam gösterilmesi gereken vasıf budur. Kendisine maddi kıymeti olan eşyanın emanet edilmesi konusunda güvenilemeyen kişi ehlü'l-hal ve'l-akd nasıl olur? Onun ataması Doğu ve Batı ehli üzerinde nasıl geçerli olur? Allah'tan hakkıyla sakınmayanın gailelerine güvenilmez ki! Kendi nefsini korumayan kişiye faziletleri fayda vermez ki! Bu faslı, katî olan bu hususla [yani vera' sıfatına sahip olmanın katî olduğu konusuyla] bitirelim." Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 247-248.

380 "Vezir vera' sahibi olmalıdır, zira vera' her hayrın başıdır, bu vasıfla muttasıf olmazsa her davranışı şerre vesile olur." Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 305-306, 313.

381 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 417.

382 Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek", 276; a. mlf. "İki Âlim, İki Halife Adayı", 227.

383 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 418. Mâverdî'nin, adaletin bütün kamusal görevlerde dikkate alınması gereken bir şart olduğu yönündeki yaklaşımının bir benzerine Cüveynî'nin metninde de rastlanmaktadır. En fazla ihtimam gösterilmesi gereken vasıflar olduğu belirtilen takva ve vera' sıfatlarının değişik vesilelerle birçok kez gündeme taşındığı

kimsenin başa geçişine imkân tanımayan Cüveynî, meselenin zaruret durumlarında ise faklı bir hükme konu olacağını ifade eder:

> Eğer dinî hükmü açık olan önemli bir bela ile karşılaşıldığı farz edilirse, meselâ küffâr İslâm beldesinin bir bölümünü işgal ederse, [belayı bertaraf etmek için] asker sevk etmekten başka bir yol bulamazsak bu durumda fâsık birine rastlasak da onu emîr olarak tayin ederiz. Kendisine itaat edilen ve sözünü geçiren biri olmaksızın askerin sevk edilmesi zor iştir. Bütün imkânları seferber etmemize rağmen takva sahibi dindar birini bulmak kabil olmadıysa zaruret durumuna düştük demektir. Felaketin bizi endişeye sevkettiği şu durumda belayı def etmek ve asker sevkini yapabilmek için fâsık bir kimseyi atamak (*taklîd*) gereklilik arz eder.
>
> Şarap içen veya diğer büyük günahları (*mûbikât*) işleyen, fakat işlediği günahları (*zellât*) ve dine muhalif diğer işlerini âşikâr etmeyen bir fâsıkın, İslâm topraklarını müdafaa etmeye istekli (*harîs*), İslâm'a ait genel maslahat vesilelerini (*esbâb*) ayakta tutmak için din uğruna canla başla uğraşan kifayet sahibi biri olduğunu gördüğümüz takdirde, ondan bir başkasını da bulamıyorsak, bana öyle geliyor ki (*ez-zâhir 'indî*) ihtiyaç duyduğu hususlardaki ihtiyaçlarını olabildiğince karşılamak kaydıyla bu kimsenin [devlet başkanı olarak] tayin edilmesi gerekir. Nitekim memleketin onu gözetecek bir yöneticiden (*râ'î*), idaresini deruhte edecek bir idareciden (*vâlî*) yoksun kalmasının düzenin bozulmasında ve sınır boylarının korunaksız kalmasında büyük bir etkisi vardır. Yönetime tayin edeceğimiz kimsenin kifayetli ve gözü pek (*şehâme*) bir kimse olmasını arzu etsek de [böyle birini bulamadığımızda] insanları başıboş bırakmaktansa onların maslahatını temin etmeye en yakın durum memleketi güç sahiplerinin (*zevi'l'arâme*) elinden kurtaracak istiklale sahip birinin bu işe tayin edilmesidir. Zira böyle bir kimsenin fesadı sebebiyle ortaya çıkacağını düşündüğümüz şer/kötülük, yine onun şirreti neticesinde mahlûkatın içerisine düşeceği kargaşa durumu, mahlûkatı idare edecek, aralarından bir isyanın ortaya çıkmasına engel olacak güçlü birinin olmaması durumunda ortaya çıkacak kötülüğe denk değildir. Şu halde bu evsaftaki bir kimsenin, zikrettiğimiz surette tayin edilmesi zaruret hükmü dolayısıyladır.[384]

Cüveynî ile aynı dönemde yaşamış olan Mütevellî en-Nîsâbûrî'nin de adalet ile takva sıfatlarını iç içe kullandığı görülmektedir. Devlet başkanlığını üstlenecek kişinin "vera' sahibi, dinî yaşantısında kendisine güven duyulan biri olmasını" şart koşan müellif, buna gerekçe olarak şahitlik yapabilmenin ön koşulu olan adalet sıfatına dikkat çekmektedir: "Bu vasfı taşımayanın şahitliği bile muteber sayılmaz."[385] Gazzâlî'nin eserlerinde de benzer bir kavramsal çerçeve kullanılmıştır. Meselâ *el-İktisâd*'da "vera' sahibi ve kadılarda bulunması gereken nitelikleri haiz

---

eserde, meselâ devlet başkanını belirlemek ve seçmekle görevli ehlü'l-hal ve'l-akdin bu iki sıfatı taşımasının bir zorunluluk (*kat'î*) olduğu savunulmakta, bunun yanında dindar ve güvenilir olmak diğer pek çok kamu görevi için de esas bir nitelik olarak takdim edilmektedir. a. mlf. *el-Gıyâsî*, 247-248, 305-306, 313-314, 403-404.

384 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 417-418.

385 Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 179.

olmak şarttır" denilmektedir. Adaletin kadılarda aranan şartların başında geldiği dikkate alındığında bu ifadelerin başlı başına adalet şartını içerdiği söylenebilir.[386]

Gazzâlî, adalet ve vera' sıfatlarına dair geniş değerlendirmelerini daha ziyade *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'sinde yapar. Şiî imâmet düşüncesindeki "mâsum imâm" anlayışını tartıştığı bir bölümde devlet başkanında bulunması gereken şartlara kısaca temas eden ve bu çerçevede adalet sıfatından da söz eden Gazzâlî,[387] eserin imâmetin şartları konusuna ayrılan kısmında ise yine yer yer adalet kavramına temas etse de daha çok vera' tabirini kullanmayı tercih eder.

Gazzâlî de tıpkı Cüveynî gibi adalet sıfatını "müktesep vasıflar" kategorisinde inceler. Bu çerçevedeki değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla takva ve vera' kavramları "farzlara devam etmek, büyük günahlardan, helâk edici davranışlardan (*mûbikât*) ve zulümden kaçınmak" gibi anlamları ifade etmektedir.[388] Metinde ilgili ifadeler bir tanım formunda takdim edilmese de bu hususların klasik literatürde daha çok adalet şartıyla ilgili tartışmalarda gündeme taşındığını hatırlatmak gerekir. Nitekim vera' şartıyla ilgili bahsin sonunda doğrudan adalet kavramına temas edilerek konunun çerçevesi büyük oranda belirginleştirilmiştir: "Biz kadılık konusunda şahitlik için aranan adalet şartından fazlasını şart koşmadığımız gibi devlet başkanlığıyla (*imâmet*) ilgili olarak da kadılık için istenen adalet şartından fazlasını şart koşmuyoruz."[389]

İçtihat şartıyla ilgili görüşlerinden hatırlanacağı üzere Gazzâlî, içtihadın katiyet derecesinde gerekli bir şart olmadığı yolundaki görüşünü, içtihat şartıyla elde edilmek istenen maksatların zaten katî bir şart olan vera' sıfatıyla teminat altına alınmış olduğunu savunuyor, bu vesileyle vera' sıfatının ilim şartı olmasa da bulunması gereken bir şart olduğuna işaret ediyordu. Kuşkusuz bu husus müellifin bu şartı temellendirmeye dönük değerlendirmelerinde de aynı karşılığı bulmakta ve hatta burada ilim sıfatının yanına diğer bazı sıfatlar da eklenmek suretiyle vera' sıfatının konumu daha fazla pekiştirilmektedir:

> Bu sıfat, sıfatlar içinde gözetilmeye en fazla lâyık olan, en değerli, en mühim ve en yüce sıfattır. Bu, bizzat kişinin zâtında bulunması gerekli (*zâtî*) bir sıfattır. Bu bakımdan ödünç olarak (*âriyet*) alınamadığı gibi başkasında bulunmasıyla da gereği yerine getirilmiş olmaz. Halbuki kifayet (*necdet*) vasfı böyle değildir. Onun elde edilmesi ancak başkaları vasıtasıyla mümkün olur. Yine [aynı çerçevede değerlendirilebilecek] hidayet sıfatından umulan faydalar da -bu her ne kadar aklın sağlamlığına dayanıyor olsa da- müracaat ve istişare suretiyle başkalarından ariyet yoluyla elde edilebilir. Aynı şekilde ilim sıfatıyla ulaşılmak

386 Bunun yanında devlet başkanlığı görevini sürdüren birisinin bazı gerekli şartlardan yoksun bulunması durumuyla ilgili değerlendirmelerde bu defa vera' sıfatı yerine doğrudan adalet kavramına temas edilmektedir. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 507-509. Aynı husus bir başka eserde vera' kavramı etrafında işlenmektedir. a. mlf. *Kavâ'idü'l-akâid*, 229-230.

387 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 144.

388 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 188.

389 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 190-191.

> istenen maksatlar da fetva istemek ve âlimlerin görüşlerine müracaat etmek suretiyle tahsil edilebilir. Fakat vera‘ esas ve asıl olan bir sıfattır. Bütün işler onun üzerinde dönüp durur. Dolayısıyla bu konuda başkalarında bulunan vera‘ ile yetinilemez. O, ana sermayedir (*re'sü'l-mâl*), bütün hasletlerin kaynağıdır. Allah korusun, bu sıfata halel gelse imâmetten [umulan faydaların] gerçekleşmesi için yapışılacak kulp kalmaz.[390]

Eserde bütün bu değerlendirmeler aynı zamanda "vera‘ ve takva sıfatlarını kâmil mânada taşıdığı" savunulan dönemin Abbâsî halifesi Müstazhir-Billâh'ın "meşru ve hakiki halife olduğu" iddiasını destekleyen hususlar olarak takdim edilir:

> İmâmetinde zafere ulaşmış hakiki imâmı [el-Müstazhir-Billâh] vera‘ ve takva hasletleriyle donatan Allah'a hamd olsun. O, bu hususiyeti tam mânasıyla taşımaktadır. Böyle olunca o, dinindeki metaneti, aklının parlaklığı ve yakînî bilgisi ile halifeler topluluğu arasında temayüz etmiştir. Hilâfet makamı onunla güzelleştiği zamandan beridir bu durum tezahürlerini göstermektedir. Meselâ hayır ve hasenatları, reâyâya ve ihtiyaç sahiplerine şefkati, âdet haline gelmiş imar faaliyetlerini durmaksızın sürdürmesi… Kuşkusuz bütün bunlar [onun] din ve dünyanın imarı üzerine düşme[si]nin örnekleridir. Kaba ve sert elbiseler giyinmesi, lüks ve şatafattan kaçınması, ibadetlerine düşkün olması, şehevî arzulardan uzak durması, bunu da dünyanın aldatıcı yaldızlarından kaçınmak, hevâ ve hevesin tehlikelerine karşı tedbirli davranmak ve âhirette en güzel yere varmayı (*hüsnü'l-meâb*) gaye edinmek suretiyle yapması gibi onun şahsî yaşantısında müşahede edilen hususları da bunlara ilâve etmek gerekir.[391]

Gazzâlî ile aynı dönemi paylaşan Şâfiî fakihi Begavî'ye göre "imâmet için tayin edilecek kimselerde bulunması şart olan" dört özellikten biri vera‘dır. Bu özellik doğrudan adalet şartına tekabül eder. Zira bu şartın izahına yönelik değerlendirmelerde vera‘ kavramı yerini adalet kavramına bırakmıştır. Buna göre devlet başkanının "âdil" olması şarttır. Zira "velâyet emanet hükmündedir. Fâsık ise emin değildir. Diniyle ilgili hususlarda ihtimam göstermeyenin başkaları için ihtimam göstermesi düşünülemez."[392]

Şâfiî fakihi Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, fıkıh ve kelâma dair iki eserinde de imâmetin şartları arasında "adalet" sıfatına yer vermiştir.[393] *el-İntisâr* başlıklı kelâm eserinin imâmet bahsinde adaletin yanı sıra verâ‘ sıfatını da gerekli şartlar arasında sayan müellif, bu hususiyeti "sıfatların en güçlüsü, en yücesi ve gözetilmeye en lâyık olanı" sözleriyle nitelemekte, buna gerekçe olarak ise bu sıfatı haiz olmayan devlet başkanının "kendisine helâl olmayan şeylere el

---

390 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 187.

391 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 187-188. Bu ifadeleri takip eden satırlar Abbâsî halifesinin bu şartı kemâliyle taşıdığı yolunda ileri sürülen iddiaya yönetilebilecek muhtemel itirazları ve Gazzâlî'nin bu kabil itirazlara verdiği kapsamlı cevapları içermektedir. a. mlf. *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 188-191.

392 Begavî, *et-Tehzîb*, VII, 264.

393 İmrânî, *el-Beyân*, XII, 8; a. mlf. *el-İntisâr*, III, 816.

uzatıp haramları irtikâp edecek olmasını" göstermektedir.[394] Cüveynî'nin *el-Gıyâsî* eserini gördüğünü bildiğimiz[395] müellifin özelikle vera' sıfatıyla ilgili bu vurgusunda Cüveynî'den etkilenmiş olması muhtemeldir.

Şâfiî-Eş'arî geleneğine müntesip müelliflerin adalet şartına yönelik buraya kadarki değerlendirmeleri, bu şartın gerekliliği hususunda ortak bir zihnî kabule işaret etmektedir. Takip eden dönemlerde de bu çerçevenin büyük oranda korunduğu anlaşılmaktadır. Fahreddin er-Râzî, "fâsıkın [hazineye ait] mallar üzerinde şahsî arzularına göre tasarrufta bulunup hakları zayi edebileceği" düşüncesinden hareketle devlet başkanının "zâhirde âdil olmasını" bir zorunluluk olarak görmüştür.[396] Âdil olmakla ilgili hususların kısmen izâfî bir karakter taşımasına karşılık objektif bir kriter olarak belirlendiği anlaşılan ve sonraki müelliflerce de yer yer vurgulanan "zâhirî" adalet, dışa akseden davranışlarla ilgili olup kişinin âdil olarak bilinmesi ve bu durumun aksinin sabit olmaması anlamını taşımaktadır.[397]

Seyfeddin el-Âmidî, bu vazifeye seçilecek kişinin "sözlerine ve tasarruflarına itimat edilebilmesi için zâhirde âdil, güvenilir ve vera' sahibi olmasını şart koşarken "beytülmâlin korunması ve gerekli yerlere sarf edilmesinin" bu şartlarla daha iyi sağlanabileceğini vurgular. Adalet elzem bir şart olarak görülse de zaruret durumunda meselenin farklı bir hükme konu olacağı, meselâ adalet şartının bu durumda göz ardı edilebileceği de ayrıca belirtilir.[398]

Endülüslü fakih Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, "ümmet içinde fâsıkın imâmete tayin edilmesinin câiz olmadığı hususunda bir ihtilâf olmaması" nedeniyle adaletin devlet başkanlığı açısından zaruri bir şart olduğunu ifade etmiştir.[399] Râfiî, Nevevî, Beyzâvî, İbn Cemâa, Adudüddin el-Îcî, Tâceddin es-Sübkî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi sonraki Şâfiî müelliflerin nezdinde de adalet benzer gerekçelerle elzem bir şart olarak görülmüştür.[400]

---

394 İmrânî, *el-İntisâr*, III, 819.

395 Nitekim müellif iki eserinde de Cüveynî'nin Kureyşîlik şartı bağlamındaki düşüncelerine temas etmiştir. Çalışmanın Kureyşîlik şartıyla ilgili kısmında bu hususa açıklık getirilecektir.

396 Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 355-356. Eserde zâlimin ve büyük günah işleyen kimsenin devlet başkanlığına ehil olmadığı fikri farklı vesilelerle dile getirilmektedir. a. mlf. *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 541-544. Yine akaid konularının incelendiği bir başka eserinde, hilâfetin Hz. Ali'ye ait bir hak olduğu, bu hakkın Hz. Ebû Bekir ve diğerleri eliyle gaspedildiği yolunda Şîa taraftarlarınca öne sürülen bir iddiaya verilen cevapta çoğu zaman adalet kavramının mukabili olarak kullanılan "zulüm" kavramına vurgu yapılır: "Hilâfet şayet Hz. Ali'nin hakkı olsaydı [bu uğurda Hz. Ebû Bekir ve diğerleri ile] mücadeleye girişmemekle zulme rıza göstermiş olurdu. Halbuki zulme rıza göstermek de zulümdür. Zâlim ise hilâfete lâyık değildir." Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mesâʾilü'l-hamsûn fî usûliʾd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebü's-sekâfî, 1410/1990), 71-72; a. mlf. *Mefâtîhuʾl-gayb*, IV, 38-39.

397 Fıkıhta belli hususlarda aranan adalet şartına düşülen "zâhir" kaydının anlam çerçevesi için bk. Hayreddin Karaman, "Adalet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Kasım 2022); Şafak, "Fısk".

398 Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 324, 327; a. mlf. *Ebkârü'l-efkâr*, V, 192.

399 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, I, 270.

400 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, X, 42; a. mlf. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim*, XII, 229; Râfiî, *el-ʿAzîz*, XI, 71; Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, 236; İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 259; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381; Sübkî,

Kuşkusuz bu müelliflerden bazılarının da zaman zaman adalet şartının zaruret karşısından nasıl yorumlanması gerektiği hususuna temas ettikleri görülmektedir. Meselâ şartları taşıyan birinin iktidarı güç kullanmak suretiyle ele geçirmesini (*istîlâ*) başa geçişin geçerli bir yolu olarak kabul eden Râfiî, bu kişinin aranan şartları taşımaması, örneğin "câhil yahut fâsık" olması durumunda da -iki görüşten daha güçlü olana (*azhar*) göre- meşru sayılacağını ifade etmiştir.[401] Nevevî "küllî maslahatları" gerekçe göstererek hâlihazırda devlet başkanı (*el-imâmü'l-aʿzam*) olan bir kimsenin "fısk" nedeniyle görevinin son bulmayacağını, hatta "zaruretin gerektirdiği durumlarda" bu nitelikteki birinin devlet başkanlığına dahi seçilebileceğini söyler.[402] İbn Cemâa siyasî yönetimin zor kullanarak ele geçirilmesini ifade eden "kahrî imâmet" ile ilgili değerlendirmesinde zaruret ilkesine dayanarak bu nevi bir yönetimin meşru sayılacağını beyan ettikten sonra böylesi durumlarda iktidarı ele geçiren kişinin "câhil yahut fâsık" olmasının hükme tesir etmeyeceğini dile getirir.[403] Adalet ve diğer bazı sıfatların şart oluşunu normal koşullarla kayıtlayan Teftâzânî'de de benzer bir eğilime rastlanır. O, bu çerçevede "acziyet, zaruret, [yönetimin yahut memleketin] zalim, kâfir ve fâcirler tarafından istila edilmesi, kötü zorbaların tasallutuna düşülmesi" gibi durumları bir "zaruret ve mihnet" hali olarak tasavvur etmekte ve böylesi durumlarda adalet şartının göz ardı edilebileceğine hükmetmektedir.[404]

2. Adalet Şartının Zaruret ve Maslahat Ekseninde Tartışmaya Açılması

Adaletin zorunlu bir şart olduğunu savunan müelliflerden belli bir kısmının zaruret gibi bazı hallerde bu şartın ihmal edilebileceğine de dikkat çektiği görülmektedir. Yukarıda Ferrâ'nın Ahmed b. Hanbel'e nispetle aktardığı bilgiler ve akabinde Cüveynî, Âmidî, Râfiî, Nevevî, İbn Cemâa ve son olarak Teftâzânî gibi Şâfiî âlimlerinin zaruret merkezli değerlendirmeleri bu yönüyle dikkat çekmektedir. Erken dönem metinlerinde az rastlanan bu durumun müteakip dönemlerde yazılmış kitaplarda gittikçe artan bir oranda yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

Devlet başkanında aranan bazı şartları zaruret ilkesini referans göstererek esneten müelliflerle şartları değerlendirirken zarurete atıfta bulunmayan müellifler arasında esasen zaruret ilkesiyle ilgili metodolojik bir farklılık yoktur. Zira zaruret sebebiyle hükümlerin esnetilebileceği konusunda fukaha arasında ortak bir kabul söz konusudur. Dolayısıyla devlet başkanında aranan

---

Seyfü'l-meşhûr (Hacı Mahmud Efendi, 1329), 36B; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 343-344; a. mlf. *Şerhu'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye*, 100. İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi isimleri de bu çerçevede dahil etmek mümkündür. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 241. İbn Teymiyye yöneticinin (*mütevellî*) âdil ve şahitliğe ehil olmasının gerekliliği hususunda âlimlerin ittifak halinde olduklarını ifade eder. Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıslâhi'r-râʿî ve'r-raʿiyye*, thk. Komisyon (Beyrût: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1403/1983), 20. Ayrıca bk. a. mlf. *Minhâcü's-sünne*, III, 395.

401 Râfiî, *el-Muharrer*, 1397; a. mlf. *el-ʿAzîz*, XI, 75.

402 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, VI, 312.

403 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 259.

404 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 245.

şartları değerlendirirken zaruret ilkesini gündeme taşımayan müelliflerin bu ilkeyle ilgili genel kuralı göz ardı ettikleri düşünülmemelidir. Burada müellifleri zarurete atıfta bulunanlar ve bulunmayanlar olmak üzere iki farklı kategoride değerledirmemizin esas amacı, zaruret ilkesinin işletilmesiyle ilgili tutumları itibariyle farklı yerlerde konumlanan iki ayrı grubun varlığına dikkat çekmektir. Müelliflerden bir kısmı gerekli görülen bazı şartları zaruret ilkesini gerekçe göstererek tartışmaya açarkan diğer bir kısmı ise şartları değerlendirirken bu türden bir çabanın içine girmemişlerdir. Zaruretle ilgili fıkıhtaki genel kuralı benimsemesine karşın ikinci grubun bu konuda zarurete atıfta bulunmamalarının şartları esnetmek yahut tartışmaya açmak istememeleriyle yakından ilgili olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla devlet başkanlığı için gerekli şartlardan söz edilirken zaruret ilkesine referansta bulunmayanların bunu bilinçli bir tercih doğrultusunda yaptıkları söylenebilir.

Fıkıhta kaçınılması mümkün olmayan zorunluluk hallerini ifade eden zaruretler, olağan koşullarda meşru görülmeyen hususları meşru kılacak özelliktedir.[405] Fakat zaruretin kendi miktarınca takdir olunması gerekliliği de fıkhın bir diğer kabulüdür.[406] Bu bakımdan Şâfî-Eş'arî müelliflerin adalet şartıyla ilgili olarak zaruret ilkesini merkeze alan değerlendirmelerinin ârızî ve istisnaî hallere özgü olduğu söylenebilir. Bu hususta genel kabul, devlet başkanı olacak kişinin adalet sıfatını taşımasının zorunluluk olduğu yönündedir. Zaruretle ilgili durumlara dikkat çekilmeden hemen önce çizilen genel çerçevede adalet çoğunlukla zorunlu bir şart olarak belirlenmiştir. Genel itibariyle siyasî yönetimin güç ve baskı yoluyla zapt altına alınması ve bu sebeple olması gerekeni ikame etmekte güçlük çekilmesi gibi durumlarla ilişkilendirilen zaruret hallerinde ise bu şartın göz ardı edilebileceği ifade edilmiştir.

İstisnaî bir hüküm kabilinden olan bu husus, meselenin pratik boyutlarının bütünüyle görmezden gelinmediğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Özellikle tarihsel tecrübe dikkate alındığında, adaletin zorunlu bir şart olduğu yönündeki hâkim telakkinin, tarihte bu sıfatı haiz olmadığı halde başa geçen yahut geçirilen devlet başkanlarının siyasî yönetimlerini hukukî açıdan meşru bir çerçevede değerlendirmeyi bir hayli zorlaştıracağı âşikârdır. Zira adaletin kaçınılmaz bir gereklilik olarak takdim edilmesi aynı zamanda bu şartın ümmet için mutlak mânada bağlayıcı bir mahiyet arz ettiği anlamına gelir. Bu durum tabii olarak adalet şartına sahip olmadıkları halde başa geçen devlet başkanları açısından bir meşruiyet krizine yol açacaktır.

İslâm devletleri tarihinde iş başına gelen yöneticiler içerisinde adalet şartını sağlamayanların azımsanmayacak çoklukta olduğu göz önüne alındığında adalet şartı bağlamında zaruret ilkesini merkeze alan söz konusu yaklaşımları meşruiyet problemini aşma çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Yukarıda bu çerçevedeki görüşlerine işaret ettiğimiz müelliflerden

405 *Mecelle*, md. 21

406 *Mecelle*, md. 22

başka bu esaslı problemin farkına varıp meseleyi çözüme kavuşturma gayreti güden biri Şâfiî, diğeri Mâlikî mezhebine mensup, aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan iki müellif daha dikkat çekmektedir. Maslahat teorisinin ve genel kural (kavâid) eksenli fıkıh düşüncesinin öncü isimlerinden olan ve tarihî açıdan Eyyûbî ve Memlük dönemlerine tanıklık eden bu iki müelliften birisi Dımaşklı Şâfiî fakihi İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262), diğeri ise Mısırlı Mâlikî fakihi ve usulcüsü Şehâbeddin el-Karâfî'dir.

İbn Abdüsselâm Mısır ve Suriye bölgesinde karışıklıkların olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bir taraftan Haçlılar, diğer taraftan içteki ayaklanmalar, itikadî-felsefî tartışmalar, tasavvufî cereyanlar bölgeyi etkisi altında bulunduruyordu. Bu gelişmeler onu siyasetle, kelâmî ve felsefî tartışmalarla meşgul olmaya, bid'atlara ve aşırı görüşlere karşı tavır almaya sevketmiş, bütün bu hususlar eserlerinin muhtevasına da yansımıştır. İbn Abdüsselâm, Eyyûbîler'in Dımaşk kolu hükümdarı İmâdüddin İsmâil (1237-1238, 1239-1245) dönemine kadar Dımaşk'ta yaşamıştır. İmâdüddin'in, aralarındaki siyasî çekişme yüzünden Mısır Eyyûbî Sultanı Necmeddin Eyyûb'a (1240-1249) karşı Haçlılar'dan yardım istemesini, bazı kaleleri onlara bırakmasını, Dımaşk'a girerek silâh satın almalarına imkân tanımasını şiddetle eleştirerek aleyhte fetva vermiş ve cuma hutbelerinde ona dua etmekten vazgeçmiştir. Bu sebeple bir süre hapsedildikten sonra Dımaşk'tan sürülmüştür. Kudüs'te bulunduğu sırada İmâdüddin tarafından yapılan uzlaşma tekliflerini reddedince yeniden tutuklanmış, fakat İmâdüddin'in Mısır-Eyyûbî kuvvetlerince mağlup edilmesi üzerine serbes kalarak Kahire'ye gitmiştir. Burada Necmeddin Eyyûb'den saygı ve itibar görmüş, Mısır kadılığının yanı sıra imam-hatiplik ve müderrislikle görevlendirilmiştir. Kaynaklar İbn Abdüsselâm'ın emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesine hassasiyetle bağlı olduğunu ve bu hususta yöneticilerden dahi çekinmediğini kaydeder. Necmeddin Eyyûb'un veziri Fahreddin en-Nablusî'nin (ö. 660/1262) bir caminin sahasına eğlence mekânı inşa ettirmek istediğini haber alam İbn Abdüsselâm, oğullarıyla birlikte gidip inşaatı yıkmış, vezirin adalet sıfatının kalktığını gerekçe göstererek kadılık görevinden istifa etmiştir. Vezirin adalet sıfatının ilgası İslâm dünyasında yankı uyandırmıştır. Hatta Necmeddin Eyyûb'un Abbâsî halifesine Fahreddin'in kaleminden gönderdiği mesaj, doğruluğu bizzat Necmeddin Eyyûb tarafından onaylanmadan halifece kabul edilmemiştir. İbn Abdüsselâm'ın daha önce Dımaşk'ta İmâdüddin'e karşı tavrını göz önüne alan Necmeddin Eyyûb, bu hadiseden sonra iktidarını sarsacak hutbeler irat etmesinden korktuğu için onu hatiplikten azletmiştir. Geniş halk kitleleri üzerindeki etkisi sebebiyle kendisinden çekinen sultanlar onun görüşlerini dikkate alma gereğini hissetmişlerdir. Bu mücadeleci tavrı İbn Abdüsselâm'ın, zaman zaman yöneticilerin öfkesine mâruz kalıp içtimaî ve siyasî hayattan koparılarak vaktini Sâlihiyye Medresesi'nde verdiği derslerle, ayrıca evinde sürdürdüğü telif, öğretim ve fetva faaliyetleriyle geçirmesine yol açmıştır.[407]

[407] Apaydın, "İbn Abdüsselâm". Ayrıca bk. El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period*, 158-192.

İbn Abdüsselâm'ın adalet şartıyla ilgili görüşleri kavaid literatürünün günümüze ulaşan ilk örneklerinden biri olan *Kavâʿidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* başlıklı eserinde yer alır.[408] Adalet şartı eserde muhtelif vesilelerle ayrıntılı açıklamalara konu olmuştur. "Adalet şartının arandığı velâyet türleri" başlığını taşıyan bir kısımda en büyük velâyet (*el-velâyetü'l-ʿuzmâ*) türünü oluşturması[409] hasebiyle devlet başkanlığı (*el-imâmetü'l-ʿuzmâ*) için söz konusu edilen adalet şartına da temas edilir. Maslahat düşüncesinin yoğun hissedildiği bu kapsamdaki değerlendirmelerde adalet şartı büyük oranda yaşanılan çağdaki mevcut koşullar muvacehesinde ele alınır:

> Devlet başkanlığı görevi için adaletin şart olup olmadığı konusunda ihtilâf vardır. Zira yöneticilerin (*vülât*) fâsık olmaları yaygın bir durumdur. Şayet adalet şart koşulursa kadı, vali, ordu komutanı ve diğer görevlilerin tayini, toplanacak vergiler, dağıtılacak yardımlar, zekâtın toplanması, kamu malları ve kamunun velâyetinde bulunan özel mallarla ilgili hususlarda devlet başkanlarının hakkaniyete uygun tasarrufları hükmünü yitirip âtıl hale gelecektir. Bu nedenle devlet başkanlarının hakkaniyete uygun tasarruflarında adalet şartı aranmaz. Zira adaletin şart koşulmasında umumi bir zarar söz konusudur. Zikredilen maslahatların kaybedilmesi devlet başkanının (*sultân*) âdil olmamasından çok daha kötüdür.[410]

İbn Abdüsselâm adalet şartı konusunda yaşadığı çağa ilişkin bir durum tespitinde bulunmakta ve adaletin mevcut koşullarda göz ardı edilebilir bir şart olduğunu söylemektedir. Adaletin şart koşulmamasına gerekçe olarak gösterilen husus fıskın yöneticilerde yaygın bir hal almasıdır. Önemli tartışmalara sebebiyet verdiği anlaşılan bu husus, eserin ileriki kısımlarında bu defa bir faraziye etrafında gündeme getirilir: "Kamu görevleri için âdil kimseleri bulmanın imkânsız olması durumu (*teʿazzürü'l-ʿadâle fi'l-velâyât*)." İbn Abdüsselâm'ın bu çerçevedeki değerlendirmeleri yaşadığı çağdaki mevcut durumun tasvir edilen bu durumla bir benzerlik arz ettiğini ihsas etmektedir. Ona göre özel ya da genel kamu görevleri için âdil birilerini bulmanın mümkün olmadığı böylesi durumlarda "fıskı en az olanlar" tercih edilecektir. Bu durumların pek çok örneğine rastlansa da bunların başında devlet başkanlığına âdil birinin seçilme imkânının olmaması durumu gelmektedir. Bu durumda fıskı en az olan imkân nispetinde diğerlerine tercih edilir. Fıskı daha az olan kişi umumî maslahatların onda birini terk ederken diğerleri beşte birini terk ediyorsa bu durumda daha fazlasını terk edeni seçmek câiz olmaz. Bu hüküm "İki mefsedet karşı karşıya geldiğinde küçüğünü işlemek suretiyle büyüğünden sakınılır" kaidesinin bir sonucudur.[411]

---

408 Eserin siyasî-fıkhî hükümler yönünden incelenebileceği hususuna dikkatimi yönelten kıymetli meslektaşım Dursun Karaman'a şükran borçluyum.

409 İbn Abdüsselâm, *Kavâʿidü'l-ahkâm*, I, 125.

410 İbn Abdüsselâm, *Kavâʿidü'l-ahkâm*, I, 79.

411 İbn Abdüsselâm, *Kavâʿidü'l-ahkâm*, I, 85-86.

İbn Abdüsselâm fıskın çeşitli mertebelerinin bulunduğunu, bu nedenle devlet başkanlığına seçilecek kimseleri bu yönden de derecelendirmenin gerekli olduğunu dile getirir. Buna göre fıskı en hafif olan adayı diğerlerine öncelemek gerekir. Meselâ birinin fıskı adam öldürmek, diğerininki namusa kastetmek, bir diğerininki ise başkalarının malına zarar vermek ise bunlardan mallara kasteden namusa kastedene tercih edilir. Buna imkân yoksa namusa kasteden adam öldürene tercih edilir. Bu hususta öncelik sırası işlenen günahların büyüklük ve küçüklük derecesine göre belirlenir.[412]

Eserde adalet şartını haiz birilerini bulmanın imkânsız olması faraziyesi etrafında dile getirilen devlet başkanlığı görevi bağlamındaki bu hususların bir benzeri daha alt kademedeki kamu görevleri için de söz konusu edilir. İbn Abdüsselâm konuyla ilgili değerlendirmelerinin sonunda ise bütün bu hususları zaruret ve ihtiyaca dayalı hükümler olarak belirler. Bu kanaatini zaruretle yakın bir ilişkisi olan maslahatı gözetme ilkesiyle de güçlendirir. Böylece adalet şartının uygulanmasının yol açacağı zorlukları zaruret, ihtiyaç ve maslahat gibi gerekçelerle hafifletmiş ve adalet şartına sahip olmasa da bir kişinin devlet başkanı olarak tayin edilebilmesinin önünü açmıştır. Fakat adalet şartından zaruret sebebiyle vazgeçilmesi devlet başkanının başa geçtikten sonraki tasarruflarının her yönüyle meşru ve geçerli sayılacağı anlamını taşımaz. Zira fıkhın bir kabulü de zaruretin kendi miktarınca takdir olunmasıdır. Dolayısıyla adalet şartıyla ilgili belirtilen hususlar devlet başkanının tayin edilmesi süreciyle sınırlı olup iş başında gelindikten sonra şer'î çerçeveye uygunluk esas olmaktadır:

> Bütün bu meselelerin temelinde zaruret ve ihtiyaç yer almaktadır. Normal şartlarda câiz olmayan şeyler zaruret hallerinde câiz olur. Tıpkı borcunu inkâr edip vermeyen borçlusunun malını eline geçiren alacaklının bu maldan hakkı kadar olan kısmını alabildiği gibi.[413]
>
> Fâsık olan bir kimsenin velâyetinin geçerli kabul edilmesi esasen mefsedettir. Çünkü fâsık çoğunlukla hıyanet eder. Bununla birlikte biz fâsık olan devlet başkanının (*imâm*) ve hâkimin velâyetini geçerli saydık. Zira geçersiz saydığımız takdirde amme maslahatı ortadan kalkacaktır. Ancak bu evsaftaki kimselerin sadece âdil devlet başkanları ya da âdil hâkimlerin geçerli saydığımız tasarrufları gibi olan tasarruflarını geçerli sayarız. Maslahat içeren tasarruflarını mefsedet barındıran diğer tasarruflarından ötürü geçersiz saymayız. Çünkü hak olduğu kabul edilen şey bâtıl olan bir başka şeyden ötürü terk edilmez. Tıpkı güvenilir olmadığı halde, isyan suçu (bağy) sabit olan bir yöneticinin (*imâmü'l-buğât*) hâkimiyeti altında tuttuğu bölgelerde hakka uygun tasarruflarını geçerli saymamız gibi. Böyle kabul etmemiz bunun raiyye için bir zaruret olması hasebiyledir. Ancak zaruret sebebiyle sabit olan bir hüküm zaruret miktarınca takdir olunur. Dolayısıyla bu kimselerin zaruret gereği geçerli kıldığımız tasarrufları dışındaki sair tasarruflarını geçerli saymayız. Ancak adalet sıfatına

412 İbn Abdüsselâm, *Kavâʿidü'l-ahkâm*, I, 86.

413 İbn Abdüsselâm, *Kavâʿidü'l-ahkâm*, I, 87.

> sahip devlet başkanı için durum böyle değildir. Zira o, devlet başkanlarının uhdesine tevdi edilmiş bütün hususlarda yetki (*velâyet*) sahibidir.[414]

Mâlikî fakihi Karâfî adalet şartıyla ilgili meselenin çözümünde zaruret ve maslahat zemininden beslenen müelliflerden bir diğeridir. Maslahat merkezli fıkıh düşüncesinin önemli bir takipçisi olması hasebiyle Karafî'nin İbn Abdüsselâm'ın adalet şartı bağlamındaki değerlendirmelerinden oldukça etkilendiği anlaşılmaktadır. Aynı dönem ve coğrafyalara tanıklık etmiş olmaları her iki müellifi de adalet şartı konusunda ortak bir çerçeve etrafında birleştirmiş görünmektedir.

Fürû-i fıkıh eseri *ez-Zahîre*'sinde "adaletin devlet başkanlığı (*el-imâmetü'l-'uzmâ*) için bazılarınca şart koşulmadığına" dikkat çeken Karâfî, buna gerekçe olarak "fıskın yöneticiler (*vülât*) arasında oldukça yaygınlaşmış olmasını" göstermiştir. O da İbn Abdüsselâm gibi adaletin bu durumda şart koşulması halinde kadı ve yöneticilerin atamaları, zekât ve vergi tahsiliyle ilgili şeriata (*hak*) muvafık olan tasarrufların âtıl hale geleceğinden endişe eder. "Şüphesiz bunda sultanın adalet vasfını haiz olmamasından daha büyük ve daha korkunç bir zarar söz konusudur."[415] Karâfî ise bu hususta son tahlilde Hanefîler'e yakın bir çizgi takip etse de yaklaşım biçimi açısından özgün sayılabilecek bir tutum sergilemiştir. Karâfî'nin şer'î hükümleri ve bunların sağladığı yararları (makâsıdü'ş-şerîa) önem derecesi açısından "zarûriyyât, hâciyyât, tetimmât" şeklinde üçlü bir ayrıma tâbi tuttuğu ve bunu fıkhın konularına tatbik ettiği bilinen bir hususdur. Bu nedenle müellif, fıkhın muhtelif konularında gerekli bir şart olarak belirtilen adalet konusunda da yine bu ayrımı esas almıştır. Ona göre meselâ şahitlerde aranan adalet şartı "zarûriyyât" kabilindendir. Zira canın ve malın korunması ancak şahitlerin âdil olmasıyla sağlanabilir. Nikâhta veli için aranan adalet "tetimmât" menzilesinde bir şart olup hayatı kolaylaştırması bakımından tamamlayıcı bir şart mahiyetindedir. Devlet başkanlığına (*imâmet*) seçilecek kimseler için söz konusu edilen adalet şartı ise "hâciyyât" kapsamında bir şarttır. Bu göreve seçilecek kişinin âdil olması dinî, siyasî ve içtimaî hayatın düzenli bir şekilde yürümesini temin etse de zaruret derecesinde gerekli bir şart değildir.[416] Adalet şartının "hâciyyât" kategorisine dahil edilmesi bir taraftan bu şartın mümkün mertebe işletilmesinin gerekliliğine işaret ederken öte yandan bu şartın imâmet konusunda meselâ şahitlerde aranan adalet şartı kadar "zaruri" bir şart olmadığını gösterir.

---

414 İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, I, 107. Fıkıh risâleleri, hukukî metinler ve nasîhatü'l-mülûk tarzı eserlerin yanı sıra tarih sahasında yazılmış kitapların da Memlük siyaset düşüncesinin önemli kaynakları arasında yer aldığına dikkat çeken Merheb, Tâceddin es-Sübkî'nin *Tabâkât*'ının İbn Abdüsselâm'ın biyografisine ayrılan bölümünü bu yönden bir değerlendirmeye tâbi tutmuş ve İbn Abdüsselâm'ın genel siyaset düşüncesine dair çıkarımlarda bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period*, 156-192.

415 Karâfî, *ez-Zahîre*, X, 43.

416 Karâfî, *ez-Zahîre*, X, 42-43.

B. Hanefî-Mâtürîdî Geleneği

1. Esnek Bir Adalet Anlayışı: *Fâsık*ın Meşru Görülen İmâmeti

Şâfiî-Eş'arî fakihlerin adalet şartı konusunda genel olarak tavizsiz bir tutum sergilemelerine karşın Hanefî-Mâtürîdî geleneğine müntesip müellifler, meselenin reel-politik boyutunu da büyük ölçüde göz önünde bulundurarak bu hususta esnek bir tavır benimsemişlerdir. Fakat adalet şartıyla ilgili iki gelenek arasındaki bu belirgin farklılığı salt siyasî gerçeklikle kurulan ilişkiye indirgemek de değildir. Kuşkusuz fâsıkın hukukî statüsü ve bunun bir uzantısı olarak fâsıkın velâyet yetkisine sahip olup olmadığı, şahitliğinin veya kadılık görevinin geçerli sayılıp sayılmayacağıyla ilgili iki fıkıh geleneği arasındaki metodolojik farklılığın da adaletle ilgili görüşlerde oldukça belirleyici olduğunu ifade etmek gerekir.

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) adalet şartıyla ilgili görüşüne doğrudan kaynaklık eden bir ifadesine rastlanmaz. Bununla birlikte Hanefî-Mâtürîdî kaynakları onun bu hususta tavrına dair bolca atıflar içerir. Bu yöndeki atıflarda Ebû Hanîfe'nin fâsıkın imâmetine cevaz verdiği, yani adaleti devlet başkanlığı açısından gerekli bir şart olarak görmediği ifade edilir. Kuşkusuz Ebû Hanîfe'nin ve genel olarak Hanefî mezhebinin fâsıkın hukukî statüsüyle ilgili belirlemeleri, bu çerçevede Şâfiîler'in aksine Hanefîler'in fâsıkın kadılık ve şahitlik yapabileceği hususundaki yaygın anlayışı da adalet şartı konusunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşle büyük oranda uyumlu ve tutarlıdır.

Mâtürîdî'ye nispet edilen akaid risâlesinde belli başlı şartlara temas edilirken adalet şartından hiç söz edilmemesi yine bu genel çerçeveyle uyumluluk gösterir.[417] İlk dönem Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ve Hakîm es-Semerkandî'nin (ö. 321/933) eserlerinde adaletin fazileti ve zulmün kötülüğünü vurgulayan ifadelere rastlanmakla birlikte[418] konu fıkhî bir çerçevede ele alınmamıştır. Kuşkusuz daha erken dönemler açısından da benzer bir hususiyet göze çarpmaktadır. Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd'in talebi üzerine kaleme aldığı *Kitâbü'l-Harâc* başlıklı eserinin özellikle baş kısımlarında yine adaletin fazileti ve zulmün kötülüğü merkezî bir vurguya konu olmuş, bununla birlikte bu hususiyetler halifede aranan şartlar bağlamında söze konu edilmemiştir.[419]

---

417 Mâtürîdî, *'Akîde* (Lâleli, 2411), 30a-b.

418 Tahâvî "Bizler adalet ve emanet sahiplerini sever, zulüm ve hıyanet ehline ise buğz ederiz" derken Semerkandî "Sultan âdil olursa sevap kazanır, zulmederse vebal yüklenir" demektedir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *el-ʿAkîdetü't-Tahâviyye* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 24. Semerkandî, *es-Sevâdü'l-aʿzam,* 37.

419 Ya'kûb b. İbrâhim Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tahâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1431), 13-27.

2. *Fâsık*ın İmâmetine Kuvvetli Bir İtiraz: Kaçınılmaz Bir Gereklilik Olarak Adalet

Erken dönem Hanefî fakihlerinden Ebû Bekir el-Cessâs'ın ahkâm âyetlerinin tefsirini içeren *Ahkâmü'l-Kurʾân* adlı eseri konuyu fıkhî bir çerçevede tartışan en erken Hanefî kaynağıdır. Eser aynı zamanda fâsıkın imâmetine ilk defa itiraz eden ve adaleti katî bir şart olarak takdim eden bir Hanefî kaynağı olması yönüyle de dikkat çekicidir. Eserde adalet şartı "Zalimler benim ahdime nâil olamaz"[420] meâlindeki âyet bağlamında son derece hararetli bir tartışmaya konu olmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla tartışmanın fitilini ateşleyen husus, "Ebû Hanîfe'nin fâsıkın hilâfetine cevaz verdiği" yolunda ortaya atılan ve bizim de yukarıda Hanefîler arasında yaygın bir kabule mazhar olduğunu ifade ettiğimiz bir iddiadır. Bu iddia Cessâs tarafından oldukça sert bir üslûpla tenkit edilir.

Eserde ilk olarak ilgili âyette geçen "ahid" tabiriyle kastedilen hususa ilişkin bazı sahâbî ve tâbiîn kavillerine temas edilir. Bu tabirin nübüvvet, devlet başkanlığı (*imâmet*) ve ahde vefa gibi anlamlarına dikkat çeken müellif, bunların her birinin lafzın muhtemel mânalarından olduğuna ve dolayısıyla âyette bütün bu anlamların müşterek olarak kastedilmiş olabileceğine işaret ettikten sonra esas konuya intikal eder:

> Zalimin peygamber, peygamber halifesi veya kadı olması câiz değildir. İnsanların böyle birisinin dinî hususlardaki sözlerini muteber saymaları da gerekmez. Bu kişi ister müftü, ister şahit, isterse Hz. Peygamber'den haber nakleden birisi olsun fark etmez. İlgili âyet din konusunda rehber konumunda olan (*i'timâm bih*) herkes için adalet ve *salah*ın şart olduğunu ifade etmektedir. Bu âyet namaz imamlarının salih kimselerden olup fâsık olmamalarının gerekliliğine de delâlet etmektedir. Zira âyette din konusunda kendisine tâbi olunan bir makama atanmış her bir kişinin adalet şartını taşıması gerektiğine işaret edilmiştir. Allah'ın ahdi onun emirleridir. Dolayısıyla bu hususta zalimlerin sözüne itimat edilmez. (…) Bu âyetin delâletiyle fâsıkın imâmetinin geçersiz (*bâtıl*) olacağı, halife olamayacağı, fâsık olduğu halde kendisini bu mansıba getirse bile, Hz. Peygamber'in "Allah'a isyan içeren işte mahlûka itaat etmek gerekmez"[421] buyurduğu üzere insanların ona tâbi olup itaat etmelerinin lâzım gelmeyeceği, yine fâsıkın kadı olamayacağı, olsa da hükümlerinin geçerli olmayacağı, keza şahitliğinin geçerli sayılmayacağı, Hz. Peygamber'den naklettiği sözlerin dikkate alınmayacağı, müftü olsa dahi fetvalarının kabul edilmeyeceği, -öne geçirilmesi durumunda her ne kadar namaz geçerli sayılsa da- imamlık için öne geçirilmemesinin gerekliliği sâbit olmuştur. Kuşkusuz "Zalimler ahdime erişemez" âyeti ilgili bütün hususları içermektedir.[422]

---

420 el-Bakara 2/124.

421 Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Ahkâm", 4; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî (Kâhire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), "İmâre", 39-40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 333, VI, 432, XXXIV, 251, 253.

422 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, I, 85-86.

Eserde bir başka âyet bağlamında yine benzer hususlara işaret edilir: "Yönetim işi (*emrü't-tedbîr*) ve ümmetin idaresi *(siyâsetü'l-ümme*) hususi olarak âdil ve Müslüman kimselerce deruhte edilebilir, kâfir veya fâsık olanlarca değil. Ümmetin idaresi ve yönetimi Allah'ın emir ve yasaklarıyla doğrudan irtibatlıdır. Dolayısıyla bu hususta bir kâfire yahut fâsıka itimat edilmez. Bu vasıflarla muttasıf olanlara müminleri siyaset etme hakkı tanınmaz."[423]

Adalet kavramına da doğrudan temas edilmekle birlikte daha ziyade fısk ve zulüm gibi kavramlarla kurulan karşıtlık ilişkisiyle anlamı daha belirgin hale getirilen adalet, namaz imamlığından devlet başkanlığına, şahitlik müessesinden kadılık kurumuna kadar kamusal vazifelerin üstlenilmesinde aslî bir nitelik olarak takdim edilmekte, namaz imamlığı dışındaki vazifelerde atamanın hukuken meşruiyet kazanabilmesi açık bir dille adalet şartına bağlanmaktadır. Meseleye dair bu genel çerçeveden sonra Zürkân adındaki bir kelâmcının Ebû Hanîfe'nin adalet konusundaki tutumuna ilişkin ortaya attığı bir iddia gündeme taşınır. Ebû Hanîfe'nin fâsıkın imâmetine cevaz verdiğini içeren bu iddiaya işaret ettikten sonra üslûbunu sertleştiren Cessâs, yoğun bir eleştiriye tâbi tuttuğu bu iddia çerçevesinde bir taraftan adalet şartıyla ilgili yukarıda işaret edilen belli başlı hususları tekrar vurgularken diğer yandan Ebû Hanîfe'nin adalet konusundaki tutumunu onun itaat-muhalefet bağlamındaki görüşleri ve birtakım tarihsel tecrübe örnekleriyle pekiştirmektedir. Bu arada aleyhlerinde oldukça ağır ithamlarda bulunulması suretiyle bazı Emevî yöneticileri de bu sert eleştirilerden nasibini almaktadır:

> Kimileri Ebû Hanîfe'nin fâsıkın imâmetine ve hilâfetine cevaz verdiğini, onun devlet başkanı (*imâm*) ile kadıyı (*hâkim*) bu açıdan birbirinden ayırdığını iddia ettiler. Bu iddia Zürkân ismindeki bir kelâmcıdan nakledilmiştir. O, bu konuda yalan yanlış konuşmuştur. Ayrıca o, rivayeti makbul ve muteber kimselerden de değildir. Ebû Hanîfe adaletin her biri için şart olduğu konusunda *kadı* ile *halife* arasında bir fark gözetmemiştir. Ona göre fâsıkın şahitliği ve Hz. Peygamber'den bir söz naklettiğinde bu rivayeti muteber sayılmayacağı gibi halife veya kadı olması da söz konusu değildir. Rivayeti ve hükümleri muteber olmayan bir kişi hangi suretle halife olabilir! Ebû Hanîfe hakkında nasıl böylesi bir iddiada bulunulabilir! Nitekim Emevîler döneminde [Irak valisi] İbn Hübeyre [ö. 133/750] Ebû Hanîfe'yi [Kûfe] kadılığı görevini üstlenmesi için zorladıysa da o bu görevi reddetmiş, bunun üzerine darp edilip hapse atılmıştı.[424] İbn Hübeyre yine de tutumunda diretmiş, onu her gün darp etmeye devam etmiştir. Ölmesinden endişe edilince fakihler dayaktan yakasını kurtarması için ona herhangi bir görev üstlenmesi tavsiyesinde bulundular. Saman yüklerinin sayımıyla ilgili görevi üstlenmeyi kabul edince İbn Hübeyre onu serbest bıraktı. Sonra [Abbâsî halifelerinden] Mansûr [ö. 158/775] da Ebû Hanîfe'den benzer taleplerde bulundu. Talepleri

---

423 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 288.

424 İbn Hübeyre'nin muhaliflerinin tepkisini azaltmak için halkın hürmet gösterdiği âlimleri kendileri istemeseler de resmî memuriyetlere tayin ettiği, buna uymayanları cezalandırdığı belirtilmektedir. Nahide Bozkurt, "İbn Hübeyre", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2022).

geri çevirince yine benzer muamelelere maruz kaldı. Kuşkusuz onun zalimlerle ve zalim yöneticilerle (*eimmetü'l-cevr*) kıtal konusundaki görüşü meşhurdur. Hatta Evzâî [ö. 157/774] şöyle demişti: "Biz Ebû Hanîfe'den gelen her şeye tahammül ettik. Nihayet o bize kılıçla da gelince -bununla zalime karşı kıtal [görüşünü] kastediyordu- ona daha fazla tahammül etmedik." *Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*in gerekliliği (*vücûb*) konusunda bunun evvelemirde konuşma yoluyla yerine getirilmesi gereken bir farz olduğu, sözle yola gelinmezse gereğin kılıç kullanmak suretiyle yerine getirileceği yönündeki görüş de Ebû Hanîfe'nin görüşleri arasındadır. (…)[425] *Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* konusunda görüşü böyle olan birinin fâsıkın imâmetini mümkün görmesi düşünülebilir mi? Ebû Hanîfe ve onun görüşüne vâkıf olan Iraklılar'ın [Hanefî fuhakasının] görüşleriyle ilgili -şayet teammüden söylenmiş bir yalan değilse- bir hata söz konusudur. Bu görüşe göre kadı haddizatında âdil olup zalim devlet yöneticisi (*imâm câir*) tarafından göreve atandıysa verdiği hüküm ve kararlar muteber sayılır. Zalim ve fâsık oldukları halde o yöneticilerin arkalarında kılınan namazlar da geçerli olur. Kuşkusuz bu doğru bir görüştür. Fakat bunda Ebû Hanîfe'nin fâsıkın devlet başkanlığı (*imâmet*) görevini üstlenmesine cevaz verdiğine dair bir delâlet yoktur. Zira kadı âdil olduktan sonra onun bu görevde bulunmasının temel gayesi hükümlerini infaz etmesidir. O, bu hususta hükmünü kabul etmeyenler üzerinde icbara başvurmak suretiyle otorite (*yed ve kudret*) sahibidir. Adalet şartı konusunda kadıyı atayanın durumu ise dikkate alınmaz. Onu atayan ancak kadının maiyeti altındaki görevliler mesabesindedir ki o görevlilerde de âdil olma şartı aranmaz. (…) Nitekim Şüreyh [ö. 80/699] ve tâbiîn kadıları da Ümeyyeoğulları [Emevîler] tarafından verilen kadılık görevlerini üstlenmişlerdir. Mesela Şüreyh Kûfe'de Haccâc [ö. 95/714] dönemine kadar bu görevini sürdürmüştü. Kuşkusuz ne Araplar içinde ne de Mervânoğulları [Emevîler] içinde Abdülmelik [b. Mervân (685-705)]'dan daha zalim, daha münkir (*kâfir*), daha fâcir, onun valileri arasında da Haccâc'tan daha münkir (*kâfir*), daha zalim ve daha fâcir bir kimse vardı. Dahası Abdülmelik, *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* meselesinde insanların dillerini kesen ilk kişiydi. (…) Hasan [el-Basrî], Sa'îd b. Cübeyr, Şa'bî ve diğer tâbiînden olanlar maişetlerini bu zalimlerin ellerinden alıyorlardı. Bunu onlardan görev aldıkları yahut onların hilâfetlerini (*imâmet*) meşru gördüklerinden yapıyor değillerdi. Onlar fâcir bir topluluğun elinden alsalar da esasta kendi hakları olanı almaktaydılar. Maişet teminiyle ilgili olan hususun yöneticilerle kurulan dostluk ve bağlılık ilişkisinden (*müvâlât*) kaynaklandığı düşünülemez. Zira tâbiîn fukahası ve tâbiînin en hayırlıları arasından dört bin kurrânın Haccâc'a baş kaldırıp bu vesileyle onun yüzünü kılıç darbeleriyle yaralamış olmaları, yine Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as [ö. 85/704] komutasında Ahvaz, Basra ve Kûfe yakınlarında Haccâc'a karşı girişilen mücadeleler[426] bu durumu açık kılmaktadır. (…)

[425] Takip eden açıklamalarda emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin gerekliliği fikri bazı hadis ve tarihî hadiselerle desteklenmekte, iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetleri sekteye uğrattıkları ve nihayet tamamen ortadan kalkmasına sebep oldukları gerekçesiyle hadis çevrelerine (*ashâbü'l-hadîs*) yönelik suçlayıcı ifadeler kullanılmaktadır.

[426] Emevî kumandanlarından olan İbnü'l-Eş'as, önemli askerî zaferler elde ettikten bir zaman sonra Haccâc'ın emrine uymayıp isyan bayrağı açmış ve Halife Abdülmelik'in Haccâc'dan ayrı tutulamayacağını anlayarak

> Dolayısıyla devlet başkanları tarafından verilen kadılık görevini üstlenmek ve bu vesileyle onlardan maaş almak, onları devlet yönetimine atamış (*tevliye*) ve yönetimlerinin meşruiyetine itikat etmiş olmak anlamlarını içermez.[427]

Cessâs'ın adalet şartıyla ilgili dile getirdiği bu düşünceler, siyasî liderliğin meşruiyeti ve itaat-muhalefet gibi İslâm siyaset düşüncesinin temel problem alanlarına ilişkin ilk dönem tartışmalarına belli yönlerden ışık tutması bakımından oldukça önemlidir. İlk dönem klasik kaynaklarında önemli tartışmalara sebebiyet verdiği anlaşılan bu mesele, daha derinlikli bir biçimde incelendiğinde özellikle Ebû Hanîfe ve ilk dönem Hanefîleri'nin adalet şartı konusundaki tutumlarına dair ipuçlarına ulaşmak mümkün olabilir.[428] Adaletin Mu'tezilî düşüncenin beş temel esasından (usûl-i hamse) biri olduğu göz önüne alındığında, bu durumun Mu'tezile mensuplarıyla yakın münasebetler kuran ilk dönem Hanefîleri'nin adalet konusundaki düşüncelerine tesir edip etmediği, bir tesirden söz edilecekse bunun ne ölçüde olduğu araştırılmaya değer bir hususdur. Mu'tezile'nin yine beş temel prensipten biri olarak kabul ettiği *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* ilkesinin meselâ yukarıda Cessâs tarafından üstelik Ebû Hanîfe'ye nispetle sürekli olarak vurgulanması bu açıdan dikkat çekicidir. Bazı konularda Mu'tezilî eğilimiyle bilinen Cessâs'ın,[429] ilahî adalet konusundaki düşüncelerinde de büyük ölçüde Mu'tezile ile aynı çizgide olduğu hususu[430] dikkate alındığında, onun bu yöndeki kelâmî kabullerinin, siyasî otoritenin meşruiyeti bağlamındaki düşüncelerine tesir emiş olması muhtemeldir. Yukarıda paylaşılan pasaj bu hususu teyit eder niteliktedir. Erken dönem Mu'tezile âlimlerinin devlet başkanının âdil olması şartı konusundaki ısrarcı tutumları da Cessâs'ın bu hususta takındığı tavırla paralellik arz eder.[431]

---

sonunda ona da isyan etmiştir. İlk iş ordusundan kendi halifeliğine ve Suriyeliler'le sonuna kadar savaşılacağına dair biat almıştır. Ayrıca mevâlîyi ve Emevî hilâfetinden memnun kalmayan bütün grupları da etrafında toplamış, mücadelesinde Iraklı âlimlerin de desteğini kazanmıştır. Taraflar arasındaki mücadelede İbnü'l-Eş'as, Emevî iktidarını yıkma noktasına kadar getirse de bunu tam anlamıyla başaramamış ve sonunda kaybeden taraf olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2022).

427 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 86-88.

428 Ebû Hanîfe'nin ve ilk dönem Hanefîler'inin zalim imâma itaatin sınırları ve isyanın meşruiyeti hakkındaki yaklaşımlarının izlerini süren bir çalışma için bk. Ayşegül Şimşek, *Hanefî Mezhebinde Zalim İmama İtaat-İsyan Tartışmaları ve Bağy Literatürü (H. 6/M. 12. Yüzyıla Kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2023), 13-164.

429 Cessâs'ın Mu'tezilî görüşlerini etraflı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul, Doçentlik Tezi, 2001), 109-150.

430 Cessâs'ın fıkıh usulüne dair görüşlerini kelâm ilmiyle ilişkisi bakımından inceleyerek bu hususu birçok yönden tespit eden bir çalışma için bk. Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

431 Adalet şartının Mu'tezile'nin erken dönem siyaset düşüncesindeki merkezî konumu hakkında geniş bilgi için bk. Osman Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 48-55.

3. *Fâsık*ın İmâmetinin Geçerli Olduğu Anlayışının Yerleşmesi

Cessâs'ın adalet şartıyla ilgili değerlendirmelerinin sonraki dönem Hanefîleri'nde karşılık bulmadığını belirtmek gerekir. Hatta bu hususta onun Ebû Hanîfe hakkındaki kesin tavrına karşılık sonraki literatürde bu durumun aksini iddia eden azımsanmayacak sayıda Hanefî âlimine rastlanır. Meselâ Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinde siyasî-fıkhî ahkâmı bir itikat metni içinde ayrıntılı olarak ele alan ilk kelâmcı olmakla dikkat çeken[432] Ebû Şekûr es-Sâlimî, adalet şartının Şâfiî ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilâf noktalarından biri olduğuna işaretle, Şâfiî'nin fâsıkın imâmetine cevaz vermemesine karşılık Ebû Hanîfe'nin "sâbık halifenin ataması (*istihlâf*) yahut ümmetin genel ittifakıyla (*icmâ*) ancak imâm olunabileceğini, Kureyşli olunduğu takdirde bu imâmetin geçerli sayılacağını, imâmın bu durumda *sâlih* yahut *fâcir* olmasının bu hükme tesir etmeyeceğini" savunduğunu kaydeder.[433] Sâlimî'ye göre Şâfiî ile Ebû Hanîfe arasındaki bu görüş ayrılığının temelinde "velâyet" konusundaki yaklaşımları yer alır. Şâfiî'nin nazarında fâsık velâyete ehil değildir. Bu husus fâsıkın bir başkası üzerinde hukukî tasarruflarda bulunabilme yetkisine sahip olmadığını ifade eder. Bu bakımdan meselâ fıskla muttasıf bir babanın küçük kızını evlendirmesi durumunda -babanın bu türden bir hukukî yetkisi olmadığından- nikâh akdi geçersizlikle sonuçlanır. Devlet başkanlığı söz söyleyebilme ve icraatta bulunabilme yetkisinin en geniş biçimde tezahür ettiği bir velâyet türü olduğuna göre bu vazifenin bir fâsıkın uhdesine tevdi edilmesi hiç düşünülemez. Ebû Hanîfe ise fıskı velâyete engel teşkil eden bir durum olarak görmediğinden fâsıkın devlet başkanlığına seçilebilmesine de imkân tanımıştır.[434]

Sâlimî bu noktada "ister itaatkâr (*birr*) ister günahkâr (*fâcir*) olsun her Müslümanın arkasında namaz kılınabileceğini" bildiren hadisi[435] de Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen bir husus olarak takdim eder. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akaid risâlesinde de geçen[436] ve esas itibariyle namaz imamlığı için söz konusu edilen[437] bir rivayet böylelikle müellif tarafından siyasî-fıkhî bir meseleye de tatbik edilir. İlgili rivayeti sahâbe ve tâbiîn uygulamalarına yansıyan bu hususta örnekler takip eder. Bu meyanda Muâviye'nin (ö. 60/680) ve sonrasında başa gelen bazı Emevî yöneticilerinin fısk sayılan davranışlarda bulundukları, onların marifetiyle zulmün yaygınlaştığı, buna karşın sahâbe ve tâbiînin onların arkalarında namaz kılmaya devam ettikleri

---

432 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 41.

433 Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 310.

434 Sâlimî, *et-Temhîd*, 310.

435 Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Kamil Karabelli (Beyrût: Dârü'r-risâle el-âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 64.

436 Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Haydarâbâd: Matbaatu meclisi dâireti'l-maârif en-nizâmiyye, 1342), 9.

437 İlgili rivayetin Hanefîler'ce daha ziyade fâsıkın namazda imamlık yapabileceği yönündeki görüşlerine mesnet kılınması hususunda bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 40.

ve onlarla haccettikleri, muktedir oldukları halde tâbiînin onlara karşı ayaklanmayı câiz görmedikleri ifade edilir.[438]

Adalet şartını haiz olmayan bir kişinin devlet başkanlığına seçilebileceğini ifade eden bu düşünceler, yakın bir dönemde mezhebin önemli fakihlerinden Serahsî (ö. 483/1090) tarafından da benzer argümanlarla savunulmuştur. O da adaletle ilgili tartışmada aksi görüşü doğrudan Şâfiî'ye atfederek bu konunun Hanefîler'le Şâfiîler arasındaki temel görüş farklılıklarından birisi olduğunu ihsas eder. Şâfiîler'de olduğu gibi Hanefîler açısından da fâsıkın şahitliğinin kabulü ve kadı olarak tayiniyle ilgili hükümler ile bu vasıftaki bir kişinin devlet başkanlığına seçilmesine ilişkin hükümler büyük oranda paralellik gösterir. Nitekim Serahsî adaletin şart olmadığını söylerken bu hususa da vurgu yapmakta, hatta bunu bir tutarlılık ölçütü olarak değerlendirmektedir:

> Bize göre fısk kişiyi imâmete ve saltanata ehil olmaktan çıkarmaz. Zira râşid halifelerden sonra yöneticiler (*eimme*) arasında fıska bulaşmamış kimse neredeyse yok gibidir. Hal böyle iken kişinin fısk sebebiyle imâm olmaktan çıkacağı yönündeki bir anlayış kuşkusuz büyük bir fesada yol açacaktır. Diğer yandan fâsıkın imâmete ehil olması kadılığa da elverişli olmasını zorunlu kılar, çünkü kadıyı tayin yetkisi imâmın uhdesindedir. Aynı şekilde fâsıkın kadılık vazifesini üstlenmeye elverişli olması hukuken şahitlikte bulunabilmesini de zorunlu kılar.[439]

Adaletle ilgili hususun bu şekilde hükme bağlanmasında meselenin reel-politik boyutunun da bir hayli etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kadı olarak tayin edilecek kimselerde adalet şartının aranıp aranmayacağı hususunda yine benzer bir gerekçe öne sürülerek aynı hükme varılmaktadır.[440]

Adalet şartıyla ilgili bu çerçeve sonraki Hanefî literatüründe de büyük oranda korunmuştur. Bu arada Hanefîler'le Şâfiîler arasında bu hususstaki ihtilâfa dikkat çekme temayülü de Hanefî müellifler arasında âdeta bir geleneğe dönüşmüştür. Adalet şartı konusundaki tutumu itibariyle Bağdat Hanefîleri'nden Simnânî'yi bir istisna olarak değerlendirmek mümkündür.

---

438 Sâlimî, *et-Temhîd*, 310. Eserde Muâviye "âlim", "fısktan berî", "mütedeyyin" ve "hilâfete ehil" bir kimse olarak nitelenmekle birlikte Hz. Ali ve Hz. Hüseyin ile sulh yaptığı zamana kadar "bâğî" olduğu ve bilahare tövbe edip sulh yoluna başvurduğu, fakat her hâlükârda bağy suçunun fâsık olmayı gerektiren bir suç olmadığı belirtilmektedir. Bunun yanında oğlu Yezîd'ten farklı olarak Muâviye'nin hilâfeti müddetince "dininde ve insanlarla muamelelerinde hak üzere ve âdil bir imâm" olduğu kaydedilmektedir. Bu ifadeler göz önüne alındığında yukarıdaki çerçeveye Muâviye'nin de dahil edilmiş olması ilginçtir. İlgili ifadeler için bk. a. mlf. *et-Temhîd*, 325-329.

439 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 31-32. Serahsî fâsıkın şahitliğinin geçerli kabul edilip edilmeyeceği hususunda Şâfiî ile kendileri arasındaki ihtilâfı, itikadî bir konu olan imanın artması veya eksilmesi meselesiyle ilişkilendirir. Buna göre imanın artıp eksilebileceğini savunan Şâfiî, fıskı imanı eksilten bir durum olarak kabul etmiş ve bu nedenle fâsıkın şahitliğini muteber saymamıştır. Hanefîler açısından ise iman artma ve eksilme kabul etmeyeceğinden fısk gerek şahitliğe gerekse kadı ve devlet başkanı atamalarında bir engel olarak görülmez. a. mlf. *el-Mebsût*, V, 32. Benzer bir değerlendirme için bk. Kâsânî, *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ*, VII, 3, 16-17.

440 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 80.

Muhakeme usulüne dair eserinde "kadıda gözetilen şartların her birinin devlet başkanı (*el-imâmü'l-a'zam*) açısından da geçerli şartlar olduğunu" vurgulayan müellif, bu çerçevede adalet sıfatını da kadı ile devlet başkanının müştereken sahip olmaları gereken bir sıfat olarak belirler.[441] Onun adaletin şart oluşuna dayanak teşkil eden hususlara dair açıklamaları ise büyük ölçüde Şâfiîler'in bu meyandaki değerlendirmeleriyle örtüşmektedir.[442] Simnânî'nin kelâm ve usul ilimlerini kendisinden "üstadımız" şeklinde bahsettiği dönemin önde gelen Mu'tezilî âlimlerinden Ebû Ali b. el-Velîd'den tahsil ettiği hususu[443] göz önüne alındığında hocasının onun adalet konusundaki bu tutumu üzerinde etkili olmuş olabileceği ihtimaline dikkat çekmekte fayda vardır. Bu noktada müellifin -daha önce üzerinde ayrıntılı olarak durduğumuz- İbnü'l-Velîd'in içtihat şartına yönelik itirazlarını eserinde gündeme taşımış olması da bu açıdan kayda değerdir.

Adaletin katî bir şart olmadığı yolundaki yaygın kabul, Hanefî geleneği açısından bundan sonraki süreçte ciddi bir itirazla karşılaşmamıştır. Bu çerçevedeki değerlendirmelerde adaletin genel olarak devlet başkanında bulunması istenen ve arzulanan bir nitelik olmakla beraber katiyet derecesinde bir şart olmadığı ifade edilir. Öte yandan daha önce çoğu zaman Ebû Hanîfe'nin bu hususta tutumuna yapılan vurgular bazı kaynaklarda yerini Mâtürîdî'yi merkeze alan değerlendirmelere bırakmıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, "ehl-i hadîs kelâmcıları" diye nitelediği Eş'arî âlimlerinin Kureyşîlik şartından başka üç şart daha öne sürdüklerini ifade ederek bunların arasında "âdil ve vera' sahibi olmak" şartını da zikreder. Buna mukabil o, bu hususta Mâtürîdî'nin tutumunu referans alarak farklı bir yaklaşım sergiler. Buna göre adalet ve vera' sıfatları mümkün mertebe gözetilmesi gereken nitelikler olmakla birlikte bu hususta kesin bir belirleme yapmak, bunun katî bir hüküm olduğunu söylemek doğru değildir. Nitekim Mâtürîdî'nin açıklamaları incelendiğinde, başa geçecek kişinin "kendisini kötü söz ve bayağı davranışlardan (*habâis*), tamahkârlıktan, başkalarının mallarına el uzatmaktan alıkoyması, iffetli, âdil ve vera' sahibi olmasının" da diğer bazı şartlarla birlikte istenilen ve arzu edilen (*mergûb, matlûb*) şartlar olduğu anlaşılır. Fakat Mâtürîdî bu hususiyetlerin katî surette bulunması gereken şartlar olduğu yolunda bir söz sarf etmemiştir. Bunun yanında "Ashabımızdan herhangi birinin bu doğrultuda bir görüş belirttiğine de vâkıf olmadım" diyen Nesefî, mensubu olduğu geleneğin adalet şartı konusunda

---

441 Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 61, 74. Benzer ifadelere başvuran ve bu çervede adalet sıfatını devlet başkanında bulunması gereken şartlar arasında sayan Üsmendî'yi (ö. 552/1157) de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 186.

442 "Bir diğer şart onun zâhirde âdil olup fâsık olmamasıdır. Çünkü fâsık olması durumunda -bu, fıskın hangi çeşidi olursa olsun- onun adaletine güvenilmez, ahkâm konusunda hakkı ifa edip etmeyeceğinden emin olunmaz. Yine üzerinde hakkı olmayan bir malı toplayıp onu hak etmeyenlere sarf etmesi konusunda kendisine itimat edilmez. [Âdil olmalıdır], çünkü aldığı ve sarf ettiği şeyler hususunda ancak adaletli bir kimseden emin olunabilir. Dolayısıyla fâsık bir kimse Müslümanlara yönetici (*emîr*) olarak tayin edilmez, kendisine bu hususta yetki (*velâyet*) verilmez, [verilse de] ona itaat etmemiz lâzım gelmez. Zira yönetici, Allah ve resulünün yeryüzündeki nâibidir. Öyleyse onun Allah'ın ve Müslümanların hakkı olan bir şeyi kendi nefsi için alması yahut onu alıp müstahak olmayana vermesi doğru olmaz." Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 62.

