

İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i

Özgür KAVAK

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İstanbul)

Özet

Müslümanları yönetmeye talip olan kişinin hangi vasıflara sahip olması gerektiği ve bu vasıfların zamana ve mekâna göre şekil alıp almadığı sorusu bu çalışmanın temel meselesidir. Sözkonusu mesele burada, aralarında hoca-talebe ilişkisi olan, aynı fikhî ve itikadî mezhebe mensup olup (Şâfi-Eş'arî) aynı teorik zeminden beslenen (kat'ıyyât/zannıyyât tasnifi) Cüveynî ve Gazzâlî'nin görüşleri çerçevesinde incelenmektedir. Cüveynî, Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün, Gazzâlî ise Abbasî halifesi Müstazhir'in içinde bulunulan zaman diliminin yegâne halifesi olduğunu/olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu makale, aynı siyasî organizasyonların hâkimiyetinde yaşayan bu iki âlimin birbirine yakın zamanda ve fakat farklı siyasî-toplumsal şartlarda tüm Müslümanların siyasî idarecisi olarak tercih ettikleri farklı isimler çerçevesinde dile getirdikleri düşüncelerin amaç ve hedefler bakımından büyük bir benzerlik arz etmesi konusuna odaklanarak ulemanın siyasete müdahalesinin arkasındaki sâikleri belirlemeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Siyaset Düşüncesi, Cüveynî, Gazzâlî, Halifenin Vasıfları, Nizâmülmülk, Müstazhir.

Giriş

Müslümanları yönetmeye talip olan kişinin hangi vasıflara sahip olması gerektiği ve bu vasıfların zamana ve mekâna göre şekil alıp almadığı sorusu bu çalışmanın temel meselesidir. Beraberinde halife olacak kişinin nasıl belirleneceği sorusunu da getiren kelâm ve fıkıh merkezli İslâm siyaset düşüncesi metinlerinin bu önemli meselesi aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan iki âlimin görüşleri üzerinden incelenecektir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) *Gıyâsü'l-ümem* adlı ahkâm-ı sultâniyye eserinde hilafet için gerekli şartları sıralayarak Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092), içinde bulunulan zamanın halife olmaya ehil yegâne kişisi olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır (465 sonrası).¹ Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî (ö. 505/1111) ise Nizâmülmülk'ün vefatı sonrası ortaya çıkan kargaşa döneminde, yani yaklaşık yirmi yıl sonra (487 civarı),² *Fezâihü'l-Bâtınıyye* adlı kelâm eserinde hocasıyla benzer argümanlara başvurarak Abbasî hanedanından Müstazhir'in (ö. 512/1118) hakikî halife olduğunu iddia etmektedir. Aynı fikhî ve itikadî mezhebe mensup olup (Şâfiî-Eş'arî) aynı teorik zeminden beslenen (kat'ıyyât/zannıyyât tasnifi) bu iki âlimin birbirine yakın bir zaman diliminde farklı iki siyasi organizasyona mensup iki farklı kişi hakkında dile getirdikleri düşünceler, yukarıda vaz edilen mesele bağlamında ele alınacaktır.

1 Eserin yazım tarihini kesin olarak belirlemek mümkün değildir; ancak kitapta yer alan kimi verilerden hareketle *Gıyâsî*'nin Cüveynî'nin hayatının son dönemi içerisinde (1072-1085 arası) yazıldığı anlaşılmaktadır. Eserin Cüveynî'nin yaşamının son on-on beş yılı içerisinde yazıldığını ifade eden bazı araştırmacılar, *Gıyâsî*'de Malazgirt Zaferi'nin akabinde Bizans İmparatorluğu'nun cizye vermek zorunda kalmasından söz edilmesinden (*el-Gıyâsî*, *Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsi'z-zulem*, nşr. Abdülazim ed-Dib, Mektebâtü'l-kübra, [y.y.] 1981, s. 344) ve müellifin 1072 yılında vefat eden Alp Arslan için ancak ölümlere edilebilecek cinsten bir duaya yer vermesinden (*a.g.e.*, s. 347) hareketle bu yargıya varmaktadırlar; bkz. ed-Dib, "Muhakkik mukaddimesi", (Cüveynî, *Gıyâsî* içinde), s. 49; Şükrü Özen, *el-Gıyâsî*, *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 61; Wael B. Hallaq, "Caliphs, Jurists and Saljuqs in the Political Thought of Juwayni", *Muslim World*, LXXIV/1 (1984), s. 28. Hallaq, aynı yerde, *Gıyâsî*'de Karmafilerin 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.

2 Eserin yazım tarihine dair değerlendirmeler için bkz. George F. Hourani, "The Chronology of Ghazâlî's Writings" *JAOS* 79 (1959), s. 221-222; a.mlf., "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *JAOS* 104 (1984), s. 293.

I. Cüveynî ve Gazzâlî

419/1028 yılında Nişabur'da dünyaya gelen Cüveynî, kısa sürede kendisini ilmî açıdan çok iyi bir şekilde yetiştirir ve babasının vefatıyla boşalan müderrislik vazifesine atanır. Ancak Hanefî-Mu'tezilî görüşlere sahip olan dönemin Selçuklu veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin Eş'arîlere karşı sert tedbirler alarak âlimleri hapse atırmaya başlaması üzerine memleketini terk ederek 445/1053 yılında Bağdad'a gitmek zorunda kalır.³ Abbasî hilafetinin merkezinde bir süre ikamet eder, halifeliğin mevcut halini yakından görür. Daha sonra Mekke ve Medine'ye göç ederek yaklaşık dört yıl boyunca Hicaz'da tedris faaliyetlerinde bulunur, fetvalar verir. Böylece ünü geniş bir coğrafyaya yayılır. Tuğrul Bey'in vefatından sonra Selçuklu sultanı olan Alp Arslan tarafından, Kündürî'nin yerine Nizâmülmülk'ün vezirlik makamına getirilmesi üzerine 455/1063 tarihinde Nişabur'a döner ve Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edilir. Aralarında Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin de yer aldığı çok sayıda öğrenci yetiştirir ve 25 Rebiü'l-Âhir 478/20 Ağustos 1085 tarihinde Nişabur'da vefat eder.⁴

Cüveynî'nin yaşadığı dönem Abbasî hilafetinin İslâm dünyasındaki umumî etkinliğini yitirdiği bir dönemdir. Ahmed Kâdir-Billah (ö. 422/1030), Abdullah Kâim-Biemrillah (ö. 467/1074) ve Abdullah el-Muktedir-Billah'ın (ö. 487/1094) hilafetlerine denk gelen bu dev-

3 Cüveynî'nin memleketinden ayrılmasının sebebi genellikle 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 Cüveynî'nin bölgeyi terk etmek zorunda kaldığı görüşündedir; bkz. *İhkakü'l-hak bi-ibtali'l-bâtil fî muğîsi'l-halk*, 3. bsk. [y.y.], Medine 1988/1408, s. 13.

4 Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, (İstanbul 1993), s. 141-142; a.mlf., "Muhakkik Mukaddimesi", *Giyâsî* içinde, s. 25-44; Mohammad Moslem Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on Luma'al-Adillah*, Klaus Schwarz, Berlin 2000, s. 8-35.

Cüveynî'nin hayatına dair geniş bilgi özellikle Şafîî tabakât kitaplarında bulunmaktadır. Bu kitaplardaki bilgileri esas alarak kaleme alınmış bir dizi biyografi çalışması bulunmaktadır: Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, *el-Cüveynî İmamü'l-Harameyn*, el-Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Amme, Kahire 1964, 229 s.; Abdülazîm ed-Dîb, *İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meali Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1981, 239 s.; Muhammed b. Ali Osman Harbi, *İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meali el-Cüveynî ve Eseruhu fî İlmî'l-kelam*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1986, 210 s.; Muhammed Rahili, *el-İmam el-Cüveynî: İmamü'l-Harameyn*, 2. bsk., Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992, 232 s.

rede Büveyhîlerin hakimiyetine son vererek Bağdad'a hâkim olan Türkistan merkezli Selçuklu Devleti'nin otoritesi 447/1055 tarihinden itibaren kendisini baskın bir kuvvet olarak hissettirmekteydi.⁵ Abbasî hilafetinin içinde bulunduğu durumu bizzat hilafet merkezinde ikamet etmesi hasebiyle yakından gören ve Nizâmülmülk'ün Selçuklu veziri olmasıyla birlikte başlayan istikrarlı dönemde önemli bir konum elde eden Cüveynî, aralarında *Gıyâsü'l-ümem*'in de bulunduğu temel eserlerini bu devrede kaleme almıştır.⁶

450/1058 yılında Horasan bölgesindeki Tûs'ta dünyaya gelen Gazzâlî, 461/1069 yılında Cüveynî'nin müderrislik yaptığı Nizâmiye Medresesi'nde talebe olmuş ve kısa sürede onun en parlak öğrencisi olmayı başarmıştır.⁷ Cüveynî'nin ölümü üzerine Nizâmülmülk'ün yakın çevresindeki ulema arasında yer almış, 484/1091 yılında Nizâmiye Medresesi'ne müderrislik yapmak üzere Bağdad'a gitmiştir.⁸ Mamafih 10 Ramazan 485/14 Ekim 1092 yılında Nizâmülmülk'ün öldürülmesiyle başlayan süreçte ardı ardına gelen suikastlerle siyasî dengeler bütünüyle altüst olmuştur. Çok kısa bir süre içerisinde aralarında Sultan Melikşah (16 Şevval 485/19 Kasım 1092) ile vezirleri Tâcülmülk (Muharrem 486/Şubat 1093), Mecdülmülk ile Müeyyedülmülk'ün de bulunduğu Selçuklu siyasî elitinin neredeyse tamamının ölümüne şahitlik eden bu devre, Abbasî halifesi Abdullah el-Muktedir-Billah'ın da 487/1094 yılında vefat etmesiyle doğan otorite boşluğu sebebiyle tam bir kargaşa ortamına dönmüştü.⁹ *Fezâihü'l-Bâtıniyye*'de kendisine geniş yer ayrılan Müstazhir'in başa geldiği tarih (Muharrem 487/Şubat 1094) böylesi bir kargaşa döneminin sonuna denk gelmektedir. Zayıflayan Selçuklu otoritesinin karşısında ve özellikle Fatımî Devleti'nde başa gelen el-Mustansir-Billah'ın hilafetine itaat etmeye Müslümanları davet etmek suretiyle yükselen "Bâtıniyye tehdidi" sebebiyle Gazzâlî, bahsi geçen eserinde Müstazhir'i hakikî halife olarak öne çıkartıp ulemanın onun halifelîği etrafında birleşmelerini istemektedir.¹⁰

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

6 Mesela adlarını dahi Nizâmülmülk'ten alan *Gıyâsü'l-ümem* ile *el-Akidetü'n-Nizâmiyye* adlı eserler sitayiş dolu ifadelerle Nizâmülmülk'e ithaf edilmiştir.

7 Cüveynî'nin Gazzâlî'yle ilişkisine dair bazı tespitler için bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009, s. 32-34.

8 Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 31-32.

9 Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 37-38.

10 Ebû Hâmid Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, (nşr. Abdurrahmân Bedevî), el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1964, s. 169-225.

II. Halife Tayininin Teorik Zemini: Kat'ıyyât-Zanniyyât Tasnifi

Cüveynî ve Gazzâlî, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili olarak aynı teorik zeminden hareket etmekte ve her ikisi de nasların dinî hükümlere delalet etmesi bakımından kat'ıyyât-zanniyyât tasnifini esas alarak bu tasnifi hilafetle ilgili meselelere tatbik etmektedirler.

Farklı hacimlerde bir dizi kelâm ve akâid kitabı kaleme alan Cüveynî,¹¹ Ehl-i Sünnet ulemasının hilafet hakkındaki genel eğilimini takip ederek bu meselenin, itikad sahasının değil, fıkıh ilminin konusu olduğu iddiasını tekrarlamakta,¹² ancak Şîî âlimlerin konuyu itikad sahasına taşımaları sebebiyle meselenin bu ilme dair eserlerde incelenmesinin âdet haline geldiğini ifade etmektedir.¹³ Muhtemelen bu sebeple olsa gerek, esas itibarıyla hilafet bahislerine tüm kelâm kitaplarında değil, yalnızca *İrşâd* ve *Lüme'ül-edille* adlı eserlerinde yer vermekte ve konuya ilişkin en kapsamlı değerlendirmelerini bir fıkıh eseri olan *Gıyâsü'l-ümem*'de dile getirmektedir.

