



T.C.

GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**CÂHİZ VE CÜVEYNÎ'NİN İMÂMET GÖRÜŞLERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Veysel EKİNCİ

Danışman
Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ

GAZİANTEP
2025

T.C.
GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

CÂHİZ VE CÜVEYNÎ'NİN İMÂMET GÖRÜŞLERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI

Yüksek Lisans Tezi

Veysel EKİNCİ

Danışman
Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ

GAZİANTEP
2025

Tez Kabul ve Onayı

Veysel EKİNCİ tarafından, Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ danışmanlığında hazırlanan “Câhiz Ve Cüveynî’nin İmâmet Görüşlerinin Karşılaştırılması” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından (26/06/2025) tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı/Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ		☐ Kabul
		☐ Ret
Üye Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR		☐ Kabul
		☐ Ret
Üye Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN		☐ Kabul
		☐ Ret
Üye		☐ Kabul
		☐ Ret
Üye		☐ Kabul
		☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... /.....

Dr. Öğr. Üyesi Adnan AKALIN
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım yüksek lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riâyet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

İmza

... / ... / 2025

Veysel EKİNCİ

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : Câhiz Ve Cüveynî'nin İmâmet Görüşlerinin Karşılaştırılması

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından

22/07/2025 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 7

Tek kaynak oranı : %.....çıkıştır.

İmza

... / ... / 2025

Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ

ÖZET

CÂHİZ VE CÜVEYNÎ'NİN İMÂMET GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Veysel EKİNCİ

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Haziran / 2025

Danışman: Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ

Bu çalışma, İslam siyaset düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan imâmet kurumunu, kelâm geleneğinin iki önemli ismi olan Câhiz (ö. 255/869) ve Cüveynî (ö. 478/1085) ekseninde karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Her iki düşünür de imâmetin, toplumsal düzenin devamı açısından zaruri olduğunu savunmakta; ancak bu kurumun meşruiyet zemini, tayin yöntemi, imamda bulunması gereken nitelikler ve ümmetin siyasal temsil modeli gibi konularda birbirinden ayrılan teoriler ortaya koymaktadır.

Câhiz'in görüşleri, mensubu olduğu Mu'tezilî ekolün rasyonalist çerçevesinde şekillenmiş; maslahat, akıl ve kamu yararı temelli bir imâmet anlayışı öne çıkmıştır. Cüveynî ise Eş'arî gelenek içinde, nas ve akıl arasında denge kuran sistematik bir yaklaşım sergilemiş, imâmetin hem şer'î hem aklî delillerle zorunlu olduğunu savunmuştur. Her iki düşünürün, yaşadıkları siyasi ve sosyo-kültürel bağlamların etkisiyle imâmet teorilerini inşa ettikleri görülmektedir.

Tezde, öncelikle kavramsal arka plan ortaya konulmuş; ardından Câhiz ve Cüveynî'nin imâmet konusundaki görüşleri, imâmetin vücûbiyeti, nas ve tayin, imamda aranan şartlar, ideal imamın görevleri, seçici kurul, azil ve çoklu imâmet gibi alt başlıklar çerçevesinde detaylı biçimde karşılaştırılmıştır. Son bölümde ise bu iki müellifin görüşlerinin çağdaş İslam siyaset düşüncesine etkileri ve günümüzdeki hilâfet-imâmet tartışmalarıyla ilişkisi değerlendirilmiştir.

Bu yönüyle çalışma, sadece iki klasik düşünürün mukayesesıyla sınırlı kalmayıp, İslam siyaset düşüncesinin teorik temellerine dair tarihsel sürekliliği ve günümüzle bağlantısını da ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâm Siyaset Düşüncesi, İmamet, Câhiz, Cüveynî

ABSTRACT

COMPARISON OF THE IMAMATE OPINIONS OF CÂHİZ AND JUWEYNİ

Veysel EKİNCİ

Gaziantep Islam Science and Technology University

Graduate School of Education

Department of Basic Islamic Sciences

Master's Degree, July/2025

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Selim GÜLVERDİ

This study comparatively analyzes the institution of imamate, which holds a central place in Islamic political thought, through the perspectives of two major figures of the kalām tradition: al-Jāhīz (d. 869) and al-Juwaynī (d. 1085). While both thinkers agree that the imamate is essential for preserving social order, they differ significantly on the sources of legitimacy, the method of appointment, the qualifications required for an imam, and the model of political representation of the Muslim community.

Al-Jāhīz's approach is shaped by the rationalist framework of the Mu'tazilī school, emphasizing public interest, reason, and utility. Al-Juwaynī, on the other hand, develops a systematic method that balances reason and revelation, asserting that the imamate is obligatory based on both rational and scriptural grounds. Their respective theories reflect the socio-political contexts in which they lived and wrote.

The thesis first outlines a conceptual framework, then provides a detailed comparison of their views on the necessity of the imamate, divine designation and appointment, the qualities required in an imam, the duties of the ideal imam, the role of the appointing council, and issues such as dismissal and the permissibility of multiple imams. In the final part, the impact of their ideas on contemporary Islamic political thought and ongoing debates on the caliphate-imamate question are discussed.

Thus, this study not only offers a historical comparison between two classical thinkers but also highlights the continuity and relevance of classical kalām-based political theories in modern Islamic discourse.

Keywords: Kalām, Islamic Political Thought, Imamate, al-Jāhīz, al-Juwaynī

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

İslam düşünce tarihi, farklı felsefi ve teolojik yaklaşımların bir arada olduğu zengin bir entelektüel mirasa sahiptir. Bu bağlamda, hilâfet ve imâmet kavramları, Müslüman toplumların siyasi ve sosyal yapısını belirleyen en önemli unsurlardan biri olmuştur. Hilâfet, İslam toplumunun yönetimini üstlenen liderlik makamını ifade ederken, imâmet ise dini rehberlik ve toplumsal düzenin sağlanmasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu iki kavramın incelenmesi, hem tarihi hem de çağdaş İslam düşüncesinin anlaşılması açısından büyük bir öneme sahiptir.

Bu çalışmada, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869) ve İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 478/1085) imâmet anlayışları derinlemesine ele alınacaktır. Her iki düşünür, kendi dönemlerinin sosyal ve siyasi koşullarını göz önünde bulundurarak, imâmet konusundaki görüşlerini şekillendirmişlerdir. Câhiz, Ebu Ömer el-Câhiz olarak bilinen ünlü İslam düşünürü ve edebiyatçısıdır. Kendisi, hilâfet konusundaki düşüncelerini çeşitli eserlerinde dile getirmiştir. Diğer yandan, Cüveynî ise, İslam kelamı alanında önemli yer tutan bir düşünürdür. İmamet ve hilâfet konusundaki görüşleri, özellikle dini otorite ve yönetim anlayışı açısından büyük bir etki yaratmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında rehberliği ve desteğiyle her zaman yanımda olan danışmanım Doç. Dr. Selim Gülverdi'ye en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, ilmi katkılarıyla tezime değer katan Prof. Dr. Hamdi Gündoğar ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taşdelen hocalarıma da şükranlarımı ifade ederim. Tez sürecim boyunca her daim yanımda olan okulumuz müdürü Sayın İbrahim Halil Sever'e, kıymetli destekleriyle katkı sunan bilgisayar öğretmenimiz Sayın Mehmet Turgut Özsayın'a ve sabırları, duaları ve desteğiyle bu süreci kolaylaştıran değerli aileme gönülden teşekkür ederim.

Bu çalışmanın, İslam düşüncesinin derinliklerine dair yeni ufuklar açmasını ve okuyuculara ilham vermesini diliyorum.

Veysel EKİNCİ

GAZİANTEP / HAZİRAN – 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Gerekçesi	1
2. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi.....	2
4. Araştırmanın Temel Kaynakları.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
CÂHİZ VE CÜVEYNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5
1. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz'in Hayatı.....	5
1.1. Câhiz'in Eserleri	6
1.1.1. el-Beyân ve't-Tebyîn	6
1.1.2. el-Hayevân	7
1.1.3. Kitâbü'l-Osmaniyye.....	7
1.1.4. Risale fi'l-Hilâfe	7
1.1.5. el-Hucetü alâ't-Tarrâk	8
2. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Ma'âlî el-Cüveynî'nin Hayatı	8
2.1. Cüveynî'nin Eserleri	9
2.1.1. el-İrşâd	9
2.1.2. el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh	9
2.1.3. el-Gıyâsî (el-Gıyâsu'l-Ümem)	9
2.1.4. el-Verekât.....	10
2.1.5. Kitâbü'l-Emâlî	10
3. Kavramsal Çerçeve	10
3.1. İmam	10
3.2. Halife.....	11
3.3. Tayin	13
3.4. Nass.....	14
3.5. İmâmet	15
3.5.1. Kur'an-ı Kerim'de İmâmet	16
3.5.2. Hadis-i Şeriflerde İmâmet.....	19
3.5.3. Mezheplere Göre İmâmet.....	20

3.5.3.1. Hâricîlere göre İmâmet	21
3.5.3.2. Mürcie'ye Göre İmâmnet.....	23
3.5.3.3. Şia'ya Göre İmâmet	25
3.5.3.4. Mu'tezile'ye Göre İmâmet.....	27
3.5.3.5. Ehl-i Sünnet Göre İmâmet	29
İKİNCİ BÖLÜM	33
CÂHİZ VE CÜVEYNÎ'NİN İMÂMET ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ .	33
2.1. İmametın Tanımı ve Mahiyeti.....	33
2.2. İmametın Vücûbiyeti.....	36
2.3. Nas ve Tayin Meselesi	39
2.4. İlk Dört Halifenin İmametlerinin Meşruiyeti	41
2.5. Efdaliyet Teorisi.....	49
2.6. Câhiz ve Cüveynî'ye Göre İmam Olacak Kişide Aranan Şartlar.....	51
2.6.1. Müslüman ve Hür Olmak.....	51
2.6.2. Erkek Olmak	52
2.6.3. İctihad Ehli Olmak	53
2.6.4. Yeterlilik (Kifâyet) Sahibi Olmak.....	53
2.6.5. Kureyşli Olmak	54
2.6.6. İlim, Birikimli Olmak	56
2.6.7. Takvâ/Verâ.....	57
2.6.8. İleri Görüşlülük/Feraset	58
2.7. İdeal İmamın Görevleri	58
2.8. İmamın Seçimi ve Toplumdaki Yeri.....	59
2.9. Seçici Kurulun (Ehl-i Hal Ve'l Akd) Vasıfları	61
2.10. İmamın Görevden Azlinin İmkânı ve Şartları.....	63
2.11. Aynı Dönemde İki İmamın Olmasının İmkânı	64
2.12. Câhiz ve Cüveynî Perspektifinden Günümüze İmamet Anlayışı.....	65
2.12.1. Câhiz ve Cüveynî'nin İmamet ve Hilâfet Anlayışlarındaki Ortak ve Farklı Yönler	66
2.12.2. Çalışmanın Güncel İslâm Siyasal Düşüncesine Katkısı ve Hilâfet-İmâmetin Modern Yansımaları	67
2.12.3. Çağdaş İslam Siyasal Düşüncesinde Temel Tartışmalar.....	69
2.12.4. Câhiz ve Cüveynî Perspektifinden Günümüzde Hilâfet Tartışmaları	71
SONUÇ	74
KAYNAKÇA	76

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
H.	: Hicri
Nşr.	: Neşreden
S.	: Sayfa
Thk.	: Tahkik
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
Ö.	: Ölüm
Vb.	: Ve benzeri
Vd.	: Ve diğerleri/ ve devamı
Vs.	: Ve sair

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Gerekçesi

Bu araştırmanın konusu, İslâm siyaset düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan imâmet kurumunun teorik temellerinin, kelâm ilminin iki önemli ismi olan Câhiz ve Cüveynî'nin görüşleri çerçevesinde incelenmesidir. Çalışmada, imâmetin gerekliliği, meşruiyet kaynağı, imamın nitelikleri, seçimi ve azli gibi meseleler, her iki müellifin düşünce sistematigi bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Câhiz'in mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin rasyonalist çizgisi ile Cüveynî'nin bağlı bulunduğu Eş'arîliğin nas temelli kelâmî yaklaşımı, imâmet anlayışlarında önemli yapısal farklara yol açmıştır. Bu farklar, hem imâmetin mahiyetine dair teorik yaklaşımların hem de uygulamadaki siyasal yansımaların anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Araştırmanın gerekçesi, imâmet meselesinin yalnızca klasik dönemle sınırlı bir tartışma başlığı olmaması; bilakis çağdaş İslam dünyasında da hâlen geçerliliğini koruyan, ümmetin birliği, siyasi temsil ve liderlik gibi temel konularla doğrudan ilişkili olmasıdır. Özellikle hilâfet kurumunun fiilen sona ermesinden sonra ortaya çıkan teorik boşluk, klasik imâmet anlayışlarına yönelik yeniden değerlendirmeleri beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede, Câhiz ve Cüveynî gibi iki klasik düşünürün imâmetle ilgili görüşlerinin mukayeseli olarak incelenmesi, hem tarihsel bir arka plan sunmakta hem de modern tartışmalara entelektüel bir katkı sağlamaktadır.

Ayrıca, bu iki düşünürün imâmete dair görüşleri, yaşadıkları sosyo-politik ortamın ve mezhebî mensubiyetlerinin şekillendirdiği özgün yaklaşımları yansıtmaktadır. Câhiz'in Abbâsîler döneminde, siyasî otoritenin istikrarı ve toplumsal maslahat esasına dayanan anlayışı; Cüveynî'nin ise Selçuklu siyasal sistemine paralel biçimde imâmeti daha kurumsal, naslarla temellendirilmiş bir yapı olarak ele alışı, bu çalışmanın tarihsel derinliğini ve mukayeseli analiz değerini artırmaktadır.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İmâmet kurumu, tarih boyunca İslâm toplumlarının siyasî, dinî ve sosyal yapısını şekillendiren en temel kurumlardan biri olmuştur. Bu kurumun anlaşılması, sadece tarihsel olayları yorumlamakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda günümüz İslâm dünyasında yaşanan otorite, meşruiyet ve liderlik tartışmalarını da derinlemesine

değerlendirebilmenin anahtarıdır. Bu bağlamda klasik kelâmcıların imâmetle ilgili görüşleri, çağdaş siyaset teorileri ve yönetim anlayışlarının öncüllerini teşkil etmesi bakımından son derece önemlidir.

Bu çalışmanın önemi, İslâm kelâm geleneği içinde yer alan iki önemli ismin — Câhiz ve Cüveynî'nin— imâmet anlayışlarını mukayeseli olarak inceleyerek, mezhep farklılıklarının siyasi otoriteye dair teorilere nasıl yansıdığını ortaya koymasında yatmaktadır. Câhiz'in maslahat eksenli yaklaşımı ile Cüveynî'nin normatif ve sistematik temellendirmeleri karşılaştırıldığında, İslâm düşüncesindeki teorik çeşitliliğin genişliği daha net biçimde gözler önüne serilmektedir.

Araştırmanın amacı; Mu'tezilî ve Eş'arî geleneğe mensup bu iki düşünürün, imâmetin gerekliliği, kaynağı, şartları ve işlevleri konusundaki görüşlerini inceleyip, benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktır. Aynı zamanda bu görüşlerin yaşadıkları sosyo-politik bağlamla ilişkisini kurarak, İslâm siyaset düşüncesinde imâmetin nasıl teorileştirildiğini tarihsel bir bağlamda anlamaya çalışmaktır.

Bu sayede hem klasik dönemdeki imâmet anlayışlarının kavramsal arka planı gün yüzüne çıkarılacak, hem de bu yaklaşımların günümüz tartışmalarına nasıl ışık tutabileceği değerlendirilecektir.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Bu çalışma, İslam siyaset düşüncesinde önemli bir yer tutan imâmet kavramının, iki farklı düşünce ekolüne mensup olan Câhiz ve Cüveynî tarafından nasıl ele alındığını incelemektedir. Çalışmanın kapsamı, imâmet konusundaki temel görüşlerin yanı sıra, bu görüşlerin dayandığı felsefi, teolojik ve toplumsal bağlamları içermektedir. Câhiz'in Mu'tezilî yaklaşımı ile Cüveynî'nin Eş'arî düşüncesi arasındaki mukayese, sadece teorik bir tartışma olarak değil, aynı zamanda dönemin siyasi ve toplumsal koşullarının bu düşüncelere etkisini de ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde ve doküman analizi tekniği kullanılarak yürütülmüştür. Araştırmanın temel amacı, Câhiz ve Cüveynî'nin imâmet anlayışlarını karşılaştırmalı olarak incelemek olduğundan, yöntem olarak klasik İslâmî metinlerin içerik çözümlemesine dayanan karşılaştırmalı metin analizi benimsenmiştir.

Öncelikle her iki müellifin imâmetle ilgili temel eserleri tespit edilmiş; Câhiz'in "*el-İmâme ve Menâkıbü'l-Kureyş*" adlı eseri ile Cüveynî'nin "*el-Gıyâs*" adlı eseri esas kaynak olarak alınmıştır. Bu eserlerde geçen temel kavramlar, imâmetin gerekliliği, şartları, seçimi ve görevleri açısından sınıflandırılarak sistematik bir analiz yapılmıştır. Ayrıca dönemin sosyal ve siyasî şartları da dikkate alınarak metinler tarihsel bağlam içinde değerlendirilmiştir.

Çalışmada yalnızca kelâmî değerlendirmelerle yetinilmeyip, mezhepsel farklılıkların imâmet anlayışlarına olan etkileri de araştırılmıştır. Bu noktada Câhiz'in Mu'tezilî arka planı ile Cüveynî'nin Eş'arî eğilimleri karşılaştırılarak, düşünsel sistematiği içerisinde imâmetin nasıl temellendirildiği ortaya konulmuştur. Böylece sadece metin düzeyinde değil, düşünce sistematiği bakımından da bir kıyaslama yapılmıştır.

4. Araştırmanın Temel Kaynakları

Bu çalışma, Câhiz ve Cüveynî'nin imâmete dair yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alırken, yalnızca modern akademik tez ve makalelerden değil; aynı zamanda bu eserlerde sıkça başvurulan klasik İslam düşüncesine ait temel kaynaklardan da yararlanmıştır. Konunun hem kelâmî hem de siyaset teorisi boyutlarını kuşatabilmek amacıyla, aşağıda belirtilen klasik metinler ana başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

İlk olarak, Cüveynî'nin imâmet nazariyesine dair görüşlerinin anlaşılmasında "*el-İrşâd ve Gıyâsü'l-Ümem*" adlı eserleri temel alınmıştır. "*el-İrşâd*", kelâmî meselelerin usûlî bir sistem içinde ele alındığı önemli bir eserdir. Bu kitapta Cüveynî, imâmın meşruiyet zemini, göreve gelme yolları, ehl-i hal ve'l-akd gibi kavramları aklî ve naklî delillerle temellendirir. Özellikle "imâmın görevden azli", "tek imam prensibi" ve "imamda aranacak şartlar" gibi başlıklar, bu çalışmanın teorik çatısını oluşturmuştur. Öte yandan *Gıyâsü'l-Ümem*, daha çok kriz zamanlarında devlet otoritesinin yeniden tesisi konularına yoğunlaşmış, maslahat merkezli bir imâmet anlayışını gündeme taşımıştır. Her iki eser de hem teorik hem de pratik yönüyle İslam siyaset düşüncesi içinde özgün konumlara sahiptir.

Câhiz'in imâmet anlayışına dair görüşleri ise, farklı risalelerine dağılmış olmakla birlikte, özellikle üç eserde yoğunlaşmaktadır: *Kitâbü'l-Osmaniyye*, *Risale*

fi'l-Hilâfe ve *el-Huccetü alâ't-Tarrâk*. Câhiz bu eserlerinde, hilâfetin gerekliliği, Kureyşli olma şartı, imamın halkla olan ilişkisi, halkın maslahatının önceliği gibi konuları aklî çıkarımlarla temellendirmiştir. Özellikle *Kitâbü'l-Osmaniyye*, dönemin siyasi ve mezhebî tartışmalarına doğrudan müdahil olan yönüyle öne çıkar. Burada Câhiz, Emevîler ile Abbâsîler arasında süren meşruiyet rekabetine cevap üretirken, aynı zamanda ümmetin birliği ve toplumsal düzenin sürdürülebilirliği için siyasi pragmatizm ile kelâmî ilkeleri birleştirme çabası içerisinde. Diğer iki risale ise, daha çok imâmetin teorik gerekçelerine ve yönetsel sınırlarına dair görüşleriyle dikkat çeker.

Çalışmanın üçüncü kaynak temeli ise, ilk dönem mezheplerin imâmete dair görüşlerini içeren literatüre dayanmaktadır. Bu bağlamda özellikle Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eseri, imamın atanması, görevleri, ehliyet ve azil şartları gibi konularda klasik fıkıh doktrininin sistematik ifadesi niteliğindedir. Mâverdî, bu eseriyle hem teorik bir model ortaya koymuş hem de Abbâsî devlet yapısının hukukî gerekçelendirilmesini sağlamıştır. Ayrıca, Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i, imâmetle ilgili âyetlerin kelâmî yorumlarını sunması bakımından önemli bir tefsir kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Bu eser, özellikle Şûrâ, Nûr ve Bakara sûrelerindeki yönetim ve temsil ile ilgili âyetleri felsefî-kelâmî bir perspektiften yorumlayarak, imâmetin dini zeminini sağlamlaştırma yönünde katkılar sunmaktadır.

Araştırma sürecinde birincil kaynakların yanı sıra, TDV İslâm Ansiklopedisi, modern akademik çalışmalar ve çağdaş araştırma makalelerinden de istifade edilmiştir. Bu yaklaşım sayesinde hem klasik hem modern literatür bütüncül bir biçimde değerlendirilmiş ve konuya çok yönlü bir perspektiften bakılmıştır.