443 Çınar, *Simnânî'nin "Ravzatü'l-Kudât" Adlı Eseri*, 26.

kesinlik düzeyinde bir belirlemede bulunmamış olmasını da önemli bir referans noktası olarak kabul ederek bu hususstaki nihaî görüşünü şu ifadelerle açıklar: "Tercihe şayan olan (*muhtâr*), devlet başkanının zikrettiğimiz hususiyetleri kendinde taşımasıdır. Fakat bu vasıfların varlığı hilâfetin in'ikad etmesi için şart değildir."[444]

Anlaşılacağı üzere adalet ve vera' gibi nitelikler katiyet düzeyinde olmayan, fakat bulunması arzulanan vasıflar olarak değerlendirilmektedir. Nitekim yine bu şartlarla ilgili eserin farklı bir kısmındaki şu ifadeler de bu hususu doğrulamaktadır: "Şeyhimiz Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bu konuda şöyle demiştir: 'Dinî açıdan uygun düşen, [devlet başkanlığına atanacak kişinin] Allah'tan en çok korkan, günahlardan en çok sakınan (…) biri olmasıdır."[445] Adalet şartına ilişkin Nesefî'nin çizdiği bu çerçeve Lâmişî tarafından da birebir benimsenmiştir.[446]

4. Yeni Bir Kavramsal Çerçeve: Kemâl Şartı Olarak Adalet

6./12. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde adalet şartı Hanefî-Mâtürîdî doktrin içinde yeni bir kavramsal çerçeve kazanacaktır. Buhara ve Mâverâünnehir gibi coğrafyalarda tanınmış bir Hanefî-Mâtürîdî âlimi olan Nûreddin es-Sâbûnî'nin geliştirdiği bu yeni ifade biçimi, Hanefî muhitinde adalet şartıyla ilgili bu dönemlere değin oluşan yaygın kanaati dışlamamakta, aksine bunu destekleyen ve daha da belirginleştiren bir nitelik taşımaktadır.

Çalışmanın önceki kısımlarından hatırlanacağı üzere Sâbûnî devlet başkanında bulunması gereken şartları üçlü bir tasnife tâbi tutmuştu: Lâzım şartlar, kemâl şartları ve ihtilâflı şartlar. "Lâzım şartlar" devlet başkanlığı için yapılan atamanın geçerliliği için zorunlu olan şartları ifade ederken "kemâl şartları" ve "ihtilâflı şartlar" olduğu belirtilen şartlar ise bu nitelikte bir zorunluluk oluşturmayan ve âlimler arasında tartışmaya konu olmuş şartları içermektedir. Sâbûnî adalet şartını bu tasnifte "kemâl şartı" kategorisinde değerlendirmiş ve böylelikle bu şarta mahsus yeni bir kavramsal çerçeve ortaya koymuştur:

> Adalet bize göre kemâl şartıdır. Şâfiî'ye göre ise in'ikad şartıdır. Binaenaleyh bizim nezdimizde fâsık [olduğu bilinen] bir kimsenin yönetimin (*imâmet*) başına getirilmesi mekruh ise de hukuken meşrudur (*mün'akid*).[447]

Sâbûnî adalet ile takva kavramlarını iç içe kullanır. Nitekim *el-Bidâye* eserinde geçen yukarıdaki değerlendirmelerde doğrudan adalet kavramına atıfta bulunulmuş, *el-Kifâye* isimli bir başka eserinde ise adalet kavramı yerini takva kavramına bırakmıştır. Bu arada yukarıda kısaca ele alınan konu, bu eserde daha ayrıntılı bir şekilde açıklanır:

---

444 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1111-1112.

445 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1107.

446 Lâmişî, *et-Temhîd,* 151-152.

447 Sâbûnî, *el-Bidâye,* 101.

> Takva şartına gelince, bize göre bu kemâl şartıdır. Şâfiî'ye göre ise cevaz [sıhhat] ve in'ikad şartıdır. Hâricîler'in ve Mu'tezile'nin de kanaati bu yöndedir. Şâfiî'ye göre fâsık şahitlik ve kadılık yapmaya ehil değildir. Şu halde fâsıkın evleviyetle hilâfete ehil olmaması gerekir. Mu'tezile'nin anlayışına göre fısk kişiyi imandan çıkardığından fâsık mümin olarak görülmez. Haliyle hilâfete de ehil olamayacaktır. Hâriciler ise fıskı küfür sebebi olarak kabul ettikleriden onlar nezdinde de fâsık hilâfet ehliyetini haiz değildir. Fakat Ebû Hanîfe ve ashabına göre hilâfet konusunda fâsık olan birine bey'at edilebilir. Fâsık olmayan birine bey'at etmek daha uygun olmakla birlikte şayet bu vasıfta birine bey'at edildiyse hilâfeti geçerli kabul edilir.[448]

Adalet sıfatının kemâl şartları grubuna dahil edilmesiyle bir taraftan bu hususiyetin devlet başkanlığına atanmanın in'ikad şartı, yani yapılacak atamanın hukuken meşruiyet kazanabilmesinin zorunlu şartı olmadığına dikkat çekilirken[449] öte yandan adaletin temelde devlet başkanında bulunması arzulanan bir nitelik olduğuna vurgu yapılmaktadır. Müellifin özgün bir katkısı olduğu anlaşılan ve yalnızca adalet ve takva vasıfları bağlamında gündeme taşınan bu kullanım, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ekmeleddîn el-Bâbertî ve İbnü'l-Hümâm gibi aynı geleneğe mensup sonraki dönem müellifleri arasında -yine aynı vasıflar çerçevesinde- rağbet görmüş ve giderek yaygınlık kazanmıştır.[450] Hanefî geleneğine müntesip bir başka âlim olan Mahmûd b. İsmaîl el-Hayrbeytî, ahkâm-ı sultâniyye metinleriyle benzer konuları ele aldığı eserinde Sâbûnî tarafından geliştirilen tasnifi aynıyla benimsemiş ve onun adalet sıfatı konusundaki ifadelerini büyük ölçüde tekrarlamıştır.[451]

Adaletin bir Hanefî metninde gerekli bir şart olarak takdim edilmesinin bu dönemler açısından istinaî bir durum olduğu söylenebilir. Meselâ bu kabil örneklerden biri olarak, Ahmed

---

448 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 80a.

449 Sâbûnî sonrası Hanefî kaynaklarında adaletin kemâl şartı olduğu belirtildikten sonra bu konudaki Hanefî-Şâfiî ihtilâfına temas edilerek kendilerinin aksine Şâfiî'ye göre adaletin "sıhhat ve in'ikad" şartı olduğu yönünde sarfedilen ifadeler de esasen bu hususa işaret etmektedir. Meselâ bk. Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 480; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere,* 170.

450 Bu yöndeki kullanımlar için bk. Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 480; Bâbertî, *el-Maksad* (Ayasofya, 1384), 255a; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere,* 170.

451 Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-garrâ,* 118. Hatırlanacağı üzere Eş'arîler içerisinde Mâlikî fakihi Karâfî de sonraki dönemlerde şartlarla ilgili olarak Sâbûnî'nin tasnifine benzer bir tasnifi esas almış ve devlet başkanında aranan özellikleri "şart" ve "kemâl" şeklinde bir ayrıma tâbi tutmuştu. Ayrıca adalet şartının devlet başkanlığı açısından "zarûriyyât" değil, "hâciyyât" kabilinden bir şart olduğunu ifade ederek adaletin Sâbûnî'nin taksimindeki kemâl şartına tekabül edecek şekilde kaçınılmaz bir gereklilik arz etmediğine işaret etmişti. Gerekli görülen vasıfların "şart" ve "kemâl" gibi bir ayrımla ele alınması, bunlar içinde adaletin kemâl statüsünde görülmesine karşın -makâsıd düşüncesinin tesiriyle- "hâciyyât" kategorisine dahil edilmesi, Sâbûnî tarafından geliştirilen kavramsal çerçevenin farklı unsurlar dahil etmek suretiyle yeniden düşünüldüğünü göstermesi bakımından dikkate değerdir. Karâfî'nin ilgili ifadeleri için bk. Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ʿani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, 56; a. mlf. *ez-Zahîre,* X, 42-43.

b. Muhammed el-Gaznevî'nin kelâma dair eserinin imâmet bahsinde gerekli şartlar arasına "âdil olmak" şartı da dahil edilmiş, fakat bu hususta ilâve bir açıklamaya yer verilmemiştir.[452]

5. Zarurete Vurgu: Adalet Şartının Terkedilmesine Dair Teklifler

Buhara Hanefîleri'nden Sadrüşşerîa tespit edebildiğimiz kadarıyla adalet şartını zaruret ilkesini merkeze alarak tartışan ilk Hanefî fakihidir. Adalet sıfatını ilk tahlilde gerekli bir şart olarak belirleyen[453] müellif, içtihat şartı gibi adaletin de mücbir sebeplerle şart olmaktan çıkacağını ve nitekim gelinen noktada şart olmaktan çıkmış bulunduğunu savunur. Fakat zaruretle ilgili haller söz konusu olduğunda zaruretin kendi miktarınca takdir olunması gerekir. Bu nedenle Sadrüşşerîa adalet çizgisinden sapılmasını bunun önemsenmeyecek bir düzeyde olmasıyla kayıtlamakta, meselâ ağır sözlerle itham ettiği Emevî yöneticilerinin tasarruflarını bu çerçevenin dışında tutmaktadır:

> Ancak bize göre adalet zaruret sebebiyle düşmüştür. Zira Müslüman orduları, önemsenmeyecek kadar (*şey'an kalilen*) adalet çizgisinden sapmış bulunan *şevket* sahibi birine boyun eğecek ve ona muhalefet ettikleri takdirde fitne zuhur edip küffar memleketi istila edecek ise zaruret o kimsenin velâyetine boyun etmeyi gerektirir. Bununla birlikte Hz. Peygamber bir istisna olarak, başına bir yönetici tayin olduktan sonra kişinin onda Allah'a masiyet içeren bir tasarrufa şahit olması durumunda Allah'a masiyet içeren bu davranışını kerih görüp ona itaat etmekten el çekmesi gerektiğini buyurmuştur. "Şey'an" ifadesi önemsenmeyecek derecede azlığa delâlet eder. Şayet şerri çok olursa engellenip ondan daha hayırlı birisinin seçilmesi en büyük farzlardan olur. Tıpkı Ebû Müslim [el-Horâsânî'nin (ö. 137/755)] Mervanîlere yaptığı gibi. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Altı sınıf vardır ki, Allah ve duası makbul her peygamber onlara lanet etmiştir. Bunlar, Allah'ın kitabına ekleme/ziyade yapanlar, Allah'ın [tayin ettiği] kaderi yalanlayanlar, Allah'ın haram kıldıklarını helâl sayanlar, Allah'ın zelil kıldığını aziz kılmak ve aziz kıldığını da zelil kılmak maksadıyla zorbalıkla (*ceberrut*) başa geçenler (*mutasallıt*), Allah'ın [kanlarını] haram kıldığı soyumun [kanlarını] helâl sayanlar, sünnetimi terk edenlerdir." Emevîler (*Mervâniyye*), Hz. Peygamber'in Allah'ın [kanlarını] haram kıldığı soyunun [kanlarını] helâl sayıyorlardı. Yine onlar minberlerde Ali'yi *kerremallahu vecheh* lanetliyorlardı. Onlar mel'undurlar. [Hz. Peygamber'in soyundan biriyle] nerede karşılaşırlarsa onları acımazca öldürüyorlardı.[454]

Takip eden değerlendirmelerde hilâfet-saltanat ayrımına değinilmesi, dahası bu ayrımdan hareketle adalet şartının iki farklı şekilde konumlandırılması, yine bu hususta Şâfiî'nin de son tahlilde Ebû Hanîfe'nin çizgisine geldiğinin iddia edilmesi son derece dikkat çekicidir:

---

452 Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 272.

453 Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 199a.

454 Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 200a-b.

> Şâfiî'nin aksine bize göre adaletin imâmet şartlarından olmadığı zikredildi. (…) Bundan maksat şudur: Adaletin bize göre zaruret nedeniyle şart olmaması melik açısındandır. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından sonraki otuz yılda tamamlanan *nübüvvet halifeliği* açısından ise bu şarttır. Bu anlayışı benimsememizin nedeni de şudur: Ebû Hanîfe'ye "Bir kimse meşru (*hak*) imâma malının üçte birini vasiyette bulunursa bu vasiyete kim hak kazanmış olur?" diye sorulunca onun "Ebû Ca'fer es-Sâdık" yanıtını verdiği, bunu duyan Halife Ebû Ca'fer [Mansûr] ed-Devânîkî'nin onu zehirlediği bilinen (*meşhûr*) bir hadisedir. Ebû Hanîfe adaletin Ebû Ca'fer'in hakkı olan nübüvvet hilâfeti için şart olduğunu savunuyordu; dinî ahkâmın zarurete binaen sübut bulduğu zorba yönetimler (*el-mülkü't-tegallübî*) için değil. Şâfiî adaleti melik için de şart koşmuş olsa da bilahare bunun aksini söylemeye mecbur kalmış, hatta nikâh akitlerinde, kadı atamalarında adalet şartını aramamış, keza ehl-i bağyin bu yöndeki tasarruflarının geçerli olduğuna hükmetmiştir. Dolayısıyla hakikatte Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasında bu hususta bir ihtilâfın olmadığı anlaşılmaktadır.[455]

Sadrüşşerîa'nın zaruret ilkesini merkeze alarak adalet şartını tartışmaya açması yönündeki bu tavrının bir benzerine yine bir Hanefî fakihi olan Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserinde rastlanır. Eserde bu hususla ilgili olarak doğrudan zaruret kavramına atıfta bulunulmasa da yaşanılan çağa yönelik yapılan somut atıflar meselenin aslında zaruret çerçevesinde ele alındığını hissettirmektedir. Devlet başkanında aranan şartların Sâbûnî'nin ayrımına benzer bir tasnifle ele alındığı bu eserde, imâmetin geçerliliğinin zorunlu şartları olarak belirlenen "cevaz şartları", imâmet vazifesini üstlenecek kişinin "Müslüman, hür, akıllı, bâliğ, erkek ve şahitlik için gereken şartlara sahip olması" şeklinde açıklanmış ve İmam Şâfiî'nin bu şartlara "âdil" olmayı da eklediği belirtilmiştir. Zira Şâfiî'ye göre fısk içeren bir ameli olan kişinin imâmeti câiz değildir. Fakat Aksarâyî'ye göre Şafiî'nin bu tespiti önemli bir meselenin (*emr azîm*) ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu sebeple adalet şartı konusunda Şâfiî'nin görüşü tercih edilmemelidir. Çünkü Şafiî'ye göre fıska giren imâmın imâmeti bâtıl ve hilâfeti geçersiz (*heder*) olacaktır. Böyle olunca da ne verdiği hükümler ne yaptığı atamalar ve ne de ganimet taksimi geçerli kalabilir. Bu imâma itaat de vâcip olmaktan çıkar ve ümmetin ona boyun eğmesi sahih olmaz. Herhangi bir had cezasının uygulanmasına hükmettiğinde de bu hükmü tatbik edilmez. Özellikle yaşadığımız çağda (*fî zemeninâ*) fısk içeren şeyleri konuşmaktan uzak olunsa dinlemekten uzak kalınamaz, ikisinden uzak kalınsa başka şeylerden uzak kalınamaz. Dolayısıyla fâsıklıktan âzâde olmanın şart koşulması âlemin düzen ve dirliğinin fesadına (*fesâdü emri'l-âlem*) sebebiyet verir, insanlar zorluklara ve kargaşaya düşerler.[456]

Bu ifadelerden adalet şartının bütünüyle bir kenara bırakıldığı izlenimi edinilse de takip eden satırlarda bu durum önemli bir kayda tâbi tutulmuştur. Buna göre fâsıklığın kaçınılmaz bir hale gelmesi ve bu sebeple imâmet için bir engel teşkil etmemesine dair serdedilen bütün

---

455 Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 200b.

456 Aksarâyî'den nakille Kavak, "Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", 82.

değerlendirmeler devlet başkanının "fıskının gizli olması" durumuyla kayıtlıdır. Zira fıskı aleni ise o kişi şahitlik şartlarını kaybetmiş demektir ve dolayısıyla artık hiçbir şekilde devlet başkanı olması mümkün değildir (*felâ yekûnü min ehli'l-imâme*).[457]

Adalet şartıyla ilgili olarak bu dönemlerde zarurete yapılan vurguların gitgide arttığı görülür. Meselâ *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* başlıklı imâmet risâlesinde de adalet şartı yine benzer bir gerekçeyle tartışmaya açılmaktadır. Burada adalet ilk tahlilde imâmet açısından gerekli bir şart olarak takdim edilir: "İmâmetin bir şartı da âdil olmaktır. Zira fâsık zulme aldırış etmediğinden töhmetli durumuna düşer (*müttehem*). Böyle olunca fesat da ortadan kalkmaz."[458] Fakat metinde imâmet için aranan şartların bulunmamasıyla ilgili yapılan ve esasen Memlükler bağlamında yaşanılan çağdaki mevcut durumun bir tasviri olduğu anlaşılan değerlendirmelerde ilk tahlilde gerekli görülen bu şarttan zaruret sebebiyle vazgeçilebileği ifade edilmiştir:

> Bu şartlar sağlanmaz, imâmete Müslüman ve gücü pek (*zû şevke*) birisi atanır ve insanlar da ona tâbi olursa -bu kişi ister müçtehit olmasın ister fâsık olsun- imâmeti zaruret sebebiyle geçerli sayılır (*nefeze*). Zira bizim zamanımızda müçtehit kimseler bulunmamaktadır. Âdil kimseler ise yok denecek kadar azdır (*'azîzü'l-vücûd*).[459]

6. Adalet Şartının Bütünüyle Terki

Memlük hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşamış ve Dımaşk'ta Hanefî kâdılkudâtlığı yapmış olan Necmeddin et-Tarsûsî'ye gelindiğinde, adalet şartından herhangi bir kayda tâbi tutulmaksızın vazgeçildiği görülmektedir. O, Türkler'in devlet yönetimine ehil oldukları ve Hanefî mezhebinin devlet idaresinde Şâfiî mezhebine göre daha uygun olduğu fikrini temellendirmeye çalıştığı *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk* başlıklı eserinde içtihat şartı konusundaki tutumunu adalet sıfatıyla ilgili görüşlerinde de sürdürmüştür. Halife ya da imâm kavramlarının değil, sultan kavramının tartışma konusu edildiği bu çerçevedeki değerlendirmelerde "sultanın atanmasında" adaletin geçerlilik şartı olmadığı, "Ebû Hanîfe ve ashabının" da bu görüşte oldukları ileri sürülmüştür.[460] Böylece Türkler'in, diğer bir deyişle Memlük siyasî tecrübesi ve uygulamasının içtihat ve adalet gibi şartlar bağlamında bir meşruiyet kriziyle karşılaşmalarının önüne geçilmeye çalışılmış ve Türkler'in devlet yönetimine ehil olduğu yönünde ileri sürülen tez bir açıdan teyit edilmiştir.

---

457 Aksarâyî'den nakille Kavak, "Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", 82.

458 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 10a-b.

459 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 11a-b.

460 Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 2018, 37.

C. Değerlendirme

Adalet şartı konusunda Şâfiî ve Hanefî âlimleri arasında iki farklı eğilim gelişmiştir. Şâfiî fakihleri genel olarak adalet vasfını devlet başkanlığı için zorunlu bir şart olarak kabul ederken, Hanefîler arasında bu vasfın daha çok bir tercih sebebi olduğu, ancak zorunlu bir şart olmadığı düşüncesi öne çıkmıştır. Adaletin şart olduğunu savunan Şâfiî fakihleri, bu görüşü temelde şeriata ittiba ilkesini ihlal etmek suretiyle adalet vasfını yitirmiş bir kimsenin (*fâsık*) sözlerine ve tasarruflarına itimat edilemeyeceği, fâsık bir kişinin başa geçirilmesinin toplumsal düzenin sağlanması ve şeriatın sınırlarının korunması açısından ciddi sakıncalar doğuracağı düşüncesine dayandırmışlardır. Ayrıca fâsık için öngörülen bu kısıtlama devlet başkanlığı görevine özgü değildir. Nitekim aynı düşünceden hareketle hukukun birçok alanında fâsıkın söz söyleyebilme ve tasarrufta bulunabilme anlamındaki velâyet yetkisine sahip olmadığı ifade edilmiştir.

Adalet şartıyla ilgili değerlendirmelerde çoğu zaman devlet başkanlığı ile şahitlik ve kadılık arasında bir irtibat kurulması da esas itibariyle şahitliğe hak kazanılması yahut devlet başkanlığı ve kadılık gibi kamusal görevlerin üstlenilmesinde velâyet yetkisinin merkezî bir öneme sahip olmasından ileri gelmektedir.[461] Bu nedenle fıkıh mezheplerinin fâsıkın velâyet yetkisine sahip olup olmadığı hususundaki anlayışları, fıkhın birçok bahsinde, özellikle şahitlik, kadılık ve devlet başkanlığı konularında gündeme getirilen adalet şartı çerçevesindeki tutumları üzerinde oldukça belirleyici olmuştur. Fâsıkın şahitliğinin kabulü ve kadı olarak tayiniyle ilgili hükümler ile bu vasıftaki bir kişinin devlet başkanlığına seçilmesi hususundaki hükümler büyük oranda paralellik göstermiştir. Söz gelimi, Şâfiî fakihleri, fâsıkın velâyet ehlinden olmadığı düşüncesiyle, fâsıkın şahitlik yapamayacağı, kadı olarak atanamayacağı ve dolayısıyla devlet başkanlığına da uygun olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Buna karşılık Hanefîler fıskın velâyet yetkisini ortadan kaldırmadığı, bu nedenle fâsıkın şahit olarak dinlenebileceği ve kadı olarak atanabileceği görüşünü benimsemiş ve bu tutumu devlet başkanlığı için de geçerli saymışlardır.[462] Devlet başkanının âdil olmasıyla ilgili hükümlerin, her iki mezhebin adalet kavramına ilişkin fıkhî

---

461 Adalet mefhumunun fıkıhtaki yerini büyük ölçüde velâyet kavramını merkeze alarak inceleyen bir çalışma için bk. Nail Okuyucu, "Beni Sana Bağlayan Nedir? Toplumsal Bağın Kuruluşunda Adaletin Yeri: Fıkhî Bir Bakış", *Teklif Dergisi* 5 (2022), 194-202.

462 Kadı ve şahidin âdil olmasını şart koşan Şâfiîler'in bu itibarla fâsıkın kadı olarak tayin edilemeyeceği, şahitlik konusunda sözünün dikkate alınamayacağı hususundaki görüşleri için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, V, 144, VI, 227; İbnü'l-Mehâmilî, *el-Lübâb fi'l-fıkh*, 411-412; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 158-159, XVII, 58 vd.; a. mlf. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 89-90; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 269; a. mlf. *el-Mühezzeb*, III, 377, 437; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVIII, 628, XIX, 5 vd.; Râfiî, *el-Muharrer*, 1627-1628, 1650-1651; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, XI, 96-97, 222. Bu hususta aksi görüşü savunan Hanefîler'in ilgili değerlendirmeleri için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 31-32, IX, 80, X, 164, XVI, 113, 132-134; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, III, 361-363; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 101; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, VII, 3, VI, 266; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, II, 83; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 459; Bâbertî, *el-'İnâye*, VII, 251-252. Bununla birlikte Hanefîler, şahitliğin kabulü konusunda zina iftirası suçundan dolayı cezalandırılmış kimseyi ilgili âyete getirdikleri yorum sebebiyle bu kuralın dışında tutmuşlardır. Meselâ bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, VI, 271, VII, 3.

kabulleriyle uyumlu olması, mezhep içi tutarlılığın önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu noktada, iki geleneğin içtihat şartına yönelik genel yaklaşımlarında da benzer bir durumun gözlemlendiği hatırlanabilir.

Şâfiî-Eş'arî geleneğine bağlı âlimlerin adalet şartının gerekliliğine dair görüşleri, zamanla mezhep içinde hâkim bir kabule dönüşmüş ve bu konuda kayda değer bir itirazla karşılaşılmamıştır. Bununla birlikte adaletin gerekli bir şart olduğunu savunan bazı müelliflerin "zaruret" hallerinde bu şartın ihmal edilebileceğine de dikkat çektikleri görülmektedir. Ferrâ'nın Ahmed b. Hanbel'e atfettiği bilgiler ve sonrasında Cüveynî, Âmidî, Râfiî, Nevevî, İbn Cemâa ve Teftâzânî gibi âlimlerin zaruret kavramına yaptığı vurgular bu yönüyle dikkate değerdir. Adalet şartının belli bir ölçüde esnetildiği bu tür yaklaşımlarda bile bu durum çoğu zaman "zaruret" gibi kaçınılması mümkün olmayan hallerle sınırlı tutulmuş, böylece adaletin gerekli bir şart olduğu düşüncesi mezhep içerisinde muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Fakat zaruret ilkesine yapılan vurgular, adalet şartından belli durumlarda vazgeçilebileceği konusunda her hâlükârda açık bir kapı bırakmaktadır.

Tarihî tecrübenin ve reel-politik gerçekliklerin zaruret eksenli bu değerlendirmelere bir etkisinin olup olmadığı kuşkusuz düşünmeye değer bir husustur. İslâm tarihinde hilâfetin saltanata dönüşmesi ve mülk/hânedanlık modeline geçiş sürecinden itibaren iktidara gelen devlet başkanlarının adalet şartını ne ölçüde taşıdıkları konusunda ciddi şüpheler belirmiştir. Bu nedenle hukukun belirlediği teorik esaslara göre bu yöneticilerin ne derece âdil sayılabilecekleri tartışmaya açık hale gelmiştir. Zaruret kavramı çerçevesinde yapılan değerlendirmeler, özellikle Şâfiî fakihi İbn Abdüsselâm'ın ve ondan etkilendiği görülen Mâlikî fakihi Karâfî'nin görüşleri, bu tartışmalarda dikkat çekici bir rol oynamaktadır. Zira hatırlanacağı üzere İbn Abdüsselâm, zaruret hali olarak ifade ettiği durumu, doğrudan içinde bulunduğu dönemin koşullarıyla ilişkilendirerek açıklamıştır. O dönemde "fıskın yöneticilerde yaygın bir hal alması" adaletin göz ardı edilebileceği bir zaruret hali olarak değerlendirilmiştir. Böylece İbn Abdüsselâm, mevcut koşullarda "zaruret ve maslahata binaen" adalet şartından vazgeçilebileceğini belirtmiştir.

Bu değerlendirmeler, adalet şartıyla ilgili geleneksel kabulün göz ardı edildiği ve fiilî duruma mutlak bir meşruiyet kazandırıldığı izlenimini verse de İbn Abdüsselâm'ın açıklamaları bu görüşlerin arkasında farklı kaygıların yattığını ortaya koymaktadır. Müellifin ifadeleri, adaletin böyle bir durumda şart koşulmasının şer'î hükümlerin uygulanmasını zorlaştırabileceğine dair endişeleri yansıtmaktadır. Zira ona göre "şayet adalet şart koşulursa kadı, vali, ordu komutanı ve diğer görevlilerin tayini, toplanacak vergiler, dağıtılacak yardımlar, zekâtın toplanması, kamu malları ve kamunun velâyetinde bulunan özel mallarla ilgili hususlarda devlet başkanlarının hakkaniyete uygun tasarrufları hükmünü yitirip âtıl hale gelecektir." Dolayısıyla, adalet şartını esnetmeye yönelik bu yaklaşımın ardında, aslında büyük ölçüde şeriatın uygulanabilirliğini sağlama kaygısının yattığını söylemek mümkündür.

İbn Abdüsselâm'ın adalet şartının zaruret hali nedeniyle esnetilebileceği yönündeki görüşünün, dönemin reel-politik gerçekliklerine bir cevap niteliği taşıdığı söylenebilir. İslâm dünyasında hilâfetin saltanata dönüşmesiyle birlikte ortaya çıkan fiilî durum, adalet şartının mutlak bir biçimde uygulanmasını zorlaştırmış, hatta bazı durumlarda imkânsız hale getirmiştir. Bu nedenle zaruret kavramı, İbn Abdüsselâm gibi âlimler tarafından, teorik olarak şart olduğu belirtilen adalet vasfının pratikte göz ardı edilmesine bir meşruiyet zemini olarak kullanılmıştır. Ancak, şer'î hükümlerin tamamen âtıl hale gelmesini önleme çabasıyla ön görülen bu esneklik, adaletin tamamen göz ardı edilmesi yerine, zorunluluk hallerinde geçici bir şekilde ihmal edilmesi olarak yorumlanmıştır.

Şâfiî çevrelerinde adalet şartının gerekliliği konusunda geniş bir mutabakat sağlandığından, bu şart ancak "zaruret" gibi kaçınılmaz durumlar gerekçe gösterilerek esnetilebilmiş veya tartışmaya açılabilmiştir. Buna karşın Hanefî-Mâtürîdî çizgisindeki âlimler, adalet şartı konusunda zaten esnek bir yaklaşıma sahip olduklarından zaruret gibi gerekçelere başvurma gereği pek duymamışlardır. Zira fâsıkın hukukî statüsü ve bunun bir uzantısı olarak fâsıkın velâyet yetkisi, şahitliği veya kadılığı konularında geliştirdikleri teorik çerçeve, devlet başkanında aranan adalet şartı konusunda esnek bir tutum sergilenmesi noktasında Hanefîler için zaten elverişli bir zemin sunmuştur. Şâfiîler'in aksine, fıskın velâyet yetkisini ortadan kaldırmadığını, dolayısıyla fâsıkın şahit olarak dinlenebileceğini ve kadı olarak atanabileceğini savunan Hanefîler, bu yaklaşımı devlet başkanlığına da uygulayarak fıskın bu makama atanmaya engel teşkil etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan, Nûreddin es-Sâbûnî'nin adaleti "kemâl şartı" kategorisinde değerlendirmesi, bu şartın kavramsal bir çerçeve içinde yeniden formüle edilmesine ve anlamının belirginleştirilmesine önemli bir katkı sağlamıştır. Adaletin kemâl şartı olarak tanımlanmasıyla, bu özelliğin devlet başkanlığına atanmanın "in'ikad şartı" yani hukukî geçerliliği için zorunlu bir şart olmadığı, ancak yine de adaletin idealde devlet başkanında bulunması arzulanan bir nitelik olduğu vurgulanmıştır.

Hanefîler adaletin zorunlu bir şart olmadığını savunurken öncelikle fâsıkın hukukî konumuna ilişkin mezhebin yaygın kabullerini esas almakla birlikte, meselenin tarihsel bağlamını ve reel-politik boyutunu da büyük ölçüde göz önünde bulundurmuş, ortaya çıkan fiilî durumu bu konudaki içtihatları için destekleyici bir argüman olarak ileri sürmüşlerdir. Böylelikle teorik esaslar ile tarihsel bağlam arasında bir irtibat ve denge kurulmaya çalışılmıştır. Serahsî'nin râşid halifelerden sonraki yöneticilerin çoğunun fıska bulaştığını vurgulaması, Sadrüşşerîa'nın dönemin koşullarını gözeterek adaletin mücbir sebeplerle şart olmaktan çıktığını savunması, Saîd b. İsmail el-Aksarâyî ve diğer bazı müelliflerin yaşadıkları dönemde fıskın yaygınlığına dair tespitleri, adalet şartıyla ilgili görüşlerde tarihsel bağlamın da dikkate alındığının önemli göstergelerindendir.

Hanefîler'in fiilî durumu da dikkate alarak adalet şartında esnek bir duruş sergilemelerinde -Şâfiî fakihi İbn Abdüsselâm'ın açıklamalarında gözlemlediğimiz gibi- toplumsal düzenin korunması ve şeriatın sınırlarının muhafazasıyla ilgili endişelerin de önemli bir paya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Serahsî'nin fıskın devlet başkanlığına engel sayılması halinde bunun "büyük bir fesada yol açacağını" belirtmesi ve Aksarâyî'nin daha belirgin bir dille, Şâfiîler'in adalet şartı konusundaki görüşlerinin siyasî otoritenin meşruiyetini zedeleyeceği ve bu durumun şer'î hükümlerin uygulanamaz hale gelmesine yol açacağını dile getirmesi bu türden endişelerin somut ifadelerdir.

III. KİFAYET: SİYASÎ-İDARÎ TECRÜBE VE ASKERÎ KABİLİYET

> Kifayet, [devlet başkanının] had cezalarını tatbik etmek ve savaşa girişmek için gereken cesarete sahip olması, savaş [idaresiyle] ilgili konularda yetkin ve bu hususta kitleleri harekete geçirebilecek kabiliyette olması, asabiyet ve diplomatik kurnazlıklar (*ahvâlü'd-dehâ'*) konusunda bilgi ve tecrübeye sahip olması ve siyasetin zorlukları karşısında güçlü durması demektir. Devlet başkanının kifayetli olması şarttır, çünkü dini korumak, düşmanla cihad etmek, ahkâmı uygulamak ve maslahatları gerçekleştirmekle ilgili uhdesine tevdi edilen görevler ancak bu sıfatla mümkün olabilmektedir.
>
> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 242

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesine kaynaklık eden metinlerde devlet başkanında bulunması şart koşulan vasıflar arasında merkezî bir yer işgal eden kifayet sıfatı, temelde siyasî ve idarî tecrübe ile askerî kabiliyete matuf bir bilgi birikimine işaret eder. Siyasî yönetimi üstlenmeye talip olan kişinin devlet yönetimiyle ilgili işleri sevk ve idare edebilecek evsafa sahip olması gerekir. Temelini "siyaset etme kabiliyeti"nin oluşturduğu bu vasıflar, daha geniş bir çerçevede devlet başkanının vazifelerini ifa edebilecek evsafta olmasını, bir başka ifade ile İslâm topraklarını ve ülke sınırlarını muhafaza edebilecek, ümmetin hukukunu ve toplumsal düzeni sağlamaya matuf maslahatları koruyup gözetebilecek güç ve yeterlilikte, şer'î ahkâmın tatbikine muktedir, orduların sevk ve idaresinde bilgi ve tecrübe sahibi, savaş idaresiyle ilgili hususlarda cesur ve kabiliyetli, yönetimi altındaki bölgelerde sözü dinlenen, hükmü geçen ve bunun için gereken iktidar vesilelerine sahip bir kimse olmasını ifade eder.

Klasik kaynaklarda bütün bu hususiyetler kimi zaman doğrudan kifayet kavramıyla ifade edilirken çoğu zaman benzer hususlara işaret eden farklı terim ve tabirlerle karşılanmıştır. Bu tabirlerin başlıcaları "siyaset", "tedbîr", "re'y", "şecaat", "basiret", "necdet", "şevket", "kuvvet", "kudret/iktidar" ve "istiklâl"dir. Kifayet kavramını bu yönüyle devlet yönetimiyle ilgili siyasî, idârî ve askerî işlerin ideal bir çerçevede yürütülebilmesi için gerekli görülen ve bu vasfı oluşturan yahut tamamlayan pek çok unsuru da kapsayan şemsiye bir kavram olarak kabul etmek

mümkündür. Nitekim konuyla ilgili değerlendirmelerinde Cüveynî'nin yukarıdaki belli başlı hususiyetlere işaret ettikten sonra "kifayet sıfatının esasen bütün bu zikredilen hususları içerdiğini" ifade etmesi,[463] yine Memlükler dönemi Mısırlı Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm'ın benzer bir şekilde kifayetin kapsayıcı yönüne vurgu yapması[464] bu bakımdan kayda değerdir.

Siyasî-fıkhî ahkâmı havi metinlerde kifayet kavramıyla ilgili olarak ileri sürülen şartlar bu hususta ortak bir zihnî kabule işaret etmektedir. Bağlı bulundukları fıkhî yahut itikadî gelenekler farketmeksizin hemen bütün fakihler, kifayeti siyasî otoritenin tesisi ve sürdürülebilmesi için aslî ve katiyet derecesinde gerekli bir şart olarak kabul etmiş ve bu hususta ortak bir noktada buluşmuşlardır. Kifayet şartının vazgeçilmez bir unsur olarak görülmesi onu aynı zamanda diğer şartların önemli bir kısmından ayıran temel bir hususdur. Gazzâlî sonrası dönemde yazılmış bazı kelâm metinlerinde fiilî durumun ortaya çıkardığı yeni koşullar gerekçe gösterilerek aralarında kifayet kapsamındaki bir dizi sıfatın da bulunduğu bazı vasıfların göz ardı edilebileceği yolunda "öznesi meçhul" kimi görüşlere dikkat çekilse de kifayetin mutlaka gözetilmesi gereken bir şart olduğu noktasındaki hâkim tutum ısrarla sürdürülmüş, istisna sayılabilecek bu kabil görüşler ciddi bir takipçi bulmamıştır.

Siyasî otoritenin gerekliliği, kurulması ve görevleri gibi konular genellikle "İslâm havzasının ve ülke sınırlarının korunması, ahkâmın tatbiki ve orduların teçhizi" gibi maslahat ve yükümlülüklerle ilişkilendirilirken, bu ilişkinin kifayet şartı bağlamında da sıkça gündeme getirilmesi, kuşkusuz bu şartın önemine atfedilen değeri ortaya koymaktadır. Dinî ve dünyevî işlerin tanzimi merkezli bir okuma biçiminin dikkat çektiği bu kabil değerlendirmelerde, çerçevesi çizilmiş işlerin sevk ve idaresinde "yeterli ehliyete sahip bulunmak", diğer bir deyişle "kifayetli olmak" bu tanzim ameliyesinin gerçekleşebilmesinin ilk ve en temel koşulu olarak belirmektedir. Devlet başkanında aranan diğer bazı şartlarla ilgili olarak önceki kısımlarda işaret ettiğimiz "esnetme ve paranteze alma" çabalarının kifayet sıfatı için -mezkûr istisnalar dışında- söz konusu edilmemiş olması da bu zihnî kabulden kaynaklanmaktadır. Nitekim Kureyşîlik dahil olmak üzere diğer pek çok şart muhtelif vesilelerle tartışmaya açılmış olmasına karşın kifayet kavramıyla ilgili hususiyetler en önemli ve hatta yegâne şartlar olarak varlığını sürdürmüştür.[465]

Tarih boyunca İslâm devletlerinde başa geçmiş kişi yahut kişilerin kifayet şartını ne ölçüde taşıdıkları sorusuyla birlikte düşünüldüğünde kifayet konusundaki bu ısrarcı tutumun meşruiyet temelli birtakım problemleri de beraberinde getireceği âşikârdır. Devlet başkanının meşru bir şekilde başa geçtikten sonra "güçlü ve muktedir olma" vasfını yitirmesinin hal'i gerektiren bir sebep sayılıp sayılmayacağı sorusuna odaklanan klasik kaynaklardaki kimi

---

463 Cüveynî, *el-İrşâd*, 327-328.

464 İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 169-170.

465 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 190.

tartışmalar bu bakımdan önemlidir. Kifayet şartına ilişkin çizilen teorik çerçeve, hangi vasıflara sahip olunduğunda "kifayetli" olunacağı hususunda objektif ve açık birtakım kriterler geliştirilmiş olduğunu gösterse de müelliflerin içinde bulundukları zaman dilimiyle ilgili kimi değerlendirmelerinin izâfî bir karakter taşıdığı, diğer bir deyişle "kime göre ve neye göre kifayetli" sorusuna verilen cevapların belli bir ölçüde sübjektif yorumlar barındırdığı hususunu da gözden kaçırmamak gerekir. Kifayet vasfına dair bu genel çerçeveden sonra bu konuda genel olarak aynı tutumda birleştikleri görülen Şâfiî-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî müelliflerin ilgili değerlendirmelerine temas etmek, böylece bu genel çerçeveyi belirginleştirmek yerinde olacaktır.

A. Zorunlu Bir Şart Olarak Kifayet

1. Kifayetin Kavramsal Teşekkülü

Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber*'de şart koşulan hususiyetler arasında "cesaret" ve "tedbîr" gibi sıfatlara da yer verilmiştir.[466] Metinde tedbîr kavramına dair herhangi bir tafsilât bulunmamakla birlikte kavramın İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi geleneğindeki açılımı dikkate alındığında bununla devlet yönetimiyle ilgili işlerin sevk ve idaresini sağlamaya matuf bir bilgi birikimine işaret edildiği söylenebilir. İmam Eş'arî, eserlerinde şartlar konusunu doğrudan ele almamakla birlikte, Hz. Ebû Bekir'in "doğru ve derinlikli düşünme (*kuvvetü'r-re'y*) ve ümmetin işlerini yönetme (*siyâsetü'l-ümme*) kabiliyetine sahip oluşunu" onu hilâfete lâyık kılan özellikler arasında saymıştır.[467] Önemli takipçilerinden İbn Fûrek'in ona nispetle aktardığı görüşler de bu çerçeveyle büyük ölçüde uyumludur: "Zeki ve ince anlayışlı olmak, işleri çekip çevirmek, yürüttüğü işlerde kendi kendine yetmek (*istiklâl*), namuslu (*sıyâne*), cesur ve hüsn-i siyaset sahibi olmak, bütün bu hususlarda öne çıkan (*bâriz*) bir kimse olmak."[468]

Mâtürîdî'ye nispet edilen akaid risâlesinde başa geçecek kişinin *mâsum* veya müçtehit olmasının şart olmadığı ifade edildikten sonra "Fakat" denmektedir: "güçlü, cesur, savaş sanatına vâkıf, ahkâmın tatbikine muktedir olmasına gelince, bunların şart olması iktiza eder."[469] Dinî mânada bir ilimden ziyade dünyevî ilme, yani siyasî, idarî ve askerî tecrübeye matuf bir bilgi birikimine işaret eden[470] kifayetle ilgili bu hususiyetlerin diğer şartlara göre ayrı bir yerde

---

466 Şâfiî, *el-Fıkhü'l-ekber,* 39.

467 Eş'arî, *el-İbâne*, 612-613.

468 Hatta Eş'arî'nin iş başına gelecek kişinin diğer şartlarda olduğu gibi "cesaret, sıyânet ve hüsn-i siyâset" sahibi olmakla ilgili hususlarda da çağdaşları arasında en üstün konumda olması gerektiğini savunduğu ifade edilmektedir. İbn Fûrek, *Mücerred,* 189.

469 Mâtürîdî, *'Akîde* (Lâleli, 2411), 30b. Risâleye yazdığı şerhte konuyla ilgili kendi mezhep görüşünü de kayıt altına alma cihetine giden Tâceddin es-Sübkî, benzer hususlara dikkat çekerek devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişinin "cesaretli, doğru düşünebilen (*re'y*) ve kifayet sahibi" birisi olması gerektiğini belirtir. Sübkî, *Seyfü'l-meşhûr* (Hacı Mahmud Efendi, 1329), 36b.

470 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 176.

konumlandırılması yönündeki bu temayül, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Lâmişî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi sonraki dönem bazı Hanefî-Mâtürîdî müelliflerin değerlendirmelerine de yansımıştır.[471]

Erken dönem Eş'arî kelâmcılarından Ebû Abdullah el-Halîmî, devlet başkanı olabilmek için gereken şartları temelde üçe indirgemiştir: Kureyşîlik, ilim ve adalet. Fakat onun ilim/içtihat şartına dair açıklamaları takip edildiğinde kifayet şartı kapsamında değerlendirilmesi mümkün diğer bazı niteliklerin de bu çerçeveye kısmen dahil edildiği anlaşılır. Buna göre devlet başkanı olabilmek için gerekli bir diğer şart da "cesur, gözü pek (*şehm*: yürekli/keskin zekâlı) ve tavizsiz (*sarâme*) olmaktır." İlgili nitelikler "Müslümanların işlerinin başı olan cihad" ile ilişkilendirilerek açıklanmakta ve buradan hareketle korkaklıkla muttasıf bir kimsenin başa geçirilmesi halinde "müşriklere karşı girişilecek cihad faaliyetlerinin" mağlubiyetle sonuçlanabileceği ve bu durumun Müslümanları zarara uğratacağına işaret edilmektedir.[472] Memlükler devri müelliflerinden Nüveyrî de sonraki dönemlerde Halîmî'den iktibasla aynı değerlendirmelere başvurmuştur.[473]

Kifayet şartıyla ilgili hususlar Bâkıllânî'ye gelindiğinde nispeten daha belirgin bir forma kavuşmuştur:

> Savaş, orduların sevk ve idaresi, sınırların güvenliği (*seddü's-süğûr*), İslâm havzasının himayesi, ümmetin muhafazası, mazlumun haklarının korunması, zalimin engellenmesi ve bununla ilgili ümmetin diğer maslahatlarına ilişkin konularda basiret sahibi olmak, had cezalarının uygulanmasında zayıflık ve müsamaha göstermemek, [küffara karşı] boyunları vurmada (*darbü'r-rikâb*)[474] şefkat ve merhamete yenik düşmemek.[475]

Burada zikredilen hususlar müellifin bir başka eserinde bu defa doğrudan kifayet kavramına atıfla daha kısa ve özlü bir şekilde formüle edilir: "Kudretli (*necdet*), kifayet sahibi ve işleri idare etme (*siyâset*) kabiliyetini haiz olmak."[476] Kifayetin şart oluşuna dayanak teşkil eden hususlar ise devlet başkanının seçilmesinde gözetilen temel maksatlarla ilişkilendirilerek izah

---

471 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1112; Lâmişî, *et-Temhîd*, 153; Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde,* 477.

472 Halîmî, *el-Minhâc,* III, 152-153. Siyasî-fıkhî ahkâmı havi metinlerde kifayet şartını oluşturan unsurlar arasında merkezî bir vurguya sahip olan cesaret ve şehâmet gibi niteliklerin burada da söze konu edilmesi, kifayet şartıyla ilgili siyaset düşüncesi geleneğindeki yaygın kabullerle uyumlu olması bakımından önemlidir. Fakat ilgili niteliklerin doğrudan aslî şartlar arasına dahil edilmeyişi, üstelik salt cihad konusuna indirgenerek izah edilmesi dikkat çekicidir. Bu durum klasik metinlerin devlet başkanına verdikleri yeri göstermesi bakımından da incelenmeye muhtaçtır.

473 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VI, 4.

474 Müellifin bu ifadeyle "Savaşta inkâr edenlerle (*keferû*) karşılaştığınız zaman hemen boyunlarını vurun (*fe-darbe'r-rikâb*)" meâlindeki Muhammed sûresinin 4. âyetine telmihte bulunmuş olması muhtemeldir.

475 Bâkıllânî, *Temhîd,* 471. Müellifin Hz. Ebû Bekir'i "imâmete salahiyetli kılan özellikleri" arasında "kudret (*münne*), re'y ve basiret sahibi oluşunu" da zikretmesi bu bakımdan kayda değerdir. a. mlf. *Temhîd,* 484. Ayrıca bk. a. mlf. *el-İnsâf,* 66.

476 Bâkıllânî, *el-İnsâf,* 66.

edilmektedir. Bu çerçevede devlet başkanlığı vazifesini deruhte edecek kişinin yukarıda temas edilen hususiyetleri taşımaması durumunda siyasî yönetimin varlık gayesini oluşturan temel maslahatların ihmale uğrayacağı ve hatta ortadan kalkacağı ifade edilerek kifayet şartının gerekliliğine vurgu yapılır:

> [Devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişinin] hadleri uygulamaktan korkmayacak ve boyunları vurmaktan çekinmeyecek ölçüde tavizsiz (*sarâme*), korkusuz (*sükûnü'l-ce'ş*) ve yürekli (*kuvvetü'n-nefs ve'l-kalb*) olmasını gerekli kılan husus, bu vasıfları haiz olmadığı takdirde hakikati ortaya çıkarmak ve hadleri tatbik etmek gibi vazifeye tayin edilmesindeki gayeleri ihmale uğratacak ve bu hususta yetersiz oluşunun söz konusu maslahatlara zarar verecek olmasıdır. Diğer taraftan savaş, ordu yönetimi, sınırların güvenliği, İslâm havzasının muhafazası ve bunlarla ilgili diğer işleri bilmesinin (*âlim*) zaruri olmasına (*vücûb*) gerekçe teşkil eden husus ise bu alanlarda yeterli bilgiye sahip olmadığında bu durumun bütün bu işlere halel getirip onun bu hususta cehaleti sebebiyle zararın ümmete sirayet edecek olmasıdır. Bu vesiyleyle düşmanlar Müslümanlara gözlerini dikecek, saldırıları artacak, nihaî kertede [Müslümanların yürürlükteki] hükümleri/kanunları durma noktasına gelecek ve bu durum onun göreve tayin edilmesinde gözetilen aslî maksatların bütünüyle ortadan kalkmasına yol açacaktır. Kuşkusuz bu durum sözünü ettiğimiz sıfatların gerekliliğini ortaya koymaktadır.[477]

2. Kifayet Şartının Tahkimi

Bâkıllânî'nin kifayet şartıyla ilgili çizdiği bu teorik ve kavramsal çerçeve, sonraki dönem siyasî-fıkhî metinler üzerinde, özellikle kelâma dair eserlerin imâmet bahislerindeki ilgili değerlendirmeler üzerinde bir hayli etkili olmuştur. Nitekim bu çerçeve konuyla ilgili literatürde kimi zaman benzer vurgularla, çoğu zaman da aynı ifadelerle büyük ölçüde dikkate alınmış ve korunmuştur.

Devlet başkanında aranan şartlara ilişkin görüşlerinde Bâkıllânî'nin etkisinde olduğu anlaşılan Ebû Bekir el-Fûrekî, kifayet şartına dair değerlendirmelerinde de doğrudan Bâkıllânî'den iktibasta bulunmuştur.[478] Şehristânî'nin konuyla ilgili ifadelerinde de bu etki açıkça görülmektedir: "Kudretli (*necdet*), kifayet sahibi ve raiyyeyi siyaset etmede basiretli olmak."[479]

---

477 Bâkıllânî, *Temhîd*, 473.

478 Fûrekî, *en-Nizâmî* (Ayasofya, 2378), 147a, 148a.

479 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 493. Şehristânî, devlet başkanında aranan şartların içtihat ve zann-ı gâlib yoluyla bilinmesine imkân olmadığı, bunların ancak Hz. Peygamber'in bu hususta açık bildirimiyle (*nas*) bilinebileceği yönünde Şiî düşüncenin mevhum bir itirazına verdiği cevapta devlet başkanlığı için aranan şartları "emârelere dayanarak" tespit etmenin mümkün olduğunu, meselâ "savaş konusundaki maharetin siyaset ve cesaret gibi sıfatlara delâlet etiğini" ifade etmiş, böylelikle kifayet sıfatının askerî kabiliyetle olan ilişkisine de vurgu yapmıştır. a. mlf. *Nihâyetü'l-ikdâm*, 492-493.

Hicrî beşinci asır Bağdat Hanefîleri'nden Simnânî, Şâfiîler'le büyük ölçüde aynı noktada durdukları bu meselede, daha sonraları Fahreddin er-Râzî'nin ifadelerine de temel teşkil edecek şu şartları ileri sürmüştür:

> [i] Savaş ve barışı idare edebilmeyi sağlayan re'y ve siyaset kabiliyetine sahip olmak, işleri yerli yerinde yapmak; meselâ sert olunması gereken yerde sert, yumuşak olmayı gerektiren durumlarda yumuşak olmak, [ii] hadleri uygulamaktan ve düşmanlara mukavemet etmekten korkmayacak ölçüde cesur olmak.[480]

Bu ifadeler aynı zamanda Bâkıllânî'nin işaret ettiği hususlarla da büyük oranda örtüşmektedir. Buna karşın Râzî, bu hususta kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış bir Hanefî fakihi olan Simnânî'nin ifadelerini esas almış görünmektedir.[481] Bu durum kifayet sıfatı konusunda iki gelenek arasındaki etkileşimi ve bu hususta ki ortak zihnî kabulü görtermesi bakımından önemlidir. Benzer bir etkileşimin Bâkıllânî ile Ebü'l-Muîn en-Nesefî başta olmak üzere Hanefî müellifler arasında da söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Nesefî Kureyşîlik şartına dair kapsamlı değerlendirmelerinden sonra "ehl-i hadîs kelâmcıları" diye nitelediği Eş'arîler'in bundan başka üç şart daha öne sürdüklerini kaydeder. Bu şartlardan ilk ikisi içtihat ve adalet şartlarını içerir. Üçüncüsü ise "siyaset ve yönetim araç ve yöntemlerine vâkıf olmak, [toplumsal yapıyı oluşturan] halk mertebelerini bilmek, bu mertebeleri göz önünde bulundurarak halkı koruyup gözetmek, savaş hazırlığı ve savaş yönetimi konularında bilgili olmaktır."[482]

Nesefî ilk iki şartı, yani içtihat ve adalet şartlarını -ilgili başlıklardan da hatırlanacağı üzere- tartışmaya açmış,[483] fakat bu iki şart için öngörülen esneklik, kifayet sıfatıyla ilgili olan üçüncü şart için gösterilmemiş, hatta kifayetle ilgili niteliklerin gerekliliği âdeta tartışmaya kapalı bir husus olarak takdim edilmiştir. Nesefî kifayet konusunda bir benzerine Mâtürîdî'ye nispet edilen akaid risâlesinde rastladığımız bu şarta hususi bir önem atfederek onu diğer şartlardan ayrı

---

480 Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, I, 62.

481 Müellifin ilgili ifadeleri şöyledir: "Devlet başkanı olacak kişi, [i] re'y ve siyaset sahibi, savaş ve barış idaresi konularında bilgili, sert olması gereken yerde sert, yumuşak olmasını gerektiren durumlarda yumuşak, [ii] cesaret sahibi, düşman karşısında zafiyete düşmeyen, hadleri tatbik etmekte gevşeklik göstermeyen ve savaşmaktan korkmayan birisi olmalıdır." Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 355.

482 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1111. Ehl-i hadis çevrelerine nispet edilen bu görüşlerin bir benzerine Nesefî'den önceki bir dönemde Eş'arî âlimi Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin ifadelerinde rastlanmaktadır. Kifayet sıfatına işaret etmek üzere "Siyasetin ve iyi bir yönetimin (*hüsnü't-tedbîr*) araç ve yöntemlerine (*vücûh*) vâkıf olmak şarttır" diyen Bağdâdî, bunun da toplumsal yapıyı oluşturan halk mertebelerini bilmek, bu mertebeleri göz önünde bulundurak halkı koruyup gözetmek, işçileri ekonomik ve toplumsal alanlarda zenginlere ezdirmemek ve savaş idaresi konusunda bilgili olmak suretiyle sağlanabileceğini ifade eder. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 277. Bu düşünceler kifayet sıfatının, askerî kabiliyetin yanı sıra içtimaî ve ekonomik düzenin sağlanmasındaki merkezî rolüne de işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Öte yandan Bağdâdî'nin burada işaret ettiği bu hususiyetler, bir başka eserinde bu defa herhangi bir tafsilâta yer verilmeden ve Ehl-i Sünnet'e nispet edilerek yalnızca "siyaset" kavramına atıfla açıklanmaktadır. a. mlf. *el-Fark beyne'l-firak*, 301.

483 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1111-1113.

bir yerde tutan bir tavır takınırken diğer taraftan Bâkıllânî'nin çizdiği kavramsal çerçeveyi de büyük ölçüde dikkate almaktadır:

> Devlet başkanının (*imâm*) ahkâmı tatbik etme, zalimden mazlumun hakkını alma, sınır güvenliğini sağlama, memleketi himaye etme, İslâm yurdunun sınırlarını koruma ve ordular tertip etme konularında güçlü ve muktedir bir siyasetçi (*sâis*) olmasına gelince, bunun şart olması gerekir. Şayet böyle olmazsa seçilme gayesinde gözetilen maksat hâsıl olmaz.[484]

Nesefî'nin bu konudaki düşünceleri, Necmeddin en-Nesefî, Lâmişî, Üsmendî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi Hanefî yazarlar tarafından da büyük ölçüde aynı ifadelerle benimsenmiştir.[485] Hanefî metinlerinde kifayet şartıyla ilgili değerlendirmelerde oldukça yaygın bir kullanıma sahip olduğu görülen ve temelde "iş başına geçecek kişinin siyaset etme kabiliyetini haiz olmasını" ifade eden "sâis" nitelemesinin Hanefî âlimlerinin özgün bir katkısı olduğunu belirtmek gerekir. Necmeddin Nesefî'nin *ʿAkâʾidü'n-Nesefî* adıyla bilinen meşhur akaid risâlesine Eş'arî âlimlerinden Teftâzânî tarafından yazılmış şerhte bu kavram şu ifadelerle izah edilmiştir: "Devlet başkanının sâis olması, derin düşüncesi, isabetli fikri, zaptedilmez cesareti ve kudretiyle (*şevke*) Müslümanların işlerinde tasarrufta bulunmaya muktedir (*mâlik*) olması demektir."[486]

Mâverdî'nin devlet başkanında bulunmasını şart koştuğu yedi nitelikten ikisi doğrudan kifayet sıfatıyla irtibatlıdır: "[i.] Reâyâyı sevk ve idare edebilecek (*siyâsetü'r-raʿiyye*) ve maslahatları gerçekleştirebilecek (*tedbîrü'l-mesâlih*) re'ye sahip olmak, [ii.] İslâm havzasını himaye edip düşmana karşı cihad edebilecek askerî güç (*necdet*) ve cesareti haiz olmak."[487] Kifayet şartını oluşturan bu unsurlar, yine kifayet sıfatıyla ilgili farklı bağlamlardaki benzeri vurgularla birleştiğinde daha anlamlı bir bütün haline gelmektedir. Mâverdî *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'de bir benzerine sonraki dönem hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde de rastlanan bir konuya temas eder: Hangi nitelikleri taşıyan kişi vazifeye daha uygundur, âlim olan mı, cesur ve savaşçı olan mı? Buna göre devlet başkanlığı için gerekli olan şartlar bakımından aralarında denklik bulunan iki kişiden birinin ilim, diğerinin cesaret sıfatı yönünden daha üstün bir konumda olması durumunda hangisi diğerine takdim edilecektir? Bu soruya verdiği cevapta dönemin şartları göz önüne alınarak bir hükme varılacağını ifade eden Mâverdî, siyasî kargaşanın veya dış

---

484 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1112. Hz. Ebû Bekir'in meşruiyeti temellendirilirken onun hilâfete ehil olduğunu ispatlayan hususiyetler arasında yine bu ve benzeri hususiyetlere dikkat çekilmiştir: "Savaş idaresindeki bilgisi, ordu tertibindeki icraatı, seriyyeler gerçekleştirmedeki başarısı, siyâset-i amme bilgisi, raiyyenin işlerini yoluna koyması ve bunun dışında imâmet konusunda ihtiyaç duyulan diğer özellikleri…" Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1129-1130; a. mlf. *et-Temhîd*, 153. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin de aynı ifadelere başvurduğu görülmektedir. Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 488-489.

485 Nesefî, *ʿAkâʾidü'n-Nesefiyye*, 100; Lâmişî, *et-Temhîd*, 153; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 186-187; Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde*, 477.

486 Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye*, 100.

487 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 5.

tehlikelerin varlık gösterdiği bir devirde cesaret sıfatıyla öne çıkan bir kimsenin başa geçirilmesinin daha uygun olacağına vurgu yapmakta, böylelikle kifayet şartını zaruri kılan hususlara da bir bakıma işaret etmiş olmaktadır.[488]

Devlet başkanlığı için gerekli şartlardan biri olarak belirtilen efdaliyet şartı bağlamında da yine kifayetle izah edilmesi mümkün bir husus gündeme taşınır. Yaşanılan çağda daha faziletli birinin (*efdal*) bulunmasına karşın fazilet bakımından ondan daha aşağı mertebedeki bir kimsenin (*mefdûl*) başa geçirilmesi durumunda bu kişinin yönetimi meşru sayılacak mıdır? Mâverdî, bunun ancak o kişinin seçilmesini haklı kılacak gerekçelerin bulunmasıyla mümkün olabileceğini kaydeder. Mefdûlün takdim edilmesini gerektirecek bu haklı sebepler arasında sayılan üç hususdan ikisi daha faziletli olduğu düşünülen kişiyi ilgilendirirken sonuncusu mefdûlün kifayetli oluşuyla yakından ilgilidir: "Şayet ortada gerektirici bir sebep varsa, meselâ daha faziletli olduğu düşünülen kişi hastaysa ya da yaşadığı halde kendisinden uzun süredir haber alınamıyorsa (*gâib*) veyahut [bu türden durumlar olmamasına karşın] mefdûl, insanların en hızlı bir şekilde itaat edecekleri, bey'at etmekten geri durmayacakları biri ise…"[489] Burada üçüncü gerekçe olarak takdim edilen hususun "mefdûl olmakla birlikte muktedir ve kifayet sahibi olan" kimseleri tasvir ettiği açıktır.

Devlet başkanının atanma süreciyle ilgili açıklamalarda da benzer bir noktaya vurgu yapılmıştır. Uygun adayı belirlemek üzere toplanan *ehlü'l-hal ve'l-akd*in bu işe ehil kimselerin durumunu araştırmakla işe başlayacaklarını belirten Mâverdî, bu araştırma sürecinde gözetilmesi gereken kriterlerden biri olarak da "seçilecek kişinin halkın tereddüt etmeksizin hızlı bir şekilde bey'at edeceği bir kimse olması"nı zikreder.[490] Devlet başkanının görev ve sorumluluklarını on madde halinde sıralayan Mâverdî, bu çerçevede zikrettiği sorumlukların önemli bir kısmının yine devlet başkanının kifayetli olmasıyla sağlanabileceği anlaşılmaktadır. Bid'atçılarla etkin bir şekilde mücadele edilmesi, İslâm havzasını korumak, ülkede emniyet ve aşayişi sağlamak, cihad etmek, sınırları tahkim etmek, devlet yönetimiyle ilgili işlere doğrudan nezaret etmek, idarecilerin ve toplumun ahvalini bizzat araştırmak gibi sorumluluklar esasen doğrudan yahut dolaylı bir biçimde devlet başkanının kifayetli olmasıyla yakından ilgilidir.[491]

Ayrıca kifayet sıfatıyla ilgili hususların devlet başkanının şahsıyla sınırlı tutulmadığı, bu gerekliliğin daha alt kademelerdeki devlet görevlilerine de taşındığı görülmektedir. Nitekim bunun tevfîz vezirinde de bulunması gereken bir nitelik olduğunu belirten Mâverdî, devlet işlerini idare etmede halifenin/sultanın vekili sayılan bu konumdaki görevlide Kureyş'e mensup olma dışındaki tüm şartların bulunması gerektiğini belirtmiş ve bu çervevede "kifayet" şartına da hususi

488 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 8.

489 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 8-9.

490 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 7-8.

491 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 22-23.

vurgu yapmıştır: "Tevfîz veziri olarak tayin edilecek kişinin savaş ve vergilerle ilgili uhdesine tevdi edilen görevlerde kifayet ehli, tecrübeli ve bu işlerin künhüne vâkıf olması şarttır. Zira kifayet vezirliğin dayanağı ve siyasetin kendisiyle intizam bulduğu bir şarttır."[492]

Mâverdî'yi takip eden Ferrâ'nın da benzer hususları şart koştuğu görülür: "Savaş, siyaset, hadlerin tatbiki ve ümmetin [tehlikelere karşı] savunulmasıyla ilgili işlerin üstesinden gelebilmek (*kayyim*), bu hususlarda basiret sahibi olmak, had cezalarının uygulanmasında zayıflık ve müsamaha göstermemek."[493] Bu niteliklerin şart oluşuna dayanak teşkil eden hususları devlet başkanının seçilmesinde gözetilen aslî maksatlarla ilişkilendiren müellif, bu çerçevedeki değerlendirmelerinde isim vermeden Bâkıllânî'nin yukarıda temas edilen ifadelerine başvurur.[494]

3. Devlet Başkanının Kimliğini Tespitte Aslî Unsur Olarak Kifayet

Cüveynî'nin kelâma dair eserlerinin imâmet bahislerinde kifayet şartıyla ilgili serdettiği görüşlerde de Bâkıllânî'nin yönlendirici etkisi açıktır. *Lümaʿu'l-edille*'de gerekli görülen şartlar arasında zikredilen bir hususiyet, doğrudan Bâkıllânî'nin kifayet şartıyla ilgili muhtasar formundaki ifadeleri içermektedir: "Kudretli (*necdet*), kifayet sahibi, işleri idare etme (*siyâset*) ve yönetme (*iyâle*) yetkinliğini haiz olmak." Burada işaret edilen sıfatlar, *el-İrşâd* eserinde Bâkıllânî'nin kifayet sıfatını daha vazıh hale getiren uzun formuyla yine uyumlu olacak şekilde genişletilerek açıklanır:

> Şartlardan birisi de devlet başkanının (*imâm*) işlerin maslahatlarına ve zaptına vâkıf, orduları donatma ve sınırları muhafaza etmede necdet sahibi, Müslümanların işlerini yürütmede aklıselim sahibi (*re'y hasîf*), hadlerin gerektirdiği cezaları uygulamada ve boyunları vurmada zayıflık göstermeyen, merhametine yenik düşmeyen biri olmasıdır. Kifayet şartı esasen bütün bu zikrettiğimiz hususları içermektedir. Kifayet ise icmâ ile sabit bir şarttır.[495]

Kifayet şartının doğrudan icmâ ile irtibatlandırılması bu konuda bir ilki temsil eder. Bu şartın icmâ deliline başvurularak temellendirilmesi bu hususta katî bir hükme işaret etmektedir. Kifayetin katî bir şart oluşuna yönelik bu vurgu, siyasî-fıkhî ahkâma tahsis edilen *el-Gıyâsî* eserinde bir adım daha ileriye taşınacak ve kifayet sıfatı bu çerçevede devlet başkanının kimliğini tespitte en aslî unsur olarak takdim edilecektir. Cüveynî'nin bu eseri meseleye özgün bir ifade biçimi kazandırmasının yanında kifayet şartına dair en kapsamlı değerlendirmeleri içermesiyle de dikkat çeker. Konuyla ilgili değerlendirmeler metinde "müktesep vasıflar" kategorisi içinde ilim

---

492 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 30.

493 Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 83; a. mlf. *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 242.

494 Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 242. Mâverdî'nin belli başlı konularda kifayet sıfatıyla irtibatı kurulabilecek -yukarıda aktarılan- değerlendirmelerini Ferrâ'nın eserinden de benzer ifadelerle takip etmek mümkündür. a. mlf. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 95, 99, 110.

495 Cüveynî, *el-İrşâd*, 327-328. Cüveynî ile aynı yılda vefat eden Mütevellî en-Nîsâbûrî'nin kifayet sıfatıyla ilgili değerlendirmeleri *el-İrşâd*'daki ifadelerle yakın bir benzerlik gösterir. Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 178.

ve adalet şartlarının ardından üçüncü ve son madde olarak ele alınır. Muhtelif vesilelerle kifayet kavramına doğrudan atıfta bulunulmasına karşın bu madde eserde kavramsallaştırılmamıştır. Ancak ilgili değerlendirmeler, kitabın diğer yerlerindeki görüşlerle karşılaştırıldığında bu sıfatın "kifayet" kavramıyla ifade edilebileceği anlaşılmaktadır:[496]

> Müktesep faziletlere eklediğimiz bir diğer sıfat ise şudur: Çetin işlerde *('azâimü'l-umûr*) doğru düşünebilme (*re'y*) becerisini kazandıran, işlerin sonucunda bir çıkış yolu gösteren bir özellik. Bu sıfat, aklın mizacıdır, tecrübeler yoluyla elde edilen bir sıfattır. İmâmetin en büyük amacı görüş farklılıklarını bir noktada cemetmek, farklı ahlakî, fikrî özellikteki, farklı durum ve şartlardaki insanları kendisine tâbi kılabilmektir. Fesadın, kargaşanın ve düzenin bozulmasının temelinde çoğunlukla fikirlerin birbirleriyle çarpışması yer alır. Bu bakımdan insanlar tek bir fikir (*re'y*) etrafında birleşmezlerse siyasî yönetimin (*tedbîr*) intizam bulması da beklenemez. Devlet yönetiminde (*iyâletü'l-mülk*) işler hiçbir surette istikrara kavuşmaz ve nihayet İslâm havzasının kökü kazınır.[497]

Çeşitli fikirleri bir neticeye ulaştırarak ihtilâfı gidermek ve böylece toplumsal düzeni sağlamayı siyasî otoritenin en temel işlevi olarak belirleyen bu ifadeler, Cüveynî'nin eserini hilâfet kurumu açısından istikrarsızlığın hüküm sürdüğü bu dönemde kaleme almış olmasıyla birlikte düşünüldüğünde oldukça anlamlı hale gelmektedir. "İnsanların tek bir fikir etrafında birleştirilmesi" yönündeki bu arayış aynı zamanda kifayet sıfatının gerekliliği fikrine de zemin teşkil eder. Zira ihtilâfın giderilip düzenin sağlanması, ancak siyasî otoritenin dağınık vaziyetteki bu fikirleri bir noktada birleştirmeye ve böylelikle insanları kendi şahsında bir araya toplamaya muktedir olması, yani kifayet sıfatını haiz oluşuyla mümkün olabilmektedir:

> Bu sıfat ancak taraftarları arasında sözü geçerli olan (*mutâ'*), ordularla mücehhez ve güçlü bir taraftar desteğine sahip bir yöneticiyle (*melik*) sağlanabilir. İslâm coğrafyasında, ihtilâf halindeki insanların kendisine sığındığı, çekişme içindekilerin hükmüne boyun eğdiği, bütün bu kimselerin kendisine tâbi olduğu bir [yöneticinin] yokluğu halinde, insanlar olabilecek en kötü duruma duçar olurlar, karada ve denizde fesat ortaya çıkar, zihinler parçalanır, anlaşmazlıklar patlak verir ve insanlar arasındaki ihtilâflar içinden çıkılmaz bir hal alır. Devlet başkanını (*imâm*) atamadaki maksat anlaşıldığına göre kifayetli, dirayet sahibi ve işler konusunda yol gösterici (*hidâyet*) olmayan, [siyasî-idarî sahaya giren] önemli işlerde ve ordu tertibinde müstakil olmayan, gerekli durumlarda boyunları vurmada tabiatı gereği zayıflık gösteren, şefkat ve merhamet gösterilmesi gereken yerde de kabalık ve sertliğe başvuran birinin [bu göreve] atanmasıyla bu maksadın hâsıl olamayacağı da ortaya çıkmış oldu. Diğer taraftan bu evsafı haiz kişinin "kifayetli (*kâfî*)" olarak nitelenmesi yeterli değildir. Zira nice

---

496 Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek", 272. İlgili maddede işaret edilen hususiyetler, kimi yazarlarca kifayet kavramıyla benzer bir içeriğe sahip olan "kabiliyet" kavramıyla ifade edilmiştir. Enes Er, "Cüveynî'de İmamet Teorisi", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak - Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 87-88.

497 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 263.

> kimseler vardır ki kolay işlerde kendi kendine yetebilmesine (*müstakil*) karşın daha zorlu durumlar karşısında istiklal sahibi olamamaktadır. Bu hususta imâmetin maksatları dikkate alınmalı ve devlet başkanının (*imâm*) bu maksatları gerçekleştirebilmede istiklal sahibi olması şart olmalıdır. Necdet ve kifayetin anlamı da esas itibariyle onun istiklal sahibi olmasıdır.[498]

Şu halde devlet başkanının seçilme gayesinde gözetilen hedeflerin gerçekleştirilmesi onun en başta kifayet sıfatını haiz, istiklal sahibi bir kimse olmasını gerektirir. Burada istiklal sıfatının bir bakıma kifayet sıfatını da kuşatan bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Devlet başkanında bulunması gerekli şartları farklı açılardan dört gruba ayırarak inceleyen Cüveynî, hatırlanacağı üzere bu dörtlü tasnif dahilinde tespit ettiği tüm şartların "istiklal" ve "neseb" olmak üzere iki gruba indirgenebileceğini, bu çerçevede Kureyş'e mensup olma şartı dışındaki tüm şartların istiklal sıfatı kapsamında değerlendirilebileceğini ifade etmişti. Kifayet şartıyla ilgili değerlendirmelerde istiklal sıfatının kuşatıcı yönüne yapılan yukarıdaki vurgu, onun şartların tasnifine dair bu tasarrufuyla birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı bir hale gelmektedir.

