

PAPER DETAILS

TITLE: "Siyasî-Fikhî Ahkâmin" Fikih Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Giyâsî'sinde
Kat'ıyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları

AUTHORS: Özgür KAVAK

PAGES: 21-55

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254577>

“Siyasî-Fıkhî Ahkâmın”

Fıkıh Usûlü Zemininde

Temellendirilmesi:

Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'sinde

Kat'ıyyât-Zanniyyât Ayrımı ve

Modern Yorumları *

Özgür KAVAK

Dr.

Özet

Bu çalışmada, bir ahkâm-ı sultâniye eseri olan *Gıyâsü'l-ümmem*'de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (419/1028-478/1085) “siyasî-fıkhî ahkâm”ı nasıl değerlendirdiği meselesi incelenmiş ve bu kitabı konu edinen müelliflerden Wael B. Hallaq ile Patricia Crone'nin bu ayırmadan hareketle Cüveynî'nin görüşlerine dair değerlendirmeleri tenkit edilmiştir. Cüveynî'nin bahsi geçen eserinde “siyasî-fıkhî ahkâm”, elde edilmesi bakımından kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kat'î olan hükümler ümmeti mutlak manada bağlayan meselelerden oluşurken, zannî olanlar haklarında kat'î delil bulunmadığından ulemânın ichtihadına terk edilen meselelerden müteşekkildir. Teorik alt yapısı fıkıh usûlü eserlerinde bulunan bu ayırım, onun tarafından *el-Gıyâsî*'ye taşınmakta ve kitaptaki tüm meseleler bu ayırma göre ele alınmaktadır. Hallaq ve Crone ise bu ayırımı Mâverî'nin geliştirdiği hilafet anlayışına alternatif bir

21

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*

ÇALIŞMALAR DERGİSİ

cilt 14 sayı 27 (2009/2), 21-55

* Metni okuyarak kıymetli önerileriyle katkıda bulunan hocalarım Hızır Murat Köse ve Sami Erdem ile dostum M. Cüneyt Kaya'ya teşekkür ederim. Başlıktaki ‘siyasî-fıkhî ahkâm’ tabiri, ahkâm-ı sultâniye eserlerinin konularını ifade etmek için kullanılmakta olup, fıkhî ahkâm için modern çağrışımları olan yeni bir tasnif çabasına işaret etmemektedir.

teori olarak görmekte ve Cüveynî'yi hilafet makamına güçlü bir askerî liderin geçmesine zemin hazırlamakla, bir başka tabirle "hilafeti sekülerleştirmekle" itham etmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Kat'ıyyât, Zanniyyât, Siyasî-Fıkhî Ahkâm, Hilafet, Sekülerlik.

İmâmet, din ve dünya önderliğidir. Nasıl ki, imamın dünyevî işleri idare edişinde (*tedbîr*) kendi kendine yeten biri olması gerekiyse; dini işlerde de böyle olması gerekir. Çünkü dünya işleri şeriatın belirlediği çerçeve üzere cereyan eder. İmam, ahkâmın tüm sahasında imamdır, kendisine tâbi olunan biridir. [Onun] re'yinin şeriatın muktezasınca olması gerekir. [Zira] şeriatın gerekli kılmadığı hiçbir şeye itimad edilmez.**

İslam siyaset düşüncesini oluşturan ilk dönem eserlerinin ihmal edilmiş bir halkası bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Siyasî düşüncenin fıkıh ilmiyle ilgili boyutunda önemli bir yere sahip olan ve bu sahanın klasikleşen müellifleriyle bazı farklılıklarının bulunması hasebiyle dikkat çeken Eşarî kelamcısı ve Şafîî fakihî İmâmü'l-Haremeyn Rüküddîn el-Cüveynî'nin (419-478/1028-1085) *el-Gıyâsî* başlıklı eserinden hareketle, siyasî-fıkhî hükümlerin mahiyetine ve ele alınışına dair bazı hususlara dikkat çekmeye çalışılacak, bu çerçevede değerlendirmelerde bulunan oryantalist literatürün yaklaşımı Wael B. Hallaq ve Patricia Crone örneğinde ele alınacaktır. Cüveynî'nin bahsi geçen eserinde siyasî-fıkhî ahkâm, elde edilmesi bakımından kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Teorik alt yapısı fıkıh usulü eserlerinde bulunan bu ayrım, Cüveynî tarafından bir ahkâm-ı sultaniye eseri olan *el-Gıyâsî*'ye taşınmakta ve kitaptaki tüm meseleler bu ayrıma göre ele alınmaktadır. Eser, erken sayılabilecek bir dönemde hem fıkıh içinde siyasî olarak nitelenebilecek bir alt alanın belirginleştirilmesi açısından hem de bu alanın fıkhın diğer alanlarının tabi olduğu kat'ıyyât-zanniyyât tasnifine göre incelenmesi açısından dikkat çekmektedir.¹

** İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsi'z-zulem*, nşr. Abdülazim ed-Dîb, 2. bsk., Mektebâtü'l-kübra, [y.y.] 1981, s. 85.

1 Cüveynî'nin bu tasnifinin İslam siyaset düşüncesi açısından önemine işaret eden bir değerlendirme için bkz. Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA*, XXXVII (İstanbul 2009), s. 295-296.

I. Cüveynî ve eseri *el-Gıyâsî*

Cüveynî 419/1028 yılında Nişabur’da dünyaya gelmiştir. Bu bölgenin önemli müderrislerinden olan babası Abdülmelik el-Cüveynî ve amcası Ali b. Yusuf’tan ders alarak başladığı tahsil hayatını Ebu Bekir et-Temîmî, Ebu’l-Kasım el-İsferiyanî, Ebu Abdurrahman en-Nîlî gibi devrinin önemli hocalarından aldığı derslerle sürdürmüş, kısa sürede gerekli şartları tedarik ettiğinden babasının vefatıyla boşalan müderrislik makamına henüz on dokuz yaşındayken geçmiştir. Müderrislik hayatında da değişik âlimlerden dersler alarak kendisini yetiştirmeye çalışan müellif, Hanefî-Mutezilî görüşlere sahip olan dönemin Selçuklu Veziri Amîdûlmülk el-Kündürî’nin Eşarilere karşı sert tedbirler alarak âlimleri hapse attırmaya başlaması üzerine memleketini terk ederek 445/1053 yılında Bağdat’a gitmek zorunda kalmıştır.² Abbasî hilafetinin merkezinde aralarında Ebu Muhammed el-Cevherî’nin de bulunduğu bazı âlimlerle görüş alışverişinde bulunma fırsatı elde eden Cüveynî, burada geçirdiği süre zarfında zaman zaman İsfahan’a gitmiş, oradaki ulemayla da görüşmüştür. Daha sonra Mekke ve Medine’ye göç etmiştir. Yaklaşık dört yıl boyunca ikamet ettiği Hicaz’da tedris faaliyetlerinde bulunarak fetvalar vermiştir. Ünü geniş bir coğrafyaya yayılmış ve kendisine “İmâmü’l-Haremeyn” denilmiştir. Tuğrul Bey’in vefatından sonra Selçuklu sultanı olan Alp Arslan tarafından, Kündürî’nin yerine Nizamülmülk’ün vezirlik makamına getirilmesi üzerine 455/1063 tarihinde Nişabur’a dönmüş ve Nizamiye Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Tedris faaliyetiyle paralel yürüttüğü telif çalışmalarıyla özellikle kelâm ve fıkıh usulü başta olmak üzere muhtelif İslamî ilimlerde aralarında *Nihâyetü’l-matlab fî dirâseti’l-mezheb*, *el-Varakât fî usuli’l-fikh*, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, *Lüme’u’l-edille fî kavâidi ehli’s-sünne ve’l-cemâa*, *Medârikü’l-ukûl*, *el-Cem’u ve’l-fark: Kitâbü’l-furûk*, *el-İrşad ila kavati’l-edille fî usûli’l-itikad* gibi kitapların da bulunduğu çok sayıda eser kaleme almıştır. Yetiştirdiği çok sayıdaki öğrencisi arasında Ebu Hamid el-Gazzalî, Kiyâ

2 İkincil literatüde Cüveynî’nin memleketinden ayrılmasının sebebi olarak genellikle zikrettiğimiz bu husus gösterilmektedir. Ancak Zahid el-Kevserî, Cüveynî’nin *Muğîsü’l-halk fî tercihi’l-kavli’l-hak* adlı eserinin özellikle Hanefî mezhebini hedef alması hasebiyle Horasan bölgesinde önemli bir fitne kaynağı olduğu ve bu sebeple onun bölgeyi terk etmek zorunda kaldığı görüşündedir; bkz. Kevserî, *İhkakü’l-hak bi-ibtâli’l-bâtıl fî muğisi’l-halk*, 3. bsk., Medine 1988/1408, s. 13.

el-Herrâsî, Ali b. Muhammed et-Taberî, Ahmed b. Muhammed en-Nişâburî, Abdülgâfir el-Farisî gibi isimler bulunmaktadır. Öğrencilerinden Abdürrezzak İshak et-Tusî daha sonraki yıllarda Sultan Sencer'in veziri olmuştur. Hayatının son demlerinde tasavvufa meyleden Cüveynî, 25 Rebiü'l-Âhir 478/20 Ağustos 1085 tarihinde Nişabur'da vefat etmiştir.³

Cüveynî'nin yaşadığı dönem Abbasî hilafetinin İslam dünyasındaki umumî etkinliğini yitirdiği bir dönemdir. Ahmed Kadir Billah (ö. 422/1030), Abdullah Kaim Biemrillah (ö. 467/1074) ve Abdullah el-Muktedir Billah'ın (ö. 487/1094) hilafetlerine denk gelen bu devrede Büveyhilerin hakimiyetine son vererek Bağdat'a hâkim olan Türkistan merkezli Selçukluların otoritesi 447/1055 tarihinden itibaren kendisini baskın bir kuvvet olarak hissettirmekteydi.⁴ Abbasî hilafetinin içinde bulunduğu durumu bizzat hilafet merkezinde ikamet etmesi hasebiyle yakından gören ve Nizamülmülk'ün Selçuklu veziri olmasıyla birlikte başlayan yeni istikrarlı dönemde önemli bir konum elde eden Cüveynî temel eserlerini bu devrede kaleme almıştır.⁵

İslam siyaset düşüncesinin fıkıh ilmiyle ilgili boyutunda yer alan ahkâm-ı sultânîye eserleri çerçevesinde kategorize edilebilecek

3 Cüveynî'nin hayatına dair geniş bilgi özellikle Şafîî tabakât kitaplarında bulunmaktadır. Bu kitaplardaki bilgileri esas alarak kaleme alınmış bir dizi biyografi çalışması bulunmaktadır: Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, *el-Cüveynî İmamü'l-Harameyn*, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme, Kahire 1964, 229 s.; Abdülazîm ed-Dîb, *İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meali Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî*, Dârü'l-Kalem, Kuveyt 1981, 239 s.; Muhammed b. Ali Osman Harbi, *İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meali el-Cüveynî ve Eseruhu fî İlmi'l-kelem*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986, 210 s.; Muhammed Rahili, *el-İmam el-Cüveynî: İmamü'l-Harameyn*, 2. bsk., Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1992, 232 s.; Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, (İstanbul 1993), s. 141-142; a.mlf., "Muhakkik Mukaddimesi", *el-Gıyâsî* içinde, s. 25-44; Mohammad Moslem Adel Saffo, *al-Juwayni's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on Luma' al-Adillah*, Klaus Schwarz, Berlin 2000, s. 8-35.

4 Cüveynî'nin yaşadığı dönemin bu açıdan değerlendirilişi için bkz. Saffo, *al-Juwayni's Thought*, s. 25-28.

5 *el-Gıyâsî*'de Nizamülmülk'le ilgili olarak yer verilen ifadeler bu hususa dikkat çekmektedir. Eserde Nizamülmülk, "insanlığın efendisi, din ve dünyanın destekçisi" olarak nitelenmekte (s. 13), "adaletin zulmün karanlıklarını dağıttığı, fakirliği ortadan kaldırdığı" ifade edilmektedir. "İslam toprakları sahipsiz bir vaziyette ve talihsizliklerle boğuşmaktayken Allah, onun keskin re'yi ile durumu düzeltilmiş, birlik sağlanmış, reaya onun idaresiyle sükûnete ermiş, dinin yüzü aydınlanmıştır. Artık kılıç, kınında gururla durmaktadır", s. 14.

olan⁶ *Gıyâsü’l-ümem fi’l-tiyâsi’z-zulem* adlı eser, isminden de anlaşılacağı üzere⁷ öncelikle devrine hitap etmekle birlikte, yazıldığı dönemi aşma ve geleceğe bakan bir yön içerme iddiasındadır. Zira her ne kadar Cüveynî, eserini bir lakabı da “Gıyâsü’l-devle” olan Selçuklu veziri Nizamülmülk için yazdığını söylese de,⁸ bu başlığı seçmesinden onun eserinin “herhangi bir dönemin imamlardan, müftülerden, şeriatı taşıyan ve nakleden, mezheplerin ve [hükümlerin] tafsilatına vakıf kimselerden mahrum kalması durumunda” ümmete kılavuzluk edecek bir kitap olmasını temenni ettiği anlaşılmaktadır.⁹

Eserin mukaddimesinde Cüveynî kendisine ait *en-Nizâmî*¹⁰ adlı akaid kitabından sitayişle bahsetmekte, bu eserinin itikad sahasında önemli bir boşluğu doldurduğunu ihsas ettirecek şekilde tafsilatlı değerlendirmelerde bulunmaktadır.¹¹ Ardından *el-Gıyâsî* hakkında bilgi veren müellifin iki eserini birbirini tamamlayan mahiyette gördüğünü söylemek mümkündür. Şeriatın itikad boyutunu *en-Nizâmî* konu edinmekteyken, *el-Gıyâsî* fıkıhla ilgili olan kısmı konu almaktadır. Eserin fıkıh ilmi çerçevesinde yazıldığına delalet eden ifade şöyledir:

6 Şükrü Özen, *el-Gıyâsî*’nin Mâverdi ve Ebu Ya’lâ el-Ferrâ ile başlayan ahkâm-ı sultaniyye serisinin üçüncü halkası olduğu kanaatindedir; bkz. “*el-Gıyâsî*”, *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 63. Bu kanaat daha önceleri İzmirli İsmail Hakkı tarafından Kâtip Çelebi’den naklen de dile getirilmişti: “Bu eser siyaset-i hükümet hakkındadır. (...) Gâlibâ burada muâsır Şafîilerden Ebü’l-Hasen el-Mâverdi’nin *Ahkâm-ı Sultâniyye*’si meslekine sülûk etmiştir. *Ahkâm-ı Sultâniyye* matbû’ ve gâyet meşhûr bir eserdir, bilakis *Gıyâsü’l-ümem* matbû’ da değildir, meşhûr da.” Bkz. “İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Me’âli b. el-Cüveynî”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 9 (1928), s. 31.