Sonuç itibarıyla bu çalışma, yalnızca çağdaş akademik birikimle yetinmeyip, klasik İslam düşünce mirasına doğrudan başvurarak, ilgili metinleri birincil kaynak düzeyinde değerlendirmiştir. Bu yöntem, konunun tarihsel ve fikrî köklerini daha açık biçimde ortaya koyma imkânı sağlamış; özellikle Câhiz ve Cüveynî gibi iki farklı çağın temsilcisi olan müelliflerin görüşlerini mukayeseli olarak anlamayı kolaylaştırmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

CÂHİZ VE CÜVEYNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz'in Hayatı

Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî el-Leysî, hicrî ikinci yüzyılın ortalarında Basra'da dünyaya gelmiştir. Doğum yılına ilişkin farklı rivâyetler bulunsa da genel kabule göre Hicrî 150-160 tarihleri arasında doğduğu ifade edilmektedir. Fizikî özelliklerinden dolayı, özellikle gözlerinin belirgin çıkıklığı sebebiyle “el-Câhiz” lakabıyla tanınmış, bazı kaynaklar kendisinden “el-Hadekî” olarak da bahsetmiştir.¹

Onun etnik kökenine dair rivâyetler çelişkilidir. Bazı kaynaklar onu safkan Arap kabul ederken, bazı rivâyetler annesinin Habeşî kökenli, dedesinin ise zenci bir çoban olduğunu bildirir. Bu durumda onun Arap-zenci melezlerinden biri olduğu yönünde görüşler ortaya çıkmıştır.²

Câhiz küçük yaşta babasını kaybetmiş ve oldukça yoksul bir ortamda büyümüştür. Henüz gençliğinde ailesine katkı sağlamak amacıyla Seyhan nehri kenarında balık ve ekmek satarak geçimini sağlamaya çalışmıştır.³ Ancak içinde bulunduğu zor şartlar onun ilim aşkını bastıramamış, aksine teşvik etmiştir. Gençliğinde kitaplara büyük ilgi duymuş, eline geçen her eseri okumuş ve bazı dönemlerde kitapçı dükkânlarını kiralayıp orada sabahladığı rivâyet edilmiştir.⁴

Zekâsı, hafızası ve azmi sayesinde erken yaşta derin bir ilmî birikim kazanan Câhiz, döneminin en güçlü âlimlerinin ilmî meclislerine katılmıştır. İlim yolculuğu sadece geleneksel eğitimle sınırlı kalmamış, edebî ve kültürel faaliyetlerin yoğunlaştığı Mirbed gibi halk merkezli ortamlarda da Arap dilini geliştirmiştir.

¹ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-Ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdır, 1970-1972) 470-471.

² Ahmet b. Muhammed el-Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Üdebâ*, tahk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1993), 5/2101; Ramazan Şeşen, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1967), 11.

³ el-Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Üdebâ*, 5/2101.

⁴ el-Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Üdebâ*, 5/2101.

Mirbed'in şairler ve hatiplerle dolu ortamı, onun belâgat ve hitabet gücünü beslemiştir.⁵

Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer (Ebü'l-Abbâs) Abdullâh el-Me'mûn (ö. 218/833) döneminde (813-833) yazdığı eserler dikkat çekmiş ve bu sebeple saraya davet edilmiştir. Bağdat'a gitmesiyle birlikte tercüme faaliyetleri ve Yunan felsefesiyle temas kurma imkânı doğmuştur. Aristo gibi düşünürlerin eserlerinden etkilenmiş, kelâm ve felsefe arasında sentez kurmuştur. Özellikle Mu'tezilî âlimler Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebû Ma'n Sümâme b. Eşres en-Nümeyrî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 213/828) ile kurduğu ilişkiler, onun kelâmî sistematiğini güçlendirmiştir.⁶

Bir dönem kısa süreliğine devlet memurluğu görevine getirilmişse de bu vazife onun mizacına uygun olmadığından kısa sürede ayrılmıştır. Buna rağmen, yazdığı eserleri dönemin önemli şahsiyetlerine ithaf ederek hem itibar kazanmış hem de geçimini sağlamıştır. Halife Me'mun ve veziri İbnu'z-Zeyyât ile yakın ilişkileri olduğu, hatta bu sayede divandan maaş aldığı rivâyet edilmektedir. Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) ile de irtibat kurduğu ve bazı eserlerini ona ithaf ettiği bilinmektedir.⁷

Câhiz, ömrünün sonlarına doğru felç geçirerek Basra'da inzivaya çekilmiştir. 255/869 yılında, el-Mu'tezbillah'ın hilâfeti sırasında, 90'lı yaşlarının sonuna yaklaşmışken vefat etmiştir. Bazı rivâyetlere göre kitaplık raflarından düşen eserlerin altında kalarak hayatını kaybetmiştir.⁸

1.1. Câhiz'in Eserleri

1.1.1. el-Beyân ve't-Tebyîn

Bu eser, Arap edebiyatı ve hitabet sanatı üzerine yazılmış en kapsamlı çalışmalardan biridir. Câhiz, bu eserinde belâgat, fesahat, şiir, hitabet, mecaz ve deyimler gibi konuları ele alır. Arap toplumunun sözlü kültür geleneğini hem teorik hem de uygulamalı örneklerle sergileyen bu eser, aynı zamanda İslam öncesi ve

⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tahk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1975), 3/58; Belkâsım el-Ğâlî, *el-Cânibu'l-İ'tizâlî inde'l-Câhiz* (Beyrut: Dâru İbn F, 1999), 70.

⁶ Şeşen, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri*, 12.

⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Risâletü't-Tıba'a, 1986), 11/529.

⁸ el-Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Üdebâ*, 5/2121.

sonrası Arap kültürünün zenginliğini gösterir. Eserde, birçok hatip, şair ve dil ustasının sözlerine yer verilerek, dilin toplum üzerindeki etkisi vurgulanır. Câhiz, burada yalnızca dilin estetik yönünü değil; onun siyasi ve toplumsal gücünü de vurgulamaktadır.⁹

1.1.2. el-Hayevân

Yedi ciltten oluşan bu hacimli eser, ilk bakışta zooloji kitabı gibi görünse de; hayvanların davranışları üzerinden felsefi, psikolojik ve sosyolojik yorumların yapıldığı çok katmanlı bir eserdir. Câhiz, burada hayvanların fizyolojik özelliklerinden, çevreyle ilişkilerine; insanlarla olan benzerliklerinden, mizahî temsillere kadar geniş bir perspektif sunar. Eser, doğa gözlemlerini kelâmî ve felsefî bir zeminle harmanlayarak sunması açısından benzersizdir.¹⁰

Bu eser, Arap toplumunda yaygın olan cimrilik davranışını hem bireysel hem de toplumsal yönüyle hicveder. Câhiz, cimriliği sadece bir karakter özelliği olarak değil; aynı zamanda toplumun ahlakî yapısını gösteren bir gösterge olarak ele alır. Eserde, çeşitli mizahî anlatılar, nükteler ve gözlemler aracılığıyla, bireylerin ekonomik davranışları hicivle anlatılır. Eser aynı zamanda edebiyatın ahlak eğitimiyle olan ilişkisine de dikkat çeker.¹¹

1.1.3. Kitâbü'l-Osmâniyye

Câhiz'in siyasi içerikli eserlerinden biri olan bu risale, Abbâsî yönetimini savunmak amacıyla kaleme alınmıştır. Emevîlerin hilâfet anlayışını eleştirerek, Abbâsîlerin meşruiyetini temellendirme çabası dikkat çeker. Eserde, Kureyşli olma şartı, yöneticinin adaleti ve halkla ilişkisi gibi hususlar ayrıntılı biçimde ele alınır. Câhiz, siyasi düşüncelerini savunurken, tarihi olayları aklî ve sosyolojik açılardan yorumlamayı ihmal etmez.¹²

1.1.4. Risale fi'l-Hilâfe

Bu kısa risalede Câhiz, imâmetin gerekliliği, liderde bulunması gereken nitelikler ve toplumun maslahatının önceliği gibi konuları ele alır. Metin, siyasi

⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, 1/58.

¹⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Hayevân* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1938), 2/46.

¹¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Buhalâ* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1955), 141.

¹² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-'Osmâniyye*, tahk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991).

otoritenin meşruiyeti ve halkın imam üzerindeki denetimi bağlamında erken dönem İslam siyaset düşüncesi açısından önemli tespitler içerir. Câhiz burada özellikle maslahat kavramı üzerinden toplumsal düzenin korunması gerektiğini vurgulamaktadır.¹³

1.1.5. el-Huccetü alâ't-Tarrâk

Bu eser, Câhiz'in imâmetin gerekliliğine dair Mu'tezilî yaklaşımlarını savunduğu risalelerden biridir. Özellikle nas ve akıl ilişkisi bağlamında imâmetin şartlarını ele alan metin, dönemin siyasi tartışmalarına doğrudan gönderme yapar. Câhiz, burada imâmet kurumunu savunurken, sadece dinî naslara değil; aklî ve toplumsal gerekçelere de dayanmaktadır. Bu yönüyle eser, onun siyasal-kelâmî düşüncesinin sistematik bir özeti niteliğindedir.¹⁴

2. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Ma'âlî el-Cüveynî'nin Hayatı

İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Ma'âlî el-Cüveynî, hicrî 419/milâdî 1028 yılında Horasan bölgesinin önemli ilim merkezlerinden biri olan Nîşâbur'da dünyaya gelmiştir. Babası Ebû Muhammed el-Cüveynî, Şâfiî mezhebine mensup önde gelen fakihlerden biri olup zühdü, takvası ve ilmî otoritesi ile tanınmıştır. Henüz küçük yaşlarda babasından ve dönemin âlimlerinden ders alarak ilim yoluna girmiştir. Babasının vefatından sonra ilmi tahsilini sürdüren Cüveynî, zamanla bölgede tanınan bir kelimci ve fakih hâline gelmiştir. Siyasî baskılar nedeniyle Nîşâbur'dan ayrılmak zorunda kalmış ve Hicaz'a giderek bir süre Mekke ve Medine'de yaşamıştır. Bu dönemde Haremeyn bölgesinde verdiği dersler ve kazandığı itibardan dolayı "İmâmü'l-Haremeyn" unvanını almıştır. Daha sonra Nîşâbur'a dönerek Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yapmış ve bu görevini vefatına kadar sürdürmüştür. Cüveynî, hicrî 478/milâdî 1085 yılında vefat etmiş ve Nîşâbur'da defnedilmiştir.¹⁵

Cüveynî'nin düşünce sistemi Eş'arî kelam geleneği içerisinde şekillenmiş olup akıl ile nakli bir arada ele alan dengeli bir yaklaşım sergiler. Kelâmî meselelerde aklî delilleri öncelemekle birlikte, nassların mutlak bağlayıcılığını da vurgular. Özellikle imâmet konusunda derinlemesine analizler yapmış; bu kurumun hem aklî hem de

¹³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Risale fi'l-Hilâfe*, çev. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1963), 35–39.

¹⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Huccetü alâ't-Tarrâk*, çev. Abdülkerim el-Uteybî (Kahire: Dâru Sâdır, 1955), 89–92.

¹⁵ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 13 (Beyrut: Dâru Sâdır, 1965), 121.

şer‘î delillerle temellendirilmesi gerektiğini savunmuştur. İmamet, maslahat ilkesine dayandırılmasının yanında, toplumun birliği ve düzeni açısından da zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre imam, ümmetin siyasal ve dini lideridir; bu yönüyle hem Allah’ın hükümlerini uygulamakla hem de toplumu adaletle yönetmekle yükümlüdür.¹⁶ İmamın belirlenmesinde ehl-i hal ve’l akd’in onayı esas olmakla birlikte, olağanüstü durumlarda doğrudan biat yoluyla da meşruiyet kazanabileceğini savunmuştur.¹⁷ Cüveynî’nin siyaset felsefesi, sadece teorik değil aynı zamanda pratik öneriler de içermekte; bu yönüyle onun düşünceleri İslam siyaset düşüncesi açısından kalıcı etki bırakmıştır.

2.1. Cüveynî’nin Eserleri

2.1.1. el-İrşâd

Kelam ilminin klasikleşmiş eserlerinden olan el-İrşâd, Cüveynî’nin kelamî görüşlerini sistemli biçimde ortaya koyduğu önemli bir eserdir. Eserde Allah’ın varlığı, sıfatları, kulların fiilleri, kader, peygamberlik ve imâmet gibi temel meseleler işlenmiştir. İmamet konusu bu eserde geniş yer tutmakta, Cüveynî bu meselede hem şer‘î naslara hem de aklî delillere başvurmuştur. Ona göre imâmetin tesisi zorunlu olup, bu zorunluluk hem akıl hem de şer‘î gerekçelere dayanır.¹⁸

2.1.2. el-Burhân fî Usûli’l-Fıkıh

Bu eser, usûl-i fıkıh alanında kaleme alınmış en sistemli çalışmalardan biridir. Cüveynî burada fıkıh usulünün temel meselelerini ele alır: kıyas, icmâ, istihsan, maslahat ve istislah gibi konular detaylı şekilde incelenmiştir. Eser aynı zamanda fıkıh ile kelam arasındaki bağı güçlendiren yönleriyle dikkat çeker. Kelamî yaklaşımlarının usul alanına da yansıdığı bu eser, sonraki usul âlimleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır.¹⁹

2.1.3. el-Gıyâsî (el-Gıyâsu’l-Ümem)

Siyaset teorisi üzerine yazılmış en önemli klasik eserlerden biridir. İmamet şartları, imamın görevleri, azledilme durumları, iki imam meselesi ve olağanüstü

¹⁶ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü’rî, *el-İrşâd* (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1996), 424–428.

¹⁷ İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Ğıyâsü’l-Ümem fî İltiyâsî’z-Zulem*, thk. Abdü’l-Azîm Mahmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2011), 90–94.

¹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 412–432.

¹⁹ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü’rî, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkıh* (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1997), 59–61.

şartlarda imam tayini gibi meseleler ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Cüveynî bu eserinde, hilâfet kurumunun hem dinî hem siyasî boyutlarını tarihsel gelişimiyle birlikte ele alır. Eser, hem teorik hem pratik önerileriyle klasik İslam siyaset düşüncesinin temel metinlerinden biridir.²⁰

2.1.4. el-Verekât

Öğrenciler için temel düzeyde hazırlanmış bir usûl-i fıkıh eseridir. Fıkıh metodolojisinin temel kavramlarını kısa, öz ve sistemli biçimde sunar. Medreselerde uzun süre ders kitabı olarak okutulan bu eser, sadeliği ve açıklığıyla klasik usul literatüründe özel bir yere sahiptir.²¹

2.1.5. Kitâbü'l-Emâlî

Cüveynî'nin kalamî derslerinin talebeleri tarafından derlenmesiyle oluşmuş olan bu eser, birçok itikadî meseleye ışık tutar. Allah'ın sıfatları, nübüvvet, ahiret, akıl-vahiy ilişkisi gibi konular sade ve anlaşılır bir dille ele alınmıştır. Eser, hem Cüveynî'nin kalamî fikirlerini hem de eğitim metodu hakkında önemli ipuçları sunar.²²

3. Kavramsal Çerçeve

3.1. İmam

Etimolojik olarak Arapçada "emme" fiil kökünden türetilen imam kelimesi "öncülük etmek, önderlik etmek, yönlendirmek" gibi anlamlara gelmektedir.²³

İmam kavramı gelenekte öncelikle namaz kıldırان kimseye verilen sıfat olarak kullanılmış olup zamanla islam toplumunun önünde önderlik yapan kimse için de kullanılmıştır. İmam, genellikle lider anlamına gelen bir Arapça terimdir. İslami literatürde imam, camide namaz kıldırان bir önder ve Müslümanlar arasında bir toplum lideridir.

İslam düşünce tarihinde imam kelimesi dini, siyasî ve sosyal alanlarda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bunun en önemli sebebi imam kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Bu bağlamda tefsir, hadis, kalam, fıkıh ve tasavvuf ilimleri imam kelimesine farklı anlamlar yüklenmiştir. Bunun yanısıra

²⁰ Cüveynî, *el-Giyâsî*, 120–134.

²¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *el-Verekât* (Kahire: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1994), 14–16.

²² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü'l-Emâlî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 33–37.

²³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Âlî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, thk. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1986), 1/15.

Şiîler de imam kelimesine bilhassa yüklediği siyasi anlamla, bu kelimenin mecrasını çok farklı alanlara taşımışlardır.

İmam tabirinin Kelam ilminde kullanılmasında, Şia'nın imâmet konusunu inanç esaslarından saymaları ve hilâfet yerine imâmet terimini tercih etmelerinin büyük rolü vardır. Şia uleması bu düşüncelerini temellendirmek için birçok eser ortaya koymuşlardır. Buna karşılık Sünni kelamcılar da gerek bu iddalara cevap vermek gerekse de doğru bilgiyi ortaya koymak adına bu konuyu kelam kitapları arasına almışlardır.²⁴

Kelamcılar, imamın toplumun birliği için zorunlu olup olmadığı, nasıl seçileceği, hangi niteliklere sahip olması gerektiği ve görevden alınabilirliği gibi konuları tartışmışlardır. İmam, genellikle ümmetin başkanı olarak görülmüş ve İslam toplumunun hem dini hem de dünyevi işlerinde en yüksek otoriteye sahip kişi olarak kabul edilmiştir.²⁵

3.2. Halife

Halife kelimesi, Arapça'da “half” kökünden türeyen ve birinin ardından gelmek, onun yerini almak anlamına gelen bir kavramdır.²⁶ Klasik dilciler “halife” kelimesine “birinin yerini alan ve onun adına hükmeden kişi” anlamı vermiştir. Kelimenin sonundaki “te” harfi çoğunlukla mübalağa anlamı içerir. Böylece kelime, yalnızca fiziki bir ardılığı değil, aynı zamanda o kişiden sonra gelenin onun görev ve yetkilerini üstlenmesini de ifade eder.²⁷ Bazı dilciler “halife” kelimesini “sultan” yani siyasi otorite sahibi anlamında da kullanmışlardır. Bu yönüyle hem siyasi hem de dini anlamlar taşıyan çok boyutlu bir terimdir. İslam siyaset düşüncesinde bu kavramın kullanımı, özellikle Hz. Muhammed'in vefatından sonra devlet başkanlığını devralan kimseleri tanımlamak üzere yaygınlaşmıştır. Bu kişilere 'halife' denilmesi, onların Hz. Peygamber'in hem dini hem de dünyevi görevlerini devralmalarıyla ilişkilidir.²⁸

²⁴ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 22/201.

²⁵ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1982), 435.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/15.

²⁷ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1964), 1/60.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 1/191.

Kelime olarak 'hilâfet', birinin yerine geçmek anlamına gelirken; 'istihlaf' veya 'tahlif' ifadeleri, halifenin seçimi ve tayin süreci için kullanılmıştır. Bu bağlamda, hilâfet kurumunun siyasi bir temsiliyet kadar dini bir misyon da üstlendiği görülmektedir. İslam tarihinde bu kavramın 'imâmeti kübrâ', 'halifetullah' ve 'halifetü resûlillah' gibi terimlerle de ifade edildiği bilinmektedir.²⁹

Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan 'hilâfet' kelimesi geçmemekle birlikte, 'halife', 'hulefa' ve 'halâif' gibi kelimeler kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de “halife” kelimesi doğrudan iki âyette geçer: Bakara 2/30 ve Sâd 38/26.³⁰ Bunun dışında kelimenin çoğul biçimleri olan “hulefâ” ve “halâif” gibi kelimeler de Kur'an'da farklı bağlamlarda yer almaktadır.³¹ Kur'an'da türevleriyle birlikte yaklaşık 127 yerde bu kökten kelimeler geçmektedir. Bu ifadeler, insanın yeryüzünde bir ardıl, bir yönetici ve aynı zamanda sorumlu bir varlık olarak yaratıldığını ima etmektedir.

Bakara 30. âyette meleklerin, yeryüzünde “fesat çıkaracak ve kan dökecek” bir varlığın halife olarak atanmasına yönelik sorusu, insanın sorumluluk yüklü konumunu vurgular. Sâd 26'da ise Hz. Davud'un yeryüzünde halife kılındığı belirtilir ve ona adaletle hükmetmesi emredilir. Bu da halifeliğin yalnızca bir isim değil, aynı zamanda bir görev ve yükümlülük taşıdığını gösterir. Bu terimler genellikle yeryüzünde Allah'ın hükmünü uygulayan, onun adına hükmeden insanlar için kullanılmıştır. Bu bağlamda halife, dini hükümlerin uygulanmasını sağlamakla sorumlu kişidir.

Hilâfetin en temel gayesi, İslam'ın şeri hükümlerini yürütmek ve Müslüman toplumu bu esaslar doğrultusunda düzenlemektir. Bu sebeple halifenin bu hükümleri bilmesi ve uygulayabilecek ehliyetinde olması, İslam hukukçuları tarafından zaruri bir şart olarak kabul edilmiştir. Halifeye zaman zaman 'imam' denilmesinin nedeni de onun, ümmete önderlik etmesi ve Peygamber'in yerini temsil etmesidir.³² Özellikle Hz. Ömer döneminde 'emîrü'l-mü'minîn', 'imâmeti kübrâ' ve 'imam' gibi terimlerin kullanılması, dini liderlikle cami imamlığının halk nezdinde ayrıştırılmasını

²⁹ Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 242.

³⁰ el-Bakara 2/30; Sâd 38/26.

³¹ el-En'âm 6/165; Yûnus 10/14–73; Fâtır 35/39; el-A'râf 7/69–74; en-Neml 27/62.

³² Muhammed Ziyâuddîn Rayyis, *İslâm'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, çev. İbrahim Sarmış (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 106.

amaçlamıştır. Halifelik unvanı, Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren sistemli bir devlet başkanlığı kurumu olarak gelişmiştir.³³

Hz. Muhammed'in Medine'deki on yıllık yönetim tecrübesi, İslam devlet modelinin temellerini oluşturmuştur. Bu model, dini referanslarla siyasi yapılanmayı bir araya getirmiştir. Hilâfet ise bu devlet modelinin kurumsal ifadesi haline gelmiştir.

Hz. Peygamber, vahiy ile aldığı yetkiler sayesinde dini olduğu kadar siyasi ve sosyal liderlik de yapmış, Müslümanların toplumsal hayatlarını düzenlemiştir. Kur'an merkezli bir hayat düzeni inşa edilmiş, bu düzen hem hukuku hem de ahlaki yapıyı içine alan bir sistem meydana getirmiştir.

Hz. Muhammed'in vefatının ardından yaşanan siyasi gelişmeler, İslam toplumunun yönetim yapısını da doğrudan etkilemiştir. Bu değişim süreci, hilâfet kavramının tarih boyunca farklı dönemlerde çeşitli anlamlar kazanmasına yol açmıştır.

3.3. Tayin

Tayin kelimesi Arapça'da "ayn" kökünden türetilmiştir. Arapçada bu kök, göz, belirli bir nokta ya da belli bir şey anlamlarına gelir.³⁴ Bu bağlamda, tayin kelimesi de bir şeyi belirli kılmak, seçmek, tayin etmek anlamlarında kullanılır.³⁵

Kelâm literatüründe "tayin", imâmet makamına bir kişinin belirlenmesini ve bu göreve getiriliş usulünü ifade eder.³⁶ Tayin meselesi, imâmetin mahiyetini ve meşruiyet zeminini anlamada temel bir yere sahiptir. Bu bağlamda, tarihsel süreçte imamın tayini konusunda iki temel yaklaşım gelişmiştir: ihtiyar (seçim) ve nasb (atanma) temelli anlayışlar.³⁷

Sünnî ekollere göre imamın tayini, toplumun önde gelenlerinin (ehl-i hal ve'l-akd) istişaresi sonucunda gerçekleşir. Bu yaklaşımda halkın rızası, seçimin meşruiyetini oluşturan ana unsurlardan biridir. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi Sakîfe toplantısında gerçekleşmiş, bu durum seçim temelli bir meşruiyetin

³³ Muhammed Ammâre, *el-İslâmu ve Felsefetu'l-Hukmi* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2013), 32-33.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/308.