Kabaca devlet yönetimiyle ilgili hususlarda "kendi kendine yetebilme" durumunu ifade eden "istiklal" kavramı, devlet başkanına düşen görev ve sorumlulukların bahse konu edildiği metnin bir başka bölümünde "necdet" sıfatıyla ilişkilendirilmiş, böylece kifayet şartıyla yakın ilişkili olan her iki kavramın da anlam çerçevesi daha anlaşılır kılınmıştır: "İmâmet mansıbında istiklal sahibi olmak, tüm ülkeye şâmil olacak, ardından ülkeyi aşacak ve küffarın beldelerine kadar uzanacak büyük bir *necdet*e bağlıdır. Bu necdet ise önce imâmın adamlarıyla, ardından da adamlarının mal ve teçhizat açısından donanımıyla gerçekleşebilir."[499] Kifayet kavramına yüklenen anlam ise istiklal sahibi olmakla yakından ilgilidir: "Kifayetin mânası devlet başkanıyla (*imâm*) ilgili olan işlerde şeriat açısından en doğruyu yerine getirebilmede müstakil olmak demektir."[500]

Fürû-i fıkıh eserinde kadılarda aranan şartlara "kifayet" sıfatını da dahil ettiği görülen Cüveynî, burada kifayeti "yapılan işte kendi kendine yeter olmak (*istiklâl bi'l-emr*), o iş için gerekli donanım, ciddiyet ve yeterliliğe sahip olmak" ifadeleriyle tanımlamış ve bunun devlet başkanında (*imâm*) aranan "necdet" sıfatıyla benzerlik gösterdiğini dile getirmiştir.[501] Devlet yönetiminde müstakil olmak, Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'de üzerinde hassasiyetle durduğu ve çoğu zaman kifayet kavramıyla birlikte söze konu ettiği bir özelliktir. Bu husus, eserin diğer pek çok

---

498 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 263-264.

499 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 342.

500 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 261. Cüveynî'nin "istiklâl bi'l-emr" olarak ifade ettiği hususu Ömer Türker şöyle tanımlar: "Yöneticilik kabiliyet ve melekesine sahip olmanın yanı sıra yönetim işinde inisiyatif alabilmek." Ömer Türker, "Halifesiz Toplumsal Siyasi Düzenin Sağlanması: Kifayet Teorisinin İnşası", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak - Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 122-123.

501 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVIII, 584.

yerinde de merkezî bir vurguya konu olmaktadır. Meselâ ilim/içtihat şartını temellendirmeye dönük ifadelerde yine bu hususiyete temas edilir: "İlim sıfatı terkedilemez. Eğer terkedilebilseydi kifayetli ve kendi kendine yeten biri (*istiklâl bi-nefsihi*) olmanın gerekliliği de ortadan kalkabilirdi."[502]

Cüveynî'nin şartlarla ilgili tasnifinde "kişiye bağlı/bitişik [doğuştan gelen] sıfatlar (*es-sıfâtü'l-lâzime*)" kısmına dahil ederek incelediği iki sıfat da esas itibariyle kifayet kavramıyla ilgilidir. Literatürde çoğu zaman kifayetle ilgili değerlendirmelerde temas edilen bu sıfatlardan ilki "cesaret", diğeri ise gözü pek, yürekli ve keskin zekâlı olmak anlamındaki "şehâmet"tir. Bunların iki önemli hususiyet olduğunu vurgulayan müellif, korkak, zayıf ve güçsüz kimselerin yönetim ve asker sevkiyle ilgili işlere elverişli olmadığına dikkat çekmekte ve özellikle şehâmet olarak ifade ettiği sıfatın aklın kemâliyle de yakından ilgili olduğunu ifade etmektedir.[503]

Kifayet şartının gerekliliğiyle ilgili böylesi bir çerçeve çizen Cüveynî, konuya şartların yokluğuna ilişkin durumların tartışıldığı kitabın ikinci bölümünde tekrar temas eder. Bu defa maksat, şartları kendi aralarında konumlandırıp aralarındaki önem sıralamasını tespit etmek ve buradan hareketle bu şartların kısmen yahut tamamen ortadan kaybolması durumunda nasıl bir yol takip edilmesi gerektiğini belirlemektir. Müellifin kifayet konusundaki düşüncelerini bir bütün olarak değerlendirebilmek için yukarıdaki genel çerçeveyi tamamlayan ilgili açıklamalarına da değinmek gerekir.

Bu kısımda üzerinde durulan ve tartışmanın eksenini belirleyen şartlar Kureyşîlik, içtihat, adalet ve kifayettir. Bunlar arasında Kureyş'e mensubiyet "en az ihtiyaç duyulan sıfat" olarak belirlenirken onu sırasıyla içtihat ve adalet sıfatları takip etmekte, kifayet ise bu taksimde "en fazla ihtiyaç duyulan sıfat" nitelemesine muhatap olmaktadır. Kuşkusuz şartlara atfedilen bu önem sırası, hangi şartların ihmal edilebilir hangilerinin olmazsa olmaz mesabesinde (katî) kabul edileceğinin tespitinde oldukça belirleyici olacaktır. Hatta şartları kendi aralarında derecelendirmeye yönelik bu tercih, herhangi bir şartın yokluğu durumunda nasıl bir yol takip edileceği, diğer bir deyişle yok olduğu farzedilen şartın yerine hangi diğer şartın yahut şartların ikame edileceği hususunda da önemli bir rol oynacaktır. Meselâ "Kureyş'e mensup birisini bulamadığımız takdirde" Cüveynî'ye göre yapılması gereken, "diğer şartları taşıyan bir başkasını elden kaçırmamak ve âlim, kifayetli (*kâfî*) ve vera' sahibi olan birini bu makama tayin

---

502 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 260-261. Bu hususta öne çıkan vurgular için bk. a. mlf. *el-Gıyâsî*, 254, 255, 256, 260-262, 270-271, 283-4 306-7. Burada Cüveynî'nin aynı zamanda ilim sıfatıyla istiklal arasında bir mülazemet ilişkisi kurduğu anlaşılmaktadır. Buna göre devlet başkanı olacak kişinin müstakil olabilmesi için hem ilim hem kifayet sahibi olması gerekir. Bu anlamda istiklal sıfatı hem ilim hem de kifayet sıfatlarını kuşatan üst bir kavram olarak görülmektedir. İstiklal sıfatının bu kuşatıcı yönü Cüveynî'nin şartları kendi aralarında tasnif ederken nesep dışındaki bütün şartların "istiklal" sıfatı altında toplanabileceğini ifade eden yaklaşımıyla da oldukça uyumludur.

503 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 259. Ömer Türker, *el-Gıyâsî*'deki değerlendirmelerin ışığında "şehâmet" olarak tabir edilen sıfatı şöyle tanımlar: "İmâmet için gerekli teşebbüs kabiliyetine, yürekliliğe ve Müslümanlara imdat duyarlılığına sahip olmak." Türker, "Halifesiz Toplumsal Siyasi Düzenin Sağlanması", 123.

etmektir."[504] Bu çerçevedeki değerlendirmelerde şartların yokluğuna ilişkin muhtemel durumlar için önerilen çözüm yollarının odak noktasını kifayet vasfı oluşturur. Nesep şartından sonra içtihat şartını haiz birinin bulunmamasıyla ilgili durumda da yine bu husus öne çıkmaktadır:

> İmâmeti uhdesine alacak [bu vasıfta] birini bulamazsak ve bunun yerine gözü pek, keskin zekâlı, kudretli, kifayet sahibi, çetin işlerin üstesinden tek başına gelebilecek kabiliyette (*istiklâl bi-'azâimü'l-umûr*) birine, yani daha önce bahsedilen kifayet sıfatı mucebine uygun bir kimseye rastlarsak bu kimsenin din ve dünya işleri[nde imâm olarak] tayin edilmesi gereklilik halini alır.[505]

Fakat bu ifadeler, kifayet sıfatının, yani güç ve iktidarın diğer tüm şartların üstünde ve mutlak anlamda meşru görüldüğü anlamını taşımaz. Nitekim kifayetli olmakla birlikte "hayasızlığa ve fıska meyyal olan birinin" durumuna ilişkin serdedilen görüşler,[506] salt güç ve iktidar sahibi olmasına bakılarak birinin göreve getirilemeyeceğini, katiyet derecesinde gerekli görülmekle birlikte bu niteliğin tek başına yeterli olmayıp adalet ve takva sıfatlarıyla desteklenmesi gerektiğini gösterir.[507]

Belli başlı şartların yokluğu durumuna ilişkin dile getirilen bu düşüncelerin akabinde konu kifayet sıfatının yokluğu ihtimaline getirilir. Cüveynî diğer vasıflardan -onlara atfettiği önemle orantılı olarak- belli koşullarda vazgeçiyor ve bu hususta meydana gelen boşluğun diğer sıfatlarla fakat ağırlıklı olarak kifayet sıfatıyla telafi edilebileceğini savunuyordu. Kifayetin vasıflar arasındaki bu merkezî konumu, bu sıfatın yokluğu ihtimaline dair söylenen sözlerde bir kez daha kendisini baskın bir şekilde hissettirir:

> Kifayetli birinden büsbütün mahrum kalındığı takdirde yönetici (*vâlî*) olarak atamayı tercih ettiğimiz kimseyi kaybettik demektir. Böylesi bir durum gerçekleştiğinde içinde bulunulan zaman dilimi yöneticilerden (*vülât*) yoksun kalmış olmaktadır.[508]

Cüveynî yaşanılan çağın kifayetli kimselerden yoksun olmasını siyasî yönetim açısından âdeta yolun sonu olarak görmektedir.[509] Bu da esasen onun siyasî düşüncesinde kifayetin ne denli

---

504 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 415.

505 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 416-417.

506 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 417-418. Geniş bilgi için bu çalışmanın adalet şartını içeren alt başlığına bakılabilir.

507 Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek", 276; a. mlf. "İki Âlim, İki Halife Adayı", 227.

508 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 420.

509 Yukarıdaki ifadelerin hemen ardından ilgili duruma ileride temas edeceğini bildiren Cüveynî, bu konuyu eserinde yine kifayetle ilgili yoğun değerlendirmelerin bulunduğu müstakil bir başlık altında bahse konu etmektedir. *el-Gıyâsî*'nin "Devlet Başkanından (*imâm*) Yoksun Kalmak" üst başlığını taşıyan ikinci bölümünde (s. 413-471) ilk olarak "Devlet başkanında bulunması gereken sıfatların ortadan kaybolması" meselesine yer verilmekte (s. 415-420), ikinci olarak "siyasî yönetimin (*imâmet*) güce dayanarak (*şevke*) ele geçirilmesi" meselesi ele alınmakta (s. 421-465), üçüncü ve son alt başlıkta ise yukarıdaki durum, yani "içinde bulunulan zaman diliminin bir yönetici (*vâlî*) veya mütevelliden yoksun olması durumu" incelenmektedir (s. 466-471). "Müellif, içinde bulunulan zaman diliminin 'kifayet ehli kimselerden ve imâmete ehil olan kimselerden yoksun olması' durumunun esas itibariyle bir faraziye olduğunu söyleyerek söze başlamaktadır: 'Böylesi bir durumun tasviri pek de mümkün değildir. Zira

önemli bir nitelik olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Cüveynî vasıfların yokluğu yahut eksikliği faraziyesi üzerine yaptığı bütün bu değerlendirmelerin neticesinde ulaştığı sonucu serdederken yine kifayetin merkezî konumuna vurgu yapar:

> Zikrettiğimiz hususlar üzerinde iyice düşünen bir kimse, yukarıda tasvir edildiği şekliyle devlet başkanında (*imâm*) bulunması şart koşulan sıfatlardaki esas amacın kifayet ve iş konusundaki istiklal olduğunu anlar. Diğer sıfatlar her ne kadar geçerliliğini koruyor olsa da (*merî*) asıl olan sıfat kifayettir.[510]

Cüveynî takip eden sayfalarda bu hususstaki düşüncelerini faraziye olarak kurguladığı muhtemel bazı durumlara tatbik ederek belirginleştirme cihetine gider. Bu çerçevede gündeme taşınan ihtimallerden birisi şöyledir: Ne dirayet sahibi ne de kifayetli olan bir Kureyşli ile kifayetli ve takva sahibi bir âlim olmakla birlikte Kureyşli olmayan iki kişi aynı zaman diliminde yaşarsa, bunlardan hangisinin başa geçirilmesi daha uygun olacaktır? Cüveynî ikincinin, yani kifayetli, takva sahibi ve âlim olanın diğerine takdim edilmesi gerektiğine hükmeder. Bu hükme temel teşkil eden husus ise kifayetin ihmali mümkün olmayan bir sıfat olmasıdır: "Zira kifayetli olmayanın başa geçirilmesi ve bu makamda kendine yer bulması asla söz konusu değildir."[511]

Bir diğer muhtemel durumda ise içtihat ve kifayet sıfatları karşı karşıya gelmektedir. Kifayet sıfatını önceleyen tutum burada da sürdürülür: "İçtihat vasfını taşımamakla birlikte, necdet ve gözü peklikte (*şehm*) istiklal sahibi olan kimse, müçtehit mertebesine erişmiş olmakla birlikte necdet ve kifayet şartlarını haiz olmayan kimseden evlâdır." Bu hususta "esas gayenin kifayet olduğunu" bir kez daha vurgulayan Cüveynî, "bunun dışındaki vasıfların tamamlayıcı ve eksikleri giderici hükmünde" olduğunu ifade eder.[512] Böylelikle bir taraftan "daha az ihtiyaç

---

zamanın (*dehr*) siyasetin yollarını (*mesâlik*) bilen birinden yoksun (*'uruvv*) olma ihtimali uzak bir ihtimaldir. Gerekli şartlara sahip olmamakla birlikte kifayet ehli olan birinin her daim bulunabilmesi ise yüksek bir ihtimaldir. Zira kifayet, olabilecek en uç noktaya varması şart koşulan bir husus değildir. Bilakis kişilerin tahammül ve asgari bir akıl sahibi olması, dirayetli ve hidayet üzere olması ve zor işlerde istiklal sahibi olması yeterlidir. Başına çözümü zor bir mesele geldiğinde akıl sahiplerine danışarak bu konuda bir çözüme ulaşması sonra da bu yönde kararlı bir şekilde adımlar atması imkân dahilindedir. Zamanın bu sıfatlarla muttasıf kimselerden yoksun olması neredeyse mümkün değildir.' Şu hâlde müellif, kifayet ehli kimselerin her daim bulunmasını mümkün görmektedir. Ancak bu başlık altında söze konu edilen husus, 'kifayet (ve dirayet) ehli olan kimselerin baskı ve zulüm altında olmaları (*müztahid*), mağdur bir vaziyette bulunmaları ve [istediklerine] nail olmayı dile getirmelerinin yasaklanmış olduğu bir durumdur.' Burada kifayet ehli kimsenin herhangi bir şekilde yokluğu değil, varlıklarına rağmen kifayetsiz müstebid kişiler tarafından baskı altında tutulmaları hasebiyle imâmete geçmelerinin mümkün olmadığı bir durum tasvir edilmektedir." Cüveynî'nin ilgili konudaki değerlendirmelerinin geniş bir özeti için bk. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem'in Özeti", 397-403. Müellifin konu etrafındaki düşüncelerini tartışan bir inceleme için bk. Türker, "Halifesiz Toplumsal Siyasi Düzenin Sağlanması". Ayrıca bk. Siddiqui, *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni,* 157-162; a. mlf. "Power vs. Authority: Al-Juwayni's Intervention in Pragmatic Political Thought", *Journal of Islamic Studies* 2/28 (2017), 18-28.

510 Takip eden satırda bir kez daha takva ile desteklenmeyen bir kifayetin hiçbir yarar sağlamayacağı, faydası bir yana fesada bile sebebiyet verebileceği ifade edilerek güç ve iktidarın mutlak mânada meşru görülmediği ihsas ettirilir. Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 418.

511 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 419.

512 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 420.

duyulan" nitelemesine muhatap olan sıfatlar, "en önemli sıfat" olarak görülen kifayetle karşı karşıya gelmeleri durumunda vazgeçilebilir şartlar olarak takdim edilirken diğer taraftan kifayet sıfatının diğer şartlar olmasa da bulunması gereken katî bir şart olduğu savunulmaktadır.

Kifayet şartına atfedilen önem, Cüveynî'nin siyasî düşüncesinin ayırt edici yönlerinden birisini oluşturur. O, yukarıdaki değerlendirmelerinin dışında eser boyunca bu vasıf konusundaki hassasiyetini sürdürür. Devlet başkanı ve alt kademedeki devlet görevlilerinin sorumluluk alanlarını konu edinen bölümün bir alt başlığı "devlet başkanının kudretli ve mücehhez oluşu (*necdetü'l-imâm ve 'uddetühü*)" meselesine tahsis edilmiş ve bu çerçevede kendisine düşen görev ve sorumlulukları yerine getirebilmesi için devlet başkanının bu evsafı haiz olmasının bir zorunluluk olduğuna dikkat çekilmiştir.[513] Devlet başkanında bulunması gereken katî bir şart olarak belirlenen kifayet vasfı, daha alt kademelerdeki birçok devlet görevlisi açısından da aynı gereklilikte görülür. Meselâ devlet başkanının kendisine vekâlet etmesi için görevlendirdiği vezir konumundaki görevlilerde soy şartı dışındaki diğer tüm şartların bulunmasını gerekli bulan müellif, bu göreve atanacak kimselerin "şehâmet sahibi, kifayetli, güçlü (*necdet*), dirayetli, görüşünü tatbik ettirecek kabiliyette sağlam bir mizaç sahibi ve keskin zekâlı olmalarını" da bu şartlar arasında zikretmiştir.[514] Bunun dışındaki diğer devlet görevlilerinde aranan vasıfların başında dindar ve güvenilir olmanın yanında yine "kifayet sahibi, işleri yürütmede müstakil ve kendilerine tevdi edilen işleri yapabilecek yeterlilikte olmak" gibi niteliklere yer verilir.[515] Hatta daha hususi bir çerçevede zekât ve vergilerin toplanması ve orduların sevkiyle ilgili görevlendirilen kimselerde de benzer hasletler aranmıştır.[516]

Cüveynî'nin kifayet sıfatına bu denli önem atfetmesi, dahası bu ilkeden hiçbir koşulda taviz vermemesiyle ilgili tutumu, eserin bütünlüğünü tamamlayan diğer konular ve yazıldığı tarihî bağlamla birlikte değerlendirildiğinde büyük ölçüde açıklık kazanmaktadır. *el-Gıyâsî*'nin Abbâsî hilâfetinin Şiî bir hanedanın baskısı altına girdiği, siyasî etkinliğini büyük ölçüde yitirdiği ve sembolik bir makama dönüştüğü bir zaman diliminde yazılmış olması[517] ile kifayet sıfatında ifadesini bulan "güç ve iktidar" vurgusu arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak mümkün gözükmektedir. Bunun yanında Cüveynî'nin bu dönemde halifelerin büyük bir acziyet ve yetersizlik içinde olduklarını müşahede etmiş olmasıyla birlikte doğduğunu düşündüğü iktidar boşluğunun, yaşadığı zaman diliminde hilâfet makamına ehil yegâne kişi olarak gördüğü Selçuklu

513 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 367 vd.

514 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 305-306.

515 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 313.

516 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 401-403.

517 Dönemin şartlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Zaid bin Mohamad, *Al-Juwayni's Doctrine of the İmamate*, 13-38; Siddiqui, *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni*, 33-76; Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 16-23; El-Hibri, *The Abbasid Caliphate: A History*, 131-245.

idaresinin veziri Nizâmülmülk ile doldurulması gerektiği yönündeki arzusunun da kifayet şartıyla ilgili düşüncelerinde son derece etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Eserin "Devlet Başkanından (*imâm*) Yoksun Kalmak" üst başlığını taşıyan ikinci bölümünde "siyasî yönetimin güce dayanarak ele geçirilmesi" tartışmasına ayrılan başlık, bu arzu ve çabanın en yoğun biçimde tebellür ettiği kısımların başında gelmektedir. Bir faraziye etrafında nazarî değerlendirmeler yaptığı izlenimi edinilen müellifin bu çerçevedeki açıklamaları incelendiğinde esasen doğrudan yaşadığı zaman dilimini ve Nizâmülmülk'ü muhatap aldığı görülür. Bu düşünceler bölüm başlığıyla birlikte değerlendirildiğinde Cüveynî, içinde bulunduğu zaman diliminde hilâfet için aranan vasıflara sahip herhangi bir kimsenin bulunmadığı, ancak gerekli şartlara sahip olmasa da "necdet sahibi ve kifayetli biri" olması hasebiyle Nizâmülmülk'ün bu makama gelmesi gerektiğini düşünmektedir.

Abbâsî idaresinin fiilî iktidarını tamamen kaybettiği bu dönemde, mevcut şartların Cüveynî'yi bir çare arayışına sevkettiği anlaşılmaktadır. *el-Gıyâsî* de esasen bu arayışın bir neticesi olarak vücuda gelmiştir. İçinde bulunduğu dönemi âdeta karanlık bir dönem olarak gören müellif, hilâfetin bekâsı ve ümmetin salâhı için Nizâmülmülk'ü tek çare olarak görmüş, bu sebeple onu hilâfetin başına geçmeye teşvik etmiş ve yazdıklarıyla da bunun önünü açmaya çalışmıştır. Kuşkusuz bu arzu ve çabanın temelinde Nizâmülmülk'ün "içinde bulunulan zaman diliminde necdet sahibi ve kifayetli yegâne kişi" olarak görülmesi yer almaktadır. Bu bakımdan kifayet vasfıyla ilgili serdedilen düşünceler aslında bir taraftan Nizâmülmülk'ün başa geçişinin önünü açmaya yönelik bir çaba içerirken diğer taraftan bu vasfı büsbütün yitirdikleri düşünülen Abbâsî halifelerinin artık bir hükmünün kalmadığını da ihsas etmektedir.[518]

4. Hâricî Unsurlarla Kâim Bir Şart Olarak Kifayet

Cüveynî'nin kifayet vasfına siyasî düşüncenin hemen her alanında inşa edici bir rol atfeden tutumu, öğrencisi Gazzâlî'nin konuyla ilgili görüşleri üzerinde yönlendirici bir etki yaratmış gibidir. Fakat aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan, aynı coğrafyada ve aynı siyasî vasatta yaşayan bu iki âlimin kifayet eksenindeki değerlendirmeleri amaç ve hedefler bakımından benzerlik arz etse de son tahlilde farklı halife tercihleriyle son bulacaktır. Cüveynî'nin en uygun halife adayı Nizâmülmülk olmasına mukabil, Selçuklu idaresinde Melikşah ve Nizâmülmülk'ün ölümleriyle birlikte zayıflık baş göstermesi, bunun yanında Fâtımî tehdidinin de kendisini artık

---

518 Eserin "imâmetin güce dayanarak ele geçirilmesi" konusuna tahsis edilen bölümünün geniş bir özeti için bk. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem'in Özeti", 370-397. Cüveynî'nin Nizâmülmülk'e ilişkin değerlendirmelerinin ayrıntılı bir izahı için bk. Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek"; a. mlf. "İki Âlim, İki Halife Adayı", 221-234; Demir, "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği", 182-186; a. mlf. *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 103-112.

daha baskın bir şekilde hissettirmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni konjonktürde[519] Gazzâlî'nin uygun halife adayı konusundaki tercihini Abbâsî hanedanına mensup Müstazhir'den yana kullandığı anlaşılmaktadır.[520]

Kelâma dair eserinin imâmet bahsinde konuya genel bir çerçeve çizen Gazzâlî, burada devlet başkanının "halkı idare etme (*tedbîr*) ve onların maslahatlarını gerçekleştirme ehliyetini haiz olması" gerektiğini ifade edip onu bu hususlara ehil kılan vasıfların başında ise "kifayet" sıfatını zikreder.[521] Bu sıfat aynı zamanda siyasî yönetimin varlık gayesini oluşturan maslahatların da temelini oluşturur:

> Zira maksat, çeşitli fikirleri bir araya getirebilecek, halkı birbirleriyle savaşmaktan ve çekişmekten alıkoyacak ve onların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını temin edecek nitelikte, sözü dinlenen (*mutâ'*), re'y sahibi bir kimsenin ortaya çıkmasıdır.[522]

Kifayet sıfatı *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'de çok daha geniş bir değerlendirmeye tâbi tutulur. Konunun etraflı bir şekilde tartışılmasının en önemli sâiklerinden birisi, dönemin Abbâsî halifesi Müstazhir'in hakiki ve meşru halife olduğu fikrini devlet başkanında aranan şartlara dair ortaya konulacak teorik çerçeveyle bir kez daha teyit etmektir. Nitekim eserin buraya kadarki kısmında Bâtınîler'in siyasî düşünceleri hedef alınırken diğer taraftan da Abbâsî halifesinin meşruiyeti temellendirilmeye çalışılmıştır. Devlet başkanında bulunması gereken şartların Müstazhir'in şahsında toplandığını ispat etmek temellendirme ameliyesinin son adımını oluşturur.[523] Diğer

---

519 Selçuklular'ın zayıflaması ve Irak'ta Abbâsî hilâfetinin yeniden güçlenmesiyle ilgili bu tarihsel bağlam hakkında geniş bilgi için bk. 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; Betül Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022), 286-288. Büveyhîler'in Bağdat üzerinde hâkimiyet kurmasıyla birlikte zaten zayıflamış bulunan Abbâsî hilâfetinin daha da güç kaybettiği, Selçuklular'ın Bağdat'taki Büveyhî iktidarına son vermesi Abbâsî hilâfetinde kısmî bir toparlanmaya vesile olmuşsa da bu durumun zayıflamanın ve nihayet çöküşün önüne geçemediği hususunda tarihçiler arasında genel bir kabul olduğu söylenebilir. Bu genel kabulü sorgulayan ve aksini iddia eden Patrick Scharfe, Büveyhî ve Selçuk dönemlerine ait bazı kronikleri merkeze alarak farklı bir dönem resmi çizmekte ve Abbâsî hilâfetinin sanılanın aksine yüzyıllar boyunca gücünü, otoritesini ve İslâm dünyasındaki etkin konumunu koruduğunu iddia etmektedir. Ayrıntı için bk. Patrick Scharfe, *Portrayals of the Later Abbasid Caliphs: The Role of the Caliphate in Buyid and Saljuq-era Chronicles, 936-1180* (Ohio: The Ohio State University, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

520 Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı", 234-245.

521 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 506-507. Ayrıca bk. a. mlf. *Kavâ'idü'l-akâid*, 229-230.

522 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 508.

523 Gazzâlî'nin şartlarla ilgili girişteki ifadeleri, meselenin bu çerçevede ele alındığını göstermesi bakımından önemlidir: "Birisi şöyle diyebilir: 'Sizin tercih ettiğiniz ve imâmetin sahibi olduğunu iddia ettiğiniz şu şerefli makamdaki kişi [Müstazhir] hakkında bütün bu söylediklerniz, ancak imâmetin şartlarının ve imâmların vasıflarının [o kişide] varlığını ortaya koymanız halinde geçerli sayılabilir. Zira imâmetin birçok şartı vardır ve onlar olmaksızın imâmetin mün'akid olması düşünülemez. Hatta bu şartlardan herhangi birisine bir halel gelse imâmetin tahakkuku (*in'ikad*) mümkün olmaz. Şu halde söz konusu şartları tafsilatıyla açıklayıp bunların [Müstazhir'de] tahakkuk ettiğini izah ediniz ki biz de imâmetin sizin lehinize sâbit olduğunu teslim edelim.' (…)" Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 179-180.

şartların yanında kifayet şartıyla ilgili değerlendirmelerde de bu husus belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır.

Şartlarla ilgili tasnifinde Cüveynî'den etkilendiği anlaşılan Gazzâlî, kifayet şartını o da hocası gibi "müktesep vasıflar" kategorisinde inceler. Dört sıfattan müteşekkil olan bu grup dahilinde "necdet, kifayet, ilim ve vera'" şartları ele alınır. Böylelikle Cüveynî'nin ilgili tasnifte bir kavramsallaştırma cihetine gitmeksizin bu hususta serbest ifade tarzını benimsemesine karşılık Gazzâlî bu konudaki düşüncelerini ayrı ayrı "necdet" ve "kifayet" kavramlarıyla ifade ederek tasnife daha sistematik bir görünüm kazandırmıştır. Sözlerine "ulemanın bu sıfatların muteber oluşunda ittifak ettiklerini" belirterek başlayan Gazzâlî, bölümün maksadını tayin eden hemen akabindeki ifadeleriyle sözü yeniden Müstazhir'e getirerek meseleyi bir bağlama oturtur:

> Bu kısımda Müminlerin Emîri, İmâm Müstazhir-Billâh'ın imâmetinin sıhhati için şart koşulan [vasıf] miktarını, imâmetinin şeriata muvafık olduğu, herkesin ona itaat etmesinin gerekliliği hususunda zamanın bütün ulemasının kesin ve kati bir suretle (*'ala'l-betti ve'l-kat'*) fetva vermesinin vâcip, onun hüküm ve icraatlarının, vali ve kadı atamalarının meşru ve geçerli olduğunu açıklayacağız.[524]

Bu ifadeler aynı zamanda Gazzâlî'nin devlet başkanında aranan şartlar meselesini büyük oranda muhatabını (Müstazhir) esas alan bir yorum çerçevesi içinde ele aldığını göstermektedir. Eserde müktesep şartlardan ilk olarak "necdet" sıfatı bahse konu edilir. Cüveynî'nin de sıklıkla başvurduğu bu kavram, Gazzâlî tarafından *el-Gıyâsî*'deki kullanıma uygun düşen bir muhtevada ele alınır:

> Necdet sıfatıyla kastedilen, askerî bir güce (*şevke*)[525] sahip olmak, mal ve teçhizat açısından (*'udde*) donanımlı ve ordularla mücehhez olmak, ordu kurup kaleler inşa edebilecek [askerî bir varlığa sahip] olmak, isyancılar (*büğât*), taşkınlık yapanlar (*tuğât*) ve kâfirlerle mücadele imkânı verecek, kötü sonuçları ortaya çıkıp yayılmadan fitnenin ateşini söndürmeye ve felaketlerin kökünü kurutmaya yardım edecek güçlü bir taraftar desteğine sahip olmaktır.[526]

Necdet vasfının devlet başkanının özellikle "askerî yönden caydırıcı bir güce ve bu gücün gerektirdiği her türlü araç ve teçhizata sahip olmasına" karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Fakat bu özellik salt askerî güce inhisar ettirilmemekte, yöneticinin siyasî ve toplumsal zeminde

---

524 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 181-182.

525 Fıkıhta isyan (bağy) suçunu oluşturan unsurlar arasında esaslı bir yere sahip olan ve temelde caydırıcı bir askerî varlığı ifade eden bu kavramı Cüveynî "kitleleri etrafında toplayıp sözünü geçirebilecek, bunun yanında mal, silah ve insan kaynağı açısından da donanımlı olan lider konumundaki bir kişinin düşmanlarıyla mukavemet edebilecek güçte olması" olarak tanımlamaktadır. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVII, 126. Aynı kavram etrafında Gazzâlî'nin de benzer hususlara temas ettiği görülmektedir. Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 415-416. Ayrıca bk. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, X, 52-53; İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 576; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek*, 150. İktidar-güç ilişkisi çerçevesinde "şevket" kavramının fıkıh ve siyaset düşüncesindeki kullanımını ele alan bir çalışma için bk. Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 84 vd.

526 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 182.

desteklenir durumda olması, diğer bir deyişle sağlam bir asabiyete sahip oluşu da bu kavramsal çerçeveye dahil edilmektedir. Tartışmanın bundan sonraki kısmı necdet sıfatının Müstazhir'in şahsında varlık bulup bulmadığı sorusuna odaklanır. Gazzâlî'nin nezdinde bu husus şüpheye mahal vermeyecek ölçüde açıktır. Fakat ona göre her hâlükârda konu biraz tafsilât gerektirir:

> Bu sıfat [Müstazhir'in işgal ettiği] bu kutsî makamda mevcuttur. Şu asrımızda böylesi bir kuvvet (*şevke*) Türkler sayesinde (*esnâfü'l-halâik li't-Türk*) gerçekleşmektedir. Yüce Allah onları Müstazhir'in sevgi ve dostluğuyla bahtiyar kılmıştır. Dahası ona yardım etmekle ve onun devletinin düşmanlarını yıldırmakla onlar Allah'ın rızasına nâil olmaktadırlar. Onun hilâfetine, imâmetine ve ona itaat etmenin gerekliliğine samimi bir itikatla inanmışlardır, tıpkı Allah'ın emirlerine uyma ve elçilikle görevlendirilen peygamberlerini tasdik etmenin gerekliliğine inandıkları gibi. Kuşkusuz böylesi bir kuvvetin (*necdet*) benzeri bir başkasında yoktur. Öyleyse onun bu sıfatı haiz olmasından nasıl şüphe edilebilir![527]

Gazzâlî'nin yaşadığı dönemdeki siyasî koşullar ve eserin yazıldığı tarihsel bağlam göz önüne alındığında bahsi edilen Türkler'in Abbâsî halifesine bağlılıklarını bildiren Selçuklular'ı tasvir ettiğini tahmin etmek zor değildir. Gazzâlî, Müztazhir'in yanında yer alan ve askerî yönden etkin bir konumda oldukları anlaşılan Türkler'le ilgili dile getirdiği bu düşüncelerin belli açılardan itirazla karşılaşabileceğinin farkındadır. Bu muhtemel itirazların başında Türkler'in askerî teamüllere bağlılık göstermemeleri, başına buyruk davranmaları ve itaat altına alınamamaları gibi hususlar gelir. Güç ve iktidarın ancak itaat edilir olmakla sağlanabileceği düşünüldüğünde necdet sıfatıyla ifade edilen hususların Türkler'in marifetiyle sübut bulduğu ve dolayısıyla Müstazhir'in bu sıfatı taşıdığı yönündeki iddia tartışmaya açık bir hale gelmektedir.[528]

Gazzâlî bu itirazı "son derece zayıf" bulsa da itirazda dile getirilen hususun bir vâkıa olduğunu teslim etmekten de geri durmaz. O, bu nedenle Türkler'le ilgili tasvir edilen durumun doğruluk derecesiyle değil, bunun Müstazhir'in necdet vasfına halel getirip getirmeyeceğiyle ilgilenir. İtaat ve muhalefetin sınırlarına dair çizdiği çerçeveyle bu itirazı göğüslemeye çalışan müellif, bu bağlamda Allah-kul ve köle-efendi ilişkisindeki itaat-muhalefet ile ilgili şer'î çerçeveyi, yöneten ve yönetilenler arasındaki itaat-muhalefet ilişkileri için de uygun bir zemin olarak görür. Buna göre devlet başkanına iktidar alanı açan güç vasfı için yönetilenler hakkında şart koşulan itaat, kölenin efendisine, kulların Allah'a karşı sorumlu olduğu itaatten daha fazla bir

---

527 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 182.

528 Metinde bu çerçevede gündeme taşınan itiraz şu ifadelerle dile getirilir: "Müstazhir'in necdet sıfatını Türkler sayesinde sağladığı nasıl iddia edilebilir? Türkler'in Müstazhir'in emir ve yasaklarına muhalefet ederek akınlar düzenlediklerini, kendileri için çizilmiş sınırları (*hudûdü'l-mersûme*) çiğnediklerini biliyoruz. Güç ve kuvvet (*şevke*) ancak gücü nispetinde itaat altına giren kimselerle sağlanabilir. Oysa Türkler tutum ve davranışları itibariyle yalnızca şahsî arzularının peşinden gitmektedirler. Bu arzu onları harekete geçirdiğinde yahut öfkeye kapıldıklarında veyahut kalpleri şiddetli bir kinle dolduğunda itaat altına girmeye (*ittibâ*) aldırış etmez, yaratılışlarındaki vahşi tabiatlarına geri dönmekten başka bir şey bilmezler. Hal böyle iken güç ve kuvvet onlarla nasıl kâim olabilir?" Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 182-183.

mükellefiyet içermez. Bu ikili ilişkilerde itaat kadar muhalefet de kaçınılmazdır. Aksi durumda insanları âsi ve itaatkâr olarak ikiye ayırmak bir anlam ifade etmezdi. Allah'a itaatin farz, muhalefetin haram ve mekruh olduğuna itikat edildiği müddetçe herhangi bir hususta muhalefet kişiyi İslâm dairesinin dışına çıkarmaz. Yönetilenlerin yönetene (*sâhibü'l-emr*) karşı sorumlu olduğu itaatin sınırlarını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.[529] Takip eden açıklamalar, Türkler'in bu genel çerçeveye bütünüyle sadık kaldıklarını ispatlamaya matuftur.[530] Gazzâlî bunun yanında "Hz. Ali'nin başına gelenleri" de Müstazhir ile Türkler arasındaki ilişkiyi izahta önemli bir argüman olarak öne sürmekte[531] ve bütün bunların neticesinde ulaştığı sonucu şu ifadelerle dile getirmektedir: "Bu sıfatla ilgili şart koşulan hususun [Müstazhir'de] fazlasıyla mevcut olduğu açıkça ortaya çıkmıştır."[532]

Müktesep vasıfların ikincisi "kifayet" kavramıyla ilgilidir. *el-Gıyâsî*'de incelikli bir tanımına rastlamadığımız bu kavram, Gazzâlî'nin değerlendirmelerinde belirginleşmektedir:[533]

> Kifayetin mânası, zor ve karmaşık işlerde maslahata uygun karar verebilmek, birden fazla kötü durumla karşı karşıya kalındığında orta yolu tutabilmektir. Bu sıfat, hayrı şerden ayıran, halka (*cumhûr*) karşı âdil olmayı sağlayan akıl gibidir. Kuşkusuz akıl en değerli şeydir, en büyük destekçidir. İyilerin iyiliği, kötülerin kötülüğü onun sayesinde bilinir. Kifayet diğer taraftan dünyalık işlerde de kolaylık sağlayan ve [çözüme] yakınlaştıran bir sıfattır. Bu hususta zor ve karmaşık gelen kısım, tehlikeli işlerin sonuçlarını kestirebilmektir. Allah tarafından başarıyla donatılmayan bir kimsenin bu işin üstesinden tek başına gelebilmesi (*yestakillü*) ise asla mümkün değildir.[534]

Kifayetin tanımını oluşturan unsurların başında "doğru kararlar verebilmek ve orta yolu tutturabilmek" gelmektedir. Gazzâlî bu hususta akla başat bir rol atfeder. Bu vurgu Cüveynî'nin kifayet sıfatının "aklın bir mizacı olduğu (*nahîzetü'l-'akl*)" yönündeki değerlendirmeleriyle de örtüşür. Fakat siyasî otoritenin, zorlukların üstesinden bir başına gelebilmesi için akıl tek başına

---

529 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 183.

530 "Onlar itaati mûcip herhangi bir emre muhalefet etmişlerse de muhalefetin kötülük, itaatin (*muvâfakat*) iyilik olduğuna itikat etmişlerdir. Dahası kıtır kıtır doğransalar da onların bu inanç ve bağlılıklarından vazgeçmeyeceklerini görürsün. Müstazhir'e herhangi bir hususta muhalefet etmeye gücü yeten birisi yoktur ki o şerefli eşiğe [halifenin huzuruna] varınca büyük bir teslimiyetle yere diz çökmesin, tevazu göstererek toprağa yüz sürmesin. Bu kimse onun kapısında kölelerin en zelili gibi durur. Hitabını işitince doğrularak ayağa kalkar. Bu parıltılı devlete düşmanlık etmek üzere yeryüzünün herhangi bir yerinde birisi ortaya çıksa Türkler içinde tek bir kişi bile yoktur ki onun [Müstazhir] havzasını himaye etmek üzere vereceği müdaceleyi küffar ile Allah yolunda yapılan cihad mesabesinde saymasın. Dünyanın hangi yerindeki itaat bu itaatten daha fazladır? Dünyada bu güce (*şevke*) eş hangi güç ve kuvvet vardır?" Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 183.

531 Gazzâlî, Hz. Ali bağlamında genel olarak "kendisine isyan edilmesine karşın bu durumun Hz. Ali'yi necdet sahibi bir halife olmaktan çıkarmadığı, dolayısıyla Türkler'in zaman zaman başına buyruk davranmalarının da Müstazhir'in necdet vasfına halel getirmeyeceği" düşüncesini işlemektedir. İlgili ifadeler için bk. Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 183-184.

532 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 184.

533 Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı", 239; Siddiqui, "Power vs. Authority", 15.

534 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 185.

yeterli görülmemekte, Allah'ın inayetinin de bu noktada devreye girmesinin gerekliliğine işaret edilmektedir. Nitekim Gazzâlî ilerleyen satırlarda Müstazhir'in kifayetli oluşuna zemin teşkil eden hususlar arasında bu duruma da referansta bulunacaktır. Kavramsal çerçeveyle ilgili bu tespitlerden sonra geriye Müstazhir'in kifayet sıfatını haiz olup olmadığı meselesi kalmaktadır. Mevcut halifenin bu şartı da her yönüyle sağladığı hususunda Gazzâlî'nin bir kuşkusu yoktur. Hatta ona göre buna temel teşkil eden deliller azımsanmayacak kadar çoktur. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bu deliller iki nokta üzerinde yoğunlaşır. Zira kifayet sıfatını sağlayacak iki ana unsur bulunur. Bunlardan ilki "fikir ve tedbîr"dir. Bunun şartı ise derin bir anlayış (*fitnat*) ve zekâ sahibi olmaktır. Gazzâlî bu hasletlerin yaşanılan çağda Müstazhir'de fazlasıyla bulunduğu kanaatindedir:

> İmâmeti zafere ulaşmış, kendisine itaatin farz olduğu kişi [Müstazhir] bu hasletlerle temayüz etmiştir. O, tüm bu hususlarda geniş nüfuzu ve keskin zekâsıyla benzerlerinin arasından sıyrılmıştır. Hatta karmaşık hadiseler karşısındaki isabetli görüşleri, keskin zekâsı ve yalnızca tecrübe sahiplerinde müşahede edilebilecek ince ve derin anlayışıyla devrin önde gelen akıl erbabını bile şaşırtmıştır. Kuşkusuz bu sıfat fıtrîdir, Allah'ın bahşettiği bir lütuf ve hediyedir.[535]

Kifayetin iki unsurundan ilkini oluşturan bu niteliklerin anlayış ve kavrayış kabiliyetiyle ilgili olması hasebiyle doğrudan tasvir edilen kişinin, yani Müstazhir'in zâtıyla kâim olduğu anlaşılmaktadır. İkinci unsur tecrübeli ve basiret sahibi kimselerin fikirlerine başvurarak onların yol göstericiliğinden istifade etmektir. Buradan hareketle Gazzâlî, istişare ilkesini "devlet yönetimiyle ilgili işlerde (*tedbîrü'l-ümûr*) en önemli esas" olarak belirlemekte, buna mukabil "dediğim dedik olmanın (*istibdâd bi'r-re'y*)" basiret sahibi kimselerden neşet etmiş olsa bile "mezmûm ve mahzurlu" olacağını düşünmektedir. İstişarenin ehemmiyetini vurgulayan bu ifadelerin ardından istişare için gereken bazı şartlara temas edilir. Bunların başında devlet başkanının sosyal yapıyı oluşturan tabakalar arasındaki farkı ayırt etmesi, makam ve mansıplar hakkında bilgili olması ve fikrine başvurduğu kimselerin zeki, kifayet sahibi, kararlı, tavizsiz, şefkatli ve dindar kişiler olmasına dikkat etmesi gelir.[536] Temelini istişare ilkesinin oluşturduğu bu unsur, ilkinden farklı olarak ve bir benzerine daha önce necdet sıfatında rastladığımız şekliyle daha çok başkaları marifetiyle sağlanabilmektedir. Gazzâlî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, kifayetle ilgili bu ikinci unsurun gerçekleştirilmesinde vezir konumundaki devlet görevlisi kritik bir yer işgal eder. Zira bu sıfatın Müstazhir'de mevcut olduğu fikrine dayanak olarak gösterilen husus, onun bu konuda kendisine uygun bir vezir edinmiş olmasıdır:

---

535 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 185. Müktesep şartlar kategorisine dahil edilen bir şartın "fıtrî" olarak nitelenmesi dikkat çekicidir.

536 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 185-186.

> Allah kuşkusuz İmâm [Müstazhir'i] yönetiminde dizginleri vezirlik elbisesinin hakkını tam mânasıyla veren vezirinin uhdesine tevdi etmeye muvaffak kılmıştır. Halife zamanın musibetleri ve karmaşık problemleri karşısında, ayrıca din ve devlet (*mülk*) düzenini korumaya matuf maslahatların gözetilmesinde doğru ve isabetli fikirlerine başvurmak suretiyle ondan yardım istemiştir. Bu vezir, dinde sebat, seçkin görüş, çağın musibetlerinin ortaya çıkardığı zorluklara karşı sabır ve tahammül gücü, ağırbaşlılık, halka karşı şefkat ve incelikle muamele gibi şeriatın ve aklın *müşîr* ve *müdebbir*de bulunmasını şart koştuğu bütün hasletleri kendinde toplamıştır.[537]

Gazzâlî iki unsurla ilgili yukarıda işaret edilen hususiyetlerin bir bütün olarak kifayet sıfatına karşılık geldiğini ifade eder. Bu sıfatla elde edilmek istenen en temel maksat, dinî ve dünyevî işleri bir düzene koymaktır. Bu maksat Müstazhir ve vezirinin marifetleriyle hâsıl olmuştur. Bunun ispatı hususunda selefi Muktedî'nin ölümünden sonra Müstazhir'in işleri çekip çevirme yönündeki bir dizi faaliyetine dikkat çeken Gazzâlî, bu çerçevedeki değerlendirmelerinde Müstazhir'i adetâ kötü gidişe son veren bir "kurtarıcı" olarak resmeder:

> İnsaflı bir kimse onun çözümü zor problemleri hüsn-i re'yi ile nasıl çözüme kavuşturduğunu kabul eder. [Onun dönemi incelendiğinde durumun böyle olduğu görülür]. Allah Muktedî'nin ruhunu kabzetmiş ve bütün mahlukâtı Müztazhir'in parıltılı imâmetiyle faydalandırmıştı. Muktedî'nin ölümü tam da selamet yurdunun [Bağdat'ın] askerlerce kuşatıldığı bir devreye denk gelmişti. Bu sırada Bağdat'ın sınır bölgelerine çeşitli askerî birlikler doluşmuştu. Zaman fetret zamanıydı. Dünya zorluklarla (*mihne*) boğuşuyor, fitnelerle çalkalanıyordu. Yeryüzünün çeşitli yerlerinde kılıçlar kınlarından sıyrılmıştı. Düzensizlik (*ıztırâb*) diğer şehirlere de uzanmıştı. Savaşın ateşi sönmek bilmiyordu. Kavga ve saldırılar sürüp gidiyordu. Ordu [hakkı olmayan] zahirelere tamah etmiş ve ağzını hazineye doğru açmıştı. Kalpler [kararıp] başkalaşlamaya, kin ve nefret şiddetini artırmaya başlamıştı. [Nihayet Müstazhir iş başına geldi ve] zekâ ve dehası, iyi düşünüp doğru değerlendirebilme kabiliyeti sayesinde işleri tekrar düzene koydu. Bunu yaparken sertlik ve yumuşaklık arasında orta bir yol izledi. İşin sonunda kendisine bey'at gerçekleşti, herkes itaat altına alındı, boyunlar eğildi, işler yeniden intizamlı hale geldi, kabaran fitneler söndü. Onun iyi yönetimi ile vezirinin re'yi sayesinde hilâfetin gölgesi uzadı. Onun çabalarıyla zafer sancağı dalgalandı. Heybeti sayesinde fesada giden yollar tıkandı. Reâyâ onun yönetimi altında sükûnete kavuştu. İyi gözetip koruması sayesinde selamet şehri [Bağdat] artık huzur içinde uyuyabilmektedir.[538]

Kifayetle ilgili buraya kadarki değerlendirmeler, Gazzâlî'nin nezdinde bir hususa kesinlik kazandırmış olmaktadır: "Bu sıfat da diğerleri gibi [Müstazhir'de] kati bir surette mevcuttur."

---

537 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 186. Müstazhir'in halifelik dönemi boyunca altı farklı kişi vezirlik yapmıştır. Gazzâlî'nin bu vezirlerden hangisini veya hangilerini kastettiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu dönemde vezirlik yapmış devlet adamları hakkında bilgi için bk. Halil İbrahim Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 317-324.

538 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 186-187.

Zira yukarıda bahse konu edilen bütün o çetin işlerin üstesinden gelebilmek "kemâl derecesinde bir kifayet, zekâ, kararlılık ve doğru bir rehberlik (*hidâyet*)" gerektirir. Esasen yöneticinin kifayetli oluşuna delâlet eden iki temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki yönetimde düzeni tesis etmek, ikincisi vezir ve görüşlerine başvurulan diğer kimselerin (*müşîr*) seçiminde doğru kararlar alabilmektir. Gazzâlî buradan hareketle "imâmetin sıhhati için şart koşulan kifayet sıfatıyla ilgili bu hususların" Allah tarafından Müstazhir'e "fazlasıyla müyesser kılındığını" ileri sürer.[539]

Böylelikle Müstazhir'in hilâfetinin meşruiyeti aleyhinde Bâtınîler'ce öne sürülen iddialar, Müstazhir'in necdet ve kifayet kavramlarıyla işaret edilen tüm hususiyetleri bir şekilde şahsında topladığı yönündeki karşı bir iddia ile bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Gazzâlî açısından bu sıfatların doğrudan Müstazhir'in zâtıyla kâim olması ile askerî yönden onu tahkim eden Türkler yahut işleri çekip çevirme hususundaki kifayetiyle öne çıkan vezirler marifetiyle sağlanması bu neticeyi değiştirmez. Müstazhir her hâlükârda bütün bu şartları sağlamaktadır. Kuşkusuz bu husus, müellifin vera' şartını temellendirmeye dönük değerlendirmeleriyle de tutarlı bir bütünlük oluşturmaktadır. Hatırlanacağı üzere Gazzâlî vera' şartını "kişinin zâtında bulunması gerekli (*zâtî*) bir sıfat" olarak belirlemiş, buna mukabil diğer bazı şartların ödünç olarak (*âriyet*) alınabileceği, dolayısıyla bir başkasında bulunmasıyla gereğinin yerine getirilmiş olacağını savunmuş, bu çerçevede meselâ necdet sıfatının "ancak başkaları vasıtasıyla sağlanabileceğini", benzer şekilde "hidâyet" sıfatının "istişare ilkesine başvurmak suretiyle başkalarından ariyet yoluyla elde edilebileceğini" öne sürmüştü.[540] Böylece müellifin ilgili kısımda konuya dair çizdiği bu genel çerçeve, necdet ve kifayet kavramlarıyla ilgili değerlendirmelerinde son derece belirginleşmiş, bunun yanında halifenin bizâtihi sahip olmadığı bu sıfatların kim yahut kimler tarafından ve ne surette sağlanacağı hususu metinde tarihî açıdan da önem taşıyan açıklamalarla büyük ölçüde bir karşılık bulmuş olmaktadır.

Devlet başkanında aranan bir şartın -Gazzâlî'nin ifadesiyle- "ariyet yoluyla elde edilebileceği" düşüncesi, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi geleneğinde yeni bir yaklaşım değildir. Zira Gazzâlî öncesi dönemlerde içtihat şartıyla ilgili tartışmalarda buna benzer fikirler öne sürülmüştür. Söz gelimi, devlet başkanı olarak atanacak birinin içtihat şartına sahip olmaması durumunda bu eksikliğin ulema tarafından telafi edilebileceği ihtimaline dikkat çekilmiştir. Fakat bu düşünce Gazzâlî'de rastladığımız şekliyle kifayet ve necdet gibi şartlara taşınmamıştır. Dolayısıyla kifayet ve necdet gibi şartların da bu çerçeveye dahil edilmesi Gazzâlî'nin özgün bir yaklaşımıdır.

---

539 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 187.

540 İlgili değerlendirmeler için bk. Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 187.

B. Kifayet Şartını Esnetmeye Yönelik Teşebbüsler ve Şartın Yeniden Tahkimi

Kifayet şartının başkaları marifetiyle sağlanabileceği düşüncesi, Gazzâlî'yi takip eden dönemlerde kimi çevrelerde karşılık bulmuş görünmektedir. Hatta bir adım daha ileri gidilerek meselâ içtihat şartıyla birlikte kifayet şartının da göz ardı edilebileceğini söyleyen öznesi meçhul bazı yaklaşımlara dikkat çekilmiştir. Halbuki Gazzâlî içtihat ve kifayet gibi sıfatların başkaları sayesinde elde edilebileceğini savunsa da bunların katî şartlar oldukları hususunda bir şüphe taşımıyordu. Bu bakımdan bu iki sıfatı tartışmaya açan yaklaşımlarla Gazzâlî'nin bu konudaki tutumu arasında bir yönden benzerlik bulunsa da diğer bir yönden de esaslı bir ayrılık göze çarpar. Devlet başkanının müçtehit olmasıyla ilgili şartın da bu çerçeveye dahil edilmesi hasebiyle ilgili görüşler bu çalışmanın içtihat şartına ayrılan gerideki kısımlarında ayrıntılı bir şekilde ele alındı. Bu nedenle burada bu kabil görüşlere kısaca temas edilecek ve daha çok meselenin kifayet şartına bakan yönü üzerinde durulacaktır.

İçtihat şartıyla ilgili değerlendirmelerden hatırlanacağı üzere konuyla ilgili malumatlar Kâdî Beyzâvî, Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi müelliflerin kelâma dair eserlerinin imâmet bahsinde bulunur. Burada devlet başkanı olarak tayin edilecek birinin müçtehit seviyesinde bir ilme sahip olmasının yanında kifayetle ilgili bazı hususiyetleri de taşımasının şart olduğu açık bir dille beyan edilir. Beyzâvî kifayet kapsamına dahil edebileceğimiz bu şartlara şu ifadelerle atıfta bulunmuştur: "Doğru düşünme (re'y) ve yönetme (*tedbîr*) becerisini taşıyan, savaş, barış ve siyasî işleri idare edebilen, cesaret sahibi, savaşmaktan korkmayan, hadleri uygulamakta yüreği itibariyle zafiyete düşmeyen bir kimse olmak."[541]

Teftezânî bu kabil şartlara işaret etmek üzere "devlet başkanının (*imâm*) hadleri ikame etmek ve düşmanlarına mukavemet göstermekten korkmamak için cesur, cumhuru siyaset etmede gelişigüzel davranmamak için yönetimle ilgili işlerde (*tedbîrü'l-umûr*) re'y sahibi olması şarttır" demektedir.[542] Îcî ve Cürcânî'nin eserlerinde de benzer hususlar şart koşulmuştur: "İmâmete ehil ve müstahak olan kişi devlet (*mülk*) işlerini yürütebilmek için savaş ve barış idaresi, orduların tertibi, sınırların himayesi gibi konularda re'y ve basiret sahibi olmalıdır. Memleketi [saldırılara karşı] savunabilmek, savaş meydanlarında sebat göstermek suretiyle İslâm topraklarını koruyabilmek için cesur ve yürekli (*kaviyyü'l-kalb*) olmalıdır. Ayrıca hadleri uygulamak ve boyunları vurmaktan korku duymamalıdır."[543]

Kifayetle ilgili şartlara dair bu genel çerçeveden sonra kimlerden oluştuğu belirtilmeyen "bir topluluğun" bu şartların ihmal edilebileceğini söyleyerek bu hususta esnek bir tavır

---

541 Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 236.

542 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 244.

543 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 380-381.

takındıklarına (*tesâhül*) dikkat çekilir. Buna göre bu şartları karşılamayan devlet başkanı, bu şartları gerektiren işlerde bu niteliklere sahip birini vekil olarak atayabilir. Buna gerekçe teşkil eden husus, bu şartların bir şahısta toplanmasının ender rastalanan bir durum olmasıdır. Bu nedenle bu hususlarda başkalarından yardım almakla yetinilmesi câizdir. Örneğin savaşla ilgili işler cesaretli birine teslim edilebilir veya devlet yönetimiyle ilgili konularda akıl erbabından destek alınabilir. Dolayısıyla "bu şartlar imâmet açısından dikkate alınmaz."[544]

Ekseriyetle Şâfiî metinlerinde dikkat çekilen bu görüş, Memlükler dönemi Mısırlı Hanefî fakihi İbnü'l-Hümâm tarafından da kayda değer görülerek aktarılmıştır. *el-Müsâyere* isimli akaid risâlesinde[545] "Müslümanlık şartından sonra devlet başkanı (*imâm*) olmanın dört şartı bulunduğunu" ifade eden müellif, bunları "erkeklik, vera', ilim ve kifayet" olarak sıraladıktan sonra kifayetle ilgili olan hususu daha anlaşılır kılmak maksadıyla ilâve birtakım açıklamalara yer verir: "Kifayetin cesaretten daha kapsayıcı bir sıfat olduğu açıktır (*zâhir*). Zira kifayet kavramı, kısas ve had cezalarını uygulamaktan, farz olarak ifa edilmesi gereken savaşlardan (*hurûb vâcibe*) ve ordular teçhiz etmekten korkup kaçınmamak için gerekli olan re'y ve şecaat sahibi olmayı da kapsayacak bir mefhuma sahiptir."[546] Mezkûr sıfatların cumhûr tarafından ileri sürülen şartlar olduğuna vurgu yapan İbnü'l-Hümâm, bu hususta varlık bulan söz konusu görüşe de şu ifadelerle atıfta bulunur:

> Birçoğu [bu şartlara] ilâve olarak usul ve fürûda müçtehit olmayı da şart koşmuştur. Mamafih gerek bu vasfın gerekse şecaat vasfının, bunların aynı kişide toplanmalarının nadir olması, dahası şecaat ve hüküm [bilgisi] gerektiren işlerin başkalarının uhdesine tevdi edilmesinin yahut [bu hususlarda] başkasının fetvasına müracaat edilmesinin mümkün olması sebebiyle şart olmadığını söyleyenler de vardır.[547]

Devlet başkanın siyasî ve idarî yönden güçlü ve etkin, askerî açıdan da kabiliyetli olmasını ifade eden kifayet sıfatı, hemen her devirde aranan ve hatta katiyet derecesinde gerekli görülen bir sıfat olmasına karşın Gazzâlî ile birlikte bu sıfatın belli bir ölçüde esnetildiği, katî olma niteliği mahfuz kalmakla birlikte "varlığı başkasıyla kâim" bir sıfata dönüştüğü, yukarıda adları anılan müelliflerin bazı çevrelere nispetle paylaştıkları sonraki döneme ait görüşlerde ise bu sıfatın katî olma niteliğini de yitirerek büsbütün göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. İçtihat şartını haiz olmayan devlet başkanlarının bu hususta boşluğu ulema kanalıyla tamamlayabileceği

---

544 Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, 236; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 244; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII, 381.

545 Ömer Aydın'ın aktardığı bir bilgi risâlenin Gazzâlî ile irtibatını göstermesi bakımından önemlidir: "İbnü'l-Hümâm, Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye* isimli eserini okuturken öğrencilerinden bazıları kendisinden bu risâleyi ihtisar etmesini istemişler. Bu ihtisarı yaparken metnin aslına birçok ilâve eklemek ihtiyacını hissetmiş, bu şekilde yeni bir kitap meydana gelmiştir. Asıl metnin tertibini takip ettiğinden bu yeni oluşan kitaba 'beraber gitmek' anlamına gelen Müsâyere ismini vermiştir." Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 52.

546 İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 169-170.

547 İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 170.

yönünde literatürde varlık bulan yaklaşımların bir benzerinin kifayet sıfatı için de söz konusu edilmiş olmasının hangi gerekçelere dayandığı sorusunun cevabını, içtihat şartıyla ilgili öne çıkan ve fiilî durumla da sıkı sıkıya bağlı olan sebeplerde aramak gerekir.

Kifayet şartının böylesi değerlendirmelere konu olduğu dönemlerde hilâfet kurumunu temsil eden idarecilerin siyasî ve idarî etkinliklerini büyük ölçüde kaybettikleri, askerî açıdan son derece zayıf ve önemsiz bir konuma düştükleri, devlet yönetimiyle ilgili esaslı işlerin kısmen halifeler, bazen de vezir konumundaki devlet görevlileri ve askerî unsurlar marifetiyle yürütüldüğü tarihî açıdan bilinen bir husustur. Merkezî iktidarın pek çok yönden zaafa uğradığı bu fiilî durum, kifayet sıfatıyla ilgili mezkûr anlayışlar üzerinde de etkisini göstermiş görünmektedir. Fakat bununla birlikte kifayetin siyasî liderlik için olmazsa olmaz bir şart olduğu yönündeki hâkim anlayış her dönem varlığını sürdürmüş, bu şart dikkate değer bir itirazla karşılaşmaksızın diğer şartlar arasındaki aslî konumunu korumuştur. Nitekim kifayet şartını tartışmaya açan ilgili görüşün Beyzâvî, Îcî, Cürcânî, Teftâzânî ve İbnü'l-Hümâm gibi müellifler tarafından "öznesi meçhul" bir şekilde takdim edilmesi, buna mukabil kifayetle ilgili şartların gerekliliğine dair anlayışın aynı müelliflerce "çoğunluğa (*cumhûr*)" nispet edilmesi bu açıdan dikkate değerdir.[548]

Gazzâlî'den hemen önce meşhur Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî, "ümmetin yükünü üstelenecek ve raiyyenin işlerini deruhte edecek kifayete sahip olmayı" yönetimin meşru bir şekilde tesis edilebilmesi için gereken şartlar arasında zikretmiştir.[549] Gazzâlî ile çağdaş olan Şâfiî fakihi Begavî'nin devlet başkanında bulunmasını şart koştuğu niteliklerden birisi de "cesaret"tir. Bu sıfat devlet başkanının "bizzat kendisi ve ordularıyla savaşa katılabilmesi ve İslâm havzasını düşmanlardan koruyabilmesi" için gerekli görülmüştür.[550] Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, Şâfiî fıkhına dair eserinde "Cesur, Müslümanların maslahatları konusunda hidayet ehli ve yönetim (*tedbîr*) kabiliyetini haiz bir kimse olmak imâm [olmanın] şartlarındandır" denilmiş ve buna gerekçe olarak "ümmetin yükünü yüklenmenin ancak bu hususiyetlerle mümkün olabileceği"

---

548 Teftâzânî'nin Türkler'in idarî tecrübesine atıfla kifayet vasfının önemine işaret eden ifadeleri de bu açıdan kayda değerdir. Bu çerçevedeki değerlendirmelerde bir taraftan kifayet sıfatının siyasî yönetim açısından inşa edici bir unsur olduğuna işaret edilirken diğer yandan bu sıfatta ifadesini bulan güç ve iktidarın diğer tüm şartların üstünde ve mutlak anlamda meşru görülmediğine vurgu yapılmaktadır: "Şayet 'Türkler'in idaresinde müşahede edildiği üzere, imâm olsun yahut olmasın iktidar vesilelerine sahip şevketli birinin [riyaseti] ile yetinilemez mi? Nitekim işler ancak bu suretle intizam bulmaktadır' denilirse, buna cevap olarak şöyle deriz: 'Evet, [şevketli birinin riyaseti ile] dünya işleri kısmen intizam bulabilir. Ancak bu durumda din işleri bozulur. Halbuki [hilâfetin] en mühim maksadı ve en büyük esası din işlerinin yürütülmesidir.'" Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye,* 97.

549 Şîrâzî, *et-Tenbîh,* 248. Kifayet sıfatı müellif tarafından her işte o işin gerektirdiği liyakat ve ehliyeti ifade edecek şekilde daha alt kademelerdeki devlet görevleri için de temel bir şart olarak takdim edilmektedir. a. mlf. *et-Tenbîh,* 249.

550 Begavî, *et-Tehzîb*, VII, 264-265.

gösterilmiştir.[551] Bu nitelikler müellifin kelâma dair eserinde ise yukarıdaki çerçeveyi tamamlayıcı ve nispeten açıklayıcı bir şekilde formüle edilmiştir:

> İmâm olmanın şartlarından birisi [i.] harple ilgili işler, ordu yönetimi, sınırların korunması, İslâm havzasının muhafazası ve bununla ilgili diğer işler hakkında bilgi sahibi olmaktır. Zira imâm bu sıfatı taşımıyorsa ümmete zarar ilişir ve intizamsızlık baş gösterir. Böylelikle düşman ümmete gözünü diker ve bu durum imâmın tayin edilmesiyle elde edilmek istenen maslahatların zayi olmasına yol açar. İmâm olmanın bir diğer şartı da [ii.] had cezalarının uygulanması ve hak edenlerin boyunlarının vurulmasında zayıflık ve müsamaha göstermemektir. İmâm bu sıfatı taşımazsa uğruna atandığı gayeleri gerçekleştirmekten âciz duruma düşecektir. Neticede zâlimlerin eli [mazlumun] kanına karışacak, mallara el uzatılacak, haramlar işlenecek ve mazlum hakkına erişemeyecektir.[552]

Gazzâlî'den sonraki bir dönemde yine bir Şâfiî fakihi olan Râfiî, devlet başkanlığına seçilecek kişinin savaşlara bizzat katılabilmesi, orduyu güçlendirip fetihleri genişletebilmesi ve memleketi muhafaza edebilmesi için "cesur, re'y sahibi ve kifayetli olmasını" temel bir şart olarak belirlemiş, böylece Begavî'nin cesaret sıfatıyla özetlediği hususlara iki kavram daha ilâve etmiştir.[553] Şâfiîler'den Nevevî de bu hususta Râfiî'nin çizdiği çerçeveye bütünüyle sadık kalmıştır.[554] Hanefî muhitlerde de bu genel çerçeveye sıkı sıkıya bağlı kalınmıştır. Pezdevî'ye göre devlet başkanının "doğru düşünme (*re'y*) ve idare etme (*tedbîr*) yetkinliğini haiz, cesaret sahibi bir kimse" olması "kıble ehlinin tamamının" aradığı şartlardandır. Bu fikri bir adım daha ileri taşıyan müellif, devlet başkanının cesaret vasfını haiz olmasını tek başına yeterli görmemiş, cesaret hususunda aynı zamanda çağdaşları arasında en üstün konumda olmasını şart koşmuştur.[555]

Ebû İshâk es-Saffâr "devlet başkanının (*imâm*) insanlar arasındaki görgü ve muameleleri bilmesi, hakkaniyet ölçülerine göre koruma ve siyaset etme kabiliyetini haiz olmasının şart olduğunu" söyler.[556] Sâbûnî, kifayet vasfını oluşturan en temel unsurlardan biri olan "cesaret" sıfatını *lâzım* bir şart olarak takdim etmektedir.[557] Devlet başkanının savaşa bizâtihi katılmasa da orduyu sevk ve düşmana mukavemet etmek için bu vasfı taşıması bir zorunluluk olarak

---

551 İmrânî, *el-Beyân*, XII, 8.

552 İmrânî, *el-İntisâr*, III, 818-819.

553 Râfiî, *el-ʿAzîz*, XI, 71; a. mlf. *el-Muharrer*, III, 1396.

554 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, X, 42; a. mlf. *Minhâcü't-tâlibîn*, 292. Nevevî kifayet sıfatını kadı için dahi gerekli görmektedir. a. mlf. *Ravzatü't-tâlibîn*, XI, 97.

555 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 192. Rıdvan Özdinç, Pezdevî'nin bu hususta oldukça ideal sayılabilecek bir çerçeve çizmesini siyasî merkeze ve problemlerine uzak olmasıyla açıklar. Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 188.

556 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 842.

557 Devlet başkanında aranan şartlar konusunda büyük ölçüde Sâbûnî'yi takip eden Memlükler dönemi Mısır Hânefîleri'nden Hayrbeytî, cesaret sıfatını "güçlü bir kalbe sahip olmak" ifadesiyle izah etmiştir.

görülmüştür.[558] Aynı sıfat Ekmeleddîn el-Bâbertî tarafından da temel bir şart olarak öne sürülmüştür.[559] Sadrüşşerîa, kendi döneminin koşullarını gerekçe göstererek bazı vasıfların "zaruret gereği" şart olmaktan çıktığını savunsa da "şeriatın ve imâmetin maslahatları konusunda bilgili, keskin görüşlü ve cesaret sahibi olmak" gibi nitelikleri bu çerçeveye dahil etmemiştir.[560]

Bu ve benzeri vurgular Eş'arî kelâmcısı Seyfeddin el-Âmidî'nin ifadelerine de yansımıştır. Onun şartlarla ilgili tasnifinde "üzerinde ittifak edilen şartlar" kategorisine dahil ettiği üç nitelik devlet başkanının kifayet sahibi olmasıyla yakından ilgilidir. Devlet başkanının "cesur, kararlı ve mukavemet gücünün sağlam olması (*kuvvetü'l-be's, 'izamü'l-mirâs*)" şeklinde ileri sürülen şart, siyasî otoritenin "hadleri ikame etmek, boyunları vurmak ve mazlumun hakkını zalimden almak" gibi sorumlulukları "korkmadan" yerine getirebilmesini sağlamaya matuftur.[561] Fakat "İslâm topraklarını kâmil mânada muhafaza edebilmek" temelini askerî kabiliyete matuf bir bilgi birikiminin oluşturduğu bir sıfatı daha gerekli kılmaktadır: "Savaş, ordu hazırlama ve sınırları korumayla ilgili işlerde basiret sahibi, bu nevi işleri tek başına çekip çevirebilecek kudreti haiz olmak."[562] Âmidî tarafından gerekli görülen son bir özellik, devlet başkanının etkin bir nüfuza ve sağlam bir asabiyete sahip oluşuyla ilgilidir: "Yönetimi altındaki yerlerde sözü dinlenen (*mutâ'*), hükmü geçen (*nâfizü'l-hükm*) ve itaatinden ayrılanları zapt etmeye muktedir bir kimse olmak."[563]

Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân* başlıklı tefsirinde "Rabbin meleklere 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti"[564] meâlindeki âyetin tefsiri kapsamında imâmetle ilgili bahislerin de yoğun olarak yer aldığı on yedi meseleyi tartışmış ve bu çerçevede imâmetin şartlarına da temas etmiştir. Eserde Kureyşîlik ve içtihat şartlarından sonra üçüncü ve dördüncü sırada zikredilen şartlar kifayet sahibi olmakla yakından ilgilidir ve bu hususta büyük ölçüde Cüveynî'nin ifadeleri esas alınmaktadır:

> Üçüncü şart, tecrübe sahibi, harp işleri, ordu yönetimi, sınırların muhafazası memleketin himayesi, ümmetin [kötülüklerden] alıkonması, mazlumların zalimlerden intikamının alınması gibi hususlarda aklıselim sahibi (*re'y hasîf*) olmaktır. Dördüncü şart, had cezalarının uygulanması ve boyunların vurulmasında zayıflık ve müsamaha göstermemektedir.[565]

---

558 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b-80a. Buna karşın Sâbûnî'nin *el-Bidâye* başlıklı aynı türdeki eserinde gerekli vasıflar arasında cesaret sıfatına yer vermemesi dikkat çekicidir. a. mlf. *el-Bidâye,* 101.

559 Bâbertî, *el-Maksad* (Ayasofya, 1384), 255a.

560 Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 199a-200b.

561 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191; a. mlf. *Gâyetü'l-merâm*, 324.

562 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 191; a. mlf. *Gâyetü'l-merâm*, 324.

563 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 192. Burada söze konu edilen bütün bu hususiyetler, kifayet kavramıyla ifade edilebilecek diğer pek çok sıfatla birlikte râşid halifelerin meşruiyetlerini temellendirmeye dönük ifadelerde de karşılık bulmaktadır. Bk. a. mlf. *Ebkârü'l-efkâr*, V, 241.

564 el-Bakara 2/30.

565 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, I, 270.