7 Kitabın başlığındaki “*gıyâs*” kelimesi “yardım” ve “imdat”; “*iltiyâs*” ise “karışıklık ve kargaşa” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kitabın başlığı “milletlerin kargaşa durumuna düşmekten kurtarılmalari/kafa karışıklıklarının giderilmesi” ya da “kargaşaya düşmeleri durumunda milletlere yardım edilmesi” şeklinde tercüme edilebilir.

8 Cüveynî, bu kitabının *el-Gıyâsî* olarak meşhur olmasını dilemektedir. Bu dileğini dile getirdiği ifadesinde daha önceden yazdığı bir eserinin *en-Nizâmî* olarak meşhur olmasına atıfta bulunmaktadır, *el-Gıyâsî*, s. 18.

9 Bu yönde bir değerlendirme için bkz. ed-Dîb, “Muhakkik mukaddimesi”, s. 4.

10 İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akide’ü’n-nizâmiyye fi’l-erkânî’l-İslâmîyye*, nşr. Ahmed Hicazi Saka, Mektebetü’l-Küllîyyati’l-Ezher, Kahire 1978, 134 s.

11 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 7-12.

“Hükümlerin kısımları ile helâl ve haramın tafsilatı şeriatın makasid ve hedeflerindendir. Bunlar iki kısma ayrılır. Bu eserde iki nevi de ele alınacaktır. Birincisi yöneticiler ve imamlarla ilgili olan, ümmetin yönetiminde söz sahibi olanlarla ilişkili hükümlerdir. *Mebde’* ve *menşe’* onlardan, [bunlara] tabi olmak ve tamamlamak reayadan olur.

İkincisi ise mükelleflerin kendi başlarına yükümlü oldukları hükümler yanında ayrıca, görevli (*me’mûrîn*) ve mutasarrıfların [siyasî idareden] bağımsız olarak yerine getirebildikleri hükümlerdir.”¹²

Bu tasnife göre özellikle eserin konu edindiği ilk kısım ahkâm, ilk ve en önemli örneklerini Şafiî fakih Mâverdi ve Hanbelî fakih Ebu Ya‘lâ el-Ferrâ’nın aynı adı taşıyan eserlerinin oluşturduğu ahkâm-ı sultaniye kitaplarının temel meselelerini havidir. Ancak Cüveynî, ikinci kısım ahkâmın bu kısımdan bağımsız düşünölemeyeceğini ifade etmektedir. Böylece yönetim kademelerinde görev alacak kimselerin meslekleriyle ilgili tasarruflarında bağılı olacakları şerî ahkâm tek başına yeterli görölmemekte, bu hükümler mezkur kimselerin dini mükellefiyetlerinin şahsî boyutuyla bir bütün olarak tasavvur edilmektedir. Bu hükümlere tabi olmakla gerçekleştirilecek olan ise “şeriatın bekası” olarak belirlenmektedir.¹³

Eserin yazım tarihini kesin olarak belirlemek mümkün değildir; ancak kitapta yer alan kimi verilerden hareketle *el-Gıyâsî*’nin Cüveynî’nin hayatının son dönemi içerisinde (1072-1085 arası) yazıldığı anlaşılmaktadır.¹⁴ Bu zaman dilimi, Selçuklu hükümdarı Melikşah’ın, Abbasî Halifesi Muktedî’nin ve Selçuklu veziri Nizamülmülk’ün yaşadığı döneme denk gelmektedir.

12 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 14-15.

13 Bu yönede değerlendirmeler için bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 16-18.

14 Kimi müellifler eserin Cüveynî’nin yaşamının son on-on beş yılı içerisinde yazıldığını ifade etmektedir. Bu araştırmacılar, eserde Malazgirt Zaferi’nin akabinde Bizans imparatorluğunun cizye vermek zorunda kalmasından söz edilmesinden (*el-Gıyâsî*, s. 344) ve müellifin 1072 yılında vefat eden Alp Arslan için ancak ölümlere edilebilecek cinsten bir duaya yer vermesinden (*el-Gıyâsî*, s. 347) hareketle bu yargıya varmaktadırlar. Özen, “el-Gıyâsî”, s. 61; ed-Dîb, “Muhakkik mukaddimesi”, s. 49; Wael B. Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs in the Political Thought of Juwayni”, *Muslim World*, LXXIV/1 (1984), s. 28. Hallaq, aynı yerde, *el-Gıyâsî*’de Karmatîlerin Selçuklular tarafından etkisiz hale getirilmesinden bahsediliyor oluşundan hareketle eserin 470/1077 yılından sonra yazılmış olabileceği ihtimali üzerinde durmakla birlikte; Cüveynî’nin 1068 yılındaki benzer hadiseye atıfta bulunması ihtimali nedeniyle kesin bir yargıya varamamaktadır.

Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır. Eserin en geniş kısmını oluşturan birinci bölüm (*rûkn*) imamet bahsine ayrılmaktadır ve sekiz alt başlıktan (*bab*) müteşekkildir: a. İmâmetin tanımı ve hükmü. b. İmâmete atanma yolları. c. Ehl-i hal ve’l-akdin vasıfları ve sayısı. d. İmamın vasıfları. e. İmamın azli meselesi. f. İmam seçiminde fazilet dereceleri. g. Birden fazla imam seçimi. h. İmam ve görevlilerinin vazifeleri (s. 21-305).

İkinci bölümde “herhangi bir zaman diliminde imamdan yoksun olunması” konusu ele alınmaktadır. Bu bölüm üç alt başlıktan müteşekkildir: a. İmamlarda bulunması gereken sıfatların [bir kısmının] olmaması durumu. b. İmametın güce dayanarak (*şevket*) ele geçirilmesi. c. İçinde bulunulan zaman diliminin bir yönetici veya mütevelliden yoksun olması durumu (s. 307-393).

Eserin üçüncü ve son bölümünde “bir devrin müctehidlerden, mezhepleri ve şeriatın usulünü nakleden kimselerden yoksun kalması” konusu ele alınmaktadır. Bu bölüm dört alt başlıktan oluşmaktadır: a. Zamanın müctehid müftüleri barındırması [gerektiği] hususu. b. Herhangi bir dönemin müctehidlerden yoksun kalması ve [yalnızca] imamların mezheplerini nakleden kimselerin kalması durumu. c. Herhangi bir zaman diliminin müftülerden ve mezhepleri nakleden kimselerden yoksun kalması. [Bu başlık altında taharet, namaz, zekat, oruç bahisleri de ayrı bir fasıl olarak ele alınmaktadır.] d. Herhangi bir zamanın usul-i şeriattan mahrum kalması (s. 395-527).

Eseri tüm alt başlıklarıyla ele almak bir makale sınırlarını son derece zorlayacaktır. Bu sebeple aşağıda ilk olarak Cüveynî’nin eserindeki genel yaklaşımını belirleyen, kat’iyyât-zanniyyât ayrımını ifade eden pasajlar ele alınacak, ardından *el-Gıyâsî*’de yer alan bilgilerden hareketle bütün bir İslam siyaset düşüncesinin gidişatına ilişkin görüş bildiren oryantalist literatürün iddiaları Wael B. Hallaq ve Patricia Crone örneğinde incelenecektir.

II. *el-Gıyâsî*’de siyasî-fikhî ahkâmın kat’îleri ve zannîleri

el-Gıyâsî bir fıkıh kitabı olduğundan eserdeki tüm argümanlar fikhî kavramlar kullanılarak temellendirilmeye çalışılmakta, ele alınan konuları bu kavramlar muvacehesinde incelenmektedir. Eser, bu yönüyle, Cüveynî’nin kelâm kitaplarında imamet başlığı altında temas ettiği konulardan daha kapsamlı ve kısmen farklıdır. Zira kelâm kitaplarında klasik Ehl-i Sünnet itikadına uygun bir şekilde

ele alınan imamet bahsinde, Şii müelliflerin imamete ilişkin iddialarının cevaplanması endişesi ağırlık kazanmakta ve bu çerçevede genellikle Hz. Peygamber'in yerine halife bırakıp bırakmadığı (nasla tayinin olup olmadığı), ilk dört halifenin sıralanışının muteber kabul edilmesinin gerekliliği, Hz. Muaviye'nin hilafetinin mahiyeti ve Raşid Halifelerin efdaliyet durumları ile imamet için gerekli şartlara yer verilmekle yetinilmektedir.¹⁵ *el-Gıyâsî*'deki bakış açısı bu sebeple fıkıh ilmînin yaklaşımını havidir ve konular "mükelleflerin amelleri" bağlamında ele alınmaktadır.

Müellif, *el-Gıyâsî*'de ele aldığı meselelerde insanların kafalarının karışık olmasının, farklı farklı görüşlere sapmalarının temelinde kat'î olan hükümler ile zannî olanları birbirlerine karıştırmalarını göstermektedir.¹⁶ Hem klasik hem de modern literatürde önemli bir algı sorunu olarak ortaya çıkan bu husus, iki yönlü bir problemi beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki klasik literatürü ilgilendirmektedir. Cüveynî'nin özellikle Mâverdî bağlamında önemle üzerinde durduğu bir husus, onun, hakkında kat'î bilgi olmayan konuları kat'îleştirilerek ümmeti bağlayıcı bir hale sokmasıdır. Klasik literatürde müstakil olarak siyasî-fikhî ahkâmı inceleyen ilk eserlerin birinde konuların bu şekilde ele alınmış olması bizi ikinci probleme ulaştırmaktadır. Modern dönem oryantalist literatürde somut bir şekilde gözüken bu problem, önemli bir algı sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre oryantalist yaklaşım, özellikle Mâverdî'nin eserindeki zanniyyât sahasına giren bilgileri bir ayırım yapmadan esas ve değişmez kabul etmekte, bu bilgileri bir nevi "anayasal çerçeve" olarak görmektedir. Bu kabulden hareketle onlar, siyasî-fikhî hükümleri konu alan eserlerde, fıkıh ilmi açısından değişebilir olan ile değişmez mahiyetteki hükümleri eş değer kabul etmekte, Mâverdî'den sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerde değişebilir mahiyetteki bazı hususların terk edilmesini şeriatın terki olarak görmektedir. Bu açıdan da Cüveynî'nin bu ayırma olan vurgusu önemlidir.

Müellif, eserinde yapmak istediğini herkesçe kabul edilebilir, müsellemler olan hususlar ile zanna dayanması hasebiyle ictihadî

15 Bununla beraber Cüveynî imâmet meselelerini de kat'îyyât-zanniyyât tasnifine göre değerlendirmektedir. Mesela bkz. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşad ilâ kavâitü'l-edille fî usûli'l-i'tikad*, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1950, s. 410-434; a.mlf., *Lümai'ü'l-edille fî kavâidi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, 2. bsk., Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1987, s. 128-130.

16 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 59-60.

olan konuları birbirinden ayırmak¹⁷ olarak belirleyerek bir anlamda kitabının hedefini de ortaya koymaktadır. Bu belirlenime göre, ahkâm-ı sultâniye sahasında yer alan mevzularda bir tarafta kat’î olan, sabit ve değişmez hususlar bulunmakta; diğer tarafta zanna dayalı olan, yani ictihada bırakılmış hususlar yer almaktadır.

Cüveynî imametle ilgili meselelerde tartışma konusu olan hususların kimi hiziplerin kendi görüşlerinin kat’î olduğunu iddia etmelerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Dolayısıyla yapılacak olan, kat’î olanın nasıl belirleneceği noktasında bir anlaşmanın olmasıdır. Şu halde bu ilmin sahasına giren mevzularda kat’î olanlar nelerdir, bunlar nasıl tespit edilir ve zannî olanlardan ayırt edilir? Cüveynî’nin bu sorulara verdiği cevap şöyledir:

“İlim ya akıldan elde edilir, ya da şeriatın. İmametın usul ve fûrûunda akla mecâl yoktur. Şeriatın kat’îleri ise şunlardır:

- a. Allah’ın Kitab’ının tevile ihtimali olmayan nassı.
- b. Hz. Peygamber’den nakledilen mütevatir haber. Bu haberin rivayetinde, naklinde ve metninde herhangi bir problemin olmaması gerekmektedir.
- c. Akdedilmiş icma.

İmametle ilgili meselelerde akıl delillerini talep etmemiz [bu meseleler aklî sahaya dâhil olmadığı için] yersizdir. Bu konuda semî kat’î delilleri aramak gerekmektedir. Allah’ın Kitab’ında imametle ilgili ayrıntılı nas bulma beklentimiz yoktur. Mütevatir haber de aynı durumdadır. Dolayısıyla [ortalıkta dönüp dolaşan] görüşleri (*mezâhib*) tashih etmek için icmaa başvurmamız gerekmektedir. Evvelkilerin icma ile desteklediğimiz her husus kat’iyet kazanır. İcmaa rastlamadığımız her hususun ise şeriat ahkâmından bir *vaka* olduğuna itikad eder ve bu vakayı zannî olan yollara ve diğer vakalara arz ederiz.”¹⁸

Bu ifadeler, doğrudan fıkıh usulünün kavramlarıyla mesele- nin ele alındığını ortaya koymaktadır. Kur’an naslarının ve Hz. Peygamber’in sünnetinin kat’î bir belirlenime gitmediği imametle ilgili herhangi bir konuda kat’î bir hükme ulaşmanın delilini icmaa indirgemekle müellif, bu delile dayanmayan hususların ümmeti

17 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 60.