Hilafet bahsinin İslâm ilimleri içerisindeki yerine ilişkin böylece bir kabule sahip olan Cüveynî, konuyu kat'ıyyât-zanniyyât taksonimi olarak nitelediği kavram ikilisi açısından ele alır. Buna göre bir tarafta herkesçe kabul edilmesi gereken, müsellemler olan hususlar (*kat'ıyyât*), diğer tarafta ise zanna dayanması hasebiyle icthadi olan konular (*zanniyyât*) bulunmaktadır.¹⁴ Bu tespite göre ahkâm-ı sultâniyye sahasında yer alan mevzularda bir tarafta kat'î olan, sabit ve değişmez olmaları hasebiyle tüm Müslümanları bağlayan

11 Cüveynî'nin bu alanlardaki belli başlı kitapları şunlardır: *el-İrşad ila kavatü'l-edille fi usulî'l-i'tikad*, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1950; *el-Akidetü'n-Nizâmiyye [fi'l-erkani'l-İslâmiyye]*, nşr. Muhammed Zübeydî, Dâru's-Sebili'r-Reşad, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2003/1424; *Lüma'ül-edille fi kavaidi akaidi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1987; *eş-Şamil fi usulî'd-din*, nşr. Ali Sami en-Neşşar vdğr., Maârif, İskenderiye 1969.

12 Konu hakkında bkz. Mustafa Öz&Avni İlhan, "İmamet", *DİA*, XXII (İstanbul 2000), s. 201-202; Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA*, XXXVII (İstanbul 2009), s. 296.

13 Mesela bkz. "Bu konu itikadın asıllarından değildir (*el-keîâm fi hâze'l-bâb leyse min usûli'l-i'tikâd*)"; bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 410. "İmamet akaide dahil değildir (*sümme el-imâmetü leyset mine'l-akâid*)"; bkz. Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, s. 134.

14 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 60.

hususlar bulunduğu gibi diğer tarafta da zanna dayalı olan, yani ihtihada bırakılmış hususlar yer almaktadır.

Doğru bilgi kaynaklarını “akıl ve nakille” sınırlayan Cüveynî, “hilafet bahsinde aklın tek başına düzenlemesine bırakılan bir alan olmaması hasebiyle yegâne bilgi kaynağının şer’î delillerden ibaret olduğunu” ileri sürmektedir.¹⁵ Gerek kelâm gerekse fıkıh kitaplarındaki değerlendirmelerinde özetle şeriatın kat’îleri a) te’vile ihtimali olmayan âyetler, b) mütevâtir hadis ve c) icmadan ibarettir. Hilafet meselesinde ilk iki kat’î delilden hareketle elde edilebilecek hükümler son derece sınırlıdır ve bu hususta en elverişli kat’î hüküm kaynağı icmadır. Dolayısıyla “icma ile teyit edilen her husus kat’iyet kazanırken, icmanın olmadığı konular şeriat ahkâmından bir *vaka* olarak kabul edilir ve bu *vaka* zannî yollara ve diğer *vakalara* arz edilir.”¹⁶

Benzer bir şekilde Gazzâlî de gerek Cüveynî’nin tesiri altındayken kaleme aldığı *el-Menhûl* adlı usul eserinde gerekse hayatının son zamanlarında telif ettiği *el-Müstesfâ*’sında bu tasnifi aynıyla benimsemektedir.¹⁷ *Menhûl*’ün giriş kısmında bu tasnif fıkıh usulünün *maksûdu* olarak “teklifi hükümleri belirleyen (*mansûbe*) kat’î delillerin bilgisi ile vâhid haberlerin bilgisini” ortaya koymaktadır. Kıyasın da arasında bulunduğu icthad yöntemleri fıkıh usulünün aslından değildir, zira bunlar zanniyyât (*maznûnât*) alanına girmektedir. Fıkıh ilminin *maksûdu* ise şer’î hükümleri bilmek, zanna yer olmayan kat’î delillere dayanarak, zannî alametlerin ortaya çıkması durumunda hükümleri ortaya koymaktır.¹⁸

15 “İlim ya akıldan elde edilir, ya da şeriatın. İmametın usul ve fûrûnda akla yer yoktur”; bkz. Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 60-61.

16 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 60-61. Konuyla ilgili olarak bkz. *el-Burhân fî usulî’l-fıkh*, nşr. Abdülazim ed-Dib, Câmiatu Katar, Devha 1978, c. I, s. 146-155; a.mlf, *İrşâd*, s. 410-419; a.mlf, *Kitâbü’l-ictihad*, nşr. Abdülhamid Ali Ebû Züneyr, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1987, s. 23-24; a.mlf, *Kitâbü’l-telhis fî usulî’l-fıkh=Telhis[Telhisü’t-Takrib]*, nşr. Abdullah Cevlem Nibali, Şübeyr Ahmed Ömeri, Dâru’l-Beşairi’l-İslâmiyye, Beyrut 1996, c. I, s. 132-134, vdğr.; a.mlf, *el-Kâfiye fî’l-cedel*, nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, İsa el-Babi el-Halebi, Kahire 1979, s. 88-89.

17 *Müstesfâ*’nın mukaddime kısmı kısmen farklı bir terminolojiyi benimsemiş olsa da, kitabın birçok kısmında kat’iyyât-zanniyyât ayrımı kullanılmaktadır; bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstesfa min ilmi’l-usul*, nşr. Hamza b. Zühayr Hafız, eş-Şeriketü’l-Medineti’l-Münevvere li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, Cidde ts., c. II, s. 306-310, vdğr.

18 Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Hayto, Dâru’l-Fıkr, Dimaşk 1400/1980, s. 4-5.

Fezâihü'l-Bâtıniyye'de de bu ayrıma açık bir şekilde dikkat çekilir ve böylece bahsi geçen tasnif hilafet konularına taşınır. “Kat'ıyyât” tabirinin yanında “yakîn” ve “burhân” tabirleriyle de ifade edilen bir saha ile “zan” ve “tahmîn” kavramlarıyla ifade edilen bir zannıyyât sahası dinî/fikhî meselelerin alacağı hükümde belirleyicidir: “Hilafete dair meselelerin büyük çoğunluğu (*ekserü mesâilü'l-imâme*) re'y-i gâlibin gereğince hükmü verilen zannî-fikhî meselelerdir. Halifede bulunması gereken vasıflardan sadece neseb şartı hakkında nas varid olmuştur. Diğer şartlar “zaruret”, “kuvvetli ihtiyaç” ve “hilafetin gayesi” gibi gerekçelerle temellendirilmektedir.¹⁹

Bilginin kaynak değerine dair kapsamlı bir incelemeyi gerekli kılan bu taksim, özellikle fıkıh ilmi içerisinde “delil taksimi, şer'î delillerin hücciyet değeri, farz, vacib, sünnet gibi ahkâm-ı hamsenin taksimi, delâlet bahisleri, ictihadda hata-isabet, nesih, tearuz, tercih, tahsis, takyid” vb. konu başlıklarının tamamında etkili önemli bir meseledir.²⁰ Cüveynî ve Gazzâlî bu taksimi hilafete ilişkin meselelerin ele alınmasında yegâne ölçüt olarak belirlemekte ve konuları bu taksime göre incelemektedir.²¹

III. Halifenin Kimliğini Tespit Etmek

Halife tayini için belirlenen bu teorik çerçevenin somut karşılığı Cüveynî için Nizâmülmülk'ün, Gazzâlî için ise Müstazhir'in, içinde bulunulan dönemde halife olmaya ehil yegâne kişiler olmalarıdır. Her iki âlim de bu iddiasını teyit etmek için bahsi geçen teorik çerçevenin açılımı mesabesinde önemli değerlendirmeler yapmaktadır. Kuşkusuz Kureyş'e mensup olmamakla kalmayan aynı zamanda sultan da olmayan Nizâmülmülk'ün hilafetini temellendirmek çok daha zor olduğundan Cüveynî son derece tafsilatlı değerlendirmelere başvurmak durumunda kalmaktadır. Bu değerlendir-

19 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 191-192.

20 Bu taksimî fıkıh ilmindeki yerini müstakil olarak ele alan bir doktora çalışması için bkz. Sami Muhammed es-Salahat, *el-Kat' ve'z-zan fi'l-fikri'l-usulî: Dirase fi'l-usul ve'l-fikr ve'l-mümarese*, Mektebetü'l-Felâh, Beyrut 2003/1424, 564 s.

21 Cüveynî'nin bu taksimînin siyasî-fikhî hükümlere tatbikini ele alan bir inceleme için bkz. Özgür Kavak, “Siyasî-Fikhî Ahkâmın Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin *Gıyâsü'l-ümem*'i ve Modern Yorumları”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009/2), s. 21-55.

meler sadece İslâm ilimleri perspektifiyle sınırlı kalmamakta dönemdeki siyasî-toplumsal gelişmeleri de ele alan ve tabir caizse “tarihî-sosyolojik” olarak nitelenebilecek bir meşruiyet arayışı da devreye girmektedir. Gazzâlî açısından ise durum biraz daha kolaydır. Zira nihayetinde o, uzun bir süredir hilafeti elinde bulunduran Abbasoğulları’na mensup bir aday olan Müstazhir’in hilafetini temellendirmeye çalışmaktadır.

A. Cüveynî ve Nizâmülmük²²

Halife olmasının önünde Abbasoğulları sülalesinden, Kureyşli ve sultan olmamak gibi engeller bulunan Nizâmülmük’ün yaşanan çağda hilafete ehil yegâne kişi olarak ilan edilmesi ve bu teklifin ulema tarafından kabul görmesinin beklenmesi bu iddianın sağlam bir teorik zemine oturtulmasını ve ikna edici argümanlarla savunulmasını gerekli kılmaktadır. Bu zemin yukarıda temas ettiğimiz kat’iyyât-zaniyyât ayrımından elde edilmekte ve bu zemin temelinde aralarında Kureyşe mensubiyetin de bulunduğu halifenin vasıfları ile hilafetin elde edilme yolları konularında ikna edici bir çerçeve sunmaya çalışılmaktadır. Yine Selçuklular özelinde İslâm dünyasının kavuştuğu refah ve güvenlik ortamı ile Bizanslılara karşı cihad farızasının yerine getirilmesi gibi hususlar da bu argümanı destekleyici unsur olarak ele alınmaktadır.

1. Halifenin Vasıfları

Gıyâsî’de değerlendirme konusu edilen ilk husus, hilafete ehil olmanın şartlarıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere esas itibarıyla fıkıh ilminin konusu olarak gördüğü bu konuda Cüveynî, kelâm kitaplarında halifede bulunması dinî bir yükümlülük kabul edilen şartlara dair son derece sınırlı değerlendirmelerde bulunmaktadır. *Lüma’u’l-edille* adlı kelâm eserinde konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Hilafete yalnızca şu şartları kendinde bulunduran kimse uygun olur: a) Kureyşe mensup olmak. Zira Rasûlullah (s.a.s.) “İmamlar

22 Cüveynî’nin Nizâmülmük’ün halifeliğiyle ilgili düşünceleri tarafımızdan tafsilatlı bir şekilde ele alınarak *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, Selçuklular Devrinde Bilim ve Düşünce (XI-XIII. Y.Y)* başlıklı sempozyumda “Cüveynî’ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmük’ü Hilâfete Teşvik Etmek” başlığıyla tebliğ olarak sunulmuştur.

Kureyş'tendir"²³ buyurmuştur. b) Fetva ehli müctehid olmak. Necdet sahibi olmak, kifayetli ve işleri idare etme kabiliyetini haiz olmak. c) Hür ve dinde vera sahibi olmak."²⁴

Lüma'u'l-edille'de konuyla ilgili olarak yer verilen bilgiler bu ifadelerle sınırlıdır. *İrşâd* adlı kelâm eserinde bu şartlar tekrar edilmekle birlikte, bunların izahı sadedinde bazı değerlendirmelere de temas edilmektedir:

“(a) İmamın müctehid olması gerekmektedir. Bu, üzerinde ittifak bulunan bir şarttır.