Kurtubî'nin tasavvurunda ilk dört şart tartışmaya açık değildir. Zira ona göre "bütün bunların delili sahâbe icmâsıdır, çünkü devlet başkanı olacak kişinin bütün bu şartları kendinde bulundurması hususunda sahâbe arasında herhangi bir ihtilâf yoktur."[566]

Ahkâm-ı sultâniyye metinlerinin önemli yazarlarından İbn Cemâa'nın devlet başkanında bulunmasını şart koştuğu on nitelikten ikisi "cesur ve uhdesine aldığı ümmetin yönetimini (*siyâset*) ve maslahatlarının gereğini yapacak kifayette olmasıdır."[567] Halife için geçerli olan bu şartlar "halifenin yerini tutan" sultan, "tevfîz veziri" diye nitelenen vezir ve hatta kadılar için de söz konusu edilir.[568] Kadılarda aranan kifayet şartıyla ilgili değerlendirmelerde bu sıfatla kastedilen hususa da büyük ölçüde açıklık getirilmiştir: "Kifayet ile doğruyu tespitte aklın güçlü olması, insanları idarede ve yargıda hüsn-i tasarrufu kastediyoruz."[569] Kifayet sahibi olmakla ilgili hususlar eserin çeşitli yerlerinde muhtelif vesilelerle gündeme taşınır. Devlet başkanlığı için gerekli görülen şartları taşıyan birden fazla adayın olması durumuyla ilgili olarak zamanın koşullarına göre bir hükme varılması gerektiğini ifade eden İbn Cemâa, meselâ "düşmanın bir tehlike olarak belirdiği ve ondan korkulduğu, sınır boylarının zayıf düştüğü bir ortamda" daha cesur olan adayın öne çıkartılmasının zaruretine vurgu yapar.[570] Kifayet sıfatı daha alt kademelerdeki devlet görevleri için de esaslı bir yere sahiptir. Söz gelimi kazâ, fetva ve hisbe gibi çoğunlukla âlimlerin yetkilendirildiği bütün görev dallarında aranan iki temel şarttan birisi adalet, diğeri ise kifayet olarak belirlenmiştir.[571] Devlet yönetimini ilgilendiren işlerde o işin gerektirdiği evsafı taşımak, o iş için yeterli güç ve ehliyete sahip olmak konusundaki bu vurgu diğer pek çok görev için de söz konusu edilmiştir.

Muhadarât türü bir kitap olması hasebiyle ansiklopedik mahiyet arz eden, bu bakımdan siyaset düşüncesiyle kesişen konuların da yer aldığı İslâm coğrafyacısı Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî'ye (ö. 682/1283) ait *Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-hümûm* başlıklı hacimli eserde[572] "sultan, imâm, vezir ve reis" konumundaki her yöneticide bulunması gereken evsafa da temas edilmektedir. Bu çerçevede literatürde kifayet şartıyla ilgili değerlendirmelerde rastlanan "İslâm havzasının muhafazası, hadlerin ikamesi" gibi hususlar burada da gündeme taşınmakta ve başa geçecek kişinin bu yükümlülükleri yerine getirebilecek evsafta olması gerektiğine işaret edilmektedir. Mezkûr şartlar bir taraftan yöneticinin "ehliyetini mütekâmil, saltanatını haklı ve meşru (*müstahak*)" kılarken diğer taraftan "korkaklık" ve "doğru düşünebilme kabiliyetini haiz

566 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, I, 270.

567 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 250; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek*, 34.

568 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 294, 306-307; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek*, 48, 54.

569 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 308; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek*, 54.

570 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 261; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek*, 36.

571 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 306; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek*, 53.

572 Bu esere dikkatimi yönelten kıymetli danışman hocam Özgür Kavak'a teşekkür ederim.

olmamak" gibi kifayetle bağdaşmayan durum ve hasletler "saltanata engel hususlar" olarak görülmektedir.[573]

Kifayet vasfı, İbn Teymiyye'nin siyasî düşüncesinde de önemli bir yer tutar. Şiî müelliflerden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Minhâcü'l-kerâme* adlı eserine reddiye olarak yazdığı *Minhâcü's-sünne*'sinde "imâmetin ancak güç ve kuvvet (*sultân-kudret*) ile elde edilebileceği" fikrine sıklıkla vurgu yapılır. İbn Teymiyye'ye göre yöneticinin "insanları siyaset etme kudreti" ya insanların o yöneticiye itaat etmesiyle ya da yöneticinin insanları hâkimiyeti altına almasıyla (*kahr*) mümkün olur. İtaat etmelerini sağlayarak ya da boyunduruğu altına alarak insanları siyaset etmeye muktedir olan yönetici, Allah'a itaati emretmesi koşuluyla iktidar sahibi (*zû sultân*) ve sözü dinlenen (*mutâ'*) bir kimse olur.[574] Güçlü ve muktedir olmak aynı zamanda imâmetin temel maksatlarının yerine getirilebilmesinde de kilit bir role sahiptir. Bu bakımdan bu makama tayin edilecek kişinin, hatta daha alt kademedeki devlet görevlilerinin de bu hususiyetleri taşımalarının şart olduğu ifade edilir.[575]

Memlükler dönemi siyaset düşüncesi metinlerinin bir halkasını oluşturan *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* başlıklı müellifi meçhul risâlede "imâmetin şartları" arasında sayılan kifayet şartına şu ifadelerle dikkat çekilir: "İmâmetin bir diğer şartı, raiyyenin işlerini yürütmek ve mazlumun hakkını zalimden almak hususunda üstlendiği işin inceliklerine vâkıf (*ârif*), atandığı vazifeye elverişli (*kâfî*) olmaktır."[576] Kalkaşendî *Meʾâsirü'l-inâfe fî meʿâlimi'l-hilâfe* başlıklı eserinde imâmetin "Şâfiîlerce muteber kabul edilen" on dört şartından söz eder. Bunlardan birisi de "güç (*necdet*) ve cesaret"tir. Buna göre korkaklıkla muttasıf bir kimsenin imâmeti mün'akid olmaz. Zira korkak İslâm havzasını korumak ve düşmanla cihad etmek için cesarete muhtaçtır. Yine orduları donatmak, kaleleri ve şehirleri fethetmek, düşmanları öldürmek için de cesaret şartı gereklidir. Bu şartı haiz olmayanın bu yükümlülükleri yerine getirmesi güçtür.[577] On dört şarttan bir diğeri "doğru düşünme ve doğru yönetme" kabiliyetidir. Bu sıfattan mahrum olanın imâmeti yine mün'akid olmaz. Çünkü İslâm yurdunda hadiseler doğrudan devlet başkanına arz edilir. Devlet başkanı ancak bu sıfatı haiz olursa maslahata giden yollar kendisine açık olur.[578]

---

573 Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-hümûm*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985), 318-320.

574 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 528-529.

575 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 528-530.

576 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 10b.

577 Kalkaşendî, *Meʾâsirü'l-inâfe*, I, 36.

578 Kalkaşendî, *Meʾâsirü'l-inâfe*, I, 37.

C. Değerlendirme

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinde devlet başkanlığı için gerekli görülen en önemli niteliklerden biri olarak kabul edilen kifayet, esas olarak siyaset, yönetim ve askerî alanlarda maddî ve fikrî açıdan belli bir yetkinliğe sahip olmayı ifade eder. Klasik kaynaklarda kimi zaman doğrudan kifayet kavramıyla anılan bu özellik, bazen de siyaset, necdet, şevket, kudret, şecaat vb. terimlerle dile getirilmiştir. Özellikle Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi müelliflerin katkıları, kifayet kavramının belirgin bir anlam çerçevesi kazanmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

Devlet başkanının kifayetli olması, yönetimde etkin bir rol üstlenebilmesi, karar alma süreçlerine aktif olarak katılıp bu süreçleri yönlendirebilmesi, devletin genel işleyişi üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olabilmesi ve dolayısıyla yönetimde istikrar ve sürekliliğin sağlanması açısından son derece önemlidir. Devlet başkanının sorumlulukları arasında sınırların muhafazası, memleketin himayesi, emniyet ve asayişin temini, şer'î hükümlerin tenfizi, hadlerin tatbiki, nizamın korunması, orduların sevk ve idaresi ve düşmanla mücadele gibi görevlerin yer aldığı belirtilmiş ve bu görevlerin ancak kifayet sahibi olmakla yerine getirilebileceği vurgulanarak kifayetin devlet yönetimindeki merkezî rolüne dikkat çekilmiştir.

Siyasî-fıkhî ahkâma dair metinlerin büyük çoğunluğunda kifayet vasfının devlet başkanlığı için zorunlu bir şart olarak kabul edilmesi, bu niteliğe atfedilen büyük önemin açık bir göstergesidir. Hanefî-Mâtürîdî çevrelerinde kifayetin gerekliliği konusunda geniş bir mutabakat sağlandığı, hatta bu şartın diğer niteliklere göre özel bir önem taşıyacak şekilde vurgulandığı görülmektedir. Bu durum, geleneğe bağlı müellifler arasında kifayetin diğer şartlardan ayrı bir konumda değerlendirildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Şâfiî-Eş'arî geleneğine mensup âlimler arasında da kifayetin gerekliliğine dair dikkate değer bir itiraz ortaya çıkmamıştır. Bâkıllânî'nin kifayet şartıyla ilgili çizdiği teorik çerçeve, sonraki dönemlerde özellikle kelâm sahasında kaleme alınan eserler üzerinde bir etki bırakmış ve bu çerçeve büyük ölçüde muhafaza edilerek benimsenmiştir. Cüveynî, kifayetin katî bir şart olduğunu öne sürmesi, bu sıfatı devlet başkanının kimliğini belirlemede en aslî unsur olarak görmesi ve diğer bazı şartlarda esnek bir duruş sergilemesine karşın kifayet şartından hiçbir koşulda taviz vermemesi yönüyle bu geleneğin en dikkat çeken isimlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Kendi döneminin en kifayetli kişisi olarak gördüğü Nizâmülmülk'ün hilâfeti hak eden yegâne kişi olduğunu göstermek için sarfettiği çabaların, kifayet şartına yönelik tutumu üzerindeki muhtemel etkisi de Cüveynî'nin dikkat çekici bir başka yönünü oluşturur.

Devlet başkanının siyasî, idarî ve askerî alanlarda güçlü, etkin ve kendisine tevdi edilen sorumlulukları yerine getirebilecek yetkinlikte olmasını ifade eden kifayet, hemen her dönemde aranan temel bir nitelik olmuştur. Ancak özellikle Gazzâlî ile birlikte bu sıfatın belli bir ölçüde esnetildiği, mutlak bir gereklilik olarak kabul edilse de "varlığı başkasıyla kâim" bir sıfata

dönüştüğü görülmektedir. Gazzâlî'nin bu tutumu, kifayetin hâlâ önemli ve hatta zorunlu bir şart olarak kabul edildiğini, fakat devlet başkanının bu niteliğe sahip olmaması durumunda alternatif çözümler geliştirilerek bu eksikliğin giderilmeye çalışıldığını göstermektedir. Böylelikle kifayet sıfatıyla elde edilmek istenen maslahatlar ve bu sıfatın gerektirdiği sorumluluklar bir başka topluluk eliyle de olsa yerine getirilmesi esas olmaktadır. Gazzâlî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri doğrudan dönemin Abbâsî halifesi el-Müstazhir etrafında şekillendidiği için diğer şartların birçoğunda olduğu gibi burada da muhatabını (Müstazhir) dikkate alan bir yorum çerçevesi geliştirmiştir.

Kâdî Beyzâvî, Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî, Cürcânî ve İbnü'l-Hümâm gibi müelliflerin bazı çevrelere nispetle aktardıkları sonraki dönem görüşlerinde ise bir adım daha ileri gidilerek kifayetin vazgeçilebilir bir nitelik olarak görülmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Bu görüşlerde gerekçe olarak öne sürülen husus, kifayetle ilgili niteliklerin içinde bulunulan zaman diliminde aynı kişide toplanmasının ya imkânsız olması ya da çok nâdir görülmesidir. Bu görüşler tarihsel olarak Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin yıkıldığı, Memlükler'in himayesinde Mısır'da yeni bir Abbâsî hilâfetinin kurulduğu, hilâfetin konumunda zayıflığın baş gösterdiği ve halifelerin siyasî etkinliklerini büyük ölçüde yitirdikleri bir döneme tekabül etmektedir. Kifayet şartının tartışmaya açılmasına yol açtığı görülen yukarıdaki gerekçeler de aslında bu tarihsel bağlamı yansıtan mevcut durum tespitlerine dayanmaktadır. Yukarıda adı geçen müelliflerin aktardıkları bilgilerden, bu görüşü savunanların, kifayet şartının mevcut tarihsel koşullar ışığında yeniden değerlendirilmesi gerektiğini öne sürdükleri anlaşılmaktadır. Bu da kifayet şartının, zamanla değişen koşullar çerçevesinde yeniden yorumlandığını ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda diğer bazı şartlarda da gördüğümüz üzere ulemanın siyasal realiteyi takip edip yönlendirmek istediği örnekler olarak okunmaya müsaittir.

Kifayet şartının esnetilmesi yönündeki bu yaklaşım, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının bu şartın devlet başkanlığı açısından gerekliliğine dair genel görüşleri göz önüne alındığında bir istisna teşkil eder. Genel kabul, kifayetin devlet başkanında mutlaka bulunması gereken bir şart olduğu yönündedir. Dolayısıyla kifayet vasfının göz ardı edilebileceğini söyleyen görüşün Ehl-i sünnet çevrelerinde kayda değer bir destek bulduğunu söylemek zordur. Nitekim bu görüşe dikkat çeken mezkûr müelliflerin dahi kifayetin gerekliliği konusunda fikir birliği içinde olduklarını hatırlatmak yerinde olacaktır. Kifayeti tartışmaya açan ilgili görüşün bu müellifler tarafından öznesi belirsiz bir biçimde sunulması da bu açıdan dikkat çekicidir. Diğer taraftan, Gazzâlî'nin de kifayet şartını tamamen göz ardı etmediği, geleneksel anlayış çerçevesinde bu şartın gerekliliğini kabul ettiği, ancak kifayetin gereğinin yalnızca devlet başkanının kendisi tarafından değil, başkaları tarafından da yerine getirilebileceğini belirterek bir yönden esneklik getirdiği görülmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin tutumu ve sonraki müelliflerce dikkat çekilen görüşler dışarıda bırakıldığında, kifayetin neredeyse üzerinde ittifak sağlanan bir

şart olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir. Kuşkusuz ilgili yaklaşımlar dikkate alındığında bile kifayet şartının, tartışmalı olduğunu belirttiğimiz ilim, adalet ve Kureyşîlik gibi şartlara kıyasla hakkında en az ihtilâf edilen şart olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Siyasî-fıkhî metinlerde kifayet şartının gerekliliği konusunda geniş çapta bir mutabakatın sağlanması, bu şartın devlet yönetimindeki kritik rolü dikkate alındığında, son derece anlaşılır bir durum olarak görülebilir. Her ne kadar tarihsel pratikler açısından bu şartın her dönemde tam olarak karşılandığını söylemek zor olsa da ve bu itibarla tarihî gerçeklikler teorik esaslar karşısında bir zorluk teşkil etse de kifayetin devlet yönetiminde vazgeçilmez bir unsur olduğu ve devlet başkanında bulunması gereken en temel niteliklerden biri olduğu açıktır. Nitekim tarih verileri de kifayet vasfını yitiren devletlerin zayıfladığı, yönetimde etkinliğini kaybettiği ve nihayetinde varlığını sürdüremeyip yıkıldığını birçok örnekle ortaya çıkarmıştır.

IV. EFDALİYET: FAZİLET VE ÜSTÜNLÜK

> İmâmın ilim başta olmak üzere fazilete konu olabilecek hasletler yönünden devrinin en üstünü (*emsel*) olması şarttır. Fakat efdalin terkedilip mefdûle bey'at edilmesi, fitne ve kargaşadan endişe edildiği durumlarda câiz olur. Zira imâmın tayin edilmesindeki maksat düşmanı bertaraf etmesi, İslâm topraklarını koruması, düzensizliği ortadan kaldırması, hadleri uygulaması ve hakları ortaya çıkarmasıdır. Efdal olanın ikame edilmesinde fesat ve kargaşa çıkmasından, [güçlü olanın] zorbalık etmesinden, itaatin terkinden, kılıçların çekilmesinden, hakların ve [şer'î] hükümlerin âtıl bırakılmasından, düşmanın Müslümanlara gözünü dikip onları yıldırmasından ve böylece ümmetin zayıf düşmesinden korkulursa bu durumda fâzıl olandan vazgeçip mefdûlü tercih etmenin artık haklı bir mazeret (*özr*) olacağı son derece açıktır.
>
> Bâkıllânî, Temhîd, 475.

Siyasî-fıkhî hükümlere kaynaklık eden metinlerde devlet başkanlığı için aranan şartlardan biri olarak belirtilen efdaliyet şartı, yaşanılan çağda fazilet bakımından en üstün olan kişinin başa geçmesini ifade eder. Buna göre devlet başkanı olarak tayin edilecek birinin ilim, adalet, cesaret, siyasî kabiliyet, daha da önemlisi din ve diyanet gibi hususiyetler yönünden çağdaşları arasında en üstün ve faziletli kimse konumunda olması gerekir. İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi geleneğini oluşturan fırka ve mezheplerin önemli bir kısmı devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişinin devrinin en üstünü olmasını ilk tahlilde bir zorunluluk olarak görmüştür. Bu nedenle en üstün olanın devlet başkanı olması gerektiği fikri aslında hukuk ve siyaset düşüncesi geleneği içinde muhtelif mezheplerin çoğunun ortak bir kabulü olarak karşımıza çıkar. Efdaliyet şartı bağlamındaki tartışmaların düğümlendiği esas nokta, yaşanılan çağda en faziletli olanın bulunduğu yerde daha az faziletli olanın başa geçmesi durumunda bu kimsenin otoritesinin meşru sayılıp sayılmayacağı hususudur. Klasik literatürde "*efdal* varken *mefdûl* olanın imâmetinin câiz

olup olmayacağı" şeklinde formüle edilen bu problem çok erken dönemlerden itibaren üzerinde hararetli tartışmaların cereyan ettiği bir konu olmuştur.

A. Tartışmanın Başlangıç Noktası: Şiî Siyaset Yorumları ve Hz. Ali'nin Efdaliyeti Meselesi

Mefdûlün imâmetinin geçerliliğine dair ilk dönemlerde yürütülen tartışmaların eksenini büyük oranda itikadî mezheplerin Hz. Peygamber'den sonraki ilk dört halifenin fazilet sırasına ilişkin temel yaklaşımları belirlemiştir. İlk dört halifenin fazilet sırası ve özellikle Hz. Ali'nin diğer üç halife karşısındaki konumuyla ilgili ilk dönemlerde ortaya çıkan yaklaşımlar mefdûlün imâmeti konusundaki görüşlerin mihverini oluşturmuştur. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi olarak bilinen ve birçok açıdan önemli sonuçlara sebebiyet veren ilk dönem sahâbe tatbikatı İslâm siyaset düşüncesinin şekillenmesinde de oldukça belirleyici bir rol oynamıştır. İslâm tarihinin ilk ve en önemli siyasî-itikadî muhalefet hareketi kabul edilen Şîa'nın teşekkül etmesinde yine bu dönemde yaşanan gelişmeler etkili olmuştur. Nitekim fazilet bağlamındaki tartışmalar da esasen Şiî çevrelerce başlatılmış, Şiîler'in bu yöndeki iddialarına cevap vermek gayretiyle diğer mezhepler de bu tartışmalara müdahil olmuşlardır.

Hulefâ-yi Râşidîn'in başa geliş sırası ve aralarındaki fazilet tertibi meselesi erken dönemlerden itibaren neredeyse bütün kelâm ve akaid kitaplarında yer almıştır.[579] Hatta Sünnî kelâm eserlerinde ele alınan imâmet bahisleri ilk defa bu mesele üzerinden tartışılmaya başlanmış ve ilk dört halifenin fazileti ve meşruiyeti konusunda takınılan tavır Sünnî olmanın yahut Şiî olmamanın temel bir ölçüsü olarak görülmüştür.[580] Bu bakımdan ilk dönemlerde birtakım siyasî ve itikadî sâiklerle başlatılan Hulefâ-yi Râşidîn merkezli fazilet tartışmalarının siyasî-fıkhî ahkâma ilişkin metinlerde efdaliyet şartı yahut mefdûlün imâmetiyle ilgili yer alan doktriner görüş ve tartışmalar üzerindeki etkisini göz ardı etmemek gerekir.

Şîa'nın başlangıçta Hz. Ali lehine siyasî bir tercih olarak ortaya çıkan imâmet anlayışı zaman içerisinde itikat esaslarından biri haline getirilmiştir.[581] Şiî düşünceye göre Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin imâmeti Allah tarafından "nas" ile belirlenmiştir. Hz. Peygamber ilâhî emir

---

579 Hulefâ-yi Râşidîn merkezli fazilet tartışmalarını Sünnî kelâm literatürü bağlamında ele alan etraflı bir çalışma için bk. Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 271-328.

580 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 273. İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında geçen şu sözler de bu durumun dikkate değer bir ifadesidir: "Bir kimse Hz. Ali'nin Allah resulünden sonra insanların en faziletlisi olduğu ve imâmete en lâyık kişinin o ve ondan sonra evlatları olduğu meselesinde Şîa'ya muvafık görüş belirtirse o kişi Şiî'dir. O kişi bu hususlar dışında Müslümanların ihtilâf ettikleri meselelerde Şiîler'e muhalefet etmiş olsa bile Şiî'dir. Eğer zikretmiş olduğumuz hususlarda [yani Ali'nin imâmeti konusunda] onlara muhalefet ederse Şiî değildir." İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 14.

581 İmâmetin Şiî âlimleri tarafından iman esaslarından biri olarak tespit edilmesi hakkında bk. Maviş, *İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi*, 14-18.

doğrultusunda kendisinden sonra Hz. Ali'nin ümmetin yöneticisi olduğunu açıklamış, böylece başta Hz. Ali olmak üzere sonraki tüm imâmların imâmete nasb ve tayini Hz. Peygamber'in açık bildirimiyle sabit olmuştur.[582] Diğer taraftan imâmet nübüvvetin devamıdır ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in mâsum yani hata ve günahtan berî oluşuyla ilgili bütün deliller imâmların mâsumiyeti için de geçerlidir.[583] İmâmetin itikadî bir esas olarak tespit edilip nübüvvetle ilişkilendirilmesi tabii olarak imâmın da tıpkı Hz. Peygamber gibi insanların "en üstünü" olduğu fikrini beraberinde getirecektir. Zira imâmeti ilâhî *nas* ve nebevî *tayin* ile belirlenmiş, *mâsum* sıfatını haiz bir imâmın fazilet ve üstünlükte çağdaşlarının gerisine düşmesi düşünülemez. Bu nedenle imâmette en önemli şart efdaliyet olup Hz. Peygamber'den sonra Ali, ardından onun soyundan gelenler en üstün, dolayısıyla imâmete en lâyık kimselerdir.[584] Bu iddia aynı zamanda *efdal*in yani en üstün olanın bulunduğu yerde *mefdûl*ün yani üstünlükte ondan daha aşağı bir konumda olan kimsenin imâmetinin meşru ve câiz olmayacağı anlamına gelmektedir. İlk Şiî kelâm âlimlerinden Ebû Ca'fer el-Ahvel'e (ö. 160/777) ait *Kitâbü'r-Red ʿale'l-Muʿtezile fî imâmeti'l-mefdûl* ile Hişâm b. Hakem'e (ö. 179/795) ait *Kitâbü'r-Red ʿalâ men kâle bi-imâmeti'l-mefdûl* başlıklı konuya dair yazılmış müstakil eserlerde -adlarından da anlaşılacağı üzere- mefdûlün imâmeti açıkça reddedilmiştir. Zeydiyye dışındaki Şiî fırkaları ilk üç halifenin hilâfetini bu sebeple gayrimeşru kabul etmiş ve Hz. Ali'nin hakkını gasp ettikleri gerekçesiyle haklarında ağır suçlamalarda bulunmuşlardır.[585] İmâmiyye-İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye gibi fırkaların temsil ettiği Hz. Ali ve onun soyundan gelen imâmların "nas" ile belirlendikleri ve her birinin ümmetin "efdali" oldukları anlayışı İslâm tarihinde Hz. Ali'den sonra başa geçmiş devlet başkanlarının meşruiyetini de bir problem haline getirmiştir. Nitekim Ebû Ca'fer el-Ahvel ve Hişâm b. Hakem'e

---

582 Şîa'nın imâmet nazariyesinin en önemli ve en ayırıcı ilkelerinden birini oluşturan "nas ve tayin" anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 99-143; Maviş, *İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi*, 27-62; Öz, "Hilâfette Nass Teorisi"; Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 95-99; İlyas Üzüm, "Şîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mart 2024); a. mlf. "İsnâaşeriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mart 2024).

583 Şiî imâmet düşüncesinin nas ve tayin inancıyla birlikte en belirgin özelliklerinden biri olan ismet/mâsumiyet inancı hakkında ayrıntılı malumatlar için bk. Ömer Niyaz Uysal, *İmamiyye Şiasında Masumiyet Anlayışının Doğuşu* (Isparta: Süleman Demirel Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Eyüp Koç, *İmamiyye'de İmamların Masumiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı"; Metin Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2007), 113-124; Maviş, *İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi*, 117-125.

584 Şiî imâmet nazariyesindeki efdaliyet ilkesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 101-112.

585 Şiî kaynaklardan hareketle Şiîler'in ilk üç halife hakkındaki değerlendirmelerini etraflıca inceleyen bir çalışma için bk. Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2002).

ait mezkûr eserler aslında kendi tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirildiğinde Abbâsî halifelerinin meşruiyetine yöneltilen birer eleştiri mahiyetinde oldukları anlaşılabilir.[586]

Hz. Hüseyin'in torunlarından Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) isyanı neticesinde siyasî bir hareket olarak ortaya çıktıktan sonra zamanla itikadî bir mezhep olarak teşekkülünü tamamlayan Zeydiyye fırkası,[587] Şiî geleneği içinde yer almakla birlikte imâmet konusundaki bazı görüşleriyle diğer Şiî fırkalarından ayrılmaktadır. Zeydiyye de dahil olmak üzere bütün Şiî fırkaları ilk dört halife arasında efdaliyetin Hz. Ali'de gerçekleştiği, dolayısıyla imâmete en lâyık olanın Ali olduğu hususunda hemfikirdir. Bununla birlikte diğer Şiî fırkaların mefdûlün imâmeti konusunda takındıkları sert ve katı tutuma karşılık Zeydîler daha yumuşak ve uzlaşmacı bir tutum sergilemiş ve efdalin bulunduğu yerde mefdûlün imâmetinin de maslahata binaen geçerli kabul edileceğini savunmuşlardır.[588] Zeyd b. Ali'ye nispet edilen ve daha sonra ilk Zeydî âlimlerince de benimsenen bu görüş, Zeydiyye ile diğer Şiî grupları arasındaki en esaslı ayrılık sebeplerinden birisidir.[589] Zeydîler en üstün niteliklere sahip olan birisi varken daha az faziletli birinin imâm olarak atanabileceğini söyleyerek bir taraftan diğer Şiî fırkaların aksine Hz. Ebû Bekir ile başlayan hilâfet silsilesini benimsemiş, öte yandan ümmetin efdali olmadıkları âşikâr olan Abbâsî yönetimine de bir meşruiyet zemini sağlamışlardır.[590]

B. Şîa'ya Tepki ve Mu'tezile'nin İki Veçhesi: Efdaliyet Sıralamasının Göstergesi Olarak Dört Halife ve Mefdûlün Tecviz Edilen İmâmeti

Mefdûlün imâmetini meşru addeden bu anlayışın Zeyd b. Ali'ye nispetinde onun Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî etmeyip hilâfetlerini benimsemesinin etkili olduğu, söz konusu anlayışın da aslında onun bu tutumundan neşet ettiği söylenebilir. Ancak Zeyd b. Ali ve ilk Zeydî âlimlerinin ifadeleri mefdûl imâm söyleminin ilk nüvesini oluştursa da bu anlayışın Mu'tezile âlimleri tarafından geliştirilip sistemli bir hale getirildiği anlaşılmaktadır. Zira klasik kaynaklarda bu anlayışın en açık şekilde kendilerine nispet edildiği kimseler Mu'tezile kelâmcılarıdır. Şiî âlimlerince mefdûl imâm fikrine karşı yazılan ilk reddiyelerin doğrudan Mu'tezile mensuplarını hedef alması bu düşünceyi teyit eder niteliktedir. Ebû Ca'fer el-Ahvel'in yukarıda anılan

---

586 Hişâm b. Hakem bağlamında bu yönde bir değerlendirme için bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları (İlk Şiîler: Hicrî İkinci Asır)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 50-51; Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 98.

587 Geniş bilgi için bk. Yusuf Gökalp, *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014); a. mlf. "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 55-93.

588 Mezhebin konuyla ilgili görüşleri için bk. Mehmet Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şiî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 15-21; Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", 60-61, 67-71.

589 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 212.

590 Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*, 58, 98.

Kitâbü'r-Red ʿale'l-Muʿtezile fî imâmeti'l-mefdûl başlıklı eseri bunun tipik bir örneğini teşkil eder.[591]

Mu'tezile kelâmcıları arasında efdaliyet şartı konusunda birisi Basra, diğeri Bağdat merkezli olmak üzere iki temayül gelişmiştir. Basra ve Bağdat ekolleri arasında bu konudaki fikir ayrılığı yine Hulefâ-yi Râşidîn merkezli fazilet tartışmalarında düğümlenmiştir. İlk dört halifenin fazilet sırasına ilişkin temel yaklaşımları aynı zamanda iki ekol arasındaki en temel farklardan biridir. Fazilet sırasını belirlemede hilâfetteki sırayı esas alan Basra ekolüne mensup Mu'tezile kelâmcıları, ilk dört halifenin başa geliş sırasının aynı zamanda aralarındaki fazilet sırası olduğu ve dolayısıyla en üstün olanın (*efdal*/*fâdıl*) imâm olması gerektiği fikrini savunmuşlardır. Ekolünün erken dönem âlimlerinden Amr b. Ubeyd, Nazzâm, Câhiz, Dırâr b. Amr, Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi şahsiyetlerce temsil edilen bu anlayışa göre efdal olan bir kişi varken mefdûl olanın imâmeti meşru değildir.[592] Bu fikir büyük ölçüde imâmet ile nübüvvet arasında bir ilişki kurularak temellendirilmiştir. Buna göre imâmet nübüvvet makamından sonra en üstün makamdır. Hz. Peygamber devrinin en üstünü olduğu gibi imâm olarak tayin edilecek kişinin de aynı konumda olması gerekir. Ayrıca imâm ümmeti tâlim ve terbiye eden bir mevkidedir, dolayısıyla da tâlim ve terbiye olunandan daha üstün olma sorumluluğu vardır.[593] Basra Mu'tezilesi'nin fazilet konusunda Ebû Bekir-Ömer-Osman-Ali dizilimini benimseyip imâmette efdaliyet şartını öne sürmesi temelde Hz. Ali'nin en faziletli, dolayısıyla da imâmete en lâyık kişi olduğunu iddia eden Şiî imâmet anlayışına bir tepki ve itiraz içermektedir. Hatta erken dönem Mu'tezile âlimlerinin büyük bir kısmının bu hususta Şiî âlimleriyle münazaralar yapmış olduklarına dair klasik kaynaklarda çok sayıda rivayet aktarılmıştır.[594] Basra ekolünün efdaliyet konusundaki tutumu Hz. Ebû Bekir ile başlayan ilk dönem tatbikatına meşruiyet kazandırmış, fakat diğer taraftan Emevî ve Abbâsî tecrübesini meşruiyet açısından problemli bir hale getirmiştir.

En faziletli varken daha az faziletli birinin imâm seçilebileceği şeklinde formüle edilen mefdûl imâm fikrinin Mu'tezile bünyesinde ilk defa Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile gündeme geldiği ifade edilmektedir. Vâsıl'ın Basra ekolüne mensup olmasına karşın mefdûlün imâmetini geçerli

---

591 Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî* (Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2003), 157.

592 Ayrıntılı bilgi için bk. Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 47-71; a. mlf. "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar* 3/7 (2000), 20-29; Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şiî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları*, 39-51; Mahmut Ay, "Mu'tezile ve Siyasi Düşüncesi", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*, ed. Adem Çaylak (Ankara: Savaş Yayınları, 2018), 282-291; Maksut Çetin, "Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 357-358.

593 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 55-56; Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şiî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları*, 43; Çetin, "Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı", 357-358; Ay, "Mu'tezile ve Siyasi Düşüncesi", 289-290.

594 Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 56-63.

kabul etmesinin temelinde fazilette Hz. Ali'ye öncelik veren tutumu yer alır. Zeyd b. Ali ile kurduğu yakın ilişki[595] onda bu fikrin oluşmasında etkin rol almış olmalıdır. Vâsıl'ın Hz. Ali lehine sergilediği bu tavır daha sonra başta Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) olmak üzere Bağdat ekolüne mensup Mu'tezile kelâmcıları tarafından desteklenerek geliştirilmiştir. Ekol içinde yaygın kabul gören görüşe göre Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişi Hz. Ali olmakla beraber ortaya çıkan şartlar gereği Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetleri de meşru ve geçerlidir. Buna göre efdal hazır bulunduğu halde mefdûl olan birisinin imâm seçilmesi sahihtir.[596]

Bağdat ekolünün mefdûlün imâmeti konusundaki bu eğilimi Mu'tezile ile Zeydiyye arasındaki etkileşimin erken dönemdeki tezahürlerinden birini oluşturmaktadır. Mu'tezile içinde mefdûl imâm anlayışının oluşmasında bu etkileşimin rolü yadsınamaz. Bu anlayışı benimseyen ekol mensuplarının bazı kaynaklarda Şiî yahut Zeydî olarak nitelendirilmesi iki mezhep arasındaki etkileşimin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.[597] Bu etkileşim neticesinde Hz. Ali ve evlâdı lehine gelişen tutum kadar mevcut siyasî yapıya karşı oluşan tavrın da Mu'tezile'de mefdûl imâm anlayışının oluşmasının etkin sebeplerinden biri olduğu kaydedilmiştir. Efdaliyet şartı bağlamında Mu'tezile bünyesindeki tartışmalar Abbâsîler'in ilk dönemlerinde yoğunluk kazanmıştır. Emevîler'den sonra her ikisi de Hâşimî olan Abbasoğulları ile Alioğulları arasındaki iktidar mücadelesinde[598] Bağdat Mu'tezile'si büyük ölçüde Alioğulları'nı destekleme cihetine gitmiştir. Bu bakımdan ekoldeki genel görünüm Hz. Ali'yi en üstün kabul etme, dolayısıyla da Alioğulları'nı destekleme şeklinde tezahür etmiştir. Fakat bir taraftan iktidarda olması gereken en faziletli grup olarak görülen Alioğulları'nın muhalefette kalması, diğer yandan Mu'tezile'nin mihne siyasetini izleyen dönemlerde muhalif çizgiden uzaklaşarak mevcut iktidarla yakın ilişkiler kurması ekol mensuplarını mefdûl imâm anlayışına yöneltmiştir. Böylece hem Alioğulları'na olan bağlılıklarını sürdürmüşler hem de efdal olarak görmedikleri Abbâsî halifelerinin yönetimine meşruiyet kazandırarak uzlaşı yolunu benimsemişlerdir.[599]

Bağdat Mu'tezilesi ile özdeşleşen mefdûl imâm görüşünün sonraki dönemlerde Bağdat sınırlarını aşarak bazı Basra ekolü mensuplarınca da benimsenmeye başladığı anlaşılmaktadır.

---

595 Geniş bilgi için bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 72-94.

596 Ayrıntılı bilgi için bk. Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 92-99; Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şiî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları*, 40, 51-55; Çetin, "Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı", 359-361; Ay, "Mu'tezile ve Siyasi Düşüncesi", 287-291; Hasan Basri Demirer, *Hicrî III. Asırda Mu'tezile-Şia Etkileşimi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 12-13, 60-68; Yunus İbrahimoğlu, "Mefdûl İmâmet Anlayışının Son Dönem Bağdat Mu'tezilesi'ndeki Seyri", *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/2 (2021), 190-195.

597 Demirer, *Hicrî III. Asırda Mu'tezile-Şia Etkileşimi*, 60-68; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 154-157; Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 82-84.

598 Hâşimîler arasındaki iktidar mücadelesi hakkında geniş bilgi için bk. Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*; Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 29-45.

599 Mu'tezile mensupları arasında mefdûl imâm fikrinin ilk tezahürleri, bu fikri oluşturan ve güçlendiren sebepler hakkında ayrıntılı malumat için bk. Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 71-92.

Meselâ Basra Mu‘tezilesi’ne bağlı âlimlerden Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) fazilet bağlamındaki tartışmalarda dikkat çeken isimlerdendir. Şîa’ya olan muhalefetiyle öne çıkan Esam, üzerinde icmâ gerçekleşmediği gerekçesiyle Hz. Ali’nin imâmetini tümden reddetmiş, Abdurrahman b. Avf’ı daha üstün gördüğü için de Hz. Osman’ın hilâfetini mefdûlün imâmeti olarak geçerli saymıştır. Diğer taraftan, faziletin değişebilirlik yönüne vurgu yapan Esam, imâm olarak seçildiğinde fazilet bakımından en üstün olan bir kimsenin zaman içinde faziletinde bir eksilme olup bu hususta başkalarının gerisine düşebileceğini, fakat imâmın mefdûl konumuna düşmesinin görevden uzaklaştırılmasını gerektiren bir durum olmayacağını düşünür.[600] Faziletin değişebilir özelliği ve bunun imâmete tesiri konusundaki bu düşünceler sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet çevrelerinde de revaç bulacaktır.

Basra ekolünden Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933) de bazı şartlar altında mefdûlün imâm seçilebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre asıl olan ümmetin menfaatidir, dolayısıyla ümmetin menfaatini gözetmede mefdûlün daha iyi olduğu düşünülüyorsa görev ona tevdi edilebilir. Bu hususta mefdûlün tercih edilmesini gerektirecek haklı bir sebebin olup olmadığına bakılmalıdır. Cübbâî ve oğlu Hulefâ-yi Râşidîn’in faziletini teslim etmekle birlikte aralarında bir üstünlük sıralaması yapmayıp bu konuda *tevakkuf* metodunu benimsemişlerdir.[601] Kuşkusuz bu durumun onların mefdûl imâm anlayışını savunmalarını önemli ölçüde kolaylaştırdığı söylenebilir. Kâdî Abdülcebbâr fazilet tartışmalarında Cübbâîler’e uyarak ilk dört halifenin fazilet açısından durumlarının birbirine yakın olduğunu, dolayısıyla aralarında tercih yapılamayacağını söyler ve efdaliyet şartını benimsemesine karşın mefdûlün imâmetinin de meşru ve geçerli olduğunu savunur. Onun Hulefâ-yi Râşidîn arasındaki fazilet sıralamasında suskun kalmayı tercih etmesinin temelinde fazileti daha çok din ve diyanet yönüyle ele alması ve faziletin bu yönden tespitinin zor olmasıyla ilgili düşünceleri yatmaktadır. Bu düşüncenin de etkisiyle Kâdî, efdaliyet şartını maslahat merkezli bir yaklaşımla ele alma yoluna gitmiştir. Ona göre fazilet bakımından en üstün konumda olan kişiye öncelik tanınmalıdır, fakat umumun maslahatı mefdûlün tercih edilmesini gerektiriyorsa ona uyulması daha uygundur. Meselâ mefdûlün fıkıh ve siyaset bilgisiyle daha üstün bir konumda olması yahut çoğunluğun mefdûle temayül etmesi gibi durumlar mefdûlün başa geçmesine imkân veren haklı sebeplerdir. Efdal olan kişinin başa geçmesinin fitne ve kargaşaya sebep olması durumunda ise mefdûlün takdimi tercih sebebi olmaktan çıkıp artık bir gereklilik haline gelir.[602] Fazilet şartı konusunda maslahatı merkeze alan bu yaklaşım -aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere- Ehl-i sünnet

600 Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şiî-Mu’tezilî İmamet Tartışmaları,* 45-46; Çetin, “Mu‘tezile’nin Siyaset Anlayışı”, 359.

601 Çetin, “Mu‘tezile’nin Siyaset Anlayışı”, 358-359.

602 Geniş bilgi için bk. Nisa Gecekuşu, *Kadı Abdulcabbar’ın İmamet Anlayışı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 39-42; Osman Aydınlı, “Mu‘tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbâr’ın İmâmet Anlayışı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 128-130.

müntesibi âlimler arasında da giderek yaygınlaşacak, mefdûlün imâmeti temellendirilirken çoğu zaman benzer argümanlara başvurulacaktır.

Fazilet merkezli tartışmalarda Mu'tezile bünyesinde iki farklı temayül gelişmiş olmasına karşın İslâm siyasî tarihinin ilk dönemini oluşturan Hulefâ-yi Râşidîn devrinin bir iki istisna dışında neredeyse bütün Mu'tezile mensuplarınca meşru addedilmesi oldukça önemlidir. Fazilet sırasını belirlemede hilâfetteki sırayı esas alan ve en faziletli olanın devlet başkanı olması gerektiği fikrini savunan erken dönem Basra Mu'tezilesi, bu düşünceyle ilk dönem tatbikatını dışlayan yaklaşımlardan uzak durarak Şîa'ya açıktan cephe almış ve bir yönüyle de Ehl-i sünnet ile ortak bir paydada buluşmuştur. Diğer taraftan mefdûlün imâmetini kabul etmemekle ilk dönemlerde siyasî olarak muhalif oldukları Abbâsî tecrübesini de büyük ölçüde bir meşruiyet problemi haline getirmişlerdir. Hulefâ-yi Râşidîn arasında Hz. Ali'yi üstün ve ayrıcalıklı görme eğilimi taşıyan, bununla birlikte mefdûlün imâmetini geçerli sayan Bağdat Mu'tezilesi ise Hz. Ali hakkındaki tutumları itibariyle Şîa'ya yakınlık gösterse de mefdûl imâm fikriyle onlardan ayrışarak daha ziyade Ehl-i sünnet söylemine yakın bir çizgi takip etmiş ve ilk devir tatbikatını onaylamakla kalmamış aynı zamanda mevcut siyasî yapıyla kurmaya başladıkları yakın ilişkilerin de etkisiyle mevcut siyasî iktidara da bir meşruiyet zemini kazandırmışlardır.

C. Efdaliyete Sünnî Yorum: Mefdûlün Tecviz Edilen İmâmeti

Ehl-i sünnet, Hulefâ-yi Râşidîn'i Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en üstün kişileri olarak kabul etmiş ve genel itibariyle hilâfetteki sıranın aynı zamanda üstünlükteki sıra olduğunu savunmuştur.[603] İmâmet konusunda efdaliyet şartı üzerine yapılan tartışmalarda ise Sünnî âlimlerin büyük çoğunluğu en faziletli olanın seçilmesini gerekli görmüş, ancak bu kişinin seçilmesine engel bir durum olduğunda, mefdûlün imâmetini de meşru ve kabul edilebilir olarak değerlendirmişlerdir.

İtikadî mezheplere dair yazdığı *Makâlât*'ında mefdûlün imâmeti konusunda iki eğilime dikkat çeken Eş'arî, burada mefdûlün imâmetine cevaz veren anlayışı yalnızca Zeydiyye'ye ve Mu'tezile'nin önemli bir kısmına nispet etmiş, en üstün olanın imâm olması gerektiği yönündeki aksi görüşü ise isim vermeden diğer fırka ve mezheplerle ilişkilendirmiştir.[604] Bu değerlendirmeler Eş'arî'nin bu tartışmada hangi tarafta yer aldığına doğrudan işaret etmez. Fakat kelâma dair *el-İbâne*'sinde Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini temellendirirken "onun, kendisiyle imâmete müstahak olunan bütün hasletler konusunda cemaatin en faziletli kişisi olduğunu"

603 Geniş bilgi için bk. Özdinç, *İtikat ve Siyaset,* 271-328.

604 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, haz. Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 642.

söylemesi[605] bu hususta efdaliyeti merkeze aldığını göstermektedir. Onun sıkı bir takipçisi olan İbn Fûrek'in ona nispetle aktardığı bilgiler de bu durumu bir açıdan teyit etmektedir:

> Eş'arî, zamanında ilim ehlinin en faziletlisi ve cesaret, adalet, sıyânet ve hüsn-i siyâset gibi hususlarda en güçlü (*azhar*) olan bir kişinin imâmetinin geçerli olduğunu, buna mukabil efdal varken mefdûlün imâmetinin ise *mün'akid* olamayacağını söylemiştir.[606]

Eş'arî'nin mefdûl imâm fikrine karşı durduğuna işaret eden bu ifadelerin hemen akabinde İbn Fûrek, "O, mefdûlün imâmetine cevaz veren bir grup ashabımıza bu konuda muhalefet etmiştir" demektedir.[607] Bu vurgu Eş'arîler arasında efdaliyet şartı konusunda farklı bir tavır geliştiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Eş'arî'ye nispet edilen ve mefdûlün imâmetini reddeden anlayış gerçekten de sonraki Eş'arîler arasında bir rağbet görmeyecektir. Bâkıllânî, Eş'arî çevrelerinde bu dönüşümü güçlü bir şekilde yaşayan ilk isimlerden biri olmuştur.[608] Ona göre imâmın ilim başta olmak üzere fazilete konu olabilecek hasletler yönünden devrinin en üstünü (*emsel*) olması şarttır. Fakat ortada *efdal*in başa geçirilmesine engel teşkil edecek bir durum varsa *mefdûl*ün tayin edilmesi câiz olur.[609] Bâkıllânî çizdiği bu genel çerçeveden sonra konuyla ilgili düşüncelerini belirginleştirmek maksadıyla ayrıntılı açıklamalara yer verir. Böylelikle hem fazilet şartına dayanak oluşturan hususlar hem de bu şartın işletilmesine engel teşkil ettiği söylenen, dolayısıyla da mefdûlün imâmetine imkân veren durumlar açıklık kazanmıştır.

Engel bir durum söz konusu olmadığı sürece ümmetin en faziletlisinin imâm olmasının gerekliliğini (*vücûb*) ilkin Hz. Peygamber'den nakledilen ve "en faziletlinin öne geçirilmesini" salık veren bazı rivayetlere dayandıran Bâkıllânî, farklı lafızlarla nakledilmiş olmasına karşın bu ve benzeri rivayetlerin manevî tevâtür derecesine ulaştığını iddia eder.[610] Ayrıca "imâmetin en büyüğünün el-imâmetü'l-kübrâ (devlet başkanlığı) olduğu hususunda Müslümanların ittifak etmiş olması" ve "ümmetin en büyük imâmının namaz kıldırma yetkisini uhdesinde bulundurması" da müellife göre imâmın ümmetin efdali olmasını zorunlu kılar.[611]

---

605 Eş'arî, *el-İbâne*, 612-613.

606 İbn Fûrek, *Mücerred,* 189.

607 İbn Fûrek, *Mücerred,* 189.

608 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 213.

609 Bâkıllânî, *Temhîd,* 471.

610 Bâkıllânî'nin işaret ettiği bu rivayetlerden bir kısmı şöyledir: "Bir topluluğa içlerinde en faziletli olan *imâm* olsun", "*İmâmlarınız* Allah katında şefaatçilerinizdir, dolayısıyla en hayırlı olanınızı öne geçirin (*takdîm*)", "Kim içlerinde kendisinden daha faziletli biri bulunduğu halde bir Müslüman topluluğunun önüne geçerse (*tekaddüm*) şüphesiz Allah'a, resulüne ve Müslümanlara hıyanet etmiş olur." Bâkıllânî, *Temhîd,* 473-474.

611 Bâkıllânî, *Temhîd,* 474.

Efdaliyet şartına dayanak oluşturan bir diğer husus da imâmette efdaliyetin aranan bir şart olduğu noktasında İslâm'ın ilk asrında ümmetin icmâ etmiş olmasıdır. Bu iddiaya referans olarak Hulefâ-yi Râşidîn devrinde cereyan eden iki hadise gösterilir. Hz. Ömer'in ağır bir şekilde yaralandıktan sonra aralarından birini halife seçmek üzere görevlendirdiği altı kişiden biri olan Abdurrahman b. Avf'ın heyetin diğer üyelerini kastederek "Onlardan hiçbirini Osman'a denk görmüyorum" şeklinde bir görüş bildirmesi halifenin belirlenmesinde efdaliyeti gözeten bir yaklaşım olarak değerlendirilir. İkinci bir delil olarak Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle sonuçlanan Benî Sâîde Sakîfesi'ndeki toplantıya[612] dikkat çeken Bâkıllânî, tartışma sırasında Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Hz. Ömer'e yönelerek "Uzat elini, sana bey'at edeyim" demesi üzerine Hz. Ömer'in "Ebû Bekir varken bunu nasıl dersin!" şeklinde bir karşılık vermesini yine efdaliyet arayışının bir tezahürü olarak yorumlar.[613]

Bütün bu hususlar imâmette efdaliyetin gözetilmesi gereken bir şart olduğunu ortaya koyar. Fakat bu hüküm mutlak bir gereklilik arz etmez. Zira Bâkıllânî'nin ilk ifadelerinden hatırlanacağı üzere efdalin ikame edilmesine engel teşkil eden bir durum varsa mefdûlün imâmeti de meşru ve geçerli kabul edilir. Efdaliyet şartının işletilmesine engel oluşturan durumların başında "fitne ve kargaşa endişesi (*havfü'l-fitne ve't-tehârüc*)" gelmektedir:

> Efdalin terkedilip mefdûle bey'at edilmesi fitne ve kargaşadan endişe edildiği durumlarda câiz olur. Zira imâmın tayin edilmesindeki maksat düşmanı bertaraf etmesi, İslâm topraklarını koruması, düzensizliği ortadan kaldırması, hadleri uygulaması ve hakları ortaya çıkarmasıdır. Efdal olanın ikame edilmesinde fesat ve kargaşa çıkmasından, [güçlü olanın] zorbalık etmesinden, itaatin terkinden, kılıçların çekilmesinden, hakların ve [şer'î] hükümlerin âtıl bırakılmasından, düşmanın Müslümanlara gözünü dikip onları yıldırmasından ve böylece ümmetin zayıf düşmesinden korkulursa bu durumda *fâzıl* olandan vazgeçip mefdûlü tercih etmenin artık haklı bir mazeret (*özr*) olacağı son derece açıktır.[614]

Ümmetin fitne ve kargaşaya sürüklenmesi, siyasî istikrarın bozulması, toplumda birlik ve dirliğin dağılması, şer'î düzen ve işleyişin sekteye uğraması gibi tehlike ihtimallerinin doğurduğu "endişeler" mefdûl imâm fikrinin oluşumunda etkin bir rol oynamıştır. En faziletli olana bey'at etmenin yol açacağı muhtemel tehlikelere karşı mefdûlün imâmeti elverişli bir çözüm olarak belirmiştir. Bâkıllânî bunun meşru bir çözüm olmasına yine Hz. Ömer dönemi tatbikatına ait bir hususu referans gösterir. Buna göre aralarından birini halife seçmek üzere görevlendirdiği altı

---

612 İslâm tarihinde Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği yer olması dolayısıyla önem taşıyan Medine'de Hazrec kabilesinin kollarından Sâideoğulları'na ait gölgelikte (*sakîfe*) gerçekleşen bu toplantı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse: Hilafet ve Siyaset*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 27-33.

613 Bâkıllânî, *Temhîd*, 474-475.

614 Bâkıllânî, *Temhîd*, 475.

kişilik heyette yer alan üyelerin her birinin fazilet açısından farklı mertebelerde olduklarını bilmesine karşın Hz. Ömer'in hepsini birden hilâfete namzet göstermiş olması ve bu durumun başta sahâbe olmak üzere ümmet tarafından kabulle karşılanması mefdûlün imâmetinin câiz olduğuna delâlet eder.[615] Bakıllânî'nin konuya dair çizdiği bu çerçeve sonraki yıllarda Eş'arî kelâmcısı Ebû Bekir el-Fûrekî tarafından da birebir benimsenmiştir.[616]

Efdaliyet şartına belli bir esneklik kazandıran bu tutum, Eş'arî geleneğinin önemli temsilcilerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî tarafından da sürdürülmüştür. Hatta esnetme eğiliminin Bağdâdî'nin değerlendirmelerinde daha yoğun bir biçimde hissedildiği söylenebilir. Bağdâdî bağlamında ilk göze çarpan husus "imâmetin şartları" arasında efdaliyet şartına yer verilmemiş olmasıdır.[617] Bu yönüyle Bâkıllânî'den ayrıştığı görülen Bağdâdî, meseleyi imâmetle ilgili bahsin sonunda müstakil bir başlık altında ele almayı tercih eder. Konunun başlığına bakılırsa efdaliyetin niçin imâmetin şartları arasında zikre konu edilmediği nispeten açıklığa kavuşmaktadır: "Mefdûlün İmâmetinin Câiz Olması."

İlk iş olarak bunun "ihtilâflı" bir mesele olduğuna vurgu yapan Bağdâdî, bu çerçevede Ehl-i sünnet içinde varlık bulan iki yaklaşıma dikkat çekmektedir. Eş'arî'ye dayandırılan birinci yaklaşıma göre "imâmet için gereken şartlar bakımından yaşanılan çağdaki en faziletli kişinin imâm olması gerekir. Dolayısıyla efdal varken bir başkasının imâmete getirilmesi geçerli sayılmaz. Bu durumda mefdûl olana bey'at edilse bile ona *imâm* değil, *melik* denir."[618] Bağdâdî'nin "şeyhimiz" olarak nitelediği Ebü'l-Abbâs el-Kalânisî (ö. 4./10. yüzyıl başları) ve İbn Huzeyme (ö. 311/924) gibi erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları ile "Şâfiî'nin ashabının çoğu" tarafından temsil edilen ikinci yaklaşıma göre ise "efdal hazır bulunduğu halde mefdûl olan birisinin imâm seçilmesi -imâmetin şartlarını sağlaması koşuluyla- câizdir."[619] Bu değerlendirmeler bir taraftan Eş'arî'nin bu konuda yalnız kaldığını ortaya koyarken diğer yandan mefdûl imâm fikrinin Ehl-i sünnet içinde Eş'arî'den önceki dönemlere kadar götürülebileceğine işaret etmektedir. Efdaliyet şartını imâmet şartları arasında zikre konu etmediği göz önüne alındığında Bağdâdî'nin de çoğunluğu temsil eden ikinci grupta yer aldığını söylemek

615 Bâkıllânî, *Temhîd*, 475. Bâkıllânî ilk dört halifeye yöneltilen tenkitlere verdiği cevaplardan oluşan *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a* adlı eserinde Şiâ'nın özellikle Hz. Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki iddialarını reddetmek maksadıyla efdal-mefdûl imâm tartışmasına da geniş yer vermiş ve yukarıda çizdiği genel çerçeveye bu eserinde de bağlılık göstermiştir. a. mlf. *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a*, 459-470, 492-500.

616 Fûrekî, *en-Nizâmî* (Ayasofya, 2378), 148a-b.

617 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 277-278.

618 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 293.

619 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 293. Şehristânî de milel ve nihal türündeki eserinde benzer bir tablo çizmektedir. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'l-nihal: Dinler, Mezhepler, Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), XXXV.

mümkündür. Nitekim meselenin müstakil bir başlıkta ve üstelik cevaz görüşü öne çıkarılarak takdim edilmesi de bunu destekler niteliktedir.[620]

Efdal-mefdûl imâm tartışmasının imâmet şartlarından bağımsız olarak müstakil bir başlığa taşınması Şâfiî-Eş'arî âlimleri arasında giderek yaygınlaşan bir duruma dönüşmüştür. Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde de buna benzer bir durum göze çarpar. Eserde "imâmet için aranan şartlar" içinde faziletle ilgili bir hususta söz edilmemiş, konu imâmın *ehlü'l-hal ve'l-akd* tarafından seçilmesiyle ilgili prosedürü içeren bir başka fasılda ele alınmıştır. Şartları sağlayan uygun bir adayı belirlemek üzere toplanan ehlü'l-hal ve'l-akdin uygun adayları araştırmakla işe başlayacaklarını belirten Mâverdî, bu araştırma neticesinde "fazilet yönünden en üstün olan ve şartları en kâmil mânada taşıyan" adaya bey'at etmeleri gerektiğini söyler.[621]

Müslümanların en faziletlisi (*efdalü'l-cemâat*) olduğuna karar kılınan bir adaya bey'at edildikten sonra ondan daha faziletli birinin ortaya çıkması yapılan bey'ati geçersiz kılmaz. Dolayısıyla böyle bir durumda mefdûlden vazgeçip efdal olana bey'at etmek câiz olmaz. Daha faziletli birinin var olduğu bilinmesine rağmen mefdûl olana bey'at edilmesi durumunda ise meselenin hükmü iki ihtimale göre belirlenir. Mefdûlün tercih edilmesini gerektirecek haklı bir mazeret (*özr*) varsa yapılan bey'at geçerli ve bağlayıcı kabul edilir. Meselâ efdal olan kişinin gâib[622] ya da hasta olması veyahut mefdûlün toplumda en çok itaat edilen ve insanların bey'at etmekten geri durmayacakları biri olması mefdûlün başa geçirilmesi için meşru birer mazerettir.[623]

Mâverdî mefdûlün imâmetine mazeret oluşturan bu türden gerekçelerin olmaması durumunda yapılan bey'atin geçerli sayılıp sayılmayacağının ise ihtilâf konusu olduğuna dikkat çeker. Aralarında ünlü Mu'tezile âlimi Câhiz'in de bulunduğu bir gruba göre bu durumda yapılan bey'at geçerlilik kazanmaz. Çünkü iki seçenekten evlâ [efdal] olanı dururken diğerini [mefdûl] tercih etmek câiz değildir. Nitekim şer'î hükümlerde de râcih görüş dururken mercûh görüş tercih edilmemektedir. Fukaha ve kelâmcıların çoğuna göre ise geçerli bir mazerete dayanmasa da mefdûlün imâmeti câiz ve sahihtir. Dolayısıyla daha faziletli birisinin varlığı -şartları kusursuz taşıması koşuluyla- mefdûlün imâmetine bir engel oluşturmaz. Zira faziletin çok olması tercih

620 Müellifin efdaliyet şartının hangi gerekçelere dayandırıldığı hususuna atıfta bulunmazken mefdûl imâm anlayışına dayanak teşkil eden delili açıklaması da bu yönden dikkate değerdir. Buna göre Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu bildiği halde Hz. Ömer'in "Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh hayatta olsaydı size onu tayin ederdim" demiş olması sahâbenin mefdûlün imâmetini câiz gördüğüne delâlet etmektedir. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 294.

621 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 7. Bu çerçevede zikredilen diğer bir hususiyet ise adayın kifayetli olmasıyla ilgilidir: "Halkın tereddüt etmeksizin hızlı bir şekilde bey'at edeceği bir kimse olmak." a. mlf. *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 7-8.

622 Fıkıhta yaşadığı halde kendisinde uzun süre haber alınamayan kişilere "gâib" denilir.

623 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye,* 8.

sebebi olmakla birlikte imâmetin tahakkuk şartlarından değildir. Kadılık müessesesi açısından da hüküm bu minval üzere olup daha faziletli birisi varken mefdûl olan birinin kadı olarak tayin edilmesinde bir mahzur yoktur.[624]

Mâverdî'nin efdal varken mefdûlün başa geçirilmesinin geçerliliğini, bunu haklı kılacak gerekçelerin bulunmasına bağlaması esas itibariyle efdaliyet şartını kabul ettiği anlamına gelir. Bu türden gerekçelerin olmaması durumu hakkında ise müellif, ilgili iki yaklaşım arasında herhangi bir tercihte bulunmaz. Ancak mefdûlün imâmetinin her durumda geçerli olduğu anlayışının fukaha ve kelâmcıların çoğunluğuna nispet edilmesi, buna mukabil karşıt görüşün bir Mu'tezile âlimine dayandırılması Mâverdî'nin hangi tarafta yer aldığı hakkında bir fikir verebilir. Nitekim fürû-i fıkıh eseri *el-Hâvi'l-kebîr*'de bir vesileyle mefdûlün imâmeti meselesine değinilirken "imâmete efdalin tayin edilmesinin gerekli olduğu, fakat geçerli bir mazeret varsa mefdûlün de tayin edilebileceği, bir mazeretin bulunmaması halinde ise fukahanın cumhuruna göre mefdûlün yine de seçilebileceği" ifade edilir.[625]

Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, hem *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde hem de kelâma dair eserinin imâmet bahsinde devlet başkanının ilim başta olmak üzere imâmette aranan şartlar bakımından yaşanılan çağdaki en faziletli kişi olması gerektiğini söyler. Bu husus her iki eserde de Mâverdî'nin tutumundan farklı olarak "imâmet şartları" arasında zikredilir.[626] Mâverdî'yi takip eden bir müellif olmasına karşın Ferrâ'nın bu hususta farklı bir tavır sergilemesinde "geçerli bir mazeret olmadıkça mefdûlün hiçbir surette başa geçirilmemesi gerektiği" yönündeki görüşünün etkisi olmalıdır. Mâverdî bir özrün bulunmamasıyla ilgili değerlendirmelerinde iki yaklaşıma dikkat çekmekle yetinmesine karşın Ferrâ görüşünü açıkça ifade etmiş ve hatta bu hususta tavizsiz bir tutum takınmıştır. Mefdûlün bir özre bağlı olarak başa geçirilebileceği konusunda ise Mâverdî'nin yukarıdaki görüşlerine neredeyse aynı ifadelerle bağlı kalınmıştır.[627]

Kelâma dair eserinin ilerleyen sayfalarında konuyla ilgili düşüncelerini belirginleştirmek amacıyla ayrı bir fasıl açan Ferrâ, burada hem mefdûlün imâmetini haklı kılacak gerekçelere hem de bu türden gerekçelerin olmaması durumunda takınılacak tavra ilişkin geniş bilgiler aktarır. Buna göre en faziletli kişinin (*fâdıl*) imâmete tayin edilmesinin önünde engel bir durum olmadıkça mefdûlün tayini câiz değildir. Fakat efdalin başa geçirilmesi şer'î hükümlerin ihmaline, fesada, kargaşaya ve nihayet önüne geçilemeyecek bir fitneye (*el-fitnetü's-semmâ'*) sebebiyet verecekse bu durumda "insanların kendisiyle sükûnet bulduğu, üzerinde herkesin söz birliği ettiği" mefdûl birini tayin etmek câiz olur. Meselâ efdalin ilim ve ibadet yönünden en faziletli kişi olmasına

624 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 8-9.

625 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 16.

626 Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 83; a. mlf. *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 242.

627 Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 95; a. mlf. *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 242.

karşın siyaset bilgisine sahip olmaması, sabırsız ve sebatsız bir kimse olması, gâfil ve çok unutkan olması ve Kureyşli olmayıp mevâlîden olması gibi durumlarda efdalden vazgeçip mefdûlü tercih etmek mümkündür. Mefdûlün bir özre bağlı olarak başa geçirilebileceğinin delili imâmın düşmanı bertaraf etmek, İslâm topraklarını korumak, birliği ve dirliği sağlamak, ahkâmı tatbik etmek için tayin ediliyor olmasıdır. Efdalin tayin edilmesiyle bu hususların ihmale uğrayacağından endişe edilirse mefdûlü tercih etmek câiz hale gelir. Geçerli bir mazeret olmaksızın mefdûlü seçmenin câiz olmayışının delili ise sahâbenin efdaliyetin şart olduğuna icmâ etmiş olmalarıdır.[628]

Mefdûlün imâmeti konusunu etraflıca inceleyen müelliflerin başında gelen Cüveynî, kelâma dair eseri *el-İrşâd*'da Bağdâdî ile Mâverdî'ye uyarak efdaliyet şartını "imâmet şartları" arasında zikre konu etmek yerine ayrı bir fasılda ele almıştır.[629] Cüveynî eserin ilgili bölümünde Ehl-i sünnet'in bu konudaki genel tavrına işaret ettikten sonra ayrıntıya çok girmeden meseleyi katiyyât-zanniyyât ayrımı zaviyesinden tahlil etmekle yetinir:

> Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre imâmet yaşanılan çağdaki en faziletli kişinin hakkıdır. Ancak bu kişinin tayiniyle fitne ve kargaşa ortaya çıkacaksa -ehil olması koşuluyla- mefdûlün imâmeti de câizdir. *Mamafih ben bu meseleyi katî bir mesele olarak görmüyorum*. Zira mefdûlün imâmetini reddedenlerin âhâd haberlerden başka tutunabilecekleri bir delilleri yoktur. Üstelik bu haberler tartışmakta olduğumuz imâmet dışındaki meseleler hakkında vârit olmuştur. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in "Kıraati en iyi olanınız size imâmlık yapsın" sözüdür. Bu ve benzeri rivayetler kesin bir hükme götürmez. (…) Diğer taraftan, *bize göre imâmların bir kısmının diğerlerinden daha üstün olduğuna dair kesin bir delil de yoktur*. Zira akıl bunu doğrulamaz. Onların faziletleri hakkında vârit olan haberler ise mefdûlün imâmetine engel teşkil edecek bir üstünlük anlayışına imkân vermeyecek kadar birbiriyle tenakuz etmektedir.[630]

Mefdûl imâm fikrine karşı çıkanların gerekçe olarak öne sürdükleri haberlerin âhâd olması sebebiyle kesin bir hüküm içermediğini, dolayısıyla meselenin katiyyât sahasına dahil edilmesinin doğru olmadığını ifade eden Cüveynî'nin, faziletin tespit edilebilir bir husus olup olmamasına da benzer bir zaviyeden yaklaştığı görülür. "Mefdûlün imâmetine engel teşkil eden katî bir hükmün bulunmadığı" anlayışının ön plana çıkarıldığı eserdeki bu açıklamalar, müellifin *el-Gıyâsî*'deki değerlendirmeleriyle birleştiğinde daha bütünlüklü bir çerçeve ortaya çıkmaktadır. Bu eserde de konu imâmet şartlarından bağımsız müstakil bir başlık altında incelenmiştir.

---

628 Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 245-246.

629 Cüveynî, *el-İrşâd*'a nispetle oldukça muhtasar olan *Lümaʿu'l-edille* başlıklı bir diğer kelâm eserinde imâmetin şartları arasında efdaliyet şartından söz etmemesinin yanında bu hususta ayrı bir fasıl da açmamıştır.

630 Cüveynî, *el-İrşâd*, 330-331.

Cüveynî muhtemel bir kafa karışıklığının önüne geçmek amacıyla konunun başında fazilet kavramının anlam çerçevesini belirginleştirmeye çalışır:

> Bu meselede üzerinde durulması gereken öncelikli husus, fazilet kavramıyla kastedilenin açıklığa kavuşturulması, *fâdıl* yahut *mefdûl* olmayı belirleyen kıstasın belirginleştirilmesidir. Fazilet [Allah katında] en yüce mertebede olmak, üstün bir dereceye ulaşmak ve amelleri vesilesiyle Allah'a yakınlaşmak demek değildir. Allah adına yemin etse Allah'ın yeminini kabul edeceği yeryüzünün kutbu, âlemin direği nice Allah dostları vardır. Fakat [bu niteliklerine rağmen] yaşadıkları çağda Müslümanların işlerini yürütmede onlardan daha elverişli (*aslah*) kimseler mevcuttur. Dolayısıyla faziletle kastedilen husus, imâmete atanacak kimselerde bulunması gereken nitelikleri taşımaktır. Bu bakımdan *efdal* tabirini bu bölümde "mahlûkatın işlerini onların maslahatlarına uygun olarak deruhte etmeye en elverişli olan kimse" anlamında kullandık.[631]

Faziletin tespitinde hangi kriterin esas alınacağına ilişkin yapılan bu değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere bu hususta "imâmet için aranan nitelikler" ölçüt alınmakta, efdal ise bu nitelikleri en kâmil mânada taşıyan kimseyi ifade edecek bir muhtevada kullanılmaktadır. Cüveynî'nin fazilet kavramını en azından imâmet bağlamında belli bir yönden kayıt altına almasında faziletin manevî-uhrevî mefhumları da ihtiva eden geniş bir boyuta sahip olmasının etkisi olmalıdır. Böylelikle belli ölçüde izâfî ve itibarî bir karakter taşıyan bir kavrama mümkün mertebe objektif ve bilinebilir bir ölçü getirilmiştir.

Cüveynî bu kavramsal çerçeveden sonra mefdûlün imâmetiyle ilgili öne çıkan yaklaşımları ana hatlarıyla özetleyip[632] akabinde konu hakkındaki düşüncelerini aktarır. Yaşanılan çağdaki en faziletli kişinin imâm olması gerektiğini, bununla birlikte mefdûlün de belli şartlarda imâmete getirilebileceğini savunan Cüveynî, mefdûlün imâmetinin hangi şartlar altında geçerli kabul edileceği hususunda ise Ehl-i sünnet âlimleri arasındaki genel tavra tâbi olur: "En faziletliyi seçmenin mevcut şartlar içinde fitneye sebep teşkil etmesi ve ümmetin maslahatının mefdûlün imâmetini zorunlu kılması." Bu durumlarda mefdûl olanı en faziletliye takdim etmekten başka yol yoktur. Zira imâmetin en temel maksadı ümmetin salah bulmasıdır (*ıstıslâh*). Faziletli

631 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 315-316.

632 "İmamlarımızdan [Eş'arîler] bir kısmı, imâmete efdal ve aslah olanı seçmek mümkün olduğu halde mefdûlün seçilmesini tecviz etmişlerdir. Bu grubun görüşlerini temellendirmek için ileri sürdükleri argüman şöyledir: Mefdûl olan, imâmet için aranan şartları kendinde topladıktan sonra, fâdıl olanın fazladan sahip olduğu meziyetlere (*fezâil*) imâmet makamının ihtiyacı yoktur. İmâmet için gözetilen şartlarda eksikliği bulunmayan bir kimse, imâmet açısından müstağni kalınamayan sıfatları taşıması sebebiyle artık o makamın sahibi olur. Öte yandan meziyetlerin sonu da yoktur. Usulcülerin büyük çoğunluğu ise fâdıl olanı seçmek mümkün iken mefdûlün imâmete seçilmesinin câiz olmadığı görüşündedir. Fakat bunlar da kendi aralarında iki gruba ayrılmışlardır. Bir kısmı bunun katiyet ifade eden bir hüküm olduğunu, diğer bir kısmı ise meselenin zanniyyâta tekabül ettiğini, bunun akli önermelerle yahut katî şer'î delillerle ulaşılabilecek bir hüküm olmadığını savunmuştur." Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 316.

olanın takdiminde ümmet için bir fitne ve fesat söz konusuysa ve mefdûlün takdim edilmesinde ümmetin bu kabil sorunlarla karşılaşma durumu ortadan kalkacaksa ümmetin maslahatı (*salâh*) gözetilerek mefdûl olanın imâmete getirilmesi "ehl-i hakikatin ittifakıyla" bir zorunluluk haline gelir.[633]

Meseleyi fitne ve kargaşa endişesini merkeze alarak değerlendirdiği görülen Cüveynî, ortada böyle bir endişenin olmaması durumunda ise efdal olanın takdimini katî bir şart olarak görür:

> Bir zorluk ve mâni olmaksızın *fâdıl* ve *aslah* olanı başa geçirmek mümkün ise bu durumda onu takdim etmek kati surette şarttır. Bu hükmü destekleyen bir husus, yukarıdaki durumun esasen imâm için de geçerli olmasıdır. Kuşkusuz önemli bir işte iki seçenek arasında kalan imâm, bunlardan birini seçtiğinde bunun fayda ve getirisi daha umumi, sağlayacağı menfaatler ve gidereceği mefsedetler açısından tesiri daha büyük olacak, buna mukabil diğer yolu seçtiğinde fayda ve yararı daha az olacaksa Müslümanlar arasında daha faydalı olanın yapılması gerektiği noktasında bir ihtilâf bulunmamaktadır. Cüzi işlerde dahi sözü dinlenen (*mutâ'*) imâmın mümkün mertebe böyle yapmasının gerekliliği kesinlik arz edince *ekmel* ve *efdal* olanın tercih edilmesinin gerekliliği evleviyetle olacaktır. Dolayısıyla en faziletli olanı seçmek mümkün iken mefdûlün seçilmesi kati surette haramdır.[634]

Mefdûlün imâmetinin fitne ve kargaşa endişesine bağlı olarak meşru addedilmesi sonraki ulema tarafından da kabul görmekle birlikte fitne endişesini merkeze alan bu yaklaşımın bu dönemlerden itibaren görünürlüğünü nispeten kaybettiği, bu kabil değerlendirmelerin yerini farklı argümanlara bıraktığı görülmektedir. Mefdûlün imâmeti temellendirilirken meselenin tarihî tecrübe boyutuna ve reel-politik tarafına yapılan vurgularda gözle görülür bir artış gözlenmektedir. Yine temellendirmeye dönük açıklamalarda ilim ve amel gibi hususiyetler geri planda bırakılarak "siyaset etme kabiliyeti" ön plana çıkarılmış ve buradan hareketle "siyasî bilgi ve tecrübeye sahip olmak yönünden mefdûlün efdal olandan daha elverişli olabileceği" ihtimalini içeren izahlara başvurulmuştur. Diğer taraftan, daha önce Cüveynî'nin değerlendirmelerinde rastladığımız "faziletin tespit edilebilir bir husus olup olmadığı" problemi müteakip dönemlerde de yer yer gündemi meşgul etmiş ve mefdûlün imâmeti için bir meşruiyet unsuru olarak görülmüştür.

Mefdûlün imâmeti konusunda takındıkları tavır açısından Şâfiî-Eş'arî âlimleriyle Hanefî-Mâtürîdî âlimleri arasında belirgin bir farklılık göze çarpar. Şâfiî-Eş'arî âlimlerinin mefdûlün imâmetini bir özre bağlı olarak geçerli saymalarına karşılık Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin önemli

633 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 317.