³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 582.

³⁶ Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 290.

³⁷ Mustafa Öz – Avnî İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-203.

örneği olarak değerlendirilmiştir. Buna göre imamın tayini, doğrudan ilahi değil, insanî bir kararla gerçekleşmekte; maslahat ve ümmetin birliği esas alınmaktadır.³⁸

Buna karşılık Şîî düşüncede imamın tayini, yalnızca Allah ve Peygamber tarafından yapılabilecek ilahî bir atamaya dayanır. Bu görüş, imâmet makamının sıradan bir yönetim görevi değil, masumiyet ve ilimle donatılmış bir velâyet makamı olduğunu savunur. Bu nedenle Şîî kelâmında tayin, insanların tercihiyle değil, doğrudan nass ile olmaktadır. Hz. Ali'nin Peygamber tarafından tayin edildiği inancı bu anlayışın temelini oluşturmaktadır.³⁹

Sonuç olarak tayin meselesi, İslam siyasi düşüncesinde hem ümmetin birliğini sağlama hem de imâmetin kaynağını belirleme açısından büyük öneme sahiptir. Bu farklı yaklaşımlar, imâmetin aklî mi yoksa şer'î mi olduğu sorusunu da doğrudan etkileyen unsurlar arasında yer alır.

3.4. Nass

Arapça kökenli bir kelime olan “nass”, sözlükte “açıklık, kesinlik, doğrudan ifade etme” anlamlarına gelirken⁴⁰; terim olarak, Kur'ân-ı Kerîm veya mütevâtir/sahih hadislerde yer alan açık ve bağlayıcı hükümleri ifade eder.⁴¹ Nass, yoruma ihtiyaç duymayacak kadar açık bir ilahî beyanı temsil eder. İslâm düşüncesinde nassın önemi, sadece ibadet ve ahkâm konularıyla sınırlı kalmamış; siyasal otoritenin kaynağı olan imâmet meselesinde de belirleyici bir rol üstlenmiştir.⁴²

Kelâm ilmine göre nass, şer'î delillerin en kuvvetlisi olup, Allah ve Resûlü tarafından açıkça bildirilmiş hükümleri kapsar. Bu bağlamda bir meselenin nass ile sabit olması, o konuda ictihadın ve görüş farklılığının ortadan kalkması anlamına gelir. Ancak imâmet meselesi özelinde nassın var olup olmadığı konusu, mezhepler arasında ciddi ihtilaflara neden olmuştur.

Şîî kelâmcılar, imâmetin nübüvvet gibi ilahî bir kurum olduğunu ve bu makamın nass yoluyla Allah tarafından belirlenmesi gerektiğini savunurlar. Onlara göre Hz. Peygamber, Gadir-i Hum gibi olaylarla Hz. Ali'yi kendi yerine imam olarak

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 269.

³⁹ Emrullah Fatış, “Şîa'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları”, *Bilimname*, 23/2 (2012): 201–229.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7, 97.

⁴¹ Hacı Yunus Apaydın, “Nass”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/391–392.

⁴² Şaban Öz, “Hilâfette Nass Teorisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Nisan 2009), 67–121.

tayin etmiş; bu da nassın varlığını ortaya koymuştur. Bu anlayışta nass, sadece dini bir tercih değil, aynı zamanda imamın sahip olması gereken masumiyet, ilim ve velâyet gibi niteliklerin de ilahî olarak belirlendiğini ifade eder.⁴³

Sünnî kelâmcılar ise imâmetin tayininde nassın olmadığını, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir imam bırakmadığını ve bu görevin ümmetin maslahatına bırakıldığını savunmaktadır. Bu görüşe göre imâmetin kaynağı nass değil, ümmetin icmâi, şûrâ ve maslahat ilkeleridir.⁴⁴ Hz. Ebû Bekir'in Sakîfe'de seçilmesi, bu yaklaşımın tarihî bir delili olarak gösterilmektedir.

Nass meselesi, sadece imamın nasıl belirleneceğine değil, aynı zamanda siyasi meşruiyetin kaynağına, ümmetin birlik anlayışına, hatta ilahî irade-beşerî irade ilişkisine dair önemli ipuçları sunar. Bu yönüyle nass, kelâm ilminde sadece bir metot problemi değil, aynı zamanda bir inanç ve sistem tartışmasıdır.

3.5. İmâmet

İslam siyaset düşüncesinde “imâmet” kavramı, ümmetin yönetimini üstlenecek bir liderin varlığını ifade ederken, hem dilsel hem de ıstılâhî anlamıyla çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu kavram, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman topluluğun bir arada kalmasını sağlayacak merkezi otoritenin şekillenmesinde temel bir rol oynamıştır.

“İmamet” kelimesi, Arapça “emme” (أَمَّ) fiilinden türemiştir. Bu fiil, yönelmek, kastetmek ve öne geçmek gibi anlamları ihtiva eder.⁴⁵ Fiilin ifti'âl (ittihâm), tef'îl (imâme) ve tefe'ul (temâmmün) bablarında kullanımı, onun yön tayini ve rehberlik anlamını ön plana çıkarır. “İmamet” ise bu fiilin masdarı olarak; yönelme, öne geçme ve topluma önderlik etme anlamlarını taşır.⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında “imam” kelimesi, gerek namazda cemaatin önüne geçen kişi olarak gerekse toplumun siyasi-idari lideri olarak “kendisine uyulan kimse” anlamını kazanır.⁴⁷ Nitekim bazı dil âlimleri, imam kelimesinin me'mûm (kendisine uyulan) manasında mastar olduğunu, mecâzu'l-mürsel yoluyla bu anlama geldiğini ifade etmişlerdir.⁴⁸

⁴³ Öz, “Hilâfette Nass Teorisi”, 98-94.

⁴⁴ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 353.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 6/136

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 6/136

⁴⁷ Sa'deddin b. Mesud b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 481.

⁴⁸ Taftazânî, *Muhatasaru'l-Meânî*, 330.

Terim olarak imâmet, kelâm ilminin en çok tartışılan konularından biri olup, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların hem dinî hem de dünyevî işlerinde kendisine başvurabilecekleri bir liderin tayin edilmesini konu edinir. Bu tanım, yalnızca siyasi liderliği değil, aynı zamanda ümmetin maslahatını gözeten, şeriatı uygulayan, toplumsal düzeni tesis eden bir otoriteyi de kapsar. İmamet, nas yoluyla ya da ümmetin aklî gerekçelerle bir lider seçmesi suretiyle gerçekleşebilir. İmamın varlığı, bazı mezheplere göre dinin kemal bulması için zorunludur; çünkü ümmetin başsız kalması fitne ve kargaşaya yol açabilir. Bu nedenle imâmet, yalnızca bir yönetim biçimi değil; aynı zamanda ümmetin birliğini temin eden zaruri bir müessesedir.

İslam düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet, Şia ve Mutezile gibi farklı mezhepler, imâmetin zorunluluğu, tayin şekli ve imamda bulunması gereken vasıflar konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak her biri, toplumun başsız kalamayacağı ve bu liderin yetkiyle donatılması gerektiği konusunda ortak kanaat sergilemişlerdir. İmam, sadece bir yönetici değil, aynı zamanda adaletin teminatı olan, Allah'ın hükümlerini tatbik eden, ümmetin güvenliğini ve refahını sağlayan kişidir.

3.5.1. Kur'an-ı Kerim'de İmâmet

Kur'an'da "imam" kelimesi ve onun çoğulu olan "eimme" toplamda on iki yerde geçmektedir. Bu kullanımların dört tanesi⁴⁹ tekil, altı tanesi⁵⁰ çoğul olarak 'önder' manasında yer alırken; bir tanesi 'apaçık bir kitap'⁵¹, bir tanesi ise 'belirgin bir yol'⁵² anlamında zikredilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de devlet yapısına ve idari düzene dair açık ve detaylı hükümler yer almamaktadır.⁵³ Kur'an'da geçen 'imam' kavramı, siyasi otoriteyi değil, daha çok dini sorumlulukları yansıtan bir bağlamda kullanılmaktadır. Bu kavram, çoğunlukla peygamberlik ve takva gibi manevî niteliklerle ilişkilendirilmiş olup, teknik bir terimden çok sözlük anlamı çerçevesinde ele alınmıştır.⁵⁴

Bazı âyetlerde örnek olarak şu ifadeler geçmektedir: *"Ona İshak'ı ve ayrıca da Yakub'u bağışladık ve her birini salih kimseler yaptık. Onları bizim emrimizle doğru*

⁴⁹ el-Bakara 2/124; Hûd 11/17; el- Fûrkan 25/74; el-Ahkâf 46/12.

⁵⁰ el-Tevbe 9/12; el-İsra 17/71; el- Enbiya 21/73; el-Kasas 28/5, 41; el-Secde 32/24.

⁵¹ el-Yasin 36/12.

⁵² el-Hicr 15/79.

⁵³ Mehmet Said Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği* (Ankara: AÜİFD, 1978), 23/141–142.

⁵⁴ Muhammed Ammara, *el-İslâmu ve Felsefetu'l-Hukmi*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2013), 34.

yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlar işlemeyi, namazı dosdoğru kılmayı, zekâtı vermeyi vahyettik. Onlar sadece bize ibadet eden kimselerdi.⁵⁵” Aynı şekilde, Hz. İbrahim hakkında “Bir zaman Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: “Ben seni insanlara önder yapacağım.” İbrahim de, “Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)” demişti. Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz” demişti.⁵⁶ ifadesi geçmektedir. Bu ve benzeri âyetlerdeki imam ifadesi, dini meselelerde kendisine tabi olunan kişi, yani peygamber şeklinde yorumlanmaktadır.⁵⁷

Bir başka âyette ise müminlerin takva ehline önder olma arzusu, dua formunda şöyle dile getirilir: ' Onlar, “Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah’a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle” diyenlerdir”.⁵⁸

İmam kelimesi, aynı zamanda hem hidâyete götüren hem de sapkınlığa sevk eden kimseler için kullanılabilir. “Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla. (O gün) her kime kitabı sağından verilirse, işte onlar kitaplarını okurlar ve kıl kadar haksızlığa uğratılmaz.”⁵⁹, âyeti, imamın hem bireysel hem de toplumsal rehberliği temsil ettiğini gösterir. Buna karşılık, “Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa, küfrün elebaşlarıyla savaşın. Çünkü onlar yeminlerine riâyet etmeyen kimselerdir. Umulur ki, vazgeçerler.”⁶⁰, âyeti ise kavramın olumsuz yönünü vurgular.

Kur’an’ın genel yapısına bakıldığında, imam kavramı daha çok peygamberleri veya salih önderleri tanımlamak için kullanılmakta; olumsuz bağlamda ise inkârcıların başını çeken kişi ya da grupları nitelemektedir. Ancak bu anlamların hiçbirisi, kelimenin kelâm ilmindeki ıstılâhî karşılığını doğrudan yansıtmamaktadır.

Kur’an’da “hilâfet” kelimesi doğrudan bu formda geçmese de, onun türevleri olan “halife”, “halaiif”, “hulefâ”, “istihlâf” gibi ifadeler birçok yerde yer almaktadır. Bu âyetlerde hilâfet genellikle sözlük anlamına uygun biçimde kullanılmıştır. Örneğin, “Hatırlayın ki Allah Âd kavminden sonra, sizi onların yerine getirdi ve sizi

⁵⁵ Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Enbiyâ 21/72–73.

⁵⁶ el-Bakara 2/124.

⁵⁷ Fahreddin Ebû Abdullah b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut: ts.), 4/39;

⁵⁸ el-Furkan 25/74.

⁵⁹ el-İsra 17/71.

⁶⁰ el-Tevbe 9/12.

yeryüzünde yerleştirdi. Yerin ovalarında köşkler kuruyor, dağları oyup evler yapıyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini anın da yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”⁶¹, âyeti buna örnek teşkil eder.

Ayrıca “Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişler. Allah da, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” demişti.”⁶², âyetiyle Hz. Âdem ve onun soyuna işaret edilmiştir. Halife burada, insanın Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve hüküm uygulayıcısı olduğunu ifade eder.

Bazı âyetlerde 'halife' kelimesi imâmet terimine daha yakın bir anlam taşımaktadır. Mesela, “Ona dedik ki: “Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardı,”⁶³ âyeti, bu yönüyle dikkat çekmektedir. Buradaki kullanımda, yönetme yetkisi doğrudan peygambere verilmiş ve hükümdarlık manasında bir halifelikten söz edilmiştir.

Kur'an'da imâmetle bağlantılı olarak geçen bir diğer önemli kavram ise 'ulu'l-emr'dir. Bu ifade, ilim, hikmet ve adalet gibi niteliklere sahip olan yönetici ve yetki sahibi kimseleri tanımlar⁶⁴. Aynı zamanda ulu'l-emr, sadece devleti yöneten kimseler değil; aynı zamanda toplumun maslahatını gözeten, sahasında uzmanlaşmış, ehliyet ve dirayet sahibi bireylerin ortak iradesi olarak da anlaşılabilir.⁶⁵ Kur'an'da iki yerde⁶⁶ geçen bu kavram, özellikle “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”⁶⁷, âyeti ile önem kazanır. Bu âyette ulu'l-emr, Hz. Peygamber sonrası ümmeti yönetecek kişileri ifade eder ve onlara itaat Allah'ın emri olarak

⁶¹ el-A'raf 7/74.

⁶² el-Bakara 2/30.

⁶³ el-Sâd 38/26.

⁶⁴ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 3/558.

⁶⁵ Mehmet Taşdelen, “İmam Mâtürîdî'de Ülü'l-Emr Kavramı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2021), 355-383.

⁶⁶ el-Nisa, 4/59, 83.

⁶⁷ el-Nisa, 4/59.

sunulur. Bu yönüyle ulu'l-emr, imam ve halife kavramlarından daha açık bir şekilde siyasi otoriteyi tanımlar.

Sonuç olarak Kur'an'da imam kavramı ve benzer terimler, imâmetin terimsel anlamını doğrudan karşılamasa da, halife ve ulu'l-emr gibi kavramlarla birlikte değerlendirildiğinde İslam toplumunun başındaki yöneticinin, hem dünyevi işlerde hem de dinî alanlarda otorite sahibi bir önder olduğu sonucu ortaya çıkar.

3.5.2. Hadis-i Şeriflerde İmâmet

Kur'an-ı Kerîm, imâmet konusunu doğrudan ve ayrıntılı bir biçimde açıklamasa da bu kavramın temel ilkelerini belirleyen bazı işaretler içermektedir. Hadisler ise bu temel esasları açıklığa kavuşturmuş, özellikle yönetimle ilgili rivâyetler oldukça geniş yer tutmuştur. Bu bağlamda hadis kaynaklarında “Kitâbu'l-İmâre” ve “Kitâbu'l-Ahkâm” gibi özel bölümler oluşturulmuştur.

Peygamber Efendimiz'in sözlerinde “imam”, “halife” ve “emir” kavramları sıkça birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır. Örneğin, bir hadiste “*Bir yöneticiye bağlılık gösterilmesi, el verilmesi ve içten bir sadakat duyulması gerektiği ifade edilmiştir.*”⁶⁸; bu kişinin otoritesine itaatin farz olduğu belirtilmiştir. Aynı görev için ikinci bir kişinin ortaya çıkması durumunda, sonradan gelenin desteklenmemesi emredilmiştir.

Benzer şekilde, “*Zamanının imamını tanımadan ölen kimse, cahiliye dönemi insanı gibi ölmüş olur.*”⁶⁹ sözüyle, Müslümanın toplumsal otoriteyi tanınmasının önemi vurgulanmıştır. Ancak rivâyetlerde, imam kavramı kadar halife kelimesi de liderlik makamını tanımlamada öne çıkmaktadır.

Hz. Peygamber, kendisinden sonra ümmeti yönetecek kişilerin peygamberlik vasfı taşımayacağını; ancak halifelik makamını üstleneceklerini açıkça belirtmiştir. Sahabenin bu konuda nasıl davranılması gerektiğine dair sorusuna, ilk yapılan biate bağlı kalınması ve o kişilerin haklarının gözetilmesi gerektiği yönünde cevap vermiştir. Böylece yöneticiye bağlılık ve toplumsal düzenin devamı öğütlenmiştir.

Bu bağlamda yöneticiye itaat, eğer o kişi İslam'ın esaslarına ve Hz. Peygamber'in sünnetine uygun hareket ediyorsa, hem teşvik edilmiş hem de gerekli

⁶⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “İmâre”, 46; Ebû Süleyman Dâvud b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Bey'at”, 25.

⁶⁹ Müslim, “İmâre”, 13.

görülmüştür. Yöneticinin etnik kökeni ya da geçmişi değil, adaleti ve istikameti esas alınmıştır. Bu durum, “*Habeşli bir köle dahi olsa size emredici olarak tayin edilirse ona uyu.*”⁷⁰ hadisiyle açıklanmıştır.

Peygamber Efendimiz, kendi sünnetiyle birlikte doğru yol üzere olan raşid halifelerin yolunu da takip etmeyi tavsiye etmiş; bu yoldan sapmamayı ve sonradan ortaya çıkan bidatlara karşı uyanık olunmasını istemiştir. Bu da gösteriyor ki, sünnet ve halifelik bir bütün olarak değerlendirilmiştir.

Ayrıca, yöneticilere karşı tutum konusunda net uyarılar içeren şu hadis dikkat çekicidir: “*Bana itaat eden Allah’a, bana karşı gelen ise Allah’a karşı gelmiş olur. Emîrime tabi olan bana tabi olmuş, ona başkaldıran ise bana başkaldırmış demektir.*”⁷¹ Bu tür rivâyetlerde, otoriteye itaati doğrudan Allah’a itaatle ilişkilendiren bir anlayış yer almaktadır.

Sonuç olarak, hadislerde imâmet kavramı yalnızca dinî bir liderliği değil, aynı zamanda siyasal ve toplumsal sorumluluğu da kapsayan geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Bu da İslam toplum yapısında otoritenin dinî temellere dayandırıldığını ve bu temelin sünnetle desteklendiğini ortaya koymaktadır.

3.5.3. Mezheplere Göre İmâmet

Hiz. Muhammed’in vefatının hemen ardından, ümmetin liderliğini kimin üstleneceği meselesi ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Bu belirsizlik, sahabenin sahip olduğu siyasal öngörü ve dönemin güçlü aktörlerinin etkisiyle kısa sürede çözüme kavuşturulmuştur⁷². Bu bağlamda ilk girişimi, o sırada toplanan Ensâr grubu yapmıştır.⁷³

Ensâr topluluğu kendi aralarında bu mesele üzerine fikir alışverişi yaparken, durumu haber alan Hiz. Ömer ile birlikte Hiz. Ebubekir ve Ebu Ubeyde b. Cerrah da hemen olay yerine intikal etmişlerdir. Medine’deki Beni Saide Sakifesi’nde gerçekleşen görüşmeler sonucunda Hiz. Ebubekir’in halife olarak seçilmesiyle bu mesele netlik kazanmış ve toplumda doğabilecek büyük bir kriz önlenmiştir.

⁷⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “İlim”, 16.

⁷¹ Müslim, “İmâre”, 33.

⁷² Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 97.

⁷³ Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şiası* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 30–51.

Beni Saide Sakifesi'nde yapılan bu istişari toplantı, devlet başkanlığına dair ilk ciddi tartışmanın yaşandığı yer olmuştur. Bu gelişme, imâmet konusunu sadece bir siyasal tercih meselesi olmaktan çıkarıp, ümmetin ortak sorumluluğu haline getirmiştir. Nitekim burada yaşanan tartışmalar, sonraki dönemlerde hilâfet/imâmet meselesinin İslam düşüncesinde merkezi bir konum kazanmasına zemin hazırlamıştır.⁷⁴

İbn Hazm'ın aktardığına göre, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şia ve Hâricîler gibi farklı mezheplerin büyük çoğunluğu, imâmetin zorunluluğu noktasında görüş birliğine sahiptir.⁷⁵ Ancak Hâricîlerden Necedât kolu ile Mu'tezile'ye mensup bazı isimler, bu konuda farklı kanaatlere sahip olmuşlardır.

Buna rağmen genel görüşe göre, toplumun huzurunu sağlamak, haksızlıkları ortadan kaldırmak ve adaleti tesis etmek için bir yöneticinin tayini kaçınılmazdır. Bu bağlamda, imamın seçimi ya Şîî inanç sisteminde olduğu gibi ilahî bir atama ile gerçekleşir ya da Sünnî yaklaşıma göre ümmetin ortak kararıyla belirlenir. Asıl tartışma, imamın atanma biçimi üzerindedir; imâmetin gerekliliği ise neredeyse tüm İslam mezheplerinde kabul gören bir ilkedir.⁷⁶

Bu çerçevede erken dönemde teşekkül eden mezheplerin imâmet konusundaki temel yaklaşımlarını kısaca ortaya koymak, konunun gelişimini anlamak açısından faydalı olacaktır.

3.5.3.1. Hâricîlere göre İmâmet

İslam tarihinde ortaya çıkan ilk siyasî-fikrî oluşum olan Hâricîler, devlet başkanlığı makamında bulunan kimseler için zaman zaman emîru'l-mü'minîn, halîfetu'l-müslimîn ya da imâmu'l-ehkâm gibi farklı unvanlar kullanmışlardır. Bununla birlikte, en yaygın şekilde imam kavramını tercih etmişlerdir.⁷⁷

Şehristânî'nin, Hâricî mezheplerinin ilki olarak tanıttığı ve diğer tüm alt fırkaların ondan sonra ortaya çıktığını belirttiği Muhakkimetu'l-Ûlâ, Kureyş

⁷⁴ Osman Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 25.

⁷⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl), 4/152.

⁷⁶ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şii'lik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 226–227.

⁷⁷ Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 26.

kabilesine mensup olmanın imamlık için şart olmadığını savunur. Onlara göre adil davranan ve zulümden uzak duran her birey, bu görevi üstlenebilir.⁷⁸

Tahkim hadisesinden sonra Hz. Ali'nin safından ayrılan bu grup, Kureyş soyunun liderlikteki ayrıcalığını reddederek farklı bir yönetim anlayışı geliştirmiştir.⁷⁹ Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği Beni Saide Sakifesi'nde Kureyşli olması gerektiği yönündeki düşünceye karşı çıkan ilk topluluk da bu Hâricîler olmuştur.⁸⁰ Onlar için soyluluk, kabile aidiyeti ya da ırkî üstünlük imamlıkta bir ölçüt değildir. İmam, Müslümanların özgür iradesiyle ve istişare yöntemiyle belirlenmelidir.⁸¹ Bu görüşlerinden dolayı Hâricîler, zaman zaman “demokratik eğilimli bir mezhep” olarak nitelendirilmiştir.⁸²

Bu bakış açılarına paralel olarak, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetlerini kabul eden Hâricîler, Hz. Osman'ın yalnızca ilk altı yılını ve Hz. Ali'nin tahkim sürecine kadar olan liderliğini meşru saymışlardır. Onlara göre liderlik, halkın katılımıyla ve şûrâ esasına göre şekillenmelidir. Özellikle biat konusuna büyük önem atfederler; zira biat, sadece toplumsal bir sözleşme değil, aynı zamanda Allah'la yapılan bir ahitleşme olarak değerlendirilir.