(b) Ayrıca karşılaştığı meselelerde maslahatın ne olduğunu bilen ve bunları kayıt altına alabilen, ordu hazırlama ve sınırları muhafaza etmede necdet sahibi, Müslümanların işlerini yürütmeye re'y sahibi, hevasına uymayan, haddi aşmayan biri olmalıdır ki, tüm bu hususları kifayet şartı ifade eder. Kifayet de icma ile sabit bir şarttır.

(c) Ashabımız [Eşariler] halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini de şart koşmuşlardır. Buna bazı insanlar karşı çıkmaktadırlar. Bana göre bu konu ihtimale açıktır. Allah en doğrusunu bilir.

(d) İmamın hür ve Müslüman bir erkek olmasını ise zikretmek dahi zaidir. Kadınların halife olması caiz değildir. Şahitliğinin kabul edildiği hususlarda kadı olup olamayacağı tartışmalı olsa da hilafet konusunda durum böyledir.”²⁵

Burada dikkat çeken husus, müellifin müctehid, erkek ve hür olmak ile kifâyet sahibi olmak gibi büyük ölçüde kendi dönemine kadar gelen kelâm literatüründe yer alan şartları tekrar etmekle birlikte, *Lüma'u'l-edille* adlı eserinde herhangi bir şüpheye yer veremeyecek şekilde zikrettiği Kureyş'e mensubiyet meselesinde “açık bir kapı” bırakmasıdır. Müctehidlik şartından farklı olarak Kureyş'e mensubiyetin “ihtimale açık” olması, konuyla ilgili kat'î bir delile ulaşılamadığına delâlet eder gibidir. İslâm siyaset düşüncesi metinlerinde değişik zaman dilimlerinde birçok kez gündeme gelen bu meselede oldukça erken sayılacak bir dönemde meseleyi tartışmaya açan Cüveynî, konuyu en ayrıntılı şekilde hayatının son yıllarında (1072-1085 arası) yazdığı *Gıyâsî* adlı eserinde incelemekte²⁶

23 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421.

24 Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 130.

25 Cüveynî, *İrşâd*, s. 426-427.

26 *Gıyâsî*'nin yazım tarihi hakkında bazı tespitler için bkz. Kavak, “Siyasî-Fikhî Ahkâm”, s. 26.

ve dönemine kadar gelen hâkim anlayıştan farklılaşan düşünceleri burada Nizâmülmülk çerçevesinde dile getirmektedir.²⁷

Üç ana bölümden oluşan *Gıyâsî*'de hilafetin şartları meselesi iki farklı kısımda incelenmektedir. İlk olarak eserin en kapsamlı kısmını oluşturan hilafet başlıklı ilk bölümde hakkında bilgi verilen bu konu, "Herhangi bir zaman diliminde halifeden yoksun olunması" başlıklı ikinci bölümde "halifelerde bulunması gereken sıfatların [bir kısmının] olmaması" durumu çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu başlık birinci bölümde yer alan değerlendirmelerin açılımı mahiyetindedir ve müellifin kat'ıyyât-zanniyyât tasnifini kullanarak başta Kureyş'e mensubiyet olmak üzere halifenin sahip olması gereken şartlara dair dikkate değer görüşler serdettiği bir kısımdır.

Cüveynî, kelâm kitaplarından farklı olarak *Gıyâsî*'de halifelerde bulunması gereken sıfatları tafsilatlı bir şekilde ele almakta ve bu şartları dört kısma ayırarak incelemektedir. Buna göre halifede a) duyularla ilgili, b) vücut azalarıyla ilgili, c) kişinin doğuştan gelen sıfatlarıyla ilgili ve d) sonradan elde edilen bazı vasıfların bulunması dinî bir gerekliliktir.²⁸

Duyularla ilgili olarak "görme", "işitme" ve "konuşma" duyu ve kabiliyetleri kat'î şartlar arasında yer almaktadır. Vücut azalarıyla ilgili şöyle bir temel bir kaide getirilmektedir: "Yokluğu hilafetle ilgili herhangi bir iş veya re'ye engel olmayan eksikliklerin [halife seçilmede] herhangi bir zararı bulunmamaktadır."²⁹ Doğuştan getirilen şartlar "nesep" yani Kureyş'e mensup olmak, "erkeklik" ve "hür olmak"tır.³⁰ İmamın sonradan elde edebildiği sıfatlar arasında "ilim" ve "vera/takva" şartına vurgu yapılmaktadır. Ancak konuyla ilgili değerlendirmelerin sonunda "kifâyet" kavramıyla ifade edebileceğimiz bir sıfat daha eklenmektedir.³¹

Bu dört kısımda incelenen sıfatların toplamında, hilafete uygun olan kişinin, "hür, Kureyş soyundan, müctehid, veralı, necdet

27 Cüveynî *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* adlı eserinin girişinde "itikada dahil olmasa da hilafete yer vereceğini" söylemekle birlikte (s. 134), mevcut matbu nüshaların hiçbirisinde bu bölüme dair bir kayıt yer almamaktadır.

28 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 76.

29 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 78.

30 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 78 vd.

31 Nitekim Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî, bu vasfı hocasının vefatından sonra kaleme aldığı *Fezâih* adlı eserinde açık bir şekilde "kifâyet" kavramıyla ifade etmektedir; bkz. *el-Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 180-181, 185.

ve kifayet sahibi bir erkek" olduğu ifade edilmekte,³² takip eden değerlendirmelerde ise tüm bu sıfatlar ikiye indirgenmektedir: "Tam manasıyla müstakil olmak (*istiklâl merî*) ve nesepl. Müstakil olmak kifayet, ilim, vera, hürriyet ve erkek olma şartlarını kapsamaktadır."³³

Cüveynî'nin halifede bulunması gereken şartlara dair değerlendirmeleri bu şekildedir. Ancak o, bu şartları böylece sıralamakla yetinmemekte, kitabında ayrıca "halifelerde bulunması gereken sıfatların ortadan kaybolması hakkında" başlığı altında burada gerekli gördüğü şartların zaman içinde kaybolmaya yüz tutma ihtimalini gündeme getirerek "bu sıfatların tedrici olarak bazılarının veya tamamının var olmasının mümkün olmadığı bir durumda"³⁴ nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini belirlemeye çalışmaktadır.

Kitabın son derece özgün kısımlarından biri olan ve dönemindeki siyasî gelişmeleri yönlendirme çabası taşıdığı anlaşılan bu başlık altındaki değerlendirmelerini Cüveynî, "en az ihtiyaç duyulandan başlayarak varlığı ve tesiri daha etkili olan sıfatlara doğru" tedricî bir yol izleyerek ele almaktadır. Ancak burada yukarıda dört başlık dâhilinde ele alınan tüm şartların yokluğu değil, nesebi hariç tutarsak halifelerin sonradan elde edilebilen vasıfların yokluğu incelenmektedir.

Cüveynî'nin ilk olarak ele aldığı sıfat, neseptir. Yukarıda yer verdiğimiz ifadelerde bu sıfatın şart koşulmasını akli bir gerekçeyle

32 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 90.

33 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 91. İmamet için gereken vasıfların bu şekilde belirlenmesi, Cüveynî'nin yaşadığı dönemde önemli tartışmalara sebebiyet verdiği anlaşılan bir hususa temas etmesini zorunlu hale getirmektedir. Yukarıdaki değerlendirmelerde halifede bulunması gereken şartlar arasında "günahtan korunmuş olmak (*ismet*)" şartı zikredilmemiştir. Cüveynî, İmamiyye'nin halifenin masum olması gerektiği yönündeki iddialarına da bu konunun sonunda kısaca temas etmektedir. Konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyledir: "İmamiyye'nin nas iddiasının herhangi bir katî yönü bulunmamaktadır. (...) İmam seçimle gelir. Seçimle gelen halifenin ise bazı zelle ve hatalardan korunmuş olması gerekli görülmemelidir. Zira onu seçenler, onun nasıl bir hayat süreceğini bilemez; seçtikleri kişinin diğer insanların gözünün önünde olmayan durumlarına da nüfuz edemezler. Ayrıca biz katî olarak bilmekteyiz ki, gerek Hz. Ali, gerekse oğlu Hz. Hasan günahtan korunmuş olduklarını iddia etmemekteydiler. Hatta onlar kendi kusurlu oldukları durumları insanlara itiraf etmekte ve Allah'tan bağışlanma dilemekteydiler. Onların 'gösteriş olsun için günahlarını itiraf ettikleri' iddiası da onların günahtan korunmuş oldukları iddiasına hâlel getirir"; bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, s. 91-93.

34 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 308.

anlayamadığını ifade eden müellif, ayrıca bu şartı gerekli kıldığı iddia edilen nakillerin tevatür seviyesine ulaşmadığını da ifade etmekteydi. Bu iki ifadenin doğal sonucu nesebin “kat’iyyât” sahasına dâhil olmamasıdır. Bu sebeple Kureyş’e mensubiyet “en az ihtiyaç duyulan” nitelenmesine muhatap olmakta ve “ilim (*ictihad*)”, “takva ve vera” ile “kifayet” gibi diğer şartlarla karşı karşıya gelmesi durumunda nesep şartından vazgeçilebileceği ifade edilmektedir:

“Daha önce de ifade edildiği üzere Kureyş’e mensup olmak hilafet makamında muteberdir. Eğer hilafet yükünü yüklenmek üzere Kureyş’e 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 halife olur. Zira nesebin şart oluşu Rasûlullah’ın (s.a.s.) soy ağacını şerefli kılmak nedeniyledir. Yani hilafetin temel amaçlarından hiçbiri nesebe dayanmamakta; asil bir soyla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Biz kat’î olarak biliyoruz ki, halife devrinin önderi, insanların şerefidir. Halifenin tayin edilmesinden maksad Müslümanların ve İslâm ahkâmının düzen bulmasıdır. Mahlûkatın herhangi bir bağı olmaksızın başıboş bırakılmalarına, kuralsızlık içerisinde kalarak düzensizliğe terk edilmelerine, fitne denizinin dalgaları içerisinde azgınlaşmalarına ve kudurmuşçasına hareket etmelerine müsaade edilmesi muhaldir. Mahlûkat 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.”³⁵

Cüveynî’nin bu düşünceleri, Kureyşlilik şartına ilişkin önemli itirazların bulunmadığı nispeten erken bir dönemde dile getirilmeleri hasebiyle son derece dikkat çekicidir.³⁶ Kuşkusuz kendisi bu şartı bütünüyle bir kenara bırakmamakta, ayrıca kendisine muhtemel itirazların gelebileceğini de kabul etmektedir. Bu sebeple bahsi geçen düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için ilave değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre kendisinden daha faziletli biri bulunmadığı için, Kureyş’e mensup olup kabul edilebilir eksiklikleri olan ve makbul hasletlerden yoksun biri atandığında sonradan

35 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 308-309.

36 Kureyşlilik meselesini özel olarak inceleyen M. Said Hatiboğlu Cüveynî’nin *Gıyâsî*’sindeki bu değerlendirmelerinden habersizdir. Onun yer verdiği Sünnî literatürde Kureyşlilik şartının zaruret durumunda düşülebileceğini belirten ilk âlim Cüveynî’den asırlar sonra vefat eden Sadru’ş-Şerî’a Ubeydullah b. Mes’ûd’dur (ö. 747/1346), bkz. *İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği*, Kitabiyat, Ankara 2005, s. 84.

ondan daha faziletli birinin ortaya çıkması durumunda daha az faziletli olan, sırf daha faziletli olan var diye, hal' edilmez. [Ancak] Kureyş'e mensup biri bulunmadığı için Kureyş'li olmayan biri tayin edilirse ve bir zaman sonra matlûp şartları hâiz bir Kureyşli yetişirse, eğer neseb şartını taşımayan kimsenin hal' edilmesi zor olacaksa bu kişi görevinde bırakılır.³⁷ Cüveynî değerlendirmelerine şöyle devam etmektedir:

"Bu kişinin hal' edilmesi imkânsız değil ise, bana göre yapılması gereken (*el-vechu indî*) için Kureyşliye teslim edilmesidir. Zira bu makam, Nübüvvetin soy ağacına mensup olan kimselerin hakkıdır. Şu halde daha önceden tayin ettiğimiz kişi, [gereken] fazilet şartlarıyla birlikte neseb şerefini de haiz olan kimsenin temsilcisi konumundadır. Bu işin eksik kalan yönünü gidermemiz mümkün ise (*reddü'l-emri ile'n-nisâb*), hiç kuşkusuz derhal bunu yaparız. Bu durum gâib olan birinin yerine bakan yargıcın durumu gibidir. Hak sahibinin geri gelmesi, dönmesi durumunda memleket üzerindeki tasarruf yoluna girer, durum bir sonuca bağlanır."³⁸

"Nesebin olmaması faraziyesi üzerine geliştirdiği düşüncelerini" bu şekilde belirleyen Cüveynî, özellikle neseb şartının yerine getirilmesini "işin eksik kalan yönünü gidermek" anlamında "*reddü'l-emri ile'n-nisâb*" tabirini kullanması manidardır. Dolayısıyla yukarıdaki değerlendirmeleriyle birlikte bu hususu bir bütün olarak değerlendirdiğimizde Cüveynî'nin Kureyşlilik şartını bütünüyle bir kenara bırakmadığını söylemek mümkündür. Burada sözkonusu edilen, hilafet için gerekli diğer şartlara sahip olmadığı halde sırf Kureyş'e mensup olduğu için birinin halife olarak tayin edilmemesi gerektiğidir.