634 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 317-318.

bir kısmının efdaliyet şartını açık bir dille reddettikleri ve mefdûlün imâmetini mutlak bir biçimde meşru kabul ettikleri görülür. Yukarıda işaret edilen çeşitli argümanların yanı sıra Mâtürîdî'ye bunu destekleyen bir görüşün nispet edilmesinin de Hanefî ulemasının bu konuda elini kolaylaştırdığı söylenebilir.[635] Bununla birlikte Hanefîler içinde efdaliyet şartını ileri süren yahut Şâfiîler gibi bir özre bağlı olarak mefdûlün imâmetini kabul eden istisnaî görüşlere de rastlamak mümkündür.

Buhara Hanefîleri'nden Ebû İshâk es-Saffâr, kelâma dair eserinin imâmet bahsinde "imâmın mefdûl değil, fâdıl olmasının şart olduğunu" dile getirir.[636] Eserin Hz. Ali'nin hilâfetinin bahse konu edildiği bir başka yerinde "Hakem hadisesinde Ali'nin azledilip yerine Muâviye'nin getirilmesinde hata edildiğini" söyleyen Saffâr, buna gerekçe olarak "imâmet ve hilâfetin şartlarından birisinin de imâmın mefdûl değil, fâdıl olması" hususunu gösterir.[637] Aynı muhitte yetişen bir başka Hanefî âlimi olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, efdaliyeti şart koşmakla birlikte mefdûlün imâmetini de belli durumlarda câiz görmüştür. Müellif imâmetin şartlarından söz ederken "imâmın ilim, takva, cesaret ve soy yönünden insanların efdali olmasını" bu şartlardan biri olarak zikretmiş,[638] çizdiği bu genel çerçeveyi mefdûlün imâmeti meselesine tahsis ettiği başka bir fasıl ile tamamlamıştır. Burada "nesep, takva ve diğer şartlar bakımından en faziletli olan terkedilip mefdûl olan seçilirse mefdûlün imâmete salahiyetinin olması koşuluyla bu seçimin geçerli (*sahih*) olacağını" kaydeden Pezdevî, bunu Ehl-i sünnet'e ait bir görüş olarak takdim eder. Ehl-i sünnet ile Eş'arîler'i birbirinden ayırdığı görülen müellif, muhtemelen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi kastederek Eş'arîler'in efdal imâm fikrinde ısrarcı olduklarını, sahâbe icmâsını delil göstererek mefdûlün imâmetini meşru kabul etmediklerini ileri sürer. Halbuki "Ehl-i sünnet ve cemaat" fitne ve kargaşa endişesinin olmadığı yerde efdal olanın başa geçirilmesi gerektiğini, ancak bu türden bir endişe söz konusuysa ve mefdûl üzerine icmâ da meydana gelmişse mefdûlün imâmetinin geçerli olduğuna hükmetmiştir.[639]

Sonraki Hanefîler açısından Saffâr ile Pezdevî'nin değerlendirmeleri birer istisna kabul edilebilir. Zira müteakip dönem Hanefî kaynaklarının büyük kısmında efdaliyet şartının bütünüyle bir kenara bırakıldığı görülmektedir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, imâmet için gereken şartları etraflıca tahlil ettikten sonra sözü efdaliyet şartına getirip "Bize göre imâmın zamanının en faziletlisi olması şart değildir" demiş ve "Ebû Mansûr [el-Mâtürîdî'nin] de *Makâlât*'ında böyle söylediğini" aktarmıştır. En faziletli varken mefdûlün imâmetinin geçerli olmayacağı görüşünü

635 Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinde efdaliyet şartıyla ilgili bir değerlendirmeye rastlanmaz. Bununla birlikte -aşağıda görüleceği üzere- Hanefî kaynakları Mâtürîdî'nin bunu şart koşmadığını aktarmaktadır.

636 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 843.

637 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 838-839.

638 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* 192.

639 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 193.

selefleri gibi Eş'arî'ye nispet ettiği görülen Nesefî, efdaliyetin şart olmadığı hakkındaki karşıt görüşüne Hz. Ömer'in tayin ettiği şûra heyetini delil gösterir. Hz. Ömer fazilet açısından her biri farklı mertebelerde bulunan bu üyeler arasında en faziletli olanı tayin etmemiş, aksine hangisi "insanların maslahatı için en elverişli (*aslah*)" ise onu seçmelerini salık vermiştir. Nesefî'ye göre efdaliyetin şart olmadığı fikrini ayrıca tarihî tecrübe de doğrular: "Hulefâ-yi Râşidîn devrini takip eden dönemlerden günümüze kadar hilâfete Kureyş içinde kendisinden daha faziletli, daha takvalı ve daha âlim olanların bulunduğu kimseler seçilegelmiştir." Diğer taraftan "kişinin Allah katındaki faziletini hakikatte bilmenin bir yolu olmadığını, bunun ancak içtihat ve zann-ı gâlib yoluyla tespit edilebileceğini" vurgulayan Nesefî, böylelikle en faziletlinin tespit edilmesindeki güçlüğü de görüşünü destekleyen bir husus olarak takdim eder.[640]

Necmeddin Nesefî'nin *ʿAkâ'idü'n-Nesefî* adıyla bilinen meşhur akaid risâlesinde de benzer bir tutum sergilenmiş ve yaşanılan çağdaki en faziletli kişinin imâm olması gerektiği fikri reddedilmiştir. Eserin şârihlerinden Şâfiî âlimi Teftâzânî, buna gerekçe olarak "mefdûl olan kişinin imâmetin maslahat ve mefsedetleri konusunda daha bilgili (*ârif*), vazifenin gereklerini yerine getirmeye daha muktedir olabileceği" ihtimalini göstermekte, özellikle de "mefdûlün fitne ve şerleri defetmede efdal olan kişiye göre daha salahiyetli olabileceğine" vurgu yapmaktadır. Ona göre Hz. Ömer'in bazılarının diğerlerinden daha üstün olduğunu bildiği halde halifeyi belirleme görevini altı kişilik bir şûraya havale etmiş olmasını da bu çerçevede anlamak gerekir.[641]

Semerkantlı Hanefî fakihlerinden Üsmendî'nin değerlendirmelerinde de benzer bir bakış açısı hâkimdir. Kelâma dair eserinde imâmet için aranan şartlar arasında efdaliyetle ilgili bir hususta söz edilmez. Efdaliyet şartı eserde *mâsumiyet, Hâşimîlik* ve *içtihat* ile birlikte "ihtilâflı şartlar" arasında bahse konu olmaktadır. Burada efdaliyet bir ehliyet şartı olarak değil, evleviyet şartı olarak değerlendirilir. Zira "imâm dinî ve dünyevî maslahatları gerçekleştirmek maksadıyla tayin edilir. Bu maslahatların yerine getirilmesi ise mezkûr şartlara bağlı değildir. Dolayısıyla bunların şart olmaması iktiza eder." Ayrıca mefdûl olan kişinin "şefkat, merhamet ve tevazu" bakımından daha üstün niteliklere sahip olup imâmetin temel maksatlarını yerine getirmeye efdal olan kişiden daha elverişli olması da mümkün görünmektedir. Hz. Ebû Bekir'in "En hayırlınız olmadığım halde başınıza tayin edilmiş bulunuyorum" şeklindeki sözü de bu duruma delil teşkil etmektedir.[642]

Nûreddin es-Sâbûnî *el-Bidâye*'sinde "Râfizîler'in çoğunun aksine fâdıl varken mefdûlün imâmeti geçerlidir (*mün'akid*)" diyerek meseleyi âdeta Şîa ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilâf

640 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1111-1113.

641 Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye,* 100.

642 Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm,* 187.

noktalarından biri olarak resmeder. Mefdûlün imâmetinin meşru oluşuna gerekçe olarak o da diğer müelliflerin birçoğu gibi Hz. Ömer tarafından tanzim edilen şûra heyetini gösterir.[643] Bu mesele müellifin *el-Kifâye*'sinde ise "İmâmın zamanının en faziletlisi olması şart mıdır, değil midir?" sorusuyla karşımıza çıkmaktadır. Sâbûnî bu soruya "Ebû Mansûr [el-Mâtürîdî] bunun şart olmadığını söylemiştir" diyerek cevap verir ve erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarından bazı isimlerle birlikte "Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in (*şeyhayn*) hilâfetini geçerli kabul eden herkesin de bu görüşte olduğunu" dile getirir. Râfizîler'den başka aralarında Eş'arî'nin de bulunduğu bazı kimselerin mefdûlün imâmetini gayrimeşru ilan ettiklerini hatırlatan müellif, "sahih olan görüşün ise Ebû Mansûr'un işaret ettiği görüş olduğunu" ifade eder.[644]

Mefdûlün imâmetini reddeden anlayışın Şîa ve Ehl-i sünnet içinde Eş'arî ile anılmasının neredeyse bir ezbere dönüştüğü görülmektedir. Zira takip eden dönemlerde de bu hususa sıklıkla vurgu yapılmaktadır. "Efdaliyet şart değildir, dolayısıyla efdal varken mefdûlün imâmeti câizdir" diyen Ebü'l-Berekât en-Nesefî, diğer Hanefîler gibi "Ebû Mansûr'un da bu görüşü benimsediğini" ifadelerine eklemiş, karşıt görüşü ise yine İmâmiyye Şîası ve İmam Eş'arî ile ilişkilendirmiştir. Nesefî kendi görüşünü temellendirmek için Hz. Ömer'in şûra ile ilgili uygulamasına atıfta bulunmakta, ayrıca "Allah katında efdali bilmelerinin kullar için imkânsız olmasını" da destekleyici bir argüman olarak sunmaktadır.[645] Ekmeleddîn el-Bâbertî ve İbnü'l-Hümâm gibi isimleri de mefdûlün imâmetini mutlak bir biçimde geçerli sayan Hanefîler arasında saymak mümkündür.[646] Bununla birlikte İbnü'l-Hümâm en faziletliyi evleviyet gereği başa geçirmenin daha doğru olacağını ifade etmektedir.[647]

Şâfiî-Eş'arî muhitlerinde ise "mefdûlün imâmetinin bir mazerete bağlı olarak geçerli kabul edilebileceği" anlayışının sonraki dönemlerde de sürdürüldüğü, fakat fitne ve kargaşa endişesinin yanında Hanefî çevrelerinde bir meşruiyet unsuru olarak dile getirilen yukarıdaki belli başlı gerekçelerin[648] Şâfiî âlimleri tarafından da söze konu edilmeye başlandığı müşahede edilmektedir. İmâmet için gereken şartları dokuz maddede toplayan Fahreddin er-Râzî, efdaliyet şartını bunlar arasında zikre konu etmemiş, bunu İmâmiyye Şîası'nın ileri sürdüğü belli başlı şartlar arasında değerlendirmiştir. İmâmiyye'nin efdaliyeti mutlaka gerekli bir şart olarak belirlediğini, fakat "kendilerinin bu görüşte olmadığını" ifade eden Râzî, mefdûlün bazı amaçlarla

643 Sâbûnî, *el-Bidâye,* 101.

644 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 80a.

645 Nesefî, *Şerhü'l-ʿUmde,* 482-483.

646 Bâbertî, *el-Maksad* (Ayasofya, 1384), 255a-b; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere,* 170.

647 İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere,* 170.

648 Yukarıda Hanefî kaynakları bağlamında işaret ettiğimiz bu gerekçeleri maslahat düşüncesi, mefdûlün yönetimi daha iyi deruhte edebileceği ihtimali, faziletin bilinebilir bir şey olup olmadığı problemi, meselenin tarihî tecrübe ve reel-politik cephesi olarak özetlemek mümkündür.

efdale takdim ve tercih edilebileceğine dikkat çeker. Buna göre şayet raiyye faziletli olana (*fâdıl*) itaat etmiyorsa bu durumda uygun düşen mefdûlü ona tercih etmektir. Nitekim fiilî durum da bu minval üzere cereyan edebilmektedir. Meselâ bir beldenin emîri ölümünden sonrası için yerine siyasî ve idarî yönden yeterli kabiliyete sahip (*sâis*) oğlunu bırakmakta, ancak hanedana mensup olmadığı halde bu hususta oğlundan daha kabiliyetli (*esves*) kimseler bulunabilmektedir. Ordu ise bu kimselere değil, emîrin oğluna itaat etmeyi yeğlemektedir. Böylesi bir durumda *imâm*ın emîrin oğlunu atayıp ona [siyasî kabiliyeti kendisinden daha iyi olanların] fikirlerinden faydalanmasını emretmesi yanlış değildir (*lâ yakbuhu*).[649] Nitekim "siyasî bilgi açısından daha üstün olanlar bulunduğu halde hükümdar (*mülûk*) çocuklarının babalarının tahtına geçtikleri bilinen bir husustur ve bunun *kabih* bir durum olduğunu söyleyen de olmamıştır." Mefdûlün takdim edilmesine gerekçe oluşturan gayelerden bir diğeri ise "mefdûlün gönlünü ve dostluğunu kazanmak yahut fâdıl olan kişinin kibrini kırmak suretiyle onu terbiye etmektir." Bu amaçlarla da mefdûlü efdal olana tercih etmek mümkündür.[650]

Seyfeddin el-Âmidî efdaliyet şartını "hakkında ihtilâf edilen şartlar" kategorisinde bahse konu eder. Bu grupta değerlendirilen şartlar büyük oranda Şîa'nın ileri sürdüğü şartlardan oluşur. Bu bakımdan müellifin efdaliyet şartı konusundaki açıklamaları daha çok Şiî söylemi tenkit etmeye yöneliktir. İmâmın raiyyenin en faziletlisi olmasını şart koşan İmâmiyye'nin aksine Eş'arîler'in (*ashâbunâ*) ekserisinin mefdûlün imâmetini geçerli saydığını kaydeden Âmidî, bunu üç yönden temellendirmeye çalışır. Bunlardan ilki dinî mansıplardan biri olması hasebiyle imâmetin namaz imamlığıyla mukayese edilmeye elverişli olmasıdır. Namaz söz konusu olduğunda efdal varken mefdûlün öne geçirilmesi geçerli olduğuna göre imâmetin de aynı hükme tâbi kılınması mümkündür. İkincisi üstünlük mertebelerinin farklılık arz etmesidir. Zira dinî bilgi açısından en faziletli olan bir kimsenin siyasî bilgi ve tecrübede bir başkasına nispetle mefdûl konumuna düşmesi imkân dahilindedir. İmâmete tayin edilecek herhangi birinin bir veya birkaç açıdan efdal konumunda olabileceğine ihtimal verilebilse de diğer bir yönden bir başkasının gerisine düşmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla her koşulda efdali ikame etmek mümkün olamayacağından mefdûlün imâmeti câiz olmalıdır. Mezkûr gerekçelerden üçüncüsü ise doğrudan tarihî tecrübeyle ilgili bir tespite dayanır: "Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinden günümüze değin imâmette gözetilen şartları taşıdığı müddetçe başa geçmiş her yöneticinin -başkasına nispetle mefdûl olsa bile- imâmetinin sahih olduğuna ümmet icmâ etmiştir. Bu da imâmette efdaliyetin şart olmadığına delâlet etmektedir."[651]

---

649 Râzî'nin "imâmın, emîrin oğlunu atayabilmesinden" söz etmesi, emîr ile tabir edilen kişinin sultan olduğunu, dolayısıyla burada halife ile sultan arasında bir ayrım gözetildiğini, böylelikle halifeden ayrı olarak sultanın meşruiyetinin de mefdûlün imâmetiyle ilgili çizilen çerçeveye dahil edildiğini gösterir.

650 Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 399-402.

651 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 197-198.

Şâfiî fakihi Nevevî, "mefdûlün imâmetinin geçerli olup olmadığında ihtilâf vuku bulduğunu, fakat üzerinde söz birliği edildiği takdirde mefdûlün imâmetinin ittifakla meşru kabul edildiğini" söyler. Buna gerekçe olarak gösterilen husus ise fitne ve kargaşa endişesidir.[652] İbn Cemâa ahkâm-ı sultâniyye sahasında yazdığı eserinde mefdûl imâm fikrinin ulema nezdinde kabul gördüğünü dile getirmektedir.[653] Adudüddin el-Îcî, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Teftâzânî gibi Şâfiî âlimleri efdaliyet şartını daha ziyade İmâmiyye'nin ileri sürdüğü bir şart olarak değerlendirmiş, efdal olanı başa geçirmenin tercih sebebi olmakla birlikte İmâmiyye'nin aksine mefdûlün imâmetinin de "kendilerine göre" yani Şâfiî-Eş'arî ulemasına göre geçerli kabul edildiğine vurgu yapmışlardır. Mefdûlün vazifeyi efdal olandan daha iyi deruhte edebileceği ihtimali bu âlimler tarafından önemli bir meşruiyet unsuru olarak değerlendirmiştir: "İlim ve amel yönünden daha aşağı mertebede olan nice insanlar vardır ki, riyaset ve liderlik işini daha iyi bilirler, onun gereklerini daha iyi yerine getirirler ve meşakkatlerine tahammül göstermekte daha muktedirlerdir."[654]

D. Değerlendirme

İlk dönemlerde mefdûlün imâmetinin geçerliliği üzerine yapılan tartışmalar, büyük ölçüde itikadî mezheplerin Hz. Peygamber'den sonraki ilk dört halifenin fazilet sırasına dair temel yaklaşımları etrafında şekillenmiştir. İlk dört halifenin fazilet sıralaması ve özellikle Hz. Ali'nin diğer üç halife karşısındaki konumu hakkında ortaya çıkan görüşler, mefdûlün imâmeti konusunda geliştirilen yaklaşımların temel eksenini oluşturmuştur. İmâmeti itikadî bir esas olarak benimseyen Şîa, nübüvvetin mütemmim cüzü olarak gördükleri imâmet makamına tıpkı nübivvetteki gibi döneminin en üstün/efdal kişisinin gelmesi gerektiği ve dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin dönemlerinin en üstün kişileri olmaları hasebiyle imâmete en lâyık kimselerin onlar olduğunu savunmuştur. Şîa'nın büyük çoğunluğuna göre imâmette efdaliyet şarttır ve bu nedenle efdal varken mefdûl konumundaki bir kişinin imâmeti kabih olup meşru ve câiz değildir. Bu anlayış çerçevesinde Zeydiyye dışındaki Şiî fırkaları, ilk üç halifenin hilâfetini gayrimeşru saymış ve hatta Hz. Ali'den sonra iktidara gelmiş devlet başkanlarının meşruiyetini de büyük ölçüde tartışmalı hale getirmiştir.

Zeydiyye fırkası, Şiî geleneği içinde yer almakla birlikte imâmet konusundaki bazı görüşleriyle diğer Şiî fırkalarından ayrılır. Zeydiyye de dahil olmak üzere tüm Şiî fırkaları, ilk dört halife arasında efdaliyetin Hz. Ali'de gerçekleştiği ve dolayısıyla imâmete en lâyık olanın Hz. Ali olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak diğer Şiî fırkalarının mefdûlün imâmeti konusunda

652 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn,* X, 42.

653 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm,* 260-261.

654 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 405; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 243, 246-247.

sergiledikleri sert ve katı tutuma karşılık, Zeydîler daha yumuşak ve uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemişlerdir. Onlara göre efdalin bulunduğu yerde maslahata binaen mefdûlün imâmeti de geçerli kabul edilebilir. Bu esnek yaklaşım, Zeydiyye'nin hem Hz. Ebû Bekir ile başlayan hilâfet silsilesini kabul etmesine hem de efdal olmadıkları halde Abbâsî yönetimine bir meşruiyet zemini sağlamasına olanak tanımıştır.

Mefdûlün imâmetini meşru kabul eden bu anlayış, Mu'tezile tarafından geliştirilerek sistemli bir hale getirilmiştir. Mu'tezile kelâmcıları arasında bu konuda iki ana temayül ortaya çıkmıştır. Tartışmanın odağını yine Hulefâ-yi Râşidîn'in fazilet sırasına ilişkin yaklaşımlar belirlemiştir. Basra ekolüne mensup Mu'tezile kelâmcıları, hilâfet sırasını fazilet sırasının bir göstergesi olarak kabul etmiş, bu doğrultuda ilk dört halifenin başa geliş sırasının aynı zamanda aralarındaki fazilet sırası olduğunu ve en üstün olanın (efdal/fâdıl) imâm olması gerektiğini savunmuşlardır. İmâmet ile nübüvvet arasında bir ilişki kurularak temellendirilen bu anlayışa göre efdal bir kişi mevcutken mefdûl olanın imâmeti meşru değildir. Basra Mu'tezilesi'nin bu tutumu, Hz. Ali'nin en faziletli ve dolayısıyla imâmete en lâyık kişi olduğunu iddia eden Şiî imâmet anlayışına bir tepki niteliği taşır. Fakat bu düşünce bir taraftan Hz. Ebû Bekir ile başlayan ilk dönem tatbikatına meşruiyet kazandırırken diğer yandan Emevî ve Abbâsî tecrübesini meşruiyet açısından problemli bir hale getirmiştir.

Bağdat ekolüne mensup Mu'tezile kelâmcıları ise daha çok mefdûl imâm anlayışına yönelmişlerdir. Mu'tezile içinde ilk defa Vâsıl b. Atâ tarafından benimsendiği ifade edilen bu anlayış, Bağdatlı kelâmcılar tarafından desteklenerek geliştirilmiştir. Bu ekolde yaygın kabul gören görüşe göre Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişi Hz. Ali olsa da ortaya çıkan şartlar gereği Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetleri de meşru ve geçerlidir. Bağdat Mu'tezilesi ile özdeşleşen bu görüş zamanla bazı Basra ekolü mensuplarınca da benimsenmeye başlanmıştır. Mefdûl imâm anlayışı siyasî olarak Alioğulları'na duyulan bağlılığın bir ifadesi olmakla beraber efdal olarak görülmeyen Abbâsî halifelerinin yönetimine meşruiyet kazandırması yönüyle de bir uzlaşı arayışına işaret etmektedir. Mefdûl imâm fikrinin Mu'tezile içinde yaygınlaşmasıyla birlikte faziletin izâfî ve itibarî bir nitelik taşıdığı, dolayısıyla değişebilir olduğu yönündeki vurguların ve meseleyi maslahat eksenli değerlendirme temayülünün giderek arttığı görülmektedir.

Ehl-i sünnet, Hulefâ-yi Râşidîn'i Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en üstün kişileri olarak kabul etmiş ve genel itibariyle hilâfetteki sıranın aynı zamanda üstünlükteki sıra olduğunu savunmuştur. İmâmet açısından efdaliyetin şart olup olmadığı konusunda ise Sünnî âlimlerin büyük çoğunluğu en faziletli olanın seçilmesini şart koşmuş, bununla birlikte en faziletliyi seçmenin mevcut şartlar içinde fitne ve kargaşaya sebep teşkil etmesi halinde mefdûlün seçilmesinde de bir sakınca görmemişlerdir. Mefdûlün imâmetinin meşru görülmesinin en temel

gerekçesini oluşturan fitne ve kargaşa endişesine zamanla pek çok argüman eşlik etmiştir. Bu argümanlar arasında maslahat eksenli yorumlar, mefdûlün yönetim kabiliyetinin daha üstün olabileceği ihtimali, fazilet kavramının izâfî yönüne yapılan vurgular ve meselenin tarihî tecrübe ile reel-politik boyutları sayılabilir. Diğer taraftan, mefdûlün imâmetinin bir mazerete bağlı olarak geçerli kılınması Ehl-i sünnet içinde bir geleneğe dönüşmüş olmakla birlikte özellikle Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin çoğunun herhangi bir mazeret kaydından söz etmeksizin mefdûlün imâmetini mutlak bir biçimde geçerli saydıkları görülmektedir.

Siyasî-fıkhî ahkâma dair metinlerin önemli bir kısmında imâmetle ilgili şartlardan söz edilirken efdaliyet şartına neredeyse hiç atıf yapılmamış olması meselenin dikkat çeken bir diğer yönünü teşkil eder. Konuyu gündemine taşıyan müellifler de çoğu zaman efdaliyet meselesini imâmet şartlarından ayrı, bağımsız bir başlık altında tartışmışlardır. Bu durum tabii olarak efdaliyetin imâmet açısından esaslı bir şart olarak görülmediğini, erken dönemlerde hararetli tartışmalara konu olmasına rağmen zamanla etkisini kaybetmeye başladığını göstermektedir.

Şîa'nin etkisiyle başlayan fazilet merkezli tartışmalara Ehl-i sünnet âlimlerinin de müdahil olarak Şîa'nın ilk halifelerin meşruiyetine gölge düşüren iddialarına tepki niteliğinde bir fazilet anlayışı geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda Hulefâ-yi Râşidîn, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletli şahsiyetleri olarak kabul edilmiş ve hilâfetteki sıranın aynı zamanda üstünlükteki sıralamayı yansıttığı savunulmuştur. İmâmette efdaliyet şartının aranması da bu anlayıştan neşet etmiş olmalıdır. Fakat Hulefâ-yi Râşidîn dönemini takip eden süreçte bu şartın uygulanabilirliğini büyük oranda yitirmesi, mefdûlün imâmetinin belirli mazeretler ışığında geçerli kabul edilmesi fikrine zemin hazırlamış, efdaliyet tartışmalarının zamanla etkisini kaybetmesine paralel olarak konu siyasî-fıkhî metinlerde de tâli bir konuma gerilemiştir. Dolayısıyla Hulefâ-yi Râşidîn devrinden hemen sonra saltanat ve hânedanlık modeline geçilmesinin mefdûl imâm fikri üzerinde ciddi bir etkisi oluşturduğunu söylemek mümkündür. Zira hilâfet modelinin saltanat ve hanedanlık yapısına dönüşmesi, siyasî liderliği tüm Müslümanların ortak hakkı olmaktan çıkarıp belli bir zümrenin tekelinde toplarken, ideal olanın (*efdal*) başa geçme ihtimalini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Bu sınırlı çerçevede yapılan liderlik tercihleri, efdal-mefdûl tartışmalarının aktüel değerini yitirmesine ve mefdûlün imâmetiyle ilgili cevaz hükmünün yaygın kabul görmesine yol açmıştır. Diğer taraftan, efdaliyet şartının mutlak bir biçimde öne sürülmesi efdal olmadığı varsayılan devlet başkanlarını ve siyasî iktidarları önemli bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya getirirken mefdûlün imâmetinin geçerli kabul edilmesi bu tür bir meşruiyet krizinden kurtarmaktadır. Mefdûlün imâmetinin meşruiyetine dair görüşlerin, çoğu zaman fitne ve kargaşa endişesi, maslahat odaklı yorumlar veya tarihî tecrübeye yapılan atıflar üzerinden temellendirilmesi de aslında mefdûlün imâmetinin mevcut

koşullar altında bir “de facto” uygulama olarak kabul görmesinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DOĞUŞTAN SAHİP OLUNAN İHTİLÂFLI BİR ŞART OLARAK KUREYŞÎLİK

Devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişinin "haseb-neseb" sahibi olmasıyla ilgili tartışmalar, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde esaslı bir problem alanını teşkil eder. 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 siyasî 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 nesep şartı konusundaki bu tartışmalar, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gündemdeki yerini almış, takip eden devirlerde de kıymet taşımaya devam etmiştir.

I. KUREYŞÎLİK ŞARTININ KISA TARİHÇESİ

Siyasî-fıkhî hükümler etrafında teşekkül eden literatürde başlangıcından itibaren bu hususta hâkim kabul, halifenin Kureyş soyundan gelmesinin dinî bir gereklilik 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 gelir.[655] 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 sürülen ve "halifelerin Kureyş soyundan olacağını" bildiren hadise dayanır: "*el-Eimmetü min Kureyş*."[656] Bunun yanında Kureyş'in yine siyasî yönetimle ilişkilendirildiği diğer bazı rivayetler de ilgili hadis için destekleyici ve tamamlayıcı mahiyette deliller olarak görülmüştür.[657]

---

655 "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. Bk. Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş", 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 bk. 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*, ed. Nurten Kılıç-Schubel - İlker Evrim Binbaş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 465-544 (özellikle 504, 509-510, 523, 527).

656 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 318, XX, 249; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Kazâ", 13.

657 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

Güvenilir hadis kaynaklarında ve tarihî bir yönünün olması hasebiyle klasik tarih kitaplarında[658] çeşitli varyantlarıyla birlikte yer bulan bu rivayetler ilk devirlerden itibaren siyasî-fıkhî bir hükme mesnet kılınmış, böylelikle Kureyş'e mensubiyet şartı devlet başkanında bulunması gereken temel şartlardan biri olarak literatürdeki yerini almıştır. Kureyşîlik şartı, doğrudan bir nasla/hadisle belirlenmiş olması bakımından ayrıcalıklı bir yerde durur. Bu husus aynı zamanda Kureyşîlik şartını büyük oranda icmâ ya da içtihatla veyahut vazifenin doğasına bakılarak tespit edilmiş diğer şartlardan ayıran en önemli farkı oluşturur.

Siyasî yönetimin Kureyş soyuna has kılınması hususunda mezkûr rivayetlerden hareketle elde edilen bu hüküm, Ehl-i sünnet muhitinde, üstelik erken sayılabilecek bir dönemde icmâ deliliyle daha muhkem bir hale getirilecektir. Buna göre Kureyş'e mensubiyet şartı, ilgili rivayet ve bu rivayetin hükmüne tâbi olunması hususunda ilk dönemde oluşan sahâbe icmâsı olmak üzere iki güçlü delile dayanır. Kuşkusuz hükmün icmâ ile sabit olması, katiyyât sahasına dahil olduğu ve ümmet için mutlak mânada bağlayıcı bir mahiyet arz ettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İslâm hukuk ve siyaset düşüncesine kaynaklık eden çok sayıdaki metin için hilâfetin Kureyş'e aidiyeti tartışmaya kapalı bir husus olmaktadır. Ehl-i sünnet geleneği açısından tüm zamanları kuşatacak bir fikir birliğine rastlanmasa da özellikle erken dönemlerde bu hususta bir itiraz meydana gelmemiştir. Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi Cüveynî'nin konuyla ilgili nihaî tutumu -aşağıda görüleceği üzere- bu dönemler için belki bir ilk istisna olarak değerlendirilebilir.

Siyasî-fıkhî ahkâmı havi metinlerde nesep şartıyla ilgili çizilen bu teorik çerçeve, Abbâsî hilâfetinin ortadan kalkmasına kadarki tarihî tecrübeyle de uyum içindedir. Nitekim Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devri dahil olmak üzere Abbâsîler'in yıkılışına kadarki süre zarfında iş başına gelen halifelerin tamamı Kureyş kökenlidir. Bu nedenle Emevî ve Abbâsî hilâfeti en azından Kureyşîlik şartı açısından bir "meşruiyet problemi" ile yüzleşmek durumunda

---

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 bk. Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Menâkıb", 1, 2, 3, "Ahkâm", 2; Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "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.

658 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. Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *er-Ridde*, thk. Yahyâ el-Cebbûrî (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 41; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1417/1996), I, 582; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bedʾ 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-Vasıtî (ö. 292/905) gibi tarihçilerin eserleri de burada anılabilir. Bk. Yaʻkûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Maʿrife 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-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kâhire: el-Fârûkü'l-hadîse, 1427/2006), II, 896; Bahşel el-Vasıtî, *Târîhu Vâsıt*, thk. Korkîs Avvâd (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1406), 63, 123, 344.

kalmamıştır. Diğer taraftan Büveyhî, Karahanlı ve nihayet Selçuklular'ın hilâfet merkezine bağlılıklarını bildirmek yahut en azından hilâfet mücadelesine girişmemek suretiyle hilâfetin devamını sağlamaları da Kureyşîlik şartının bu dönemlerdeki ciddi etkisiyle olmalıdır. Sünnî muhitte anılan dönemlerde Kureyşîlik şartına ilişkin ciddi bir itirazın vâki olmamış olmasında Emevî ve Abbâsî hânedanının Kureyş kökenli olmasıyla ilgili fiilî durumun da belli bir ölçüde etkisi olmalıdır. Zira Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin zayıflaması ve Moğol istilası sonrası ortadan kalkmasıyla birlikte hâkimiyetin meselâ Memlükler gibi Kureyş kökenli olmayan aktörler lehine el değiştirmesi nesep şartıyla ilgili önemli bir meşruiyet problemini doğurmuş ve tam da bu dönemlerden itibaren Kureyşîlik şartına karşı yer yer itirazlar yükselmiş, bu hususta farklı çözüm önerileri üretilmeye başlanmıştır. Neticede geleneksel çizgiye bağlı kalınıp nesep şartı konusunda ısrarcı olmak, nesebi itibariyle Kureyşli olmayan Müslüman yöneticileri meşruiyet dairesinin dışına itmek anlamına gelecektir. Yöneticinin meşru olma vasfını yitirmesi hasebiyle de birtakım dinî hükümlerin gereği yerine getirilemeyecek, ümmeti ilgilendiren hususlarda verilen kararlar ve yapılan atamalar sahih olamayacak, netice itibariyle şeriatın ifası tam anlamıyla sağlanamayacaktır.[659]

Aşağıda tafsilâtıyla üzerinde duracağımız Sadrüşşerîa, Necmeddin et-Tarsûsî, İbn Haldûn ve Mahmûd b. İsmaîl el-Hayrbeytî gibi müelliflerin nesep şartı konusundaki tutumları bu yönüyle oldukça dikkat çekicidir. Özellikle Memlük coğrafyasında üretilen farklı türdeki metinlerin nesep tartışmaları bağlamındaki yaklaşımları kayda değerdir. Meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalınan bu dönemde yukarıda zikri geçen belli başlı müelliflerin dışında, Araplar'ın ve dolayısıyla Kureyş'in siyasî liderlik vasfını kaybettiği ve bu boşluğun Türkler eliyle doldurulduğu tezini savunan Kudüslü Arap fakih Muhibbüddin Makdisî'nin (ö. 896/1490-1491 sonrası) *Düvelü'l-İslâmi'ş-şerîfe* başlıklı tarih-edeb metni ile ahkâm-ı sultâniyye konularını da içeren *Bezlü'n-nesâihi'ş-şer'iyye fî-mâ 'ale's-sultân ve vülâti'l-ümûr ve 'ale'r-ra'iyye* adlı âdâbü'l-mülûk tarzındaki eseri, Çerkesler'in soy problemini Araplar'a yahut İshak ve Ya'kûb Peygamber soyuna bağlama teşebbüslerine dair Kansu Gavrî'nin (ö. 922/1516) devletin önde gelen ricaliyle akdettiği meclislerindeki müzakerelerin kaydını içeren *Nefâisü mecâlisi's-sultâniyye fî hakâiki esrâri'l-*

659 Nitekim olası bir fitnenin yahut kargaşanın önüne geçilmesi, ümmetin birlik ve bütünlüğünün sağlanması ve böylece dinî hükümlerin gereğine uygun bir biçimde uygulanması hususundaki bu endişe sadece Kureyşîlik şartıyla ilgili olmayıp siyasî-fıkhî birçok konuda da kendisini yoğun bir biçimde hissettirmektedir. Meselâ meşru başa geçiş yöntemlerinin esas itibariyle seçim ve veliaht tayiniyle sınırlı olduğunu, istilâ ya da kahrî/cebrî imâmet olarak tabir edilen iktidarın güç kullanılarak ele geçirilmesinin "zarurete binaen" üçüncü bir yol olarak kabul edilebileceğini beyan eden hukuk ve siyaset düşüncesi müellifleri, ilk iki yöntemden kesin çizgilerle ayrılan bu son yönteme meşruiyet kazandırırken çoğu zaman yukarıda işaret ettiğimiz ve şeriatın ifasının temini hususunda düğümlenen birtakım endişelere dikkat çekmişlerdir. Meselâ bk. İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 259, 69; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek,* 36, 40. İktidarın güçle elde edilmesi olgusunun hangi gerekçelerle meşru sayıldığı konusunda ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet,* 161-187. Bu tür endişeler kuşkusuz devlet başkanlarının hal' gerekçelerine dair literatürdeki değerlendirmelerde de hususi vurgulara konu olmaktadır. Bk. Kavak, "Hal', İstifa ve İhtilal".

Kur'âniyye ile *el-Ukûdu'l-Cevheriyye* başlıklı eserler Türk kökenli Memlük sultanlarının yüzleştiği bu önemli probleme bir çözüm bulma çabasındaki eserler olarak karşımıza çıkar.[660]

Osmanlı dönemine gelindiğinde Kureyşîlik tartışmaları eskisi kadar canlılık göstermese de kıymet taşımaya devam etmiş ve zaman zaman Osmanlı siyaset düşüncesi yazarlarının gündemini meşgul etmiştir. Türk kökenli bir hânedan olması hasebiyle aynı sorunla karşı karşıya kalan Osmanlılar dünya tarihinin yeni bir kurgusundan ve cihad vazifesini ifa etmekten devşirdikleri meşruiyetlerinin yanı sıra bu problemi aşmak için Kureyşîlik şartını "görmezden gelmenin" yahut "bütünüyle reddetmenin" de aralarında bulunduğu farklı kanallar inşa etmeye çalışmışlardır.[661]

Fâtih Sultan Mehmed devri Hanefî âlimlerinden Hayâlî Ahmed Efendi, hocası Hızır Bey'in yazıp Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu manzum akaid risâlesi üzerine kaleme aldığı şerhte, "imâmet" ile ilgili şartları sıralarken Kureyşîlik şartından hiç söz etmez.[662] Bu şart konusundaki ihtilâfa dikkat çektiği ileriki sayfalarda ise Kureyşîliği Eş'arîler'in ve bir kısım Mu'tezile'nin savunduğu bir şart olarak takdim eder.[663] Yakın dönemlerde Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa (ö. 1486) manzum tarzda kaleme aldığı akaid risâlesinde "imâmet" şartlarını sıralarken tam aksi bir tavır takınmaktadır: "İmâm Kureyş'den olmak gerekdir, bi-delâlet-i hadis-i nebî ki 'el-eimmetü min Kureyş'."[664]

Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 1561) *el-Meʿâlim* başlıklı kelâma dair eserinin imâmet bahislerine ayrılan bölümünde "cumhûrun imâmın Kureyşli olması hususunda ittifak ettiğini" ve "bu noktada icmâ oluştuğunu" dile getirdikten sonra "Fakat" demektedir: "bir zaruret (*ıztırâr*) hâsıl olur da imâmeti Kureyş'ten başkaları için tecviz etme durumunda kalırsak o zaman durum başka olur."[665] Taşköprizâde'nin bahsini ettiği bu "zaruret" halinin Osmanlı bağlamındaki anlamı aslında Kureyş'in asırlar öncesinden kaybettiği siyasî hâkimiyetin artık Türk kökenli Osmanlılar'a geçmiş olmasıyla, yani hilâfetin artık Türkler'de temsil edilmesiyle ilgili fiilî

---

660 İlgili eserleri bu yönüyle irdeleyen bir inceleme için bk. Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş", 206-218.

661 Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş", 207. Dünya ve İslâm tarihini Haremeyn'e hâkimiyet vurgusunu merkeze alarak Yavuz Sultan Selim ile Kanûnî Sultan Süleyman'ı bu tarihe eklemleyen bir çaba için bk. Hüseyin b. Hasan, *Letâ'ifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrâr*. Yine tecdid/müceddid kavramlarını merkeze alarak benzer bir çaba içerisine giren Osmanlı müelliflerinin görüşleri için bk. Özgür Kavak, *Siyasi Tecdîd ve Osmanlılar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

662 Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 1325, 84b.

663 Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 1325, 86a.

664 Sinan Paşa, *Akâid* (Râşid Efendi Eki, 1425/2), 64a-b.

665 Ahmed Efendi, *el-Meʿâlim* (Veliyüddin Efendi, V2149), 142a.

durumdur. Osmanlı bağlamındaki bu yeni durum karşısında Kureyşîlik şartı da böylelikle "zarureten" güncel bir değerlendirmeye konu olmaktadır.[666]

Kadızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1635) akaide dair manzum risâlesinde imâmetin şartları bağlamında birçok hususiyete temas edilirken Kureyşîlik bu çerçevede hiç söz konusu edilmemektedir.[667] Fakat ona yakın bir dönemde Tokatlı İshâk Efendi (ö. 1689) aynı türde ve aynı üslûpla kaleme aldığı risâlesinde Kureyşîlik şartını da imâmet şartları arasında zikretmeyi ihmal etmez: "Kureyşî vü mükellef hürr u zâhir, ola tenfîz-i ahkâm üzre kâdir, degil şartından olmak nesl-i Hâşim, degil ma'sûm olmak şart-ı lâzım, zamâne efdali olmak imâma, degil lâzım nizâm u intizâma."[668]

Kanûnî Sultan Süleyman dönemi sadrazamlarından Lutfi Paşa'nın (ö. 1563) *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme* başlıklı risâlesi, Kureyş'e mensubiyet şartını hilâfet açısından reddeden ve Kanûnî'nin şahsında Osmanlı sultanlarını meşru halife ilan eden bir eser olması yönüyle Osmanlı siyaset düşüncesi metinleri içinde hususi bir öneme sahiptir.[669] Bundan yaklaşık üç asır sonra *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlığına nazire yapılarak *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme* başlığı verilen II. Mahmud dönemine (1808-1839) ait müellifi meçhul bir başka risâlede Lutfi Paşa'nın tezleri yeniden yorumlanmış ve özellikle Kureyşîlik şartına dair argümanları daha güçlü bir şekilde tahkim edilerek bu şart bir kez daha reddedilmiştir.[670]

Osmanlılar'ın son dönemlerine doğru gelindiğinde Kureyşîlik şartıyla ilgili tartışmalar nispeten yoğunluk kazanacaktır. II. Abdülhamid (1876-1909) devrine tekabül eden bu dönemlerde özellikle Batılı devletlerin Osmanlı hilâfeti aleyhine başlattıkları yoğun propagandalara karşı II. Abdülhamid'in şahsında Osmanlı hilâfetinin meşruiyetini ispatlamak maksadıyla yazılmış hilâfet risâlelerinde Kureyşîlik şartını reddeden yahut bir şekilde tevil eden

---

666 Kureyşîlik şartını zaruret kavramını merkeze alarak yorumlayan bu yaklaşımın ilk izlerine Hanefî ekolünün Buhara'daki önemli temsilcilerinden Sadrüşşerîa'nın konuyla ilgili değerlendirmelerinde rastlanmaktadır. Sadrüşşerîa'nın bu hususta açıklamaları aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

667 Kadızâde Mehmed Efendi, *Manzûme-i Akâid* (Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp., Râşid Efendi Eki, 1425/1), 31a-b.

668 Tokatlı İshâk Efendi, *Nazmü'l-Le'alî*, Kayseri Raşit Efendi Ktp., 70, 13a-b.

669 Risâleyi çeşitli yönlerden inceleyen belli başlı çalışmalar için bk. Hamilton A. R. Gibb, "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate", *Oriens* 15 (1962), 287-295; Hulûsi Yavuz, "Sadrıâzam Lütfi Paşa ve Osmanlı Hılâfeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1988 1987), 27-54; Muharem Jahja, *Lutfî Paşa'nın (893/1488-970/1562) Halasu'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2003); A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 149-157.

670 Osmanlı merkez ulemasından olduğu tahmin edilen meçhul bir müellife ait bu risâle ilk defa Özgür Kavak tarafından akademik bir çalışmaya konu edilmiştir. Kavak'ın söz konusu çalışması, ıslahat çabaları çerçevesinde dönemin gündemi meşgul eden diğer başka konuları yanında Kureyşilik şartını da tartışan bu risâleyi hem Lutfi Paşa'nın *Halâsü'l-ümme* risâlesiyle ilişkisine hem de yazıldığı bağlama ve Osmanlı siyaset düşüncesi içerisindeki konumuna dair önemli tespitler barındırması bakımından dikkate değerdir. Bk. Özgür Kavak, "Halâsü'l-ümme'den Necâtü'l-ümme'ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not-", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/52 (Ocak 2022), 27-70.

yazarların sayısında gözle görülür bir artış olacaktır. Fakat aynı dönemlerde Osmanlı hilâfetine karşı bir Arap hilâfetini savunanlar için ise Kureyşîlik şartı önemli bir dayanak oluşturacaktır.[671]

İlk dönemlerde sıkı sıkıya bağlı kalınan Kureyşîlik şartının Memlük tecrübesiyle birlikte ve özellikle Osmanlılar bağlamında eskiye oranla etkisini kaybetmeye başladığı, fakat bununla birlikte hilâfetle ilgili tartışmalarda gündemi belirlemeye ve dolayısıyla kıymet taşımaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Tarihin muhtelif dönemlerinde Kureyşîlik şartıyla ilgili tartışmaların siyaset düşüncesi yazarlarının zihinlerinde canlılığını korumasının temelinde kuşkusuz fıkıh ve kelâm literatürünün başlangıcından itibaren Kureyş'e mensubiyetin siyasî liderlik açısından dinî bir gereklilik olduğu yönündeki hâkim kabulü yer almaktadır. Geleneksel çizgiden sapmanın doğuracağı dinî ve hatta toplumsal "riskler" meselenin ulema nezdinde bütünüyle bir kenara itilmemesine sebep teşkil etmiş olmalıdır. Siyasî tarih açısından eski ile yeni arasındaki belirgin ayrışmanın da Kureyşîliğin canlı bir tartışma konusu olmasıyla ilgili bu hususu değiştirmediği anlaşılmaktadır.

Emevî ve Abbâsî tecrübesi ile Memlükler'in belli bir dönemine kadarki süreçte üretilmiş siyasî-fıkhî ahkâma dair metinlere yoğunlaşan bu çalışmada ilgili dönemlerin Kureyşîlik şartı açısından bir değerlendirmesi yapılacaktır. Aşağıda bu çerçevede İslâm hukuk ve siyaset düşüncesine kaynak teşkil eden metinlerde Kureyşîlik şartının nasıl bir zeminde ve hangi kavramsal araçlarla temellendirildiği, bu hususlaki fikirlerin tarihî gelişimi ve yaşanan dönüşümler kronolojik bir düzlemde ele alınacaktır.

Bu hususta büyük ölçüde fıkıh ve kelâm literatürüne ait eserler esas alınacak, fıkhî hükümlere kaynaklık etmesi itibariyle yer yer hadis şerhleri de bu çerçeveye dahil edilecektir. Kuşkusuz İslâmî ilimler içinde siyaset düşüncesine kaynaklık etme yönü nispeten zayıf olan fıkıh usulü gibi bir ilim dalında bile Kureyşîlik konusunda birtakım değerlendirmelere rastlamak, en azından usulcülerin bu hususlaki kabulleriyle ilgili bazı ipuçlarına ulaşmak mümkün olabilmektedir. Zira birçok usul eserinde özellikle umum-husus gibi konularda başvurulan örneklerden biri de çoğu zaman "İmâmlar Kureyş'tendir (*el-eimmetü min Kureyş*)" rivayeti olmaktadır. Lafzının umuma delâlet etmesi yönüyle gündeme taşınan ilgili rivayet etrafında yapılan değerlendirmeler çoğu zaman usulcünün Kureyşîlik şartı konusundaki tutumuna da ışık

671 İsmail Kara tarafından hazırlanan ve ilgili dönemde hilâfet meselesi etrafında kaleme alınmış muhtelif risâleleri derleyen *Hilafet Risâleleri* başlıklı kitap serisi, yukarıda Kureyşîlik şartı bağlamında döneme dair işaret edilen hususlar için zengin bir malzeme sunmaktadır. Bk. *Hilafet Risâleleri*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002-2004), c. I-IV. Adnan Hoyladı'nın 1897 senesinde dönemin Hariciye Nezâreti'nin emriyle II. Abdülhamid'in hilâfetini temellendirmek ve bunun aksini iddia eden İskoç asıllı İngiliz yazar William Muir gibi Batılı yazarlara cevap vermek maksadıyla Hint alt kıtasında kaleme alınan *ez-Zaferü'l-Hamîdiyye fî isbâti'l-Halîfe* başlıklı bir risâleyi merkeze alarak hazırladığı çalışma, Kureyşîlik şartıyla ilgili dönemin tartışmalarına ışık tutması yönünden dikkate değerdir. Bk. Hoyladı, *İslam Hukukunda Hilafetin Kureyşiliği Tartışmaları ve Hindistan Örneği*. Diğer yandan Kureyşîlik şartına zemin teşkil eden ilgili hadisin Osmanlılar bağlamında nasıl algılandığına odaklanan bir inceleme için bk. Muhammed İlhâmî, "Hadîsü 'el-eimmetü min Kureyş' fi'l-'asri'l-Osmânî", *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler v.dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 301-320.

tutar. Mezkûr rivayet kimi zaman usulün haber-i vâhid ve icmâ gibi konuları bağlamında da bahis konusu edilir. Bu çerçevedeki değerlendirmelerinde usulcülerin neredeyse tamamı ilgili rivayetin hilâfetin Kureyş'e "tahsis" edildiği hususunda hüccet olduğu, haber-i vâhid türünde bir rivayet olmasına karşın hükmüyle amel edildiği yahut bu hususta icmâ oluştuğu gibi yaklaşımlar etrafında birleşirler.[672]

Öte yandan Kureyşîlik şartına dayanak olarak gösterilen rivayetlerin sıhhati ve tarihî yönüyle ilgili hususlar bu çalışmanın konusu değildir.[673] Buradaki ana gaye ilgili rivayetlerin sübut bulup bulmadığını yahut bu rivayetleri çevreleyen tarihî hakikatleri ortaya koymak değil, bu rivayetler zemininde temellendirilen Kureyş'e mensubiyet şartıyla ilgili siyasî-fıkhî ahkâmı

---

672 Belli başlı örnekler için bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Haytû (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1980), 307, 364; Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim (Cidde: Dârü'l-medenî, 1406/1985), II, 207-208, III, 266; Ebü'l-Vefâ Ali İbn Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999), IV, 376-377, V, 141; Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kâhire: Mektebetü't-türâs, 1412/1992), 137-138; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 356-357; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır* (Beyrût: Müessesetü'r-reyyân, 1423/2002), I, 423.

673 Kureyşîlik şartına dayanak gösterilen rivayetlerin tespiti, sübutu ve delâletiyle ilgili -önemli bir yekün oluşturmasa da- belli başlı çalışmalar mevcuttur. Ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Lezzetü'l-ʿayş bi-cemʿi turuki "el-eʾimmetü min Kureyş"* başlıklı risâlesi hilâfetin Kureyş'e has kılındığına hükmeden rivayetlerin temel kaynaklardaki yerini isnadlarıyla birlikte tespit edip bunların sıhhat açısından durumuna işaret eden konuya hasredilmiş önemli bir eserdir. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lezzetü'l-ʿayş bi-cemʿi türuki "el-eʾimmetü min Kureyş"* (Beyazıt Devlet Ktp., Mecmua, 7951). Risâlenin tahkik ve incelenmesini konu edinen bir çalışma için bk. Halil İbrahim Turhan, *İbn Hacer ve Lezzetü'l-ʿayş bi-cemʿi turuki "el-eʾimmetü min Kureyş" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006). Hilâfetin Kureyş'e aidiyetini ileri süren klasik görüşleri tenkit eden ve "klasik hadîs tenkidi usûllerinin hakikati tesbitte mutlak netice veremiyor olması" kabulünden hareketle konuyla ilgili rivayetleri "Kur'an ve Sünnet zihniyetinin ışığında değerlendirme"yi tercih eden, bu yönüyle ilgili rivayetlerin daha ziyade metin tenkidine tâbi tutulduğu hacimli bir çalışma için bk. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*. Bu çalışmadaki belli başlı iddiaların bir eleştirisi için bk. Şen, "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşiliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım". İlgili rivayetlerin Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesindeki rolüne ve kaynaklardaki yerine odaklanan bir çalışma için bk. Ali Bakkal, "Ebû Bekir'in Halîfe Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadîsinin Rolü Üzerine", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 3/6 (2005), 87-104. Benzer bir inceleme için bk. Abdulhalim Oflaz, "Ensâr'ın İktidar Taleplerinin Reddi Bağlamında Hilâfetin Kureyşiliği Problematiği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2010), 124-144. "İmâmlar Kureyş'tendir" rivayetinin "bütünsel yaklaşım" adı verilen bir yöntemle sened tenkidine tâbi tutulduğu bir çalışma için bk. Mehmet Apaydın, "İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 7-8 (2018), 219-268. Mezkûr rivayetin yine sened tenkidini içeren bir çalışma için bk. Hayrabâdî, "Hadîsü el-eimmetü min Kureyş fî müvâceheti't-tehaddiyâti'l-muasira"; Bilâl Hamîd er-Rûhânî, "Hadîsü el-eimmetü min Kureyş: Dirâse mevdu'iyye", *el-Mecelletü'l-ilmiyye* 4/1 (2022), 51-70. Bu çerçevedeki rivayetlerin kaynaklardaki yerine işaret ettikten sonra bu tür rivayetlerin son tahlilde "Kureyş merkezli idarî tekeli elde tutmak için" sonradan "hadis formuna sokulmuş" uydurma haberler olduğu yönünde bir iddiayı temellendirmeye çalışan bir çalışma bk. İsrafil Balcı, "'İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir' İddiasının Kritiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 5-32. Mezkûr rivayetin sened ve metin açısından tenkidine yönelik bir inceleme için bk. M. K Hidayatulloh, "Thematic Study on Hadith 'The Imams are from Quraysh' in the Primary Book", *HADİS* 10/19 (2020), 511-522. Kaynaklar çoğunlukla ilgili rivayetin Sakîfe hadisesinde dile getirildiğini aktardığı için meselenin tarihî yönüne ışık tutan tartışmalar Sakîfe hadisesi bağlamında bahse konu olmaktadır. Sakîfe toplantısında yaşananların geniş bir biçimde aktarıldığı bir çalışma için bk. Cem Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 96-156.

havi metinlerde aktarılan düşüncelerin tarihî seyrini ve bunun hukuk ve siyaset düşüncesi açısından anlam ve önemini değerlendirmektir.[674]

II. KUREYŞÎLİK ŞARTININ TEORİK SERÜVENİ

A. Rivayet Merkezli Anlatım

Siyasî yönetimin Kureyş kabilesine has kılındığına hükmeden meşhur rivayetler, Kureyşîlik şartının temellendirilmesinde ilk dönemler için merkezî bir yer tutar. Takip eden dönemlerde ilgili rivayetler yine bu merkezî konumunu sürdürse de icmâ gibi katî bir delil devreye sokularak Kureyşîlik şartı daha muhkem bir hale getirilecektir. Fakat ilk dönem kaynaklarında bu şartın izahında ağırlığı büyük oranda rivayet merkezli anlatımlar oluşturur.

Ebû Hanîfe'nin nesep şartıyla ilgili görüşüne doğrudan kaynaklık eden bir ifadesine rastlanmasa da onun bu hususta tavrına dair tespit edebildiğimiz en erken ve belirgin atıf Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin önde gelen temsilcilerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratü'l-edille*'sinde yer alır.[675] Nesefî Ehl-i sünnet'in nesep şartı konusundaki genel tutumuna işaret ettikten sonra hilâfetin Kureyş kabilesine münhasır olmasıyla ilgili hükme dayanak teşkil eden rivayetin aynı zamanda "Ebû Hanîfe'den de mervî olduğunu, Zürkân [ö. 278/891], Yahyâ b. Kâmil el-Cahderî [ö. 240/854] ve Şeyh Ebû Mansûr [el-Mâtürîdî] gibi müelliflerin, makâlat türü eserlerinde Ebû Hanîfe'den bu şekilde naklettiklerini" aktarır.[676] Daha ileri bir tarihte Hanefî

---

674 İmâmet ile ilgili konuları büyük oranda Sünnî akaid-kelâm kitaplarındaki imâmet bahislerini merkeze alarak inceleyen belli başlı çalışmalarda Kureyşîlik şartıyla ilgili tartışmalara bu açıdan kısmen değinilmektedir. Bk. Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 195-211; Mehmet Salih Gecit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2012), 236-243; Çetin, *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, 169-181. Ayrıca bk. Abdullah, "Dirâse tahliliyye nakdiyye fî şürûhi'l-'ulemâ li-hadîs el-eimmetü min Kureyş"; Şelfî, "Şartü'l-Kureşiyye li'l-velâyeti'l-'amme: Dirâse fıkhiyye mukâren"; Ebû Vahdân, "Hükmu iştirâti'l-Kureşiyye fi'l-imâmi'l-ekber fi'l-fıkhi'l-İslâmî".

675 Bu tespit Hanefî-Mâtürîdî metinleri için geçerli olup Şâfiî-Eş'arî metinler içinde daha erken dönemlerde Ebû Hanîfe'nin bu hususta görüşüne dikkat çeken eserler bulunmaktadır. Meselâ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin kelâma dair eseri buna bir örnektir. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 275. Aslında Hanefî gelenek içerisinde Ebû Hanîfe'nin bu konudaki tavrına yönelik daha erken tarihlerde yapılmış belli belirsiz atıflar da vardır. Meselâ Mâverâünnehir bölgesi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin "fâsıkın imâmeti" bağlamında Ebû Hanîfe'ye nispetle aktardığı şu ifadeler bu yönüyle dikkate değerdir: "Sâbık halifenin ataması (*istihlâf*) yahut ümmetin genel ittifakıyla (*icmâ*) ancak imâm olunabilir. Kureyşli olduğu takdirde böyle bir kimsenin imâmeti geçerli sayılır. İmâmın bu durumda sâlih yahut fâcir olmasının bu hükme tesiri yoktur." Sâlimî, *et-Temhîd*, 310. Diğer taraftan, daha erken dönemlere gidildiğinde ilk dönem Mu'tezile âlimlerinden Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/906) *Mesâ'ilü'l-imâme*'sinde de Ebû Hanîfe'nin Kureyş'e mensubiyet şartını benimsediği bilgisi aktarılmaktadır. Abdullah b. Muhammed Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme*, thk. Josef Van Ess (Beyrût: Franz Steiner Verlag, 1971), 62. Bu türden atıflar dışında Ebû Hanîfe'nin Kureyşîlik şartıyla ilgili doğrudan bir ifadesine rastlanmamasının Hanefî gelenek açısından sonraki dönemler için rahatlatıcı bir durum olduğunu belirten Rıdvan Özdinç, özellikle Mâtürîdî çevrelerinde Kureyş'e mensubiyet şartı konusunda daha rahat hükümler verilebilmesinde bu tercihin etkili olmuş olabileceğine dikkat çeker. Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 196.

676 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1106-1107.

fakihi Necmeddin et-Tarsûsî tarafından bu hususta Ebû Hanîfe'ye tam aksine bir görüş isnat edilse de bu iddia için herhangi bir kaynağa atıfta bulunulmaz.[677]

Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber* başlıklı akaid metninde devlet başkanında bulunması şart koşulan özelliklerden birisi "Kureyşli olmak"tır.[678] Bu çalışmanın kaynaklar kısmında belirtildiği üzere eserin Şâfiî'ye aidiyeti konusunda ciddi itirazlar vardır. Ancak ilk yazma nüshalarının hicrî üçüncü asrın sonlarına tarihlenmesinden hareketle eserin Şâfiî'den yaklaşık bir asır sonra telif edildiği tahmin edilmektedir. Bu durum metnin erken sayılabilecek bir dönemde kaleme alındığını göstermesi bakımından önemlidir.[679] Bununla birlikte Şâfiî'nin fürû-i fıkha dair *el-Ümm* eserindeki rivayet merkezli bazı ifadeler, nesep şartı konusunda akaid metnindeki ilgili görüşü pekiştirecek türdendir.

Eserin namaz hükümlerine ayrılan bölümünde imam olacak kişide bulunması gereken evsafa da değinilmekte ve Kureyş'in bu hususta ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu vurgulamak üzere çok sayıda rivayete başvurulmaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen bu rivayetler arasında siyasî-fıkhî metinlerde çoğunlukla nesep şartıyla ilgili olarak gündeme getirilen şu rivayetler de yer alır: (i) "Kureyş'i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz." (ii) "Sizler [Kureyşliler] hak ile beraber olduğunuz sürece bu işe [imâmete] insanlar arasında en lâyık olanısınız. Fakat [haktan] saparsanız -elindeki hurma dalına işaret ederek- bu iş tıpkı şu dalın kabuğundan sıyrılması gibi sizden çıkar." (iii) "Ey insanlar! Şüphe yok ki Kureyş imâmetin sahibidir (*ehlü imâme*). Ona bu yolda engel olanı Allah yüzüstü süründürsün."[680] Namaz

---

677 Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk,* 2018, 37. Hanefî fakihi Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı ile Hanefî tabakatına dair günümüze ulaşan en eski eser olan Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudıyye*'sinde söze konu edilen ve Emevîler'in son dönemlerinde yaşandığı anlaşılan bir anekdotta geçen bilgilerin doğru kabul edilmesi halinde Ebû Hanîfe'nin Kureyşli olmadığı halde kendisini hilâfete ehil gördüğü, ancak konjonktürel sebeplerle bu görevi kabul etmediği anlaşılmaktadır. İlgili anekdota göre Horasanlı muhaddis ve fakih İbrâhim b. Meymûn es-Sâig (ö. 131/748), Abbâsî ihtilâlinin kilit isimlerinden olan Ebû Müslim el-Horâsânî (ö. 137/755) tarafından katledilince bu durum Ebû Hanîfe'yi üzüntüye boğar. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, İbrâhim es-Sâig ile henüz hayatta iken aralarında geçen bir hadiseyi Abdullah b. Mübarek'e (ö. 181/797) şu ifadelerle anlatır: "O akıllı bir adamdı. Nitekim başına böyle bir işin gelebileceğinden zaten endişe ediyordum. Bana gelip bazı sorular sorardı. Kendisini Allah'a itaate adamak noktasında son derece gayretli, takva ehli birisiydi. Bana emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusundaki fikirlerimi sordu. Nihayet bunun Allah'ın bir farzı olduğu hususunda görüş birliğine vardık. Bunun üzerine 'Uzat elini sana bey'at edeyim' deyince dünyam karardı. Çünkü beni Allah'ın haklarından birine davet etti, ben ise kabul etmedim ve ona 'Bu işe bir kişi tek başına kalkışırsa öldürülür ve bu da insanların faydasına olmaz. Fakat bu işte kendisine salih destekçiler ve onlara liderlik edecek Allah'ın dini konusunda güvenilir bir adam bulunursa engel olunmaz' dedim. O ise gidip gelip talebinde ısrarcı oldu. Ben de her seferinde 'Bu iş bir kişiyle olmaz. Ayrıca bu farz diğer farzlara da benzemez. Zira diğer farzlar bir kişiyle yerine getirilebilir. Fakat bu iş tek bir kişiye yüklenirse o kişi kendi eliyle ölümünü hazırlamış olur' dedim." Mezkûr kaynaklardan nakille Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes'elesi", 537; Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği,* 94-95. Ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* II, 319-320; Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Hayrâbâd: Matbaatu meclisi dâireti'l-maârif en-nizâmiyye, 1332), I, 49.

678 Şâfiî, *el-Fıkhü'l-ekber,* 39.

679 Metnin otantikliği hakkında bir değerlendirme için bk. Özdinç, *İtikat ve Siyaset,* 17.

680 İlgili rivayetler için bk. Şâfiî, *el-Ümm,* I, 188-189.

imamlığıyla ilgili bir bahiste gündeme getirilen bu rivayetlerin tek başına nesep şartına temel teşkil etmesi zor görünmektedir. Fakat ilgili rivayetler zikredilmeden hemen önceki bir ifade oldukça dikkat çekicidir: "Bu konu Kureyş'in öne geçirilmesi (*takdîm*) ve Ensar'ın fazileti hakkında olup aynı zamanda devlet başkanlığı (*el-imâmetü'l-'uzmâ*) meselesine de işaretler içermektedir."[681] Kuşkusuz bu ifadeler meselenin salt namaz imamlığıyla (imâmet-i süğrâ) sınırlı tutulmadığını, ilgili rivayetlerin aynı zamanda siyasî yönetimle (imâmet-i kübrâ) de ilişkilendirildiğini göstermektedir. Konunun Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'in (ö. 80/699-700) Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle ilgili övgü içeren sözleriyle nihayete erdirilmesi de bu bakımdan kayda değerdir.[682]

Hanefî ve Şâfiî geleneğine müntesip âlimlerin nesep şartı konusunda takip eden dönemlerde dile getirdikleri görüşler genel olarak Nesefî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşle veya Şâfiî'nin yukarıda işaret edilen tavrıyla bütünlük arz eder. Bu durum da esas itibariyle mezhebin kurucu imamlarının bu hususta tavrına belli bir açıdan ışık tutmaktadır.

Yaşadığı dönemde Ehl-i sünnet'in önde gelen âlimlerinden sayılan İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) hadisçilere yönelik suçlamalara cevap verdiği meşhur eserinde nesep şartına dayanak teşkil eden söz konusu rivayete de yer verir. Hz. Ömer'in vefat etmeden önce yerine bir halife tayin etmesi istendiğinde "Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim hayatta olsaydı bu hususta bir şüpheye düşmezdim" dediği sözlerinin -Sâlim'in Kureyş kökenli olmaması hasebiyle- hilâfetin Kureyş'e ait olduğuna hükmeden ilgili rivayetle çelişik olduğu yönündeki iddiaya verdiği cevapta İbn Kuteybe'nin Hz. Ömer'e isnat edilen sözleri tevil etme cihetine gitmesi Kureyşîlik şartına temel teşkil eden rivayeti ve dolayısıyla nesep şartını kabul ettiğini göstermektedir.[683]

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî kelâma dair eserinin imâmet bahsinde devlet başkanında bulunması gereken şartları doğrudan bahse konu etmez. Fakat Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini temellendirirken "onun, kendisiyle hilâfete müstahak olunan bütün hasletleri taşıdığını" belirtmekte, bu çerçevede belli başlı niteliklere temas etse de neseple ilgili bir değerlendirmede bulunmaz.[684] Buna mukabil makâlât türü eserinde Eş'arî, Müslümanlar arasında Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk ihtilâfın "imâmet" konusunda vuku bulduğu, Sakîfe'de

---

681 Şâfiî, *el-Ümm*, I, 188.

682 Şâfiî, *el-Ümm*, I, 190. Gerek Şâfiî'ye nispet edilen akaid metninde gerekse *el-Ümm*'de zikredilen rivayetler arasında literatürde nesep şartıyla ilgili hükmün temellendirilmesinde en çok başvurulan "İmâmlar Kureyş'tendir" rivayetinin yer bulmaması dikkat çekicidir. Halbuki Şâfiî'nin *el-Ümm* eseriyle birlikte Şâfiî mezhebinin temel kaynakları arasında yer alan Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasar*'ında aynı başlık altında söz konusu rivayete yer verilmekte, fakat bu defa ilgili rivayet salt namaz imamlığı konusunda söze konu edilmekte, siyasî yönetimle bir ilişkisi kurulmamaktadır. Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî, *Muhtasar (el-Ümm içinde)* (Beyrût: Dârü'l-marife, 1410/1990), VIII, 117.

683 Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrût: Müessesetü'l-işrâk, 1419/1999), 191-193.

684 Eş'arî, *el-İbâne*, 612-613.

muhacirler ile Ensar arasında bu hususta cereyan eden tartışmanın Hz. Ebû Bekir'in "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisini gerekçe gösterip imâmetin Kureyş'e ait olması gerektiğini bildirmesiyle son bulduğuna dikkat çeker.[685] Eserde bunun yanında Kureyşli olma şartını reddeden yaklaşımlar büyük oranda Hâriciler ve bir kısım Mu'tezile'ye nispet edilmekte, ağırlığını Ehl-i sünnet'in teşkil ettiği diğer grupların ise bu şartı benimsediği ifade edilmektedir.[686] Kuşkusuz Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştirmekle öne çıkan İbn Fûrek'in bu hususta ona nispetle aktardıkları Eş'arî'nin nesep şartıyla ilgili düşüncelerini daha belirgin bir hale getirmektedir:

> Eş'arî sem'î delillerin imâmeti Araplar'ın yalnızca bir koluna has kıldığını, bunların da Kureyşliler olduğunu söylemiştir. Bu delil Hz. Peygamber'in "İmâmlar Kureyş'tendir" sözüdür. Aklî deliller imâmetin bir nesebe inhisar ettirilmesini gerektirmez. Bütün bu hususlara ancak sem'î delillerle ulaşılabilir.[687]
>
> Eş'arî, imâmetin Kureyşliler var olduğu sürece Kureyş'e mahsus olduğunu, ayrıca Kureyşli olduktan sonra nesep açısından Hz. Peygamber'e yakınlığa da itibar edilmeyeceğini ifade etmiştir.[688]

Nesep şartının büyük oranda rivayet zemininde temellendirilmesi hasebiyle hadis şerhleri tarzında kaleme alınan eserlerin de bu çerçevedeki tartışmalara katkısı büyüktür. Söz gelimi ilk hadis şârihlerinden biri olan Hattâbî (ö. 388/998) hilâfetin Kureyş'e ait olduğunu bildiren ilgili rivayetin hükmüne tâbi olmuş,[689] bu rivayetle çelişik gibi görünen -meselâ "Habeşli" bir köle olsa bile idarecilere itaat edilmesini salık veren- rivayetleri ise tevil edip başka anlamlara hamletmiştir.[690] İlgili rivayetin hükmüyle çelişir gibi görünen rivayetleri tevil etme yönündeki bu tutuma sonraki hadis şerhlerinde de rastlamak mümkündür.[691]

---

685 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Nuaym Zerzûr (Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1326/2005), I, 22.

686 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 109, II, 344.

687 İbn Fûrek, *Mücerred*, 190.

688 İbn Fûrek, *Mücerred*, 192.

689 Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meʿâlimü's-Sünen* (Haleb: Matbaatü'l-ilmiyye, 1351/1932), III, 5. Aynı türdeki bir başka eserinde halifenin Kureyş dışındaki diğer Arap kabileleri arasından seçilebileceğini söyleyen kelâmcıların varlığına dikkat çeken Hattâbî, bu yaklaşımı "sünnetin ve çoğunluğun (*cemâat*) bu hususta ki görüşünün hilâfına" olduğu gerekçesiyle reddeder. a. mlf. *Aʿlâmü'l-hadîs*, IV, 2334-2335.

690 Hattâbî, *Meʿâlimü's-Sünen*, IV, 300-301.

691 Meselâ bk. Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre, *el-İfsâh ʿan meʿâni's-sıhâh*, thk. Fuâd Abdülmün'im (Dârü'l-vatan, 1417), V, 324; Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, *el-Kâşif ʿan hakâʾiki's-sünen*, thk. Abdülhamîd Handâvî (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997), VIII, 2558; Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981), XXIV, 195; Ebü'l-Ferec Zeyneddin İbn Receb, *Câmiʿu'l-ʿulûm ve'l-hikem*, thk. Şuayb el-Arnâvût - İbrâhim Bâces (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1317/1997), II, 119; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmiʿi's-sahîh*, XXXII, 438.

B. Kureyşîlik Şartındaki "Hikmet" Perdesini Aralamak

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen akaid risâlesinde "Devlet başkanının (*imâm*) Kureyşli olması zorunludur" denilmektedir. İmâmeti sadece Hz. Ali ve evlâdına ait bir hak olarak gören Şiî düşüncenin buradan hareketle "Kureyşî" değil, "Hâşimî" olma şartını ileri sürmeleri metinde tenkit konusu edilirken bu konuda sübut bulmuş hadisin mutlak bir ifade olmasına vurgu yapılması, Kureyşli olma şartının bu konudaki meşhur rivayetle temellendirildiğine işaret eder.[692]

Mâtürîdî'nin nesep şartına dair düşüncelerini kapsamlı ve en açık şekilde ortaya koyan metin, Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerini geliştiren Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin -yukarıda Ebû Hanîfe bağlamında da kısaca temas ettiğimiz- *Tabsıratü'l-edille* başlıklı kelâm eseridir.[693] Eserde devlet başkanında (*imâm*) bulunması şart koşulan özellikler iki grupta incelenmektedir. İlk grupta kişinin "kabilesi ve nesebi" diğerinde ise "şahsı" ile alâkalı özellikler ele alınır. İlk kategori tabii olarak bütünüyle Kureyşîlik şartına tahsis edilmiştir. Bu çerçevede ilk olarak farklı siyasî-itikadî geleneklerin nesep şartı konusundaki eğilimlerine dikkat çekilmekte, akabinde Ehl-i sünnet'in bu hususta tavrına açıklık getirilmektedir. Buna göre Şiî fırkalar (*revâfız*) imâmete ancak Kureyş kabilesinin Hâşimoğulları koluna mensup olanların, Hâşimîler'in içinden de Hz. Ali ve evlâdının elverişli olduklarını; Abbâsî taraftarı olan Râvendiyye fırkası Hz. Peygamber'in vefatından sonra imâmetin veraset itibariyle en yakını olduğu için amcası Abbas'a ve onun soyuna intikal edeceğini; Mu'tezile âlimlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815)[694] ve taraftarları Kureyş içinde bu işe yetkin olanlar bulunsa bile Kureyşli olmayan birinin de devlet başkanı olabileceğini; yine Mu'tezile âlimlerinden, Kâ'biyye fırkasının reisi Kâ'bî (ö. 319/931), Kureyş'ten olanların Kureyşli olmayanlara göre bu işe daha uygun oldukları, ancak fitneden korkulması halinde Kureyşli olmayana da bey'at edilebileceğini iddia etmiştir.[695]

Ehl-i sünnet'e göre ise bu makam Nadr b. Kinâne'nin soyundan gelen Kureyşliler'e münhasır olup Kureyş içinden herhangi bir kola yahut boya özgü değildir. Ehl-i sünnet'in bu

---

692 Mâtürîdî, *'Akîde* (Lâleli, 2411), 30a.

693 İlgili eserden hareketle Mâtürîdî'nin konu etrafındaki düşüncelerini inceleyen bir çalışma için bk. Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes'elesi".