18 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 60-61. Müellif, *el-Burhân* adlı usul-i fıkıh eserinde de burada yer verdiği bilgilere yakın görüşleri dile getirmekte, delillerle ilgili değerlendirmelerini kat’î ve zannî bilgi vermeleri açısından değerlendir-mektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. *el-Burhân fî usulî’l-fıkıh*, nşr. Abdüla-zim ed-Dîb, Câmiatu Katar, Devha 1978, c. I, s. 146-155.

mutlak manada bağlayıcı bir mahiyet arz etmediğini de zımnî olarak dile getirmektedir. Dolayısıyla hakkında kat'î bilgi bulunmayan mevzular ictihada terk edilmekte, bu konularda âlimlerin ellerinden gelen gayreti göstererek hükme ulaşmaya çalışmaları salık verilmekte ve hakkında herhangi bir hükme ulaşılan mevzuun üzerinde icma vaki olmadıkça katiyet arz etmediği belirlenmektedir.

el-Gıyâsî'nin esaslı bir şekilde tetkik edilmesi neticesinde müellifin hangi konuları kat'î, hangilerini zannî mertebesinde gördüğünü belirlemek mümkündür. Bir örnek üzerinden konuyu şu şekilde ele almak uygundur: Cüveynî'ye göre imam tayin etmek vaciptir. Bu, kat'î bir hükümdür ve icma ile sabittir.¹⁹ Dolayısıyla buna itiraz eden kimsenin görüşü dikkate alınmaz. Değişik görüş sahipleri tarafından kat'î olduğu iddia edilen, ancak kendisinin kat'î olmadığını ispatlamaya çalıştığı bir husus ise şudur: Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerine birini bırakıp bırakmadığı, bıraktıysa kimi bıraktığı hususu literatürde tartışılmaktadır. Cüveynî, Hz. Ali, Hz. Abbas ve Hz. Ebu Bekir'in halef bırakıldığını iddia eden tüm grupların delillerini tartışmakta ve bu iddiaları reddetmektedir. Reddederken başvurduğu argüman böyle bir tayinin nasla sabit olması gerektiğidir. Kur'an'da böyle bir nas olmadığına göre hadiste sabit olması gereken bu nassın tüm ümmeti bağlayıcı mahiyet kazanması ise "mütevâtir" vasfını haiz olmasına bağlıdır. Bahsi geçen üç zâtın halife olarak bırakıldığına dair iddiaların hiçbirisi "mütevâtir" seviyesinde olmadığına göre bu durum ümmeti bağlayıcı bir konumda değildir.²⁰ Burada düşülen hata, zannî bir sahada kat'î bir sonuca ulaşmaya çalışılmasıdır. Bu beyhude bir çabadır: "Bu konudaki [ihtilafın] apaçık sebebi bu konuyla ilgilenen kimselerin büyük çoğunluğunun zannî bir sahada kat'î bir yola girmek istemeleridir."²¹

Kat'î olan hükümler ile zannî olanların birbirinden ayırt edilmesi, *el-Gıyâsî*'deki tüm konular için genel bir yaklaşım olarak tezahür etmektedir. Bu ayrımın farkında olmadığı için bir dizi müellif de eleştirilmektedir. Bu müellifler içerisinde en dikkati çeken örnek kendisi gibi Şafîî bir fakih olan Mâverdî'dir. Cüveynî, eserinde iki farklı yerde *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'yi metodolojik bir çerçevede tenkit

19 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 22-23.

20 Cüveynî'nin, kat'îyyâtın elde edildiği üçüncü asıl olan icma delilini zikretmemesinin sebebi Hz. Peygamber döneminde icmadan bahsetmenin imkânsızlığı nedeniyle olmalıdır.

21 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 23-26.

etmekte, ardından eleştirilerini bariz bir yanlışlık olarak gördüğü iki örnek mesele üzerinden bizzat Mâverdî’ye yöneltmektedir.

“*el-Ahkâmü’s-sultaniyye*’nin temel problemi dirâyetten ve hidayetden nasip alamamış bir eser olmasıdır. Kitab, körü körüne bir cehaletle nakledilen görüşlerle doludur. Kitabın sebebiyet verdiği tahrifatın tafisi son derece zordur. Kitap, zannî olan konular ile ma’lûm [kat’î] 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, kat’î olanın zannî olandan ayırt edilmesini engellemiştir.”²²

Eserde, konuyla ilgili görülen görüşlerin nakledilmesiyle yetinilmiş, tercihe şayan olan görüş delilleriyle belirtilmemiştir. (...) Kitap çok sayıda hatayı havidir. Bir dizi fıkıh kitabına değinide bulunulmuş, bu eserler gelişi güzel bir biçimde kullanılmıştır. Fukahanın tarikına uygun olacak şekilde muvazzah ve doğru düzgün bir kullanım yoktur.”²³

Mâverdî’ye bu denli ağır tenkitlerin yöneltmesinden hareketle Cüveynî’nin zannî olan tüm hususları önemsiz gördüğü yorumunu yapmak mümkün gözükmemektedir. Daha üst bir çerçevede zannî olan bir konunun ümmet açısından değeri problemiyle ilgili olan bu husus, fıkıh ilminin mahiyetini de ilgilendiren esaslı bir konudur. Yukarıda işaret edildiği üzere Cüveynî, zannî olmasının bu konularda verilen hükmün değerine halel getirmeyeceğini de ifade ile *el-Gıyâsî*’de yaptığıнын Mâverdî’den farklı olarak *malum* ve *maznun* olan, yani kat’î olan ile zannî olan konuları ait oldukları yerlere yerleştirmek olduğunu, bir başka ifadeyle en doğru hükmü vermek olduğunu söylemektedir. Şu halde *el-Gıyâsî*’nin ana düşüncesini şu şekilde belirlemek mümkündür: Fukahanın imamet ve ilgili konularda ilk olarak “kat’î” olanları tespit etmeleri gerekmektedir. Kat’iler bağlayıcı konumdaki ana ilkeleri oluşturmaktadır. Bunların derecesinde olmayanlar ise zannî olanlardır. Bu hükümlerin zannî olması, bunların değersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira fıkıh ilmi, ağırlıklı olarak zannî olan hükümlerden ibarettir. Dolayısıyla hakkında kat’î bir hüküm bulunmayan bir mevzuda,

22 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 141-142.

23 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 205-206. Böylesi önemli bir metodolojik problemle kaleme alınan *el-Ahkâmü’s-sultâniyye* iki konu açısından eleştirilir. Bu konuların ilki zimmînin vezir olarak atanmasına verilen cevazdır (*el-Gıyâsî*, s. 155-158). İkinci eleştiri noktası, deneyimsiz birinin kadı olarak atanmasının caiz görülmesidir. *a.g.e.*, s. 301-303. Krş. Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-vilâyâtü’l-diniyye*, nşr. Ahmed Mübarek Bağdadî, Dâru İbn Kuveyte, Kuveyt 1989/1409, s. 36, 88 vd.

zannî olan bir hüküm, o hükme ulaşan açısından ulaşılabilen en doğru sonuç olmaktadır. Bu hükme ulaşma faaliyeti ise ictihaddır. Nitekim ictihad zannî olan şerî amelî ahkâm sahasında cereyan ettiği içindir ki, değişik mezheplere mensup yüzlerce âlim tarafından farklı kitaplar yazılmakta, farklı görüşler dile getirilmektedir.

Cüveynî'nin eserinde, bir benzerine fazla rastlanmayacak şekilde farazî meselelere yer vermesi ve bunları uzun uzadıya tartışması da bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Farazi olan her mesele, aslında hakkında kat'î bilgi olmayan mesele demektir. Şu halde onlar hakkında hükme varmak, ictihad etmek anlamına gelmektedir. Cüveynî bu meseleleri tetkik edip bir hükme varırken aslında bir yandan müctehid olduğunu ifade etmekte; öte yandan kitabına koyduğu başlıkla birlikte düşünüldüğünde de kendisinden sonraki asırlarda ümmetin karşılaşma ihtimali olan meseleleri çözüme kavuşturarak ümmete yardımcı olduğunu ihsas etmektedir.

el-Gıyâsî'yle ilgili olarak belirlediğimiz temel özellikler bunlardır. Aşağıda modern dönem İslam siyaset düşüncesiyle ilgilenen oryantalistlerin *el-Gıyâsî*'yi merkeze alan değerlendirmelerine yer verilecek, bu müelliflerin iddialarının değeri ve tutarlılığı eserin temel özellikleri ışığında tartışılacaktır.

III. *el-Gıyâsî*'nin modern yorumları

İslam siyaset düşüncesi hakkında çalışma yapan oryantalistler arasında Cüveynî'nin görüşlerini dikkate alan müellif yok denecek kadar azdır. Bu sahada kalem oynatan oryantalistlerden Erwin I. J. Rosenthal,²⁴

24 Rosenthal'in *Political Thought in Medieval Islam*, [Cambridge University Press, 1962, 324 s. Türkçesi *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, 444 s.] başlıklı eserinde Cüveynî'ye olan toplam altı atfın üçü dipnot bilgisi olarak yer almaktadır. Bunlardan birinde Gazzalî'nin hocası olduğu bilgisi verilmekte (s. 56, 34 no'lu dipnot); ikincisinde *el-İrşâd* adlı eserinden imamet konusuyla ilgili bir alıntı yapılmaktadır (s. 57, 39 no'lu dipnot). Burada Cüveynî'nin bahsi geçen eserinde imamet konularının iman ilkelerine dahil olmadığı, konuyla ilgili meselelerin tamamının ictihad meseleleri olduğunu ileri sürdüğü söylenir. Aynı eserde, Gazzalî'nin düşüncelerini incelediği kısımda da iki cüzî atf mevcuttur. Bunların ilkinde Cüveynî'nin imamın istişareyle hükme varması gerektiği düşüncesine yer verilmekte (s. 59), diğerinde ise Kureyşilik şartını zorunlu görmediği ifade edilmektedir (s. 60, 48 nolu dipnot). Cüveynî'ye yapılan son atf ise Devvanî'nin eserinde bir örnek olarak Cüveynî'nin yer almasından bahsedilmesinde kendisini göstermektedir (s. 308). [Sayfa numaraları Türkçe tercümeyle aittir]. Anlaşıldığı üzere Rosenthal, *el-Gıyâsî*'yi görmemiştir.

W. Montgomery Watt,²⁵ Ann Lambton²⁶ ve Anthony Black²⁷ gibi müellifler eserlerinde Cüveynî’ye ve özellikle *el-Gıyâsî* adlı eserine ya hiç yer vermemekte, ya da üstünkörü ifadelerle değerlendirme yapmakla yetinmektedirler.

Bu başlık altında, modern dönem İslam siyaset düşüncesiyle ilgili oryantalist literatür içerisinde *el-Gıyâsî*’yi ale alma konusunda istisna teşkil eden iki müellifin düşünceleri incelenecek, temel iddiaları değerlendirilecektir. *el-Gıyâsî*’deki düşüncelere en fazla yer veren iki çalışmada serdedilen temel iddiaların ilki İslam hukuku sahasındaki çalışmalarıyla tanınan Wael B. Hallaq’a aittir.²⁸ O, makale formatında incelediği *el-Gıyâsî*’nin esas itibarıyla klasik imamet teorisini çökerten ve gücü meşrulaştıran orijinal bir teori geliştirdiği iddiasını dile getirmektedir. İkinci iddia sahibi müellif ise Patricia Crone’dır. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*²⁹ başlıklı kitabının Cüveynî’ye ayırdığı kısımda esas itibarıyla Hallaq’ın yaklaşımını benimsemekte, *el-Gıyâsî*’yi “dinî hilafetin”

25 W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999 [ilk baskısı: 1968], 186 s. Watt, Cüveynî’nin *el-İrşâd* adlı eserinde imamet bahsine yer verdiğini, *Gıyâsü’l-ümem* adlı eserini ise Nizamülmülk’e ithafen kaleme aldığını söylemekle (s. 106) yetinmektedir. Kitapta Cüveynî’nin siyasî görüşlerine dair herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır.

26 Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, (Oxford University Press, Oxford 1981, 364 s.) başlıklı kitabında Cüveynî’ye sekiz yerde atıfta bulunmaktadır. Bu atıflarda Cüveynî’nin maslahat düşüncesini benimsediğini (s. 10), Mâverîdî’nin takipçilerinden olduğunu iddia etmekte (s. 103), hayatından kısaca bahsederek imametle ilgili görüşlerini *el-İrşâd* adlı kitabından hareketle kısaca özetlemektedir (s. 104-107). Son olarak kitabında devlet fert ilişkilerini incelediği kısımda yine *el-İrşâd*’dan hareketle Cüveynî’nin hisbe konusundaki görüşünü Mâverîdî’ninkilerle karşılaştırmaktadır. Böylesine kapsamlı bir konuyu esas alan eserde Cüveynî’nin *el-Gıyâsî* adlı eserinin adı dahi geçmemektedir. Ayrıca Cüveynî’ye nispet edilen görüşlerde de önemli hatalara düşüldüğü görülmektedir.

27 Antony Black, iki atıfla yetindiği Cüveynî’nin yalnızca Nizamülmülk’ün destekçisi olduğu fikrine yer vermektedir, (bkz. *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001, s. 95-96). Cüveynî’nin herhangi bir eserinden doğrudan bilgi aktarımı kitapta yer almamaktadır.

28 Wael B. Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs in the Political Thought of Juwayni”, *Muslim World*, LXXIV/1 (1984), s. 26-41.

29 Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, s. 234-237, ve diğ.; Türkçesi: *Ortaçağ İslam Döneminde Siyasî Düşünce*, çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 348-353.

yerini alacak “seküler bir hilafetin” temellendirilme teşebbüsünün somut bir tezahürü olarak görmektedir.

A. Wael B. Hallaq: Klasik imamet teorisinin çöküşü ve gücün meşrulaştırılması

Cüveynî’nin hilafetle ilgili görüşlerini ele aldığı makalesinde Wael B. Hallaq, bu sahada kendisinden önce söz söyleyen Batılı müelliflerin Cüveynî’nin orijinal yönünü göremediklerini iddia etmektedir. Ona göre Cüveynî, “Sünnî İslam tarihinde eşsiz ve bir benzerine daha önce rastlanılmayan bir mesajı havi eser olan *Gıyâsî*’yi yazmıştır”.³⁰

Hallaq, *el-Gıyâsî*’yi konu alan makalesinde Cüveynî’nin düşüncelerinin anlaşılmasını tarihî bağlamın anlaşılmasına bağlı görmektedir,³¹ bu çerçevede Halife Muktedî, Sultan Melikşah ve vezir Nizamülmülk arasındaki ilişkiye özel bir vurgu yapmaktadır. Ona göre Selçuklularla Abbasîlerin ilişkilerinin başlangıcından itibaren mutlak bir Selçuklu hâkimiyeti vardı; ancak halife tüm zayıflığına rağmen neyin meşru neyin gayri meşru olduğunu belirleyecek seviyede dinî bir otoriteye sahipti. Bu dönemde hilafetin askeri yöntemlerle ele geçirilmesi gündem dışıydı.³² 1072-1092 yılları arasında ise Selçukluların gerçek yöneticisi Nizamülmülk olduğundan bu dönemde takip edilen tek bir politikanın olduğunu söylemek mümkündü.³³

Cüveynî böylesi bir ortamda eserini yazmıştır. Selçukluları destekleyen Cüveynî’nin en önemli engeli Mâverdî tarafından geliştirilen hilafet teorisiydi. Mâverdî’ye göre hilafet toplumun birliğini sağlayan yegâne kurumdu ve dinî bir kisve giydirilmişti. Cüveynî ise hilafeti tüm kutsal yönlerinden arındırdı ve dinin iyi durumda olmasını sağlayan geçici bir fonksiyona sahip kıldı. Cüveynî’nin

30 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 26.