Nesepten sonra daha az önemli ikinci şart halifenin ilim sıfatıyla ilgilidir ve metinde "ictihad rütbesine sahip olmak" şeklinde ifade edilir. Cüveynî'ye göre, ictihad rütbesini hâiz kimsenin bulunmaması, buna mukabil "kifayetli ve muktedir" birinin bulunması durumunda bu kimsenin "din ve dünya işleri[nde halife olarak] tayin edilmesi gerekliliği ortaya çıkar ve ulemanın da ona destek olması gereklidir."³⁹ Bu ifadeden Cüveynî'nin ilim sıfatına sahip olmayan birinin sırf muktedir olmasına bakarak hilafete geçebilmesine cevaz verdiği anlamı çıkartılmamalıdır. Cüveynî'nin bu hususa düş-

37 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 309.

38 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 309-310.

39 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 310-311.

tüğü kayıt, ilim sıfatına sahip olmasa da, âlimlerin sözlerine kulak veren, “münasip” ve “muktedir” birinin başa geçebilmesinin önünü açmaktadır. Burada “münasip” olma vasfı aynı zamanda onun halifede bulunması gerektiğini belirttiği takva ve vera şartına işaret etmektedir. Zira bu değerlendirmelerin akabindeki ifadeleri, onun güç ve iktidarı diğer tüm şartların üstünde ve mutlak anlamda meşru görmediğini ortaya koymaktadır:

“Eğer kifayetli, vera sahibi ve muttaki birini bulamaz da, kudretli (*kifâ-yet*) olmakla birlikte hayâsızlık ve [fiska] meyleden birini bulursak, eğer bu kişi haramları işlemekte ve münker olan hususlara yönelip bunları yapıyorsa ve [biz bu yaptıklarının] sebebiyet vereceği hususlardan ve bunları aleni yapıp yapmayacağından emin olamıyorsak böyle bir kimsenin tayin edilmesi doğru değildir. Zira eğer bu kişi silaha başvurup gücüne [güvenerek] cesaret bulursa kötülüğü iyiliğinden fazla olur. İslâm’ın sancağını müdafaa etmek için hazırlanmış bulunan savaş mühimmat ve teçhizatı fesad ve doğru yoldan sapma vesileleri olur. Bu durum ise halife tayin edilmesiyle amaçlanan hedefi ortadan kaldırır.”⁴⁰

Böylece olağan durumlarda “salt güç ve iktidar” sahibi olmasına bakılarak birinin hilafete getirilemeyeceğini ifade eden Cüveynî, “zaruret” durumunda ise meselenin farklı bir hüküm alacağını belirtmektedir. Fıkıhta kaçınılmaz gereklilik hallerinin ifade eden zaruretler, normal şartlarda meşru olmayan hususları meşru kılacak özelliktedir.⁴¹ Ancak zaruretlerin kendi miktarlarıncı takdir olunmaları da bir diğer kabuldür.⁴² Müellifin konuyla ilgili değerlendirmeleri bu genel yaklaşımla örtüşmektedir:

“Eğer dinî hükmünün derhal insanın aklına gelebileceği cinsten önemli bir bela ile karşılaşıldığı farz edilirse, -kâfirlerin İslâm beldesinin bir kısmını işgal etmeleri gibi- asker sevk etmekten başka da bir seçenek bulamazsak, fasık birine rastlasak [da] onu emirliğe (*imâre*) atarız. Kendisine itaat edilen önemli biri olmaksızın askerinin sevk edilmesi zordur. Mümkün olan her yolu denediğimiz halde takva sahibi, dindar birini bulmak da mümkün olmadıysa, başa gelen felaket de bizi iyiden iyiye endişeye sevk ettiyse, zaruret durumuna düştük demektir ve [bu durumda] fasık bir kimsenin bu belayı def etmek ve asker sevkini yapabilmek için atanması gereği ortaya çıkar.”⁴³

40 Cüveynî, *Gyâsî*, s. 311.

41 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, md. 21: “Zarûretler memnû’ olan şeyleri mübah kılar.”

42 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, md. 22: “Zarûretler kendi miktarlarıncı takdir olunur.”

43 Cüveynî, *Gyâsî*, s. 311-312.

Böylece Müslümanların bir lidere sahip olmaları gerektiği yönündeki dinî hükümün icrası için zaruret durumlarında gerekli şartlara sahip olmasa da bir halifenin tayin edilebilmesinin önü açılmaktadır. Cüveynî, konuyu verdiği bir örnek üzerinden daha anlaşılır kılmaktadır. Buna göre “şarap içen yahut diğer günahları işleyen, ancak işlediği günahları ve dine muhalif diğer işlerini gizlemeye dikkat eden” bir fasığın, “İslâm topraklarını müdafaa etmeye istekli, İslâm’a ait genel maslahat vesilelerini ayakta tutmak için din uğruna canla başla uğraşan biri olduğunun bilinmesi durumunda halife olarak atanması mümkün olabilir.” Ancak bu kişinin “kifayet sahibi” olması ve “ümmetin ondan başkasını bulamaması” gerekmektedir. Cüveynî, bu kişinin halife olarak atanabilmesini mutlak ve kat’î bir hüküm olarak belirlememekte, “bana öyle geliyor ki (*ez-zâhir indî*) ihtiyaç duyduğu hususlardaki ihtiyaçlarını olabildiğince karşılamak kaydıyla bu kimsenin [halife olarak] tayin edilmesi gerekir”⁴⁴ ifadesiyle zannî bir belirlenimde bulunduğunu ihsas ettirmektedir. Bu hükme varmasının gerekçesini zarurete dayandırmakta ve memleketin yöneticisiz kalmasının işlerin çıkmaza girmesinde ve sınır boylarının korunaksız kalmasında büyük bir etkisi ve rolü bulunmaktadır” demektedir.⁴⁵

Cüveynî’ye göre “halifede bulunması şart koşulan ve her ne kadar merî de olsa, [bu] sıfatlardaki esas amaç, kifayet ve iş konusundaki istiklaldir. Fakat fıska dalma ve takva hırkasından mahrum kalınması durumunda bunun hiçbir faydası ve yararı bulunmamaktadır. Dahası istidatla birleşmesi durumunda bir fesad sebebi de olur.”⁴⁶ Şu halde “kifâyet” ve “takva” adeta birbirinden ayrılması doğru görülmeyen ve diğer şartlar olmasa da olması gereken iki şarttır. Bunların ardından “ilim” gelmektedir. “Zira ilim, en büyük teçhizat ve sapaşğlam bir kulptur. Halife, ilmiyle İslâm ahkâmının ifasında müstakil olur.”⁴⁷ Son olarak ise “neseb” gelmektedir. “Neseb, her ne kadar imkân olduğunda muteber olsa da, makul bir yararı bilinmemektedir.”⁴⁸

44 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 312.

45 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 312.

46 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 313.

47 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 313.

48 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 313. Cüveynî, nesebi şart kıldığı iddia edilen hadislerin katı bilgi vermediği kanaatinde olduğundan bu sıfatı “icma delili” ile temellendirmektedir: “İcma [delili] nesebin itibara alınmasının mutemed bir dayanağıdır.”

Halifede bulunması gereken vasıfların birbirlerine göre konularını ve bunlar arasındaki önem sıralamasını bu şekilde yapan Cüveynî, bu düşüncelerini birer faraziye olarak kurguladığı muhtemel bazı durumlara tatbik etmekte, böylece neyi kastettiğini ve neleri hedeflediğini belirginleştirmeye çalışmaktadır. Üzerinde durduğu ilk ihtimal, “dirâyet sahibi olmayan, kifâyeti de bulunmayan bir Kureyşliyle kifâyetli ve takva sahibi âlim birinin muâsır olması” durumudur. Bu durumda hangisinin başa getirilmesi evlâ olacaktır? Cüveynî’nin bu ihtimalle ilgili cevabı “Biz, kifâyetli, takva sahibi âlimi önceleriz; kifâyeti olmayanın hiçbir surette başa geçmesi söz konusu değildir” şeklindedir.⁴⁹

Bir başka ihtimalde, ictihad ehli olmakla birlikte kifâyet şartına sahip olmayan bir âlim ile kifâyet sahibi olmakla birlikte ictihad mertebesine erişmemiş kişi karşılaştırılmaktadır. Bu çerçevedeki değerlendirmede “ictihad şartına sahip olmamakla birlikte, *necdet* ve gözü peklikte istiklal sahibi olan kimse”, “necdet ve kifâyet şartlarını hâiz olmayan âlime” tercih edilmektedir. Cüveynî, “esas amacın kifâyet olduğunu”, bunun dışındaki vasıfların “kifâyeti tamamlama ve eksikliklerin giderilmesi hükmünde” olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

Son ihtimal, “kifâyet sahibi birinin dahi olmaması”dır. Cüveynî, böylesi bir durumda, “yönetici olarak atamayı tercih edeceğimiz kimseyi kaybettik” demektedir. “Bu durumda içinde bulunulan zaman dilimi yöneticilerden yoksun kalmış olmaktadır.”⁵¹

2. Hilafate Gelmenin Meşru Yolları Yahut Nizâmülmülk’ü Hilafete Teşvik Etmek

Tüm bu değerlendirmelerin içinde bulunulan durumdaki karşılığı Cüveynî’nin hilafetin ele geçirilmesi meselesini ele alırken yer verdiği argümanlarda ortaya çıkmaktadır. Halifenin nasla atanması fikri reddedilince geriye “Ehl-i hal ve’l-akdin seçimiyle (*ihdiyâr*) atanma”⁵² kalmaktadır. Bu hususu “hilafete gelmenin doğru yolu ehl-i hal ve’l-akdin seçimidir (*ihdiyâr*)”⁵³ şeklinde ifade eden Cüveynî, bu iddiasını kat’iyyât alanını belirleyen kriterlerden üçün-

49 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 313-314.

50 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 315.

51 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 315.

52 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 27.

53 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 43.

cüsü olan icma ile temellendirir. Dolayısıyla seçimin meşru bir yol olması “kat’î bir hüküm” olmaktadır. Cüveynî, seçimin meşru bir yol oluşuna ilişkin icma iddiasını tek başına zikretmemekle birlikte, icma delilinin oluşumuna ve hücciyetine yöneltilmesi muhtemel itirazları kitabın genel hacmine bakıldığında uzunca denilebilecek bir seviyede ele alır.⁵⁴

Seçimin mümkün olmaması durumunda, yani meşru bir halife-nin bulunmadığı durumda güce dayanarak halife olunması mümkün müdür? Siyasî-fikhî ahkâmı konu alan eserlerin netameli konuları arasında yer alan bu husus, Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ün halifeliliğini temellendirmedeki en önemli destekçisidir. Oryantalist çalışmaların da çoğu zaman ele aldıkları eserlerin genel bağlamı içerisindeki yerini görmeksizin doğrudan bu hususa ilişkin değerlendirmeler yaptıkları⁵⁵ bu konu Cüveynî tarafından geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Bizi burada ilgilendiren değerlendirme “istiklal sahibi, kifâyetli ancak hilafet için gereken [sıfatlarda] eksikliği bulunan birinin hilafeti zor kullanarak ele geçirmesi” meselesidir. Zira Cüveynî'nin “necdet sahibi ve kifâyetli” olduğunu da söylediği ve konuyla ilgili değerlendirmelerinden Nizâmülmülk'ü kastettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶

“Zamanın [başka birinden] mahrum olduğu, asrın iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamaktan yoksun olduğu bir anında bu işi yapan kimse [için] bunun apaçık hüccetlerle ispat edilmesi gerekir. Müslümanlar kesin bir şekilde ittifak etmişlerdir ki, tek tek Müslümanların ve bağımsız ferdlerin iyiliği emretmeleri, zor durumda olana yardıma koşmaları, tehlikelere duçar olanların ellerinden tutmaya çalışmaları gerekmektedir. Aynı şekilde birini zorda kalmış ya da zulme uğrarken görürlerse imkânı olanın bu zulmü ortadan kaldırması ve onun eziyete uğramasına engel olması gerektiği konusunda da ittifak etmişlerdir.”⁵⁷

54 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 44-45.