694 Dırâr b. Amr siyasî-fıkhî ahkâmı havi metinlerde özellikle Kureyşîlik şartı konusunda fikirleri tenkit konusu edilen, bu nedenle adına sıklıkla atıf yapılan bir isim olmakla dikkat çeker. Hicrî ikinci asrın önde gelen kelâmcılarından olan ve Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) öğrencisi olması hasebiyle Mu'tezile mezhebine nispet edilen Dırâr b. Amr'ın günümüze ulaşan tek eseri İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelmiş siyasî, itikadî ve fıkhî ihtilâfların hadis üzerinden yürütülen boyutunu ele aldığı *Kitâbü't-tahrîş*'tir. Dırâr b. Amr bu eserinde Kureyş bağlamındaki bir dizi rivayeti de bir konu başlığı olarak ele almaktaysa da şahsî kanaatini aksettirecek herhangi bir değerlendirmede bulunmamakta, Ehl-i sünnet'in ve Hâricîler'in imâmetin Kureyşîliği hususunda çoğu zaman referans olarak kullandıkları bazı rivayetleri aktarmakla yetinmektedir. Dırâr b. Amr, *Kitâbü't-tahrîş: İlk Dönem Siyasî ve İtikâdî İhtilâflarında Hadis Kullanımı*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 108-109.

695 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1106. Metnin ilerleyen satırlarında Ehl-i sünnet dışındaki ilgili ekollerin bu hususta görüşleri farklı açılardan tenkide tâbi tutulur. a. mlf. *Tabsıratü'l-edille*, II, 1107.

konudaki dayanağı "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisidir. Nitekim Sakîfe hadisesinde Medineli Müslümanlar da bu hadis sebebiyle hilâfeti Kureyşliler'e teslim etmişlerdir.[696] Mâtürîdî başta olmak üzere makâlât yazarlarının Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu kaydettiklerini belirten Nesefî, ayrıca "ehl-i hadîs kelâmcıları" diye nitelediği Eş'arî âlimlerinin Şâfiî'nin de aynı doğrultuda bir görüşe sahip olduğunu aktardıklarını ifade eder.[697] Kureyşîlik şartına dair çizilen bu genel çerçeveden sonra Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşlerine ve siyasî yönetimin Kureyş soyuna tahsis edilmiş olmasının "hikmeti"ne dair yaptığı açıklamalara geçilir:

> Şeyhimiz Ebû Mansûr el-Mâtürîdî şöyle demiştir: "Dinî açıdan bakıldığında Allah'tan en çok korkan, günahlardan en çok sakınan, işleri en iyi kavrayan ve maslahatları en iyi bilen birisini aramak, imâmete bu evsafta birini tayin etmek gerekir. Allah'ın kitabı bunun doğruluğunu tasdik etmektedir: 'Şüphesiz Allah katında en değerliniz ondan en çok sakınanınızdır.'[698] Ayrıca malların ve ırzların emanet sorumluluğu da bu hususiyetlere bağlıdır. Emanet sorumluluğunun yerine getirilebilmesi ise takva ile mümkündür. Dolayısıyla [imâmet konusunda] dikkate alınması gereken budur. Ne var ki Hz. Peygamber devlet başkanlarının (*eimme*) Kureyş'ten olacağını ifade etmiştir. Ashâbı da [devlet başkanını] Kureyş içinden aramış ve Kureyşli olanları başa getirmişlerdir."[699]

Bu ifadelerden Kureyşli olmanın gerekli şartlar arasında sayıldığı, dinin genel ilkeleri yahut vazifenin doğası gerektirmese de bu şartın son tahlilde Hz. Peygamber'in açık bildirimi ve bunun sahâbe tatbikatına yansıyan yönüyle varlık bulduğu anlaşılmaktadır. Nesefî'nin Mâtürîdî'ye nispetle aktarmaya devam ettiği bundan sonraki açıklamalar, siyasî yönetimin Kureyş kabilesine tahsis edilmiş olmasının muhtemel gerekçelerini ortaya koymaya matuftur. Nesep şartı söz konusu olduğunda hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in bu hususta meşhur sözlerine atıfta bulunmakla yetinirken, bu metinde bu konudaki nebevî hükmün gerisinde yatan sebep ve hikmetler de irdelenir. Nesefî'nin eserinin bu yönüyle İslâm siyaset düşüncesi geleneğinde kendi dönemine kadarki devrede bir ilki temsil etiğini söylemek mümkündür.[700] Nesefî'nin aktardığı bilgilere göre Mâtürîdî nesebin şart kılınmasının muhtemel gerekçelerinden ilkini şöyle izah etmiştir:

> İmâmet dinî işlerin yanında devlet yönetimi (*mülk*) ve siyasetle ilgili işleri de içermektedir. Böyle olunca bu makamda takva sıfatıyla beraber aslı inkâr edilemeyecek bir soya (*cins*) da ihtiyaç duyulmuştur. Bu sebeple bu vazife bilindikleri zamandan bu yana kendilerinde

696 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1106-1107.

697 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1107.

698 el-Hucurât 49/13.

699 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1107-1108.

700 Nesep şartıyla ilgili bu teşebbüsün daha sistemli ve bütünlüklü bir benzeri daha sonraki asırlarda İbn Haldûn tarafından ortaya konulacaktır. Aşağıda İbn Haldûn'un ilgili görüşleri üzerinde genişçe durulacaktır.

büyüklük ve saygınlık bulunagelen bir soya verilmiştir. Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle nâzil olmasının da bu durumu desteklediği ifade edilmiştir.[701]

İmâmetin dinî işlerin yanında dünyevî işlerle de irtibatlı olmasının bu göreve atanacak kişinin soyu itibariyle etkin bir konuma sahip olmasını gerektirdiği, bu özelliği bünyesinde barındırması hasebiyle de bu görevin Kureyş'in uhdesine tevdi edildiği ifade edilmektedir. Takip eden açıklamalarda imâmetin Kureyş'e tahsis edilmiş olmasının diğer muhtemel gerekçeleri üzerinde durulur. Buna göre "soy ve nesep" faktörü "iyi huylara ve faydalı işlere (*mesâlih*) çağırmak, kötülüklerden ve çirkin davranışlardan alıkoymak" konusunda da önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Birçok yönden emredici ve engelleyici sıfatıyla öne çıkan bir soyun emaneti korumak ve imâmetin asıllarını gözetmekle ilgili vazifesini en iyi şekilde yerine getireceği açıktır. Diğer taraftan, âlimler özellikle evlilikte denklik (*kefâet*) bahsinde Kureyş'i diğer kabile ve halklardan üstün saymışlardır. Savaşlarda tarafları temsil eden iki savaşçının teke tek çarpışması anlamındaki mübârezelerde Kureyş yine üstün addedilmiş ve diğer kabileler bu hususta ona denk görülmemiştir. Hz. Peygamber'in de Kureyş'e karşı tavrının bu doğrultuda olduğu ve bu sebeple hilâfet meselesinde de bu hususun gözetildiği ifade edilmiştir.[702]

İmâmet vazifesinin bütün kabilelere ait bir hak olarak belirlenmesi durumunda atanacak kişiyi belirlemek üzere bütün kabileleri kuşatacak bir araştırmanın içine girilecek olmanın getireceği büyük zorluklar imâmetin Kureyş'e tahsisinin bir başka muhtemel gerekçesini oluşturur. Adayın belirlenme sürecinde yaşanabilecek böylesi bir zorluk, bu görevin tek bir kabileye inhisar ettirilmesiyle hafifletilmiş, böylece Müslümanların en büyük sıkıntısı giderilmiştir. Nitekim bütün mensuplarının kolayca araştırılması ve nihayet içlerinde bu göreve uygun olanın bulunması noktasında Kureyş kabilesi son derece elverişli bir konumdaydı. Oysa bu işte herkes hak sahibi kılınmış olsaydı bütün bölge ve kabilelerin bu hususta araştırılması gerekecekti. Bu uğurda karşılaşılacak güçlükler belki de devlet başkanlarına (*eimme*) ihtiyaç duyulmasında gözetilen temel maslahatların zayi olmasına yol açacaktı. Tam da bu sebeple Hz. Peygamber Kureyşliler arasından seçim yapılmasını tercih etmiştir.[703] Eserde Kureyşîlik şartı konusunda üzerine durulan son bir ihtimal daha vardır. O da Hz. Peygamber'in Kureyşliler hakkında bizim bilmediğimiz bir bilgiye sahip olmasıdır. Buna göre Hz. Peygamber belki de "Kureyşliler içinde Müslümanların işlerini yürütmeye ehil kimselerin daima bulunacağını"

---

701 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1108. Bu ifadelerin devamında "peygamberlik bir kavme, devlet yönetimi (*mülk*) başka bir kavme ait bir hak olarak bilinmedikçe her iki cihetin [yani dinî ve dünyevî işlerin] imâmette birlikte dikkate alınmasının gerekliliğine" vurgu yapılmakta, akabinde İsrâiloğulları döneminde bu hususta bir ayrıma gidildiği, siyasî işlerin hükümdarların (*mülûk*), dinî işlerin ise peygamlerlerin kontrolünde yürütüldüğü, nitekim bu durumun İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerinin peygamberlerinden birine "Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım" (el-Bakara 2/246) şeklindeki sözlerine de yansıdığına dikkat çekilmektedir.

702 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1108-1109.

703 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1109.

biliyordu ve bu bilgisinden hareketle insaflı davranıp iyice araştırdıklarında içlerinde aranan niteliklere sahip birinin bulunacağını bildirmiştir.[704]

Mâtürîdî'ye nispet ederek aktardığı bu bilgilere hususi bir önem atfeden Nesefî, Mâtürîdî'yi bu hususta ayrı bir yerde konumlandırır. Zira ona göre Mâtürîdî ekolüne müntesip bütün kelâmcılar, siyasî yönetimin Kureyş'e aidiyetiyle ilgili hükmü bu konuda vârit olmuş naslarla ilişkilendirmekle yetinmiş, bunun altında yatan sebeplere dair bir izahata girişmemişlerdir. Halbuki Mâtürîdî bu konudaki sır perdesini bütünüyle aralamış, Kureyşîlik şartının gerisindeki sebep ve hikmetleri bütün çıplaklığıyla ortaya koymuştur.[705]

Bu eserde nesep şartı konusunda Mâtürîdî'ye nispet edilerek aktarılan bilgilerin Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinde yer almadığını belirtmekte yarar vardır. Bu çerçevedeki değerlendirmelerin sonunda Nesefî'nin "meseleyi Mâtürîdî'nin bizzat kendi ifadeleriyle aktardığını" belirtmesi dikkate değer bir bilgi olarak kabul edilebilir. Mamafih bu kaydın aktarılan malumatın Mâtürîdî'ye aidiyetine bir kesinlik kazandırmak için yeterli olamayacağını ifade etmek gerekir.[706] Fakat -Mâtürîdî'ye ait olma ihtimali mahfuz olmakla

704 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1109.

705 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* II, 1010-1011.

706 Fakat bu husus çoğu zaman göz ardı edilmekte ve ilgili değerlendirmelerin Mâtürîdî'ye aidiyeti âdeta müsellem bir husus gibi takdim edilmektedir. Hatta yine ilgili değerlendirmelerden hareketle daha da ileri gidilerek Mâtürîdî'nin Kureyşîliği şart koşmadığı yahut dinî bir gereklilik olarak görmediği şeklinde sonuçlar çıkarılabilmektedir. Meselâ konunun girişinde Lutfî Paşa'nın *Halâsü'l-ümme*'si bağlamında dikkat çektiğimiz II. Mahmud dönemine ait *Necâtü'l-ümme* başlıklı müellifi meçhul risâlede Kureyşîlik şartı reddedilirken tarihî sürecin de "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kureyşîliği şart koşmama içtihadının doğruluğunun oraya çıkardığı" ifade edilmektedir. İlgili risâleden nakille Kavak, "Halâsü'l-ümme'den Necâtü'l-ümme'ye", 40. Modern dönemlerde de bu hususta benzer bir eğilime rastlanmaktadır. Söz gelimi, Şükrü Özen ilgili açıklamalardan hareketle Mâtürîdî'nin Kureyşîliğin "dinî bir gereklilik olmayıp İslâm'ın ilk dönemlerindeki sosyo-kültürel ve politik şartlar açısından bir zorunluluk olduğu" tezini ileri sürdüğünü iddia eder. Ona göre Mâtürîdî "bu mes'elenin genellikle Sünnî çevrelerce savunulduğu gibi salt bir dinî hüküm değil, zaman ve zemine göre değişebilecek siyasî bir mes'ele olduğunu izaha çalışmıştır." Hatta bu yönüyle "aynı kelâmî ve fıkhî mezhebe mensup Sadrüşşerîa'nın zaruret sebebiyle Kureyşîlik şartının düşebileceğini savunmasında ve Necmüddin et-Tarsûsî'nin halifenin Türk olabileceğini dile getirmesinde Mâtürîdî'nin yorumlarının etkisinden söz edilebileceği" iddia edilmektedir. Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes'elesi", 524, 543, 548. Sönmez Kutlu'nun "Mâtürîdî'ye göre, imamların Kureyş'ten olması fikri, ister Peygamber'in sözü olsun ister sahâbe böyle istemiş olsun, bu dinî olmaktan çok, siyasi ve sosyolojik bir tercihtir" şeklindeki değerlendirmesi de benzer bir iddia içermektedir. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 27-28. Bu yorumu tekrar eden diğer bazı çalışmalar için bk. Çetin, *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı,* 171-174; Neslihan Koman Parlak, *İmam Mâturîdî'nin Siyaset Anlayışının Mâturîdî Çevre Üzerindeki Etkileri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 31-36. Nesefî'nin Mâtürîdî'ye nispetle aktardığı bilgiler incelendiğinde iddia edilenin aksine Kureyş'e mensubiyetin siyasî liderlik için gerekli şartlar arasında sayıldığı, nitekim dinin genel ilkeleri yahut vazifenin doğası gerektirmese de bu şartın son tahlilde Hz. Peygamber'in açık bildirimi ve bunun sahâbe tatbikatına yansıyan yönüyle varlık bulduğu anlaşılmaktadır. İlgili açıklamalarda doğrudan konuyla ilgili naslara ve sahâbenin bu hususta uygulamasına atıfta bulunulduğu halde, üstelik nesebin şart koşulmasının muhtemel gereklerine dair sonraki ifadelerde de aksini gösteren bir bilgiye rastlanmazken Mâtürîdî'nin Kureyşîliği şart koşmadığı yahut bunu dinî bir gereklilik olarak görmediği yönünde yapılan yorumlar ispata muhtaç görünmektedir.

birlikte- aksi düşünüldüğünde bile Nesefî tarafından aktarılan bu bilgileri en azından yeni bir Mâtürîdî yorum inşası olarak kabul etmek mümkün görünmektedir.

C. Kureyşîlik Şartına Fıkhî Çerçeve: Mânevî Tevâtür ve İcmâ

Ehl-i sünnet muhitinde nesep şartını derli toplu bir şekilde ele alan ilk isim, ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihi Bâkıllânî'dir. Kelâma dair *et-Temhîd* eserinin imâmet bahsinde devlet başkanında (*imâm*) bulunması gereken şartlar arasında ilk sırada "özbeöz (*samîm*) Kureyşli olmak" şartına yer verilmiştir.[707] Eserde tespit edilen şartların her biri hakkında açıklamalar yapılmakta, neseple ilgili şart da bu çerçevede geniş bir değerlendirmeye konu olmaktadır. Devlet başkanı olacak kişinin Kureyşli olmasını katî bir zorunluluk olarak (*lâ yecûz illâ min Kureyş*) takdim eden Bâkıllânî, bunu birkaç nedene dayandırır. Bunların başında Hz. Peygamber'in "İçlerinde iki kişi kalıncaya değin imâmlar Kureyş'tendir" sözü gelir.[708] Hz. Peygamber'in vedâ haccındaki meşhur hutbesinde Ensar'a vasiyette bulunurken Kureyş'e de vasiyette bulunmasını isteyen amcası Hz. Abbas'a söylediği şu sözler de ilgili hükme dayanak teşkil eder: "İnsanları ve bu işi Kureyş'e vasiyet ediyorum. İnsanlar ancak Kureyş'e tâbidir. İnsanların iyisi Kureyş'in iyilerine, insanların kötüsü de Kureyş'in kötülerine tâbidir."[709] Bâkıllânî lafızları arasında farklar bulunmakla beraber aynı muhteva etrafında birleşmeleri hasebiyle bu ve benzeri rivayetlerin mânevî tevâtür derecesine ulaştığını öne sürer.[710] Bu vurgu aynı zamanda "nesep şartının katî bir hüküm olduğu" yönünde biraz sonra açıkça dile getirilecek olan iddianın teorik zeminini oluşturur.

Bâkıllânî'ye göre Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in Sakîfe'de Ensar'a karşı bu rivayetleri delil olarak kullanmaları söz konusu rivayetlerin doğruluğunu ve siyasî yönetimin Kureyş'e ait olduğunu teyit eden bir hususdur. Zira Ensar kendilerine karşı öne sürülen delilleri işittiklerinde bu delillerin hükmüne boyun eğmiş ve gereğine tâbi olmuşlardır. Şayet rivayetlerin sıhhatinden şüphe etselerdi reddetmekte gecikmezlerdi. Nitekim sübut bulmamış haberlerin -özellikle devlet başkanlığı gibi fevkalâde önemli bir meselede- ihtilâf ve itirazlara konu olmaması her şeyden önce genel örfe (*âdet*) aykırıdır. Öte yandan Ensar ve muhacirlerden oluşan ilk asır

---

707 Bâkıllânî, *Temhîd*, 471. "Kureyşli olmak" ifadesine düşülen ve sonraki devirlere ait metinlerde de yer yer rastlanan "özbeöz (*samîm*)" kaydına ilerleyen sayfalarda açıklık getirilmektedir. Buna göre bu kayıt, Arap olmayan Müslümanları ifade etmek üzere kullanılan "mevâlî" sınıfını dışarda bırakmaya matuftur. a. mlf. *Temhîd*, 476.

708 Bu rivayet güvenilir hadis kaynaklarında şu ifadelerle geçmektedir: "İçlerinde iki kişi kalıncaya kadar bu iş daima Kureyş'tedir." Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Menâkıb", 3; Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "İmâre", 1.

709 Bu rivayet güvenilir hadis kaynaklarında şu ifadelerle geçmektedir: "İnsanlar bu işte Kureyş'e tâbidir. Müslüman olanları Kureyş'in Müslümanlarına, kâfir olanları Kureyş'in kâfirlerine tâbidir." Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Menâkıb", 1; Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "İmâre", 1.

710 Bâkıllânî, *Temhîd*, 471-472. Müellifin, Kureyşîlik şartına dayanak oluşturan rivayetlerin başında gelen "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisine başka bir eserinde atıfta bulunmuş olmasına rağmen bu eserinde yer vermemiş olması dikkat çekicidir.

Müslümanlarının, aralarında cereyan eden ihtilâftan sonra "imâmetin ancak Kureyş'ten olabileceği" noktasında mutabakata varmış olmaları da nesep şartıyla ilgili yukarıda işaret edilen hususu destekler. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Sakîfe'deki tartışmada mezkûr rivayetleri öne sürmeleri üzerine o sırada hilâfete namzet gösterilen Ensar'ın önde gelen sahâbîlerinden Sa'd b. Ubâde'nin "Bizler vezirler, sizler ise emîrlersiniz"[711] diyerek ilgili rivayetlere rıza ve teslimiyet göstermesi ve böylece hilâfet iddiasından vazgeçmesi de bu bakımdan önemlidir.[712]

Bâkıllânî'ye göre bütün bu hususlar bir taraftan ilgili rivayetlerin doğruluğunu gösterirken diğer taraftan da siyasî yönetimin Kureyş'e aidiyeti noktasında bir "icmâ"nın teşekkül ettiğini ortaya koyar. Hükmün icmâ ile sabit olması meseleyi tartışmaya kapalı hale getirdiğinden Bâkıllânî, "Dırâr [b. Amr] ve başkalarının bu hususta görüşlerine itibar edilemeyeceğini" ifade eder.[713] İslâm hukuk ve siyaset düşüncesine kaynaklık eden metinler içinde Bâkıllânî'nin bu eseri, nesep şartının icmâ deliline başvurularak temellendirilmesinin ilk örneğini oluşturmakta ve bu yönüyle oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Kuşkusuz bu tavır sonraki devir metinlerinde de sıklıkla takip edilecektir.

Diğer iki eserinde de nesep şartına temas eden Bâkıllânî, *el-İnsâf* isimli kelâm eserinde Kureyşli olma şartını yine ilk sırada zikretmiş ve nesebin şart olma keyfiyetini Hz. Peygamber'in bu konudaki meşhur sözüne dayandırmıştır.[714] Büyük oranda ilk dört halifeye yöneltilen tenkitlere verdiği cevaplardan oluşan *Menâkıbü'l-eʾimme* başlıklı eserinin bir bölümünde imâmete dair diğer pek çok hususun yanında Kureyşîlik şartıyla ilgili gündeme getirilen ve o dönemde önemli tartışmalara sebebiyet verdiği anlaşılan birtakım soru ve itirazlara da cevap verilmektedir. Bunlar

---

711 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 199. Bu sözün Hz. Ebû Bekir'e nispet edildiği farklı bir varyantı "Bizler emîrler, sizler ise vezirlersiniz" şeklindedir. Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâʾilü's-sahâbe", 6. Siyasî-fıkhî metinlerde nesep şartıyla ilgili olarak daha ziyade Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen bu rivayete başvurulur.

712 Bâkıllânî, *Temhîd*, 472-473.

713 Bâkıllânî, *Temhîd*, 473. İbn Haldûn nesep şartına dair değerlendirmelerinde herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaksızın Bâkıllânî'yi bu şarta karşı çıkanlar arasında konumlandırmıştır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243. İbn Haldûn'un -kimi çağdaş yazarların dikkat çektikleri haliyle- Bâkıllânî'nin günümüze ulaşmamış bir eserinden hareket etmiş olabileceği düşünülebilir. Fakat elimize ulaşan eserleri esas alındığında Bâkıllânî'nin nesep şartını şüpheye mahal bırakmayacak şekilde savunduğu, dahası bu gerekliliği icmâ ile temellendirdiği açıkça anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'u referans alan bazı modern çalışmalarda da söz konusu iddianın dile getirilerek Bâkıllânî'nin "Kureyşî şartını reddettiği" ileri sürülmektedir. Bk. Ûdeh, *el-İslâm ve evdâʿune's-siyâsiyye*, 141; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelam 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-Mevsûʿatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1983), VI, 219. Hatiboğlu, günümüze ulaşan eserlerinde Bâkıllânî'nin iddia edilenin aksine Kureyşîlik şartını savunduğunu ifade etmekle birlikte İbn Haldûn'un bu hususta bizim bilmediğimiz "bazı kaynaklara sahib olmuş veya bu bilgilerin başka yollardan kendisine ulaşmış olabileceği" şeklinde bir spekülasyonda bulunmayı tercih etmektedir. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 100-101.

714 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 66.

arasında kuşkusuz en dikkat çekeni "Kureyşli birisinin bulunamaması yahut bulunsa da aranan niteliklere sahip olmaması durumunda nasıl bir yol izleneceği" hususundaki değerlendirmelerdir.

İtiraza konu olan husus "Kureyş içinde âlim, faziletli ve bu işe elverişli kimselerin bulunmaması yahut Kureyş'in bütünüyle yok olup nesillerinin tükenmesi" halinde bu durumun "imâmetin yalnızca Kureyş'e münhasır olduğu" yönündeki savunulan anlayışla nasıl izah edileceği, meselâ bu durumda bu göreve Kureyşli olmayan birini atamanın gerekli olup olmayacağıdır. Bâkıllânî bu mevhum itirazı özetle, Kureyşliler'in ve Kureyş içinde imâmete elverişli kimselerin tümden ortadan kaybolmalarının hiçbir surette mümkün olmadığını söyleyerek göğüslemeye çalışır. Ona göre ümmet hadlerin uygulanması ve hakların ifa edilmesinin her zaman için gerekli olduğu noktasında icmâ etmiştir. Bu çerçevedeki vazifelerin sorumluluğu ise devlet başkanlarına (*eimme*) aittir. Ayrıca Hz. Peygamber'in imâmetin Kureyş'e aidiyetine hükmeden sözü de herhangi bir istisna kaydına tâbi tutulmamış, bütün zamanları kuşatacak bir mutlaklıkla ifade edilmiştir. Bütün bu hususlardan Allah'ın Kureyşliler'in neslini inkıtaa uğratmayacağı, Kureyş'in her asırda varlığını sürdüreceği ve içlerinde imâmete elverişli kimselerin daima var olacağı anlaşılmaktadır.[715] Bâkıllânî Kureyşliler arasında bu makama uygun kimselerin bulunmamasıyla ilgili muhtemel itiraza "kimilerinin" bu durumda "özür ve zarurete binaen" Kureyşli olmayan birinin göreve getirilebileceğini ileri sürerek cevap verdiklerini belirtmekte, bu cevaba bir cephe almamakla birlikte yukarıdaki cevabında, yani "Kureyş içinde bu göreve elverişli birilerinin daima var olacağı" fikrinde ısrar etmektedir.[716]

Bâkıllânî'nin Kureyş içinde imâmete elverişli kimselerin bulunamamasıyla ilgili gündeme taşıdığı itiraz, kendisiyle çağdaş olan Buharalı Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi Ebû Abdullah el-Halîmî'nin de gündemini meşgul etmiş gibidir. Akaid, fıkıh ve ahlâkla ilgili konuları ihtiva eden hacimli eserinde "imâmet" meselesine de bir başlık tahsis eden Halîmî, Kureyşî olmayı imâmetin ilk şartı olarak ele almış, nesebin şart oluşunu da bu hususta şöhret bulmuş bir dizi rivayetle temellendirmiştir.[717] Halîmî yukarıda Bâkıllânî tarafından gündeme taşınan muhtemel itiraza ise eserin ileriki sayfalarında ayrı bir fasıl açar: "İmâmet şartlarını haiz bir Kureyşli bulunmadığında ne yapılacaktır?" Halîmî ilk iş olarak böyle bir durumun gerçekleşmesinin uzak bir ihtimal olduğuna dikkat çeker. Fakat bu durum vuku bulduğunda ona göre yapılacak iş, devlet başkanını Kureyş'e en yakın kabilelerden seçmektir. Zira Hz. Peygamber

715 Bâkıllânî, *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a,* 285.

716 Bâkıllânî, *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a,* 288-289. Eserde bunun yanında nesep şartına temel teşkil eden "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisi fıkıh usulü açısından da kritik edilmekte, bu çerçevede hadisi oluşturan lafızların anlama delâleti yine birtakım muhtemel itirazlar üzerinden tartışılmaktadır. Bu ve diğer bazı itirazlara verilen cevaplar için bk. a. mlf. *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a,* 285-290.

717 İlgili rivayetler için bk. Halîmî, *el-Minhâc,* III, 152. Halîmî'den yaklaşık üç asır sonra Nüveyrî de ondan iktibasla aynı değerlendirmelere başvurmuştur. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb,* VI, 1-2.

şöyle buyurmuştur: "Allah, Araplar'dan Kinâne'yi, Kinâne'den de Kureyş'i seçti."[718] Dolayısıyla devlet başkanı ilk olarak Kureyş, o olmazsa Kinâne, o da olmazsa Araplık'ta derecesi Kinâne'ye en yakın olan kabileler arasından seçilir. Bu durum İsmâiloğulları'na varıncaya kadar devam eder. Fakat Arap olmadıkları için İshakoğulları bu çerçeveye dahil değildir. Devlet başkanı olacak kişi her hâlükârda Arap olmalıdır. Hz. Peygamber ilgili hadisinde esas itibariyle Araplığı derecelendirmiştir. Bu bakımdan Kureyşli yoksa bu hususta öncelik yakınlık derecelerine göre Araplar'a geçer. Araplar'ın içinde bu işe elverişli kimseler bulunduğu sürece Arap olmayanların bu göreve getirilmesi söz konusu değildir. Bu işe uygun hiçbir Arap'ın bulunamadığı olası bir durumda ise öncelik Hz. İbrâhim'in İsmâil'e en yakın oğullarına intikal eder. Halîmî'ye göre bütün bunlar aslında "Kureyş'in bu işe uygun kimselerden asla yoksun kalmayacağı" anlamına gelmektedir.[719] Dolayısıyla onun bu hususta Bâkıllânî ile aynı noktada buluştuğunu söylemek mümkündür.

Eserin dikkat çekici yönlerinden biri de devlet başkanında aranan şartların birbirine göre konumları ve aralarındaki önem sıralamasının tespitine dair açıklamalar barındırmasıdır. Halîmî bu hususstaki düşüncelerini faraziye olarak kurguladığı muhtemel bazı durumlara tatbik ederek belirginleştirir. Meselâ Kureyşîlik şartıyla ilgili şöyle bir ihtimalden söz edilir: İlim ve adalet şartlarından yalnızca birini taşıyan bir Kureyşli ile ilim ve adalet şartlarını haiz olmakla birlikte Kureyşli olmayan birisi arasında nasıl bir tercih yapılacaktır? Halîmî'ye göre ilgili şartların tamamı haddizatında "ihtiyaç duyulan şartlar" olsa da Kureyşli olanın tercih edilmesi Hz. Peygamber'den bu hususta nakledilen rivayetler açısından daha uygundur.[720] Halîmî böylelikle diğer şartları belli koşullarda vazgeçilebilir kabul ederken Kureyşîlik şartını devlet başkanlığında vazgeçilmez bir unsur olarak görmekte ve bu hususta da Bâkıllânî ile benzer bir tavır sergilemektedir.

D. Kureyşîlik Şartının Yerleşik Hale Gelmesi

Kureyşîlik şartına dair bundan sonraki süreçte dile getirilen düşünceler, yukarıda belirtilen görüşlerle netice itibariyle aynı noktada birleşmiş, böylece Kureyşîlik şartı itikadî ve fıkhî ekol farklılıkları farketmeksizin İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının ortak bir kabulü haline gelmiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin eserleri Eş'arîler'in, hatta daha genelde Ehl-i sünnet geleneğinin nesep şartı konusundaki genel tavrını yansıtması bakımından önemlidir. Milel ve nihal türündeki eserinde "Ehl-i sünnet'in üzerinde birleştiği esaslar (*usûl*)" arasında "Kureyş

---

718 Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, "Fezâʾil", 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Maʻrûf (Beyrût: Darü'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Menâkıb", 1.

719 Halîmî, *el-Minhâc*, III, 162-163.

720 Halîmî, *el-Minhâc*, III, 165.

kabilesine mensup olmanın imâmet şartlarından olduğu" hususu da gösterilmektedir.[721] Kelâma dair eserinde bu çerçevedeki değerlendirmelerde nesep şartının ayrıca "sahâbe icmâsı" ile temellendirilmesi ayrı bir önem taşır:

> Ashabımız [Eş'arîler] şöyle demişlerdir: "Şeriat imâmeti Kureyş'e tahsis etmiştir. Yine şeriat Kureyş'in imâmete ehil kimselerden hâlî olmayacağına delâlet etmektedir. Bu yüzden devlet başkanının (*imâm*) onların dışında kalanların arasından seçilmesi câiz değildir." Nitekim Şâfiî de bazı eserlerinde bu hususu dile getirmiştir. Yine Zürkân da Ebû Hanîfe'den bu doğrultuda bir görüş nakletmiştir.[722]

> Ehl-i sünnet'in imâmetin Kureyş'e hasredilmesiyle ilgili delili Hz. Peygamber'in "İmâmlar Kureyş'tendir" sözüdür. Bu haber sebebiyle Ensar Sakîfe gününde hilâfeti Kureyş'e teslim etmiştir. Dolayısıyla söz konusu haber ile sahâbenin icmâsı, hilâfetin Kureyş dışındaki kimselere verilemeyeceğinin iki delilidir. Üzerinde icmâ vuku bulduktan sonra bu hususta muhalefet edenin muhalefetine itibar edilmez.[723]

Buhârî'nin ilk şârihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057) konuyla ilgili rivayetlerden hareketle Kureyşli olmayı siyasî liderlik için temel bir şart olarak belirler. Müslümanların asırlar boyunca bu rivayetlerin hükmüyle amel ettiklerine vurgu yapan müellif, bu rivayetleri ve bundan neşet eden hükmün ümmetin genel kabulüne mazhar olmasını gerekçe göstererek Dırâr b. Amr ve Nazzâm gibi Mu'tezile kelâmcılarının bu hususta ki görüşlerine itibar edilemeyeceğine dikkat çeker.[724]

İslâm siyaset düşüncesinin kurucu metinleri arasında yer alan Şâfiî fakihi Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinde devlet başkanlığı için gerekli görülen şartlarla ilgili çizilen çerçevede yedinci ve son sırada söze konu edilen hususiyet "nesep itibariyle Kureyş'ten olmak"tır. Eserde diğer şartlarla ilgili herhangi bir açıklamaya yer verilmezken siyasî yönetimin Kureyş'e ait olduğuna hükmeden bu son maddeyle ilgili birtakım hususi değerlendirmeler yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Bu çerçevede nesep şartına dayanak teşkil ettiği belirtilen iki hususa dikkat çekilir: "Nesebin şart oluşuna dair nas vârit olmuş ve bu hususta icmâ vuku bulmuştur." Mâverdî'ye göre ortada böylesine kesin bir hüküm varken herhangi bir ayrım gözetmeksizin bütün Müslümanların devlet başkanlığı makamında hak sahibi olduğunu iddia ederek bu hususta herkesten ayrı düşen

---

721 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 301.

722 Bu ifadelerin devamında muhtelif fırkaların nesep şartı konusundaki görüşleri etraflı bir şekilde serdedilir. Geniş bilgi için bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 275-276.

723 Takip eden açıklamalarda nesep mütehassıslarının Kureyş'in soy şeceresiyle ilgili tespitlerine değinen Bağdâdî, bu genel çerçeveden sonra devlet başkanında bulunması gereken şartları ele almakta ve Kureyşîliği de bir şart olarak zikretmektedir. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 276-277. Bâğdâdî makâlat türü eserinde de nesep şartıyla ilgili yukarıdaki genel çerçeveye benzer değerlendirmeler yapar. a. mlf. *el-Fark beyne'l-fırak*, 32-33, 301.

724 Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), VIII, 210-211.

(*şezze*) Dırâr'ın görüşlerine itibar edilmez.[725] Mâverdî nesep şartı konusunda çizdiği bu genel çerçeveyi Hz. Ebû Bekir'in halife seçilme sürecinde yaşananlara dair aktardığı bilgiler ve nesep şartıyla irtibatlandırdığı bazı rivayetlerle pekiştirme cihetine gider:

> Nitekim Hz. Ebû Bekir, Sakîfe günü Sa'd b. Ubâde'ye bey'at etmiş bulunan Medineli Müslümanları (*ensâr*) hilâfetten uzaklaştırmak için Hz. Peygamber'in "İmâmlar Kureyş'tendir" sözünü delil olarak öne sürmüştür. Bunun üzerine Ensar, hilâfeti kendilerine hasretmeyi bir tarafa bırakıp "Bir emîr bizden, bir emîr de sizden olsun" diyerek iktidarı paylaşma teklifinde bulunmuş, fakat Hz. Ebû Bekir'in buna cevaben söylediği "Bizler emîrler, sizler ise vezirlersiniz" sözüne rıza ve teslimiyet göstererek ortaklık teklifinden vazgeçmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kureyş'i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz."[726] Kuşkusuz ortada [sübutu] müsellem böyle bir nas varken bu konuda şüpheye ve söylenebilecek başka bir söze yer yoktur.[727]

Nesebin şart olma keyfiyetini icmâ ve bir dizi rivayete dayandırdığı görülen Mâverdî, ayrıca dayanak olarak gösterdiği rivayetlerin de şüpheye mahal vermeyecek nitelikte kesinlik ifade ettiğini savunmakta ve böylelikle Kureyş'e mensup olma şartını katiyyât sahasına taşımaktadır.[728] Bu çalışmanın önceki kısımlarından hatırlanacağı üzere Cüveynî "hakkında katî bir bilgi olmayan meseleleri katiyyât sahasına taşıdıkları" gerekçesiyle kimi müellifleri eleştirirken bunlar içerisinde Mâverdî'yi özellikle hedef almış ve katî-zannî ayrımına dikkat etmediği gerekçesiyle ona karşı oldukça sert eleştirilerde bulunmuştur. Kuşkusuz Cüveynî tarafından -aşağıda üzerinde durulacağı üzere- katî bir hüküm olarak görülmeyen Kureyşîlik

---

725 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 5.

726 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1400), 278; Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Fezâ'ilü's-sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbâs (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983), II, 622.

727 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 5-6. Müellfin fürû-i fıkha dair eserinde farklı bir vesileyle yine ilgili rivayetler dayanak gösterilerek "Hz. Peygamber'in hilâfeti Kureyş kabilesine tahsis ettiği" ifade edilmiştir. a. mlf. *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 200. İmâmların Kureyş'ten olacağı ve Kureyş'in önüne geçilmemesini salık veren bu hadislerin yine Mâverdî 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 rivayetler gösterilmektedir. a. mlf. *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 352-353. Aynı rivayetlerin nikâh bahislerindeki denklik (*kefâet*) konusuyla ilişkilendirilmesi hususunda bk. a. mlf. *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 102. Çoğunlukla siyaset ahkâmı bağlamında söze konu edilen Kureyşîlikle ilgili bir dizi rivayetin fıkhın ibadet ve muamelatla ilgili konularına da tatbik edilmesiyle ilgili bu tutumun Mâverdî ile sınırlı olmadığını, fıkıh kitaplarının önemli bir kısmında benzer bir eğilime rastlandığını belirtmek gerekir. Hatta bu çerçevedeki rivayetlerin imâmet-i uzmâ yani devlet başkanlığı bağlamında söze konu edildiği metinlerin sayısı son derece azdır.

728 Mâverdî *el-Hâvi'l-kebir*'in siyer bahsinde Hz. Peygamber'in vefatını müteakip Sakîfe'de yaşanan hilâfet merkezli tartışmayı oldukça geniş bir biçimde aktarmasına karşın ahkâm-ı sultâniyye eserindeki tavrının aksine Hz. Ebû Bekir'in bu tartışma esnasında "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisini delil olarak öne sürdüğünden söz etmemektedir. Sübutu ve delâleti konusunda herhangi bir şüphesi olmadığı anlaşılan müellifin böylesine uzun bir tarihî anlatıda ilgili rivayeti bahis konusu etmemesi dikkat çekicidir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIV, 98-101. Bununla birlikte "kavmiyet/ırkçılık duygusu güden kişinin şahitliği" konusuna yer verilen eserin bir başka yerinde "hilâfetin Kureyş soyuna tahsis edildiği" hususunda ilgili rivayete atıfta bulunulmuştur. a. mlf. *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 200.

şartının Mâverdî tarafından açıktan sabit ve değişmez bir husus olarak takdim edilmesinin de Mâverdî'ye yöneltilen bu kabil tenkitlerde önemli bir paya sahip olduğu söylenebilir. Bu hususstaki düşüncesiyle Mâverdî'nin, kendi dönemine değin teşekkül eden İslâm siyaset düşüncesindeki geleneksel anlayışa bağlılık gösterdiği söylenebilir. Siyasî yönetimi Kureyş'e has kılan bir anlayışın benimsenmiş olması, kuşkusuz Mâverdî açısından anlaşılabilir bir durumdur. Ehl-i sünnet muhitinde bu hususta genel bir kabulün olması başlı başına önemli bir etkendir. Mâverdî neticede ilk dönemlerden kendi zamanına kadar gelen hâkim bir kabulü tekrar etmektedir. Fakat bunun yanı sıra Mâverdî'nin asrında hilâfetin Kureyş'e mensup bir hânedanın uhdesinde olmasının da bu anlayış üzerinde belli bir ölçüde etkili olduğu söylenebilir.

Yaşamının büyük bir bölümünü hilâfet merkezinde geçiren Mâverdî, hilâfet merkeziyle son derece iyi münasebetler kurmuş, hatta halifeler nezdindeki saygın konumu vesilesiyle hilâfet makamının özel temsilcisi olarak bir dizi diplomatik görevlerde bulunmuştur.[729] Bu hususlar o devrin dinî, siyasî ve içtimaî şartlarıyla birlikte değerlendirildiğinde nesep şartına dair söylenenlerin meselenin salt teorik boyutuyla ilgili olmadığı, içinde bulunulan zaman dilimine hitap etmeyi hedefleyen "siyasî" bir yönünün de olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir. Nitekim Abbâsî hilâfeti, zayıflama dönemine girmesiyle birlikte birçok sorunla karşı karşıya kalmış, bunlarla baş edemeyince de -Mâverdî'nin "istilâ emirliği" olarak kavramsallaştırdığı- özerk mahallî emirliklerin ortaya çıkmasına engel olamamıştır.[730] Değişik merhaleler halinde devam eden bu çöküş süreci, Şiî Büveyhîler'in hilâfet merkezini ele geçirerek Bağdat üzerinde hâkimiyet kurmalarıyla birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. Abbâsî hilâfeti artık bir Şiî hânedanın baskısı altına girmiştir. Bir asırdan fazla süren bu baskı döneminde hilâfet makamı hiçbir yaptırım gücüne sahip olamamış, âdeta sembolik bir hüviyete bürünmüştür. Amaçları İslâm dünyasının dinî ve siyasî liderliğini ele geçirmek olan Fâtımîler'in Mısır ve Suriye'ye hâkim olması hilâfetin içinde bulunduğu kriz ve buhranı daha da derinleştirmiştir.[731] Bununla birlikte 5./11. asrın

729 Mâverdî'nin dönemin siyasî aktörleriyle ilişkileri ve kendisine tevdi edilen resmî görevler hakkında geniş bilgi için bk. Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 25-28.

730 Mahallî emirlikler, o dönemlerin siyasî bir gerçeğiydi ve merkezî yönetimi iyice çöken Sünnî Abbâsî hilâfeti açısından oldukça tehlikeli bir olguydu. Büveyhîler mahallî emirliklerin ya da diğer adıyla istilâ emirliğinin en etkin örneğini oluşturuyordu. Mâverdî, hilâfet merkezini tehdit eder hale gelen bu gerçeği görmezden gelmemiş ve konuyu eserine taşıyarak fıkhî açıdan tahlil etmiştir. Onun bu hususstaki düşünceleri için bk. Al-Baghdadi, *The political thought of Abu Al-Hasan Al-Mawardi*, 194-204; Nafis, *The Concept of the İmamate in the Works of al-Mawardi*, 106-119; Khan, *A Political Study of Al-Mawardi with Special Reference to the Concept of Legitimacy*, 222-236; Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 99-103; a. mlf. "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği", 179-182.

731 Fâtımî propagandasının çok tehlikeli boyutlara ulaşan meydan okumaları karşısında, Sünnîliği müdafaa etmenin hilâfetin bekası için bir gereklilik haline geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Seyfullah Kara, Fâtımîler'in Suriye'yi ele geçirdikten sonraki hedeflerinin Sünnî İslâm dünyasının başkenti Bağdat olduğunu belirttikten sonra gerçekten de o dönemde İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun "Abbâsî halifelerinin kaygılanmasını haklı gösterecek ölçüde" olduğunu kaydeder. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 41-42.

başlarında gerek dünya siyasetinde gerekse Büveyhîler'in iç siyasetinde yaşanan bazı yeni gelişmeler, Abbâsî halifelerini hilâfeti kriz durumundan kurtarma ve eski gücüne kavuşturma girişimlerinde bulunmaya sevk etmiştir.[732]

Şiî düşünceye karşı Sünnîliğin müdafaa edilmesi yolunda önemli adımların atılmaya başlandığı bu dönem, siyasî sahadaki mücadelenin yanında dinî/hukukî boyuta taşınan mücadele girişimlerine de sahne olmuştur.[733] Meselâ dönemin Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh (ö. 422/1031) "Sünnîliğin müdafaası" niteliğinde üç bildiri hazırlatmıştır. Bu bildirilerde Ehl-i sünnet akidesi savunulmuş, buna mukabil Şîa ve Mu'tezile gibi fırkaların görüşleri kınanmış ve reddedilmiştir. Sünnîliğin müdafaasına yönelik girişimler halefi Kâim-Biemrillâh (ö. 467/1075) döneminde de sürdürülmüştür. Babası tarafından hazırlatılan bildiriler bu dönemde yeniden düzenlenerek "el-Akîdetü'l-Kâdiriyye" adıyla tekrar yayımlanmıştır. Halifenin girişimleri bununla da sınırlı kalmamış, babasının attığı adıma benzer olarak ulemanın da iştirak ettiği bir toplantı tertip ederek o da bir bildiri hazırlatmıştır. Bildiride konumuz açısından dikkat çeken husus, Fâtımî halifesinin Kureyşî olduğu yönündeki iddiaların reddedilmesi ve Fâtımîler'in, Mecûsî ve Yahûdî addedilerek Müslüman topluluğunun dışına itilmesidir.[734]

Mâverdî alanında ilk olma niteliğini taşıyan *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sini Sünnî Abbâsî hilâfetini kurtarma girişimlerine sahne olan böylesi bir vasatta, üstelik dönemin Abbâsî halifesinin "emriyle" kaleme almıştır.[735] Eserin yazıldığı tarihî bağlamla ilgili bu hususlar birçok araştırmacıda eserin hilâfet için verilen siyasî mücadeleye hukukî bir dayanak olmak gayesiyle kaleme alındığı kanaatini uyandırmıştır.[736] Abbâsî hilâfetinin siyasî bir krizle karşı karşıya kaldığı

---

732 Bu dönemde yaşanan dinî ve siyasî gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Al-Baghdadi, *The political thought of Abu Al-Hasan Al-Mawardi*, 14-36; Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 3-36; Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 219-243; Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority and the Late Abbasid Caliphate*, 19-101.

733 Sünnî olmayan fırkalara karşı başlatılan bu mücadele ve çabalar kimi yazarlarca "hilâfetin ihyası (*caliphal restoration*)" şeklinde nitelenmiştir. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 223. Benzer bir niteleme için bk. Hamilton A. R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. J. Shaw - W. R. Polk (Princeton: Princeton University Press, 1962), 293.

734 Abbâsî halifesinin Fâtımîler'e karşı hazırlattığı bu bildiriler hakkında geniş bilgi için bk. Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 87-135; Livnat Holtzman, "The Caliph al-Qādir bi-llāh and the Qādirī Creed", *Rulers as Authors in the Islamic World: Knowledge, Authority and Legitimacy* (Leiden: Brill, 2024), 143-209; Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)", 26-34; a. mlf. *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999), 248-252.

735 Mâverdî, mukaddimesinde bu eseri "kendisine itaat etmenin zorunlu olduğu kimsenin emriyle" kaleme aldığını ifade ederek halifeye işaret eder. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 1.

736 Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate", 292-293; Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 27-28; Mohammad K. Khan, "Siyasi Düşünürler: Mâverdî", çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslâm Düşüncesi Tarihi-II*, ed. Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 348-349; Vecdi Akyüz, "İslâm Kamu Hukukunda el-Ahkâmu's-Sultâniyye Literatürü", *Makâlât* 1 (1999), 299; Mehmet Erkal, "el-Ahkâmü's-sultâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ekim 2023); Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)", 4; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 222-223; Nimrod Hurwitz, *The Relationship Between al-*

bir dönemde, hilâfeti içinde bulunduğu bu kötü durumdan kurtarmak için birtakım siyasî girişimlerde bulunan hilâfet merkezinin bu uğurda girişilen siyasî mücadeleye hukukî bir dayanak bulmak maksadıyla Mâverdî'den böyle bir eseri kaleme almasını istemiş olması muhtemeldir. Bu açıdan bakıldığında eserin kaleme alınmasında hilâfeti eski gücüne kavuşturmak ve hâkim güç olan Şiîlere karşı Sünnîliği yeniden hâkim kılmak gibi bir çabanın etkili olduğu söylenebilir. Mâverdî'yi Sünnî Abbâsî hilâfetinin hukukî konumunu korumaya yönelik bu tür bir çabaya yönelten husus, içinde bulunduğu dinî ve siyasî koşullar olmalıdır. Bilhassa Şîa'nın gerek düşünce gerekse reel siyaset düzeyindeki meydan okumalarının bu çabanın ortaya konulmasında etkin bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Fakat eserin kaleme alınmasında bunun yanı sıra müellifin Sünnî hilâfet anlayışının nazarî boyutuna ışık tutmak gibi bir amacı da taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır. Eserin girişindeki ifadeleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Burada Mâverdî devlet yönetimine ilişkin ahkâmın fıkıh külliyatında dağınık bir vaziyette bulunduğunu, siyasetle meşguliyetlerinden dolayı devlet adamlarının bu hükümlere ulaşmalarının güç olduğunu ve bu sebeple de "kendisine itaat etmenin zorunlu olduğu kimse"nin emrine imtisal ederek bu konuda müstakil bir eser kaleme aldığını kaydeder.[737]

Bütün bu hususlar göz önüne alındığında siyasî yönetimin Kureyş soyuna inhisar ettirilmesi, aslında bir yandan Sünnî Abbâsî hilâfetinin hukukî konumunu tahkim ederken öte taraftan hilâfet merkezini tehdit eder hale gelen Şiî-Büveyhîler'in reel-politik düzeyindeki meydan okumalarına ve Fâtımîler'in ciddi boyutlara ulaşan hilâfet iddialarına, hatta bir ölçüde Gazneli ve Selçuklu gibi Türk hânedanlarına karşı bir bakıma bir antitez teşkil etmektedir.[738] Mâverdî'nin hilâfet merkezi dışındaki güç odaklarına bir sınır çekmek amacıyla Kureyşîliği öne çıkartmasına ilâve olarak vezirlik taksiminde "tefvîz veziri" kavramını ihdas etmesi ve bu vezirde Kureyşîlik dışındaki diğer tüm şartları araması[739] bir yandan bu güç odaklarına karşı hilâfet modelinin siyasî yapıdaki ayrıcalıklı ve kapsayıcı rolünü vurgularken, diğer yandan Bağdat merkezli iktidarın sahibi olan Abbâsî halifesinin hukukî konumunu korumaya yönelik bir çaba

---

Mawardi's and Abu Ya'la's al-Ahkam al-sultaniyya (ILSP: Cambridge, 2007), 37-40; Osman Zahid Çifçi, *Mâverdî'ye Göre Din-Devlet İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2012), 12, 68-69.

737 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 1.

738 Ahmet Güner bu hususa özellikle Fâtımîler bağlamında şu ifadelerle dikkat çeker: "Mâverdî'nin bu hususta titizlik göstermesi, maddeyi formüle ederken Sünnî delilleri peş peşe sıralayarak görüşüne bir kesinlik vermek istemesi, öyle görünüyor ki, bu şartın bu dönemde çok daha önemli hale gelmesi ile ilgilidir. Zira Hz. Fâtıma soyundan geldiklerini ve dolayısıyla Kureyşî olduklarını iddia eden Fatımîler, Abbasîler için çok ciddi bir tehdit haline gelmişlerdi. Abbasî halîfeleri el-Kâdir ve el-Kâim'in Fatımîler'in nesep iddialarını reddetmek için olağanüstü bir çaba gösterdiklerini bu noktada hatırlamak gerekir. Mâverdî belki de halifelerin Kureyş'ten olma şartına fazla vurgu yaparak, adı geçen halifelerin çabalarına hukukî bir destek vermeyi gerekli görmekteydi." Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 242.

739 Geniş bilgi için bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 30-34; a. mlf. *Kavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk*, thk. Rıdvân es-Seyyid (Beyrût: Dârü't-talî'a, 1979), 137 vd.

olarak değerlendirilebilir. Kuşkusuz Mâverdî özelinde işaret ettiğimiz bu hususun, aynı koşulları paylaşan ve nesep şartı konusunda benzer bir tavır takınan diğer müellifler için de geçerli olduğunu söylemekte bir beis yoktur.

Zâhirîlik düşüncesinin önde gelen temsilcisi İbn Hazm, Ehl-i sünnet'in ve muhtelif fırkaların Kureyşîlik şartı konusundaki temel yaklaşımlarını özetledikten sonra[740] bu hususstaki tutumunu şu ifadelerle açıklar: "İmâmetin [Kureyş lakabıyla bilinen] Fihr b. Mâlik'in soyundan gelenlerde olmasının gerekliliğini Hz. Peygamber'in açıklamaları sebebiyle kabul ederiz. Buna göre Hz. Peygamber 'İmâmlar Kureyş'tendir' ve 'İmâmet Kureyş'tedir' buyurmuştur. Bu rivayet tevâtür yoluyla gelmiştir."[741] Rivayetin mütevâtir oluşu meselenin tartışmaya kapalı olduğu anlamına gelir. Hatta İbn Hazm'a göre hilâfetin Kureyş'e ait olduğuna hükmeden böylesine sahih ve son derece sağlam (*müekked*) rivayetler varken hilâfete Kureyşliler'den başkalarının geçebileceğini söylemek Hz. Peygamber'in sözünü tekzip etmek anlamına geleceğinden küfür sebebidir.[742] İbn Hazm'ın bu konudaki tavizsiz tutumu, nasların zâhirine tutunma ve onu aşmama ilkesine bağlılığı ile öne çıkan Zâhirî bakış açısıyla son derece uyumludur.

Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, ahkâm-ı sultâniyye metinlerinin ikinci halkasını oluşturan eserinde "özbeöz (*samîm*) Kureyşli olma"yı devlet başkanlığına ehil olmanın ilk şartı olarak zikreder. "Samîm" tabiriyle ifade edilen hususun "Kureyş b. Bedr b. Nadr b. Kinâne soyundan gelmek" anlamına geldiğini kaydeden müellif, akabinde nesep şartına dayanak teşkil etmesi hasebiyle mezhebinin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel'in şu sözünü aktarır: "Kureyşliler'den başkası halife olamaz."[743] Bunun yanında siyasî otoritenin gerekliliğiyle ilgili açıklamalarda Sakîfe'de yaşanan malum tartışmaya dikkat çekilirken bu tartışma esnasında Ensar'ın iktidarı paylaşma teklifine karşı Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in "Araplar bu işin Kureyş'in bu boyundan başkasının hakkı olduğunu düşünmezler"[744] deyip hemen akabinde hilâfetin Kureyş'e ait olduğunu bildiren bazı rivayetleri öne sürdükleri de ayrıca ifade edilmektedir.[745] Kelâma dair eseri *Muhtasarü'l-Muʿtemed*'de de benzer bir çerçeve ortaya koyan Ferrâ, ilâve olarak yukarıda Bâkıllânî bağlamında değindiğimiz "Kureyşliler arasında imâmete

740 "İmâmetin ancak Kureyş'in ve özellikle Fihr b. Mâlik'in neslinden gelenlerin hakkı olduğu" görüşü Ehl-i Sünnet, Şîa'nın tamamı, Mu'tezile'nin bir kısmı ve Mürcie'nin çoğunluğuna nispet edilirken "Kur'an ve Sünnet ile hüküm veren herkesin imâmetinin câiz olduğu" anlayışı ise Hâricîler'in hepsi, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Mürcie'nin bir kısmına dayandırılır. İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 158.

741 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 158, 404.

742 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bindârî (Beyrût: Dârü'l-fikr, ts.), VIII, 421.

743 Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 82-83.

744 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 452.

745 Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 81.

elverişli kimselerin bulunamaması" meselesini de gündeme taşımakta ve Bâkıllânî gibi o da böyle bir durumun vuku bulmasının mümkün olmadığını savunmaktadır.[746]

Karahanlılar dönemi Mâverâünnehir bölgesi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî, mensubu olduğu gelenek içinde siyasî-fıkhî ahkâmı bir itikat metni içinde ayrıntılı olarak ele alan ilk kelâmcı olmakla dikkat çeker.[747] Sâlimî ilgili eserinde devlet başkanında aranan şartları sistemli ve bir bütünlük içinde işlememekle birlikte nesep şartına hususi olarak değinir. Hz. Ebû Bekir'in meşru halife oluşunu ispatlamaya matuf açıklamalarında sözü Kureyşîlik şartına getiren Sâlimî, "devlet başkanının (*imâm*) Kureyş'ten olacağı ve [bu görevin] Kureyşliler'den başkası için câiz olmayacağı hususunda ümmetin icmâ ettiğini" söyleyerek bu hususta katî bir hükme işaret eder.[748] Nesep şartının icmâ deliliyle temellendirilmesi yönündeki bu tavır Hanefî-Mâtürîdî metinleri açısından bir ilk olması bakımından oldukça önemlidir. Nesep şartına dair eserdeki açıklamalar yukarıdaki ifadelerle sınırlı değildir. Kureyşîlik vasfının devlet başkanı tayinindeki belirleyici rolüne muhtelif vesilelerle işaret edildiği eserde, meselâ Sakîfe'de cereyan eden tartışmalarda Hz. Ebû Bekir'in Ensar'a hitaben "Bizler de sizler de Hz. Peygamber'in 'İmâmlar Kureyş'tendir' hadisini işittik" dediği ve bunun üzerine Ensar'ın ilgili hadisin hükmüne tâbi olduğu vurgulanır.[749] Bunun yanında "Muâviye'nin ayaklanması" meselesine tahsis edilen bir başlıkta Hz. Ali'ye karşı giriştiği hilâfet iddiasında haksız olmakla beraber "Kureyşli olması" bakımından Muâviye'nin haddizatında halife olma ehliyetini haiz olduğu ifade edilir.[750] Bu argümanın bir benzeri "siyasî yönetimin (*emr*) Abbâsîler'in uhdesine tevdi edilmesi" meselesinde de söze konu edilmekte, bu çerçevede Abbâsî iktidarını gayri meşru addeden Şiî yaklaşımlara karşı Abbâsîler'in Kureyş kökenli olmalarına ve dolayısıyla meşru ve bu göreve ehil olduklarına vurgu yapılmaktadır.[751]

Yaşadığı dönemde Şâfiî mezhebinin Bağdat'taki temsilcisi konumunda olan Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şâfiî fıkhının beş muteber kitabından biri olan *et-Tenbîh* başlıklı eserinde devlet başkanında bulunması gereken şartları sıralarken Kureyşîlik vasfını da bir şart olarak

746 Ferrâ, *Muhtasarü'l-Muʿtemed*, 241.

747 Özdinç, *İtikat ve Siyaset*, 41.

748 Eserin bir başka nüshasında icmâ ile ilgili hususta "ümmet" yerine "biz" ifadesi kullanılmıştır. Sâlimî, *et-Temhîd*, 309.

749 Sâlimî, *et-Temhîd*, 312-313.

750 Sâlimî, *et-Temhîd*, 325.

751 Sâlimî, *et-Temhîd*, 327-328.

zikretmiştir.[752] Aynı dönemlerde Eş'arî kelâmcısı Ebû Bekir el-Fûrekî'nin nesep şartı konusunda Bâkıllânî'nin yukarıda özetlenen görüşlerine sıkı sıkıya bağlı kaldığı görülmektedir.[753]

E. Kureyşîlik Şartına İlk Esaslı İtiraz

Sünnî muhitte bu döneme kadarki süreçte nesep şartına ilişkin bir itiraz meydana gelmemiştir. İtiraz etmek bir yana, icmâ gibi katî bir delil ile desteklenerek bu şartın daha muhkem bir hale getirildiği görülmektedir. Fakat Kureyşîliğin müsellem bir şart olarak kabul gördüğü bu dönemlerde bu şart ilk defa Cüveynî tarafından tartışmaya açılacak, bu hususta geleneksel kabul bütünüyle bir kenara itilmese de nesep şartı artık belli durumlarda "vazgeçilebilir" bir şart olarak takdim edilecektir. Cüveynî'nin nesep şartıyla ilgili düşüncelerini *Lümaʿu'l-edille* ve *el-İrşâd* başlıklı kelâma dair kitaplarının imâmet bahsine ayrılan bölümleri ile siyasî-fıkhî ahkâma tahsis ettiği *el-Gıyâsî* 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 incelenmesi faydalı olacaktır.

Kureyş'e mensup olma şartı *Lümaʿu'l-edille*'de ilk sırada ve mutlak bir şart olarak takdim edilir. Bu şarta mesnet teşkil eden husus ise Hz. Peygamber'in bu hususta meşhur sözleridir.[754] 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'arîler] imâmın Kureyş'e mensup olması da imâmetin şartları arasındadır. Nitekim Hz. Peygamber "İmâmlar Kureyş'tendir" ve "Kureyş'i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz"[755] buyurmuştur. Bu [şart], bazılarının karşı çıktığı bir şarttır. Bana

---

752 Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 248-249. Müellifin fürû-i fıkha dair bir başka eserinin namaz hükümlerini içeren bölümünde müezzinde aranan vasıflar tartışılırken bu çerçevede Hz. Peygamber'e atfedilen şu hadis de zikredilir: "Siyasî yönetim (*mülk*) Kureyş'in, yargılama ile ilgili işler (*kazâ*) Ensar'ın, ezan ise Habeşliler'in uhdesindedir." a. mlf. *el-Mühezzeb*, I, 111. Evlilikte nesep yönünden denklik konusunda hilâfetin Kureyşîlik ile irtibatlandırıldığı başka bir değerlendirme için bk. a. mlf. *el-Mühezzeb*, II, 433.

753 Fûrekî, *en-Nizâmî* (Ayasofya, 2378), 147a-b.

754 Cüveynî, *Lümaʿu'l-edille*, 130.

755 Şâfiî, *el-Müsned*, 278; Ahmed b. Hanbel, *Fezâʾilü's-sahâbe*, 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. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, II, 415-418.

göre de bu konuda farklı yorumlar yapılabilir (*ve li'l-ihtimâli fîhi 'indî mecâlün*). En doğrusunu Allah bilir.[756]

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 müsellem bir şart olmadığını ve nihayet kendisine göre de meselenin ihtimale açık olduğunu dile getirmektedir.[757] Bu ifadeleriyle bu hususta hükmün bir bakıma katî olmadığına işaret eden Cüveynî, böylelikle nesep şartına "açık bir kapı" bırakmış olmaktadır.[758] Nitekim eserin bir 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 Kureşyli idi.[759]

Kaleme aldığı eserlerle Şâfiî mezhebi tarihinde önemli bir yer edinen İranlı fakih Râfiî, tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî'nin bu eserindeki tutumuna işaret eden ilk ve nâdir müelliflerdendir. Şâfiî fıkhına dair *el-Muharrer* eserinde Kureyş'e mensubiyeti temel bir şart olarak belirleyen Râfiî,[760] Gazzâlî'nin 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 devlet başkanında bulunması gereken şartlara (*şürûtü'l-imâm*) da temas eden Râfiî, burada Kureyşîliği 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 fîhi ihtimâlün*).[761] 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

---

756 Cüveynî, *el-İrşâd*, 328.

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

758 Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı", 223; a. mlf. "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek", 266.

759 Cüveynî, *el-İrşâd*, 329.

760 Râfiî, *el-Muharrer*, 1396.

761 Şâfiî mezhebi literatüründe yaygın biçimde kullanılan terimlerden biri olan "imâm" tabiri çoğunlukla Şâfiî'yi, bazı durumlarda ise Cüveynî'yi ifade eder. Bilal Aybakan, "Şâfiî 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 fürû-i fıkıh eserindeki görüşlerine atıfta bulunulurken yine Cüveynî'ye işaret etmek üzere "imâm" tabirinin tercih edilmesi de bu hususu teyit etmektedir.

vurgulayan Râfiî, 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.[762] Râfiî'nin eserlerinde Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'deki ilgili değerlendirmelerine ise herhangi bir atıf bulunmamaktadır.

Cüveynî'nin Kureyşîlik hakkındaki görüşlerini en belirgin tarzda ortaya koyduğu eseri *el-Gıyâsî*'dir. 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. Devlet başkanında bulunması gereken vasıfların dört ayrı grupta incelendiği eserde neseple ilgili olan hususlar "kişiye bağlı/bitişik [doğuştan gelen] şartlar (*es-sıfâtü'l-lâzime*)" kategorisinde ilk sırada bahse konu edilir:

> Bu çerçevedeki vasıflardan birisi neseptir. İmâmın Kureyşli olması şarttır. Nesebin şart oluşuna Dırâr b. Amr dışında hiç kimse muhalefet etmemiştir. Dırâr ise muhalefetine ve muvafakatine kimsenin itibar etmediği bir zattır. Nitekim râviler Hz. Peygamber'in "İmâmlar Kureyş'tendir" buyurduğunu rivayet etmişlerdir.[763]

Bu değerlendirmeler kelâm metinlerinde ele alınan imâmet bahislerinin Kureyşîlik şartıyla ilgili yerleşik kabulü ile oldukça uyumludur. Hatta Dırâr 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. Cüveynî "ümmetin mezkûr hadisi kabule şayan görmüş olmasından hareketle bazı İslâm âlimlerinin bunun *müstefîz* 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*).[764] 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

---

762 Râfiî, *el-ʿAzîz*, XI, 71-72. Râfiî, Şâfiî'nin eserlerinden derlenen hadisleri içeren *Müsnedü'ş-Şâfiî*'ye yazdığı şerhte de aynı hususa işaret etmek üzere "nesebin imâmetin şartlarından olduğu hususunda cumhurun ittifak ettiğini" dile getirmektedir. Hatta ona göre "Âdil davrandıkları müddetçe bu iş Kureyş'tedir" meâlindeki kimi rivayetlerde siyasî yönetim kayd-ı adalet ile Kureyş'e tahsis edilmiş görünse de "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisi mutlak olup herhangi bir kayda tâbi tutulmamıştır. a. mlf. *Şerhu Müsnedi'ş-Şâfiʿî*, thk. Ebû Bekir Vâil (Katar: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007), III, 424.

763 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 256; krş. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem'in Özeti", 291.

764 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 256-257.

> geçerlidir. Dolayısıyla imâmette nesebin şart olması hususunda bu hadis [katî bir] ilim ifade etmemektedir.[765]

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 itibariyle nesebi bir şart olarak kabul etmektedir. Kuşkusuz bu durum, bu şartın nereden ileri geldiği hususuna bir açıklık getirmeyi zorunlu kılar. Bunun farkında olan Cüveynî, Kureyşîlik 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 edegelmişlerdir. Bunca zaman geçmesine rağmen Kureyş dışından birisi asla imâmetin yolunu gözlemedi. Zira bu [makamı elde etmenin] imkân dahilinde 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 -aslı astarı olmadığı halde- kendilerini Hz. Peygamber'in soy şeceresine dayandırıp bu haksız iddiaya sarıldılar. Üstelik bu tezvirat ve iftiralar uğruna ellerinde ve avuçlarında ne varsa şecerelerini bu soya dayandırmak için [tuttukları] yalancı nesep uzmanlarına (*nessâb*) harcadılar.[766]

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

---

765 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 257; krş. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem'in Özeti", 291. Cüveynî'nin usûl-i fıkha dair eserinde aynı rivayete dayanarak mensubu olduğu mezhebin kurucu imamı Şâfiî'yi diğer mezhep imamlarına karşı üstün sayması, böylelikle siyasî yönetimle ilişkili bir rivayetin farklı bir mecraya da taşınması dikkat çekicidir. a. mlf. *el-Burhân*, II, 179. Bu durum tabii olarak Cüveynî'nin bu iddiasının tarafları konumundaki diğer mezhep mensupları tarafından tenkide tâbi tutulacaktır. Meselâ Cüveynî'nin eserine yazdığı şerhte Mâlikî usulcüsü Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Ebyârî (ö. 616/1219) bu hususta Cüveynî'yi tenkit etmekte ve ilgili rivayetin asıl mecrasından saptırıldığını ifade etmektedir. Ali b. İsmâil el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân*, thk. Ali b. Abdurrahmân Bisâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 1434/2013), IV, 228. İlgili rivayetin siyasî konuların dışına taşınmasıyla ilgili Cüveynî özelinde işaret ettiğimiz bu husus aynı geleneğe mensup olan Tâceddîn es-Sübkî'nin ifadelerine göre Şâfiî muhitte sıkça rastlanan bir tutumdur. Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cize: Dârü'l-hicr, 1413), I, 192.

766 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 257; krş. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem'in Özeti", 291.

"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 şartının aklî 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.[767]

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 (*ihtiyâr*) yöntemiyle iş başına gelmenin meşruiyetini temellendirmeye dönük değerlendirmeler bu durumun dikkate değer bir örneğini teşkil eder. Bu çerçevedeki ifadelerde ilk dört halifenin iş başına geliş usulleri kısaca aktarıldıktan sonra o dönemlerde "seçimle başa gelinmiş olmasına hiçbir sahabînin muhalefet etmediği" belirtilmekte ve "herkesin iyi bildiği katî bir delil olmaksızın bu tür bir mutabakatın meydana gelmesinin mümkün olamayacağı" söylenmektedir.[768]

Seçim usulünün meşruluğu noktasındaki genel kabul icmâ olarak nitelenirken aynı durumdaki nesep şartı için icmâ tabirinden özellikle söz edilmemesi, esas itibariyle Cüveynî'nin nesep şartını tartışmaya açmak konusundaki çabasına işaret eder.[769] *el-İrşâd*'da nesep şartı konusunda farklı yorumlar yapılabileceğini söyleyerek bu hususta açık bir kapı bırakmasının akabinde *el-Gıyâsî*'de bu şarta mesnet kılınan rivayetlerin kesin bir bilgi ifade etmediğini ısrarla vurgulayarak nesep şartıyla ilgili olarak dönemine kadarki hâkim yaklaşımın en temel dayanağını oluşturan bir rivayeti metodolojik bir zeminde tartışmaya açması, insanların imâmet makamının

---

767 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 258.

768 Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 240-241. Hatta Şiî düşüncenin nasla tayin anlayışı eserde tenkide tâbi tutulurken Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle sonuçlanan Sakîfe hadisesi gündeme taşınmakta, bu çerçevede Ensar'ın iktidar taleplerine karşı "İmâmlar Kureyş'tendir", "Kureyş'i öne geçiriniz, onun önüne geçmeyiniz" rivayetlerinin öne sürüldüğü ve kimsenin de bu rivayetlerin hükmüne karşı çıkmadığı ifade edilmektedir.

769 Bununla birlikte Cüveynî, farklı bir vesileyle nesep şartına tekrar temas ettiği eserin bir başka bölümünde "bu şartın mubeter oluşunun temel dayanağının icmâ olduğunu" dile getirir. Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 418. Bir yandan Kureyşîlik şartıyla ilgili katî bir delilin bulunmadığını ihsas ettiren açıklamalar yapılması, diğer yandan eserin bir başka bölümünde bu şartın icmâ kavramıyla ilişkilendirilmesi ilk bakışta çelişki gibi görünmektedir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bu tabirle fıkıh usulündeki teknik anlamıyla bir icmâ kastedilmemekte, nesebin meşru ve gerekli bir şart oluşuna dayanak teşkil eden husus, insanlar arasındaki genel kabuldür, denilmek istenmektedir. Nitekim *el-İrşâd*'da nesep şartı konusunda farklı yorumlar yapılabileceğini söyleyerek bu konuda açık bir kapı bırakmış olması, *el-Gıyâsî*'de bu şarta mesnet kılınan rivayetlerin ısrarla katiyet ifade etmediğini, Kureyş'e mensup olma şartının ancak bu hususta genel bir kabulün meydana gelmiş olmasıyla izah edilebileceğini savunması Cüveynî'nin icmâ iddiasını desteklemediğini gösterir. Cüveynî'nin nesep şartı konusunda icmâ deliline dayandığını düşünen Ömer Türker ise hakkında icmâ bulunmasına rağmen imâmetin temel maksatlarıyla ilgili olmadığı için Kureyşîliğin zannî derecesine indirildiğini iddia etmektedir. Türker, "Halifesiz Toplumsal Siyasi Düzenin Sağlanması", 120-121.