İmam eğer hak yoldan sapar ve sünnetin dışına çıkarsa, bu durum onun görevden alınmasını hatta hayatına son verilmesini gerektirir.⁸³ Bu yönüyle Hâricî düşünce, imamlık makamının ahlâkî temellerine vurgu yapar. Kitap ve sünnet dışına çıkan bir yöneticiye isyan etmeyi meşru gören bu mezhep, bu tavrıyla diğer mezheplerden ayrışır. Seçimle göreve gelen bir lider eğer adaletten sapsa, görevden uzaklaştırılması kaçınılmazdır.⁸⁴

Hâricî anlayışa göre imam, geniş yetkilerle donatılmıştır. Gerekğinde savaş açabilir, orduya kumanda edebilir, namazlarda imamlık yapabilir, eyaletlere yöneticiler atayabilir ve sahipsiz malların idaresini gerçekleştirebilir.

⁷⁸ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 93.

⁷⁹ Mehmet Kubat, “Hariciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006): 129.

⁸⁰ Ahmet Akbulut, “Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/340.

⁸¹ Ethem Ruhi Fırlı, “Hariciler”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/172; Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İktidari ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya – Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınları, 2011), 70.

⁸² Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 72.

⁸³ Ömer Faruk Teber, “Harici İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008), 65.

⁸⁴ Teber, “Hârici İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, 63.

Ancak Hâricî mezhebi içinde de bu görevin zorunluluğu noktasında yekpare bir görüş yoktur. Necedât koluna göre, toplumda herkes adaletli bir şekilde davranabilirse, imam tayinine gerek kalmaz⁸⁵. Et-hem Ruhi Fığlalı, Harura bölgesinde bir araya gelen Hâricîlerin Abdullah b. Vehb er-Rasibî'yi lider olarak seçmelerinin, devlet fikrini tamamen reddetmediklerinin göstergesi olduğunu ifade eder.

3.5.3.2. Mürcie'ye Göre İmâmnet

İslam düşüncesinde erken dönemlerde ortaya çıkan mezheplerden biri olan Mürcie, daha çok iman konusundaki yaklaşımlarıyla ön plana çıkmıştır⁸⁶. Ancak sadece itikadî meselelerle sınırlı kalmayıp, siyasetten fıkha kadar çeşitli alanlarda da görüş beyan etmişlerdir. Buna rağmen ilk dönem mezhep tarihi kaynaklarında, genellikle Mürcie'nin iman anlayışına ağırlık verilmiş, diğer görüşleri ikinci planda kalmıştır.

Mürcie, imâmet veya hilâfetle ilgili tartışmalarda, çağdaşı olan mezhepler kadar belirgin bir tutum ortaya koymamıştır. Genellikle bu tartışmaların dışında kalmışlardır. Onlara göre, İslam'ı kabul eden ve yönetimi eline alan her lider, imam olarak tanınmalı ve meşruiyeti kabul edilmelidir.⁸⁷

Bu mezhep içerisinde imamın seçimi hakkında iki ayrı eğilim göze çarpar. Bir görüşe göre, toplumun önderini belirlemek için şûrâ esas alınmalıdır. Diğer anlayış ise, insanlar Kur'an ve sünnet hükümleri doğrultusunda yaşayıp adaleti tesis edebiliyorlarsa, imam tayin etmeye gerek yoktur fikrini savunur.⁸⁸

İmam olacak kişinin Kureyş'e mensubiyetine dair görüşler ise Mürcie içerisinde farklılık gösterir. Çoğunluk, hilâfetin sadece Kureyş soyuna ait olmasının bir zorunluluk olmadığı kanaatindedir.⁸⁹ Şehristanî'ye göre, Gaylâniyye adlı alt kolun kurucusu sayılan Gaylan b. Mervân ed-Dımeşkî, (ö. 120/738 civarı) imamın Kureyşli olmasını şart koşmaz; kim Allah'ın kitabına ve Peygamber'in sünnetine

⁸⁵ Sa'd b. Abdullah Ebu Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak* (Tahran: 1963), 8.

⁸⁶ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I, (2002), 187.

⁸⁷ Aydınli, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 29.

⁸⁸ Aydınli, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 29.

⁸⁹ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 53.

uygun bir yaşam sürüyorsa, o kişi imam olabilir. İmametın gerçekleşme şekli ise ümmetin ortak iradesine yani icmâya dayanır.⁹⁰

Buna karşılık, Ebû Hanîfe ve öğrencileri imâmetin Kureyşlilerden olması gerektiğini savunmuşlardır. Nevbahtî'ye göre Ebû Hanîfe ve bazı mürcîler, imamın Kureyş soyundan gelmesi gerektiğini⁹¹, ayrıca bu kişinin Kur'an ve sünnete göre hareket eden, adaleti sağlamaya çağıran biri olması halinde kendisine itaat edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu görüşlerini, Hz. Peygamber'e nispet edilen "İmamlar Kureyş'tendir." şeklindeki hadise dayandırmışlardır.⁹²

Her ne kadar Mürcie imâmetle ilgili farklı görüşlere sahip olsa da; yöneticide bulunması gereken erdemler, lidere itaatin gerekliliği, sahabe döneminin faziletine verilen önem gibi bazı temel anlayışlarda birleşmişlerdir.⁹³ Onlara göre imam; kamu işlerini gözeten, dış ilişkilerde devlet adına kararlar alabilen, vali atamaları yapan, orduyu sevk ve idare eden, iç güvenliği sağlayan, mazlumun hakkını savunan ve halkı eğiten bir kişilikte olmalıdır.⁹⁴

Mürcie'nin Haris b. Süreyc'in isyanı sürecinde Emevî yöneticilerinden talep ettikleri, onların halifenin veya valinin halkın rızasına dayanması gerektiğini savunduklarını, bunun da seçimle ya da ümmetin genel kabulüyle sağlanabileceği anlayışını benimsediklerini göstermektedir.⁹⁵

Ayrıca fazilet sıralamasında Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i ön planda tutmuşlardır. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilâfetleri konusunda ise ümmet içinde görüş ayrılığı olduğu için, bu sahabelerin mümin olduklarını kabul etmişler; ancak günah işleyip işlemedikleri ya da âhiretteki durumları hakkında hüküm vermekten kaçınmışlardır. Onlara göre bu, Allah'ın takdirine bırakılmalıdır.⁹⁶

Mürcie, itikadî çizgisi gereği Ehl-i Kible mensuplarını tekfir etmez. Hâricîler ve Şîa'nın aksine, zâlim yönetici dahi olsa, Müslüman olduğu sürece iman

⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 113.

⁹¹ Mehmet Kubat, "Haricilerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (Yaz 2013), 321.

⁹² Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fırkau's-Şîa* (Necef: 1932), 10.

⁹³ Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 31.

⁹⁴ Nevbahtî, *Fırkau's-Şîa*, 7.

⁹⁵ Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 197

⁹⁶ Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 195.

dairesinden çıkmaz. Böyle kişilere karşı isyan etmek ya da meşruiyetlerini reddetmek, Mürcie tarafından doğru görülmez.⁹⁷

3.5.3.3. Şia'ya Göre İmâmet

Şia mezhebi, Hz. Ali'ye bağlılık bildiren ve onun hilâfet ve imâmet hakkının açık ya da örtülü bir nas ve vasiyet ile sabitlendiğine inanan bir topluluktur.⁹⁸ Onlara göre ümmetin yönetimi, nübüvvet görevinden ayrı düşünülemeyecek derecede kutsal ve ilahî bir sorumluluktur. Bu nedenle Allah, nasıl peygamberleri görevlendirmişse, onların ardından gelecek rehberleri de yine kendisi tayin etmiştir.⁹⁹ Dolayısıyla imâmet, Şii inanç sisteminde oldukça merkezi ve belirleyici bir konuma sahiptir.

Şiiliğin diğer mezheplerden temel farkı, bu imâmet anlayışıdır.¹⁰⁰ Nasıl ki peygamber göndermek ilahî bir lütuf ise, Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçecek imamları belirlemek de ilahî bir lütuftur.¹⁰¹ Bu bağlamda Şia, imâmeti dinin temel esaslarından biri olarak kabul eder. Onlara göre bu inancı reddeden kişi iman dairesinin dışına çıkar; kabul eden ise Müslüman olarak değerlendirilir.¹⁰²

İmamet meselesi, Şia inanç sisteminde Allah'ın adalet sıfatıyla doğrudan ilişkilidir. Tarih boyunca Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlara doğru yolu gösterdiği inancından hareketle, peygamberliğin son bulduğu Hz. Muhammed'den sonra insanlığı sahipsiz bırakmamak adına imamlar devreye girmektedir. Zira Allah'ın adaleti, toplumun başsız kalmasına müsaade etmez.¹⁰³

Şia, bu zorunluluğu açıklarken “aslah” ilkesine başvurur. Bu ilkeye göre Allah, kullarının hayrına olanı gerçekleştirmeye mecburdur. Yani peygamberlik gibi imâmet de, Allah tarafından belirlenmesi gereken bir görevdir. Bu anlayış, “vacip alâllah” ifadesiyle de dile getirilir.¹⁰⁴

Her ne kadar Şii fırkalar arasında imâmet doktrini bazı detaylarda farklılıklar gösterse de, Ehl-i Beyt imamlarına duyulan bağlılık ve bu soyun imâmet hakkının

⁹⁷ Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 82.

⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 117.

⁹⁹ Murat Memiş, “İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezililerin Hz. Ali Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları* 8:2 (2010), 119.

¹⁰⁰ Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 96.

¹⁰¹ Muzaffer Tan, “Geçmişten Günümüze Şiilik”, *Eskiye* 25 (İlbarar 2012), 66.

¹⁰² İhsan İlahi Zahir, *Şia'nın İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984), 88.; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 41.

¹⁰³ Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 96-97.

¹⁰⁴ Tan, “Geçmişten Günümüze Şiilik”, 121.

vazgeçilmez olduğu hususunda fikir birliği vardır.¹⁰⁵ Bu anlayışa göre, imâmet sadece Hz. Ali'nin nesline mahsustur; eğer bu görev başkalarına geçmişse ya zorla alınmış ya da takiyye sebebiyle elden çıkmıştır.¹⁰⁶ İmamlar, toplumun öncüsü ve ilahî birer delil olarak görülür ve bu görev Ali'nin soyuna özgü kılınmıştır.¹⁰⁷

Şiîler, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi açıkça yerine tayin ettiğine ve bu tayinin Allah tarafından emredildiğine inanırlar.¹⁰⁸ İmamet, halkın maslahatına veya ictihadî bir tercihe bırakılmış değildir. Çünkü imamın tayini ilahî nass ile sabittir. Bu sebeple imamla ilgili karar alma yetkisi ümmete verilmemiştir.¹⁰⁹ Hz. Peygamber'in, halefini belirlemeden dünyadan ayrılmış olması Şiî bakış açısına göre akla uygun düşmez. Eğer bu konuda bir açıklama yapılmayacak idiyse, o zaman halifenin belirlenmesi yetkisi ümmete bırakılmış olmalıydı.¹¹⁰

Şiî öğretiyeye göre imamlar, bir silsile halinde birbirlerine vasiyetle halef olurlar. Bu zincirin başlangıcı Hz. Peygamber'dir ve devamı da onun soyundan gelen imamlarla sürdürülür.¹¹¹ Örneğin Şia'nın Zeydiyye koluna göre, Hz. Peygamber ne hayattayken bir halef atamış ne de vefatından önce bu konuda açık bir vasiyette bulunmuştur. Onlara göre, vefatın ardından bu göreve en layık kişi Hz. Ali'dir. Sonrasında ise onun oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in bu makama daha uygun olduğu kabul edilir. İlerleyen dönemlerde ise imâmet, bu iki şahsın soyundan gelen ve gerekli nitelikleri taşıyan kimseler için geçerli bir haktır.¹¹²

İmamların taşınması gereken temel niteliklerin başında “masumiyet” gelir.¹¹³ Şiî inanca göre imamlar, günah ve hatalardan korunmuştur.¹¹⁴ İnanç ve amel konularında yanılmaz kabul edilirler. Erken dönem Şiî kelimcilerinden Hişam b. Hakem, peygamberlerin hata yapabileceğini; fakat imamların mutlaka masum olması

¹⁰⁵ Tan, “Geçmişten Günümüze Şiilik”, 66.

¹⁰⁶ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 117.

¹⁰⁷ Tan, “Geçmişten Günümüze Şiilik”, 67.

¹⁰⁸ Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 144

¹⁰⁹ Muhammed Tavit et-Tanci, “İslam'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 62.

¹¹⁰ Muhammed Hüseyin Tabatabaî, “İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)”, trc. Mustafa Akçay, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (Temmuz- Ağustos- Eylül 2004), 123-124.

¹¹¹ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 43.

¹¹² Sa'd b. Abdullah Ebu Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, (Tahran:1963) 18.

¹¹³ Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 153

¹¹⁴ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 117; Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, (Beyrut: 1981), 278; Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 43

gerektiğini savunur.¹¹⁵ Zira peygamberler vahiy ile uyarılabilirken, imamlar böyle bir kaynağa sahip değildir. Bu nedenle onların masumiyeti zorunludur.

İmamların ayrıca nass ile belirlenmiş olmaları, derin bir ilme sahip bulunmaları, fazilette ümmetin en üstünde yer almaları ve cesaretleriyle öne çıkmaları gerektiği düşünülür.¹¹⁶ Şia, imamların geçmiş ve gelecek tüm bilgileri bildiklerine inanır. Hz. Peygamber'in vefatından önce tüm ilmini Hz. Ali'ye aktardığı kabul edilir. İmamlar bilgiye ihtiyaç duyduklarında, bu bilgi kalplerine doğrudan ilham edilir ya da melek vasıtasıyla kendilerine ulaştırılır.¹¹⁷

3.5.3.4. Mu'tezile'ye Göre İmâmet

Mu'tezile mezhebi, imâmet kurumunun zaruri olduğuna inanan bir anlayışı benimsemiştir. Bu zorunluluğu temellendirmede en güçlü dayanakları ise "icmâ"dır. Onlara göre imâmet meselesi ümmetin icmâsı ile sabittir. Bu icmânın kökeninde ise hem aklî muhakeme hem de şer'î deliller yer almaktadır. Toplumda adaletin tesisi, hudud cezalarının uygulanması, kamu düzeninin sağlanması, ülke savunması ve sosyal istikrar gibi vazifeler için bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu gereksinim imâmetin dinî açıdan gerekli olduğuna işaret eder. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçilmesi, bu zorunluluğa fiilî bir delil olarak görülmektedir.¹¹⁸

Mu'tezile'ye göre devlet başkanını tayin etme yetkisi, ümmetin önde gelen, güvenilir, dindar ve hikmet sahibi seçkinlerine aittir. Bu kişilere "ehlü'l-hal ve'l-akd" denir. Onların belirleyeceği imam, ümmetin tüm işlerinde yetki sahibidir.¹¹⁹ Şer'î hükümlerin tatbiki, ülkenin savunulması ve orduların sevk ve idaresi gibi konular imamın sorumluluğundadır.¹²⁰

Fakat Mu'tezile içerisindeki görüş birliği mutlak değildir. Mezhep içindeki Basra ve Bağdat ekolleri arasında imâmete dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Şehristânî'nin verdiği bilgiye göre Bağdat Mu'tezilesi bu konuda Basralılardan ayrılır. Bağdat'taki kimi düşünürler Şîî görüşlere, kimileri ise Hâricî eğilimlere yakın

¹¹⁵ Hulusi Arslan, *İslam Düşüncesi Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 209-210.

¹¹⁶ Arslan, *İslam Düşüncesi Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 209.

¹¹⁷ Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 154.

¹¹⁸ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 58; Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe: 1988), 750.

¹¹⁹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 79.

¹²⁰ Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 43.

durmuştur. Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen isimlerinden Ebu Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebu Hâşim, Ehl-i Sünnet’e yaklaşılarak imamın seçimle belirlenmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹²¹

Mu‘tezilî yaklaşımı imâmet konusunda iki ana görüş altında toplayabiliriz: “efdal imam” ve “mefdul imam” anlayışları. Bunlara ek olarak, belirli şartlarda imâmetin gerekli olmadığını ileri süren daha marjinal yaklaşımlar da mevcuttur.¹²²

“Efdal imam” anlayışını benimseyenler, en faziletli kimsenin imam olması gerektiğini savunurlar. Bu görüşü benimseyenler, Hz. Peygamber’den sonra gelen dört halifenin sıralamasını aynı zamanda fazilet sırasına göre de onaylamışlardır. Onlara göre peygamberlikten sonra en üstün makam imâmettir¹²³ ve bu makamın taşıyıcısı olan kişi adaletli, liyakatli ve en faziletli kimse olmalıdır.¹²⁴

Diğer yandan “mefdul imam” görüşünü savunanlar, imam olacak kişinin en faziletli olmasının zorunlu olmadığını ileri sürer. Bağdat Mu‘tezilesi’ne mensup bazı düşünürler, Hz. Ali’yi Hz. Peygamber’den sonraki en erdemli kişi olarak kabul ettikleri halde, Hz. Ebû Bekir’in imamlığını meşru görmüşlerdir. Onlara göre dönemin şartları Hz. Ali’nin önünü kesmiş, fakat diğer halifelerin de meşruiyetine hâlel getirmemiştir.¹²⁵ Mefdul imam anlayışı, adaletli, Kur’an ve sünnet bilgisine sahip ve yönetim ehliyeti bulunan kişilerin imam olabileceğini; daha faziletli biri bulunsa bile mevcut imamın geçerliliğini etkilemeyeceğini ifade eder.¹²⁶

Bu iki görüşün dışında kalan bazı Mu‘tezilî âlimler ise, belirli durumlarda imâmet kurumuna ihtiyaç duyulmayabileceğini dile getirmişlerdir.¹²⁷ Bu bağlamda Ebû Bekir el-A’sam, eğer insanlar aralarında zulmetmeden, adaletle hareket eder ve kamu düzenini sağlarsa, imâmete gerek kalmayacağını ifade etmiştir.¹²⁸ Hişam el-Fuvatî ise, fitne ve karışıklıkların hâkim olduğu dönemlerde sağlıklı bir imam seçiminin mümkün olmayacağını, dolayısıyla böyle zamanlarda imâmetin

¹²¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 66

¹²² Aydın, *Mu‘tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 43.

¹²³ Aydın, *Mu‘tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 51

¹²⁴ Osman Aydın, *Mu‘tezile’de İmamet ve Siyaset*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 71.

¹²⁵ Aydın, *Mu‘tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 84.

¹²⁶ Aydın, *Mu‘tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 88.

¹²⁷ Aydın, *Mu‘tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 95.

¹²⁸ Eş’arî, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn*, 1: 149.

uygulanabilir bir kurum olmadığını savunmuştur.¹²⁹ Ancak bu düşünürler, huzurlu ve barış ortamlarında imâmetin gerekliliğini de kabul etmişlerdir.

Sonuç olarak Mu'tezile, imam olacak kişinin toplum tarafından seçilmesi gerektiğini ve bu şahsın imanlı, adaletli ve dinî ilkelere bağlı biri olması gerektiğini vurgular.¹³⁰ Şia'nın aksine, imâmet onlara göre dinin temel esaslarından biri değildir. Daha ziyade kamu yararına dayalı bir toplum sözleşmesidir.¹³¹ Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in seçimle halife olmasını, imâmetin meşruiyetine örnek olarak gösterirler. Onların anlayışına göre bu seçimde sahabe ittifak etmiş, böylece sözleşme temelli yönetim anlayışı oluşmuştur.¹³²

Mu'tezile'ye göre, gerekli nitelikleri taşıyan her Müslüman imam olabilir. Bu görüşlerine delil olarak Hz. Ömer'in "*Eğer Sâlim sağ olsaydı, onu halife tayin ederdim.*" sözünü zikrederler. Bu ifade, soy ve nesep şartı aranmaksızın liyakatin esas alındığını göstermektedir.¹³³

3.5.3.5. Ehl-i Sünnet Göre İmâmet

İlk olarak imâmet meselesine dair teorik ilkeler geliştiren grup Hâricîler olmuştur. Ardından Şia, Mu'tezile ve Mürcie kendi yaklaşımlarını ortaya koymuş; bu düşünsel zeminde son sözü söyleyip kapsamlı bir çerçeve sunan ise Ehl-i Sünnet olmuştur.¹³⁴

Ehl-i Sünnet'e göre imâmet, inanç esasları arasında yer almaz. Bu nedenle kelâmî anlamda zorunlu bir konu olarak görülmemelidir. Ancak özellikle Şia'nın imâmeti itikadî bir temel kabul etmesi ve bazı Hâricî kolların imâmetin zorunluluğuna dair farklı görüşler ileri sürmesi, Sünnî âlimleri de bu meseleyi kelâmî çerçevede değerlendirmeye sevk etmiştir.¹³⁵ Şia'nın nass ve ilahî tayin anlayışına karşılık, Ehl-i Sünnet imâmeti dinî hükümlerin değil, daha çok siyasî düzenlemelerin bir parçası olarak görür.¹³⁶ Peygamberlik Hz. Muhammed'in vefatıyla son bulmuş ve

¹²⁹ Bağdadi, *Kitabu Usulî'd-Din*, 271.

¹³⁰ Osman Aydın, "Mu'tizelerin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* 3/7 (Mayıs-Ağustos, 2000), 20; Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, 84-85; Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 753-754.

¹³¹ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 309.

¹³² Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 74; Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 694.

¹³³ Öz, İlhan, "İmamet", 22/202.

¹³⁴ Evcuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 88.

¹³⁵ Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 198-200.