31 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 27.

32 Hallaq bu iddiasına iki örnekle teyit etmektedir. Bunlardan ilki Tuğrul Bey’in halifenin kızıyla evlenmek istemesidir. Düğün sonrası Tuğrul Bey’in ölümü nedeniyle bu sayede hilafetin elde edilmesi planı suya düşmüştür. Bir diğer örnekte ise Melikşah’ın halife Muktedî’yle evli kızından doğan erkek torununu halifelik makamına oturtulması için çabalaması zikredilmektedir. Hallaq’a göre bu çabanın arkasındaki düşünce Nizamülmülk’e aitti. Nizamülmülk, tarihte halifeliği bütünüyle ilga etmeyi düşünen ilk kişiydi. Bkz. “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 28-29.

33 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 28-29.

Gıyâsî’de yapmak istediği halifelîği yok etmek, yerine güçlü bir sultanı ikame etmektir. Bu sebeple ilk olarak Mâverdi’nin teorisini hedef aldı.³⁴

Hallaq, bu çerçevede Cüveynî’nin zannî ve kat’î ahkâm tasnifini esas alan bir yaklaşım geliştirerek Mâverdi’nin argümanlarını reddetmeyi hedeflediği ve böylece geliştirdiği teoriyi çağına ve kendi amacına uygun kıldığı kanaatindedir.³⁵ Bu yapılırken Abbasî halifesinin kifayetsizliği (*incompetent*) gösterilmeye çalışılmakta ve yeni bir teori için bir temel oluşturulmaktadır. Bu teorisinde askerî liderler ve yetkin ulema imamın yerine geçecek, ya da en azından onun otoritesini paylaşabileceklerdir.³⁶

Hallaq, Cüveynî’nin Bağdat halifelerine yaklaşımının bir kin ve garez eksenli olmadığı kanaatindedir. Ona göre Cüveynî’nin yeğâne itirazı Abbasîlerin ümmetin birliğini korumaya güçlerinin yetmediği noktasındadır. Cüveynî, Selçuklulara hizmet etmek ve onların idaresini meşru kılmak istemektedir. Bu onların Müslüman devletin işlevlerini disiplinli bir şekilde kontrol edebilecek etkili bir güce sahip oldukları olgusundan kaynaklanmaktadır. Onun fitne korkusu, düzeni sağlayıp hukuku uygulayabilecek herhangi bir güce sıkı sıkıya bağlanmasına sebebiyet vermiştir. Biraz da bu sebeple hükümetin şeklinden çok, güç (*power*) ve nüfuz (*force*) ile ilgilenmiştir. Nihai hedefe ulaşma araçları bunlar olarak görülmüştür. O, realistik, pragmatik ve aynı zamanda şeriat kurallarının esnetildiği (*extention*) bir Sünnî teori geliştirmeye çalışmaktadır.³⁷

Bu iddiaların temellendirilmesi sadedinde Cüveynî’nin geliştirdiği iddia edilen imamet teorisi ele alınmaktadır. Onun Bağdadî, Gazzalî ve Mâverdi’nin aksine “imam, yalnızca atanması mümkün olduğunda atanmalıdır” görüşünü savunduğu ifade edilir. Dolayısıyla Cüveynî bir fakih olarak şeriat ile siyasî gerçeklik ve mevcut durum, ayrıca gelecekte olması muhtemel durumları bir araya getirmeye çalışmaktadır. İmamet için gerekli görülen şartlar arasında yer alan beşinci ve en önemli şart istiklal ve kifayettir. Bununla Cüveynî, ümmetin birliğini sağlayacak, orduları düzene koyacak, sınırları koruyacak *otorite* ve *gücü* kastetmektedir. Ona göre bu bir yetenektir, Müslümanların işlerinin idare edilmesi, şe-

34 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 30.

35 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 30-31.

36 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 31.

37 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 32.

riatın uygulanması ve maddî yeterliliğe sahip olunması anlamına gelmektedir.³⁸

Cüveynî'nin eserinde zikrettiği dünyevî görevler arasında cihad ve fıkıhın tatbiki bulunmaktadır. Bu iki özelliğe hususî bir vurgu yapan Cüveynî, böylece bu iki önemli görevin Abbasî halifesi tarafından değil, Selçuklular tarafından ifa edildiğini göstermektedir.³⁹ Onun imamın ve müctehidlerin olmaması durumuna temas etmesi *ideal imamet teorisinin* yorumlanmasına ihtiyaç olduğuna dair vurgusunu göstermektedir. İdeal şartları haiz imamın olmadığı durumda eksik şartlara sahip imamın başa geçmesi meselesinin ele alınması ve bu çerçevede Kureyş'e mensubiyet şartının olmamasının bir eksiklik olarak görülmemesi Hallaq tarafından Cüveynî'nin imametın öncelikle Müslümanların ittihadını sağlamak, hukuk ve düzenin ifasını tedarik etmek için yaratıldığına inanması ve bu sebeple Bağdat'taki halifenin bu görevleri ifa edemediğini söylemek istemesi olarak yorumlanır.⁴⁰ Cüveynî'nin en önemli nitelik olarak belirlediği kifayeti ise "ümmeı başarılı bir şekilde yönetme güç ve kabiliyeti" olarak niteleyen Hallaq, böylece Cüveynî'nin bu şartı siyasî ve askerî güç olarak gördüğünü, bunu diğer tüm şartlara üstün tuttuğunu iddia etmektedir. Ona göre "güçsüz imam, güçlüyle yer değiştirmelidir. Yani Abbasi halifesi, Selçuklu sultanıyla." Hallaq, böylece Cüveynî'nin ilgili değerlendirmelerine bakıldığında açıkça söylemese de Nizamülmülk'ü imamete davet ettiğinde şüphe bulunmadığını iddia etmekte, kitapta yer alan Nizamülmülk'le ilgili çok sayıdaki sitayişkâr ifadelerden ve Cüveynî'nin Selçuklular aleyhindeki muhalif kampanyaya karşı Selçukluları savunmasından bu yorumuna mesnet çıkarmaktadır.⁴¹ Ona göre "tüm bu değerlendirmeler açıkça göstermektedir ki özelde Nizam[ülmülk], genelde Selçuklular Müslüman toplumun liderliğini ellerine alabilirler".⁴²

Cüveynî'nin belli bir grubun idaresini meşru görmesi de onun güce olan vurgusunu gösteren bir delil olarak sunulmakta, ayrıca onun güçten yana tavır takınmasının sadece Selçukluların mevcut yönetimini desteklemekte değil, onların gücünü imamet kurumuna eklememesinde de kendisini gösterdiği söylenmektedir. Hallaq'a göre sultanın gücünü organik bir parça olarak bu kuruma

38 Hallaq, "Caliphs, Jurists and Saljuqs", s. 33-34.

39 Hallaq, "Caliphs, Jurists and Saljuqs", s. 35.

40 Hallaq, "Caliphs, Jurists and Saljuqs", s. 37-38.

41 Hallaq, "Caliphs, Jurists and Saljuqs", s. 38-39.

42 Hallaq, "Caliphs, Jurists and Saljuqs", s. 40.

eklemesi daha sonraları Gazzâlî tarafından geliştirilecek olan yeni bir teoridir. Fakat Cüveynî, Gazzâlî’den daha öteye gitmekte, siyasi ve askeri gücü imamete bağlamanın yanında din âlimlerini de işin içine katarak bu kurumu şeriata iyice bağlamayı düşünmektedir.⁴³

Hallaq’ın iddia yüklü makalesinin sonucunda Cüveynî’nin Abbassilerin yetersizliğini ayan beyan gördüğü ve bu sebeple toplumun varlığını sürdürmesi için alternatif bir siyaset teorisi geliştirdiği ile-ri sürülür:

“O, İslam devletinin güce [dayalı] yapısında bir değişiklik yapmış, imamın ümmetin yegâne dinî ve dünyevî lideri olduğu iddiasındaki klasik teoriyi terk ederek, hükümetin yapısına güç (*power, sultan*) ve şeriat âlimlerini eklemlemeye çalışan bir teori geliştirmiştir. *Onun Kur’an ve Sünnet yerine toplumun tarihi pratiğine dayalı olarak imamet kurumunu temellendirmesi güç ile otorite arasında ilişkinin değişebilir olduğu bir teoriye izin vermiştir.* Güce olan vurgu ve soy şartının terk edilmesi sultan ile halife arasındaki ikiliğin ortadan kaldırılarak hem imam hem sultan olan birinin, Nizam’ın şahsında bunun birleştirilmesi anlamına gelmektedir. Cüveynî, cebri gücü (*coercive power*) meşru gören Gazzâlî ve İbn Cema’ın da ötesine giderek askeri bir lideri, Abbasi halifesinin yerine geçmeye davet eden yegâne Sünnî fakih olmuştur. İmamete âlimleri de dâhil etmesi hem sonraki dönem siyasi düşünceye, hem de Osmanlı döneminde olduğu gibi Müslüman hükümetlerin pratiğine etki etmiştir.”⁴⁴

B. Patricia Crone: “Seküler bir hilafet” teorisini olarak Cüveynî

Hallaq’ın Cüveynî ile ilgili olarak çizdiği bu çerçeve oryantalist literatür içerisinde esas itibarıyla Patricia Crone’nin değerlendirmelerinde karşılığını bulmuştur. *Medieval Islamic Political Thought* başlıklı kitabında Crone, kendisinden önceki oryantalist literatürün iddia ve yaklaşımlarının farkında olduğunu ihsâs ettirerek kendine has bir yaklaşım benimsemeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım, devlet, din ve toplum olarak belirlenen üç farklı kategorinin birbirleriyle ilişkisi çerçevesinde şekillenmektedir. Müellife göre İslam dini, Medine’ye hicretle birlikte kendi toplumunu ve devletini oluşturmuştu. Birbiriyle örtüşen birer daire olarak kabul edilen bu kategoriler, bu dönemde dışarıdan bakıldığında birbirinin aynı olan tek bir daire görünümü vermekteydiler. Ancak yaklaşık altı asırlık bir süreçte bu kategoriler birbirilerinden ayrıldı. Ortaçağın sonlarında ayrışma ilk olarak din ve devletin birbirinden ayrılması şeklinde te-

43 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 40-41.

44 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 41. (vurgu bana ait).

zahür etti. Bu dönemde “toplum üzerinde bir hayli etkili olan şeriat kamusal teşkilatlanmanın halifelik, cihad, zekât gibi birçok yönünü ihtiva etse de, şeriatın buradaki kuralları, genellikle umursanmıyordu.” Devlet yönetimi bu dönemde tamamen bağımsız bir daire haline geldi. İslam’ın muhafazası görevini üstlense de, ondan zühur eden bir kurum olmaktan uzaklaşan devlete rağmen toplum ve din daireleri iç içeliğini sürdürmeye devam etti. Bu süreçte İslam toplumu kendilerine uygun bir devlet kuramamış, bu sebeple başka bir devlet tarafından korunmakta olan bir insanlar topluluğu halini almıştı ve bu yönüyle “tam bir kilise” mahiyetindeydi.⁴⁵

Dinin devletle irtibatını tek bir lidere itaatle eşleştirdiğinden Crone,⁴⁶ Bağdat halifeliğine alternatif olarak çıkan tüm emir, sultan ve hükümdarların varlığını din-devlet ayrışması olarak görmektedir. Her ne kadar bu ayrışmanın kilise reformları sayesinde 17. Yüzyıldan itibaren Batı’da görüldüğü gibi kilise-devlet ayrışması anlamındaki bir laiklikten farklı olduğunu ifade etse de,⁴⁷ vurgu aynı kalmaktadır. Ona göre “ortaçağın sonlarında şeriatın devletle arasında asgarî, toplumla ise azami bir örtüşmesinin olduğu bir durum”⁴⁸ sözkonusudur. Kitapta Cüveynî’nin *el-Gıyâsî*’sini temel alan bir dizi değerlendirme böylesi bir arka plan ışığında anlamını kazanmaktadır. Crone, İslam’ın doğuşundan itibaren varlık bulan siyasal olaylar ile fakihlerin değerlendirmelerinin, resmettiği bu tabloyla uyum içinde olacak şekilde doğrusal bir çizgide geliştiğini iddia etmekte, bu meyanda Mâverdî’nin hemen akabinde değişen şartlara Cüveynî’nin cevap verdiğini düşünmektedir. Ona göre Mâverdî, Bağdat’taki halifenin nüfuzunun yitirilmesi karşısında farklı bir emirlik teorisi geliştirerek, zorla başa gelen yöneticilerin halifeden onay almaları mukabilinde meşruiyet kazanacaklarını ileri sürmüştür. O, Büveyhîleri, Gaznelileri ve hatta Selçukluları bu çerçevede değerlendiriyordu. Böylece kısmen halifeliğin devam ettirilmesinin önü açılmış oluyordu. Müslümanların bütünlüğünün korunmasına da yardımcı oluyordu. Ayrıca bu açıdan problem arz eden bölgelerde vali ve kadıların karar ve hükümleri yasallığını korumuş, vergiler toplanabilmiş ve hadler uygulanabilmiş oluyordu.⁴⁹

45 Crone, *Medieval*, s. 396; *Ortaçağ*, s. 596-597. Türkçe çeviride şeriatla ilgili olarak zikredilen “toplum üzerinde bir hayli etkili olan” ifadesi yer almaktadır.