55 Sözelimi Erwin Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* (çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996) başlıklı kitabının ilk ana kısmının ‘Hilafet: Teori ve Fonksiyon’ başlığını taşıyan alt bölümünü Maverdî, Gazzâlî, İbn Cemâa ve İbn Teymiye’ye ayırarak fikhî-kelâmî siyaset literatürü olarak niteleyebileceğimiz bu müelliflere ait eserleri “güce dayalı olarak başa geçmenin meşru kılınma” çabası olarak değerlendirmektedir; bkz. s. 33-89.

56 Cüveynî bu evsftaki kişinin durumuyla ilgili söz söyleyebilmeyi konuyu belli kısımlara ayırmaya bağlamaktadır. Yer verdiği ihtimaller ikidir. Buna göre ya “içinde bulunulan zaman dilimi hilâfete ilgili şartları kendinde toplayan birine sahip değildir”; ya da “hilâfete uygun olan birine sahiptir.” Her iki hususla ilgili değerlendirmeler yapan müellifin görüşleri için bkz. *Gıyâsî*, s. 321 vd.

57 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 329-330.

Bu hususa “tek tek fertlerin sonucunu kestiremeseler bile zulmü ortadan kaldırmakla yükümlü oldukları” tespitiyle açıklık kazandırmaya çalışan Cüveynî’ye göre “bir zamanda istiklal sahibi, insanların temel ihtiyaçlarını yerine getirecek halife yok ise insanların birbirine girmelerini engelleyecek bir durum da yok demektir. Bu şekilde belli bir zamanın geçmesi halinde işler intizam dairesinin dışına çıkacak ve İslâm ehli ne şekilde olduğunu vasfetmeye sözün kifayet edemeyeceği denli kötülüklerle karşılaşacak, insanlar birbirini yiyecek, memleket endişeye duçar olacaktır.”⁵⁸

Bu tehlike daha farklı ihtimallerle derinleştirilir. Buna göre “İslâm toprakları (*diyâr*), hazır kıta askerden mahrum kalırsa kâfirler cesaret bulur. Fesad yaygınlık kazanır. Şer ve zarar ortalığı kaplar. Denizde ve karada kargaşa çıkar. İş bu noktaya vardığında nice kanlar dökülür, nice canlara kıyılır, hadler zayi olur, şeriat hükümleri işlevsiz, dinin öğretildiği mekânlar boş kalır, dinin temel amaçları çığnenir. Eğer İslâm’ın bütün yükünü birisi omuzlamazsa iş dinin aslına kadar gelip dayanır ve bütünüyle kökünün kurutulmasına sebebiyet verebilir.”⁵⁹

İşin bu noktaya varması durumunda, sayı ve asabiyet (*uded*) bakımından yegâne olan kimsenin gereğini yapması hususunda önemle duran Cüveynî,⁶⁰ ayrıca böylesi bir zaman diliminde “dinin sapasağlam ipine tutunulmasını, apaçık hakkın kulpuna sarınılmasını” salık vermektedir. “Akaid kaidelerinde yakînin soğukluğuna, [ilk] dönemlerin (*sudûr*) serinliğine (*selc*) sığınılmalı, Allah’ın fazlına güvenilmelidir.”⁶¹ Bu değerlendirmelerin muhatabı ise açık bir şekilde şöylece dile getirilir:

“Tüm bunlar zamanın efendisi ve asrın önderinden (*sadr*) [Nizâmülmülk] kinâyelerdir. Şanı yüce Allah ona âlemlerin işlerini üstlenmeyi nasip etmiştir. O, hiç kuşku yok ki Allah’ın dinini korumakta, Müslümanları her türlü mezellet ve kargaşadan refaha çıkartmaktadır. Şeriatı her türlü sapırtıcı bidatten temizlemekte, alçak ellere engel olmaktadır. Doğru yola ileten topluluğa destek çıkmaktadır.”⁶²

Takip eden değerlendirmelerde bu dinî vecibe farklı argümanlarla da desteklenmektedir. “İslâm kendi ihtiyacını karşılanmasına,

58 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 330-331.

59 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 331-332.

60 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 332-334.

61 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 334.

62 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 334.

birliğin sağlanmasına, kendisine destek olacak, omuz verecek birine ihtiyaç duyan bir şahıs hükmünde” görülmekte, “zor bir durumda olan kimsenin imdat çağrısına cevap vermek ve onu kurtarmak vacib ise İslâm'ın korunması evleviyetle böyledir”⁶³ denilerek ümmetin başsız kalmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Burada halifenin önemi ortaya çıkmaktadır; zira “halife, hükümleri iltizam etmede ve İslâm'ı yaşamakta diğer mükelleflerden biri gibidir. O, insanların şeriata tabi kılınmalarına bir vesiledir. Ancak şu da var ki zaman, hilafet makamına uygun kimseleri hâvi ise seçim anlaşmazlığı ortadan kaldırır, [görevin kime] inhisar edeceğini belirler. İmamın varlığının hükmü ancak yüce Allah için olduğunda vardır. Gerekli sıfatları kendinde toplayan kişi bulunmazsa memleket ve raiyyenin sahipsiz bırakılması imkansız olduğundan destekçilerine dayanarak, baskın bir asabesiyle ortaya çıkan ve iktidar vesilelerine sahip olan tek bir şahsın nusret ve galibiyetten geri kalması istenemez. İtaat, Melik ve Kahhâr olan Allah'ın emrinedir.”⁶⁴

Geniş bir şekilde naklettiğimiz bu değerlendirmeler, Cüveynî'ye göre kat'î bir hususu ortaya koymaktadır. Tavsif edilen kişi olan Nizâmülmülk'ün vakit kaybetmeksizin hilafete geçmesi gerekmektedir:

“Tüm bu çabalarımın katî olarak tahakkuk etmiş, sabahın aydınlığı gibi delili ve burhanı ortaya çıkmıştır. Şimdi ey zamanın önderi (*sadr*) adımını at ve Allah'ın seni aday gösterdiği işi yerine getirmeyi [daha fazla] tehir etme”.⁶⁵

İslâm siyaset düşüncesi metinlerinde örneğine pek rastlanmayan bu hüküm birkaç açıdan son derece dikkat çekicidir. Hilafet merkezi Bağdad'da ikamet etmesi hasebiyle Abbasî halifesinin durumunu yakından gören, Selçuklularla birlikte ortaya çıkan yeni ve istikrarlı durumda özellikle Nizâmülmülk'ün desteğiyle Nizâmiye medreselerine müderris olarak atanan Cüveynî'nin, kitabın buraya kadarki değerlendirmelerinin nihaî hedefi böylece belirmiş olmaktadır. Kureyş'e mensup biri olmamakla kalmayan, ayrıca sultan da

63 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 335.

64 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 335-337. İnsanların halifeye itaat etmelerinin gerekmesi halifenin vazifelerinden kaynaklanmaktadır. Zira halife İslâm'ın maslahatlarını yerine getirmekle yükümlüdür. Halife, hükümlerin yürürlüğe girmesi, anlaşmazlıkların kesilmesi için en kolay yolu seçer. Zamanın halifeden yoksun olması durumunda insanların temel gereksinimlerini yerine getirecek müktedir birinin varlığıyla bu gerçekleşir. bkz. *a.g.e.*, s. 337-338.

65 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 338-339.

olmayan Nizâmülmülk'ün başa geçmesinin teklif edilmesinin ardındaki gerekçelerin, tarihî bağlamın da dikkate alınmasıyla geniş ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Cüveynî, devrine kadar gelen ilmî ve fikrî birikim açısından da son derece farklı bir teklifi dile getirdiğinin farkındadır. Dahası bu teklifinin bir takım itirazlarla karşılaşacağını da öngörmektedir. Bu sebeple “muhayyel sorular takdir ederek” bunlara verdiği cevaplarla “zamanın efendisine gelebilecek soruları tavzih ve bunların tahkikinde yardımcı olmayı ümit etmektedir.”⁶⁶ Nizâmülmülk ile Selçuklu idaresinin özdeşleştirildiği bu ifadelerin ana fikri şu şekilde dile getirilmektedir:

“İtaat kapsamlı bir şekilde gerçekleşmektedir; mülkün bağı zamanın sultanının re'iyine bağlıdır. İslâm toprakları korunaklı bir durumdadır; imamlar yerinde, rükünler değişik [şekillerde] filizlenmiş; devlet istikrar bulmuş, sapsağlam bir hal almış; saltanat yerli yerince durmakta; memleket yüceliği üzere daimdir. İzzet en üst düzeyde yerleşik bir hal almış; zafer sancağı açılmıştır.”⁶⁷

Mevcut durumun kendi açısından nasıl görüldüğünü de ortaya koyan bu ifadelerin ardından özellikle Selçuklu askerlerinin “bazı orta karar sınırlarını çiğnemesinin” bir hakikat olduğu da kabul edilir. Ancak Cüveynî, bu hususun diğer olumlu gelişmeleri gölgelemesinin doğru olmayacağı kanaatinde. Zira “böylesi bir durumdan hiçbir zaman dilimi kendini azade kılamaz.”⁶⁸ Lakin asıl olan Selçukluların dinî hassasiyetlere karşı son derece titiz bir tavırlarının olduğunun kabul edilmesidir. Yine Selçuklularla birlikte olumlu anlamda farklılaşan durumlar sözkonusudur. Bunların başında kafirlere karşı cihad vazifesi yer alır.⁶⁹ Dinî yaşamın korunması ve Abbasî hilâfetinin muhafazası ikinci mühim hususu teşkil eder.⁷⁰ İslâm'ın ve Müslümanların güvenlik içerisinde olması ise diğer tüm problemlerin gözardı edilebilmesine vesiledir.⁷¹

66 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 339.

67 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 340.

68 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 341. Cüveynî bu hususları “can ve mal güvenliği ile mahremiyetler” olarak üç kısma ayırır ve her biri açısından Selçukluların savununu yapar; bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, s. 341-343.

69 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 343-345.

70 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 345.

71 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 346-347. Cüveynî şöyle söylemektedir: “Eşyanın hakikatine vakıf olamayan insanlar işlerin zıtlıklar ve nakızalar arasında cereyan ettiğini tahayyül edebilirler. Hâlbuki iktidar sahibi birinin olmadığı bir za- ➤

B. Gazzâlî ve Müstazhir

Cüveynî'den farklı olarak Gazzâlî'nin kendi halife adayı Müstazhir'in halifeliğini temellendirmesi kısmen kolaydır. Niha-yetinde uzun süredir İslâm ümmetinin halifeliğini elinde tutan Ab-basoğullarına mensup bir aday sözkonusudur ve dahası bu aday, fiilen Bağdad merkezli iktidarın da sahibidir. Bu sebeple Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*'de hiçbir imaya ve dolambaçlı değerlendirmeye gerek görmeksizin “Müstazhir, içinde bulunulan zaman dilimi-nin gerçek halifesidir. Bu yönde fetva vermek ve ona itaat etmek farzdır” hükmüne ulaşmaktadır.⁷²

Bununla birlikte kitap boyunca Bâtıniyye olarak adlandırılan Fâ-tımîlerin hilafet iddiaları Gazzâlî'nin bu eserini telif etmesinin en önemli sâiklerinden birisidir ve o bir yandan bu iddiaları çürütme-yeye çalışırken öte yandan tüm ulemayı Müstazhir'in halifeliği etra-fında kenetlenmeye çağırmaktadır.