¹³⁶ Avni İlhan, "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nas Münakaşası", *DEÜİFD*, (1983), 146.

bu kurumla birlikte vahiy de kesilmiştir. Bundan dolayı halifelik yalnızca siyasal otoriteyi temsil eder.¹³⁷

Şîî düşüncede imamlık, hem dinî hem de siyasî liderliği içerdiği için, imam ilahî olarak tayin edilmiş kişidir. Buna karşın Ehl-i Sünnet, imamın ümmetin seçimiyle belirlenmesi gerektiği görüşündedir. Eş'arî'ye göre imam nass ile tayin edilmemiştir; eğer böyle bir belirleme olsaydı bu durum mutlaka ümmete ulaşır. Bu nedenle imâmet, seçime ve ümmetin rızasına dayanır.¹³⁸

Ehl-i Sünnet'te imam, hem dünyevî hem dinî alanlarda halkın düzenini sağlamaya yetkili kimsedir. Ancak bu makam, Şia'nın iddia ettiği gibi ilahî kaynaklı bir görev değildir. İmamın masumiyeti gerekmediği gibi, özel bir ilimle donatılmış olması da şart değildir. Vahiy, sadece peygamberlere özgü bir kaynaktır. Bu nedenle halife, sıradan müminlerden farklı görülmemektedir.¹³⁹

Ehl-i Sünnet'in hilâfet anlayışı, Hz. Ebubekir ile başlayan dört halife dönemindeki uygulamalara dayandırılır. Bu yaklaşım hem teorik hem pratik yönüyle tarihsel tecrübeye bağlı kalmayı esas alır.¹⁴⁰ Halife seçimi için iki temel kriter vardır: seçimle işbaşına gelmesi ve Kureyş kabilesine mensup olması. Kureyş vurgusunun dayanağı olarak genelde "İmamlar Kureyş'tendir" hadisi gösterilir.¹⁴¹ Ancak çağdaş araştırmacılardan Muhammed Abid el-Cabirî, bu sözün hadis olarak aktarılmadığını, Hz. Ebubekir'in bu konudaki konuşmasında sadece Kureyş'in toplumsal etkisine değindiğini ifade eder.¹⁴² Mâtürîdî âlimler de Kureyşliliğin o dönem için tarihsel ve siyasal bir zorunluluk olduğunu, evrensel bir şart teşkil etmediğini belirtir.¹⁴³

Ehl-i Sünnet'te imamın belirlenmesi sürecinde "ehlu'l-hal ve'l-akd" olarak adlandırılan seçkin şahısların rolü büyüktür. Sahabe döneminde yapılan bey'atlar, halkın serbest iradesiyle gerçekleşmiştir.¹⁴⁴ İmam tayini için üç temel yöntem zikredilir: doğrudan istişareyle seçim (Hz. Ebubekir), önceki halifenin aday

¹³⁷ Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 185.

¹³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 82; Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 280; Mehmet Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El- Eş'arî ve Kelamî Görüşleri", *İslamî İlimler Dergisi*, 7/13, 42.

¹³⁹ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 344-345.

¹⁴⁰ Öz, İlhan, "İmamet", 22/204-205.

¹⁴¹ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 152.

¹⁴² Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 176-177.

¹⁴³ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 308.

¹⁴⁴ Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 17:540.

göstermesi (Hz. Ömer) ve bir şûra heyeti tarafından belirlenme (Hz. Osman) (Hz. Ali), tüm bu süreçlerde ümmetin genel rızası ve maslahat gözetilmiştir.¹⁴⁵

İslam dini yönetim biçimini detaylı şekilde belirlememiştir. Bunun yerine adalet, istişare ve yöneticiye itaat gibi ilkeleri öne çıkarmıştır. Hz. Peygamber'in ardından yapılan Beni Saide Sakifesi toplantısı, yönetim biçiminin ictihada dayalı olduğunu ve farklı görüşlerin meşru olabileceğini göstermiştir. El-Cabirî'ye göre hilâfet, her dönemin ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması gereken içtihadî bir mesele olarak değerlendirilmelidir.¹⁴⁶

Ehl-i Sünnet içinde "efdal-mefdul imam" meselesi de tartışılmıştır. Eş'arî, imamın zamanının en faziletli kişisi olması gerektiğini savunur.¹⁴⁷ Ancak Bakıllânî bu görüşü yumuşatarak, efdalin fitneye sebep olacağı durumlarda mefdulün imam olmasının caiz olduğunu belirtir.¹⁴⁸ Bu yaklaşım, hem tarihi gerçekleri hem de toplumsal maslahatları dikkate alma çabasını yansıtır.

İbn Hazm, Ehl-i Sünnet'in Bağdat Mu'tezilesi ve Zeydiyye ile bu konuda benzer görüşleri paylaştığını ifade eder.¹⁴⁹ Hz. Ebubekir'in kendisinden daha faziletli saydığı kimseleri halifelik için önermesi, Hz. Hasan'ın hilâfeti Muaviye'ye bırakması gibi olaylar, bu anlayışa delil olarak sunulmuştur.¹⁵⁰

Ehl-i Sünnet'in imâmet anlayışının Şîî yaklaşımı dengelemek üzere şekillendiği söylenebilir. Şia, Hz. Ali'yi en faziletli kişi olarak imâmet makamına layık görürken, Ehl-i Sünnet sıralamayı Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman şeklinde belirlemiş ve onların imâmetlerini meşru kabul etmiştir. Bu yaklaşım, tarihsel gelişmelerin dini meşruiyetle yorumlanması şeklinde okunabilir.

Kur'an'da hilâfetin esaslarına dair açık hükümlerin bulunmaması, Hz. Peygamber'in halifeye dair belirleyici bir açıklama yapmaması gibi hususlar, yönetimin ictihadî olduğunu destekler. Ebu Zehra'ya göre Kur'an üç temel yönetim ilkesini ortaya koymuştur: Adalet, istişare ve itaattir.¹⁵¹ Ancak yöneticinin günahı emretmesi durumunda itaat geçerli sayılmaz. Bu durum İslam'da liderlikten çok,

¹⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 82.

¹⁴⁶ Cabirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, 474.

¹⁴⁷ Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, 293; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 270.

¹⁴⁸ Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bakıllânî, *et-Temhid fi'r-Red ala'l-Mulhide el-Muattile ve'r-Rafida ve'l-Havaric ve'l-Mu'tezile*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1947), 182.

¹⁴⁹ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 5.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, 5-6.

¹⁵¹ Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 27-28.

yöneticinin taşıması gereken ahlaki ve sorumluluk niteliklerine odaklanıldığını göstermektedir.¹⁵²

Ehl-i Sünnet'e göre toplumun refahı, adaletin uygulanması, cezaların infazı, ülke savunması gibi görevler imamın yetki alanına girer. Bu görevi üstlenecek kişinin adil, akıllı başında, hür, ergenlik çağına ulaşmış ve halk tarafından bey'at edilmiş biri olması gerekir. Ayrıca Kur'an ve Sünnet bilgisine sahip olması, içtihat yapabilecek düzeyde olması ve Kureyş soyundan gelmesi gibi şartlar da önemsenmiştir.

Mâverdi'ye göre imam olacak kişide yedi temel nitelik aranır: Adalet, içtihat derecesinde ilim, bedensel sağlamlık, zihinsel yeterlilik, siyasi idare kabiliyeti, cesaret ve Kureyşlilik. Son madde, hem naslara hem de ümmetin icmâsına dayandırılmıştır.¹⁵³

¹⁵² Avcı, "Hilâfet", 17/ 540.

¹⁵³ Fikret Karaman - Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelam* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 234.

İKİNCİ BÖLÜM

CÂHİZ VE CÜVEYNÎ'NİN İMÂMET ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

2.1. İmametın Tanımı ve Mahiyeti

Câhiz, imâmeti, sadece ibadetlere öncülük eden bir makam değil, aynı zamanda ümmetin siyasi, toplumsal ve idari düzenini sağlamakla yükümlü bir liderlik kurumu olarak görür. Ona göre, toplumlar tabiatları gereği bir önderin etrafında toplanmak zorundadır. Bu bağlamda imam, halkın işlerini düzenleyen, adaleti tesis eden ve karışıklığı engelleyen kimsedir. Bu özelliğiyle imam, nübüvvetin dünyevi yönünün temsilcisidir.¹⁵⁴

Câhiz, imâmetin vahiyle tayin edilmiş bir görev olmayıp, aklî bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını savunur. Yani toplumda karmaşayı engellemek ve birliği sağlamak için bir lidere ihtiyaç vardır. Bu yönüyle imâmet, şer'î değil, aklî bir vaciptir. Câhiz'a göre insanlar, maslahatlarını gözeterek aralarından en layık olanı imam tayin etmelidir.¹⁵⁵

Câhiz'ın yaklaşımında imâmetin temel dayanağı, halkın rızası ve ümmetin icmâsıdır. Ona göre ilk dört halifenin seçilişi, özellikle Hz. Ebû Bekir'in halifeliği bu anlayışa uygun olarak gerçekleşmiştir. İmam tayininde nass, yani ilahî bir belirleme şart değildir. Nitekim Câhiz, Şîilerin nass iddiasına karşı çıkararak, imâmetin aklî delillere ve toplumsal ihtiyaçlara dayandığını ifade eder.¹⁵⁶

Câhiz'a göre insanlar üç sınıf yöneticiye ihtiyaç duyar: birincisi yeni bir şariat getiren peygamber, ikincisi kendinden önceki şeriatı uygulayan nebi, üçüncüsü ise bu şeriatları tatbik eden imamdır. Bu üç makamın da bulunmadığı bir toplumda, dini ve dünyevi düzenin sürdürülebilirliği mümkün değildir.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Câhiz, *Kitâbu'l- 'Osmâniyye*, 17.

¹⁵⁵ Câhiz, *Kitâbu'l- 'Osmâniyye*, 18.

¹⁵⁶ Câhiz, *Kitâbu'l- 'Osmâniyye*, 18–19.

¹⁵⁷ Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, “el-Cevâbât ve İstihkâku'l-İmâme”, 287–288.

İmamın görevi yalnızca dinî değil, aynı zamanda sosyal yapının güvenliğini de tesis etmektir. Bu sebeple imamın varlığı; hakların korunması, ibadetlerin idaresi, haraçların toplanması, adaletin sağlanması gibi hususlarda merkezi bir rol oynar. Câhiz, bu görüşleriyle Haricîlerin imâmeti gereksiz görmelerine itiraz ederken, aynı zamanda Şiîlerin imâmeti vasiyet esasına dayandırmalarına da karşı çıkar. Vasiyetle imam tayininin geçersizliğini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin Sakife'de yeni bir lider seçmiş olmasıyla delillendirir.¹⁵⁸

Nitekim Hz. Peygamber'in hastalığında Hz. Ebû Bekir'i imamlığa geçici olarak tayin etmesi, Câhiz'a göre imâmetin zaruretinin açık bir göstergesidir. Onun bu anlayışı, sadece dinî değil siyasi bir mecburiyetin de ifadesidir. Zira sahabenin, Resûlullah'ın defni bile yapılmadan imam seçmeye yönelmesi, bu zorunluluğun farkındalığını göstermektedir.¹⁵⁹ Câhiz, bunun yanında hilâfeti, zamanının siyasi pratikleriyle de ilişkilendirmiş ve Abbâsî halifeliğini bu bağlamda savunmuştur.¹⁶⁰

Cüveynî, sözlükte liderlik ve önderlik gibi anlamlar taşıyan imâmet kavramını, hem birey hem de toplum açısından dinî ve dünyevî işlerde kapsamlı bir otorite ve genel başkanlık olarak tanımlar.¹⁶¹ Bu bağlamda imam teriminin yerine zaman zaman halife, emîr-ü'l-mü'minîn, melik ya da sultan gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Ancak özellikle sultan kelimesinin kullanımı, diğerlerine nazaran daha geç bir dönemde yaygınlık kazanmıştır. Cüveynî'nin imâmet anlayışında siyasi güç ve yetkinin merkezi bir öneme sahip olması nedeniyle, bu kavrama karşılık olarak sıkça sultan kelimesini tercih ettiği görülmektedir.¹⁶² Bu tercih, yalnızca kelâmî eserlerinde veya İslam siyaset teorisine dair meşhur eseri el-Ğiyâsî'de değil; aynı zamanda fikhî meselelerin ele alındığı Nihâyetü'l-Matlab adlı eserinde de yer almaktadır.¹⁶³

Cüveynî, el-Ğiyâsî adlı eserinde imâmetin tanımını yaparken, sadece görev ve yetkileri değil, bu kurumun gerekliliğini de ortaya koyar. Ona göre, toplumun başsız kalması zulüm ve kargaşaya yol açacağından, bir imamın varlığı aklen de şer'an da

¹⁵⁸ Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, "el-Cevâbât ve İstihkâku'l-İmâme", 189–194.

¹⁵⁹ Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, "el-Cevâbât ve İstihkâku'l-İmâme", 292.

¹⁶⁰ Câhiz, *Risale fi'l-Hilâfe*, çev. Abdüsselâm Harûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1963), 35.

¹⁶¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 217.

¹⁶² Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 219.

¹⁶³ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdü'l-Azîm Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2007), 11/355.

zaruridir.¹⁶⁴ Cüveynî, kelim literatüründe kaleme aldığı el-İrşâd adlı eserinde, imâmet konusunu ele aldığı bölüme “bu konu inanç esaslarından sayılmaz” ifadesiyle giriş yapar.¹⁶⁵ Bu görüşünü, imâmete özel olarak yazdığı el-Ğiyâsî adlı eserinde de yeniden vurgular. Cüveynî’ye göre, imâmetle ilgili tartışmaların çoğu kesin delillere değil, zan içeren kaynaklara dayanır. Kur’an’da yahut mütevatir hadislerde bu meseleye dair ayrıntılı hükümlerin bulunmaması da bu kanaatini destekler.¹⁶⁶ Ayrıca, bu konuda ortaya çıkan anlaşmazlıkların ve hatalı yaklaşımların temelinde, aslında zannî olan meselelerin kat’î hükümler gibi algılanıp savunulması yatar. Bu nedenle Cüveynî, imâmet meselesini inanç sisteminin temel bir parçası olarak görmez; aksine onu içtihadı açık, fikhî nitelikli bir mesele olarak değerlendirir.¹⁶⁷

Aklî gerekçeler bakımından Cüveynî, insan topluluklarının doğası gereği ihtilafa düşmeye meyilli olduklarını ve bu ihtilafların önlenmesi için üst bir otoriteye ihtiyaç duyulduğunu savunur. Bu bağlamda imam, sadece bir yönetici değil; toplumun düzenini sağlayan, hak ve adaleti tesis eden, dini emirleri uygulayan bir yapının başıdır. Şâyet böyle bir otorite olmazsa insanlar arasında zulüm, kargaşa ve anarşi ortaya çıkacak, dinî ve dünyevî düzen sarsılacaktır. Bu nedenle imâmet, kamu yararının korunması ve toplumsal istikrarın sağlanması açısından aklen vacip bir kurum olarak kabul edilir.¹⁶⁸ Ona göre fertlerin kendi başına bu düzeni sağlayamayacağı aşîkârdır; bu da merkezi bir otoriteye olan ihtiyacı ortaya koyar. Cüveynî, bu yönüyle imâmeti siyasetin ötesinde, insan tabiatına uygun sosyal bir zorunluluk olarak da temellendirmektedir.¹⁶⁹

Şer’î deliller bakımından ise Cüveynî, imâmetin farz oluşunu Kur’ân, Sünnet ve Sahabe uygulamalarına dayandırmaktadır. Özellikle “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.*” (Nisâ, 4/59) âyeti, onun için imâmetin meşruiyetine dair en açık delildir. Âyette geçen “ulü’l-emr” kavramı, ümmetin başına geçen ve kamu düzeninden sorumlu olan imamı da

¹⁶⁴ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, thk. İbrâhim Muhtâr Umeyre (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1963), 271; Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, thk. Abdürrahmân Umeyre (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1997), 395.

¹⁶⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 410.

¹⁶⁶ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 244.

¹⁶⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 410.

¹⁶⁸ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 218.

¹⁶⁹ Cüveynî, *Ebü’l-Ma’âlî el-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, tahk. İmâmü’l-Haremeyn (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1996), 421.

kapsar. Bu itaat emri, bizzat Allah'ın hükmü olarak görülür. Ayrıca Hz. Peygamber'in, "Başı siyah köle dahi olsa başınızdaki lidere itaat edin" mealindeki hadisini imâmetin zorunluluğuna dair güçlü bir beyan olarak değerlendirir. Bu hadisten hareketle, liderin kimliğinden ziyade, düzenin sağlanması için bir otoriteye ihtiyaç duyulduğu sonucu çıkarılır.¹⁷⁰

Cüveynî, imâmetin meşruiyetini aynı zamanda sahabe icmasına da dayandırır. Ona göre, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, Müslümanların bir araya gelerek Hz. Ebû Bekir'i halife seçmeleri, imâmetin zorunlu olduğuna dair fiilî bir icma teşkil eder. Sahabe, bu kararı almadan önce başka herhangi bir farzı yerine getirmeye yönelmemiştir; bu da imâmetin önceliğini ve zorunluluğunu gösterir. Bu uygulama, hem tarihsel hem de teorik olarak imâmetin ümmetin varlığı için vazgeçilmez olduğuna işaret eder.¹⁷¹

İmametın şer'î boyutu sadece âyet ve hadislerle sınırlı değildir. Cüveynî, bu kurumun aynı zamanda maslahat ilkesine de dayandığını vurgular. Toplumun selameti, hakların korunması, cezaların tatbiki, ibadetlerin düzenli icrası ve dış tehditlere karşı korunma gibi konularda bir liderin varlığı zaruridir. Maslahat esası, özellikle belirsizlik dönemlerinde, imam tayinini daha da önemli kılar. Cüveynî'nin bu yaklaşımı, dinin maksatları doğrultusunda toplumu koruyan bir yapı olarak imâmetin gerekliliğini güçlendirmektedir.¹⁷²

Sonuç olarak Cüveynî, imâmeti salt bir siyasi kurum olarak değil; İslam'ın özüyle bütünleşmiş, hem aklî hem de naklî temellere dayalı bir zorunluluk olarak görmektedir. İmamın yokluğu durumunda toplumsal yapı dağılmakta, dinî hayat sekteye uğramakta ve kamu düzeni bozulmaktadır. Bu bağlamda imâmet, İslam toplumunun ayakta kalabilmesi için vazgeçilmez bir kurum olmaktadır.

2.2.İmametın Vücûbiyeti

İmâmet meselesine dair çeşitli risaleler kaleme alan Câhiz, bu kurumun hem aklî hem de naklî delillerle zorunlu olduğunu savunur. O, toplumun düzenini tesis edecek, dış tehditlere karşı koruyacak, birlik duygusunu canlı tutacak ve güçlülerin zayıfları ezmesini önleyecek bir otoritenin gerekliliğini vurgular. Câhiz'a göre, düzensizliktense eksik de olsa bir düzen daha evladır. Yüce Allah, bu sebeple

¹⁷⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 424.

¹⁷¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 219.

¹⁷² Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 232-239.

insanların ve bazı diğer varlıkların başına onları yönetecek önderler koymuştur. Eğer toplumun başında bir idareci olmazsa, dağınıklık artar, kaos oluşur ve güçlü olan zayıfı kolaylıkla ezer.¹⁷³

Câhiz, insanların gerek dinî gerekse dünyevî yararlarını gözetmeleri için bir peygamberin yahut imamın rehberliğine ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Bu zaruret, ona göre insanın doğasıyla ilgilidir. Her ne kadar insanlar iyiyi kötünden ayırabilecek bir akla sahip olsalar da, nefsanî arzular ve şehvî tutkular çoğu zaman aklın önüne geçerek bireyleri hem dini hem dünyevî açıdan felakete sürükler. Öfke, kıskançlık gibi duygular da fitrat gereği bireyleri doğru yoldan uzaklaştırabilir. Bu olumsuz yönelişleri engelleyecek olan, başlarında bulunan ve cezai yaptırımlarla onları denetleyen bir yönetici figürüdür.¹⁷⁴ Bu noktada Câhiz, toplumda bir imam bulunmazsa bireylerin yalnızca arzularına göre hareket edeceklerini, korktuklarından kaçınacaklarını ve nefsin peşinden gitmekten geri duramayacaklarını belirtir. Ona göre bu gerçek, hem tecrübelerle sabittir hem de örfen bilinmektedir. Hatta peygamberin gönderildiği hâlde kavmi içinde onunla savaşıyor ve canına kasteden kimselerin bulunması, bu durumu somut bir örnek olarak ortaya koyar. Bu durum, Allah'ın insanlara peygamber göndermesini engellememiştir. Dolayısıyla insanların kendilerine bir imam seçmeleri dinî açıdan zaruridir.¹⁷⁵

Câhiz, imâmeti üç kategoride değerlendirir: İlk sıradaki, yeni bir şariat getiren resuldür. İkinci sırada, daha önceki peygamberin getirdiği hükümlerle amel eden nebi yer alır. Üçüncü tür ise, hem resul hem de nebinin getirdiği ilahi mesajlara uyarak halkı yönlendiren imamdır. Bu üç önderlik biçimi olmadan insanların dünya ve ahiret saadetine ulaşmaları mümkün değildir. Ayrıca Câhiz, dinî hükümlerin uygulanabilmesi, haraç gibi mali yükümlülüklerin toplanabilmesi, kamu güvenliğinin tesis edilebilmesi ve cemaatin namazlarının düzenli şekilde kılınabilmesi için bir imamın mevcudiyetinin şart olduğunu dile getirir.¹⁷⁶ Bu bağlamda, imâmetin şer'an vâcib olduğu görüşünü benimser.¹⁷⁷ Bu görüşe muhalif olan Hâricîleri açıkça eleştirir. Diğer yandan, imâmetin vasiyetle Hz. Ali'ye ait olduğunu savunan Şîî düşünceye de karşı çıkar. Eğer Hz. Peygamber tarafından bir vasiyet yapılmış

¹⁷³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhiz: Kitâbu'n-Nisâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1399/1979), 3/149-151.

¹⁷⁴ Câhiz, Resâil, *el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmame*, 4/299-302.

¹⁷⁵ Câhiz, Resâil, *el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmame*, 4/287-288.

¹⁷⁶ Câhiz, *Kitabu'l Osmaniye*, 265.

¹⁷⁷ Câhiz, Resâil, *el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmame*, 4/289,306.

olsaydı, Ensâr'ın "bir yönetici bizden bir yönetici sizden olsun" şeklindeki öneriyi dile getirmemeleri gerekirdi diyerek bu anlayışı reddeder.¹⁷⁸

Câhiz, Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'i imam tayin etmesini de delil olarak gösterir.¹⁷⁹ Ayrıca Peygamber'in vefatının hemen ardından gerçekleşen Sakîfe olayı da bu konuda önemli bir örnek teşkil eder. Sahabenin önde gelenleri olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde, ümmetin bölünmesini ve fitne çıkmasını önlemek amacıyla derhal imam tayinine karar vermişlerdir.