46 Crone, *Medieval*, s. 393; *Ortaçağ*, s. 591-592.

47 Crone, *Medieval*, s. 394-395; *Ortaçağ*, s. 593-594.

48 Crone, *Medieval*, s. 397; *Ortaçağ*, s. 598.

49 Crone, *Medieval*, s. 232-233; *Ortaçağ*, s. 347-348.

Ancak Selçukluların Hazar Denizi’nin ötelerinden Suriye’ye kaddarkı toprakları fethetmesi Mâverdî’nin önerilerinin zeminini ortadan kaldırdı. Zira Selçuklular artık emir/vali (*governor*) olarak nitelenemeyecek denli güçlüydüler. Nitekim Tuğrul Bey, sultan ve şehinşâh unvanını alan ilk kişi oldu. Halifenin sorumluluğundaki topraklara resmî olarak tayin edildi ve “Doğunun ve Batı’nın hükümdarı” unvanıyla taltif edildi. İkinci Selçuklu sultanı Alp Arslan’ın vefatından sonra başa geçen Melikşah zamanında ise yirmi yıl boyunca gerçek yönetici ne halife ne de kendisiydi. Tüm işleri vezir Nizamülmülk yürütmekteydi. Cüveynî kitabı *Gıyâsî*’yi ona adamıştı. O, eserinde “imamın olmadığı bir zaman diliminde zuhur edecek olan hukukî ve tatbikata yönelik sorunlarla yüzleşmektedir. Cüveynî için Abbasî halifeliği yok mesabesindeydi. Fakat bu, sorunun yarısını teşkil etmekteydi. O, daha büyük felaketlerin olabileceğini öngörerek müctehidlerin yok olacağı, fıkıhın günün birinde bütünüyle unutulabileceği ihtimalini dikkate almaktaydı. Mesajı ‘zamanın efendisi ve çağın en önemli insanı’ olan Nizamülmülk’e imamlığı kendi uhdesine alarak İslam’ı kurtarması yönünde ‘îmâlar (*allusions*)’ içermekteydi.”⁵⁰

Hallaq tarafından da paylaşılan bu iddia Crone tarafından Cüveynî’nin imamda bulunması gereken vasıflarla ilgili düşüncelerine atıfla teyit edilmeye çalışılmaktadır. Cüveynî’nin sıralamasında “kifayet”in en önemli, “Kureyşilik” şartının ise en önemsiz madde olduğunu belirterek, onun ictihad şartından da vazgeçebildiğini, hatta [devlet işlerinde] uygun kararlara varmasında bir problem yoksa verâ ve adalet şartlarını dahi kenara bırakabildiğini belirtmektedir. Ancak imamın fasıklığı yönetimin temel amaçlarını savsaklamasına sebebiyet veriyorsa azledilmesi gerekmektedir. Ayrıca kendine itaat edilmesini temin edemeyen imamın da azledilmesi gereklidir. Crone, devrin Abbasî halifesinin fasıklıkla nitelenemeyeceğini belirterek Cüveynî’nin bu son maddeyle mevcut halifeye işaret ettiğini ve böylece onun azledilmesi gerektiğini açıkça belirttiğini söylemektedir.⁵¹

Crone bir sonraki aşamada böylesi bir halifenin azledilmesi için önerilen yolları ele almaktadır. Buna göre Cüveynî üç seçenek üzerinde durmaktadır. İlk olarak imamı seçen *ehl-i hal ve'l-akd*, uygun niteliklere sahip bir başka imamı kolaylıkla başa geçirebilecek durumdaysalar onu seçmelidirler. Böylece yeni imam eskisini

50 Crone, *Medieval*, s. 234; *Ortaçağ*, s. 349-350.

51 Crone, *Medieval*, s. 234-235; *Ortaçağ*, s. 350.

azletmekle yükümlü olacaktır. Eğer eski imam azletme kararına direnirse, *bağî* hükmünde olacaktır. Onu azletmek, onunla yaşamaktan daha fazla can kaybına ve eziyet çekmeye neden olacaksa onu (halife olarak tanımaksızın) makamında bırakmak tercih edilmelidir.⁵²

Buradan ikinci aşamaya geçilmektedir. Ehl-i hal ve'l-akd uygun niteliklere sahip bir imam bulamaz, yahut eskisini değiştirmeye güç yetiremezse ne yapılacaktır? Cüveynî, yanlış yapan fasık bir imamla yaşamaktansa, insanları imamsız bırakmanın daha az kötü olduğu kanaatinde-dir.⁵³ Crone, o dönemki Abbasi halifesinin durumu açısından bu şartı herhangi bir yere oturtamamaktadır. Zira halifenin fasık/ahlaksız biri olmadığı bilinmektedir. Belirttiğine göre Abbasi halifesi herhangi bir yaptırım gücü olmayan, kimsenin kendisine itaat etmediği biridir. Bu sebeple Cüveynî'nin farklı bir babda, imamın gerekliliği ile ilgili dile getirdiği ifadelerle referansla bu ihtimal üzerindeki düşüncelerini neticelendirir. Buna göre Cüveynî "insanları hak yol üzere tutan bir kişi olmadığında ümmetin birliğinin dağılacak"ı düşünmekteydi. Böyle bir durumda yapılacak olan ise Allah'ın şeriatını insanların bizzat kendilerinin uygulaması gerekeceğiydi.⁵⁴

Son olarak ehl-i hal ve'l-akd tarafından seçilmeyen ya da onlar tarafından tayin edilmeyen taraftar sahibi, kendisine itaat edilen güçlü birinin fasık yahut kifayetsiz halifeye karşı harekete geçebilme ihtimaline yer verilmektedir. Crone, Cüveynî'nin bu ihtimalle halifeliğin istila yoluyla (*usurpation*) ele geçirilmesine olanak tanıdığını söylerken ayrıca onun "milletlerin kendisinde birleştiği, kılıç ve kalemin kullanıcısı efendimiz ipuçlarını kullanabilmeli" dediğini iddia etmektedir.⁵⁵

Crone'nin Cüveynî hakkındaki nihaî kanaati böylece şekillenmiş olmaktadır: "Neyin meşru neyin gayri meşru olduğunu belirleme makamında bulunan bir kadı (*judge*) olan Cüveynî, Nizâmülmülk'ün iktidarı ele geçirmesini, yani halifelige oturmasını tavsiye ediyordu."⁵⁶ Crone, bu iddiasını Cüveynî'yle aynı zaman dilimindeki iki farklı coğrafyadaki ifadelerle karşılaştırmaktadır.

52 Crone, *Medieval*, s. 235; *Ortaçağ*, s. 350-351.

53 Crone, *Medieval*, s. 235; *Ortaçağ*, s. 351.

54 Crone, *Medieval*, s. 235-236; *Ortaçağ*, s. 351.

55 Crone, *Medieval*, s. 236; *Ortaçağ*, s. 352.

56 Crone, *Medieval*, s. 236; *Ortaçağ*, s. 353.

Cüveynî’nin sözleri, Ortaçağ Avrupası’ndaki “majordomus”⁵⁷ kendini kral ilan etmeli” ifadesi ile ve Japonya’daki “Şogun”⁵⁸ imparatorun yerini almalı” tabiriyle benzeştiğini ifade etmektedir. Ancak Cüveynî, “sultan” konumundaki Melikşah’ın değil, onun veziri olan Nizamülmülk’ün halifeliği almasını tavsiye etmektedir.⁵⁹ Her halükarda Crone için sonuç değişmemektedir: “Cüveynî, hilafeti sekülerleştirmektedir.”⁶⁰

Böylece Crone, kitabın ana çerçevesi olarak belirlediği devlet, toplum ve din kategorileri arasındaki ilk ayrışmada Cüveynî’nin etkili olduğunu, halifenin yerine Nizamülmülk’ün geçmesini teklif etmekle devlet kategorisinin din ve toplumdan ayrışmasının adımı attığını söylemeye çalışmaktadır. Cüveynî’nin attığı bu adım, Gazzalî tarafından daha da ileri götürülecektir. Gazzalî ile artık, Müslümanlar dinî ve siyasî anlamda ikiye ayrılacaklar, bunlardan ilki ümmete, diğeri seküler krallılara ait olacaktır.⁶¹

IV. Değerlendirme: Kim için, hangi siyaset?

*Yok bu şehir içre senin vassfettiğin dilber Nedîm
Bir perî-sûret görünmüş, bir hayâl olmuş sana.*⁶²

İslam siyaset düşüncesine ait birikime ilişkin söz söyleyen oryantalist literatürde görülen bazı anlayış problemleri,⁶³ Wael B. Hallaq ve Patricia Crone tarafından Cüveynî’nin *el-Gıyâsî* adlı eseri bağla-

57 Ortaçağ Avrupa’sında kralların varlığına rağmen siyasî gücü elinde bulunduran kimseleri ifade etmek için kullanılan bu kavram için bkz. Noah Webster, *Webster’s New International Dictionary of the English Language*, G.&C. Merriam Company Publisers, Springfield 1957, s. 1484.

58 “Askerî lider” anlamına gelen bu kavramla ve Japon tarihindeki şogunlarla ilgili olarak bkz. Ryusaku Tsunoda vd., *Sources of Japanese Tradition*, Columbia University Press, New York 1964, c. I, s. xx-xxi, 324-325, 329-330.

59 Crone, *Medieval*, s. 236-237. Bu kısım Türkçe tercümede yer almamaktadır.

60 Crone, *Medieval*, s. 237; *Ortaçağ*, s. 353. Crone bu düşüncesini Wael B. Hallaq ve Tilman Nagel’e dayandırmaktadır.

61 Crone, *Medieval*, s. 243-244; *Ortaçağ*, s. 363-364.

62 Ahmed Nedîm (ö. 1143/1730), *Nedîm Dîvânı: Külliyyât*, der. Halil Nihad, İkdâm Matbaası, İstanbul 1338-1340, s. 133.

63 Bu konudaki algı sorunlarını E. Rosenthal bağlamında ele alan bir çalışma için bkz. Özgür Kavak, “Oryantalist Gözüyle İslâm Siyaset Düşüncesi: İbn Cemâa’nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriat’a Karşı Fıkıh”, *İslam ve Klasik*, haz. Sami Erdem-M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2008, s. 147-171.

mında dile getirilen yukarıda yer verdiğimiz düşüncelerde de kendisini göstermektedir. Bu sebeple makalenin bu kısmında Hallaq ve Crone'nin temel yaklaşımlarının ve belli başlı iddialarının eleştirisine yer verilecektir.

Bu iki müellifin değerlendirmelerinde göze çarpan ilk husus *el-Gıyâsî*'yi iç bütünlüğü içerisinde görememeleri; kendi kurguları çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmalarıdır. Onlar, sahip oldukları bu kurguya ait kavramlar muvacehesinde ve bunların ışığında resmettikleri tarihî arka plan açısından eserin yalnızca belli bölümlerine ve belli bazı değerlendirmelerine odaklanmaktadır. Bu durum zorunlu olarak bir “anlama” problemini beraberinde getirdiği gibi, müelliflerin dile getirdikleri iddiaların tutarlılığına da gölgelemektedir. Bu çerçevede dikkati çeken bir diğer husus ise, bu değerlendirmelerin yalnızca “akademik” olmadığı, içinde bulunan zaman dilimine hitap etmeyi hedefleyen “siyasî” bir yönünün de olduğudur.

İki farklı zamanda kaleme alınmış olan çalışmalarda, Hallaq ve Crone'nin, ortak bir zihnî kabulle iddialarını dile getirdiklerinden, birbirlerini farklı açılardan tamamladıklarını söylemek mümkündür. İkisinin bulunduğu nokta, Cüveynî'nin şeriatın hâkim telakkisine aykırı görüşler dile getirdiği hususudur. Hallaq, onun Mâverdî'nin geliştirdiği hilafet teorisine alternatif bir teori geliştirerek imamın ümmetin yegâne dinî ve dünyevî lideri olduğu hilafet müessesesini kutsaldan arındırdığını, bu kuruma gücü temsil eden sultanı ve ilmi temsil eden ulemayı eklemlediğini iddia ederken; Crone, Cüveynî'nin değişen sosyal şartlar muvacehesinde Abbâsî halifesinin yerine Selçuklu veziri Nizamülmülk'ü geçirme çabasını İslam'ın ilk döneminden itibaren var olan toplum, devlet ve din arasındaki örtüşmenin bozulması ve devletle dinin arasını açmanın teorik zemini olarak görmekte, bu açıdan Cüveynî'nin hilafeti sekülerleştirdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla her iki müellifin temel iddiaları ulaşılan neticeleri bakımından örtüşmektedir.

Yalnızca, bir kitapta gündeme taşınan, üstelik tatbikat sahasında bütünüyle varlık bulmayan bir görüşten hareketle dile getirilen böylesine esaslı bir iddianın, İslam siyaset düşüncesinin gidişatında köşe taşı olarak takdimi başlı başına bir problem olmakla birlikte, burada esas dikkat çeken husus, her iki müellifin de *el-Gıyâsî*'nin ait olduğu ilmî disiplini ve bu disiplinin imametle ilgili mevzulara hangi zaviyeden baktığını anla(ya)mamalarıdır. Zira Cüveynî'nin zihninde devlet, toplum ve din gibi birbirinden farklı

değer sistemlerine sahip, birbiriyle rekabet halinde olan muhtelif kategorilerin varlığına ilişkin herhangi bir bilgiye yer vermeyen Crone ile onun kat’iyyât-zannîyyât ayrımını alternatif ve orijinal bir teori olarak gören Hallaq’ın bu kavramlar açısından *el-Gıyâsî*’ye yaklaştıklarında gözden kaçırılan bir dizi husus ortaya çıkmaktadır. Bunların başında *el-Gıyâsî*’nin ait olduğu ilim dalının dikkate alınmayışı yer almaktadır. Cüveynî’nin *el-Gıyâsî* adlı eseri bir fıkıh kitabıdır. Dolayısıyla eserde fıkıh ilminin kavramlarıyla siyasî konulara bir çerçeve çizilmesi söz konusudur. Fıkıh, mükellefin amellerinin Allah’ın rızasına uygunluğunu temin etmeye çalışan bir ilim olduğuna göre, bu eserde de konuların mükelleflerin amelleri bağlamında ele alındığını söylemek mümkündür.⁶⁴ Bu sebeple eserde siyasî ve hukukî kurumların varlığına ilişkin somut, birebir ifadeler neredeyse yok gibidir. Bunun yerine şahıs merkezli bir tespit söz konusudur. Devletin fonksiyonu, yapısı, çeşitleri yerine devleti temsil eden imamın sıfatları, amelleri, (hak ve vazifeleri) incelenmektedir. Crone, eserin bir fıkıh kitabı olduğunun farkında olmakla birlikte, bu ilme ait bir literatür olarak beliren ahkâm-ı sultaniyye’yi modern sosyal bilim düşüncesi penceresinden bakarak “bir nevi anayasa hukuku” kitabı olarak gördüğünden,⁶⁵ “mükellefin amelleri” açısından konunun ele alınışına nüfûz edememektedir. Cüveynî’nin “fitne korkusu yüzünden düzeni sağlayıp hukuku uygulayabilecek herhangi bir güce sıkı sıkıya bağlanmak durumunda kaldığı ve bu sebeple hükümetin şeklinden çok, güç (*power*) ve nüfûz (*force*) ile ilgilendiğini”⁶⁶ iddia eden Hallaq için de benzer bir durum geçerlidir.