1. *Fezâihü'l-Bâtıniyye* Yahut Sünnî Hilafet Savunusu

İsmâîlîlik hareketine dayanarak Mısır merkezli olarak kurulan Fâtımîlerin zayıflayan Abbasî hanedanlığı için önemli bir tehdit oluşturması ve *dâûl*er vasıtasıyla Batınî inanç ve düşüncelerin Sünnî dünyada yayılmaya başlaması Gazzâlî tarafından esaslı bir iti-kadî ve siyasî meydan okuma olarak görülür. *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, cedelci bir üslupla bu inanç ve düşüncelerin reddiyesini içeren bir eserdir. Kitabın son kısmı ise doğrudan siyasî bir meseleye odaklanmakta ve içinde bulunulan zaman diliminde halifenin kimliğini tespit etmeye çalışmaktadır.

Tartışma daha ziyade kelâm ve fıkıh ilminin kavram ve mesele-leriyle yürütülmektedir. İlk mesele fıkıh usulü kitaplarında ictihad/müctehid kavramı ışığında kendisine yer bulan önemli bir soruyla vaz edilir: “Herhangi bir asrın halifesiz olması mümkün müdür?” Gazzâlî'ye göre “ulemanın büyük çoğunluğu herhangi bir döne-

man diliminde olursa zenginlik sahipleri canlarını ve mahremiyetlerini korumak, zarara uğramamak için şimdi olduğundan çok daha fazla harca-ma yapmak zorunda kalacaklardı. Evet, eğer Rumların ordularını topladığı zamandaki durumu tahayyül edersek bu konu açığa kavuşabilir. Eğer İslâm'ın meliki Alparslan bir şahin gibi onların önünü kesmeseydi tüm bu kötü durumlarla karşı karşıya kalınacaktı”; bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, s. 348-349.

72 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 169, 179, 181-182.

min hilafet için gerekli şartları taşıyan insanlardan yoksun olması mümkün değildir görüşündedir.” Zira gerekli vasıfları taşıyan bir halifenin yok olduğunu söylemek beraberinde bir takım tehlikeleri barındırmaktadır. Bu tehlikeler, aynı zamanda hilafetin fonksiyonunu da ortaya koyar. “Şer’î hükümlerin âtil kılması, ihmal edilmesi” olarak tasvir edilen bu duruma göre tüm velâyetler, kadıların verdikleri hükümler, Allah haklarının ve hadlerin işlevsiz kalması, can, namus ve mal güvenliğinin ortadan kalkması, nikâhların ve dolayısıyla neslin ifsad edilmesi ve Allah haklarının kulların zimmetinde kalması” sözkonusudur. Çünkü tüm bu durumların şeriate uygun olması kadıların hüküm vermesine bağlıdır ve kadıların bu yetkisinin kaynağı halife tarafından atanmış olmaktadır.”⁷³

Bu teorik çerçeve, doğrudan Müstazhir’in hakikî halife olduğunun beyanıyla neticelenmektedir: “Her devirde bir halife gereklidir. Bu gereklilik icma ile sabit bir hükümdür. İçinde bulunulan dönemde bu makama ehil yegâne kişi ise Müstazhir’dir.”⁷⁴ Hükümün icma ile sabit olması, kat’îyyât sahasına dâhil olduğu ve tüm Müslümanları bağladığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aslında Gazzâlî böylece bahsi geçen icma hükmünü Müstazhir’in halifeliliğine de teşmil etmek istemektedir.

Müstazhir’in halife olduğunu söylemek “Bâtuniyye’nin/Fâtımîlerin” halifesinin gerçek halife olmadığını iddia etmek anlamına gelmektedir. Bu durumda Bâtuniyye’nin halifesinin problemlerinin neler olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Gazzâlî’nin sıraladığı itikadî ve siyasî problemler aynı zamanda bu evsaktan uzak olması gereken “sahih halifenin” evsafaflarına da işaret etmektedir:

“(a) Halifenin sahih bir itikad sahibi olması gereklidir. Hâlbuki Bâtuniyye iki kadim ilah anlayışına sahiptir.

(b) Bâtuniyye haşri, cennet ve cehennem ve dahası Kur’anî birçok hakikati inkâr etmektedir. Bu durum aynı zamanda tevhid ilkesinin de inkârı anlamına gelmektedir.

(c) Bâtuniyye’nin asabiyetleri yetersizdir. Zira nüfuz alanları mahalli kalmaktadır. Hâlbuki Abbasî halifeliliği (*el-İmâme el-Abbâsiyye*) yaygın bir hâkimiyete sahiptir ki, bu da, bu güçlü devletin (*ed-devle el-kâhira*) sağlam bir asabiyet ve dolayısıyla şevket vasfını haiz olduğunu göstermektedir.”⁷⁵

73 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtuniyye*, s. 168-169; ayrıca bkz. s. 171-172.

74 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtuniyye*, s. 170.

75 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtuniyye*, s. 172-173.

Bâtıniyye'nin hilafet iddiasını geçersiz kılmak, halife tayininin nas ile olamayacağını da ifade etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla halife tayini için yegâne yol olarak ehl-i İslâm'ın seçimi (*ihdiyâr*) yani Müslümanların birinin başa geçirilmesi konusundaki ittifakları kalmaktadır. “Abbâsî hilafetinin başlangıcında olduğu gibi bugün de böyle bir ittifak herhangi birinin atanması konusunda gerçekleşirse halife o kişi olur. Dolayısıyla bu kişinin halifelğine karşı gelenler “bâğî” hükmünde olacaklardır.”⁷⁶ Ancak meşru yolla başa gelen bu kişinin kendisine itaat edilen, şevket sahibi biri olması, bir karar verdiğinde arkasında büyük kalabalıkların (*cemâhîr*) duracağı, kendisine tâbi olacağı biri olması gereklidir.⁷⁷

Şu halde Fâtümîler meşru Abbâsî halifesine isyan etmiş bâğîler olmaktadır. Onlara karşı duracak ve onları meşru çizgiye taşıyacak olan halifenin ümmeti birleştirecek, hevalara, dağınıklığa bir son verecek birisi olması gerekmektedir.⁷⁸ “Tüm bunlar, Allah'ın lütfundan bağımsız görülemez, yani Allah dilediğine bu nimeti vermekte, ona itaat edilmesini sağlamaktadır. Nitekim tüm insanlar bir araya gelse bile hâlihazırda genel anlamda Abbâsî hilafetini ve özelde Müstazhir'in devletini ortadan kaldırmaya güç yetiremeyeceklerdir. Böyle bir teşebbüste bulunanların sonları hüsrana olacaktır.”⁷⁹ Tüm bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Gazzâlî için “kesin delillerin (*burhân*) gösterdiği husus hakikî halifenin Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Müstazhir-Billâh olduğudur.”⁸⁰

Muhâliflerin bu iddiaya itirazları ve bunların birer birer çürütülmesi şeklinde değerlendirmelerine devam eden Gazzâlî, böylece bir yandan da ideal bir halife profili inşa etmektedir. Bu mesele halifenin vasıflarının ele alınmasında kendisini göstermektedir.

76 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 175.

77 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 176-177.

78 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 177.

79 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 178-179. Gazzâlî burada ilk dönem İslam siyaset düşüncesi metinlerinden itibaren kabul gören bir yaklaşım olan saltanatın Allah tarafından bahşedilen bir nimet olduğu yönündeki yaklaşımı tekrar etmektedir. İslâmî dönem ilk siyaset metinlerinden Tahir b. Hüseyin'in oğluna yazdığı mektup bu açıdan temsil gücü yüksek bir örnektir. Mektup için bkz. Ahmed b. Tayfûr, *Târîhü Bağdâd, akdemü ma kütibe fî târîhi'l-halife el-Me'mun*, nşr. İsmâ Muhammed el-Hac Ali, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 94-106. Gazzâlî benzer bir vurguyu nasihatname tarzında kaleme aldığı *et-Tibrü'l-mesbûk* adlı eserde de dile getirir; bkz. *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk*, (Arapçaya çev. Bilinmiyor), nşr. Sami Hızır, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, yy. ts., s. 9-10.

80 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 179.

Gazzâlî bu vasıflara Müstazhir'in hilafetine itirazları izâle etmek için yer verdiğinden, aslında ele alınan konu birebir Müstazhir'in vasıflarına dönüşmektedir.

2. Halifenin/Müstazhir'in Vasıfları

Kelâm ve fıkıh merkezli İslâm siyaset düşüncesi metinlerinde tafsilatlı bir şekilde ele alınan halifenin vasıfları meselesinde Gazzâlî için kaynak bu birikim, yani "İslâm âlimleri"dir. Buna göre halife olabilmek için gerekli vasıfların sayısı onla sınırlıdır. Bunların altı tanesi yaratılıştan/doğuştan (*halkıyye*) getirilen vasıflardır. Dört tanesi ise sonradan elde edilebilen (*mükteseb*) vasıflardır.

Doğuştan sahip olunabilen ve "şart koşulmaları konusunda ulema nezdinde herhangi bir ihtilafın bulunmadığı, inkârı kabil olmayan altı vasıf" şöyledir: "a) Bulûğa ermek, b) Akı başında olmak, c) Hür olmak, d) Erkek olmak, e) Neseb, yani Kureyş'e mensup olmak, f) İşitme ve görme duyusunun sağlam olması."⁸¹

Cüveynî başta olmak üzere birçok İslâm âlimi tarafından da benzer ifadelerle tekrar edilen bu vasıflara "itirazın olmadığı ifade edilmesi" bunların kat'iyât sahasına dâhil oldukları anlamına gelmektedir. Halife adaylarının sonradan elde edebileceği (*mükteseb*) sıfatlar ise şöyledir: "a) Necdet, b) Kifâyet, c) İlim, d) Vera."⁸²

Gazzâlî tüm bu vasıfların hâlihazırda Müstazhir'de mevcut olduğunu söylemekle birlikte özellikle ilim sıfatını ele alırken şartların geneline dair kat'iyât-zanniyyât tasnifinden elde ettiği teorik zemin çerçevesinde şu değerlendirmeleri yapmaktadır: "İmâmet için şeriatın gerekli gördüğü şartlar için bir delil bulunmalıdır. Bu delil ya nas olur yahut hilafet vazifesinin tahakkuk ettirmesi umulan maslahat üzerinde düşünülmeyle elde edilir. İmametle ilgili sadece neseple ilgili nas vardır ki, o da "İmamlar Kureyş'tendir"⁸³ hadisidir. Bunun dışındaki tüm şartlar hilafetle amaçlarının (*maksud*) gerçekleştirilmesini sağlayacak zorunlu ihtiyaç (*hâce mâssa*) ve zaruret ilkelerinden elde edilir. İmâmet için şart koşulan vasıflara bakılınca bunların yokluğunun hilafetin muntazam bir şekilde var olmasına engel olacağı görülür."⁸⁴

81 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 180.

82 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 180-181.

83 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421.

84 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 191.

Diğer vasıflardan ilk gruba dâhil olanların herbirinin gerekliliğiyle ilgili kısa açıklamalar yapılmakta, ancak neseb konusunda biraz genişçe durulmaktadır. Nesebin gerekliliği “İmamlar Kureyş'tendir” hadisi ve önceki asırlarda yaşamış [icma] ehlinin icma ile sabit olarak görülür. Gazzâlî ayrıca Cüveynî'nin ifadelerini büyük oranda tekrarlayarak “İnsanların arzuladığı bir makam olmasına, yükselme, yüce makamlara erişme uğrunda çokça gayretler sarfedilmesine rağmen hiçbir dönemde Kureyşli olmayan birisi bu makamı talep etmemiştir. Hatta Fâtımîler (*muhâlifûn*) hilafeti elde etmek istediklerinde ilk olarak kendilerinin bu nesepten olduklarını iddia ettiler” demektedir.⁸⁵

Gazzâlî'nin esas açıklamaları mükteseb sıfatlara dairdir. Zira doğuştan sıfatların varlığını ispat etmek çok zor değildir. Ancak müktesep sıfatlar için değişik seviyeden mevhum itirazlar gündeme gelmekte ve bunların cevapları ışığında bu vasıfların Müstazhir'de olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Ele alınan ilk vasıf “Necdet” kavramıdır:

“Necdet sıfatıyla kastedilen, askerî bir kuvvetin (*şevke*) ortaya çıkmasıdır. Caydırıcı bir niteliği olan askerî varlığın bulunması bu hususun ifadesidir. Bu güç, isyancılar (*büğât*), taşkınlık yapanlar (*tuğât*) ve kâfirlerle mücadele imkânı verecek, dahası fitnenin kökünü kurutmaya yardım edecektir. Müstazhir için böylesi bir kuvvet mevcuttur ve bu Müstazhir'in yanında yer alan Türkler sayesinde (*esnâfü'l-halâik li't-Türk*) gerçekleştirilmektedir.”⁸⁶

Gazzâlî, Cüveynî'nin de yüzleştiği bir itiraz olan “Türklerin başına buyruk davrandıkları ve itaat altında olmadıkları” şeklinde iddiayı reddederek bertaraf ettikten sonra “Asrımızda necdet vasfı mevcuttur, dünyanın tüm yiğit insanları Müstazhir'in dostudur (*müvâlatü hâzihi'l-Hazre*), ona itaat etmektedir”⁸⁷ demektedir.