Sonuç olarak Câhiz, imâmetin zorunlu olduğunu açıkça savunur ve bu konuda "Vücûbu'l-İmâme" isimli bir eser yazdığı da kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁸⁰

Cüveynî, imâmetin gerekliliğini hem teorik hem de pratik düzlemde ele alan klasik kelâmcıların başında gelir. Ona göre imâmet, dini koruma, şer'î hükümlerin uygulanması ve kamu düzeninin sağlanması açısından zorunludur. Bu zorunluluk şer'î bir nassla değil, aklî bir gereklilikle temellendirilir. "el-İrşâd" adlı eserinde, "imâmetin ikamesi aklen vaciptir" hükmünü açıkça ortaya koyar.¹⁸¹ Toplumun maslahatını gözeten bir otoritenin bulunması, bireylerin haklarını koruyacak, fitneyi ve zulmü engelleyecek bir yönetim biçimi olarak görülür. "Gıyâsü'l-Ümem" adlı eserinde ise imâmetin sadece teorik değil, aynı zamanda uygulamaya dönük siyasi boyutunu da işler. İmamın temel görevi, kamu düzenini tesis etmek, zulmü önlemek ve şer'î hükümlerin uygulanmasını sağlamaktır.¹⁸² Cüveynî'ye göre, bu görevlerin yerine getirilmesi, ancak merkezi bir otorite aracılığıyla mümkündür. Bu nedenle imâmet, ümmet için vazgeçilmez bir kurumdur.

Câhiz ve Cüveynî'nin imâmetin vücûbiyeti konusundaki yaklaşımları ortak bazı ilkelere dayanmakla birlikte, ele alış biçimleri bakımından farklılık gösterir. Her iki düşünür de imâmetin aklen vacip olduğunu savunur. Ancak Câhiz'in yaklaşımı daha çok toplumsal gözleme, tarihsel gerçekliğe ve pratik maslahatlara dayanır. Onun imâmeti bir kelâm meselesi olarak değil, daha çok toplumsal düzenin zorunlu bir unsuru olarak ele aldığı görülür. Öte yandan Cüveynî, imâmet konusunu kelâmî bir mesele olarak yapılandırır ve onu inanç sisteminin temel unsurlarından biri olarak

¹⁷⁸ Câhiz, Resâil, *el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmame*, 4/290-291

¹⁷⁹ Câhiz, Resâil, *el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmame*, 4/292

¹⁸⁰ el-Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Üdebâ*, 5/2118.

¹⁸¹ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, tahk. İmâmü'l-Haremeyn (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1996), 293.

¹⁸² Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 217.

değerlendirir. İmamet, onun nezdinde sadece siyasal bir kurum değil; aynı zamanda dinin korunmasının ve şer‘î hükümlerin uygulanmasının garantisidir. Bu nedenle Cüveynî’nin yaklaşımı, daha sistematik, teorik ve doktriner bir mahiyet taşıırken; Câhiz’in yaklaşımı, daha gözleme dayalı, eleştirel ve siyasi niteliklidir.

2.3.Nas ve Tayin Meselesi

Câhiz, imâmetin belirlenmesinde nassın yani ilahî atamanın zorunlu olmadığını savunan ilk düşünürlerden biridir. Ona göre eğer imâmet hususunda açık ve bağlayıcı bir nas bulunsaydı, Sakîfe’de Ensâr topluluğu “Bir yönetici bizden, biri sizden olsun” şeklinde bir teklifte bulunmazdı; aynı şekilde Muhâcirûn da “Yönetim bize, yardımcıları size düşer” gibi bir yaklaşım sergilemezdi. Sakîfe’deki konuşmalar sırasında Hz. Ebû Bekir, kendisini ön plana çıkarmaksızın Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde’yi işaret ederek “Bu iki kişiden hangisine isterseniz biat edin” demiştir. Orada bulunan sahabeden hiç kimse, Hz. Peygamber’in halef tayin ettiğine veya bir kişiyi imamlığa işaret ettiğine dair herhangi bir söz işitmediğini dile getirmemiştir. Yine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer’i kendisine halef tayin etmeye karar verdiğinde “Rabbim bana, arkamdan kimi bıraktın? diye sorarsa, ‘Senin yakınlarının en hayırlısını bıraktım’ diyeceğim” şeklinde konuşmuş; bu ifadeye mecliste bulunan hiç kimse itirazda bulunmamıştır.¹⁸³

Câhiz, Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın Hz. Ali’ye biat etmeyip bir istişare meclisi kurulmasını talep ettiğini ve bu talebe karşılık herhangi bir sahabinin, Hz. Ali’nin Peygamber tarafından açıkça tayin edildiğini dile getirmediğini bildirir. Bu sessizlik, ortada nass bulunduğuna dair bir kanaatin olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁸⁴

Hz. Ali ile Zübeyr, Talha ve Hz. Âişe arasında cereyan eden ve kan dökülmesine sebep olan Cemel Vakası’nı hatırlatan Câhiz, bu çatışmayı durdurmak için eğer Hz. Ali’nin Peygamber tarafından tayin edildiğini bilenler olsaydı, neden böyle bir durumda seslerini çıkarmadıklarını ve “Allah Rasûlü’nün seçtiği kimseyle niçin savaşıyorsunuz?” demediklerini sorgular. Böyle bir nass var olsaydı, ashâbın susması düşünülemezdi. Zira ümmetin en güvenilir tabakası olan sahabenin böyle

¹⁸³ Câhiz, *Kitabu’l-Osmaniyye*, 273-274.

¹⁸⁴ Câhiz, *Kitabu’l-Osmaniyye*, 275.

önemli bir gerçeği gizlemesi, naklettikleri tüm dinî rivayetlerin güvenilirliğini zedeler ve İslâm'ın temelini sarsardı.¹⁸⁵

Hiz. Ali'nin imâmeti konusunda herhangi bir nass bulunmadığını açıklamak üzere Câhiz birçok rivayete yer verir. Bunlardan birinde, bir kişinin Hiz. Ali'nin oğlu Ömer'e "Peygamber babana ne vasiyet etti?" diye sorması üzerine Ömer'in "Vallahi şimdiye dek böyle bir söz duymadım" şeklindeki cevabı aktarılır.¹⁸⁶

Yine Câhiz'a göre, halk Hiz. Ebû Bekir'e biat ettiğinde Hiz. Ali ve Haşimîler de buna katılmıştır. Ebû Bekir, üç gün boyunca halkı biat etme konusunda serbest bırakmış ve her gün "Dilerseniz biatınızı geri alabilirsiniz" diyerek insanları özgür bırakmıştır. Hiz. Ali ise "Allah'a yemin ederim ki ne seni görevden alıyoruz ne de görevi bırakmanı istiyoruz. Sen ki Rasûlullah tarafından namaza imam olarak geçirilmiş birisin, seni kim geriye çekebilir?" demiştir.¹⁸⁷

Bu tür örneklerden hareketle Câhiz, Hiz. Peygamber'in açık bir imam tayin etmediği kanaatine varır. Eğer böyle bir belirleme söz konusu olsaydı, ümmetin içine düştüğü büyük anlaşmazlıklar yaşanmaz, bu görüş de marjinal bir iddia olmaktan çıkar ve genel kabul görürdü.¹⁸⁸

Cüveynî, imâmetin nass yoluyla tayin edilmediğini savunmakla birlikte, bu konuyu kelâmî ilkelerle temellendirir. "el-İrşâd" adlı eserinde imâmetin ilahî bir kurum olmadığını, dolayısıyla Allah tarafından doğrudan tayin edilmediğini ifade eder.¹⁸⁹ İmamın tayini, toplumun maslahatını gözeten bir akıl yürütmeye gerçekleştirilmelidir. Cüveynî'ye göre, insanlar arasında doğabilecek fitne, zulüm ve anarşiyi önlemenin yolu, merkezî bir otoriteyi tesis etmekten geçer. Bu nedenle imâmetin gerekliliği aklî bir zarurettir; ancak tayin şekli şer'î bir nass ile değil, ümmetin icmâsı ve maslahat ilkesiyle belirlenir.¹⁹⁰ "Gıyâsü'l-Ümem" adlı eserinde, imamın seçimle başa gelmesinin toplumsal düzeni sağlamada en uygun yöntem olduğunu vurgular. Ona göre önemli olan imamın kim tarafından tayin edildiği değil, hangi esaslar doğrultusunda bu görevi ifa ettiğidir. Bu noktada halkın güvenliğini

¹⁸⁵ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 273-275.

¹⁸⁶ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 275.

¹⁸⁷ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 235.

¹⁸⁸ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 276.

¹⁸⁹ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, 293.

¹⁹⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 296.

sağlayacak, adaleti tesis edecek ve şer'î hükümleri uygulayacak bir otorite olma niteliği ön plandadır.¹⁹¹

Câhiz ve Cüveynî, nass ve tayin meselesine benzer bir bakış açısıyla yaklaşmakla birlikte, yöntem ve temellendirme açısından farklı çizgiler izler. İki düşünür de imâmetin ilahî nassla sabit olmadığını, aklî ve içtimaî gerekçelerle tayin edilmesi gerektiğini savunur. Ancak Câhiz bu görüşü daha çok sosyolojik ve tarihsel olgulara dayandırırken, Cüveynî sistematik kelâmî bir çerçevede ele alır. Câhiz, imâmetin halkın rızasına ve toplumsal ihtiyaca göre şekillendiğini belirtirken, Cüveynî bunu maslahat, icmâ ve aklî zorunluluk temelinde teorik olarak açıklar. Her iki yaklaşım da imâmetin bir zorunluluk olduğunu vurgulamakla birlikte, ilahî bir nas ile sabit kılınmadığını savunarak, kelâm geleneğinde rasyonel çizgiyi temsil eder.

2.4. İlk Dört Halifenin İmametlerinin Meşruiyeti

Câhiz, Hulefâ-i Râşidîn'e dair görüşlerinde özellikle Hz. Ebû Bekir'e ayrı bir yer vermiştir. Onun hilâfeti, Câhiz'a göre yalnızca bir siyasi tercih değil, aynı zamanda ümmetin fazilet anlayışına uygun bir teveccühtür. Öğrencisi olduğu Nazzâm ve Sümâme b. Eşres gibi, hilâfet sıralamasını efdaliyetle örtüştürür.¹⁹² Bu yaklaşımı, Osmanîye fırkasının görüşlerini aktarırken de belirgindir. Hz. Ebû Bekir'in imâmete en uygun kişi olduğunu, doğrudan dile getirmese de bu kanaate sahip olduğu metinlerinden açıkça anlaşılır.¹⁹³

Şîî yaklaşımların Hz. Ebû Bekir'e yönelik itirazlarını reddeder ve onun üstünlüğünü birçok delille temellendirir. Müslüman olma hususundaki önceliğini vurgular, Hz. Ali'nin ilk inanan olduğu görüşünü detaylı biçimde ele alarak Hz. Ebû Bekir'in bu noktada önde olduğunu savunur.¹⁹⁴ Özellikle Hz. Peygamber'in hastalığında onu imam tayin etmesi, Câhiz'a göre sadece bir ibadet öncülüğü değil, liderliğe dair açık bir işarettir. Bu tercihin sahabe tarafından da sorgulanmadan kabul edilmesi, onun imâmete layıklığını ispat eder niteliktedir.¹⁹⁵

Hz. Aişe'nin başlangıçta bu görevlendirmeye karşı oluşunun sebebini ise, Ebû Bekir'in hilâfetin ağırlığını taşıyamayacağı yönündeki endişesiyle açıklar.

¹⁹¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 223-232

¹⁹² İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: ts.), 4/159.

¹⁹³ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 3.

¹⁹⁴ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 3.

¹⁹⁵ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 130-131.

Onun bu değerlendirmesi, hilâfetin Hz. Peygamber'in imamlıkla başlattığı bir sürecin doğal uzantısı olduğunu gösterir.¹⁹⁶ Câhiz, sahabenin tamamının biat ettiği bir şahsın imâmetine karşı çıkmanın abes olduğunu belirtir. Sahabe birbirini tanıyan, aynı savaşları paylaşmış ve Hz. Peygamber'in çevresinde yıllar geçirmiş bir topluluktur; bu sebeple, Ebû Bekir'in liyakati hususunda şüphe etmeleri gerekmezdi.¹⁹⁷

Sakîfe'deki olaylara dair rivâyetlere de yer veren Câhiz, Hz. Ömer'in "Ebû Bekir'e biatten önce boynum vurulsaydı daha iyi olurdu" şeklindeki sözünü aktararak, onun ne denli saygı duyulan biri olduğunu gösterir. Yine Ebû Ubeyde'nin ve diğer sahabelerin ona itaatini vurgular. Bu durum, onun imâmetinin sadece formel bir atama değil, sahîh bir toplumsal kabulle gerçekleştiğini ortaya koyar.¹⁹⁸

İlim, içtihat, feraset gibi vasıflar açısından da Ebû Bekir'in öne çıktığını belirtir. Hz. Ali'nin daha sonraki yıllarda büyük bir ilim seviyesine ulaşmış olması, vefat anındaki dengeyi değiştirmez. Hudeybiye örneğiyle Ebû Bekir'in ferasetini somutlaştırır. Hatta Hz. Ali'nin bizzat Ebû Bekir'e dair "O, Resûlullah'tan hadis rivâyet ettiğinde onu yeminle teyide gerek duymuyordum" dediğini naklederek, onun doğruluğuna dair en güçlü şahitliğin Hz. Ali'den geldiğini vurgular.¹⁹⁹

İslam'ın ilk döneminde yapılan fedakârlıkların sonraki hizmetlere göre daha değerli olduğunu söyleyen²⁰⁰ Câhiz, Hz. Ebû Bekir'in bütün malını bu dava uğruna harcadığını hatırlatır. Birçok köleyi azat etmesi ve malını Allah yolunda kullanması onun samimiyetinin ve kararlılığının göstergesidir. Hz. Ebû Bekir'in hicret esnasında Hz. Peygamber ile mağarada olması, Kur'an'daki özel vurgularla desteklenir. "Allah bizimle beraberdir" âyeti,²⁰¹ onun konumuna işaret eder. Bu âyetlerin imâmet yerine fazilete delil olduğunu özellikle belirtir.

İslam'a davetteki başarısı da onun üstünlüğünü yansıtır. Önemli sahabilerin çoğu onun vesilesiyle iman etmiştir. Bu da, onun davet tarzının etkinliğini ve şahsi nüfuzunu gösterir. Câhiz'a göre, onun "Sıddîk"²⁰² unvanı, Hz.

¹⁹⁶ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 164-165

¹⁹⁷ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 133.

¹⁹⁸ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 221.

¹⁹⁹ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 84-85.

²⁰⁰ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 38-39

²⁰¹ el-Tevbe 9/40

²⁰² Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 69-70.

Peygamber'in sağında yürümesi, hicret arkadaşı olması ve müminlerle kardeş ilan edilmesi gibi birçok ayrıcalığı vardır.

Tüm bu deliller, onun sadece sahabenin değil, ümmetin nazarında da en faziletli kişi olduğunu ve hilâfete en layık kişi olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımıyla Câhiz, Ehl-i Sünnet çizgisiyle örtüşen bir imâmet anlayışını ortaya koyar.

Câhiz, Hz. Ömer'i Hz. Ebû Bekir'den sonra fazilet açısından en üstün sahabe olarak değerlendirir.²⁰³ Hz. Ebû Bekir'in halife olarak Hz. Ömer'i tayin etmesini, onun isabetli içtihadının ve ferasetinin bir göstergesi kabul eder.²⁰⁴ Câhiz, halkın bu tayine dair tereddütlerini anlatır; insanların Hz. Ömer'in sert mizacından çekindiklerini, ancak Hz. Ebû Bekir'in bu konuda "ümmeğin en hayırlısını halife olarak bıraktım"²⁰⁵ demesiyle bu kaygıların yersiz olduğunu ortaya koyduğunu belirtir.

Câhiz, Hz. Ali'nin de Hz. Ömer'i sevdiğini ve tazim ettiğini, ona biat ettiğini ve kızını onunla evlendirdiğini belirterek, Şia'nın "Ali istemeyerek kabul etti" iddialarını çürütmeyi amaçlar. Ayrıca Hz. Ali'nin oğullarına Ebû Bekir, Ömer ve Osman isimlerini vermesi de bu bağlılığın göstergesi sayılır.²⁰⁶

Hz. Ömer'in vefatı sonrasında oluşturduğu altı kişilik şûra, Câhiz'a göre onun yönetim anlayışındaki ileri görüşlülüğünü yansıtır. Farklı kabilelerden oluşan bu heyet aracılığıyla ümmetin tüm kesimlerinin rızasıyla halifenin seçilmesi sağlanmıştır. Câhiz, bu uygulamayı hem adil hem de temsili bir yöntem olarak över.²⁰⁷

Câhiz, Hz. Ömer'e dair ileri sürülen ırkçılık iddialarını da reddeder. Onun farklı kavimlerden gelen kişilere verdiği değeri vurgular; Hz. Bilâl, Selman-ı Farisi, Suheyb-i Rumi gibi sahabilere olan yaklaşımıyla Arap üstünlüğü fikrine karşı olduğunu ispatlar.²⁰⁸

Sonuç olarak Câhiz, Hz. Ömer'in faziletini, yönetim yeteneğini, adalet anlayışını ve sahabe arasındaki konumunu öne çıkararak onun imâmete en layık kişilerden biri olduğunu, hem halkın teveccühü hem de Hz. Ali'nin onayıyla bu makamda bulunduğunu vurgular.

²⁰³ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 229-239.

²⁰⁴ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 86.

²⁰⁵ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 274.

²⁰⁶ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 235-237

²⁰⁷ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 274.

²⁰⁸ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 216 vd.

Câhiz, Hz. Osman'ın hilâfetini doğrudan tartışmasa da onunla ilgili kullandığı ifadeler, bu halifeliği meşru kabul ettiğini düşündürmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetleri gibi, Hz. Osman'ın imâmetini de geçerli ve sahih sayan Câhiz, bu yaklaşımıyla Mutezile'nin imâmet görüşüyle de örtüşmektedir. Zira Mutezile, Hz. Osman'ın imâmete ehil olduğunu ve bu görevi hak ettiğini kabul eder.²⁰⁹

Câhiz'a göre, aynı vasıflara sahip birden fazla adayın bulunması mümkün olsa da içlerinden biri bazı yönleriyle öne çıkacaktır. Bu düşüncesine örnek olarak Hz. Ömer'in oluşturduğu altı kişilik şûrayı gösterir. Ona göre bu şûradakiler eşit düzeyde olsa da içlerinden biri, yani Hz. Osman, fazilet açısından tebarüz etmiş ve diğerleri de bunu kabul ederek onu rıza ile seçmiştir.²¹⁰

Hz. Osman döneminde gerçekleşen fetihlere de değinen Câhiz, onun zamanında Azerbaycan, Ermeniye, Afrika ve Sihistan gibi bölgelerin fethedildiğini aktarır. Câhiz, bu başarıların onun imâmetinin sahihliğine delil teşkil ettiğini vurgular.²¹¹ Ayrıca, ilk üç halifenin dönemlerini Müslüman toplumun en istikrarlı ve doğru dönemi olarak tanımlar ve bu devri tevhid, ihlâs, kitap ve sünnet üzerine tam bir ittifak devri olarak niteler. Fakat Hz. Osman'ın ilk altı yılını zikredip ikinci altı yıldan söz etmemesi, son dönemde bu istikrarın sürdürülemediği imasını barındırır.²¹²

Hz. Osman'ın uğradığı isyan ve şehadet olayları konusunda ise Câhiz, onu katledenleri dalalet ve fücurla nitelerken, onu yalnız bırakanlara karşı ihtiyatlı bir dil kullanır. Katillerin suçluluğunda tereddüt etmezken,²¹³ çevresindekilerin durumu konusunda Hz. Osman'ın da şüphe duyduğunu aktarır. Bu, olayların çok karmaşık bir zeminde yaşandığını ifade eder.

İsyancılar karşısında Hz. Osman'ın gösterdiği kararlı duruş da Câhiz tarafından övgüyle anılır. Onun hilâfeti bir ilahi sorumluluk olarak görüp, zorla bırakmak istememesi, sabrı ve direnci Câhiz'a göre onun izzetli bir şekilde şehit

²⁰⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Kahire: 1963), 195.

²¹⁰ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 268.

²¹¹ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 94.

²¹² Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 2/145.

²¹³ Câhiz, *Resâil, Risâletu fi 'Nâbite*, 7-10

edilmesini sağlamıştır. “Allah’ın bana giydirdiği gömleği çıkarmam” sözüyle hilâfeti bırakmayı reddetmesini örnek verir.²¹⁴

Son olarak Câhiz, Hz. Osman’ın hilâfetindeki sıkıntıları onun kişisel zaaflarıyla değil, Hz. Ömer’in güçlü ve otoriter yönetiminin ardından gelmesiyle açıklar. Câhiz’a göre Hz. Osman, Hz. Ömer’in ardından göreve gelmiş ve onun gibi sert ve tavizsiz bir siyaset takip edememiştir. Halkın da bu ani geçişe uyum sağlayamaması, yaşanan kargaşaların bir nedeni olmuştur. Bu yüzden halk arasında “Osman’ı Ömer’den başkası öldürmedi” sözü yayılmıştır.

Câhiz, Hz. Ali’nin imâmetini meşru kabul eder ve onun bu göreve layık niteliklere sahip olduğunu belirtir.²¹⁵ Onun değerlendirmeleri iki temel eksende şekillenir: İlki, Hz. Ali’nin faziletlerini takdir etmekle birlikte, onu ilk üç halifeden özellikle Hz. Ebû Bekir’den daha üstün görmeyen yaklaşımıdır. İkincisi ise, Muaviye ile olan mücadelesinde Hz. Ali’yi haklı bulan ve zamanının en faziletlisi kabul eden tavrıdır.

Kitabu’l-Osmaniyye adlı eserinde Câhiz, Rafizîlerin aşırı yaklaşımlarını sert şekilde eleştirir. Hz. Ali’nin nass ile imam tayin edildiği iddialarına karşı çıkar; bu konuda herhangi bir âyet ya da hadis bulunmadığını vurgular.²¹⁶ Hz. Ali’ye atfedilen âyetleri tahlil ederek, bu metinlerin açık şekilde onu işaret etmediğini savunur.²¹⁷ Câhiz’a göre, böyle bir nass olsaydı, Hz. Ali özellikle Cemel ve Sıffîn gibi kritik dönemlerde bunu kullanırdı.

Câhiz’a göre Hz. Ali, kendisinden önceki halifelere gönülden itaat etmiştir.²¹⁸ Onlara olan bağlılığını takiyye ile açıklayanlara karşı çıkar; Hz. Ali’nin icbar altında olmadığını ve biatını içtenlikle gerçekleştirdiğini savunur. Bu bağlamda Rafizîlerin takiyye inancını hem ahlaki hem de mantıksal açıdan reddeder.²¹⁹

Ayrıca Câhiz, masumiyet doktrini de kabul etmez. Ona göre, peygamberlerin dahi hataları Kur’an’da zikredilirken, Hz. Ali’nin günahsız olduğunu ileri sürmek akla aykırıdır.²²⁰ İlmi, içtihadı ve diğer meziyetleri

²¹⁴ Câhiz, *Kitabu’l-Osmaniyye*, 243.