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 eserin bir başka bölümünde belli başlı vasıfların yokluğuna ilişkin dile getirilen düşünceler onun bu meseledeki tavrına açıklık kazandıracak niteliktedir.

el-Gıyâsî'nin "Devlet Başkanından (*imâm*) Yoksun Kalmak" üst başlığını taşıyan ikinci bölümünde "devlet başkanında bulunması gereken sıfatların ortadan kaybolması" tartışmasına ayrılan ilk kısım, sıfatların birbirlerine göre konumlarını ve aralarındaki önem sıralamasını tespit etmek ve buradan hareketle bu sıfatların kısmen yahut tamamen ortadan kaybolması durumunda nasıl bir yol takip edilmesi gerektiğini belirlemeye matuftur. Bu kısımda üzerinde durulan ve tartışmanın eksenini belirleyen vasıflar Kureyşîlik, ilim/içtihat, vera' ve kifayet sıfatlarıdır. Bunlar arasında Kureyş'e mensup olma vasfı "en az ihtiyaç duyulan sıfat" olarak belirlenirken onu sırasıyla ilim ve vera' sıfatları takip etmekte, kifayet vasfı ise bu taksimde "en fazla ihtiyaç duyulan sıfat" nitelemesine muhatap olmaktadır. 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 farzedilen sıfatın yerine hangi diğer vasfın yahut vasıfların ikame edileceği hususunda da önemli bir rol oynayacaktır.

Kureyş'e mensubiyetin en az ihtiyaç duyulan sıfat olarak belirlenmesini -yukarıda çizilen genel çerçeveyle birlikte düşünüldüğünde- birkaç nedene bağlamak mümkündür. Nesebin aklî bir izahla temellendirilememesi, dahası öteden beri bu şartı gerekli kıldığı iddia edilen rivayetlerin tevâtür seviyesine ulaşmaması başlıca nedenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki husus nesep şartının aynı zamanda katî bir hüküm olmadığı fikrine de temel teşkil eder.[770] Fakat nesep şartının bu şekilde konumlandırılmasında Kureyşli olmanın "imâmetin temel amaçlarını gerçekleştirmede herhangi bir rolünün bulunmaması"nın da oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle esas itibariyle "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 (*kâfî*) ve vera' sahibi olan birini bu makama tayin ederiz. Bu atama neticesinde tayin ettiğimiz bu kişinin verdiği hükümler -ister hususi ister

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

> umumi olsun- geçerli kabul edilir. Kuşkusuz nesebin şart oluşu Allah Resûlü'nün soy ağacını onurlandırmaktan (*teşrîf*) ileri gelir. Yoksa imâmetin temel amaçlarından (*makâsıdü'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 rabıtadan 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.[771]

Cüveynî tarafından dile getirilen bu düşünceler, kendi ifadesiyle "nesep şartının tahakkuk etmesinin imkânsızlığı faraziyesi üzerine (*mâ hâvelnâhu fî farzi te'azzüri'n-neseb*)" bahse konu edilir. Her devir için geçerli olmakla beraber özellikle dönemin şartları göz önüne alındığında Kureyş'e mensup birinin bulunamamasının vâkıaya uygun düşmeyeceği açıktır. Bu bakımdan bir faraziye etrafında değerlendirmeler yaptığı izlenimi uyandırsa da müellifin esas itibariyle 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. 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 önemli 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 bırakmadığını 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

---

771 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 415; krş. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem'in Özeti", 365.

> Kureyşli ortaya çıkarsa duruma bakılır: Şayet nesep şartını taşımayan kimsenin hal‘ edilmesi zor olacaksa onu görevinde bırakırız. Fakat hal‘ etmek imkân dahilinde 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 dahilinde 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.[772]

Bu ifadeler siyasî yönetimde Kureyş soyuna belli koşullarda imtiyaz tanınmasının gerekliliğine işaret etse de Kureyşîliğin diğer vasıflar arasındaki konumunu değiştirmez. Cüveynî'ye göre nesep şartı her hâlükârda en az ihtiyaç duyulan şarttır. Nitekim Kureyşîlik, ilim/içtihat, vera‘ ve kifayet gibi sıfatların birbirlerine göre konumlarına dair bir hülâsa içeren müteakip değerlendirmelerde bu hususa tekrar vurgu yapılır. Kureyşîlik 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*)."[773]

Mezkûr sıfatların birbirine göre konumlarını ve aralarındaki önem sıralamasını bu şekilde tespit ettikten sonra Cüveynî, bu hususlaki düşüncelerini faraziye olarak kurguladığı "muhtemel bazı durumlara tatbik ederek" belirginleştirir. Üzerinde durulan ilk ihtimal "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."[774] 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.

Gündeme taşınan bir diğer ihtimal ise "kifayet ve istiklal şartlarını taşımayan âlim bir Kureyşli ile kifayet sahibi, şehâmetli ve işinde kendi kendine yetebilen (*müstakil*) birinin aynı

---

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

773 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 418.

774 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 419.

zaman diliminde yaşaması" durumudur. Bunlardan hangisinin diğerine tercih edileceği hususunda Cüveynî şu kanaattedir:

> Kureyşli olan eğer beceriksiz (*hurk*) ve ahmak (*humk*) değilse, aklî melekeleri yerinde ise, işlerin doğru taraflarına dikkati çekildiğinde bunu anlayıp ihata ediyor ve gereğini yapıyorsa o imâmete daha lâyıktır. 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 tatbike 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.[775]

Cüveynî bu durumda yönetimin 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 ilginçtir. Bu yaklaşım bir önceki muhtemel durumda kifayeti olmayanın başa geçmesinin asla söz konusu olamayacağı yönündeki değerlendirmelerle ilk bakışta çelişik gibi gözükmektedir. Fakat ilgili ifadeler eserdeki kifayet sıfatıyla ilgili değerlendirmelerle birlikte düşünüldüğünde yukarıda yer verilen durumun gerçekleşmesi için belirlenen kriterlerin esas itibariyle "kifayetli olmak" ile yakından ilgili olduğu, işaret edilen çoğu hususiyetin aslında kişinin kendisiyle kifayetli olduğu nitelikler olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde kifayet sıfatından bütünüyle vazgeçilmediği söylenebilir.

Nesep şartı üzerine serdedilen bütün bu değerlendirmelerden şu sonuca ulaşmak mümkün görünmektedir: Kureyş'e mensubiyet şartını ilgili rivayet ve bu hususta oluşan genel kabule istinaden muteber bir şart olarak kabul etmek mümkün olsa da başa geçecek kişinin Kureyşli olması her zaman ve her zemin için mutlak bir gereklilik arz etmez, dolayısıyla da bu şart katiyyât sahasına dahil edilmez. Mümkün mertebe işletilmesi gereken bir şart olsa da meselâ kifayet gibi "vazgeçilmez" bir şart ile karşı karşıya gelmesi durumunda Kureyşîlik şartını "vazgeçilebilir" bir şart olarak kabul etmek gerekir.

---

775 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 419; krş. Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem'in Özeti", 369-370.

Cüveynî'nin kifayet sıfatından hiçbir koşulda taviz vermemesi, buna mukabil Kureyşîliği 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. Tam da bu sebeple Nizâmülmülk vakit kaybetmeksizin gereğini yapmalı ve hilâfete geçmelidir.[776] Fakat Nizâmülmülk'ün nesebi itibariyle Kureyşli olmaması bu arzunun önünde ciddi bir problemdir. 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 açmaması için Kureyşîlik şartı konusunda "esnek" bir tutuma sahip olması gerektiğinin farkındadır. Bu durum netice itibariyle onun Kureyşîlik şartıyla ilgili düşüncelerine de tesir etmiş görünmektedir.

Ehl-i sünnet çevrelerinde asırlar boyunca bir itirazla karşılaşmamış, herkesçe müsellem kabul edilmiş bir şartın tartışmaya açılmasının söz konusu eser yahut müellifi açısından olumsuz birtakım etkiler doğuracağı açıktır. Mâverdî'nin aynı türdeki *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si sonraki siyaset düşüncesi metinleri üzerinde son derece etkili olmuşken Cüveynî'nin *el-Gıyâsî* eseri uzun dönemler boyunca göz ardı edilmiştir.[777] 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 Şâfiîleri'nden Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî, Cüveynî'nin devlet başkanının (*imâm*) 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.[778]

Kureyşîlik şartı bağlamında *el-Gıyâsî*'ye atıfta bulunan nâdir müelliflerden biri olan Mâlikî fakihi ve usulcüsü Şehâbeddin el-Karâfî, mesâlih-i mürselenin müstakil bir kaynak sayılmasının kendi mezhebine özgü bir tutum olduğu yönündeki iddiaları reddederken aralarında *el-Gıyâsî*'nin de bulunduğu bazı Şâfiî kaynaklardan yaptığı alıntıları referans göstererek

---

776 Cüveynî'nin Nizâmülmülk bağlamındaki düşünceleri hakkında geniş bilgi için bk. Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek"; a. mlf. "İki Âlim, İki Halife Adayı"; Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyasî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi*, 103-112; a. mlf. "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği", 182-186.

777 Bu durumun eserin modern akademik çalışmalara konu edilme sürecini de nispeten geciktirdiği söylenebilir. Eserin göz ardı edilmesiyle ilgili bu hususu Batılı literatüre yansıyan yönüyle irdelen bir çalışma için bk. Siddiqui, "Power vs. Authority", 8-11.

778 Ayrıntı için bk. İmrânî, *el-İntisâr*, III, 816-818. Müellif fürû-i fıkıh eserinde de benzer bir değerlendirmede bulunur. Fakat burada Cüveynî'ye "Ashabımızdan [Şâfiîler/Eş'arîler] imâmın Kureyş dışından olmasına cevaz verenler vardır" şeklinde bir söz nispet edilse de Cüveynî'nin eserlerinde böyle bir söze rastlanmamıştır. Bk. a. mlf. *el-Beyân*, XII, 9.

Şâfiîler'in bu hususta Mâlikîler'i geride bıraktıklarını kaydeder. 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.[779]

F. Kureyşîlik Şartına Dönüş ve Şartın Yeniden Tahkimi

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 konjonktürde[780] uygun halife adayı konusundaki tercihini hâlihazırda Bağdat merkezli iktidarın sahibi olan Abbâsî halifesi Müstazhir'den yana kullanacaktır.[781] Bu durum aynı zamanda hoca ve talebe arasında Kureyşîlik şartı konusunda da esaslı bir fikir ayrılığına yol açacaktır. Gazzâlî'nin bu çerçevedeki görüşlerine kaynaklık eden *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'si temelde Şiî Fâtımîler'in hilâfet iddialarını çürütmeye ve böylelikle Sünnî ve aynı zamanda Kureyşî olan Müstazhir'in halifeliğini temellendirmeye yönelik bir çabayı içerir. Böyle olunca nesep şartıyla ilgili olan husus, devlet başkanlığı 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.

Nesep şartı eserde "yaratılıştan/doğuştan (*hılkıyye*) sahip olunan vasıflar" grubunda ele alınır. Bu grupta değerlendirilen vasıfları "şart koşulmaları konusunda herhangi bir ihtilâfın bulunmadığı, inkârı kabil olmayan sıfatlar" şeklinde nitelendiren Gazzâlî, böylece işin başında Kureyşîlik şartı üzerinde bir mutabakat sağlandığına dikkat çeker. Bu genel çerçeveden sonra grupta yer alan her bir vasıfla ilgili nispeten ayrıntılı açıklamalara başvurulur. Nesebin şart oluşuna Hz. Peygamber'in bu hususstaki meşhur hadisini gerekçe gösteren Gazzâlî, buradan hareketle Kureyş'e mensup olmayı mutlaka gerekli (*lâ-büdde minh*) bir şart olarak tespit eder.

779 Geniş bilgi için bk. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IX, 4095-4098.

780 Bu tarihsel bağlam hakkında geniş bilgi için bk. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority and the Late Abbasid Caliphate*, 102-210; Peacock, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, 65-135; Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 286-288.

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

Zira mesele nakle dayanması hasebiyle tevkîfîdir ve ayrıca "imâmetin yalnızca bu soya münhasır olduğu hususunda önceki asırlarda yaşamış [icmâ] ehlinin icmâsı" söz konusudur.[782] Bu ifadeleriyle nesep şartıyla ilgili katîlik iddiasını yineleyen Gazzâlî, bundan sonraki değerlendirmelerinde ise Cüveynî'nin nesep şartının izahına dönük ifadelerine başvurur.[783] Bu şartın gerekliliği konusunda nihaî kertede kendisinden farklı bir noktada dursa da hocasının "tarih boyunca Kureyşli olmayan birisinin bu makama talip olmadığı" hususunda genel bir kabule işaret eden ifadeleri Gazzâlî'nin iddiasını güçlendirmesi açısından dikkate alınmış görünmektedir.[784]

Cüveynî'nin nesep şartı konusundaki genel tutumunun Gazzâlî'de olduğu gibi sonraki devirlere ait metinlerde de bir karşılık bulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim gerek Şâfiî-Eş'arî çevrelerinde gerekse Hanefî-Mâtürîdî muhitinde Kureyşîlik şartı çoğu zaman devlet başkanında aranan şartlar 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 katiyyât sahasına taşıdığı, daha önce ilk defa Eş'arîler'den Bâkıllânî'nin, Mâtürîdîler'den ise Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin değerlendirmelerinde rastladığımız bu eğilimin gitgide yaygınlık kazandığı görülmektedir.

Cüveynî ile aynı yılda vefat eden ve kendisiyle ders arkadaşlığı yaptığı tahmin edilen Mütevellî en-Nîsâbûrî, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ıyla benzerlikler gösteren[785] *el-Gunye* isimli eserinde Kureyşîlik temel bir şart olarak tespit edilmiş, ayrıca Hz. Peygamber'in bu hususta meşhur hadislerinin Sakîfe'de herhangi bir muhalefetle karşılanmadığına vurgu yapılarak zimnen de olsa bir icmâya işaret edilmiştir.[786] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Kureyşli olma şartını "kıble ehlinin tamamının" aradığı bir şart olarak takdim etmiş, muhtelif fırkaların bu hususta ki görüşlerine dair aktardığı bilgilerden sonra konuyla ilgili "hadisi" ve "sahâbe icmâsını" gerekçe göstererek bu görüşlerin geçersiz olduğuna hükmetmiştir.[787]

Nizâmülmülk'e ithafen kaleme aldığı edebü'l-kâdî türüne ait eserinde siyasî-fıkhî ahkâma da yer vermesiyle dikkat çeken hicrî beşinci asır Bağdat Hanefîleri'nden Ebü'l-Kâsım es-Simnânî, "şer'/nakil yoluyla bilinebilen şartlar" kategorisinde değerlendirdiği Kureyşîliği gerekli şartlar arasında sayarken Hâricîler'in ve "ashâb-ı hadis" diye nitelediği bazı kimselerin bunu bir şart olarak görmediklerini, fakat Müslümanların küçük bir kesimini oluşturan bu kimselere

782 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 180.

783 Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 180-181.

784 Gazzâlî kelâma dair eserlerinin imâmet bahislerinde de yukarıdaki kadar ayrıntılı olmasa da Kureyş'e mensubiyeti temel şartlar arasında saymakta, bu hükmü yine aynı rivayete dayandırmaktadır. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 507; a. mlf. *Kavâ'idü'l-akâid*, 229-230.

785 Metin Yurdagür, "Mütevellî, Abdurrahman b. Me'mûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2023).

786 Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 179.

787 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 192.

karşılık çoğunluğun (*cumhûr*) bu konudaki hadislerden hareketle bunu şart koştuğunu da ifadelerine eklemekte, akabinde Kureyş'in soy şeceresinin tespitine dair ayrıntılı bilgiler serdetmektedir.[788]

Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin bu hususta ki görüşlerine işaret etmesi bakımından yukarıda bahse konu edilen Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratü'l-edille*'si ve bu eserin bir özeti mahiyetindeki *et-Temhîd*'inde nesep yine temel bir şart olarak ele alınır.[789] Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin meşruluğunu ispatlama sadedinde söylenen sözlerde de Kureyşîlik şartının belirleyici rolü öne çıkmaktadır: "O, hilâfetinin geçerli olması için gerekli olan şartları kendinde bulundurmuştur. Kureyşli oluşunda hiç kimsenin bir şüphesi yoktur. Bunun yanında ihtiyaç duyulan diğer hususiyetlerin de tamamını kendinde toplamıştır."[790] Hz. Ömer, Osman ve Ali'nin hilâfetleri bağlamında da aynı hususa vurgu yapılmıştır.[791]

Buharalı Hanefî fakihi ve Mâtürîdî kelâmcısı Ebû İshâk es-Saffâr, nesep şartına en ön sırada yer vermiş, ayrıca siyasî yönetimin Kureyş'e ait olduğunu bildiren hadis üzerinde sahâbe icmâsının vuku bulduğunu öne sürmüştür. Bu hususta ki aksi görüş ise Dırârîyye ve bir kısım Mu'tezile'ye nispet edilmektedir.[792] Aynı geleneğin bir mensubu olan Necmeddin en-Nesefî meşhur akaid risâlesinde "devlet başkanının (*imâm*) Kureyşli olması şart olup başka soydan olması câiz değildir" demektedir. Bu risâleye Eş'arî âlimi Teftâzânî tarafından yazılan şerhte Nesefî'nin ilgili görüşü bu konudaki meşhur rivayete dayandırılır. Teftâzânî bu rivayetin haber-i vâhid şeklinde intikal etmekle birlikte Hz. Ebû Bekir tarafından Ensar'a karşı bir delil olarak öne sürüldüğünde hiç kimsenin buna bir itirazda bulunmadığı, böylelikle üzerinde icmânın oluştuğu, sonraki devirlerde de Hâricîler ve bir kısım Mu'tezile dışında kimsenin bu hususta muhalefet etmediğini ileri sürer.[793]

Semerkant bölgesi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Lâmişî, Ehl-i sünnet'in nazarında Kureyş kabilesine mensubiyetin mutlaka gerekli bir şart olduğunu kaydetmiştir (*lâ-büdde ve en yekûne'l-imâmu Kureşiyyen 'inde ehli's-sünne*).[794] Benzer düşünceleri dile getiren bir başka

---

788 Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, 63-66. Eserde "ashâbü'l-hadîs" nitelemesiyle Eş'arî çevrelerine işaret edilmiş olması muhtemeldir. Fakat o döneme kadar Eş'arîler içinde Cüveynî dışında bu şartı herhangi bir biçimde tartışmaya açan bir müellife -en azından elimize ulaşan telifat dikkate alındığında- rastlanmamaktadır. Bu durumda ilgili nitelemenin muhatabının Cüveynî olabileceği düşünülebilirse de onun da nesep şartını bütünüyle bir kenara bırakmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Simnânî'nin bu tabirle kimi yahut kimleri kastettiği hususunda kesin bir şey söylemek güçtür.

789 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1106; a. mlf. *et-Temhîd*, 156.

790 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1128; a. mlf. *et-Temhîd*, 157.

791 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II, 1148, 52, 61.

792 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 842.

793 Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye*, 98.

794 Devamındaki ifadelerde muhtelif fırkaların bu hususta ki görüşlerine dikkat çekilmekte ve ilgili hadis merkeze alınarak bu görüşlere itiraz edilmektedir. Lâmişî, *et-Temhîd*, 150.

Hanefî âlimi olan Üsmendî'ye göre devlet başkanı olacak kişinin Kureyşli olması "şeriat sahibinden gelen nas ve sahâbenin bu hususta ki icmâsı ile sâbit bir şarttır."[795] Devlet başkanında aranan şartları kendi içinde katî-zannî ayrımına tâbi tuttuğu görülen Mâtürîdî mezhebinin önemli savunucularından Nûreddin es-Sâbûnî, katî (*lâzım*) olduğu belirlenen şartlar arasına Kureyşîlik şartını da dahil etmiş, buna gerekçe olarak yine sahâbenin bu konudaki rivayetin kabulü ve kendisiyle amel edilmesi hususundaki ittifakını göstermiştir.[796] Hanefî fakihi Kâsânî fürû-i fıkıh eserinde evlenecek eşler arasındaki denkliği ifade eden kefâet şartını tartışırken bir kefâet kriteri olması hasebiyle sözü nesebe getirmekte, bu çerçevedeki değerlendirmelerinde "Kureyş'in nesep itibariyle diğer Arap kabilelerinden üstün sayıldığını" ve "imâmetin Kureyşliler'e tahsis edilmesine sebep teşkil eden hususun da bu olduğunu" kaydetmektedir.[797] Kâsânî'nin öğrencilerinden Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî kelâma dair eserinin imâmet bahsinde ilgili rivayete istinaden Kureyşli olmayı da imâmet açısından gerekli bir şart olarak saymaktadır.[798] Hatta müellif nesep şartıyla ilgili genel çerçeveyi belli bir ölçüde daraltarak devlet başkanı olacak kişinin "Hâşimî" olmasının, yani Kureyş kabilesinin Hz. Peygamber'in de mensup olduğu kolundan gelmesinin daha uygun (*efdal*) olacağını savunmaktadır.[799] Sünnî kaynaklarda görmeye alışık olmadığımız bu yaklaşım, imâmetin Kureyş'in Hâşimî koluna mensup olan Hz. Ali'nin evlâdına ait bir hak olarak gören Şiî düşünceyle kesişmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bu durum şüphesiz Gaznevî'yi imâmet bağlamındaki düşüncelerinde Şiî düşünceye yakınlaştırmaz. Zira eserin imâmet bahsini içeren kısımları ve özellikle ilk dört halifenin meşruiyeti ve faziletiyle ilgili değerlendirmeler bir bütün olarak incelendiğinde müellifin Ehl-i sünnet'in klasik çizgisine sıkı sıkıya bağlı kaldığı rahatlıkla anlaşılabilir.[800]

Aksaray'da doğmuş, Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâ edilmesi sebebiyle oluşan istikrarsız ortamda Memlük hâkimiyetindeki topraklara gitmeyi tercih etmiş Hanefî mezhebine müntesip bir müderris ve fakih olan Saîd b. İsmail el-Aksarâyî, devlet başkanında aranan şartları kendine has bir tasnif dahilinde incelediği *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserinde Kureyş'e mensubiyeti "cevaz şartı" kapsamında, yani halifeliğin geçerliliğin zorunlu bir şartı olarak değerlendirmiştir. Aksarâyî bu konuda "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat nesep şartında icmâ etmişlerdir" demekte ve Ebû Hanîfe'ye atfen "Asıl olan imâmın Kureyş'ten olmasıdır" hükmünü aktarmaktadır. Ona göre bu hüküm aynı zamanda "tüm ehl-i hadisin benimsediği bir görüştür ve Şâfiî de bu görüştedir." Nesep şartına karşı çıkanların önemli argümanlarından olan Kureyşli ile Habeşli köle arasında bir fark görmeyen hadisleri Mu'tezilî âlim Dırâr'dan nakleden müellif,

795 Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 186-187.

796 Sâbûnî, *el-Kifâye* (Âşir Efendi, 181/2), 79b-80a; a. mlf. *el-Bidâye*, 101.

797 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, II, 318-319.

798 Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

799 Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 275.

800 Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, 269-296.

bunların halifenin Kureyş'e mensup olmayanların halife olabileceklerine delâlet etmediğini savunmakta, Kureyş'in faziletli oluşunu kuvvetli bir şekilde vurgulamaktadır. Asıl olan, halifenin Kureyşli olması ve Kureyşli ile yetinilmesidir. Bu vazifenin Kureyşli dışında birine tevdi edilmesi câiz değildir. Ensar'ın Sakîfe'deki hadisede hilâfetten vazgeçişi "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisi vesilesiyledir. Ebû Hanîfe bu hadisi imâmete/hilâfete, "Başınızda Habeşli bir köle dahi olsa ona itaat ediniz" hadisini ise ordu/harp emirliği gibi devlet başkanlığı dışındaki idarî makamlara hamletmiştir.[801]

Eş'arî çevrelerinde de durum bundan farklı değildir. Şâfiî fakihi Begavî'ye göre devlet başkanında aranan dört şarttan birisi de Hz. Peygamber'in ilgili sözlerine istinaden Kureyşli olmaktır.[802] Fakat takip eden satırlarda müellifin "Kureyşli birinin mevcut olmaması" faraziyesi etrafında yaptığı değerlendirmeler bir ilki temsil etmektedir ve hatta bu yönüyle sonraki Şâfiî fukahasının da dikkatini çekmiştir. Ona göre Kureyşli birinin bulunmaması durumunda Kinâne'den birini, o da olmazsa Hz. İsmâil'in neslinden birini başa geçirmek gerekir. Ancak İsmâiloğulları'ndan da kimse bulunmazsa bu durumda "Acem" yani Arap olmayan birini tayin etmek mümkün olur.[803] Aslında siyasî yönetimde öncelik hakkıyla ilgili bu silsilenin Acemler'e kadar olan kısmı ilk defa Begavî tarafından söylenmiş değildir.[804] Fakat Acemler'le ilgili ifade edilen hususun Begavî'ye özgü bir değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır.[805]

Siyasî liderliğin Kureyş kabilesiyle ilişkilendirildiği bir dizi rivayete atıfta bulunduktan sonra "bunların hilâfetin Kureyş'e ait olduğu konusunda hüccet olduğunu" kaydeden Mâlikî fakihi Kâdî İyâz (ö. 544/1149), bütün Müslümanların bu görüşte olduğunu, ayrıca Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in Sakîfe'de Medineliler'e karşı bu rivayetleri delil gösterdiğini, kimsenin de onlara bu hususta muhalefet etmediğini dile getirir. Ona göre insanlar Kureyş'e mensubiyet şartıyla ilgili bu hükmü, üzerinde icmâ vuku bulmuş meselelerden addetmişlerdir. Zira asırlar boyunca selef uleması arasında bu hususta söz yahut fiil düzeyinde herhangi bir itiraz vâki olmamıştır. Bu kabulden hareketle Kâdî İyâz da diğer pek çok Ehl-i sünnet mensubu gibi Kureyşîlik şartına karşı itiraz yükselten Dırâr, Nazzâm ve takipçilerinin görüşlerini dikkate değer bulmaz.[806] Ondan yaklaşık bir asır sonra Endülüslü muhaddis ve Mâlikî fakihi Ahmed b. Ömer el-Kurtubî de benzer

---

801 Aksarâyî'den nakille Kavak, "Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet", 80-81.

802 Begavî, *et-Tehzîb*, VII, 265-266.

803 Begavî, *et-Tehzîb*, VII, 265.

804 Meselâ bk. Halîmî, *el-Minhâc*, III, 162-163.

805 Sonraki literatürde bu hususta Begavî'ye yapılan hususi vurgular için bk. Râfiî, *el-ʿAzîz*, XI, 72; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, X, 42; Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *et-Tedrîb*, thk. Neş'et b. Kemâl el-Mısrî (Riyâd: Dârü'l-kıbleteyn, 1433/2012), IV, 157. Begavî'nin dile getirdiği bu düşünce daha ileriki asırlarda Teftâzânî tarafından da savunulacaktır. Fakat yukarıdaki müelliflerden farklı olarak bu görüş bu defa Begavî'ye atıfla değil, doğrudan şahsî bir kanaat formunda takdim edilmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 233.

806 Ebü'l-Fazl Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1419/1998), VI, 214. Benzer bir yaklaşım için bk. Abdürrahim b. el-Hüseyin el-Irâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb* (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), VIII, 79-80.

değerlendirmelere başvuracaktır.[807] Endülüs'ün önemli simalarından ve aynı zamanda Ahmed b. Ömer'in öğrencisi sayılan Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân* başlıklı tefsirinde "imâm olmanın on bir şartı" arasında ilk sırada zikredilen husus "özbeöz Kureyşli olmak"tır. İlgili rivayet bu şartın şer'î dayanağını oluşturmaktadır. Bununla birlikte Kurtubî "bu şart hakkında ihtilâf edildiğini" ifade etmekten de geri durmaz.[808] Ancak işaret edilen bu ihtilâfla Sünnî müellifler ile Dırâr b. Amr'ın temsil ettiği Hâriciler'in ve Mu'tezile'ye mensup bazı zevatın Kureyşîlik konusundaki fikir ayrılıklarının mı kastedildiği yoksa Sünnî muhit içinde konuyla ilgili cerayan eden bir tartışmaya mı işaret edildiği hususu ilk bakışta metinde açık değildir. Fakat ileriki satırlarda aralarında Kureyşîlik şartının da yer aldığı ilk dört şartın "sahâbe icmâsı" ile sabit olduğu ifade edilmektedir.[809] Bu da sözü edilen ihtilâfla Sünnî müellifler içindeki bir tartışmaya işaret edilmediğini ihsas etmektedir.

Fahreddin er-Râzî, Hâricîler ve Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından şart koşulmasa da Kureyşîlik vasfının "kendilerine göre" muteber bir şart kabul edildiğini, bu hususta delillerinin ise "icmâ ve sünnet" olduğunu ifade eder.[810] Aynı çizgiyi devam ettiren Eş'arî kelâmcısı Seyfeddin el-Âmidî'nin bu hususta tavrı çok daha açıktır. Nesep şartıyla ilgili olarak bir kelâm metninde görmeye alışık olmadığımız ayrıntılı açıklamalara yer veren Âmidî, devlet başkanının Kureyşli olmasını "sem'in delâlet ettiği bir şart" olarak belirler. Ona göre Eş'arîler başta olmak üzere "ehl-i sünnet ve cemâatin tamamı" Kureyşîliğin mutlaka gerekli bir şart olduğu fikri üzerine birleşmiştir. Hz. Peygamber'den konuyla ilgili nakledilen belli başlı rivayetlerle yine bu konuda oluşan sahâbe icmâsı meselenin dayanak noktasını oluşturur. Devlet başkanlığının yalnızca Kureyşliler'e mahsus olduğunu bildiren rivayetlerin hükmüne tâbi olunması hususunda "selef uleması" görüş birliğine varmış, bu konuda hiç kimsenin bir muhalefetiyle karşılaşılmamış, böylelikle "kesin bir icmâ" meydana gelmiştir. Nesep şartına mesnet teşkil eden rivayetlerin haber-i vâhid derecesinde olup tevil ihtimaline açık olması ve dolayısıyla kesin bir bilgi ifade etmemesi ilk tahlilde meselenin içtihada açık olmasını gerektirse de bu hususta bir icmânın teşekkül etmiş olması konuyu tartışmaya kapalı bir hale getirir.[811]

İlerleyen açıklamalarda nesep şartına muhalefet edenlerin bu konuda ileri sürdükleri ve temelini "icmâ, sünnet ve akıl (*maʿkûl*)" gibi delillerin oluşturduğu argümanlara yer verilmekte,

---

807 Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), IV, 6-7.

808 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, I, 270.

809 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, I, 270.

810 Nesep şartının icmâ gibi katî bir delille sabit oluşunu "devlet başkanının (*imâm*) Kureyşli olması gerekliliği" hususunda Sakîfe'de sahâbe arasında sağlanan mutabakatla izah eden Râzî, sünnetteki hükmün de bu doğrultuda olduğuna işaret etmekte ve bu çerçevede kaynaklarda çoğunlukla nesep şartıyla ilgili olarak gündeme getirilen belli başlı rivayetlere atıfta bulunmaktadır. Bunun yanında nesep şartını reddedenlerin bu hususta öne sürdüğü "aklî ve naklî" deliller de tenkit konusu edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, IV, 356-358.

811 Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 325; a. mlf. *Ebkârü'l-efkâr*, V, 192-193.

bu kabil argümanlar farklı açılardan tenkit konusu edilmektedir. Bunlar arasında özellikle Kureyşîlik şartına ihtiyaç olmadığı fikrini temellendirmede başvurulan aklî izahlara Âmidî tarafından verilen cevapta o dönemde Kureyşliler'in güç dengeleri içindeki etkin konumunun iddia edilenin aksine nesep şartını destekleyici bir husus olarak öne sürülmesi kayda değerdir.[812]

Fürû-i fıkha dair eserlerinde Kureyş'e mensubiyeti temel bir şart olarak belirleyen, fakat bunun dışında ilâve bir açıklamaya yer vermeyen Şâfiî fakihi Nevevî,[813] Müslim'in *el-Câmiʿu's-sahîh*'ine yazdığı hadis şerhinde nesep şartını kapsamlı bir değerlendirmeye tâbi tutmakta ve bu şartın gerekliliği konusunda kesin bir tavır ortaya koymaktadır. Nesep şartıyla ilgili izahlar tabii olarak siyasî yönetimin Kureyş kabilesiyle ilişkilendirildiği bir dizi rivayet bağlamında gündeme gelmektedir. Buhârî ve Müslim'in eserleri gibi muteber hadis kaynaklarında yer bulan bu çerçevedeki rivayetlerin[814] "hilâfetin Kureyş'e has olup Kureyşliler'den başkasının bu göreve getirilmesinin câiz olmadığının açık bir delili olduğunu" kaydeden Nevevî, devamında nesep şartının hiçbir itiraza mahal bırakmayacak ölçüde gerekli olduğunu vurgulayan şu açıklamaları yapar:

> Bu hususta sahâbe zamanında ve sonrasında icmâ hâsıl olmuştur. Ehl-i bid'atın yahut başkalarının bu konudaki muhalefeti sahâbenin, tâbiînin ve onlardan sonra gelenlerin icmâsı ve sahih hadislerle reddedilir. Kâdî[815] şöyle demiştir: "Devlet başkanının Kureyşli olması bütün âlimlerin ortak görüşüdür. Nitekim Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Sâkife'de Ensar'a karşı bu şartı ileri sürdüğünde karşı çıkan hiç kimse olmamıştır. Bu nedenle âlimler bu şartı üzerinde icmâ vuku bulmuş meselelerden addetmişlerdir. Bu hususta selef âlimlerinin hiçbirinden söylediklerimizin hilâfına bir söz yahut fiil nakledilmemiştir. Takip eden bütün dönemlerde de durum bu minval üzere devam etmiştir." (…) Câhiliye'de Araplar'ın reisi konumunda olan Kureyşliler İslâm devrinde de hilâfetin sahibi olmuşlardır. Hz. Peygamber bu hükmün dünyanın son bulmasına ve insanlardan iki kişi kalıncaya dek varlığını koruyacağını beyan etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in dediği gibi de olmuştur. Onun kendi

---

812 Muhaliflerin bu çerçevede öne çıkardığı husus şudur: "Devlet başkanından (*imâm*) beklenen, siyasî ve idarî işleri deruhte etmesi (*ikâmetü's-siyâse*), İslâm yurdunu gözetip koruması ve şer'î kanunları uygulamasıdır. Bu hususlar daha önce zikri geçen şartlarla elde edilebilir olduğundan nesep şartına ihtiyaç bulunmamaktadır." Âmidî'nin bu itiraza verdiği cevap ise şöyledir: "İmâmetin maksatlarını gerçekleştirmede Kureyşîlik şartının daha büyük bir tesir oluşturması muhtemeldir. Bunun başlıca sebebi Hz. Peygamber'den kaynaklanan üstün bir soya mensup olmaları hasebiyle insanların büyük oranda bir Kureyşli'ye boyun eğecek olmalarıdır. Nitekim genel örf de üstün konumundaki kimselere *('uzemâ*) daha çok boyun eğildiği şeklinde cereyan etmiştir. Dolayısıyla Kureyşîlik şartı olmadan söz konusu maksatlar tam anlamıyla hâsıl olmayacaktır." Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, V, 193-194.

813 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, X, 42; a. mlf. *Minhâcü't-tâlibîn*, 292.

814 Burada üzerinde durulan başlıca rivayetler şunlardır: "İnsanlar Kureyş'e tâbidir." "Hilâfet Kureyş'tedir." "İnsanlar bu işte (*emr*) Kureyş'e tâbidir, Müslümanları Müslümanlarına, kâfirleri de kâfirlerine." "İnsanlar hayırda ve şerde Kureyş'e tâbidir." "İnsanlardan iki kişi kalıncaya kadar bu iş yalnızca Kureyş'tedir." Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim*, XII, 199-200.

815 Nevevî'nin kendisinden "Kâdî" diye söz ettiği bu zat meşhur Mâlikî fakihi Kâdî İyâz'dır. İlgili ifadeler için bk. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim*, VI, 214-215.

zamanından bu zamana kadar hilâfet Kureyş'in uhdesinde kalmış, bu hususta hiç kimse onlarla bir mücadeleye girişmemiş, durum bu şekilde sürüp gitmiştir.[816]

Nesep şartına ilişkin çizilen bu çerçeve takip eden süreçte Beyzâvî, Adudüddin el-Îcî, Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355), Tâceddin es-Sübkî, Cürcânî, Teftâzânî ve İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401-1402) gibi Şâfiî-Eş'arî geleneğinin önemli temsilcileri tarafından da büyük ölçüde korunmuştur.[817] Aynı dönemlerde Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ekmeleddîn el-Bâbertî, Bedreddin el-Aynî ve İbnü'l-Hümâm gibi Hanefî-Mâtürîdî müellifler de nesep şartı konusundaki bu yaygın kanaate iştirak etmişlerdir.[818] Mâlikî ve Hanbelî geleneklerinde de durum bu minval üzeredir. Bilhassa naslara bağlılığı prensip edinmiş Hanbelîler'in bu konudaki tavrı haliyle çok daha kararlı olacaktır. Söz gelimi, yaşadığı döneme damgasını vuran Hanbelî imamı Takıyyüddin İbn Teymiyye siyasete dair meşhur eseri *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*'de Kureyşîlik şartına ve genel olarak devlet başkanında bulunması gereken şartlara temas etmezken Şiî müelliflerden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye ait *Minhâcü'l-kerâme* adlı esere reddiye olarak yazdığı *Minhâcü's-sünne* eserinde hilâfetin Kureyş'e has kılındığını muhtelif vesilelerle dile getirmekte, hatta bu hükme dayanak oluşturan ilgili rivayetin "mütevâtir" olduğunu savunmaktadır.[819]

---

816 Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim*, XII, 200-201. Nevevî'nin nesep şartı konusunda sergilediği bu kesin ve kararlı tutumunun, yine siyasî yönetimle irtibatlı diğer bazı rivayetlerin yorumunda etkisini nispeten kaybettiği, en azından belli bir yönden kayıt altına alındığı görülmektedir. Nevevî'nin "uzuvları kesik bir köle bile olsa" idareci olarak tayin edilen kimseye itaati salık veren ve nesep şartına itiraz edenlerin en önemli argümanlarından birisini oluşturan rivayetlere ilişkin yaptığı bir değerlendirme bu yönüyle dikkat çekicidir. Devlet başkanı olacak kişinin "hür, Kureyşli ve uzuvları sağlam" olması şarttır. Buna karşın ilgili rivayetler kölenin devlet başkanı olabilmesine imkân tanımaktadır. Muhtemel bir itiraz olarak formüle edilen bu hususla ilgili olarak Nevevî iki farklı yorum geliştirir. Diğer kaynaklarda da yer yer başvurulan ilk yoruma göre ilgili rivayetlerde esas itibariyle kölenin devlet başkanlığı dışındaki idarî makamlara getirilmesiyle ilgili bir durumdan söz edilmektedir. İkinci yoruma göre ise zikri geçen şartlar *ehlü'l-hâl ve'l-'akd* diye tabir edilen bir heyet tarafından seçim (*ihtiyâr*) yoluyla seçilecek devlet başkanı adayları için geçerlidir. Buna mukabil taraftarları, gücü ve askerî desteğiyle ortaya çıkıp insanlar üzerinde hâkimiyet tesis ettikten sonra devlet başkanlığı makamına tayin olunursa bu durumda masiyet içermediği sürece verdiği hükümler geçerli, kendisine itaat vâcip, muhalefet ise haram olur. Bu durumda onun köle yahut hür olması veya fâsık olmasının hükme tesiri yoktur. Böylelikle Nevevî zaruret ilkesini merkeze alarak böylesi bir durumda oluşacak siyasî liderliğin meşru sayılacağına ve ilgili şartların da yine bu durumda dikkate alınmayabileceğine işaret eder. a. mlf. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim*, V, 148-149, IX, 46-47, XII, 226-227.

817 Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 236-237; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 381-382; Takıyyüddin Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî, *Fetâva's-Sübkî* (Beyrût: Dârü'l-maârif, ts.), II, 566-567; Sübkî, *Seyfü'l-meşhûr* (Hacı Mahmud Efendi, 1329), 36a; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 98; a. mlf. *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 244-245; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, XXXII, 429-430.

818 Nesefî, *Şerhü'l-'Umde*, 476, 478; Bâbertî, *el-Maksad* (Ayasofya, 1384), 255a; Aynî, *el-Binâye*, V, 110; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 169-170.

819 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, III, 475, VII, 48, VIII, 289, 315. Henry Laoust ve Qamaruddin Khan gibi yazarların İbn Teymiyye'nin Kureyşîlik şartını reddettiği yönündeki iddiaları ve bu iddiaların bir değerlendirmesi için bk. Adem Eryiğit, *İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 126-132.

G. Kureyşîlik Şartında Yeni Arayışlar

1. Halife-Sultan Ayrımı Vesilesiyle Şartın Esnetilmesi

Memlükler devri Şâfiî fakihlerinden Bedreddin İbn Cemâa'nın ahkâm-ı sultâniyye geleneğinin önemli bir halkasını oluşturan *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* başlıklı eserinde siyasî liderliğe 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 alınır, zira sultan halifenin yerini tutmaktadır."[820] 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.[821] Halife-sultan ayrımının oldukça yoğun bir biçimde hissedildiği eserde Kureyşîlik şartı konusunda da bu tür bir ayrımın gözetilmesi, bir yandan Kureyş kökenli Abbâsî hilâfetinin hukukî konumunu tahkim ederken diğer yandan Türk asıllı Memlük sultanlarını meşruiyet problemiyle karşı karşıya kalmaktan da kurtarmaktadır.[822] Kuşkusuz İbn Cemâa'nın Kureyşîlik şartıyla ilgili halife-sultan ayrımında ifadesini bulan bu yorumu, yakın dönemlerde nesep şartıyla ilgili ortaya çıkacak farklı yaklaşımların ve dolayısıyla önemli bir dönüşümün de âdeta habercisi gibidir.

2. Terkedilebilir Bir Şart Olarak Kureyşîlik

Sünnî muhitlerde ilk dönemlerden itibaren herhangi bir itirazla karşılaşmadan etkin bir biçimde varlığını sürdüren Kureyş'e mensup olma şartının[823] hicrî sekizinci asrın ortalarından itibaren muhtelif gerekçelerle tartışmaya açıldığı görülmektedir. Kureyşîlik şartının farklı değerlendirmelere konu olduğu bu zaman diliminin tam da Kureyş kökenli Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı ve Moğol istilası sonrası ortadan kalktığı bir devreye tekabül etmesi son derece önemlidir. Abbâsîler'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.

---

820 İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 250, 268; krş. a. mlf. *Adl'e Boyun Eğmek,* 34, 40.

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

822 Ayrıntı için bk. Kavak, "Bedreddin İbn Cemâa'nın Siyaset Anlayışı", 21-28; a. mlf. "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş", 190-194; El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period,* 56-84.

823 Cüveynî'nin bu hususta tutumunu bir istisna olarak kabul etmek mümkündür.

Nesep şartının katî bir şart olarak kabul edilmesinin ortaya çıkan yeni hânedanlar/iktidarlar 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 Kureyşîlik şartını esnetme yahut paranteze alma yolundaki teşebbüslerde çoğu zaman ihtiyatlı bir tavır takınılması da konunun hassasiyetiyle yakından ilgilidir. İbn Cemâa'nın bu konuda halife-sultan ayrımına giderek halifelerin Kureyş'e mensup olmalarının zorunlu olduğunu, ancak bu şartın sultanlar için gerekli olmadığını dile getirmesi, Memlük sultanlarını önemli bir meşruiyet sorunundan kurtarırken aynı zamanda geleneksel kabulü de ihmal etmediğini göstermekte ve bu konuda gösterilen hassasiyeti yansıtmaktadır.

Diğer taraftan mezkûr dönem Kureyşîlik 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 hususta hâkim kabulünün büyük oranda sürdürülmeye çalışıldığını da ifade etmek gerekir. Nitekim Adudüddin el-Îcî'den İbnü'l-Hümâm'a kadar yaklaşık bir asırlık zaman diliminde Kureyşîlik konusunda görüş bildiren çok sayıdaki Şâfiî ve Hanefî müellifin aynı döneme ve aynı fiilî duruma muhatap olmalarına karşın bu hususta hiçbir tereddüde düşmeden geleneksel çizgiye sıkı sıkıya bağlı kaldıkları yukarıdaki bilgilerden hatırlanabilir.[824] Bu bakımdan bu dönemler için bir dönüşümden söz etmek gerekirse bunun ferdî düzeydeki teşebbüslerle sınırlı bir dönüşüm olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bu dönemlerde Kureyşîlik konusunda farklı değerlendirmeleriyle dikkat çeken üçü Hanefî biri Mâlikî olmak üzere dört isme rastlanmaktadır: Sadrüşşerîa, Necmeddin et-Tarsûsî, İbn Haldûn ve Mahmûd b. İsmaîl el-Hayrbeytî.

a. Zaruret Karşısında Nesep

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün Buhara'daki önemli temsilcilerinden olan Sadrüşşerîa, tespit edebildiğimiz kadarıyla nesep şartını tıpkı adalet şartı gibi açıktan ve doğrudan zaruret ilkesini merkeze alarak tartışan ilk Hanefî fakihidir. Mantık, kelâm ve astronomi konularını içeren son eseri *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm*'da kendinden önceki telif geleneğine uyarak kelâm bahisleri arasında "imâmet" konularına da yer ayıran Sadrüşşerîa, bu çerçevede devlet başkanında bulunması gerekli vasıflara da değinir. Sekiz maddede toplanan bu vasıfların içinde Kureyşli olma vasfı da

824 Hatta hicrî dokuzuncu asırda Memlük hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan müellifler açısından da çoğu zaman konu tartışmaya kapalıdır. Meselâ Kalkaşendî *Meʾâsirü'l-inâfe*'sinde "neseb"i imâmetin "Şâfiîlerce muteber kabul edilen" on dört şartından biri olarak tespit eder ve bununla başa geçecek kişinin Kureyşli olmasının kastedildiğini, bu şartın sağlanmadığı bir durumda imâmet akdinin geçerlilik kazanmayacağına vurgu yapar. Takip eden değerlendirmelerde ise nesep şartına dayanak teşkil eden rivayetlere, Sakîfe hadisesine ve Mâverdî ve Râfiî gibi bazı Şâfiîler'in bu hususta ifadelerine atıf yapılır. Kalkaşendî, *Meʾâsirü'l-inâfe,* I, 37-39. Ayrıcak bk. a. mlf. *Nihâyetü'l-ereb fî maʿrifeti ensâbi'l-ʿArab*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1400/1980), 7.

zikre konu olur.[825] Böylelikle Kureyşîlik ilk tahlilde gerekli bir şart olarak belirlenir. İlim ve adalet gibi vasıfların zaruret gibi mücbir sebeplerle şart olmaktan çıkacağını savunan Sadrüşşerîa, nesep şartını ise ilk aşamada bu çerçeveye dahil etmez: "Kureyş'e mensubiyet şartı ise düşmez. Zira Hz. Peygamber 'İmâmlar Kureyş'tendir' buyurmuştur." Kelâm metinleri çoğu zaman nesep şartına dayanak olarak gösterdikleri bu rivayeti aktarmakla yetinerek ilâve bir açıklamaya yer vermezken Sadrüşşerîa nesebin şart olmasının "hikmetine" dair bir değerlendirme yapma ihtiyacı hisseder. Buna göre Kureyş'e bu hususta ayrıcalık tanınmış olmasının temelinde "Kureyşliler'in soy ve asalet bakımından (*neseben ve haseben*) insanların en şereflisi olmaları, cömertlik, cesaret ve Araplar nezdindeki saygınlık (*heybet*) gibi liderlik (*riyâset*) için gerekli şartları kendilerinde bulundurmaları, sahip oldukları hususiyetlerin başka hiç kimselerde olmaması" yatmaktadır.[826]

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

> Bizim zamanımızda Kureyşîlik şartı da zaruret sebebiyle sâkıt olmuştur. Böylelikle [baştaki kimse] Kureyşli olmadığında cuma ve bayram namazları kılınabilsin, nikâhlar geçerli olabilsin. Bunun anlamı şudur: Bizim zamanımızda Kureyş'ten birini tayin etmek [imkân dahilinde] 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 emîr olarak bir Habeşli köle bile tayin edilse onu dinleyin ve itaat edin"[827] buyurmuştur.[828]

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 Kureyşîlik 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.[829] Moğollar yaklaşık bir asır önce (1258) Bağdat'ı işgal ederek Kureyş soyundan gelen Abbâsîler'in hâkimiyetine son vermiş, kısa bir aradan sonra Memlük sultanlarının marifetleriyle Mısır'da Abbâsî hilâfeti yeniden tesis edildiyse de sembolik bir makam olmanın ötesine geçememiştir. Bu

825 Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 199a.

826 Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 200a.

827 Buhârî, "Ahkâm", 4.

828 Sadrüşşerîa, *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm* (Râgıb Paşa, 724), 200b.

829 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Nisan 2023).

arada Bağdat'ın düşüşünden kısa bir süre öncesine kadar Sadrüşşerîa'nın memleketi Buhara'da Abbâsî halifeleri adına okunmakta olan hutbelere de son verilmiş,[830] 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.

Diğer taraftan zaruret ilkesi esas alınarak belirlenen bu hüküm fiilî durumun bir sonucu olarak belirlenmiş görünse de ilgili ifadeler bir bütün olarak dikkate alındığında Sadrüşşerîa'nın fiilî durumu mutlak anlamda kabullenmek ve böylece "gücü meşrulaştırmak" gibi bir amaca hizmet etmediği, temel endişesinin şer'î ahkâmın uygulanabilir olmasını sağlamak, böylelikle -kendi ifadesiyle- "dinin yıkıma uğramasının önüne geçmek" olduğu anlaşılmaktadır. Sadrüşşerîa, Kureyş'e mensub olma şartının her koşulda işletilmesi gereken katî bir şart olarak kabul edilip bu niteliği haiz olmayan devlet başkanlarının siyasî yönetimlerinin meşruiyet dairesi dışına itilmesi durumunda, bazı dinî hükümlerin tatbik edilemeyeceği ve böylelikle şeriatın ifasının sağlanamayacağına vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan onun kendi dönemindeki Kureyşli olmayan idarecilerin siyasî yönetimlerini "meşrulaştırma" çabasının büyük ölçüde "şeriatın ifasının temini" gayesine hizmet ettiğini, en azından ifadelerinin böyle bir gayeye işaret ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim Kureyşîliğin yine müellif tarafından ilk tahlilde gerekli bir şart olarak takdim edilmesi, bu şarttan vazgeçilmesiyle ilgili hususun "zaruret" durumuna hamledilmesi, bu çerçevede fıkhın bir kabulü olan "zaruretin kendi miktarınca takdir olunması"[831] gerekliliğine de işaret edilerek meselenin bir ölçüde kayıt altına alınması gibi hususlar da Kureyşîlik şartıyla ilgili geleneksel kabulün bütünüyle bir kenara bırakılmak istenmediğini, gücün ve fiilî durumun mutlak anlamda meşru görülmediğini gösterir niteliktedir.

b. Mezhepler Arası Polemik Anlatısı ve Şartın Buharlaşması

Memlükler dönemi Hanefî fakihlerinden olan Necmeddin et-Tarsûsî, Ehl-i sünnet muhitinde kendi dönemine kadarki zaman zarfında Kureyşîlik 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 nasîhatü'l-mülûk konularını iç içe barındırması bakımından zengin bir üsluba sahip olan[832] *Tuhfetü't-Türk* başlıklı eseri, isminden de anlaşılacağı üzere Türk hükümdarlarına bir "armağan (*tuhfe*)" olarak kaleme alınmıştır. Devlet başkanlığı için

830 Ramazan Şeşen, "Buhara", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Nisan 2023).

831 *Mecelle*, md. 22

832 Necmeddin İbrâhim b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk*, thk. Rıdvân es-Seyyid (Beyrût: Merkezu 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.

Kureyş soyuna mensubiyetin şart olmadığı ve dolayısıyla Türkler'in devlet yönetimine ehil oldukları, ayrıca Hanefî mezhebinin devlet idaresinde Şâfiî mezhebine göre daha uygun olduğu fikrinin temellendirilmesine yönelik gösterilen yoğun çabalar kuşkusuz eserin en belirgin özelliğini oluşturmaktadır.[833]

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: Kureyşîlik, içtihat ve adalet. Bu çerçevede kelâm ve fıkıh literatürünün hâkim bir kabulü olan Kureyşîlik şartı, içtihat ve adalet gibi şartlarla birlikte mutlak bir biçimde reddedilir. Bu hususta muhalif konumundaki Şafiî fakihlerine karşı polemikçi üslubun hâkim olduğu bir tartışmanın içine giren Tarsûsî, sözlerine Kureyşîlik 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.'"[834]

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."[835] Tarsûsî temsilcisi olduğu Hanefî mezhebinin konuyla ilgili yukarıdaki görüşünü aktarırken herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamakta, başka herhangi bir açıklama yahut nakle yer vermeden bu kadarıyla iktifa etmektedir. Buna mukabil Şâfiîler'in bu hususta görüşleri nispeten ayrıntılı bir şekilde ve üstelik Mâverdî, Rafiî ve Nevevî gibi temsil kabiliyeti yüksek fakihlerin -bizim de yukarıda bahse konu ettiğimiz- eserleri çerçevesinde aktarılmaktadır.[836] Şâfiîler'le ilgili öne çıkarılan ve aynı zamanda

---

833 Tarsûsî ve eseri hakkında ayrıntılı bir inceleme için bk. Onuş, "Necmeddin et-Tarsûsî ve Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri". Ayrıca bk. Muharrem Kılıç, "Tarsûsî, Necmeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Nisan 2023). Tarsûsî'yi çeşitli yönlerden inceleyen kapsamlı bir çalışma için bk. Çubukçu, *Tarasûsî Hayatı, Şahsiyet ve Eserleri*. Tarsûsî'nin Kureyşîlik konusundaki görüşlerine tahsis edilmiş bir dizi çalışma için bk. Bekir Tatlı, "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşîliği Hadisine Yaklaşımı", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Ramazanoğulları 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, Ramazanoğulları Beyliği*, ed. Yakup Kaya (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2017), 397-409.

834 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ahkâm", 4.

835 Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 2018, 37.

836 Bu görüşlerin ayrıntısı için bk. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 2018, 37-39. Tarsûsî, Rafiî'nin bu çerçevedeki değerlendirmelerini Şâfiî'ye nispet etse de ilgili ifadelerde bu nispeti teyit eden bir kayda rastlanmamaktadır. Bk. Râfiî, *el-Muharrer*, 1396. Eserde fıkhın muhtelif konularında Şâfiî fuhakaya nispetle aktarılan görüşlerin tahlilini içeren ve bu vesileyle zikre konu edilen bazı Şâfiî fakihlerinin Kureyşîlik şartıyla ilgili görüşlerini de inceleyen bir çalışma için bk. Onuş, "Memlük Dımaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet", 22-23.

tenkit konusu edilen husus, Şâfiî müntesiplerinin hep bir ağızdan Kureyşîlik ve diğer mezkûr şartların gerekli olduğunu savunmalarıdır:

> Bunlar, Şâfiîler'in meseleyi naklettiğimiz kitaplarındaki ifadeleridir. Hepsi 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 (*sahîh*) 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 raiyyenin sultandan sarf-ı nazar etmesi ve ordunun sultana bey'at etmekten geri durmasıyla sonuçlanabilecek bir çok zararı vardır. Bu sebeple mezhebimizin Türkler için Şâfiî'nin mezhebinden daha uygun ve daha yararlı olduğunu söyledik.[837]

Tarsûsî, Kureyşîliğin bir şart olarak kabul edilmesi durumunda Türkler'in yönetim tecrübesinin hukukî açıdan temellendirilemeyeceğini ve bu durumun bir meşruiyet krizine yol açacağını düşünmektedir. Ona göre Şâfiîler'in bu hususta görüşü esas alındığında bu şartı haiz olmayan meselâ Türk sultanlarının meşruiyeti tartışmaya açılacak, dolayısıyla meşru addedilmeyen bir siyasî otoriteden kamu görevi kabul etmenin meşruluğundan da söz edilemeyecektir. Böylelikle Tarsûsî, siyasî yönetimi Kureyş soyuna hasreden Şâfiîler'in, bu tutumlarıyla Türkler'in meşruiyetine gölge düşürmeleri, fakat aynı zamanda Türk yöneticilerinden kamu görevlerini kabul etmelerinin aslında bir çelişki olduğuna işaret ederek muhaliflerini ilzam etmeye çalışır.[838] Kureyşîlik şartının bir kenara bırakılması 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.[839]

---

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

838 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 (*saltanat*) Kureyşîler'in hakkıdır. [Hilâfet makamına] isyan etmiş güç ve iktidar sahibi (*ehlü şevke ve havâric*) Türkler'in saltanat hakkı yoktur. Sultan, Şâfiîler'e görev verir ve onlar da bunu kabul ederlerse görev almak adına Ebû Hanîfe'nin mezhebini taklit etmiş olurlar. Halbuki fürû ile usûl alanında ona muhalefet eder ve görüşlerini hatalı bulurlar. Bu sebeple Şâfiîler'in Müslümanların işlerinden bir şeyi üstlenmeleri câiz olmaz." Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 2018, 46-47.

839 Tarsûsî bu fikri diğer yönlerden de teyit etmek maksadıyla fıkhın 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, Hanefiliğin diğer hukuk ekollerine nispetle daha "devlet dostu (*government-friendly*)" olup olmadığı sorusuna Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk*'ünü merkeze koyarak Memlükler 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

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 itibariyle yaşadığı coğrafyaya hâkim olan Türk kökenli Memlük sultanlarını meşrulaştırma amacı taşımaktadır. Konunun girişinde ilk iş olarak Habeşli bir "köle" olsa bile idarecilere itaat edilmesini salık veren hadisin zikre konu edilmesi de bu açıdan mânidardır. Bu tutum, Türk asıllı olmalarının yanında aynı zamanda köle asıllı olan Memlükler'e (kölemenler) bağlılık gösterilmesiyle ilgili şüpheleri izale etmeye ve Kureyşîlik şartına karşı farklı metinlerde kullanılan bu argümanın vurgulu bir şekilde öne çıkartılmasına matuf bir çaba olarak değerlendirilebilir.[840]

Memlükler döneminde yazılmış *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* başlıklı risâlede "imâmet" için aranan şartlar arasında nesep şartına yer yerilmemiş, gerekli görülen şartlar sıralandıktan sonra "Fukahadan bazısına göre Kureyş'ten olmak şart değildir" demekle yetinilmiştir.[841] Böylelikle bir taraftan Kureyşîlik şartına bütünüyle kayıtsız kalınmazken diğer yandan hakkında ihtilâf vâki olması hasebiyle bu şartın "tartışmaya açık" olduğu ihsas edilmektedir. Bu risâle -daha önce ifade edildiği üzere- memlük coğrafyasında yazılmış ve kökeni itibariyle Kureyşli olmayan bir Memlük sultanına ithaf edilmiştir.[842] Bu husus da göz önüne alındığında Kureyşîlik şartı meselesinde "açık bir kapı" bırakılmasının, dönemin Memlük sultanının şahsında Memlük siyasî tecrübesine bir meşruiyet zemini oluşturduğu söylenebilir.[843] Metinde adalet ve içtihat gibi şartlardan da nihaî kertede vazgeçilmesi Memlükler bağlamında meşruiyet arayışlarına işaret etmektedir.

c. Nesep Şartının İlleti Olarak Asabiyet

İslâm siyaset düşüncesi geleneğinde Kureyşîlik 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 Memlük idaresindeki Kahire'de geçiren İbn Haldûn, iyi bir tahsil görmüş, hayatının her safhasında ilimle meşguliyetine devam etmiş, ancak

---

irdelemektedir. Bk. 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 fıkhî mesele bağlamında Tarsûsî'nin Şâfiî fukahasına nipsetle aktardığı görüşleri tutarlılık açısından tahlil eden bir çalışma için bk. Onuş, "Memlük Dımaşk'ında Mezhepler Arası Rekâbet".

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

841 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 10b.

842 Anonim, *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme* (MS., 579), 3b.

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

siyasî faaliyetlerden de geri durmamıştır. Farklı zaman ve coğrafyalarda sırasıyla çeşitli düzeyde kâtiplikler, mühürdarlık, hâkimlik, hâciblik, hatiplik, müderrislik, müşavirlik, hankah başkanlığı görevlerinde bulunmuş, nihayet Mâlikî başkadılığına kadar yükselebilmiştir. Mamafih üst düzey görevlerde bulunma hırsı zaman zaman takibata uğramasına, sürgün ve hapsedilmesine sebep olmuştur. Zorluklarla karşılaştığı dönemler olmakla beraber genel itibariyle 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 emîrler 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.[844]

Bir dünya tarihi niteliği taşıyan *Kitâbü'l-ʿİber* eserine önsöz ve giriş mahiyetinde kaleme aldığı ünlü *Mukaddime*'si büyük oranda toplum bilgisi konusundaki birikimini yansıtır. Kimi zaman etkin bir rol aldığı bazen de bir gözlemci dikkatiyle müşahede ettiği dönemindeki 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.[845] İbn Haldûn'un sonraki nesiller üzerinde derin etkiler uyandıran,[846] özellikle son yüzyılda gittikçe artan bir ilgiye mazhar olan[847] bu alanlardaki kendine mahsus düşüncelerinin mihverini "umran ilmi" ve bu ilmin en önemli unsuru sayılan "asabiyet" kavramı oluşturur.[848] Asabiyet kavramı en geniş anlamıyla

---

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

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

846 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 iktibaslarda bulunan âlim ve tarihçilerin yanında 18. yüzyılda Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi tarafından başlanan ve 19. yüzyılda Ahmed Cevdet Paşa tarafından tamamlanan tercümeyi incelemek yeterlidir. Tahsin Görgün, "Mukaddime", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Nisan 2023). Mütercimlerin tercihlerine sadık kalınarak metin üzerinde sadeleştirme yapılmaksızın ekip çalışmasıyla yayına hazırlanan ve müstakil bir incelemeyle birlikte sunulan bu eser için bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn: Mukaddime Tercümesi*, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib - Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015).

847 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.

848 İbn Haldûn'un hem toplum felsefesini hem de siyaset teorisini açıklamada anahtar bir kavram niteliği taşıyan "asabiyet" kavramını müellifin bu hususta görüşleri ışığında inceleyen kapsamlı bir çalışma için bk. Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Felsefesinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları,

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.[849] Fakat İbn Haldûn'un düşüncesinde asabiyetin işlevselliğini en iyi şekilde gösteren unsurların başında kuşkusuz soy bağı, yani "nesep" olgusu gelir. Bu bakımdan *Mukaddime*'de nesep kavramı asabiyetle ilişkili anahtar bir terim olarak yerini almıştır.[850] Kuşkusuz asabiyetle ilgili genel tutumu İbn Haldûn'un nesep şartında ifadesini bulan Kureyşîlik konusundaki düşüncelerinde de merkezî bir rol oynayacak, onun tarih, toplum ve siyaset felsefesinin esasını oluşturan bir kavram böylelikle siyasî-fıkhî 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,[851] bu çerçevede hilâfetin tanımı, gerekliliği, gayesi, aynı anda iki halifenin bulunmasının imkânı ve hilâfet için gereken şartlar gibi siyasî-fıkhî ahkâmı havi metinlerle kesişen bir dizi konuya temas edilmiştir.[852] Hilâfetin daha çok teorik ve hukukî cephesiyle irtibatlı olan bu konular içerisinde en geniş değerlendirmeler "bu makam 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 duyusal ve uzvî bir kusur bulundurmamak."[853] Halifede bulunması gereken şartlarla ilgili çizilen bu çerçeve, esas itibariyle klasik doktrindeki imâmet şartlarıyla uyumluluk gösterir. Fakat fıkıh ve kelâm literatürünün yerleşik bir kabulü olması hasebiyle bu şartlar arasında sayılan "nesep, yani Kureyşli olma" şartı ise İbn Haldûn tarafından "hakkında ihtilâfa düşülmüş" bir şart olarak takdim edilir.[854]

Eserde ilgili dört şartın her birinin gerekliliğiyle ilgili kısa açıklamalar yapılmasına mukabil nesep 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

2019). Ayrıca bk. M. Akif Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisine Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 83-114.

849 Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2023).

850 Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 123.

851 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 bu iki kavramdan her birinin teorik gelişim süreci ve tarihsel arka planı farklı olmakla birlikte bu kavramlar Sünnî literatürde eş anlamlı 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 ayırmak üzere geliştirilmiş olduğuna dikkat çeker. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 239.

852 Bunlardan Kureyşîlik şartı ve veliaht tayini konularına tahsis edilmiş bir çalışma için bk. Mehmet Dalkılıç, "İbn Haldûn'un Bakış Açısından Hilâfetin Kureyşliliği ve Veliaht Tayin Etme Meselesi", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 701-712.

853 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 241.

854 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 241.

hadiseye atıfla açıklar. Ona göre nesebin şart olması "sahâbenin Sakîfe'de bu hususta icmâ etmiş olmasına" dayanmaktadır. 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.[855]

Nesep şartının "sahâbe icmâsı" ile temellendirilmesi, meselenin katiyyât sahasına dahil olduğu anlamına gelir. Bu vurgu aynı zamanda İbn Haldûn'un nesep 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, ardından nesep 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 ortadan 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 Kureyşîlik şartını reddetme cihetine gittiler. Bunu yaparken de birtakım delillere (*zevâhir*) dayandılar.[856]

Nesep şartını reddeden ancak kim oldukları hakkında bilgi verilmeyen 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.[857] 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.[858]

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" dediği sözleridir.[859] İbn Haldûn bu sözün her şeyden önce bir "sahâbî kavli" olması hasebiyle delil

---

855 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 242.

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

857 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ahkâm", 4.

858 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243.

859 Kureyşîlik 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 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 191-193.

oluşturmayacağını öne sürer.[860] Bu söz hükme medar olabilecek bir delil mesabesinde kabul edilse bile ortada 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 âzatlı 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 olmaktadır. Sâlim gerçekte soy bağı itibariyle Kureyşli değildir. Fakat Hz. Ömer bunu önemsememiştir. Çünkü nesepten beklenen fayda yalnızca asabiyettir ve Sâlim de velâyet bağıyla bu asabiyeti elde etmiştir.[861]

İbn Haldûn nesep şartına karşı çıkma eğilimi gösteren kişi veya kişilerin varlığına dikkat çektiği yukarıdaki değerlendirmelerinde herhangi bir isim tasrih etmez. Fakat takip eden satırlarda ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihi, aynı zamanda Ehl-i sünnet'in önemli temsilcilerinden olan Bâkıllânî'nin bu hususta ki görüşleri hususi bir değerlendirmeye konu olur. Kureyşîlik şartını reddedenlerden birinin de Bâkıllânî olduğunu iddia eden İbn Haldûn, bu durumu Kureyş iktidarının gelinen noktada, yani Bâkıllânî'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 Bâkıllânî, kendi döneminde halifelerin düştüğü bu durumu yakından görmüş, bu itibarla -her ne kadar Hâricîler'in görüşüyle uyum içinde olsa da- Kureyşîlik şartını düşürmüştür."[862]

Kureyşîlik vasfının şart olmadığını savunanlar azınlığı temsil etmektedir. Zira İslâm âlimlerinin çoğunluğu (*cumhûr*) Kureyşîliğin şart olduğu fikrinden yanadır. Kureyşli halifenin görevini gereğine uygun icra edip edememesinin bu hükme bir tesiri yoktur. Halife olacak kişi her hâlükârda nesep itibariyle Kureyşli olmak durumundadır.[863] Bu noktaya kadar neseple ilgili şartın kati surette gerekli olduğu hususunda çoğunluğun temsil ettiği geleneksel çizgiye bağlılık gösteren, hatta bir ölçüde reddedici yaklaşıma karşı savunmacı bir tutum sergileyen İbn Haldûn,

---

860 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 itibariyle 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 bk. H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2023); Recep Özdemir, "İmâm Mâlik'in Metodolojisinde Sahabî Kavlinin Delil Değeri", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 22 (2016), 203-225.

861 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.

862 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243. Günümüze ulaşan eserleri esas alındığında Bâkıllânî'nin Kureyşîlik şartı konusunda İbn Haldûn'un resmettiği gibi bir tavra sahip olduğunu söylemenin mümkün olmadığını daha önce ifade etmiştik.

863 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243.

bu noktadan sonra geleneksel görüşe de bazı açılardan itirazda bulunur. İtiraza konu olan husus, Kureyşîlik 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 bağdaşmayacağının 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 şart ve koşulda Kureyş'e ait olduğu kabulü, halifede bulunması gereken, hatta çoğunluk tarafından olmazsa olmaz mesabesinde görülen kifayet şartının ortadan kalkmasına zemin oluşturur. Zira asabiyetin ortadan kalkmasıyla siyasî otoriteye iktidar alanı açan güç vasfı (*şevke*) da aynı akıbete duçar olacağından sonuçta kifayet sıfatı da 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.[864]

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, hilâfeti Kureyş'e tahsis eden ilgili rivayetleri ve bu hususta teşekkül eden sahâbe icmâsını gerekçe göstererek nesep şartını katî 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 etmektedir. 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. Kureyşîlik 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 (*makâsıdü'ş-şerîa*) bir ilgisi yoktur. Şu halde nesep şartı bir

[864] İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 243.

başka açıdan ele alınmalı, nesebin şart olmasının altında yatan gaye başka bir yerde aranmalıdır.[865]

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

> 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 *asabiyet*ten 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 siyasî 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 hısımlık (*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 itibariyle Kureyşli olması şartı getirildi.[866]

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

---

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

866 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 244.

zorunlu kılmıştır. Zira Kureyş İslâm toplumunu etrafında toplayabilecek, birlik ve bütünlüğü sağlayabilecek ölçüde güçlü bir asabiyete sahipti (*ehlü'l-'asabiyyeti'l-kaviyye*). Mudar'a mensup kabileler başta olmak üzere bütün Arap kabilelerinin itaat altına alınması, 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. Bu da [o dönemde] ancak Kureyşliler'in sahip olduğu asabiyet ve üstünlük sayesinde sağlanabilmiştir."[867]

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 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 göstermektedir. İbn Haldûn'un şer'î hükümlerin belirli maslahatların gerçekleştirilmesini hedeflediği yönündeki bu tezi, aynı zamanda kendisi gibi Mâlikî olan Şehâbeddin el-Karâfî tarafından üzerinde genişçe durulan ve nihayet çağdaşı Endülüslü Mâlikî fakihi ve usulcüsü Şâtıbî (ö. 790/1388) tarafından müstakil bir teoriye kavuşturulan makâsıd düşüncesiyle de bir bütünlük arz etmektedir.

Nesep şartının makâsıd düşüncesiyle irtibatlandırılması, bu şartın zaman ve zemin çeşitliliğine bağlı olarak farklı hükümlere konu olabilmesine imkân tanıyacaktır. Zira makâsıd düşüncesi en temelde, şer'î hükümlerin çoğunlukla doğrudan nassın kendisiyle değil, hükümlerin amaçlarına nüfuz etmeyi hedefleyen ta'lîl işlemi ve bunun sonucunda belirlenen "illet" veya "hikmet" ile sabit olduğu kabulüne dayanır.[868] İbn Haldûn, nesep şartını böylesi bir işleme tâbi tutmakta, Kureyşîlik ile ilgili belirlenen hükmün illetini ise "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 otorite asabiyet yönünden en güçlü olanın hakkıdır. Dolayısıyla yönetimin Kureyş'e aidiyeti her zaman

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

868 Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdü'ş-şerîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2023); İbrahim Kâfi Dönmez, "İllet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2023).

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, şeriatın 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 Kureyşîlik 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 sahibi 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 nitelik taşıyordu ve Araplar'ın asabiyeti bu davet için yeterli bir durumdaydı. Böyle olunca diğer milletlere karşı üstün geldiler. Fakat çağımızda ise her bölge, o bölgede baskın bir asabiyete sahip olanların elindedir. Allah'ın hilâfet konusundaki sırrı üzerine düşünüldüğünde hakikatin bizim bu söylediklerimizden farklı olmadığı görülecektir. Zira Allah, kullarını faydalarına olan şeylere yönlendirmesi, zararlarına olan hususlardan da sakındırması için halifeyi kulların işlerini yürütmede kendisine vekil kılmıştır. Halife Allah'ın bu emrine doğrudan muhataptır. Esasen bir emre de ancak o emri yerine getirebilecek güce sahip olanlar muhatap olabilir. (…) Kuşkusuz buraya kadar ifade ettiğimiz hususların doğruluğuna vakıa da şahitlik etmektedir. Bir milletin yahut kabilenin idaresini [vakıada] ancak onlar üzerinde üstünlük kurmuş kimseler üstlenmektedir. Şer'î bir hükmün vâkıayla çelişmesi ise nâdir rastlanan bir durumdur.[869]

İbn Haldûn'un nezdinde hilâfetin Kureyş'e aidiyetine hükmeden meşhur rivayetin sübutu ve delâleti konusunda, ayrıca ilk dönemlerde bu hususta bir icmâ teşekkül ettiği noktasında herhangi bir tereddüt yoktur. Fakat ona göre şer'î hükümlerin çoğunda olduğu gibi nesep şartıyla ilgili belirlenen hükmün de bir hikmeti ve gayesi olmalıdır. İbn Haldûn nesebin şart kılınmasının temelinde yer alan yegâne sebebin "asabiyet" olduğu kanaatindedir. Bu yorum 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 gelmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda Kureyş'in tarihin herhangi bir döneminde asabiyetini yeniden kazanması durumunda hilâfet hakkını tekrar elde edeceği ve başka asabiyet sahibi topluluklar karşısında daha üstün bir konumda olacağı sonucunu da doğurmaktadır.