Gıyâsî’nin bir fıkıh kitabı olduğunun tam manasıyla kavranamaması sebebiyle hatalı sonuçlara ulaşılması Hallaq’ın Mâverdî’nin hilafet teorisini reddetmek üzere Cüveynî’nin kat’î/zannî ahkâm ayrımını esas alan yeni bir teori geliştirdiği iddiasında da ayrıca kendisini göstermektedir. Zira bu ilme ilişkin ilk usul eserlerinden itibaren dinî sahada hangi hükmün kat’î ve kesin delillerle bağlayıcı olduğu, hangi hükmün ise zanniyat sahasına yani âlimle-

64 Cüveynî’nin, *el-Burhân* adlı usul kitabında fıkıh ilminin tanımına dair dile getirdiği görüşleri bu açıdan önemlidir. Konuyla ilgili olarak bkz. *el-Burhan*, c. I, s. 84-86.

65 Crone, *Medieval*, s. 223; *Ortaçağ*, s. 334-335. Crone bir başka yerde anayasa kavramını şeriatla adeta özdeşleştirmektedir. Bkz. *Medieval*, s. 281; *Ortaçağ*, s. 419.

66 Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs”, s. 32.

rin ictihadına terk edildiği konusu ele alınmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla Cüveynî'nin dile getirdiği düşüncelerde ona has ve onu orijinal kılacak bir yön bulunmamaktadır. Burada *el-Gıyâsî* çerçevesinde dikkati çeken husus, bu ayrımın ahkâm-ı sultâniye sahasında tatbikinden ibarettir. Bu yönüyle Cüveynî, “mükelleflerin idareye ilişkin amellerini” de konu aldığı kitabında fıkıh dilini kullanmaktadır. Bu dilin “Mâverdi'nin geliştirdiği teorinin zeminini ortadan kaldırarak alternatif bir teori geliştirmek” için kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Cüveynî'nin eleştirilerinin merkezinde Mâverdi'nin fıkıh usulüne riayetsizliği ve fikhî görüşleri aktarmadaki yetersizliği yer almaktadır. Cüveynî'ye göre Mâverdi, ele aldığı konuyla ilgili görüşler içerisinden tercihe şayan olanı (*muhtâr*) deliller ile destekleyip belirlememekte, itinalı bir yol takip etmemektedir. Görüşlerin aktarımında çok sayıda karışıklık ve hata mevcuttur. Birçok fıkıh kitabı zikretmekte, fakat bunları gelişigüzel sıralamaktadır. Bu eserleri fukahanın metodunda olduğu üzere muvazzah ve incelikli bir şekilde kullanmamaktadır.⁶⁸

Mâverdi'ye fıkıh usulü ve fikhî görüşlerin aktarılması zemininde getirilen bu eleştiri, fûrû fıkıh sahasında ise son derece sınırlı kalmaktadır. Mâverdi'nin eleştirildiği iki görüşün (“zimmînin vezir olarak atanmasına verilen cevaz ile “deneyimsiz (*gürr*) birinin kadı olarak atanmasının mümkün görülmesi”) fikhî birer tartışma olarak görülmesi daha doğrudur. Bu eleştirilerin yepyeni bir teori geliştirmekle alakası yoktur.⁶⁹ Zira Cüveynî, Mâverdi'yle aynı ilim çerçeve-

67 İmam Şafîi'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'sinde bu yaklaşımın izlerini sürmek mümkündür. Bu konuda özellikle ilim bahsinin ele alındığı kısımlar ile, haber-i vahid, icma, kıyas, ictihad, istihsan ve ihtilaf başlıkları altında verilen bilgiler önemlidir; bkz. *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 197-324. Cüveynî'nin bu çerçevedeki görüşleri için bkz. *el-Burhân*, c. I, s. 85 vd.

Fıkıh literatüründe kat'î-zannî ayrımının yerini inceleyen bir doktora çalışması için bkz. Sami Muhammed es-Salahat, *el-Kat' ve'z-zan fi'l-fikri'l-usuli: Dirase fi'l-usul ve'l-fikr ve'l-mümarese*, Mektebetü'l-Felah, Beyrut 2003/1424, 564 s.

68 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 205-206.

69 Mâverdi'nin fıkıh eserleri tetkik edildiğinde onun metodolojik olarak Cüveynî'den çok da farklı düşünmediğini söylemek mümkündür. O, şeriâtın asılları içinde yer verdiği Kitab, Sünnet ve icma delillerinin hükme delâletlerine dair değerlendirmelerinde (*Edebü'l-kâdî*, nşr. Muhyi Hilâl Serhan, Dâru İhyai't-Türasi'l-İslâmî, Bağdad 1971/1391, c. I, s. 277-488) Cüveynî'nin kat'îyyât-zannîyyât tasnifiyle çizdiği çerçeveye büyük oranda uyum halindedir. Mesela Kitab delilini içerdiği hükümler bakımından muhkem ve müteşabih ayrımına tâbi tutması ve muhkem olan kısımların hükme dela-

sinde ve hatta aynı ilmî birikime dayanarak söz söylemektedir. Hatta konu seçimleri de benzerdir. Cüveynî’nin *el-Ahkâmü’s-sultânîyye*’yi konu tespiti ve başlıklandırma bakımından dikkate değer bulması ve bu açıdan takdir etmesi⁷⁰ bu tespitimizi desteklemektedir.

Crone ve Hallaq’ın değerlendirmelerindeki hâkim vurgulardan biri olan Cüveynî’nin *el-Gıyâsî* adlı eserinde “farklı bir hilafet teorisi” geliştiriyor oluşu, onun dinin bağlayıcı özellikteki naslarından bağımsız olarak kendince bir “teori” geliştirdiği iddiasına dayanmaktadır. Bu çalışmada tenkit etmeye çalıştığımız bu iddia, vakıya tetabuk etmemek gibi bir sorunu barındırmakla birlikte aslında daha üst düzeyde bir problemin tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal bilim düşüncesinin kavramlarıyla düşünen müelliflerin, bu perspektifi esas aldıkları müddetçe, hem genel anlamda herhangi bir fıkıh kitabının, hem de özel olarak “siyasî-fikhî ahkâmı” esas alan kitapların neye tekabül ettiğini anlamakta zorlanacakları âşikârdır. Cüveynî, fıkıh usulünün yaygın bir kabulü olan kat’iyyât-zannîyyât ayrımını “yöneten-yönetilen” ilişkisi çerçevesindeki “amellere” tatbik etmektedir. Bu ilmin hükümleri belirlemedeki temel bir ayrımını bu sahaya tatbik etmekle o, herhangi bir furu fıkıh kitabında benimsenen fikhî yaklaşımın dışına çıkmış değildir.⁷¹

letine dair dile getirdiği görüşleri (*Edebü’l-kâdî*, c. I, s. 319-332) bu açıdan önemlidir. O, Sünnet delilini müstefiz, mütevatir ve âhâd olarak tasnif ederek Cüveynî’den farklılaşmakla birlikte müstefiz hadis hakkında dile getirdikleri Cüveynî’nin ve ulemanın cumhurunun mütevatir hadis hakkında dile getirdikleriyle uyum halindedir. Mâverdi müstefiz haberleri “en kuvvetli haber, koyduğu hüküm en sağlam olan rivayet” olarak nitelemektedir. Mütevatire de buna yakın bir değer atfeden Mâverdi, namazların rekat sayılarının müstefiz, zekat nisaplarının mütevatir olduğunu söylemektedir. (*Edebü’l-kâdî*, c. I, s. 371-372). Cüveynî’nin kat’iyyât sahasındaki değerlendirmeleri de bununla örtüşmektedir. Mâverdi icma delilinin de kat’iyet ifade eden bir delil olduğunu dile getirmekte, kıyasa muhalif olsa dahi muteber olacağını söylemektedir (*Edebü’l-kâdî*, c. I, s. 450, 468). Özellikle hakkında icma olan hususların kat’iliğini dile getirip bu hususları ictihada kapatması bu açıdan önemlidir; bkz. Ebü’l-Hasan Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir hüve Şerhu Muhtasari’l-Müzenî*, nşr. Ali Muavvez, Adil Abdülmevcud, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994/1414, c. I, s. 26 vd. Şu halde iki müellif arasında farklılaşan hususları, farklı bir metodolojiye bağlılıkla değil, bu metodolojinin işletilmesindeki farklılıkla izah etmek daha doğru olsa gerektir.

70 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 206.

71 Burada Cüveynî’nin görüşleriyle Mâverdi’ninkilerin karşılaştırılması özellikle Hallaq’ın “yeni bir teori” geliştirme iddiasının tutarlılığını tespit açısından önemli imkânlar sunabilir. Müstakil bir çalışma olarak ele alınmasını gerekli gördüğümüz böylesi bir mukayese, bu çalışmanın sınırlarını aşacağından burada sadece bu hususa temas etmekle yetiniyoruz.

Hallaq'ın bu çerçevedeki değerlendirmelerinde göze çarpan bir diğer husus ise onun zannî olarak nitelenen ahkâmın önemini azaltmasıdır. Hâlbuki fıkıh ilminin ahkâmının çoğunluğu zannîdir. Cüveynî'nin temel endişesi tüm ümmeti bağlayıcı özellikteki hükümler ile ümmetin ihtilaf edebileceği özellikteki hükümlerin birbirinden ayırt edilmesidir. Burada kat'î olduğu belirlenen hükümler, üzerinde söz söylenen sahada herkesi bağlayıcı değiştirilemez bir özellik arz etmektedir. Zannî hükümler, ümmetin farklı farklı düşünmelerinin mümkün olduğu, dinin hakkında kesin ve bağlayıcı bir hüküm vermediği konulardır. Bu saha ulemanın ictihadına bırakılmıştır. Hiç kimsenin kendi görüşünü mutlak hakikat olarak dayatması mümkün değildir. Ancak bu, zannî hükümlerin bağlayıcı olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu hükümler önce bunları belirleyen kimseleri, ardından da imam tarafından benimsenmesi ve yürürlüğe konulması durumunda tüm ümmeti bağlayıcı özelliktedir.⁷² Dolayısıyla zannî olan hükümler, bağlayıcılığı olmayan önemsiz hükümler değildir. Onların zannî oluşu haklarında dinin temel delillerinde kesin bir belirlenimin olmaması yani ictihada bırakılmış olmaları hasebiyledir.

Hallaq ve Crone'nin genel zihnî kurgularıyla ilgili temel problem alanlarına ilişkin bu değerlendirmelerin ardından tek tek bu müellifler tarafından dile getirilen somut iddialara geçebiliriz. Bu bağlamda gücün meşrulaştırılması ve hilafetin seküler kılınması hususu *el-Gıyâsî*'nin ana çerçevesi açısından bütünüyle anlamsız kalmaktadır. Cüveynî'nin zihninde, Crone'nin iddiasının aksine, devlet, toplum ve din arasında aralarında birbirlerinden bütünüyle kopuk şekilde bir farklılaşma yoktur. Bunun yerine o, her biri fikhî ahkâma bağlı olan din ve dünya farklılaşmasına işaret etmektedir. Ancak bu farklılık aralarında su geçirmez duvarlar bulunan iki ayrı alana işaret etmemektedir. İmamın dinî ve dünyevî vazifeleriyle ilgili değerlendirmeleri bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Bu ayrımında 1) dinî vazifeler usûl ve furû olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlar şöyle özetlenebilir: a) Usûl içerisinde dinin sahîh bir şekilde yaşanmasını temin ve tebliğ ve cihad yoluyla küffara teşmil edilmesi yer alır. b) Furû içerisinde ise imamın bedenî bazı ibadetlere ilişkin vazifelerine temas edilir. Cuma namazı, hac, zekât, ezan, ce-

72 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 216-217. Cüveynî, imamın kabul edip uygulanmasını istediği ictihadî hükme itaat etmenin kat'î bir şekilde farz olduğunu belirtmektedir. Bu katiyet, imama muhalefet etmenin haram olmasından kaynaklanmaktadır.

maatle namaza devamın sağlanması ve namaz kılmayı terk edenin cezalandırılması bu sahada imamın vazifeleriyle ilgili ibadet ve şîarları oluşturur. 2) İmamın dünya ile ilgili vazifeleri, malî tasarruflar ve muamelât sahasına giren konular, İslam topraklarının iç ve dış tehlikelerden muhafazası, kargaşaların önlenmesi vb. konulardır.⁷³ Bu konuların büyük çoğunluğu fıkıh ilminin sahasına dâhildir. Dolayısıyla hüküm bakımından bu ilmin çerçevesiyle sınırlıdır. Bu durum da, din ve dünya ayrımının birbirinden bütünüyle farklı iki sahaya işaret etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla aynı durum, Cüveynî’nin zihninde “devlet” ve din arasında mutlak bir ayrışmanın olmadığına da işaret etmektedir.⁷⁴

73 Bu konudaki ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 183-231.

74 Din ve dünya işleri klasik literatürde kullanım alanına sahip bir tasniftir. Hz. Peygamber’in “hurmalara aşılması” hadisiyle ilgili olarak kullandığı “siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz” ifadesine dayanan bu tasnifle neyin kastedildiği konusunda Cüveynî’nin öğrencisi İmam Gazzâlî’nin şu ifadeleri son derece açıklayıcıdır:

“Din işlerinin nizamı, dinin sahibinin (a.s.) kesin olarak amaçladığı bir husustur. Din işlerinin nizamı ancak kendisine itaat edilen bir imamla gerçekleşebilir. Bu iki öncülден iddiamızın yani imam tayinin vâcib oluşunun haklılığı ortaya çıkmaktadır. Dinin nizamı ancak dünyanın nizamı ile gerçekleşir. Dünyanın nizamının gerçekleşmesi ise ancak kendisine itaat edilen bir imamla mümkündür. Bu iki öncülün neticesi, dinin nizamının ancak kendisine itaat edilen bir imamla sağlanacağıdır. Dinin nizamı vâcibdir ve vâcibin ancak kendisiyle gerçekleştiği şey de tıpkı o vâcib gibi bir vâcibdir. (...)