²¹⁵ Câhiz, *Kitabu’l-Osmaniyye*, 184.

²¹⁶ Câhiz, *Resâ’ilü’s-Siyâsiyye*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, 2003), 395.

²¹⁷ Câhiz, *Kitabu’l-Osmaniyye*, 273.

²¹⁸ Câhiz, *Kitabu’l-Osmaniyye*, 235,240.

²¹⁹ Câhiz, *Kitabu’l-Osmaniyye*, 240-242.

²²⁰ Câhiz, *Kitabu’l-Osmaniyye*, 90-92.

açısından Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ile kıyaslayan Câhiz, yaş farkı nedeniyle Hz. Ali'nin kemalatının daha geç ortaya çıktığını ifade eder.²²¹

Muaviye karşısında Hz. Ali'yi savunurken, onun adaletini, vera anlayışını ve Kur'an-Sünnet merkezli hareketini vurgular. Buna karşın Muaviye'nin hile ve politik oyunlarla halkı etkilediğini belirtir. Bu durumu, halkın Muaviye'ye yönelmesinde yanlış bir değerlendirme olarak görür.

Câhiz, Hz. Ali'nin hilâfete gelişi sürecinin olağan dışı şartlar altında gerçekleştiğini, dolayısıyla klasik şûra mekanizmasının uygulanamayacağını savunur. Seçim şeklinin döneme göre değişebileceğini ifade eder. Ayrıca Hz. Ali'nin halk üzerindeki etkisi ve sahabenin itaatini onun faziletine delil sayar.

Risâletü fi'l-Hakemeyn adlı eserinde Câhiz, Hz. Ali'yi haklı bulur, Muaviye'yi ise adalet dışı yöntemlerle eleştirir. Muaviye'ye yönelik bazı eleştirilerine rağmen, onu tekfir etmemiştir; bu noktada selefin yaklaşımını savunur.²²²

Sonuç olarak, Câhiz Hz. Ali'yi meşru imam olarak görmüş, imâmete layık faziletlerini vurgulamış; ancak Şia'nın aşırılıklarına karşı net bir mesafe koymuştur. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet ile Şia arasında dengeli ve özgün bir duruş sergilemiştir.

İmâmü'l-Hakemeyn el-Cüveynî, hilâfet konusuna dair genel prensipleri ele aldıktan sonra dikkatini Dört Halife'nin imâmetine yöneltir. Onun bu meseleye yaklaşımı hem naklî hem de aklî delillere dayalıdır. Cüveynî, Sünî kelâm geleneğine bağlı kalarak ilk olarak Hz. Ebû Bekir'in imâmetini tartışır. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinin sahabe topluluğunun ortak görüşü ile gerçekleştiğini, bu seçimin geniş bir icmâya dayandığını belirtir. Ona göre bu icmâ, hilâfetin meşru ve geçerli olduğunun en güçlü göstergesidir.

Cüveynî, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine yönelik eleştirileri de detaylı biçimde ele alır. Özellikle Rafizî grupların yönelttiği iddiaların temelsiz olduğunu belirtir. Bu tür ithamların, sahabenin kararlılığı, itaatkârlığı ve dini duyarlılığı göz önüne alındığında inandırıcılıktan uzak olduğunu savunur. Örneğin, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e boyun eğdiğini, onunla birlikte sefere çıktığını ve savaş ganimetinden pay aldığını hatırlatarak, böyle bir tutumun halifelîği gasbedilmiş veya zalim biriyle iş birliği

²²¹ Câhiz, *Kitabu'l-Osmâniyye*, 46-49.

²²² Câhiz, *Resâilu's-Siyâsiyye*, 341-342.

anlamına gelemeyeceğini vurgular. Cüveynî bu noktada özellikle ganimet ve cariyeye paylaşımı örneğini kullanır; zira onun nezdinde, gayrimeşru bir yöneticinin dağıttığı ganimetin kabul edilmesi mümkün değildir. Hz. Ali gibi ilim ve takvâ yönünden üstün bir şahsiyetin bu tür bir yönetime rıza göstermesi, o yönetime dair meşruiyetin açık bir göstergesidir.²²³

Sakîfe'deki biat sürecine Hz. Ali'nin doğrudan katılmadığı gerçeğini inkâr etmeyen Cüveynî, bunun hilâfetin geçersizliğine delil sayılamayacağını dile getirir. Ona göre Hz. Ali, ilk günlerde Rasûlullah'ın vefatının verdiği derin üzüntüyle toplumdan uzak kalmış; fakat daha sonra sahabenin izlediği yolu takip ederek Hz. Ebû Bekir'e bağlılığını bildirmiştir. Bu bey'at da belli başlı kimselerin huzurunda gerçekleşmiştir.²²⁴

Hz. Ebû Bekir'in imâmetini savunurken Cüveynî iki temel noktaya dikkat çeker: İlk olarak, onun liderliğini sahabenin kabul etmiş olması, ikinci olarak da halifelik için gereken nitelikleri en yüksek düzeyde taşımasıdır. Kureyş soyundan oluşu, dini ilmi, takvâsı, basireti ve cesareti bu özellikler arasında sayılır. Bu niteliklere sahip biri için imâmeti sorgulamak anlamsızdır; zira hem şahsî özellikleri hem de ümmetin teveccühü onun meşruiyetini ispat eder.²²⁵

Hz. Ebû Bekir'in halifeliği konusunu ayrıntılı şekilde ele alan Cüveynî, diğer üç halife için farklı bir yöntem izler. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imâmetlerini tek tek delillendirmek yerine, ortak bir zemin üzerinde durarak bu isimlerin meşru imamlar olduğunu ifade eder. Ona göre bu üç halifenin göreve gelişleri de tıpkı Hz. Ebû Bekir gibi icmâ ve mütevâtir haberlerle sabittir. Dolayısıyla her birinin halifeliği, ümmetin genel kabulüne ve güçlü haberlere dayanmaktadır. Cüveynî, bu konuda uzun tartışmalara girmeyi gereksiz bulur; hatta açıkça “akıl sahibi bir insan için bu kadar bilgi yeterlidir” diyerek delillerin ikna edici olduğunu ifade eder.²²⁶

Ancak o, Şîî fırkaların bazı sahabeleri hedef alan iddialarına karşı sessiz kalmaz. Bu bağlamda dört temel noktayı hatırlatır: İlki, sahabe arasındaki üstünlük sıralaması konusunun aklî olarak kesin biçimde belirlenemeyeceğidir. Rivâyetlerde farklılıklar bulunmakla birlikte, genel kanaat Hz. Ebû Bekir'in en faziletli, ardından

²²³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 170.

²²⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 170.

²²⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 170.

²²⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171.

H. Ömer'in geldiği yönündedir. H. Osman ile H. Ali arasında üstünlük konusunda ise farklı görüşler vardır. Cüveynî, bu tartışmaların imâmetin meşruiyetini gölgelememesi gerektiğini, asıl belirleyici olanın ehliyet ve maslahat olduğunu belirtir. Zira daha az faziletli birinin imam olması durumunda da, şartları taşıyorsa imâmeti geçerli olur.²²⁷

İkinci olarak, H. Osman'ın ölümünün bir zulüm olduğuna dikkat çeker. Ona göre H. Osman, imamlık görevini sürdürürken, haksız yere öldürölmüştür. Ölümünü haklı çıkaracak hiçbir fiili bulunmamaktadır. Onun katledilmesi, düzene karşı gelen bir grubun kargaşa çıkarma çabasından ibarettir.²²⁸

Üçüncü nokta, H. Ali'nin halifeliği konusundadır. Cüveynî, H. Ali'nin imâmetinin hak olduğunu ve ona karşı çıkanların ise hata ettiklerini belirtir. Ancak bu kişilerin niyetlerinin tamamen kötü olduğunu söylemez; onların da fitneyi durdurmak amacıyla hareket ettiklerini varsayar. H. Aişe'nin Basra'ya gidişini de bu çerçevede değerlendirir; onun amacının fitneyi önlemek olduğunu, ancak gelişmelerin kontrol dışına çıktığını ifade eder.²²⁹

Cüveynî, sahabeye yönelik genel suçlamalara karşı çıkar. Sahabenin adaletine, Kur'an'ın birçok âyetiyle işaret edildiğini, onların Rasûlullah'a yakınlıklarının imanla taçlandığını vurgular. Daha sonraki olaylardan dolayı sahabeyi itham etmenin doğru olmadığını, bu tür iddiaların çoğunlukla zayıf ve müteşâbih rivâyetlere dayandığını belirtir. Sahabenin masum olmadığını, ancak hatalarının bağışlanabilir olduğunu kabul eder. Bu vesileyle Şîliğin imam için öne sürdüğü masumiyet anlayışını da eleştirir; zira imamın masum olması gerektiğini savunanların, aynı mantıkla kadılar ve valiler için de masumiyet araması gerekir ki bu mümkün değildir.

Sonuç olarak Cüveynî, dört halifenin her birini meşru ve ümmetin onayını almış liderler olarak değerlendirir. Onun bu değerlendirmesi, kelâmî bir arka plana sahip olduğu kadar, ümmetin tarihî tecrübesine de dayanmaktadır. Cüveynî, bu konuda gereksiz tartışmalardan kaçınarak, net ve mutedil bir duruş sergiler.

²²⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171.

²²⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171.

²²⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 171.

2.5. Efdaliyet Teorisi

Efdaliyet teorisi, belli şahısların veya grupların diğerlerine göre neden daha üstün olduklarını açıklamaya çalışan bir kavramdır. Bu bağlamda, Câhiz ve Cüveynî'nin efdaliyet teorisi üzerine yaklaşımları, hem felsefi hem de teolojik açıdan farklılık gösterir ve İslam düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.

Câhiz'a göre imam, yaşadığı dönemdeki insanlar arasında en faziletli kişi olmalıdır. Bu görüşünü, imamın peygamberin temsilcisi konumunda olduğu düşüncesine dayandırır. Ona göre, peygamberlik makamına en layık olan şahıs ancak her asırda peygambere en çok benzeyen ve en çok öne çıkan kişidir.²³⁰ En faziletli olan kişi varken, daha düşük seviyedeki birine bu görevin verilmesi doğru değildir.²³¹ Ayrıca, halk arasında en üstün vasıflara sahip bir kişinin bu makama getirilmesi, diğer yöneticilik iddiasında bulunanları da geri planda kalmaya yönlendirecek ve gereksiz rekabetin önüne geçecektir.

Câhiz, zamanın en faziletlisinin tespitinin zor olmadığını belirtir. Her dönemde, insanların gözünde hayır ve şer net şekilde ayırt edilir. İlmi, ameli ve ahlaki üstünlüğüyle ön plana çıkan bir şahsiyetin halk tarafından fark edilmemesi imkânsızdır. Çünkü bu kişi, doğruluğu, adaleti, cömertliği ve dindarlığıyla tanınır, halkın sevgisini ve saygısını kazanır.²³² “Bir dönemde eşit düzeyde faziletli birden fazla kişi bulunursa ne olur?” sorusuna Câhiz, böyle bir ihtimali reddederek yanıt verir. Ona göre, insanlar birçok yönüyle birbirine benzese de karşılaştırma yapıldığında mutlaka biri diğerlerinden öne çıkar. Bu tür tam anlamıyla eşitlikler oldukça enderdir. Hz. Ömer sonrası halifelige aday gösterilen altı kişilik şûra buna örnektir. Her biri aynı seviyede gibi görünse de Hz. Osman'ın daha üstün olduğu kabul edilmiştir. Câhiz, bu gibi eşitliklerin oluşmasının bir tür mucize olacağını ve bu tür mucizelerin peygamberlerde bile nadiren vuku bulduğunu savunur.²³³

Câhiz, imamın efdaliyetini ele aldığı “Kitâbu'l-Osmâniyye” adlı eserinde ilk halifeler arasındaki üstünlük tartışmalarına yer verir. Bu eserde özellikle Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'ye göre daha üstün olduğunu savunan Osmaniyye²³⁴ grubunun görüşlerini aktarır ve onların delillerini sıralayarak Şîî görüşlere cevap vermeye

²³⁰ Câhiz, *Resâil, el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmame*, 4/305-306.

²³¹ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 293.

²³² Câhiz, *Kitabu'l-Osmâniyye*, 266-268

²³³ Câhiz, *Kitabu'l-Osmâniyye*, 268-269

²³⁴ Sabri Hizmetli, “Kitabu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhiz'in İmamet Anlayışı”, *AÜİFD* 26 (1978), 682-685.

çalışır. Ancak Hz. Ali hakkında ileri sürülen menkıbeleri tamamen reddetmez; bilakis onu över, fakat taraftarlarının abartılı iddialarına karşı çıkar.²³⁵

Câhiz, Basra Mutezilesinden Nazzam ve Sümame b. Eşres gibi âlimlerin, hilafet sırasını esas alarak fazilet sıralamasını yaptıklarını belirtir. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in imâmete daha layık olduğunu savunurken Müslümanlıktaki önceliğini, ilmî yeterliliğini, zühdünü ve fedakârlığını delil olarak zikreder. Osmaniyye'nin, Hz. Ebû Bekir'in ilk Müslüman oluşunu efdaliyetine delil saydığını aktarır. Rivayetlerde Ebû Bekir'in ilk Müslüman olduğuna dair nakillerin daha güçlü ve senetlerinin daha sağlam olduğunu ifade eder.²³⁶

Şiîler Hz. Ali'nin neden bu değerlendirmelerde geçmediğini sorguladıklarında, Câhiz onun iman ettiğinde çocuk yaşta olduğunu vurgular. Akil-baliğ olmadan önce iman edenin fazilet bakımından aynı seviyede değerlendirilemeyeceğini ileri sürer. Bu nedenle çocuklukta Müslüman olan biri ile reşit bir birey olarak İslam'a giren kişinin kıyaslanamayacağını savunur.²³⁷

Zühd konusunda da Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den üstün olduğunu savunan Câhiz, onun büyük servetini Allah rızası için harcadığını, maaşını bile iade ettiğini ve vefat ettiğinde neredeyse hiçbir mal bırakmadığını vurgular. Hz. Ali'nin ise başlangıçta fakir olduğunu, fakat zamanla zenginleştiğini ve Ebû Bekir kadar servete ulaştığını ifade eder. Bu nedenle varlık sahibi olup da onu fisebîlillâh harcayanla sonradan mal kazanan birinin eşit tutulamayacağını ileri sürer.²³⁸

İlim ve içtihat bakımından da Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den önde olduğunu düşünen Câhiz, Şiîlerin bu konuda ileri sürdükleri, Hz. Ali'den çok sayıda fetva ve içtihadın rivayet edildiği yönündeki delillere karşı çıkar. Bu bilgilerin fazla oluşunun, Hz. Ali'nin daha uzun yaşamasına ve daha karmaşık olaylara muhatap olmasına bağlar. Ona göre karşılaştırmalar, sahabilerin Hz. Peygamber hayattayken sergiledikleri tavır dikkate alınarak yapılmalıdır.²³⁹

Cüveynî, efdaliyet teorisini imâmetin meşruiyetinde temel ilkelere biri olarak kabul eder. Ona göre, imam olacak kişinin ümmet içindeki en faziletli kişi olması gerekmektedir. Bu fazilet, sadece bireysel dindarlıkla değil; ilim, akıl, adalet

²³⁵ Hizmetli, "Kitabu'l-Osmaniyye'ye Göre Câhiz'in İmamet Anlayışı", 689.

²³⁶ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 3-4.

²³⁷ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 3-4.

²³⁸ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 97-99.

²³⁹ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 66-67.

ve toplum yararını gözetme kapasitesiyle birlikte değerlendirilmelidir. Cüveynî, imamın efdal oluşunun, ümmetin maslahatını temin edecek en doğru tercih olduğunu ifade eder.²⁴⁰

Cüveynî'nin efdaliyet anlayışında Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti örnek alınır. Ona göre Hz. Ebû Bekir, hem sahabe nezdindeki itibarı hem de yönetsel meziyetleri sebebiyle en faziletli kişi olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple onun seçilmesi, hem şer'î delillere hem de maslahat ilkesine uygun düşmektedir.

Ayrıca Cüveynî, imamın efdal olmasıyla birlikte maslahat esasını da göz ardı etmez. Bazen daha az faziletli olan kişinin imamlığa getirilmesi maslahat açısından daha uygun olabilir. Ancak ideal olan, hem efdal hem de kifâyet sahibi bir şahsın imam olmasıdır. Bu yaklaşım, onun teorik kelam çizgisinin yanında pratik yönetim ilkelerini de benimsediğini gösterir.²⁴¹

2.6. Câhiz ve Cüveynî'ye Göre İmam Olacak Kişide Aranılan Şartlar

2.6.1. Müslüman ve Hür Olmak

İmamet, İslam ümmetinin dinî ve dünyevî işlerini düzenleyen en yüksek otoriteyi temsil eder. Bu nedenle imam olacak kişide aranılan ilk şart Müslüman olmaktır.

Câhiz'a göre, gayrimüslim birinin Müslüman toplumu yönetmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda ümmetin dini değerleri korunamaz, İslam'ın temsil gücü zayıflar. Bu görüş, "Allah, kâfirlere müminler üzerine asla yol vermeyecektir" âyetinden hareketle temellendirilir.²⁴²

Cüveynî de bu konuda benzer bir yaklaşım sergiler. Ona göre imamın Müslüman olması gerektiği, icmâ ile sabittir. Gayrimüslim birinin imamlığı, İslam'ın maslahatına ve imâmetin temel işlevine aykırıdır. Âmidî, bu görüşü aklen ve şer'an temellendiren âlimlerdendir.²⁴³ Aynı şekilde Taftazânî de Müslüman olmayan kimsenin imam olamayacağını belirtmiştir.²⁴⁴

²⁴⁰ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 266.

²⁴¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 266.

²⁴² el-Nisâ 4/141.

²⁴³ Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Saîd b. Muhammed el-Lahîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3/484.

²⁴⁴ Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/233.

İmamda aranan ikinci temel şart ise hür olmaktır. Câhiz, köle statüsündeki bir kimsenin imam olamayacağını açıkça ifade eder. Çünkü köle, bir başkasının mülkü olduğundan kendi iradesiyle hareket edemez. Toplumu yönetecek kişinin bağımsız olması gerekir. Aksi durumda ümmetin maslahatına zarar verilir.²⁴⁵

Cüveynî de kölelerin imam olamayacağını vurgular. Çünkü köle, başkasının tasarruf hakkı altındadır ve iradesi kısıtlıdır. Ayrıca Taftazânî, kölelerin halk arasında itibarsız olduğunu, böyle bir kişinin imam olması durumunda toplumun ona tabi olmayacağını ifade etmiştir.²⁴⁶

2.6.2. Erkek Olmak

İmamlık makamı, yalnızca yönetsel bir pozisyon değil, aynı zamanda ümmetin bütününe liderlik etme görevini yüklenen bir sorumluluktur. Bu ağır sorumluluğu taşıyacak kimsenin erkek olması gerektiği, hem klasik kelâmcılar hem de siyasi otoriteyi meşru gören fakihler arasında genel bir kabul görmüştür. Câhiz’a göre kadınların yaratılış itibarıyla imâmet görevini yerine getirmeye ehil olmadıkları açıktır. Kadınların imâmet makamında bulunması, sadece pratik açıdan değil, aynı zamanda şer’î ölçütlere göre de uygun değildir. Nitekim Hz. Peygamber’in, bir topluluğun işlerini kadına havale etmesi durumunda onların felaha eremeyeceğini bildiren hadisi bu görüşün temel delillerindendir.²⁴⁷

Cüveynî de bu konuda aynı çizgide yer alır. Kadınların dinî ve aklî yönden bazı eksikliklere sahip olduğunu ifade eden hadis, imâmetin yalnızca erkekler tarafından üstlenilmesi gerektiğini destekleyici niteliktedir.²⁴⁸ Bu bağlamda imamın sadece yönetim yeteneğine değil, aynı zamanda toplumun güvenini kazanacak bir statüye sahip olması beklenir. Kadınların o dönemin toplum yapısı içinde böyle bir yetkiyle donatılmaları fiilen mümkün görülmemiştir. Toplumun genel kabulü de bu doğrultuda olduğu için, kadınların imâmet görevine getirilmesi maslahat açısından uygun bulunmamıştır.

²⁴⁵ Ebû'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1989), 130.

²⁴⁶ Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, 185.

²⁴⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, “Fiten”, 18;

²⁴⁸ Buhârî, “Hayz”, 6; Müslim, “İmân”, 1.

2.6.3. İctihad Ehli Olmak

İmamlık, yalnızca bir yöneticilik makamı değil; aynı zamanda hem dinî hem de hukuki meselelerde hüküm verebilecek ilmî otoriteyi temsil eder. Bu nedenle imam olacak kişide ictihad ehliyetinin bulunması, klasik kelamcıların çoğunluğu tarafından temel bir şart olarak kabul edilmiştir. Câhiz, doğrudan bu ifadeyi kullanmasa da imamda bulunması gereken akıl, ilim ve erdem vasıflarını vurgulayarak, imamın içtihad derecesinde bir ilmi seviyeye sahip olması gerektiğini ima eder. Ona göre imam, sadece siyasî değil, aynı zamanda fikrî rehberdir. Doğru muhakeme yeteneği, bilgi birikimi ve hikmetli yaklaşım, onun halkı yönlendirme ehliyetinin temelidir.²⁴⁹

Câhiz ayrıca Zeydiyye mezhebinin imamda aradığı şartlar arasında fıkıh ve dinî savunmayı zikrederken, bu şartların imamın hem savunucu hem de hüküm koyucu konumunu desteklediğini ifade eder. Bu bağlamda, şeriatı anlamak ve uygulamakla görevli olan imamın, fetva verebilecek ve karşılaştığı problemleri çözebilecek bir ilmî yetkinlikte olması gerektiğini vurgular.²⁵⁰

Cüveynî de aynı doğrultuda, imamın ilmî bakımdan yetkin olmasını zorunlu görür. Ona göre imam, akaid alanında delil getirebilecek, şüpheleri bertaraf edebilecek ve naslardan hüküm çıkarabilecek kapasitede olmalıdır. Cüveynî, imamın içtihad derecesinde olması gerektiğini açıkça ifade etmiş ve bu yetkinliğin yokluğu hâlinde ümmete rehberlik etme fonksiyonunun eksik kalacağını belirtmiştir.²⁵¹

2.6.4. Yeterlilik (Kifâyet) Sahibi Olmak

İmamlık, sadece sembolik bir makam değil; ümmetin hem dinî hem de dünyevî işlerini yönetecek bir otoriteyi temsil eder. Bu nedenle imam olacak kişinin, bu ağır sorumluluğu hakkıyla yerine getirebilecek bir ehliyet ve kifâyete sahip olması gerekir. Câhiz, doğrudan “kifâyet” terimini kullanmasa da, imamın akıl, ilim ve erdem gibi niteliklere sahip olması gerektiğini vurgulayarak; onun sosyal, siyasal ve ilmî yeterliliğe sahip olmasını zaruri görür. Özellikle el-Cevâbât ve İstihaku’l-İmame risalesinde, imamın doğru muhakeme yapabilen, araştırmacı ve dirâyetli bir lider olması gerektiğine dikkat çeker.²⁵²

²⁴⁹ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku’l-İmame*, 4, 305.