85 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtiniyye*, s. 180-181. Cüveynî ise tam olarak şöyle söylemektedir: “Geçmişte olduğu gibi bugün de insanlar bu makamı Kureyş'e ait biliyorlar. Bunca zaman geçmesine rağmen Kureyşli olmayan birisi hilafeti hiçbir şekilde arzulamadı. Çünkü [insanlar] biliyorlar ki, eğer bu mümkün olsaydı necdet ve güç (*be's*) sahibi olanlar bu makamı talep ederlerdi. Nitekim Mısır'daki Fatımîler hilafet davasına giriştiklerinde ilk yaptıkları şey kendilerini Hz. Peygamber soyuna dayandırmak oldu. Bu büyük bir yalan ve iftira olsa da bu uğurda ellerinden gelen her şeyi yapıp bir sürü para harcadılar; bkz. Cüveynî, *Gıyâsi*, s. 80-81.

86 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtiniyye*, s. 182.

87 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtiniyye*, s. 182-184.

İkinci vasıf “kifâyet” kavramıyla ilgilidir. *Gıyâs*’de incelikli bir tanımına rastlamadığımız bu kavram, Gazzâlî’nin değerlendirmelerinde belirginleşmektedir. Buna göre “karmaşık mevzularda en uygun kararı verebilmek, orta yolu tutabilmek” kifâyetin tanımını oluşturur:

“Bu sıfat içinde bulunulan zaman diliminde mevcuttur, zira bunu sağlayacak iki unsurdan biri fikir ve tedbirdir. Bu unsurun şartı derin bir anlayış ve zekâ sahibi olmaktır. Tüm bunlar devrin önde gelen şahıslarını şaşırtacak şekilde [Müstazhir’de] mevcuttur. İkinci unsur ise basiret sahibi ve tecrübeli kişilere danışarak onların yol göstericiliğinden istifade etmektir. Bu da Müstazhir’de mevcuttur. Zira o kendisine uygun bir vezir edinmiştir.⁸⁸ Dahası kifâyetin esas maksadı, dinî ve dünyevî işleri bir düzene koymaktır. Döneme bakıldığında durumun böyle olduğu görülmektedir. Müstazhir’in halife Muktedî’nin vefatı sonrasında işleri çekip çevirme yönündeki bir dizi faaliyeti bunun ispatıdır.”⁸⁹

Bir diğer vasıf dindarlıkla ilgili derinleşmeye işaret eden “vera” kavramıyla ifade edilir. Gazzâlî için yukarıda ele alınan sıfatların üstünde yer alan vera bahsi geçen iki müktesep sıfatın aksine dışarıdan alınabilecek bir destekle giderilebilecek bir vasıf değildir. Zira bu, zatî bir vasıftır. Gazzâlî bu vasıf üzerinden son derece dindar bir halife olarak Müstazhir’in portresini resmetmektedir:

“Vera asıl sıfattır ve [siyaset] bu sıfatın ekseninde dönmektedir. Hamd halifenin tutum ve davranışlarını vera ve takva ile süsleyen Allah’a mahsustur. Halife bu vasıfta ulaşılabilir en üst seviyeye varmış (*el-ğâye el-kusvâ*) din metaneti, aklının ve yakınının berraklığı ile tüm halifeler arasında seçkin bir yere sahip olmuştur. Bunun bir göstergesi olarak hilafete geldiği andan itibaren reyaya hayırlar yapmış, onlara şefkatle (*atf*) muamelede bulunmuş, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını görmüş, memleketi mamur kılmıştır. [Müstazhir] ibadetlerinde devamlı, gösterişten uzak, şehvetlerden kaçınan, dünya süslerinin gözünde değersiz

88 Gazzâlî’nin tam olarak kimi kastettiği belirgin değildir. Müstazhir’in vezirleri arasında Amîdü’l-devle Ebu Mansur b. Cüheyr ve Sedîdü’l-mülk Ebu’l-Meâlî el-Mufazzal b. Abdürrezzâk gibi isimler vardır. Diğer vezirleri için bk., Ebü’l-Hasan İzzeddin İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’l-târîh*, Dâru’l-Marife, Beyrut 2002/1422, c. VIII, s. 579.

89 Gazzâlî, *Fezâihü’l-Bâtıniyye*, s. 185-187. Müstazhir’in faaliyetleri ideal bir halifenin portresini çizecek şekilde aktarılmaktadır. Benzer bir şekilde Cüveynî de Selçuklular özelinde yapılanları Nizamülmülk’ün hilafetini temellendirme aracı olarak kullanmaktaydı. Bu açıdan iki müellif arasında benzer bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır.

olduğu, hevasına kapılmayan, işlerin akıbetini gözönünde tutarak yaşam süren biridir. O, Allah'a ibadet üzere yetişen ve hilafete gelince de bu durumunu sürdüren bir gençtir.”⁹⁰

Gazzâlî'nin bu vasıf üzerinde hassasiyetle durması muhtemelen Şîî siyaset düşüncesinin ayırt edici özelliklerinden olan “günahtan korunmuşluk (*ismet*)” sıfatına karşı koyma çabasından kaynaklanmaktadır. Müstazhir'in en önemli rakiplerinin “masumiyeti” Abbâsî halifesinin “vera” sıfatıyla bertaraf edilmeye çalışılmakta, böylece Fâtımîlerin kendilerini üstün gördükleri bir alanda bu iddiaların önünün kesilmesi amaçlanmaktadır.

Kendisinden önceki literatürde ulemanın halife için *ilim* yani müctehidlik şartını ileri sürmüş olması,⁹¹ ictihad kapısına yönelik tartışmaların başladığı bir dönemde ve üstelik genç yaşta halife olan Müstazhir bağlamında Gazzâlî'nin iddialarını zayıflatıcı bir husus olmaktadır. Yaşadığı çağda ictihad yapabilmek için gerekli sıfatları oldukça hafifletmeye yönelik bir teşebbüsü bulunan Gazzâlî,⁹² yine de Müstazhir'in bu çerçevede yetersiz olduğunu kabul etmektedir. Bu husus eserinde “hilafete ehil olabilmek için ictihad mertebesinde bir ilmi birikime sahip olmak şarttır ve bu vasıf Müstazhir'de bulunmamaktadır” şeklindeki itirazla formüle edilir. Bu itiraza dair değerlendirmelere ilim vasfının şer'î dayanaklarının tespit edilmesiyle başlanır ve bu vasıf zaruret ilkesiyle açıklanır. Efdaliyet meselesine de kısmen temas edilerek, efdalin mevcudiyetinde mefdule yapılan beyatın geçerli olduğu hükmü dile getirilerek konuyla ilgili verilecek hükmün önü açılır.⁹³ Cüveynî'nin değerlendirmeleriyle örtüşecek şekilde “Kureyş'e mensup, müctehid ve hilafet için gerekli tüm şartları kendinde toplayan birinin olmadığı bir durumda ictihad vasfını taşımayan birine yapılan beyat, bu kişi caydırıcı askerî bir güce sahipse geçerlidir” hükmüne varılır.⁹⁴ Bununla birlikte ilim sıfatı bütünüyle bir kenara bırakılmaz:

90 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 187-189.

91 Mesela bkz. Ebü'l-Hasen Mâverdî *el-Ahkâmü's-sultâniyye [ve'l-vilâyâtü'd-diniyye]*, nşr. Ahmed Câd, Dâru'l-hadîs, Kahire 2006, s. 19; Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, nşr. Mahmûd Hasen, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 23-24.

92 Gazzâlî, *el-Müstesfa min ilmi'l-usul*, c. IV, s. 5-17.

93 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 192.

94 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 192-193.

“[Zira] bu sıfat halifelikte işin daha güzel olması (*tahsînen li'l-emr*), kişinin taklidden uzak kalması sayesinde müstakil bir bakış açısına sahip olarak hareket edebilmesiyle daha fazla maslahatın elde edilebileceği düşüncesiyle şart kılınmıştır. Nitekim hilafetin semeresi farklı görüşlerin sebebiyet verdiği tefrika fitnesinin önüne geçmektir.”⁹⁵

Mamafih Gazzâlî aşağıdaki şartların varlığı durumunda müctehid olmasa da başa geçen kişinin halifelığının geçerli olduğu görüşündedir:

“(a) İmamet için gerekli sıfatlara sahip müctehid bir Kureyşli içinde bulunulan çağda yoktur.

(b) Müstazhir’in hal’ edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla mevcut asırdaki tüm ulemanın bu hilafetin sahih olduğuna ve şeriatı uygun bir şekilde inikad ettiğine dair fetva vermesi farz-ı ayn olmuştur.”⁹⁶

Ancak müctehid seviyesinde ilmî donanımı olmayan Müstazhir’in de şu iki şarta riayet etmesi gerekecektir. “a) Karşılaştığı her meseleyi ulema ile istişare neticesinde sonuca bağlaması. b) Yaşının da uygun olması hasebiyle ilim tahsiline devam edip, ictihad mertebesini elde etmek için gayret sarfetmesi.”⁹⁷ Bu şartların öne sürülmesinden Gazzâlî’nin ilim sıfatını bütünüyle bir kenara bırakmadığı, bir zaruret durumunun varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Cüveynî’nin aksine hilafet için gerekli şartlara dair derin ve kapsamlı değerlendirmelere girmekten kaçınan ve meseleyi bütünüyle Müstazhir özelinde ele alan Gazzâlî hilafet için gerekli vasıflara ilişkin değerlendirmelerin sonucunda şu tespiti yapmaktadır:

“Bu apaçık burhanların ışığında Allah’ın emrinin gerektirdiği hususun hakikî halifenin el-Müstazhir-Billâh olduğu anlaşılmaktadır. Bu nimet için ne kadar çok şükredilse azdır. Şükür ise ilimle, amelle ve bu kitapta bir başka babda anlattıklarımız [vazifeler] üzerinde müdavim olmakla sağlanır. Özetle bu nimetin şükürü Emirü’l-mü’minîn’in yeryüzünde kendisinden daha âbid ve daha çok şükreden birinin varlığından razı olmamasıdır. Nitekim yüce Allah da yeryüzünde Emirü’l-mü’minîninden daha aziz, daha değerli bir kulun bulunmasına razı olmaz. Bu nimete denk gelecek şükür ancak bu özelliklere sahip olmakla sağlanır.”⁹⁸

95 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 193.

96 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 193.

97 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 193-194.

98 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 194.

Sonuç

Aralarında hoca-talebe ilişkisi olan, aynı coğrafyada ve aynı siyasî organizasyonların hâkimiyetinde yaşayan iki âlimin birbirine yakın zamanda ve fakat farklı siyasî-toplumsal şartlarda tüm Müslümanların siyasî idarecisi olarak tercih ettikleri değişik isimler çerçevesinde dile getirdikleri düşünceler amaç ve hedefler bakımından büyük bir benzerlik arz etmektedir. Halifenin niçin gerekli olduğu, ne gibi vasıflara sahip olması gerektiği ve ne gibi vazifelerle yükümlü olacağı soruları ekseninde dönen bu değerlendirmeler bahsi geçen âlimlerin yaşadıkları zaman dilimlerinde farklı isim tercihleriyle son bulmaktadır.