Din ve dünya birbirine zıt şeyler değildir. Biriyle ilgilenmek, diğerini terk etmek anlamına gelmez. Bunun aksini ancak bizim dünya ile ne kastettiğimizi anlamayıp hataya düşerek lafızları ortak olan farklı anlamdaki kelimeleri birbirinden ayırt edemeyen kimse söyleyebilir. Dinin nizamı marifet ve ibadettir. Bunlara da ancak beden sağlığı, hayatın sürdürülmesi, rızık, mesken ve elbise kabilinden ihtiyaçların temin edilmesi ve tehlikelere engel olan emniyet ile ulaşılır. *Bu anlamda dünya dinin zıddı değil, aksine onun varlık şartıdır.* İnsanın ruhu, bedeni, malı, meskeni, yiyeceği konusunda her zaman veya bazı zamanlar güvenlikte olması yanında din işlerinin düzenli bir şekilde devam etmesi de ancak emniyetin sağlanmasıyla gerçekleşir. Bütün zamanını nefsinin zalimlerin kılıçlarından korumakla ve yiyeceğini zorbalardan istemekle geçiren kimse Âhiret mutluluğunun vesilesi olan ilim ve amele nasıl vakit ayırabilir? Öyleyse dünya nizamının yani ihtiyaçların karşılanması dinin nizamı için şart olduğu açığa çıkmıştır. Can ve mal emniyetine bağlı olan dünya nizamı ancak kendisine itaat edilen bir sultanla gerçekleşebilir. Sultanların ve imamların vefatı sırasında ortaya çıkan fitneler de bunu göstermektedir. Zira böylesi zamanlarda kendisine itaat edilen başka bir sultan tayin edilemezse karışıklık sürer, savaşlar çıkar, kıtlık baş gösterir, hayvanlar helak olur, sanatlar âtil kalır ve gücü ➡

Esas itibariyle âlim, takvalı ve vera sahibi olması öngörülen imamın tüm bu vazifelerini yerine getirebilmesinin gereği kifayetli olmasıdır. Bu sebeple Hallaq'ın iddiasının aksine, "güç", tek başına amaç değildir. Cüveynî'nin imam olacak kimsenin kifayetli ve iktidar sahibi olmasını istediği muhakkaktır. Ancak onun bu vurgusu, imamın evsafı ve vazifeleriyle ilgili olarak dile getirdiği düşüncelerle bir bütün teşkil etmektedir. İmamın din ve dünya-ya taalluk eden vazifelerini yerine getirebilmesi için sahip olması gereken özellikler arasında ilim sıfatı bulunmaktadır.⁷⁵ Bu sıfatın varlığı, diğer bir dizi sıfatın yanında takvalı ve veralı olmak sıfatıyla da birlikte düşünüldüğünde,⁷⁶ gücün kendi başına bir amaç

eline geçiren ortalığı kasıp kavurur. Artık hiç kimse, hayatta kalsa bile, ibadet ve ilme vakit ayıramaz. Çoğunluk ise kılıçların gölgesi altında helak olur gider. Özetle hiçbir akıllı kimsenin itiraz etmeyeceği üzere mahlûkât, seviye farklılıklarına, çeşitli arzu ve görüşlere sahip olduklarından tek başlarına bırakılıp bu farklılıkları ortadan kaldıracak bir görüş üzerinde bir araya gelemedikleri takdirde son ferdine kadar helâk olur giderler. Bu amansız derdin tek devası kendisine itaat edilen, görüş ayrılıklarını gideren otorite sahibi bir yöneticinin bulunmasıdır. (...)

Bütün bunlardan anlaşılmıştır ki, sultan dünya nizamı için zorunludur. Dünya nizamı da dinin nizamı için zorunludur. Dinin nizamı da Âhîret saadetini elde etmek için zorunludur. Âhîret saadetini elde etmek ise nebîlerin tek amacıdır. Böylelikle imam tayininin vücûbu, terk edilmesi mümkün olmayan dinî zorunluluklardan birisi olarak belirlemektedir. Bunu iyice anla!" Gazzâlî'nin görüşleri için bkz. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 1962, s. 234-237. "Hurmaların aşılınması" hadisi hakkında ayrıca bkz. Abdullah Taha İmamoğlu, *Hurmanın Aşılınması/Döllenmesi ile İlgili Rivayetin Tetkik, Tahlil ve Tenkidi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005, 147 s.

75 Cüveynî'de ilim sıfatı esas itibariyle imamın müctehitlik mertebesine ulaşmış bir müctehid olması, müftü olmayı sağlayan sıfatlara sahip olmasını ifade eder. O, bu şartın koşulmasında hilaf bulunmadığı kanaatindedir. Bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: "İlim sıfatının şart olduğunun delili şudur: Dinin asıllarıyla ilgili işlerin birçoğu imamlarla ilgilidir. Aynı şekilde yöneticiler (*valî*) ve emir sahiplerine has olan konular da şüphe yok ki imamlarla irtibatlıdır. Bunların dışındaki şer'î ahkâm ise emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker cihetiyle imamlarla irtibatlıdır. İmam, şeriat ilimlerinde müstakil [bir âlim] değil ise, vakıaların tafsilatında ulemaya müracaat etme ihtiyacı duyacaktır. Bu ise onun re'yini dağıtacak ve onu istiklâl rütbesinden çıkartacaktır." *el-Gıyâsî*, s. 84.

76 Müellif, vera ve takva sıfatının hem imam olmada hem de imamı seçecek kimselerden olabilmek için en fazla ihtimam gösterilmesi gerekli sıfat olduğu kanaatindedir. Bu konudaki değerlendirmeleri şöyledir: "Kendisine güvenilemeyen kişi ehl-i hal ve'l-akd nasıl olur? Onun ataması doğu ve batı ehli üzerinde nasıl geçerli olur? Allah'tan hakkıyla sakınmayanın gaileleri-ne güvenilmez ki. Kendi nefsini korumayan kişiye faziletleri fayda vermez ki. Bu kat'î bir husustur.

olarak görülmediği ortaya çıkmaktadır. Zira ona göre “işin gerçek sahipleri ulemadır”.⁷⁷ İmam, müctehid yani âlim olduğu müddetçe müstakil hareket etme hakkına sahiptir. Bu özelliğini kaybettiği zaman bu eksikliğini ulemaya müracaat ederek giderecektir. Ancak, burada ulema ayrı bir sınıf olarak sisteme eklemlenerek yeni bir teori inşa edilmemektedir. Burada yapılan imamın eksikliğini giderilmesidir. Amaç ise onun idareyle ilgili amellerinin dinî çerçeveye mutabık kalmasını temin etmektir. Dolayısıyla tekrar vurgulamak gerekirse ne Hallaq’ın iddiasında olduğu gibi bu yaklaşımda “imamı ümmetin yegâne dinî-dünyevî lideri olmaktan çıkartarak hükümetin yapısına güç ve ulemayı eklemlen yeni bir teori” inşa edilmektedir; ne de “hilafet sekülerleştirilmekte”dir. İmamın sahip

Takva ve veranın ikisi de gereklidir. Zira bir fasığın tek bir kuruluş hakkındaki şahadetine güvenilmediğine göre o, Müslümanların tüm işlerini nasıl üzerine alacaktır? Fasık bir babaya oğlunun malları dahi teslim edilemezken büyük imamette Allah’tan korkmayan bir fasıka nasıl güvenilecektir? Akılvî hevâsına ve nefis-i emmâresine mukavemet etmeyen, re’yi kendisini idare etmeye (*siyasetü nefis*) yetmeyen kişi İslam coğrafyasını idare etmeye nasıl uygun olabilir?” *el-Gıyâsî*, s. 66, 88.

Burada takva ve veranın ferdî ve toplumsal olmak üzere çift boyutu gündeme taşınmaktadır. Takva ve veranın esas öneminin toplumsal boyutla ilgili tezahürleri dolayısıyla olduğuna dikkat edilmelidir.

- 77 İmam-âlim ilişkisi konusundaki şu değerlendirmeleri dikkate şayandır: “Âlimlere müracaat etmek vacibdir. Zira onlar hükümlerin [uyulacak olanlarını belirleyen] önderidirler, İslam’ın nişanı, nübüvvetin varisleri, ümmetin önderleri, dinin efendileri, hidayet anahtarları, karanlıkların aydınlıklandırıcıları. Onlar, hakikatte işin sahipleri dirler. Necdet sahipleri onların belirlediklerine tâbî olmakla memurdurlar. Onların emirlerinin izinde olmalı, yasakladıklarından kaçınılmalıdır. Eğer işin sahibi müctehid ise o kendisine tabi olunan biridir. O, herkesi kendi ichtihadına tabi olmaya çağırır, kendisi tabi olmaz. Fakat zamanın sultanı ichtihad seviyesine erişememişse tabi olunan kişiler âlimlerdir. Sultan onların necdeti, şevketi ve kudretidir. Bizim esas olarak anlatmaya çalıştığımız husus şudur: Zamanın âlimi, adeta zamanın nebisi gibidir. Sultanın âlime göre konumu, nebinin zamanındaki melikin konumu gibidir. Sultan, nebinin kendisine bildirdiklerini neticeye bağlamakla memurdur. Bu konuda kapalılığı giderecek söz şudur: İş, Allah’ındır. Nebi onu haber verir. Eğer bir asırda nebi yoksa âlimler şeriatın varisleri, bunların bildirilmesi hususunda nebinin makamındadırlar. Onların makamında en güzel söz şudur: Resullerin kendi zamanlarında hükümleri nesih yoluyla değiştirmeleri umulur. Yeni ortaya çıkan zannî konular müftünün fikrine havale edilmiştir. Onların ichtihadlarının değişmesi Allah’ın fetva isteyen kimseler üzerindeki hükümlerini değiştirir. Bu sebeple onların Allah’ın ahkâmı hususundaki düşünceleri Allahın emirleri içerisinde nesih yoluyla değişen hükümlerin yerini almaktadır.” *el-Gıyâsî*, 379-381. Benzer düşünceler için ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 298-299, 392.

olması gereken vasıfların, vazifeleri açısından bir önem sıralamasına tabi tutulmasından hareketle, gerekli görülen şartların rahatlıkla bir kenara bırakılabileceği sonucunu çıkartmaları müellifleri bu iddiayı serdetmeye götüren önemli yanılğılardan biridir.

Cüveynî, kifayeti, “imamla ilgili işlerde şeriat açısından en doğruyu yerine getirebilmede müstakil olmak”⁷⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım aslında imam olabilmek için gerekli tüm şartlara işaret etmektedir. Eğer imam bu evsafa sahip değilse vazifelerini yerine getiremiyor demektir. Cüveynî, gerekli evsafı son derece ayrıntılı bir şekilde ele alarak, kifayeti en üst mertebeye yerleştirmektedir. Zira imamın yetersiz özellikler göstermesi nedeniyle itaat edilen biri olmaktan çıkması durumunda, her ne kadar kat’î ifadelerle başvurulmasa da, hiç kimseye sözünü geçiremeyen ve son derece aciz bir durumda olan bu imamın düşman eline esir düşen imam gibi muamele görebileceği ihtimaline yer verilmektedir.⁷⁹ Fakat bu durum dahi müellifin gücü mutlak manada meşru gördüğü anlamına gelmemektedir. Zira bu konudaki ifadeleri son derece açıktır:

“Eğer kifayetli (*kâfi*), verâ sahibi ve takvalı birini bulamaz da, kudretli olmakla birlikte hayasız davranışlara ve [fıska] meyleden birini bulursak bakılır: Eğer bu kişi haramları işlemekte ve münker olan hususlara yönelip bunları yapmaktaysa ve [biz bu yaptıklarının] sebebiyet vereceği [istenmeyen] sonuçlardan ve bunları alenî yapıp yapmayacağından emin olamıyorsak, böyle bir kimsenin [imam olarak] tayin edilmesi doğru değildir. Zira eğer bu kişi silaha başvurup istidadına [güvenerek] cesaret bulursa kötülüğü iyiliğinden fazla olur. İslam’ın sancağını müdafaa etmek için hazırlanmış bulunan savaş mühimmat ve teçhizatı fesad ve doğru yoldan sapma vesileleri olur. Bu durum ise imam tayin edilmesiyle amaçlanan hedefi ortadan kaldırır.”⁸⁰

Bu ifadeler, bir yandan güçlü olanın mutlak bir meşruiyet sahibi olmadığı anlamına geldiği gibi, imamın güçlü olmasının gerekliliği de imam tayin edilmesiyle amaçlanan hususun gerçekleşmesi olarak belirlenmektedir. Eserin bir başka yerinde bu amaç, “insanların başıboş, İslam topraklarının korumasız bırakılamayacağı” düşüncesiyle temellendirilir. Zira “imam olmazsa nizâm bozulur, ihtilaflar çıkar. Ayaklar baş olur, husumetler artar.”⁸¹ “Din ve dün-

78 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 86.

79 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 116-117. Benzer bir düşünce için bkz. *a.g.e.*, s. 216.

80 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 311.

81 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 24.

yanın önemli konularında (*mühimmât*) havas ve avama taalluk eden tam bir riyâset, umumî bir liderlik/iktidar (*zeâmet*)” olan imametın, önemli konuları arasında zikredilen “sınırların muhafazası, raiyenin yönetimi/idaresi, [İslam] davetinin kesin delil ve silah gücüyle yerine getirilmesi, [insanlar arasındaki] ihtilafların giderilip zulümlere engel olunması, mazlumların zalimlerden intikamının alınması, hak edene hakkının verilmesi, hak edene hakkının verilmesine mani olanların bertaraf edilmeleri”⁸² salt “güç” ile gerçekleştirilebilecek vazifeler değildir.

Bu çerçevede verilen bilgilerle birlikte düşünüldüğünde Cüveynî’nin âciz bir durumda gördüğü Abbasî halifesinin hükümünün kalmadığını ve Selçuklularla birlikte ortaya çıkan olumlu durumların imamet için gerekli işlerin yerine getirilmesinde son derece etkin olduğunu geniş bir şekilde ele alması⁸³ ve

82 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 22.