---

869 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 245.

İbn Haldûn, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetiyle başlayıp Emevî ve Abbâsî tecrübesiyle devam eden dönemlerde güç dengeleri içinde etkin konuma sahip olması sebebiyle Kureyş'in asabiyet vasfını -dolayısıyla da nesep şartını- bütünüyle taşıdığını düşünmektedir. Fakat ona göre bu dönemlerden sonra "hilâfetin durumu zayıflamış ve Araplar'ın asabiyeti ortadan kalkmıştır."[870] 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 koşulda 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 şartı ile 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.

d. Kureyşîlik Şartının Sembolik Hale Getirilmesi: "Kureyşli'nin Atadığı Sultan"

Memlük hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşamış bir Hanefî âlimi olan Mahmûd b. İsmâil el- Hayrbeytî'nin Mısır Memlük sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Çakmak'a (1438-1453) 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 itibariyle özgün bir metin niteliği taşımaktadır.[871] Mukaddime kısmını takip eden on bölümden müteşekkil eserin imâmet bahislerine ayrılan ilk bölümleri ahkâm-ı sultâniyye metinleriyle ortak temalar barındırır. Eserde bu çerçevede gündeme taşınan konu başlıklarından birisi de devlet başkanı olacak kişide aranan vasıflardır. 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.

---

870 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 244.

871 Memlükler dönemi siyaset düşüncesi metinlerinin çeşitliliğine ve bu dönemde tartışma konusu edilen temel meselelere dair önemli tespitler içeren çalışmasında Özgür Kavak, "bir nevi ahkâm-ı sultâniyye metni" olarak nitelediği *Dürretü'l-garrâ*'ya da bu çerçevede hususi bir başlık ayırmıştır. Bk. Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş", 206-210. Ayrıca bk. Demir, "Memlüklere Siyâsî-Fıkhî Meşruiyet".

Eserde devlet başkanında aranan vasıflar -çalışmanın giriş bölümünde ifade edildiği üzere- üçlü bir tasnife tâbi tutularak incelenir: Lâzım şartlar, kemâl şartları ve ihtilâflı şartlar. Hayrbeytî, nesep şartını *lâzım* şartlar kategorisine dahil eder. Fakat nesep şartıyla ilgili çizilen çerçeve bir benzerine önceki ve sonraki dönem hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde rastlamadığımız kritik bir müdahaleye konu olur: "Kureyş'e mensup olmak veya Kureyş'e mensup birinin atadığı (*nasb*) birisi olmak."[872] Nesebin şart oluşuna dayanak olarak gösterilen delil ise diğer müelliflerin birçoğunun da bu hususta 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.[873]

Nesep şartının mezkûr rivayet ve bu hususta teşekkül eden sahâbe icmâsı gerekçe gösterilerek *lâzım* bir şart olarak takdim edilmesi, bu şartın müsellem bir husus olduğunu vurgulamaya matuftur. Hayrbeytî'nin bu yöndeki vurgusu kuşkusuz fıkıh ve özellikle kelâm literatürünün Kureyşîlik 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 konu Kureyş'e mensubiyet şartına gelince Hayrbeytî'nin iki seçenek 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.

Kureyşîlik şartını âdeta sembolik hale getiren bu kritik müdahale, eserin nesebi itibariyle Kureyşli olmayan bir sultana takdim edildiği gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı bir hale gelmektedir. Nitekim eser dönemin sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın isteği üzerine kaleme alınmış ve kendisine takdim edilmiştir.[874] Sultan Çakmak ise nesebi itibariyle Kureyş'ten değildir. Katî bir şart olarak belirlenen neseple ilgili şartın mutlak anlamda Kureyş soyuna inhisar

872 Hayrbeytî, *ed-Dürretü'l-garrâ*, 118; krş. a. mlf. *Adalet Gerdanlığı*, 47.

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

874 Hayrbeytî mukaddime kısmında eserini kendisinden "cenâb-ı âli hazretleri, sâhib-kırân, adaleti, kudreti ve ilmi en yüksek olan, kılıç ile kalem erbabının hizmetkârı, milletlerin maslahatlarının teminatı, Araplar'ın ve Acemler'in ileri gelenlerinin medar-ı iftiharı, hükümdarların ve sultanların destekçisi, mazlumların ve kederli kimselerin yardımcısı, âlimlerin ve miskinlerin mürebbisi, himmeti âli, sîreti pak ve temiz, herkesin umudunu bağladığı ana kaynak, yöneldiği eşik, güzel ahlâkını [yazmaktan] kalemlerin bitkin düştüğü, yüceliklerini, ihsanlarını anlatmaktan insanoğlunun kelimelerinin kifayetsiz kaldığı, emrine [uymanın] ibadet mesabesinde olduğu" 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.

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 dinî ve hukukî açıdan temellendirilmesinin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Bu durum Çakmak'ın siyasî otoritesinin bir meşruiyet krizine yol açmaması için Kureyşîlik şartına müdahaleyi şart kılar. Meselenin keyfiyeti böyle olunca Hayrbeytî de çareyi nesep şartının yanına bir diğer seçeneği iliştirmekte bulmuştur: "Kureyş'e mensup olmak yahut Kureyş'e mensup birinin atadığı (*nasb*) birisi olmak."[875] Eserde "Kureyş'e mensup biri" şeklinde tabir edilen kişi/kişilerin Abbâsî halifesi/halifeleri olduğu açıktır. Bu noktada Memlükler'in meşruiyetlerini tesis etme süreçlerinde Mısır'daki Abbâsî hilâfetinin kritik bir rol üstlendiğini, Memlük sultanlarının çoğu zaman Abbâsî halifelerinden hil'at alarak meşruiyetlerini pekiştirdiklerini hatırlamakta yarar vardır.[876] Netice itibariyle Hayrbeytî'nin Kureyşîlik şartına yönelik değerlendirmelerinin Sultan Çakmak'ın meşruiyetini temellendirmeye yönelik bir çabayı içerdiğini söylemek mümkündür. Sultan Çakmak özelindeki bu girişim, aynı zamanda hem geçmiş Memlük sultanlarının hem de sonradan başa geçecek olanlarının, kısacası Memlük tecrübesinin meşruiyetine temel teşkil edecek niteliktedir.[877]

İbn Fîrûz (ö. 1018/1609) ve Abdüsselâm b. Şükrüllah el-Amâsî gibi Osmanlı siyaset düşüncesi müellifleri tarafından *ed-Dürretü'l-garrâ* üzerine yapılan kısmî tercümeler[878] incelendiğinde Hayrbeytî'nin ilgili ifadelerinin korunduğu görülür.[879] Hayrbeytî'nin Kureyşîlik şartını sembolik hale getiren müdahalesinin Osmanlı tecrübesine de bir ölçüde meşruiyet

---

875 Eserin Osmanlı döneminde Abdüsselâm el-Amâsî tarafından yapılan tercümesinde geçen "yahud Kureyşî nasb itdüği 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.

876 Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-aʿşâ fî sınâʿati'l-inşâ'* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), X, 6-162. Ayrıca bk. 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.

877 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 Memlük idaresine meşruiyet arayışı kaygısının bir uzantısı olarak okunabileceğine işaret etmektedir. Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş", 208-210. Ayrıca bk. Demir, "Memlüklere Siyâsî-Fıkhî Meşruiyet", 17-19.

878 Metnin Osmanlı dönemindeki kısmî tercümeleri için bk. Recep Cici, "İbn Fîrûz Ve 'El-Gurretü'l-Beydâ' Adlı Eseri", *Uludağ Üniversitesi, İlâhiyat 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* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 110-136; Demir, "Memlüklere Siyâsî-Fıkhî Meşruiyet", 32-34. Her iki tercüme de yazma nüshaları esas alınarak ayrı ayrı neşredilmiştir. Bk. 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 Ahlâkı*.

879 Mehmed Bey İbn Fîrûz, *Gurretü'l-beyzâ* (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, 552), 6a; krş. İbn Fîrûz, *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. Amâsî, *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhatü'l-vüzerâ, Siyaset Ahlâkı*, 144.

sağladığı düşünüldüğünde, 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 tercümeye dahil etmemiş olmaları da -ilgi odaklarını göstermesi hasebiyle- bu yorumu destekleyen bir husus olarak görülebilir.[880]

III. DEĞERLENDİRME

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

---

880 Kavak, "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 Kureyşîlik şartıyla ilgili çizilen çerçevenin bu tercümelerde 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 dahil 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 hususta ki 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 Fîrûz'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 Kureyşîlik şartının alternatifli bir şart olarak (ya Kureyşli olmak yahut Kureyşli birinin atadığı birisi olmak) takdim edilmesi yönündeki kaynak metinde geçen ifadelerin korunduğu görülmektedir.

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 mantıkî bir fayda sağlamaktadır. Geriye bu şartı destekleyecek tek açıklama olarak hilâfetin Kureyş'e ait olduğu konusunda ulema arasında 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.

Kureyşîlik şartının katî bir delile dayanmadığı ve aklî 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 devlet başkanı olmalıdır. Eserin genel bağlamı içinde değerlendirildiğinde Cüveynî'nin Kureyşîlik 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 Kureyşîlik 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 itibariyle 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 Kureyşîliği 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 Kureyşîlik 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 Kureyşîlik şartı üzerindeki teorik tartışmaların da seyrini önemli ölçüde etkilemiş ve sonuç olarak Kureyşîlik 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 dönemde Kureyşîlik 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 Kureyşîlik şartını sembolik hale getiren yorumu ve Tarsûsî'nin hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinin bu hususta ki yaygın kabulünü görmezden gelme pahasına bu şartı -üstelik Ebû Hanîfe'ye nispet ederek- açıktan reddetmesi, aynı zamanda Mısır'da yeniden kurulan Abbâsî hilâfetinin hâmisi konumundaki Türk ve Çerkez kökenli Memlükler için muhtemel bir meşruiyet problemini aşma çabalarını yansıtmaktadır.

Devlet başkanlığının 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 Kureyşîlik meselesini farklı açılardan yorumlayan ve yeniden değerlendiren hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının çoğu zaman konuyu belli bir hassasiyet çerçevesinde ele aldıkları görülür. Kureyşîlik şartını esnetmeye veya göz ardı etmeye yönelik girişimlerde genellikle ihtiyatlı bir yaklaşım sergilenmiş olması da bu hassasiyetin bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Nitekim İbn Cemâa'nın halifelerin Kureyş'e mensup olmalarını zorunlu görürken, bu şartın sultanlar için gerekli olmadığını belirtmesi, Memlük sultanlarının meşruiyet sorununu çözmekle birlikte geleneksel kabulü ihmal etmediğini 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 Kureyşîlik şartının, zaruret hali olarak nitelendirdiği bu yeni durumda "ihmal edilebilir" olduğunu savunmuştur. Kureyşîlik 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 gayri meşru 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 Kureyşîlik şartını esnetme çabasının esas gerekçelerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

İbn Haldûn, Kureyşîlik 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, Kureyşîlik 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, Kureyşîlik 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 Memlükler'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 seçilecek 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 Kureyşîlik şartını büyük oranda sembolik bir hale getirmiştir. Böylelikle örneğin Abbâsî hânedanına mensup ve hâlihazırda halife olan bir Kureyşli'den yetki alması durumunda Memlük sultanının da meşruiyet elde edebileceğine işaret ederek Memlükler'in mevcut siyasî uygulama ve tecrübesine meşruiyet zemini sağlamıştır.

Kureyşîlik 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 müelliflerin Kureyş kökenli iktidarların sona ermesiyle ortaya çıkan yeni koşullara tamamen kayıtsız kalmayarak bu yeni duruma yönelik çeşitli çözüm önerileri geliştirmeleri ve böylece ortaya çıkan meşruiyet sorununu aşma çabaları dikkate değerdir. 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, Kureyşîlik meselesinden kaynaklanan siyasî meşruiyet problemlerinin mevcut koşullar altında nasıl aşılacağına dair önemli bir sorunu ortaya koymaktadır. Klasik görüşü savunan veya tekrarlayan metinler, bu yönüyle mevcut durumu ve özellikle Kureyş soyundan gelmeyen Memlük sultanlarını esaslı bir meşruiyet problemiyle karşı karşıya bırakmıştır. Nitekim konunun girişindeki bilgilerden hatırlanacağı üzere Osmanlı döneminde yazılmış kelâm eserlerinin imâmetle ilgili bölümlerinde dahi Kureyşîliğin zaman zaman imâmetin şartlarından biri olarak zikredildiği görülmektedir. Dolayısıyla Kureyşîlik meselesine dair farklı yaklaşımlar içeren hatırı sayılır metinler bulunsa da bu çalışmanın odaklandığı dönemler itibariyle bu meselenin en azından teorik düzeyde nihaî bir çözüme kavuşturulduğunu söylemek güçtür.

SONUÇ

I.

İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinin temel tartışma alanlarından biri olan devlet başkanlığı meselesi, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslüman toplumun karşılaştığı ve üzerinde yoğun tartışmaların yaşandığı ilk ve en önemli konulardan biri olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun dünyevî otoritesini sürdürmek, dinî hükümlerin uygulanmasını sağlamak ve dünyevî işlerin yönetimini üstlenmek üzere bir siyasî otoritenin varlığı ümmet için zaruri bir ihtiyaç olarak belirmiştir. Ancak Hz. Peygamber, kendisinden sonra kimin halife olacağına dair bir kanaat belirtmemiş, ayrıca şer'î hükümlerin dayandığı kaynaklardan ilk ikisini oluşturan Kur'an ve Sünnet nasları da siyasete taalluk eden hükümlere ilişkin temel ilkeler dışında özellikle rejim tipi başta olmak üzere birçok hususta ayrıntılı bir düzenleme getirmemiştir. Bu durum, Müslümanları siyasî otoritenin kim tarafından, hangi esaslara göre ve nasıl belirleneceği gibi temel soruları ve devlet başkanlığına ilişkin diğer meseleleri, kaynaklardaki ilkeleri dikkate alarak ve kimi zaman da bu meselenin doğasına bakarak çözmeye sevk etmiştir. Bu nedenle siyaset olarak adlandırılan alana ilişkin ortaya konan hükümlerin büyük bir kısmı, öncelikle sahâbe tecrübesine dayanan ilk dönem uygulamalarını referans almış ve zamanla sonraki nesillerin belirli esaslar doğrultusunda geliştirdikleri yorum ve içtihatlarla zenginleşerek gelişim göstermiştir. Bazı içtihatlar üzerinde sahâbe döneminden itibaren bir ittifak (icmâ) gerçekleşmiş, diğer birçok husus ihtilâf konusu olmaya devam etmiştir. Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan devlet başkanında aranan şartlar meselesi de kuşkusuz benzer bir süreç sonucunda şekillenmiştir.

II.

Devlet başkanlığının dinî ahkâmın icrası ve dünyevî işlerin idaresine dönük en büyük sorumluluk makamı olarak taşıdığı önem, bu görevi üstlenecek kimselerin belirli niteliklere sahip olmasını zorunlu kılmıştır. Bu niteliklerin tespitinde yukarıda da işaret edildiği üzere içtihat temelli fıkhî faaliyet ağırlıklı bir rol oynamıştır. Kureyş'e mensubiyet şartı, nassa dayandırıldığı için istisnaî bir konumda yer alırken, diğer şartlar doğrudan naslarla değil, bunun yerine sahâbe dönemindeki uygulamalarla birlikte devlet başkanlığı görevinin mahiyeti ve gereklilikleri esas alınarak içtihat yoluyla belirlenmiştir. Dinin temel kaynaklarında bu konuda açık bir belirlemenin bulunmaması, mevcut boşluğun içtihat yoluyla doldurulmasını zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla siyasî-fıkhî hükümlerin pek çoğunda olduğu gibi bu mesele de büyük ölçüde müçtehidin zannına tâbi bir alan olarak değerlendirilmiştir. Fıkıh mezheplerinin belirli şartlar konusunda farklı görüşlere sahip olmaları, hatta bazen aynı ekole mensup olup aynı teorik zeminden beslenen fakihlerin dahi farklı değerlendirmelere ulaşmaları, meselenin içtihadî boyutunun bir yansıması olarak yorumlanabilir.

Devlet başkanlığı ve buna ilişkin meseleler, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden bir süreçte ortaya çıktığı için öncelikli olarak sahâbe tecrübesi etrafında şekillenmiştir. Bu bakımdan Hulefâ-yi Râşidîn dönemi olarak bilinen ilk dönem sahâbe tatbikatı, devlet başkanlığına ilişkin sonraki dönemlerde geliştirilen içtihatlar için önemli bir referans noktası olmuştur. Hulefâ-yi Râşidîn'in sahip olduğu nitelikler, daha sonra devlet başkanı olarak seçilecek kişilerin hangi vasıflara sahip olması gerektiği konusunda da yol gösterici olmuştur. Siyasî-fıkhî eserlerde devlet başkanında bulunması gereken temel niteliklerden söz edilirken Hulefâ-yi Râşidîn'in tümünün bu özelliklere sahip olduğuna dair yapılan vurgular bu durumun önemli bir ifadesidir.

Fıkıh mezheplerinin devlet başkanlığı dışındaki bazı meselelerdeki temel yaklaşımları da devlet başkanlığı için hangi şartların zorunlu sayılacağı veya hangilerinin vazgeçilmez bir gereklilik olarak kabul edilmeyeceği konusundaki içtihatlarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu da doğal olarak farklı fıkıh geleneklerine mensup müelliflerce öne sürülen şartların çeşitlilik göstermesine ve dolayısıyla konuyla ilgili bazı fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fıkıh mezheplerinin şahitlik ve kadılık için aranan şartlar konusundaki tutumları bu durumun en dikkat çekici örneğini oluşturur.

Devlet başkanlığı için gerekli görülen şartları çoğu zaman kadılarda aranan şartlarla birlikte veya bu şartlarla mukayese ederek ele alan klasik külliyat, kadılık konusundaki ihtilâflarını büyük ölçüde devlet başkanlığına ilişkin tartışmalara da yansıtmışlardır. Söz gelimi, ilim ve adalet gibi şartları kadılar için gerekli görmeyen Hanefîler, çoğunlukla bu iki niteliğin devlet başkanları için de zorunlu olmadığını savunurken bu nitelikleri kadılar için şart koşan Şâfiîler, genel itibariyle bu tutumlarını devlet başkanlığı konusunda da sürdürmüşlerdir. Hatta Hanefî kaynaklarında özellikle adalet şartı bağlamında bu meselenin Şâfiîler'le aralarındaki temel ihtilâf noktalarından biri olduğuna vurgu yapılmakta ve bu ihtilâfın adalet vasfını haiz olmayan bir kişinin (fâsık) kadılık yahut şahitlik yapması konusunda iki mezhebin benimsediği farklı görüşlerden kaynaklandığı belirtilmektedir. Dolayısıyla fıkıh mezheplerinin devlet başkanının âdil ve müçtehit olması konusundaki tutumları, kadıların âdil ve müçtehit olması konusundaki görüşleriyle büyük oranda paralellik göstermiştir. İçtihat ve adalet şartına dair hükümlerin bu iki kurum arasındaki ilişki dikkate alınarak teorik bir tutarlılık içinde ortaya konduğunu gösteren bu durum, aynı zamanda devlet başkanında aranan şartların tespitinde bazı fıkhî kabullerin ne denli belirleyici rol oynadığını da bir açıdan teyit etmektedir.

Fıkıhta kişinin hak ve yükümlülüklerinin sabit olabilmesi, dinî mükellefiyetlerle sorumlu tutulabilmesi, hukukî işlem ve davranışlarının geçerli sayılabilmesi, toplumsal ve cezaî sorumluluk taşıyabilmesi için şart koşulan ve aynı zamanda birçoğu yine kadılık görevinde aranan asgari şartları oluşturan bazı temel niteliklerin (İslâm, akıl, bulûğ vb.) tüm bu konularla irtibatlı bir konumda bulunan devlet başkanlığı için de âdeta bir ön koşul olarak kabul edilmiş olmasını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu şartların, kişinin diğer alanlardaki hukukî

statüsüyle doğrudan ilişkili olması, en büyük sorumluluk makamı olarak kabul edilen devlet başkanlığı görevinde de aynı esasların geçerli kılınmasını zorunlu hale getirmiştir.

Yukarıda zikredilen şartların dışında kalan kifayet şartı ve fiziksel yeterliliğin gerektirdiği beden sağlığıyla ilgili bazı özellikler ise büyük ölçüde doğrudan devlet başkanlığı görevinin mahiyeti ve gereklilikleri göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Diğer taraftan, mensup olunan fıkhî gelenekteki bazı temel kabulleri dikkate alarak ilim/içtihat ve adalet gibi nitelikleri devlet başkanlığı için zorunlu kabul eden metinler, zaman zaman bu şartları da devlet başkanlığı görevinin doğası ve bu görevin icrasıyla elde edilmek istenen temel amaçlarla ilişkilendirmek suretiyle temellendirmiştir.

Sonuç olarak, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi metinlerinde devlet başkanlığı için öne sürülen niteliklerin, dinin temel kaynaklarındaki naslar, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde edinilen tecrübeler, bağlı olunan fıkhî gelenekteki bazı temel kabul ve görüşler ile devlet başkanlığı görevinin mahiyeti ve gereklilikleri doğrultusunda yapılan içtihatlar aracılığıyla belirlendiğini söyleyebiliriz.

III.

Bu esaslar ışığında tespit edilen şartları şu yedi ana başlık altında toplamak mümkündür: 1. Ön Şartlar: İslâm, akıl, bulûğ, hürriyet ve erkeklik, 2. Beden Sıhhati, 3. İlim/İçtihat, 4. Adalet, 5. Kifayet, 6. Efdaliyet, 7. Kureyşîlik. Bu niteliklerin önemli bir bölümü tarihsel süreçte çeşitli gerekçelerle tartışmaya açılmıştır. Buna karşın yaygın kabul, bu şartların imkân dahilinde uygulanması gerektiği yönünde olmuştur. Hanefîler'in adaleti temelde zorunlu bir şart olarak görmemelerine rağmen bu vasfın devlet başkanında bulunması arzulanan bir özellik olarak değerlendirmeleri ve bu nedenle "kemâl şartı" kategorisinde ele almaları, yine içtihat şartını mutlak bir gereklilik olarak saymamakla birlikte çoğu zaman "tercih sebebi" olarak benimsemeleri bu açıdan kayda değerdir. İçtihat ve adalet şartlarını prensipte zorunlu kabul eden müelliflerin (Şâfiîler gibi), bu nitelikleri çoğunlukla zaruret hali gibi kaçınılmaz durumlarda esnetmeleri, bu niteliklerin normal koşullarda gözetilmesi gereken özellikler olarak değerlendirildiğini gösterir. Kureyşîlik şartını esneten ya da tartışmaya açan müelliflerin önemli bir kısmının bunu ilk tahlilde zorunlu bir şart olarak kabul etmelerinde de benzer bir yaklaşım söz konusudur. Dolayısıyla tüm bu şartların bir araya gelerek oluşturduğu küme, aslında meselenin "ideal" çerçevesini ortaya koymaktadır. Buna göre İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının büyük bir çoğunluğu için ideal bir devlet başkanı, Müslüman, akıl sahibi, bulûğ çağına erişmiş, hür, erkek, beden sağlığı yerinde, Kureyş soyundan gelen, müçtehit olarak kabul edilen, adalet vasfına sahip, kifayetli ve çağdaşları arasında en faziletli kişi olmalıdır.

IV.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu şartların eksiksiz bir şekilde yerine getirildiği konusunda şüphe bulunmaması, bu dönemin aynı zamanda "hilâfet-i kâmile" dönemi olarak tesmiye edilmesine vesile olmuştur. Bu durum, sonraki dönemlerde şartlarla ilgili belirlenen teorik esasların en azından ilk dönem sahâbe uygulamasıyla uyumlu olduğunu söylememize imkân tanımaktadır. Ancak sonraki dönemlerde teori ile uygulama arasındaki bu uyumun aynı derecede devam ettiğini söylemek bir hayli zordur. Özellikle hilâfetin saltanata dönüşmesi ve hânedanlık modeline geçiş süreciyle birlikte devlet başkanlığı için ön görülen tüm bu şartların ne ölçüde karşılandığı noktasında ciddi şüpheler doğmuştur. Kimi metinlerin "hilâfet-i gayr-i kâmile" dönemi olarak nitelediği bu aşamada, siyasî liderlik belli bir zümrenin/hânedanın kontrolü altındadır ve doğal olarak liderlik seçimlerinde dar ve sınırlı bir tercih alanı söz konusu olmuştur. Bu durum, siyasî liderlik için belirlenen "ideal" niteliklerin uygulanmasını ve bu niteliklere sahip "ideal" bir adayın başa getirilmesini oldukça zorlaştırmıştır.

Müçtehit seviyesinde bir fakih olmanın uzun ve zahmetli bir tahsil süreci gerektirmesi ve buna bağlı olarak taklit olgusunun öne çıkması, devlet başkanları arasında fıkıh âlimlerinin adalet tanımlarına göre fısk olarak değerlendirilen davranışların giderek yaygınlaşması, hilâfetin konumunda zayıflığın baş göstermesiyle birlikte halifelerin yönetimdeki etkinliklerini/kifayetlerini kaybetmeye başlaması, Bağdat merkezli Abbâsî hilâfetinin yıkılmasının ardından siyasî gücün Kureyş soyundan olmayan hânedanlara geçmesi gibi faktörler, özellikle içtihat, adalet, kifayet ve Kureyş'e mensubiyet gibi şartların teknik olarak uygulanabilirliğini güç bir hale getirmiştir. Liderlik seçimlerinin oldukça dar bir tercih alanıyla sınırlandığı da göz önüne alındığında tüm bu gelişmeler, devlet başkanlığı için öne sürülen bazı şartların giderek pratikte uygulanmasını güçleştirmiş ve nihayetinde bu şartların belli bir noktada teorik bir tartışma konusu olarak kalmasına neden olmuştur.

Bu nitelikleri mutlak bir gereklilik olarak kabul eden müelliflerin sayısının azımsanmayacak derecede fazla olduğu göz önüne alındığında, bu durumun Emevî ve Abbâsî tecrübesiyle başlayarak İslâm siyasî tarihinin önemli bir kısmını "meşruiyet" açısından ciddi bir sorunla karşı karşıya bıraktığı söylenebilir. İçtihat, adalet, kifayet ve Kureyş'e mensubiyet gibi şartların zaman zaman katî bir delil niteliğindeki icmâya dayandırılarak savunulması, en azından bu yöntemi benimseyenler açısından bu şartları tartışmaya kapalı hale getirmektedir. Bu durumun söz konusu şartları taşımayan devlet başkanlarının meşruiyet zeminini daha da zayıflatması, meselenin bir başka önemli boyutunu oluşturmaktadır.

İncelediğimiz dönem açısından, meşruiyet tartışmalarına yol açabilecek bu problemlerin en azından teorik düzeyde nihaî bir çözüme ulaştırıldığını söylemek zor olsa da mevcut veriler İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi yazarlarının hiç değilse bir kısmının zamanla değişen fiilî

koşullara tamamen kayıtsız kalmadıklarını da göstermektedir. Devlet başkanlığı için gerekli görülen şartlar meselesinden kaynaklanan siyasî meşruiyet sorunlarının mevcut koşullar altında nasıl aşılacağına dair farklı yorum ve çözümlerin geliştirilmesi, bu çerçevede bazı şartların tartışmaya açılması veya farklı bir perspektiften yeniden değerlendirilmesi, meşruiyet problemlerini aşmaya yönelik önemli çabalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devlet başkanında aranan şartlar konusunda bazı yerleşik kabullerin esnetilmesi, dönüştürülmesi veya farklı perspektiflerden yeniden değerlendirilmesine dönük çabalarda, şeriatın ifasının sağlanması ve toplumsal düzenin korunmasıyla ilgili birtakım endişelerin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Devlet başkanlığı için gerekli görülen nitelikler açısından yetersiz olan devlet başkanlarının siyasî yönetimlerinin meşruiyet dairesi dışına itilmesi durumunda, devlet başkanının varlık gayesini oluşturan şer'î hükümlerin tatbikinin önemli ölçüde âtıl hale geleceği, hatta devlet başkanının tevdi ettiği görev ve yetkilerin geçerlilik kazanmayacağı ve böylelikle şeriatın ifa ve icrasının tam anlamıyla sağlanamayacağı yönünde zaman zaman dile getirilen düşünceler bu açıdan dikkate değerdir. Meşruiyet sorunlarının yol açabileceği muhtemel tehlikelere karşı elverişli bir çözüm olarak ortaya konan esnetme çabalarının, çoğunlukla zaruret ilkesine ve bazen de devlet başkanlığı göreviyle elde edilmek istenen esas gayelere (*makâsıdü'l-imâme*/*maksûdü'l-imâme*) yapılan atıflarla temellendirilmesi, bu esneklik arayışlarının ardındaki sâiklerin ve ulemanın bu konudaki kaygılarının anlaşılması açısından önemli bir fikir vermektedir. İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinin klasik eserlerinde, şartlar meselesi dışında farklı konularda da gözlemlenen bu tür esneklik arayışlarını, çağdaş İslâm siyaset düşüncesi literatüründe sıklıkla dile getirildiği gibi sadece "gücün meşrulaştırılması" amacına yönelik olarak değerlendiren indirgemeci yaklaşımlar bu açıdan yetersiz ve eksik kalmaktadır.

V.

Elinizdeki çalışma, büyük oranda fıkıh ilmini esas alan ve devlet başkanında aranan şartları bu ilim çerçevesinde değerlendiren eserlerden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu nedenle siyasî-fıkhî ahkâma dair farklı telif formlarıyla yazılmış pek çok eser bu çalışmaya kaynaklık etmiştir. İslâm hukuk ve siyaset düşüncesi kapsam itibariyle muhtelif disiplinleri ilgilendiren bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu alanın fıkıh ilmiyle irtibatını kuran disiplinlerin başında fıkıh ve imâmet bahislerine yer vermesi dolayısıyla kelâm literatürü gelir. Bu iki sahada yazılan eserlerin yanında, muhteva açısından doğrudan bu türlerin kapsamına girmeyen, farklı telif formlarıyla yazılmış diğer bazı eserler de çalışmada incelenmeye değer bulunmuştur. İslâm ilimlerinin farklı dallarında yazılmış eserlerden mezhepler tarihine dair kitaplara, edeb literatürünü oluşturan siyasetnâme tarzı metinlerden ansiklopedik nitelikteki eserlere kadar birçok kaynak, devlet başkanında aranan şartlarla ilgili fıkhî değerlendirmeleri içermeleri nedeniyle bu çalışmada kullanılmıştır. Dolayısıyla elinizdeki çalışma bir yönüyle, fıkıh ve bu alanın çeşitli dallarında yazılmış metinlerin yanı sıra, başta kelâm literatürü olmak üzere farklı telif türlerinin ve hatta

kimi zaman özgün bir tarzda kaleme alınmış bazı eserlerin de siyasî-fıkhî ahkâm açısından incelenmeye oldukça elverişli olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Memlükler dönemi siyaset düşüncesi metinlerinin çeşitliliği üzerine son yıllarda yapılan bazı çalışmalar, özellikle bu dönemin bu yönüyle ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu ortaya koymuştur. Memlükler döneminin genel siyaset anlayışına ilişkin daha isabetli yorum ve tespitlerde bulunabilmek için dönemin bir bütün halinde incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Fakat bu literatür başlı başına geniş bir disiplin ağı içerisinde zengin bir birikimi barındırmaktadır. Bu çalışmanın sınırlı çerçevesi içinde bu birikimin tamamını kuşatmak elbette kolay değildir. Ayrıca devlet başkanında aranan şartlar gibi hususi meseleler bir yana, genel olarak döneme dair siyaset literatürünün dahi tam anlamıyla bir haritası çıkarılmış değildir. Son yıllarda bu konuda giriş niteliğinde bazı kayda değer çalışmalar yapılmış olsa da bu çalışmaların yeterli olduğunu söylemek zordur. Bu durum Memlükler dönemi siyaset düşüncesi üzerine müstakil çalışmalar yapmanın önem ve gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla dönemin siyaset anlayışının ve bunun önemli bir parçasını oluşturan devlet başkanında aranan şartlar meselesinin, bu dönemdeki metin çeşitliliği de dikkate alınarak müstakil çalışmalarla aydınlatılması, literatürdeki mevcut bir boşluğun doldurulmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

Diğer taraftan, devlet başkanında aranan şartlar meselesi dışında, İslâm hukuk ve siyaset düşüncesinin temel meseleleri arasında yer alan devlet başkanlığına seçilme yöntemleri, devlet başkanının hak ve görevleri ile gerektiğinde görevden alınması (hal‘) gibi konular da siyasî-fıkhî metinlerde yer alan değerlendirmeler ve tarih kaynaklarındaki veriler ışığında kapsamlı ve derinlikli bir şekilde araştırılmayı beklemektedir. Bu meselelerin teorik çerçevesi ve uygulamadaki yansımalarının incelenmesi, yalnızca fakihlerin teorik yaklaşımlarını değil, aynı zamanda tarih boyunca Müslüman toplumlarda ortaya çıkan yönetim pratiklerini ve bu pratiklerin meşruiyet zeminlerini anlamak açısından da önemli açılımlar sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah, Avde. "Dirâse tahliliyye nakdiyye fî şürûhi'l-'ulemâ li-hadîs el-eimmetü min Kureyş". *Mecelletü'ş-şerîa ve'l-kânûn* 28 (2006), 365-410.

Abdülvehhâb b. Ali, Ebû Muhammed. *et-Telkîn fi'l-fıkhi'l-Mâlikî*. thk. Ebû Uveys Muhammed et-Tatvanî. 2 Cilt. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1425/2004.

Abdüsselâm, Abdülkâdir Osman - Serhân, Nâdî. "Şürûtü ihtiyâri reîsi'd-devle: Dirâse mukâren beyne'l-fıkh ve'd-düstûri's-Somâlî". *Mecelletü'r-râsihûn* 8/3 (2022), 186-230.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin - Yılmaz, Coşkun. "Siyâsetnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ekim 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname

Ağır, Abdullah Mesut. "Memlûk Sultanlarının Gölgesi Altında Hilâfet Kurumu". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2011), 637-651.

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.

Ahmed Efendi, Taşköprizâde. *el-Me'âlim fî 'ilmi'l-kelâm*. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, V2149.

Akkaya, Nejla. "İslam Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları". *İslâmî Araştırmalar* 5/4 (1991), 236-250.

Akyüz, Vecdi. *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi: Emevîler'in Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

———. "İslâm Kamu Hukukunda el-Ahkâmu's-Sultâniyye Literatürü". *Makâlât* 1 (1999), 295-304.

Al-Baghdadi, Ahmad Mubarak. *The political thought of Abu Al-Hasan Al-Mawardi*. Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1981.

Ali Çelebi, Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Al-Naffar, Mahmoud. *Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi: Cüveyni Örneği*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021.

Amâsî, Abdüsselâm. *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhatü'l-vüzerâ*. British Library, Türkçe Yazmalar, 6416.

———. *Tuhfetü'l-ümerâ ve minhatü'l-vüzerâ, Siyaset Ahlâkı*. haz. A. Mevhibe Coşar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004.

———. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrût-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.

———. *Gâyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2004.

Âmir, Muhammed Seyyid Ahmed. *el-Bağy ve ahkâmühâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. İskenderiyye: Mektebetü'l-vefâ el-kânûniyye, 2012.

Anonim. *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme*. Bodleian, MS., 579.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Abdüsselâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Nisan 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-abdusselam-izzeddin

———. "İctihad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Ağustos 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad

———. "Sahâbî Kavli". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/sahabi-kavli

Apaydın, Mehmet. "İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 7-8 (2018), 219-268.

Arı, Mehmet Salih. *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2002.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Lezzetü'l-ʿayş bi-cemʿi türuki "el-eʾimmetü min Kureyş"*. Beyazıt Devlet Ktp., Mecmua, 7951, 35a-64b.

Atalay, Abdurrahman. *Siyasî ve İtikadî Yönleriyle İbn Haldun'da Hilafet ve İmamet Meselesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Ay, Mahmut. "Mu'tezile ve Siyasi Düşüncesi". *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. ed. Adem Çaylak. 267-296. Ankara: Savaş Yayınları, 2018.

Ayalon, David. "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi". çev. Samira Kortantamer. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 4/1 (1989), 211-247.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/safii-mezhebi

Aydın, Ömer. *Türk Kelâm Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

———. "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik". *Dinî Araştırmalar* 3/7 (2000), 17-52.

———. "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbâr'ın İmâmet Anlayışı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 113-146.

Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şabân. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1320/2000.

Azimli, Mehmet. “Kadınların İdareciliği Konusundaki Rivayete Tarihsel Bağlamda Eleştirel Bir Yaklaşım”. *İslâmi Araştırmalar* 15/3 (2002), 417-422.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd. *el-Maksad fi’l-kelâm*. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 1384.

———. *el-ʿİnâye*. 10 Cilt. Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırkati’n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Osman el-Huşt. Kâhire: Mektebetu İbn Sinâ, ts.

———. *Usûlü’d-dîn*. İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyâtı, 1346/1928.

Bağdatlı, Özlem. *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1421/2000.

———. *et-Takrîb ve’l-irşâd*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1418/1998.

———. *Menâkıbü’l-eimmeti’l-erbaʻa*. thk. Semîre Ferhât. Beyrût: Dârü’l-müntehabü’l-ʻArabî, 1422/2002.

———. *Temhîdü’l-evâʾil ve telhîsu’d-delâʾil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, 1407/1987.

Bakkal, Ali. “Ebû Bekir’in Halîfe Seçilmesinde ‘İmamlar Kureyş’tendir’ Hadîsinin Rolü Üzerine”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 3/6 (2005), 87-104.

Balcı, İsrafil. “‘İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir’ İddiasının Kritiği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 5-32.

Banister, Mustafa. *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

Bardakoğlu, Ali. “Delil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/delil

———. “Edâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/eda--fikih

Başoğlu, Tuncay. *İslâm Hukukunda Beyat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Begavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesʻûd el-Ferrâ. *et-Tehzîb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1418/1997.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü’l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrût: Dârü’l-fikr, 1417/1996.

Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Tavâliʿu’l-envâr*. thk. Abbâs Süleymân. Beyrût: Dârü’l-cîl, 1411/1991.

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. “Makâsıdü’ş-şerîa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria

Bozan, Metin. *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2007.

———. *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Bozkurt, Nahide. “İbn Hübeyre”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hubeyre-ebu-halid

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiʿu’s-sahîh*. thk. Heyet. 9 Cilt. Bulak: Matbaatü’l-kübrâ el-Emîriyye, 1311.

Bulkînî, Ömer b. Reslân. *et-Tedrîb*. thk. Neş’et b. Kemâl el-Mısrî. 4 Cilt. Riyâd: Dârü’l-kıbleteyn, 1433/2012.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları (İlk Şiîler: Hicrî İkinci Asır)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Canatan, Kadir. “Siyasetnamelerin Dili Olarak Adalet”. *Yetkin Düşünce* 1/2 (2018), 165-176.

Cangül, Kamil. *İslam Hukukuna Göre Halifenin Azli Meselesi*. Siirt: Siirt Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü’l-Kurʾân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1405/1985.

———. *el-Fusûl fi’l-usûl*. thk. Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vezâretü’l-evkâf, 1414/1994.

———. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed vd. Beyrût: Dârü’l-beşâir, 1431/2010.

Cici, Recep. “İbn Fîrûz Ve ‘El-Gurretü’l-Beydâ’ Adlı Eseri”. *Uludağ Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 301-306.

———. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1419/1989.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*. thk. ed-Dîb Abdülazîm. Devha, 1399.

———. *el-İrşâd ilâ kavâtıʿil-edille fî usûli’l-iʿtikâd*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, 1430/2009.

———. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.

———. *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

———. *Kitâbü'l-İctihâd*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyr. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1987.

———. *Lümaʿu'l-edille fî kavâʿidi Ehli's-sünne ve'l cemâ'a*. thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.

———. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1428/2007.

———. *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Beyrût: Dârü'l-minhâc, 1435/2014.

Çağrıcı, Mustafa. "Asabiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/asabiyet

Çamur, Hikmet. *Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyâsî Olaylara Bakışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çeliker, Hüseyin. "İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), 251-298.

Çetin, Hasan Musab. *Fahreddin er-Râzî'nin İmamet Anlayışı*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Çetin, Maksut. *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2013.

———. "Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı". *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 347-374.

Çınar, Halime. *Simnânî'nin "Ravzatü'l-Kudât" Adlı Eseri ve Hanefî Edebü'l-Kâdî Literatüründeki Yeri*. Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Çifçi, Osman Zahid. *Mâverdî'ye Göre Din-Devlet İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2012.

Çoban, Mehmet. *Cihad ve Âlim: Cihad Literatürü ve Bedreddin İbn Cemâa*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Çubukçu, Asri. *Tarasûsî Hayatı, Şahsiyet ve Eserleri*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1977.

Dalkılıç, Mehmet. "İbn Haldûn'un Bakış Açısından Hilâfetin Kureyşliliği ve Veliaht Tayin Etme Meselesi". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III*. 701-712. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.

Darling, Linda T. *A History of Social Justice And Political Power in the Middle East The Circle of Justice From Mesopotamia to Globalization*. New York: Routledge, 2012.

Davutoğlu, Ahmet. "Devlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Ağustos 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/devlet

Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1321/2001.

Demîcî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-. *el-İmâmetü'l-ʿuzmâ*. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1408.

Demir, Müddessir. "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği: 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.

———. *Mâverdî'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.

———. "Memlüklere Siyâsî-Fıkhî Meşruiyet: Mahmûd b. İsmâil el-Hayrbeytî ve ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ Adlı Eseri". *Adalet Gerdanlığı: Sultan, Kadı ve Emirlere Nasihatler (ed-Dürretü'l-Garrâ fî Nasîhati's-Selâtîn ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ)*. 7-36. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Demirer, Hasan Basri. *Hicrî III. Asırda Mu'tezile-Şia Etkileşimi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Dırâr b. Amr. *Kitâbü't-tahrîş: İlk Dönem Siyasî ve İtikâdî İhtilâflarında Hadis Kullanımı*. çev. Mehmet Keskin. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/illet--fikih

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'r-risâle el-âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. Haydarâbâd: Matbaatu meclisi dâireti'l-maârif en-nizâmiyye, 1342.

Ebû Vahdân, Abdullah Cemîl. "Hükmu iştirâti'l-Kureşiyye fi'l-imâmi'l-ekber fi'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletü Câmiati Filistîn et-tekniyye li'l-ebhâs* 10/1 (2022), 22-34.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhim. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tahâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1431.

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-Hibri, Tayep. *The Abbasid Caliphate: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

El-Merheb, Mohamad. *Political Thought in the Mamluk Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

Er, Enes. "Cüveynî'de İmamet Teorisi". *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. ed. Özgür Kavak - Ömer Türker. 75-95. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Erbil, Arif. *Translation and The Growth Of Juristic Discourse in Sixteenth-Century Ottoman Political Writing*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Erdem, Sami. *İslam Hukukunda Yargı ve İctihad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

———. "Müçtehidin Yokluğunda Fıkhî Ahkâm: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'deki Farazi Dünyası". *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. 135-167. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Erkal, Mehmet. "el-Ahkâmü's-sultâniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ekim 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-ahkamus-sultaniyye--maverdi

Eryiğit, Adem. *İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.

Esen, Bilal. *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2010.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-İbâne ʿan usûli'd-diyâne*. thk. Sâlih b. Mukabbel b. Abdullah el-Useymî. Riyâd: Medârü'l-müslim, 1432/2011.

———. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. haz. Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

———. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Nuaym Zerzûr. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1326/2005.

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-Hüseyin. *Muhtasarü'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrût: Dârü'l-maşrık, 1974.

———. *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-Maʿrife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Bağdâd: Matbaatü'l-irşâd, 1393/1974.

Fûrekî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed. *en-Nizâmî fî usûli'd-dîn*. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2378.

Gaznevî, Ahmed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ömer Vefîk ed-Dâ'ûk. Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Mustafâ İmrân. Kâhire: Dârü'l-basâir, 1430/2009.

———. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993.

———. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrahîm - Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kâhire: Dârü's-selâm, 1417.

———. *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Dâru kütübi's-sekâfiyye, ts.

———. *Kavâ'idü'l-akâid*. thk. Mûsâ Muhammed Ali. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.

Gecekuşu, Nisa. *Kadı Abdulcabbar'ın İmamet Anlayışı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Gecit, Mehmet Salih. *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2012.

———. *İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2024.

Genç, Süleyman. "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 219-243.

Gibb, Hamilton A. R. "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate". *Studies on the Civilization of Islam*. ed. S. J. Shaw - W. R. Polk. 291-302. Princeton: Princeton University Press, 1962.

———. "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate". *Oriens* 15 (1962), 287-295.

Gökalp, Yusuf. *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

———. "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 55-93.

Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Felsefesinde Asabiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#2

———. "Mukaddime". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/mukaddime--ibn-haldun

Güher, Fatma. *Bedreddin İbn Cemâa ve Sünni İmamet/Hilafet Anlayışında Farklılaşma Arayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Gümüşoğlu, Hasan. *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2017.

Güner, Ahmet. *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.

———. “Mâverdî’nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 3-36.

———. “Mâverdî’nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 227-252.

Gürler, Kadir. “Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-”. *Dinî Araştırmalar* 4/11 (2001), 67-94.

Habîb, Ahmed b. İbrâhim. “Hükmu tevelli’l-mer’a li’l-velâyâti’l-amme: Dirâse fıkhiyye mukârane”. *Mecelletü Câmiati Ümmü’l-Kurâ* 2/50 (2010), 9-106.

Hakyemez, Cemil. “İmamiyye Şiasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2007), 167-192.

Halîmî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan. *el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân*. thk. Hilmî Muhammed Fûde. 5 Cilt. Dârü’l-fikr, 1399/1979.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzü ʿuyûni’l-besâʾir ʿalâ mehâsini’l-Eşbâh ve’n-nezâʾir*. 4 Cilt. Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1405/1985.

Hançabay, Halil İbrahim. “Abbâsî İdarî Tarihi Açısından Önemli Bir Kaynak: Dîvânü’l-inşâ Reisi Emînüddevle İbnü’l-Mûsalâyâ (ö. 497/1104) Tarafından Kaleme Alınan Resmî ve Şahsî Mektuplar”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 45-71.

———. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Hanne, Eric J. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority and the Late Abbasid Caliphate*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007.

Hars, Abdülkâdir. *Cühûd ulemâi’ş-Şâfi‘iyye fî takrir ‘akîdeti ehli’s-sünne ve’l-cemâa fî mesâili’l-imâmeti’l-‘uzmâ ve’r-redd ‘âla’l-muhâlifîn fîhâ*. Medine: Câmiatü’l-İslâmiyye, Doktora Tezi, ts.

Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği: İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed. *Aʿlâmü’l-hadîs*. thk. Muhammed b. Sa‘d b. Abdurrahmân. 4 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmü’l-Kurâ, 1309/1988.

———. *Meʿâlimü’s-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: Matbaatü’l-ilmiyye, 1351/1932.

Hayâlî, Ahmed Efendi. *Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyye*. Âtıf Efendi Ktp., 1325.

Hayrabâdî, Muhammed Ebü’l-Leys. “el-İmâmetü’l-‘uzmâ fi’l-İslâm: Cidâretün ve ehliyyetün em nesebün ve ‘ırkün?” *Mecelletü’t-tecdîd* 21/41 (2017), 9-44.

———. “Hadîsü el-eimmetü min Kureyş fî müvâceheti’t-tehaddiyâti’l-muasira”. *Mecelletü’l-Hadîs* 6 (2013), 7-46.

Hayrbeytî, Mahmûd b. İsmâil. *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.

———. *ed-Dürretü’l-garrâ fî nasîhati’s-selâtîn ve’l-kudât ve’l-ümerâ*. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1996/1417.

Heyet. *el-Mevsûʿatü’l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vezâretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1983.

Hidayatulloh, M. K. “Thematic Study on Hadith ‘The Imams are from Quraysh’ in the Primary Book”. *HADİS* 10/19 (2020), 511-522.

Hilmî, Mustafa. *Nizâmü’l-hilâfe fi’l-fikri’l-İslâmî*. Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2004.

Holtzman, Livnat. “The Caliph al-Qādir bi-llāh and the Qādirī Creed”. *Rulers as Authors in the Islamic World: Knowledge, Authority and Legitimacy*. 143-209. Leiden: Brill, 2024.

Hoyladı, Adnan. *İslam Hukukunda Hilafetin Kureyşiliği Tartışmaları ve Hindistan Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Hurwitz, Nimrod. *The Relationship Between al-Mawardi’s and Abu Ya‘la’s al-Ahkam al-sultaniyya*. ILSP: Cambridge, 2007.

Hüseyin b. Hasan. *Letâ’ifü’l-efkâr ve kâşifü’l-esrâr*. haz. Özgür Kavak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Irâkî, Abdürrahim b. el-Hüseyin. *Tarhu’t-tesrîb fî şerhi’t-Takrîb*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, ts.

Irwin, Robert. *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

İbn Abdüsselâm, İzzeddin Abdülazîz. *Kavâʿidü’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezheriyye, 1414/1991.

İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ Ali. *el-Vâzıh fî usûli’l-fıkh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1420/1999.

İbn Âsım, Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü’l-hükkâm fî nüketi’l-ʿukûd ve’l-ahkâm*. thk. Muhammed b. Abdüsselâm Muhammed. Kâhire: Dârü’l-âfâki’l-Arabiyye, 1432/2011.

İbn Battâl, Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1423/2003.

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 fî tedbîri 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 Ferhûn, Burhâneddin İbrâhim b. Ali. *Tebsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.

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 Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü makâlâti'ş-şeyḫ Ebi'l-Hasan el-Eşʿarî*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1425/2005.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Halîl Şahâde. Beyrût: Dârü'l-fikr, 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.

———. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bindârî. 12 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, ts.

İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer. *el-İfsâh ʿan meʿâni's-sıhâh*. thk. Fuâd Abdülmün'im. 8 Cilt. Dârü'l-vatan, 1417.

İbn Kâsım, Hâlid b. Hamdî. "el-İmâmetü'l-'uzmâ: Mefhûmühâ, şürûtühâ, ehemmü türuki isnâdihâ". *Mecelletü Mecma'* 19 (2017), 8-67.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1313/1994.

———. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyâd: Dâru âlemi'l-kütüb, 1317/1997.

———. *el-Mukniʿ*. thk. Mahmûd el-Arnâvût - Yâsîn Mahmûd el-Hatîb. Cidde: Mektebetü's-suvâdî, 1321/2000.

———. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-reyyân, 1423/2002.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-Siyâse: Hilafet ve Siyaset*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

———. *Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrût: Müessesetü'l-işrâk, 1419/1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1994 1414.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeyneddin. *Câmiʿu'l-ʿulûm ve'l-hikem*. thk. Şuayb el-Arnâvût - İbrâhim Bâces. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1317/1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1325/2003.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm. *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıslâhi'r-râʿî ve'r-raʿiyye*. thk. Komisyon. Beyrût: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1403/1983.

———. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'ş-Şîʿa ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1406/1986.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *el-Müsâyere fî 'ilmi'l-kelâm ve'l-ʿakâʾidi't-tevhîdiyyeti'l-münciye fi'l-âhire*. thk. Abdülhamîd Muhyiddîn Muhammed. Mısır: Matbaatu mahmûdiyyeti't-ticâriyye, ts.

———. *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.

İbnü'l-Mehâmilî, Ahmed b. Muhammed. *el-Lübâb fi'l-fikh*. thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî. Medine: Dârü'l-Buhârâ, 1416.

İbnü'l-Mülakkın, Sirâceddin Ömer b. Ali. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmiʿi's-sahîh*. 16 Cilt. Dımaşk: Dârü'n-nevâdir, 1349/2008.

İbrâhîmî, Nebîl Muhammed. "Şürûtü'l-imâm 'inde'z-Zeydiyye ve'l-mezâhibi'l-erbaa beyne't-tenzîr ve't-tatbîk". *Mecelletü'l-câmiati'l-vataniyye* 16 (2021), 197-232.

İbrahimoğlu, Yunus. "Mefdûl İmâmet Anlayışının Son Dönem Bağdat Mu'tezilesi'ndeki Seyri". *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/2 (2021), 183-210.

İlhâmî, Muhammed. "Hadîsü 'el-eimmetü min Kureyş' fi'l-'asri'l-Osmânî". *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. ed. Zekeriya Güler v.dğr. 301-320. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

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.

İnancık, Halil. "The Origin and Definition of the Circle of Justice (Dâire-i Adâlet)". *Selçuklu'dan Osmanlı'ya Bilim, Kültür ve Sanat*. ed. Mustafa Demirci. 23-26. Konya: Kömen Yayınları, 2009.

İshâk Efendi, Tokatlı. *Nazmü'l-Le'alî*. Kayseri Raşit Efendi Ktp., 70.

Jahja, Muharem. *Lutfî Paşa'nın (893/1488-970/1562) Halasu'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*. 22 Cilt. Kâhire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, ts.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl. *İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-vefâ, 1419/1998.

Kahwaji, Anas Al. "Osmanlı Devleti ve İslam Halifeliğinin Şartları (İslam Siyaset Fıkhı Çerçevesinde Bir Temellendirme)". *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020), 39-76.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Meʾâsirü'l-inâfe fî meʿâlimi'l-hilâfe*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1985.

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

———. *Subhu'l-aʿşâ fî sınâʿati'l-inşâʾ*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Kandîl, Muhammed Mahmûd Tevfîk. "Nasbu reîsi'd-devle mine'l-manzûri'l-İslâmî: Dirâse fî fıkhi's-siyâseti'ş-şer'iyye". *Mecelletü Külliyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 4/1 (2017), 381-552.

Kaplan, Yunus. *Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550-1650)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2013.

———. "Osmanlı'da Adalet Mefhumunun Kökenleri". *İslâmi Araştırmalar* 31/1 (2020), 143-163.

Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Karâfî, Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ʿani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995.

———. *ez-Zahîre*. thk. Saîd A'rab vd. 14 Cilt. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

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

Karagözoğlu, Hümeyra. "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (Şubat 2009), 93-118.

Karaman, Hayreddin. "Adalet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Kasım 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet

———. "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi". *İslâmi Araştırmalar* 5/4 (1991), 284-291.

Karûş, Yûsuf Mahmûd. *Türuku intihâi velâyeti'l-hükkâm fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve'n-nüzumi'd-düstûriyye*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987.

Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*. 7 Cilt. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986.

Kâsimî, Zâfir. *Nizâmü'l-hükm fi'ş-şerî'a ve't-târihi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'n-nefâis, ts.

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

———. “Bir Osmanlı Kâdısının Gözüyle Siyâset: Letâifü’l-Efkâr ve Kâşifü’l-Esrâr Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2012), 95-120.

———. “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.

———. “‘Dünya ve Din Siyaseti’: Saîd b. İsmail el-Aksarâyî’nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32 (2014), 63-98.

———. “el-Gıyâsî’nin Çağdaş Batılı Literatürdeki Yorumları”. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü’l-ümem fî iltiyâsi’z-zulem Adlı Eseri*. 247-269. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

———. “Giriş: Kâdı Hüseyin b. Hasan ve Letâ’ifü’l-efkâr Adlı Eseri”. *Letâ’ifü’l-Efkâr: Kâdı Hüseyin b. Hasan’ın Siyâsetnâmesi*. 19-41. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

———. “Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (Şubat 2019), 141-196.

———. “Halâsü’l-ümme’den Necâtü’l-ümme’ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not-”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/52 (Ocak 2022), 27-70.

———. “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.

———. “İtikaddan Amele Siyaset İlmihâli: Saîd b. İsmail Aksarayî ve Siyâsetü’d-dünyâ ve’d-dîn Adlı Eseri”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (Şubat 2012), 193-213.

———. “Memlük Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2022), 1-28.

———. “Memlükler 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’ltiyâsi’z-zulem’in Özeti”. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü’l-ümem fî iltiyâsi’z-zulem Adlı Eseri*. ed. Özgür Kavak - Ömer Türker. 271-427. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

———. “Oryantalist Gözüyle İslâm Siyaset Düşüncesi: İbn Cemâa’nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriat’a Karşı Fıkıh”. *İslâm ve Klasik*. ed. Sami Erdem - M. Cüneyt Kaya. 147-171. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

———. *Siyasi Tecdîd ve Osmanlılar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

———. "Siyasi-Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Katiyyât-Zanniyât Ayrımı". *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. 63-73. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

———. "Siyasî-Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'iyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (Şubat 2009), 21-55.

——— - Ömer Türker (ed.). *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2001.

Kayapınar, M. Akif. "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisine Yeni Bir Açılım". *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 83-114.

Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-hümûm*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*. thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-medenî, 1406/1985.

Keskintaş, Orhan. *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Khadduri, Majid. *İslam'da Adalet Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999.

Khan, Mohammad K. "Siyasi Düşünürler: Mâverdî". çev. Yusuf Ziya Cömert. *İslâm Düşüncesi Tarihi-II*. ed. Mian M. Şerif. 347-360. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Khan, Mohammad Yaqub. *A Political Study of Al-Mawardi with Special Reference to the Concept of Legitimacy*. Leeds: University of Leeds, Doktora Tezi, 2001.

Kılıç, Muharrem. "Tarsûsî, Necmeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/tarsusi-necmeddin

Kılıç, Muharrem. "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.

Kirmânî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.

Koç, Eyüp. *İmamiyye'de İmamların Masumiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Korkut, Şenol. "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi". *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. 129-202. Ankara: İLEM Yayınları, 2018.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

———. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

———. "Osmanlılarda Adalet Kavramı". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*. 342-366. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.

Kömbe, İlker. *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2014.

———. "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihatnâme Türünde Siyaset Tasavvuru". *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. 203-237. Ankara: İLEM Yayınları, 2018.

Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı". *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. 17-60. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

———. "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri -Bir Giriş Denemesi-". *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 27-50. Ankara: İLEM Yayınları, 2018.

———. "Siyaset". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ekim 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset

Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Hayrâbâd: Matbaatu meclisi dâireti'l-maârif en-nizâmiyye, 1332.

Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstü. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim el-Itfiyyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî". *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 17-55. Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Lambton, Ann K. S. *State and Goverment in Medieval Islam, An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *et-Temhîd li-kavâʿidi't-tevhîd*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bedʾ ve't-târîh*. thk. Clement Huart. 6 Cilt. Paris, 1899-1919.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve. *el-Câmiʿ*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: Tavzîülmektebi'l-İslâmî, 1403/1983.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *‘Akîdetü Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*. Süleymaniye Ktp., Lâleli, 2411.

———. *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I: Ebû Mansûr-i Mâtürîdî’nin İki Eseri*. çev. Yusuf Ziya Yörükan. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1953.

Mâverdî, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed. *Edebü’d-dîn ve’d-dünyâ*. thk. Heyet. Beyrût: Dârü’l-minhâc, 1434/2013.

———. *el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-vilâyâtü’d-dîniyye*. thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409/1989.

———. *el-Hâvi’l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1419/1999.

———. *Kavânînü’l-vizâre ve siyâsetü’l-mülk*. thk. Rıdvân es-Seyyid. Beyrût: Dârü’t-talî’a, 1979.

Maviş, Nezir. *İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2018.

Mehmed Efendi, Kadızâde. *Manzûme-i Akâid*. Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp., Râşid Efendi Eki, 1425/1.

Merginânî, Burhâneddin Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye*. thk. Talâl Yusûf. 4 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.

Mevsılî, Ebü’l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-taʿlîli’l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü’l-Halebî, 1356/1938.

Muhanna, Elias. *Âlem Bir Kitap İçre: Nüveyrî ve İslam Telif Tarihinde Ansiklopedik Yazım Geleneği*. çev. M. Enes Midilli. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024.

Mûsâ, M. Yûsuf. *Nizâmü’l-hükm fi’l-İslâm*. Kâhire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, ts.

Müslim, Ebü’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmiʿu’s-sahîh*. thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.

Müzenî, Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ. *Muhtasar (el-Ümm* içinde*)*. Beyrût: Dârü’l-marife, 1410/1990.

Nablusî, Osman b. İbrâhim. *Tecrîdü seyfi’l-himme li’stihrâci mâ fî zimmeti’z-zimme*. thk. Luke Yarbrough. New York: New York University Press&Library of Arabic Literature, 2016.

Nafis, Mohammad. *The Concept of the İmamate in the Works of al-Mawardi*. Montreal: McGill University, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Nas, Abdülhakim. *İmâmet Probleminin Sünnî Literatüre Girişi ve Bâkıllânî’ye Göre İmâmet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed. *Mesâʾilü’l-imâme*. thk. Josef Van Ess. Beyrût: Franz Steiner Verlag, 1971.

Nebhân, M. Fârûk. *Nizâmü’l-hükm fi’l-İslâm*. Beyrût: Metâbiu Sâdır Reyhânî, 1951.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şiblî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, ts.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *ʿAkâ'idü'n-Nesefiyye (Şerhu'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye* içinde*)*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, 1408/1988.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâ'ik*. thk. Said Bektaş. Dârü'l-beşâir, 1432/2011.

———. *Şerhü'l-ʿUmde fî 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fî usûli'd-din*. thk. Muhammed Abdurrahman es-Şâğûl. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.

———. *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Envâr Hâmid Îsâ. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.

———. *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.

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

Nüveyrî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. thk. Ali Bûmulhim. 33 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.

Oflaz, Abdulhalim. "Ensâr'ın İktidar Taleplerinin Reddi Bağlamında Hilâfetin Kureyşiliği Problematiği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2010), 124-144.

Okumuş, Ejder. "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (2005), 45-51.

Okuyucu, Nail (ed.). *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

———. "Beni Sana Bağlayan Nedir? Toplumsal Bağın Kuruluşunda Adaletin Yeri: Fıkhî Bir Bakış". *Teklif Dergisi* 5 (2022), 194-202.

Onat, Hasan. "Şiî İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89-110.

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 yuʿmele fi’l-mülk: Tarsûsî’nin Siyâsetnâmesi*. 11-23. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Oral, Osman. “Kelâm Ekollerine Göre Halifenin Özellikleri ve Seçimi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2016), 91-119.

Osman, Muhammed Re’fet. *Riyâsetü’d-devle fi’l-fıkhi’l-İslâmî*. Beyrût: Dârü’l-kitâb, 1975.

Osmanoğlu, Ömer. *Ortaçağ Siyaset Felsefesinde Adalet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2011.

Öge, Sinan. *İslâm Düşüncesinde “Fısk” Kavramı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Öz, Şaban. “Hilâfette Nass Teorisi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2009), 67-122.

Özbek, Süleyman. “Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar: Sultanı Öldüren Sultan Olur””. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (2013), 155-172.

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

Özdinç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul, Doçentlik Tezi, 2001.

———. “Mâtürîdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Eylül 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidi

———. “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes’elesi”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 524-548. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

———. “Sadrüşşerîa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/sadrusseria

Özturan, Hümeyra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.

———. *Ethostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Parlak, Neslihan Koman. *İmam Mâturîdî’nin Siyaset Anlayışının Mâturîdî Çevre Üzerindeki Etkileri*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

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

Petry, Carl F. *The Mamluk Sultanate: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

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

———. *Şerhu Müsnedi'ş-Şâfiʿî*. thk. Ebû Bekir Vâil. 4 Cilt. Katar: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.

Raslân, Hulûmüddîn Besyûnî. *el-Fikrü's-siyâsî inde'l-Mâverdî*. Kâhire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1983.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Taha Câbir Feyyâd el-Alvânî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1318/1997.

———. *el-Mesâʾilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebü's-sekâfî, 1410/1990.

———. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1320.

———. *Nihâyetü'l-ʿukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sa'îd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'z-zehâir, 1436/2015.

Reşîd Rızâ, M. *el-Hilâfe*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2012.

Rıdâ, Şâban. "Şürûtü reîsi'd-devle fi'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletü âfâk li'l-ulûm* 3/1 (2018), 60-67.

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Rûhânî, Bilâl Hamîd. "Hadîsü el-eimmetü min Kureyş: Dirâse mevdu'iyye". *el-Mecelletü'l-ilmiyye* 4/1 (2022), 51-70.

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

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

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu Taʿdîli'l-ʿulûm*. Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, 724.

———. *Şerhu'l-Vikâye*. 4 Cilt. Ammân: Müessesetü'l-verrâk, 2006.

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

Safiyüddîn, Belâl. *Ehlü'l-hal ve'l-akd fî nizâmi'l-hükmi'l-İslâmî*. Beyrût: Dârü'n-nevâdir, 2011.

Sâlim, Hâlid. "el-Hilâfe: Şürûtühâ ve iltizâmâtühâ". *el-Ba'sü'l-İslâmî* 24/8 (1980), 58-66.

Sâlimî, Ebû 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.

Scharfe, Patrick. *Portrayals of the Later Abbasid Caliphs: The Role of the Caliphate in Buyid and Saljuq-era Chronicles, 936-1180*. Ohio: The Ohio State University, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Semerkandî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994.

Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvürühâ*. çev. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, ts.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dârü'l-marife, 1414/1993.

Seven, Mehmet. *Eş'arilikte Hilafet Anlayışı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Sever, Mehmet. *Sa'dettin Taftâzânî'nin İmamet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olayları Değerlendirişi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Siddiqui, Sohaira. "Power vs. Authority: Al-Juwayni's Intervention in Pragmatic Political Thought". *Journal of Islamic Studies* 2/28 (2017), 193-220.

———. *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Simnânî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed. *Ravzatü'l-kudât ve tarîku'n-necât*. thk. Selâhaddin en-Nâhî. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1404/1983.

Sinan Paşa, Yûsuf b. Hızır b. Celâleddin. *Akâid*. Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Ktp., Râşid Efendi Eki, 1425/2.

Sunar, Lütfi - Kavak, Özgür. "Giriş". *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. 1-24. İstanbul: İLEM Yayınları, 2018.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi 'akîdeti Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 1329.

———. *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Cize: Dârü'l-hicr, 1413.

Sübkî, Takıyyüddin Ali b. Abdülkâfî. *Fetâva's-Sübkî*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-maârif, ts.

Süleyman b. Kâsım. *en-Nizâmü's-siyâsî fi'l-İslâm*. Riyâd: Dârü'l-vatan, 1422.

Şafak, Ali. "Fısk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/fisk

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd*. Kâhire: Matbaatü'l-edebiyye, ts.

———. *el-Müsned*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1400.

———. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-marife, 1410/1990.

———. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'l-nihal: Dinler, Mezhepler, Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

———. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Ferîd Ceyyûm. Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009.

Şeker, Kenan. *Gazâli'de Siyaset Düşüncesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Şelfî, Abdülvelî b. Abdülvâhid. "Şartü'l-Kureşiyye li'l-velâyeti'l-'amme: Dirâse fıkhiyye mukâren". *Mecelletü Ebhâs* 8 (2017), 23-50.

Şen, Abdurrahim. "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşiliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 191-213.

———. *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Şeşen, Ramazan. "Buhara". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/buhara

Şetrî, Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz. *el-Kat' ve'z-zan 'inde'l-usûliyyîn: Hakîkatühâ ve türuku istifâdetühâ ve ahkâmühâ*. Dârü'l-habîb, 1997.

Şık, 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.

Şiblî, Ahmed. *es-Siyâse fi'l-fikri'l-İslâmî*. Kâhire: Mektebetü'n-nahda el-Mısrıyye, 1983.

Şimşek, Ayşegül. *Hanefî Mezhebinde Zalim İmama İtaat-İsyan Tartışmaları ve Bağy Literatürü (H. 6/M. 12. Yüzyıla Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2023.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali. *el-Lümaʿ fî usûli'l-fıkh*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

———. *el-Mühezzeb*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1955.

———. *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasan Haytû. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1980.

———. *et-Tenbîh*. thk. Merkezü'l-hidmât ve'l-ebhâsi's-sekâfe. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *el-ʿAkîdetü't-Tahâviyye*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.

Tarsûsî, Necmeddin İbrâhim b. Ali. *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk*. thk. Rıdvân es-Seyyid. Beyrût: Merkezu İbni'l-Ezrak, 1432/2012.

———. *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*. çev. Muhammed Usame Onuş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Taş, Mustafa. *Memlük Siyaset Düşüncesinde İktidar Değişikliği: Teori-Pratik İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Tatlı, Bekir. "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşîliği 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-Makâsıd*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.

———. *Şerhu'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, 1408/1988.

Temîmî, Meryem bint. Râşid. "Delâletü'l-fahvâ 'alâ tahrîmi tevelli'l-ünsâ el-imâmete'l-'uzmâ". *Mecelletü'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-idâriyye* 14 (2018), 65-82.

Tezcan, Baki. "Hanafism and the Turks in al-Tarsusi's Gift for the Turks (1352)". *Mamluk Studies Review* 15 (2011), 67-86.

Tîbî, Hüseyin b. Abdullah. *el-Kâşif ʿan hakâʾiki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Handâvî. 13 Cilt. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Darü'l-garbi'l-İslâmî, 1998.

Turan, Ramazan. *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2014.

Turhan, Halil İbrahim. *İbn Hacer ve Lezzetü'l-ʿayş bi-cemʿi turuki "el-eʾimmetü min Kureyş" Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Türker, Ömer. "Halifesiz Toplumsal Siyasi Düzenin Sağlanması: Kifayet Teorisinin İnşası". *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. ed. Özgür Kavak - Ömer Türker. 119-133. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

——— - Yunus Kaplan (ed.). *İslam Düşüncesinde Adalet*. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.

Ûdeh, Abdülkâdir. *el-İslâm ve evdâʿune's-siyâsiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1981.

Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Nisan 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun

Usta, Yunus. *Gazzâlî'nin Siyaset ve Toplum Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Uysal, Ömer Niyaz. *İmamiyye Şiasında Masumiyet Anlayışının Doğuşu*. Isparta: Süleman Demirel Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Uzun, Kâzım. *Memlûk Devleti Himayesinde ve İslâm Dünyasında Abbâsî Hilafeti: Saltanat-Hilafet İlişkisi*. İzmir: Ege Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2020.

Ümit, Mehmet. *Hicrî Üçüncü Asırda Şiî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

———. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*. Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2003.

Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kâhire: Mektebetü't-türâs, 1412/1992.

———. *Lübâbü'l-kelâm*. thk. M. Sait Özervarlı. İstanbul: İSAM Yayınları, 1426/2005.

Üzüm, İlyas. "İsnâaşeriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Mart 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye#2-kelam

———. "Şîa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Mart 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/sia

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.

Yarbrough, Luke. "'A rather small genre': Arabic Works Against Non-Muslim State Officials". *Der Islam* 93 (2016), 139-169.

———. *Friends of the Emir: Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Yavuz, Hulûsi. "Sadrıâzam Lütfi Paşa ve Osmanlı Hılâfeti". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1988 1987), 27-54.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-sunnet

———. "Fâsık". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/fasik

Yenidoğan, Adem. *Mütekellim Usulcülerinin İctihad Anlayışı*. Isparta: Süleman Demirel Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2017.

Yeprem, M. Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.

Yıldız, Hakkı Dursun. "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-esas-abdurrahman-b-muhammed

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.

Yurdagür, Metin. "Mütevellî, Abdurrahman b. Me'mûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/mutevelli-abdurrahman-b-memun

Yurtalan, Betül. *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022.

Zaid bin Mohamad. *Al-Juwayni's Doctrine of the İmamate*. Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1995.

Zebdânî, Ömer Envâr. *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye 'inde'l-Cüveynî: Kavâidühâ ve mekâsidühâ*. Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1432.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 25 Cilt. Müessesetü'r-risâle, 1305/1985.

Zeylaî, Ebû Muhammed Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâʾik*. Kâhire: Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1313.

Zorlu, Cem. *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Hilafet Risâleleri. haz. İsmail Kara. 5 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002-2004.