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî yaşadığı dönemde âciz bir durumda gördüğü Abbasî halifesinin hükmünün kalmadığını ve Selçuklularla birlikte ortaya çıkan olumlu durumların hilafet için gerekli işlerin yerine getirilmesinde son derece etkili olduğunu düşünmektedir. Cüveynî açısından bakıldığında Selçuklu idaresi genç yaşta başa geçen Melikşah'la değil, Nizâmülmülk'le kaimdir ve Nizâmülmülk içinde bulunulan zaman diliminin en değerli idarecisi, hilafet makamına layık olan yegâne kişidir. *Gıyâsî*'de Nizâmülmülk'le ilgili olarak yer verilen ifadeler bu hususa açıkça dikkat çekmekte ve eserde Selçuklu veziri, "insanlığın efendisi, din ve dünyanın destekçisi" olarak nitelenerek "adaletinin zulmün karanlıklarını dağıttığı, fakirliği ortadan kaldırdığı" ileri sürülmektedir. "İslâm toprakları sahipsiz bir vaziyette ve talihsizliklerle boğuşmaktayken Allah, onun keskin re'yi ile durumu düzeltmiş, birlik sağlanmış, reaya onun idaresiyle huzura ermiş, dinin yüzü aydınlanmıştı. Artık kılıç, kınında gururla durmaktadır."⁹⁹

Gazzâlî'nin eserini yazdığı döneme gelindiğinde ise Melikşah ve Nizâmülmülk'ün ölümleriyle baş gösteren taht kavgaları Selçukluları siyasî ve askerî açıdan zayıflatmış, buna mukâbil Mısır merkezli ve İsmailî orijinli Fâtımîlerin hilafet iddiası İslâm coğrafyasında etkisini güçlü bir şekilde hissettirmeye başlamıştır. Bu sebeple Gazzâlî için mevcut hanedanlıklar içinde en uygun halife adayı

99 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 13-14. Adını Nizâmülmülk'ten alan bir diğer eser olan *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*'de ise Selçuklu veziri "dinin destekçisi, vezirlerin efendisi, devletin kurtarıcısı, mü'minlerin emirinin vasisi, adaletinin aydınlığı yeryüzünü kaplayan, mesud bir devrin önünü açan, ihtilafları ortadan kaldıran, dirilik ve düzenin sağlayıcısı vb." vasıflarla nitelenir. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 119-122.

Abbâsî hanedanına mensup Müstazhir olmakta, ümmet âlimlerinin onun hilafeti etrafında kenetlenmeleri istenmektedir. Hilafet için gerekli şartları önemli ölçüde taşıyan yegâne kişi olduğundan “Allah’ın mahlûkat üzerindeki halifesi odur ve ona itaat etmek tüm mahlûkat üzerine farzdır.”¹⁰⁰

Her iki metinde yer verilen argümanlara dikkatlice bakıldığında tartışmanın belli bir devlet yapısı üzerinden yürütülmediği anlaşılmaktadır. Müellifler prensip olarak Abbâsî yahut Selçuklu tarafgiri/karşıtı değildir. Metinlerde fıkıh ilminin ana konusu olan “amel” kavramı merkeze alınmaktadır ve İslâm siyaset düşüncesi metinlerinin en önemli kavramlarından biri olan ehliyet kavramının peşine düşülmektedir. Ehliyete yapılan vurgunun arkasındaki saik “İslâm’ın bekası” ve “şeriatın tatbiki”ni sağlamak kaygısıdır. Dolayısıyla aslında burada şahıslar ve devletler düzeyinde bir tartışmanın varlığından ziyade “ilkeler” düzeyinde bir tartışma söz konusudur. Bu ilkeler ise esas itibarıyla her iki âlimin içinde bulunduğu döneme tatbik edilmeye çalışılmakta, en uygun adayın tespit edilmesine gayret gösterilmektedir. Böylece ulemanın Müslümanlar açısından en önemli fonksiyonlarından birisi olan “yaşanılan hayatın İslâm’a uygunluğu” sağlanmaya çalışılmaktadır. Her iki âlimin de belirledikleri halife adayları için benzer vazifelere işaret etmeleri bu hususun önemli bir göstergesidir.¹⁰¹

Âlimlerin çabalarından anlaşıldığı üzere onlar, ulema vasıflarıyla siyasi hayata müdahil olmakta, bu hayatın şerî ilkeler çerçevesinde yönlendirilmesine çalışmaktadırlar. Nitekim her iki âlim için de en önemli vasıf ilimdir. “İşin gerçek sahibi olan ulema”¹⁰² bu

100 Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 169: “(...) *ennehû halifetü'llâhi ale'l-halk ve enne tâ'atehü alâ kâffeti'l-halki farzun*”.

101 Her iki alimin kendi halife adayları bağlamında dile getirdikleri vazifelerin mukayesesi de bu açıdan ilgi çekicidir. Yine alimlerin temel endişelerinden birisinin kafirlerle/isyancılarla mücadele olgusu olduğuna da işaret edilmelidir. Bir makele sınırlılığı içerisinde bu hususlara sadece işaret etmekle iktifa ediyoruz; krş. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 346-353; Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 195-225.

102 Cüveynî şöyle söylemektedir: “Âlimlere müracaat etmek vacibdir. Zira onlar hükümlerin [uyulacak olanlarını belirleyen] önderidirler (*kudve*), İslâm’ın nişanı (*a'lâm*), nübüvvetin varisleri, ümmetin öncüleri, dinin efendileri, hidayet anahtarları, karanlıkların aydınlıklarıdır. Onlar, hakikatte işin sahipleridirler. Necdet sahipleri onların belirlediklerine tâbî olmakla memurdurlar. Onların emirlerinin izinde olmalı, yasakladıklarından kaçınmalıdırlar”; bkz. Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 379-381. Gazzâlî ise halifenin vazifelerini ilmi ve ameli olarak ikiye ayırdıktan sonra şöyle söylemektedir: “İlmî olan vazifeler önceliklidir. Zira ilim asıldır, amel onun dalıdır”; bkz. Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 195.

fonksiyonunu kendisine tevdi edilen “nasihat”, “emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker” ile “meşveret” gibi kavramlardan aldığı güçle icra etmeye çalışmaktadır.¹⁰³ Dolayısıyla “aralarında hoca talebe ilişkisi bulunan, aynı teorik çerçeveden hareket eden, aynı fikhî ve itikadî mezhebe mensup iki âlimin farklı zaman dilimlerinde farklı siyasiler lehine tercihlerini kullanmış olmaları siyasî bir tarafgirlik endişesinden değil, kendilerine yüklenen bu misyonun tezahüründendir. Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü hilafete teşvik ettiği dönemde (470'li yıllar) Gazzâlî'nin Selçukluların hizmetine girdiği ve Cüveynî'nin vefatından sonra Nizâmülmülk'ün yakınındaki ulemadan olduğu göz önüne alınırsa¹⁰⁴ Gazzâlî'nin de, -bunu açıkça ifade ettiğine dair elimizde bir veri olmasa da-, o şartlar altında aynı görüşü benimsemiş olduğunu/benimseyeceğini tahmin etmek zor değil gibidir. Bu durumda Müstazhir zamanında yaşasaydı Cüveynî'nin de Gazzâlî ile aynı noktada buluşacağını öngörmek mümkündür denilebilir. Nitekim Nizâmülmülk'ün yaşamı boyunca onunla yakın ilişki içerisinde olduğu anlaşılan Gazzâlî'nin onun vefatından sonra Müstazhir lehine tercihte bulunması Selçuklu yahut Abbasî tarafgiriğinden ziyade İslâm ümmetinin hayrı için en uygun tercihi yapma çabasından kaynaklanmaktadır. Zira iki farklı metinde iki farklı kişi için anlatılan özellikler bazen kelime örtüşmekte ve “İslâm'ın ve müslümanların muhafazası, şeriata ittibain sağlanması, küffâra/bâtıl fırkalara karşı bir kalkan olma vazifesi” özellikle vurgulanmaktadır.

Mamafih tüm bu değerlendirmeler birlikte ele alındığında Cüveynî açısından tercih edilen isim bakımından önemli bir farklılık sözkonusudur. Zira *Gıyasî* boyunca yer verilen dinî argümanlarla birlikte düşünüldüğünde devrine kadar gelen halifenin Kureyşli olması gerektiğine yönelik hâkim anlayıştan oldukça farklı bir teklif ortaya çıkmaktadır. Ancak müellifin bu teklifi, kimi modern araştırmacıların iddia ettikleri gibi “güce dayalı, salt bir istilanın meşru kılınması” olarak değil,¹⁰⁵ “ümmeğin salâhı için bir zorun-

103 Gazzâlî kitabının sonunda bu hususa açık bir şekilde işaret eder, bkz. *Fezâihü'l-Bâtıniyye*, s. 225.

104 Griffel'in tespitine göre Gazzâlî Melikşah'ın tahtta bulunduğu yirmi yıllık süre zarfında onun hizmetinde bulunmuştur. bkz. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, s. 32. Gazzâlî, 484/1091 yılında Bağdat Nizamiye medresesine Nizamülmülk tarafından atanmıştır. Nizamülmülk, Gazzâlî'yi “zeynü'd-dîn” ve “şerefü'l-eime” unvanlarıyla anmaktadır, bkz. Griffel, *a.g.e.*, s. 34.

105 Bu yönde değerlendirmeler için bkz. Hallaq, “Caliphs, Jurists and Saljuqs in the Political Thought of Juwayni”, s. 26-41; Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, s. ↯

luluk” olarak belirlemektedir. Bununla beraber özellikle Kureyşlilik şartından vazgeçiliyor olunması ile kudretli bir askerî liderin istîlâ yoluyla başa geçişini onaylaması gibi hususlar ahkâm-ı sultaniyye literatüründe Cüveynî'nin görüşlerinin uzun yıllar gözardı edilmesine sebebiyet vermiş gibidir.¹⁰⁶ Nizâmülmülk ile diğer Selçuklu idarecilerinin bu teklifi nasıl değerlendirdiklerini belirlemek ise ancak yeni araştırmalarla ortaya konulabilir.

Abstract

Two Scholars, Two Candidates for Caliph: Juwaynî's Nizâmülmülk, al-Ghazâlî's Mustazhir

This article explore the question of the preconditions required for those who wish to rule over the Muslim society, and whether these preconditions change depending on historical and geographical contexts. The article discusses this question through the ideas of Juwaynî and al-Ghazâlî, who had a mentor-pupil relationship, who belonged to the same legal and theological schools (Shâfi'î and Ash'arî, respectively), and who subscribed to the same theoretical framework (based on the classification of *qat'îyyât* versus *zanniyyât*). Juwaynî argued that the Seljukid Wazir Nizâmülmülk was the only Caliph of the time whereas al-Ghazâlî reserved this title for the Abbasid Caliph, Mustazhir, for his own time period. This study thus tries to determine the motives behind the *ulamâ*'s intervention into politics, by focusing on the fact that there were great similarities between Juwaynî and al-Ghazâlî, who lived under the sovereignty of the same political organization, in terms of the goals and aims of their views on the different names that they proposed for the political leadership of all Muslims in roughly the same historical period but under different social and political circumstances.

Key Words: Islamic Political Thought, Juwaynî, al-Ghazâlî, Requirements for Caliphate, Nizâmülmülk, Mustazhir.

234-237, ve diğr. Bu iki müellifin yaklaşımlarının tenkidi için bkz. Kavak, “Siyâsî-Fıkhî Ahkâm”, s. 32-54.

106 İzmirli İsmail Hakkı tarafından Kâtip Çelebi'den naklen dile getirilen şu tespit bu iddiamızı teyit eder mahiyettedir: “Bu eser [*Giyâsü'l-ümem*] siyâset-i hükûmet hakkındadır. (...) Gâlibâ burada muâsır Şafiilerden Ebü'l-Hasen el-Mâverdi'nin *Ahkâm-ı Sultâniyye*'si meslekine sülûk etmiştir. *Ahkâm-ı Sultâniye* matbû' ve gâyet meşhûr bir eserdir, bilakis *Giyâsü'l-ümem* matbû' da değildir, meşhûr da”; bkz. İzmirli İsmail Hakkı, “İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Me'âlî b. el-Cüveynî”, *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 9 (1928), s. 31.