83 Cüveynî bu konuyu geniş bir şekilde değerlendirmektedir. (*el-Gıyâsî*, s. 340-350). Selçuklu hâkimiyetiyle birlikte ortaya çıkan yeni durumla ilgili olarak dile getirdiği şu düşünceleri dikkate değerdir:

“[Bu dönemde] itaat kapsamlı bir şekilde gerçekleşmektedir; mülkün bağı zamanın sultanının re’iyine bağlıdır. İslam toprakları korunaklı bir durumdadır; imamlar yerinde, rükünler değişik [şekillerde] filizlenmiş; mülkün kaidesi yerleşmiş, kazıkları dikilmiş; devletin direkleri yükselmiş (*evtâdü’l-devle bâzîha*); memleket yüceliği üzere daimdir. İzzet en üst düzeyde yerleşik bir hal almış; zafer sancağı açılmıştır (*a.g.e.*, s. 340). Mahlûkatı görüş ve yol farklılığına götüren hususlar kan [dökülmesi], mallar ve mahremiyetlerdir. Kan dökülmesine gelince bu, tüm ahvalde engellenmektedir. Bu konuda bir haksızlık, bir yanlışlık olması durumunda bu işle vazifeli olanlar gereğini yerine getirmektedirler. Mallarla ilgili olarak ise şunlar söylenebilir: Mazbut olanın dışındaki isteklerin büyük çoğunluğu engellenmiş, kazanç yolları düzenlenmiş, aşırılığa kaçanların isteklerinin önü kesilmiştir. Yanlış yollara sapanlar saltanatın heybeti altında korkmaktadırlar. Bu zamanı geçmiş dönemle kıyas edersek bu dönemin nimet ve emniyet açısından kimsenin vasfetmeye ve tam anlamıyla ortaya koymaya gücünün yetmeyeceği denli iyi durumda olduğunu söylemek gerekmektedir. Mahremiyetlerle ilgili ise şu söylenebilir: Mahremiyetler dokunulmazdır. İslam askerleri tarafından gözetilmekte ve niza ve taşkınlıklara karşı muhafaza edilmektedir. Eğer bu konuda bir problem ortaya çıkarsa bu bir ayak sürçmesi kabilindendir ve bunu yapana utanç ve ayıp katılmış olur” (*a.g.e.*, s. 341-342).

“Ta’n edenlerin tutunduğu saldırı vesilelerinin başında memleket (*memâlik*) ve beldelerde orta karar davranma (*iktisad*) yollarını terk eden askerlerin işledikleri kusurlar gelmektedir. Bu iddia ettikleri teslim edilse ve iddialarına tâbi olursa, onların bidat olarak ortaya koyduklarına eleştiri gözüyle bakmak da terk edilse, Allah’ın kendileriyle işlerin yanlışlıklarını def ettiğiyle [İslam askerleri] ile ilgili söyledikleri nasıl vaki olur? Kâfirlerin en uzak bölgelerde kalması onlar sebebiyle değil midir? Din onlar sayesinde korunmakta, Haremeyn’deki hak daveti onlar sayesinde gerçekleşmekte değil midir? Doğuda ve Batıdaki hazır kıta [asker]ler sayesinde kâfirlerin beli kırılmış, ➤

Nizamülmülk'ün idareyi ele alması için kuvvetli imâlarda bulunması anlaşılabilir. Yaptığı kat'ıyyât-zanniyât tasnifi açısından Kureyşilik şartı dâhil⁸⁴ içerisinde bulunulan durumda gerekli tüm şartları birlikte değerlendirerek imamete ehil olan yegâne kişi olduğu kanaatine vardığı Nizamülmülk'ün hilafeti eline alması

Rumlar cizye vermeye mahkûm edilmiş değiller midir? Anlaşma yapmak bu sebeple onlar için en emin kurtuluş yolu olmamış mıdır? İslam'ın heybeti onlar sayesinde en uzak bölgelere yayılmıştır (*a.g.e.*, 343-344). Onların İslam topraklarındaki bidat ve hevaya tâbi olma, ihtilafları def edişiyle ilgili ise söylenecek çok fazla söz bulunmaktadır. Karmatilerin kökünü kazımadılar mı? Necdet ve güç sahibi Abbasoğulları halifelerinin eserlerini boşa çıkartan kişileri mahvetmediler mi? Zındıkların boyunlarını vurmadılar mı? İslam topraklarında bidat izhar eden kimse kalmadı. Onlar İslam dininin koruyucusu ve insanlığın efendisinin gönderildiği şeriatın destekleyicisi iseler, dinin karşısında dünyanın tüm zenginliğinin ne gibi bir değeri olabilir? Apaçık hak daim olduğu müddetçe başka neyin önemi olabilir?!" (*a.g.e.*, s. 345).

- 84 Cüveynî'nin Kureyşilik şartıyla ilgili değerlendirmeleri müstakil olarak ele alınabilecek genişliktedir. Bu makale çerçevesinde özetle şunları söylemek mümkündür: Cüveynî bu şartı mütevatir olmadığı için kat'î bir bilgi vermediğini ifade ettiği "İmamlar Kureyştendir" hadisiyle temellendirmek yerine, başlangıcından kendi dönemine kadar bu hususun Müslümanlar arasında genel bir kabul olmasına ve tarih boyunca Kureyşli olmayan birilerinin imamete talip olmamasıyla gerekçelendirmektedir. (*el-Gıyâsî*, s. 80-82). Aynı eserin imamda bulunması gereken şartların yokluğu meselesi çerçevesinde ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Daha önce de ifade edildiği üzere Kureyş'e mensup olmak imamet makamında muteberdir. Eğer imamet yükünü yüklenmek üzere Kureyşe mensup birini bulamazsak, diğer sıfatları haiz bir şahsı elimizden kaçırmaz ve âlim, kifayetli ve vera sahibi olanı tayin ederiz. Bu durumda atanan kişi, genel olsun, özel olsun, verdiği hükümleri geçerli bir imam olur. Zira nesebin şart oluşu Rasulullah'ın (sav) soy ağacını şerefli kılmak (*teşrif*) nedeniyledir. Yani imametın temel amaçlarından hiçbiri (*makâsıdül'imâme*) nesebe dayanmamakta; asil bir soyla (*haseb*) bir ilişkisi bulunmamaktadır. Biz kat'î olarak biliyoruz ki, imam *zimâmü'l-eyyâm*dır, insanların şerefidir. İmamın tayin edilmesinden maksad Müslümanların ve İslam'ın ahkâmının *intizamı*dır. Mahlûkatın herhangi bir bağı olmaksızın başıboş bırakılmaları, kuralsızlık içerisinde bırakılarak düzensizliğe terk edilmeleri, fitne denizinin dalgaları içerisinde azgınlaşmalarına ve kudurmuşçasına hareket etmelerine müsaade edilmesi muhaldir. Mahlukat tehlikelerle dolu derin çukurlara devrilirken ve memleket dâhilinde dövünürken biz bu konuda Kureyş'e mensup birini bekleyemeyiz. Şu halde nesebin olmaması kifayetli birinin tayin edilmesine engel değildir. Tıpkı Kureyşli birinin olduğu gibi bu kişinin de hükümleri geçerlidir." (*a.g.e.*, s. 308-309).

Müellifin bu düşünceleri, Kureyşilik şartına ilişkin Sünnî çevrelerden önemli itirazların bulunmadığı nispeten erken bir dönemde dile getirilmesi hasebiyle son derece dikkat çekicidir. Ancak Cüveynî bu şartı bütünüyle bir kenara bırakmamakta, gerekli tüm şartları haiz bir Kureyşlinin bulunması durumunda imâmet makamının onun hakkı olduğunu ifade etmektedir, (bkz. *a.g.e.*, s. 309-310).

onun düşüncesinde, “güce dayalı, salt bir istila” olarak değil, “üm-metin salâhı için bir zorunluluk” olarak belirlemektedir.

Bir fıkıh ve kelâm âlimi olan Cüveynî için “İslam, hiçbir şekilde vazgeçilmeyecek bir asıldır.”⁸⁵ “Dünya dine tâbidir.”⁸⁶ ve “dine ve takvaya bağlı kalmak tüm şeriatların ortak bir isteğidir. Allah, sultanları ve ülü’l-emri hakların hak edenlere verilmesi için göndermiştir ve din, esas maksaddır. Ancak dinin gözetilmesi için dünyanın da gözetilmesi gerekmektedir.”⁸⁷ “İslam’a bağlı kimselerin karşılaştıkları her vâkıada Allah’ın emrini uygulamaları gerekmektedir.”⁸⁸ Bu çerçevede yöneticilere büyük bir sorumluluk düşmektedir. Zira “imamlar işlerini şeriat hükümlerinin ikame edilmesine bir vesile (*zerîa*) olmak için üstlenirler.”⁸⁹

İmamlar, karşılaştıkları her türlü siyasî problemi (*kadâyâ siyâsiyye*) dinin gereklilikleriyle savuşturmalıdır.⁹⁰ Şeriat, “akılların uygun bulduğu maslahatlardan, hikmetli kimselerin re’yinin gereğinden hareketle elde edilemez. Böyle bir şeyin olabileceğini zanneden kimse şeriatı reddetmiş olur. Böylesi bir mantığın işletilmesi durumunda akla uygun olan her hususun caiz olması gerekir. Bu ise insanların hevalarının, peygamberlerin vahiylerinin yerini almalarına sebebiyet verir. Bu şekilde konulan hükümler zaman ve mekân farklılığına göre değişeceğinden, sonuç itibarıyla şeriatın sabit ve değişmeden kalması imkânsız olur.”⁹¹

Bu değerlendirmelerin ışığında özetle belirtmek gerekirse, şeriatın önemini bu denli vurgulayarak, tahrif edilmesi ihtimaline ilişkin bir dizi hususa dikkat çeken Cüveynî’nin “şeriatı dışlayarak,

85 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 98-99.

86 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 262.

87 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 180.

88 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 276.

89 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 337, 373.

90 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 257.

91 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 220-221. Cüveynî, böyle bir şeye izin verilmesi durumunda “muhsan olmayan birinin de zina sebebiyle recmedilmesinin caiz olacağını, önemi büyük meselelerde sanık olan birinin öldürülmesinin, ihtiyaç olduğu gerekçesiyle zekât miktarlarının arttırılmasının da gerekeceğini” ifade ederek, tüm bunların dinin tahrifine bir yol olduğunu düşünmektedir. Eserinin bir başka yerinde bu konuyla ilgili olarak şu tespiti yapmaktadır: “Biz biliyoruz ki re’y ve vukufiyet sahibi kimselerin doğru buldukları her şeyi yapmalarına cevaz verilmiş değildir. Siyaset ve yönetim (*îyâle*) hükmünde akılların doğru olduğunu öngördüğü nice işle ilgili şeriat haram hükmünü getirmiştir.” (*a.g.e.*, s. 430).

seküler bir yaklaşımı benimsemiş olduğu” iddiası kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Gerek Hallaq, gerekse Crone’nin iddialarının ortak noktasını oluşturan bu yaklaşımın sahip olduğu en önemli eksiklik, bu vurguyu göz ardı etmelerinde kendisini göstermektedir. Şeriata dair bu değerlendirmelerle birlikte eserin geniş bir kısmını kaplayan imamın dinî ve dünyevî vazifeleri kısmındaki düşünceleri görmeksizin “hilafetin kutsal özelliklerinden arındırılarak gücü esas alan bir yapıya kavuşturulduğu” iddiası ile “hilafetin sekülerleştirildiği” iddiası geçerliliğini yitirmektedir. Bu durum ayrıca sekülerizmin bilinen tarihiyle ilgili kabul edilmiş hususlarla da çelişmektedir.

Müelliflerin *el-Gıyâsî*’deki imamın vazifeleriyle ilgili değerlendirmeleri göz ardı etmelerinin sebebi, bir yönüyle bunları “siyaset” ile ilgili görmemeleri olabilir. Zira modern sosyal bilim tasnifinde bu kabil değerlendirmeler daha çok “hukuk” biliminin konusu olarak görülmektedir. Muhtemelen bu sebeple her ikisi de konuya “siyasî düşünce” üzerinden yaklaşan müelliflerce bu vazifeler ele alınmamaktadır. Ancak bu yaklaşımın daha dikkatli bir şekilde tetkiki, özellikle Crone bağlamında bizi daha farklı bir noktaya götürmektedir. Crone’nin “ortaçağı” konu alan kitabında bu devrin sonlarında devletten ayrıışan dinin, giderek toplumdan da ayrıştığını iddia etmesi ve bu çerçevede kitabını Mustafa Kemal’e atıfla sona erdirmesi bu açıdan son derece manidardır. Günümüze ilişkin bir değerlendirme olarak, kitapta bahsi edilen üç kategorinin birbirinden ayrılması için uğraşan laik kanadın karşısındaki en büyük sorunun bu kategorileri birbirine yaklaştırma uğraşısı veren “fundamentalist” akımın gösterilmesi⁹² aslında kitabın İslam siyaset düşüncesini nasıl gördüğü ve neye göre kurguladığı konusunda bir fikir vermektedir. Bu durum, benzer bir tavır takınan oryantalist literatürün İslam siyaset düşüncesine ilişkin değerlendirmelerinin, “akademik” ve “ilmî” olmaktan çok “siyasî” olduğunu da göstermektedir.

92 Crone, *Medieval*, s. 397-398; *Ortaçağ*, s. 598-599.

Abstract

An Explanation of the Politico-Juridical *Ahkâm* from the Perspective of Methodology of Islamic Jurisprudence: The *Qat’iyyât-Zanniyyât* Distinction in al-Juwaynî’s *al-Ghyâthî* and Its Modern Interpretations

This article discusses how Imâm al-Haramayn al-Juwaynî evaluates the question of “politico-juridical *ahkâm*” within his *Giyâth al-Ummah* and it criticizes Wael B. Hallaq and Patricia Crone’s arguments about al-Juwaynî’s ideas that dwells on that distinction. In the aforementioned book al-Juwaynî differentiates the “politico-juridical *ahkâm*” into two depending on whether they are certain (*qat’î*) or impressionistic (*zannî*) in terms of their attainment. The certain rules include the issues that directly concern the ummah, while the impressionistic rulings are those that are left to the *ijtihâd* of the scholars because of the lack of a definitive evidence (*dalîl*) about them. Grounded theoretically in the literature on the jurisprudential methodology, the separation between the *qat’î* and *zannî* rules is also introduced in the *al-Giyâthî* depending on which the issues in the book are discussed. Yet, Hallaq and Crone view this differentiation as an alternative to al-Mâwardî’s theory of caliphate and they accuse al-Juwaynî for “secularizing the caliphate” through enabling powerful military leaders to assume the position of caliphate.

Key Words: al-Juwaynî, *Qat’iyyât* (Certainties), *Zanniyyât* (Impressions), Politico-Juridical *Ahkâm*, Caliphate, Secularity.