²⁵⁰ Câhiz, *İstihaku’l-İmame*, 4, 207.

²⁵¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 255-256.

²⁵² Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku’l-İmame*, 305.

Câhiz, ayrıca imamın ümmeti bir arada tutma, şeriatın ahkâmını uygulama, güvenliği sağlama, adaleti tesis etme ve halkın ihtiyaçlarına cevap verebilme kabiliyetine sahip olması gerektiğini ifade eder. Ona göre bu nitelikler, kifâyet kapsamında değerlendirilmelidir. Aksi hâlde ümmetin düzeni bozulur, haklar korunamaz ve toplumsal çözülme baş gösterir.²⁵³

Cüveynî de imamda kifâyet şartını açık bir şekilde ifade eden âlimlerdendir. O, imamın hem siyaset tarzlarına vakıf olması hem de halkın seviyesine göre onları yönlendirebilmesi gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, yöneticilik vasıflarının imamda fiilen bulunması gerektiği kanaatindedir. Cüveynî'ye göre imam, sadece ilmi değil, aynı zamanda uygulama becerisi, kriz yönetimi ve stratejik karar alma yeteneği ile de donanmış olmalıdır. Böylece ümmetin maslahatlarını koruyabilir, düşmanlara karşı savunma gücü oluşturabilir ve hak ile adaleti temin edebilir.²⁵⁴

2.6.5. Kureyşli Olmak

İlk dönem Mutezilî düşünürlerin genel eğilimi, imamlığın herhangi bir kavme, özellikle Kureyş'e özgü kılınması gerektiği yönünde değildi.²⁵⁵ Ancak zamanla bu tutumda değişiklik gözlemlenmiş ve Mutezile'nin sekizinci neslinden olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303) ile birlikte, imamın Kureyş soyundan gelmesi gerektiğine dair bir anlayış gelişmiştir.²⁵⁶ Câhiz ise bu sürecin öncesinde yaşamış, yedinci kuşak âlimleri arasında yer almakta olup Cübbâî'den yaklaşık elli yıl kadar önce vefat etmiştir. Dolayısıyla Câhiz'in, klasik dönemin ilk Mutezilî çevrelerinin etkisi altında şekillenen bir düşünce yapısına sahip olduğu söylenebilir. Câhiz'in metinlerinde, ırk üstünlüğüne veya soy temelli ayrıcalıklara olumlu bir bakış sergilediği görülmez.²⁵⁷ Aksine, birçok eserinde etnik taassubu ve kabilecilik anlayışını eleştirir; insanları dayanışmaya, kardeşliğe ve toplumsal bütünlüğe davet eder.

Câhiz, peygamberlerin toplumları hidayete sevk etmekle görevli olduklarını, bu yönüyle imamların da aynı misyona sahip olduğunu ifade eder. Ona göre, peygamberlerin sadece Araplar arasından değil, farklı kavimlerden gönderildiği dikkate alındığında, bu ulvî görev için soy bağına dayalı bir şart aranmayacağı

²⁵³ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku'l-İmâme*, 287–289.

²⁵⁴ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 255-256.

²⁵⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, thk. Es'ad Dâğır (Kum: Dâru'lHicre, 1409), 2/175.

²⁵⁶ Ammara, *el-İslâmu ve Felsefetu'l-Hukmi*, 394

²⁵⁷ Câhiz, *Resâil, el-Cevâbât ve istihaki'l-İmame*, 4/305.

anlaşılır. Bu çerçevede imamın da herhangi bir millete mensup olmasının imâmet görevini yerine getirmesine engel teşkil etmeyeceği sonucuna ulaşır. Söz konusu görüşlerini özellikle Kitâbu'l-'Osmaniyye adlı eserinde detaylandıran Câhiz, bu metinde Şîîlerin iddialarına karşı Osmaniyye çizgisindeki yaklaşımları aktarır. Bu eser üzerinde yapılan çalışmaların bir kısmı, onun Me'mun devrinde kaleme alındığını ileri sürse de, bazı deliller Câhiz'in bu eseri Abbâsîlerin Mutezile'den uzaklaştığı ve Osmanlı anlayışın güç kazandığı halife Mütevekkil döneminde yazdığı ihtimalini daha kuvvetli kılar.²⁵⁸ Söz konusu eserde Câhiz, Şîî-Râfizîlerin Hz. Ebû Bekir'in Sakîfe'de yaptığı konuşmayı soy temelli bir beyan olarak yorumlamalarına karşı çıkar. Ona göre, Hz. Ebû Bekir orada kavmiyetçi bir yaklaşım sergilememiş, muhatap kitlenin kabile değerlerine verdiği önemi gözeterek onları ikna etmek için uygun bir dil tercih etmiştir. Konuşmasında takvayı öne çıkarmış, Kur'an'da muhâcirlerin faziletle anıldığını belirtmiş, ancak Kureyş'in nesep üstünlüğünü vurgulayan herhangi bir ifade kullanmamıştır.²⁵⁹ Hz. Ebû Bekir'in hitabında asıl amacı, liderlikte esas alınması gerekenin soy değil, dindarlık ve salih amel olduğunu göstermekti. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'e yakınlığın ve soyun önemli olduğu inkâr edilmemekle birlikte, dinî liyakat ve takvanın daha belirleyici olduğu dile getirilir.

Câhiz, soyun ne dünya hayatında ne de ahirette bir üstünlük vesilesi olamayacağını, Kur'an ayetleri, hadisler ve sahâbîlerin tutumlarından örneklerle ispatlamaya çalışır.²⁶⁰ Hz. Âdem'in, Nuh'un ve Sâlih'in yakınlarının inkârcı olması, ilahi azaptan muaf tutulmamaları bu görüşünü destekler. Ayrıca Hz. Peygamber'in "İnsanlar tarağın dişleri gibidir" hadisini aktaran Câhiz, asaletin yalnızca salih amelle ölçülebileceğini vurgular.²⁶¹ Bu noktaya kadar olan kısımda Câhiz'in, imâmette Kureyşliliği bir zorunluluk görmediği anlaşılmaktadır. Ancak onun bazı risalelerinde, özellikle Abbâsî iktidarının lehine kaleme alınan metinlerde, Kureyş soyunu ve Haşimoğulları'nı övdüğü de görülür. Sözelimi, Abbâsî hilafetinin meşruiyetini savunduğu "Risâletü'l-'Abbâsiyye" ile Haşimîlerin Ümeyyelere üstünlüğünü dile getirdiği "Risâletü Faḍlu Hâşim 'alâ 'Abdişşems" adlı eserlerinde soy temelli bir argüman geliştirir. Bu metinlerde Haşimoğullarının hilafete daha layık olduğunu, Hz.

²⁵⁸ Aydın, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 148

²⁵⁹ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 200-202.

²⁶⁰ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 204.

²⁶¹ Câhiz, *Kitabu'l-Osmaniyye*, 206-210.

Abbas'ın Resûlullah'ın mirasçısı olması nedeniyle Abbâsîlerin yönetime hak kazandıklarını ifade eder.²⁶²

Tüm bu bilgiler ışığında Câhiz'in nesep temelli imâmet anlayışında kesin ve tutarlı bir çizgi izlemediği, dönemsel ve siyasî atmosferin etkisiyle farklı argümanlara yöneldiği anlaşılmaktadır. Abbâsî yöneticilerle sıkı ilişki içerisinde bulunması, bazen onların meşruiyetini destekleyen görüşler geliştirmesine neden olmuştur. Özellikle Mütevekkil dönemiyle birlikte Sünnî siyasî yönelimin güç kazanması, Câhiz'in yazılarında Osmanî çizginin belirginleşmesine sebebiyet vermiştir. Bütün bu farklı söylemler değerlendirildiğinde, Câhiz'in imamlık görevini bir soya, özellikle Kureyş'e hasretmeyi ilk dönem Mutezile anlayışı gibi reddettiği genel görüşü desteklenmektedir.

Cüveynî ise bu konuda, bazı eserlerinde “İmamlar Kureyş'tendir” hadisine atıfla, bu şartın sadece bir fazilet değil aynı zamanda fitneleri engelleyen bir maslahat olduğuna işaret eder.²⁶³ Ancak bununla birlikte bu şartın katî (kesin) değil, zannî (tahmini) delillere dayandığını vurgular. Cüveynî'ye göre bu şart, maslahatın gerektirdiği durumlarda terk edilebilir; zira şer'î delil zannî olduğunda, akıl ve kamu yararı önceliklidir. Bu yaklaşım, onun kelamî sisteminde nass ile akıllı dengelediğini ve siyasal gerçekliği göz ardı etmediğini göstermektedir.²⁶⁴

2.6.6. İlim, Birikimli Olmak

İmamlık makamı, yalnızca siyasal bir otorite değil, aynı zamanda ilmî rehberlik görevini de üstlenen bir mevkidir. Bu nedenle, imam olacak kişinin derin bir ilim ve birikime sahip olması, hem dinî meselelerde hüküm verebilmesi hem de toplumu yönlendirebilmesi açısından zorunlu görülmüştür. Câhiz'a göre imamın yalnızca akıllı olması yetmez; bu akla ilim, feraset, kararlılık ve istişareyi katması gerekir. Onun ifadelerinde, imamda bulunması gereken temel vasıflar arasında akıl ve ilmin birlikte zikredilmesi, ilmin merkezi rolünü ortaya koymaktadır.²⁶⁵

Câhiz, imamın yönetim sorumluluğunu taşıyacak zihinsel yeterlilikte olması gerektiğini vurgularken, aynı zamanda şariat hükümlerini anlayabilecek ve uygulayabilecek bir birikimin de şart olduğunu belirtir. Bu bağlamda onun, imamın

²⁶² Câhiz, *Risaletü Fadlu Haşim ala Abdişşems*, 412-421.

²⁶³ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 258.

²⁶⁴ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 257.

²⁶⁵ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku'l-İmame*, 305-306.

“akla ilmi, ilme azim ve iradeyi” eklemesi gerektiğini ifade etmesi dikkat çekicidir.²⁶⁶

Cüveynî de bu konuda benzer bir yaklaşımı benimser. Ona göre imam, sadece siyasi meseleleri değil, akaid ve kelâmî tartışmaları da derinlemesine anlayabilecek kapasitede olmalıdır. Nasslardan hüküm çıkarabilecek, şüpheleri ortadan kaldıracak ve halkın zihninde oluşan sorulara tatmin edici cevaplar verebilecek bir ilmî donanıma sahip olması gerektiğini açıkça ifade eder.²⁶⁷ Bu bağlamda, Cüveynî’nin imamı yalnızca bir yönetici değil, aynı zamanda bir müçtehid olarak gördüğü anlaşılır. Zira mütekaddimûn âlimlerine göre, imamın içtihad derecesinde ilme sahip olması ümmetin maslahatını temin için zaruridir.²⁶⁸

2.6.7. Takvâ/Verâ

İmamın sadece yönetsel yeteneklere değil, aynı zamanda güçlü bir ahlaki temele de sahip olması gerektiği İslam siyaset düşüncesinde önemli bir ilkedir. Câhiz, imamın halk nezdinde güvenilir ve itibarlı bir şahsiyet olması gerektiğini belirtirken, bu güvenin temelinde takvâ gibi ahlaki faziletlerin yer aldığını vurgular.²⁶⁹ Ona göre, zorla başa geçen biri değil; halkın gönülden desteklediği, adil ve faziletli bir kimse imam olabilir.²⁷⁰

Bu anlayış, sadece Câhiz’a özgü olmayıp, Cüveynî’nin yaklaşımında da benzer şekilde görülür. Cüveynî’ye göre, imamın sadece ilmi ve siyasi ehliyetle değil, aynı zamanda verâ ve takvâ gibi içsel niteliklerle donanmış olması gerekir. Zira ümmetin liderliğini üstlenecek bir kimsenin, halkın güvenini kazanabilmesi için dini bütünlüğüyle ön plana çıkması beklenir.²⁷¹ Bu nedenle Cüveynî, imâmette takvânın sadece kişisel fazilet değil, aynı zamanda toplumsal meşruiyet açısından da zaruri olduğunu ifade eder.²⁷²

²⁶⁶ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku’l-İmame*, 305.

²⁶⁷ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 260.

²⁶⁸ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 262.

²⁶⁹ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku’l-İmame*, 288.

²⁷⁰ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku’l-İmame*, 288–289.

²⁷¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 263.

²⁷² Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 263.

Câhiz'in 'fazilette öncelik' anlayışı, yalnızca siyasi meziyetlere değil; ahlaki yeterliliğe de vurgu yapar. Toplumsal düzenin sağlanması ve ümmetin maslahatının korunması, ancak takvâ sahibi liderler eliyle mümkün olabilir.²⁷³

2.6.8. İleri Görüşlülük/Feraset

İmamette aranan temel niteliklerden biri de ileri görüşlülük ve feraset sahibi olmaktır. Zira imam yalnızca hâli hazırdaki sorunlarla değil, gelecekte ortaya çıkabilecek problemlere karşı da basiretli olmalı, ümmeti isabetli kararlarla yönlendirebilmelidir. Câhiz, imamın sadece bilgi sahibi olmasıyla yetinmeyip, halkın maslahatını kavrayacak dirâyet ve ferasete sahip olmasının gerekliliğini vurgular. Ona göre, hâssa olarak tanımlanan seçkinler sınıfı bu özellikleri taşır ve ümmetin yönetimi konusunda belirleyici olur.²⁷⁴ Câhiz'in eserlerinde, imamın zamanın ihtiyaçlarını öngörebilmesi ve toplumun selameti için isabetli tercihlerde bulunması gerektiği üzerinde durulur.²⁷⁵

Cüveynî ise bu vasfı hem siyasi hem de itikadî bir çerçevede ele alır. Ona göre, imam halkın sadece dünyevî ihtiyaçlarını değil, inanç ve düşünce dünyasını da koruyacak şekilde donanımlı olmalıdır. Bu donanımın önemli bir parçası, olaylar karşısında basiretli ve hikmetli davranma yeteneğidir. Cüveynî'ye göre, imam delil getirebilmeli, şüpheleri bertaraf edebilmeli ve karşılaştığı meselelerde doğruyu isabetle ayırt edebilmelidir.²⁷⁶ Bu vasıflar, onun sadece bir yönetici değil, aynı zamanda ümmetin ruhunu anlayan bir rehber olması gerektiğini gösterir.

2.7. İdeal İmamın Görevleri

Câhiz'a göre imam, ümmetin dinî ve dünyevî işlerini idare eden, toplumun nizamını sağlayan bir rehberdir. İmamın görevleri arasında Müslümanların birliğini temin etmek, düşmana karşı koruma sağlamak, insanlar arasında adaleti tesis etmek, şariat hükümlerini uygulamak, haraç toplamak, güvenliği sağlamak ve halkın ihtiyaçlarını karşılamak gibi asli sorumluluklar yer alır.²⁷⁷ Câhiz, imamın sadece görev yapan bir idareci değil, aynı zamanda ümmetin selameti için olmazsa olmaz bir otorite olduğunu vurgular.²⁷⁸ Ona göre, imamın varlığıyla nizâm sağlanır, fitne

²⁷³ Câhiz, *Risaletü Fadlu Hâşim ala Abdüşşems* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003), 420.

²⁷⁴ Câhiz, *Kitâbu'l-Osmaniyye*, 252–254.

²⁷⁵ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku'l-İmame*, 305.

²⁷⁶ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 263.

²⁷⁷ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku'l-İmame*, 288–289.

²⁷⁸ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku'l-İmame*, 287.

önlenir ve insanlar hakkaniyetle yönetilir. Aksi takdirde toplumda kaos çıkar, güçlüler zayıfları ezer ve adalet ortadan kalkar.²⁷⁹

Câhiz aynı zamanda imamda bulunması gereken niteliklere de yoğun şekilde değinir. Ona göre imam, zamanının en faziletlisi olmalı, akıl, hikmet, feraset ve ahlaki olgunluk gibi vasıflara sahip olmalıdır. Bu özellikler imamı hem halk nezdinde saygın kılar hem de yönetimde isabetli kararlar almasını sağlar.²⁸⁰

Cüveynî ise imamı, Hz. Peygamber'in vekili konumunda değerlendirerek görev ve niteliklerini son derece yüksek bir sorumluluk çerçevesinde ele alır. Ona göre imam, şeriatı korumak, dini şüphe ve bidatlerden muhafaza etmek, insanların hem dünya hem de ahiret maslahatlarını gözetmekle yükümlüdür. Bu görevleri yerine getirebilmesi için imamın nasslardan hüküm çıkarabilecek seviyede içtihat yetisine, hikmete, liderlik becerisine ve ferasete sahip olması gerekir.²⁸¹ Ayrıca imamın ümmetin maslahatını koruyacak şekilde siyasal basirete sahip olması, zorluk anlarında soğukkanlı ve isabetli kararlar verebilmesi de Cüveynî'nin ideal imam tanımının vazgeçilmez unsurlarındandır.²⁸²

2.8. İmamın Seçimi ve Toplumdaki Yeri

İmamet teorisi, yalnızca bir yönetim modeli değil, aynı zamanda ümmetin bütünlüğünü, güvenliğini ve dinî rehberliğini temin eden temel bir kurumdur. Bu kurumun başındaki kişinin nasıl seçileceği ve toplum içindeki konumu, İslam siyaset düşüncesinin önemli meselelerindendir. Bu çerçevede Câhiz ve Cüveynî'nin değerlendirmeleri, hem teorik hem de pratik yönüyle dikkat çekicidir.

Câhiz'a göre imamın seçimi, ümmetin selameti için zorunlu bir süreçtir. O, imâmetin zorla ele geçirilemeyeceğini ve ancak meşru yollarla iş başına gelmesi gerektiğini savunur. İmam, halkın rızası ve seçkinler sınıfının (hâssa) icmâi ile göreve getirilmelidir. Ona göre hâssa sınıfı, akıl, fazilet ve feraset açısından ümmeti temsil etme yeterliliğine sahip olduğu için, imamın seçiminde belirleyici rol üstlenmelidir.²⁸³ Âmm (halk) ise bu konuda doğrudan belirleyici değil, itaat edici konumdadır. Ancak bu itaatin meşruiyeti, hâssanın adalet ve maslahat ilkelerine göre

²⁷⁹ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku'l-İmame*, 4, 289.

²⁸⁰ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku'l-İmame*, 4, 305.

²⁸¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 217.

²⁸² Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 217.

²⁸³ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku'l-İmame*, 300.

hareket etmesine bağlıdır.²⁸⁴ Bu görüşünü, halk ile seçkin zümre (hâssa) arasındaki idrak farkına dayandırır. Ona göre, geniş kitleler sadece kavrayabildikleri meselelerde serbestçe hareket edebilirler. Ancak anlamakta zorlandıkları alanlarda, ilim ve anlayış sahibi olan seçkinlere uymaları gerekir. Namaz ve oruç gibi ibadet konularındaki ilahi buyruklar hem âmmeye hem de hâssaya yöneliktir. Buna karşın helal-haram hükümleri, sosyal ilişkiler, kader-kaza meselesi, ilahî vaad ve tehditler ya da teşbih gibi derin meselelerde sıradan birey ile ilim ehli aynı seviyede değerlendirilemez. Zira bu konuların doğru anlaşılması, ancak bilgi, hikmet ve içgörü sahibi kimseler tarafından mümkün olabilir.²⁸⁵

Câhiz, zorla yönetimi ele geçiren kimselerin meşru imam sayılamayacağını açıkça belirtir. Ona göre imâmet, ancak liyakat, fazilet ve toplumun rızasına dayalı bir süreçle geçerlilik kazanabilir. Bir kişinin zorbalıkla halkı sindirerek iktidarı ele geçirmesi, onun imâmetini geçerli kılmaz; böyle bir durumda ümmetin maslahatları zarar görür ve iç kargaşa kaçınılmaz olur.²⁸⁶

Cüveynî'ye göre ise imam, Hz. Peygamber'in ümmeti üzerindeki genel başkanlık görevini vekâleten yürütür. Bu nedenle onun seçiminde maslahat, ehliyet ve ümmetin birliği gibi ölçütler gözetilmelidir. İmamın belirlenmesi, ümmetin maslahatını sağlayan bir zorunluluktur. Bu süreçte ehlu'l-hal ve'l-akd adı verilen yetkin kişilerin tercihinin belirleyici olduğunu ifade eder.²⁸⁷ Cüveynî, imamın sadece siyasal bir lider değil, aynı zamanda şeriatın muhafızı, adaletin temin edicisi ve ümmetin koruyucusu olması gerektiğini belirtir. Bu sebeple imamın seçim sürecinde yalnızca siyasi çıkarlar değil, halkın ahlaki ve dinî ihtiyaçları da dikkate alınmalıdır.²⁸⁸

Her iki düşünür de imamın toplumdaki yerini, sadece bir yönetici değil; düzenin, adaletin ve dinin taşıyıcısı olarak tanımlar. Toplumun düzeni, bir lider etrafında toplanmakla mümkündür. Bu liderin meşruiyeti ise ancak halkın rızası, seçkinlerin onayı ve dinî sorumluluk bilinciyle mümkün olabilir. İmam, sadece bugünü değil, geleceği de inşa eden; sadece buyuran değil, aynı zamanda halkın gönlünü kazanan bir konumda olmalıdır.

²⁸⁴ Câhiz, *Kitâbu'l-Osmaniyye*, 250.

²⁸⁵ Câhiz, *Kitâbu'l-Osmaniyye*, 252-254.

²⁸⁶ Câhiz, *Kitâbu'l-Osmaniyye*, 251.

²⁸⁷ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 221.

²⁸⁸ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 221.

2.9. Seçici Kurulun (Ehl-i Hal Ve'l Akd) Vasıfları

İslam siyaset düşüncesinde imamın belirlenmesinde rol alan seçici kurul, yani ehl-i hâl ve'l-'akd, sadece biçimsel bir atama heyeti değil; ümmetin maslahatını gözeten, ilim ve hikmetle donatılmış bir istişare topluluğudur.²⁸⁹ Câhiz ve Cüveynî'nin eserlerinde bu kurulun hem görev tanımı hem de taşıması gereken vasıflar ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

Câhiz'a göre imamı seçme görevi, toplumun tamamına değil, belirli niteliklere sahip seçkin bir zümre olan hâssaya aittir. Bu seçkin grup, ilim, zekâ, hilim, basiret, sabır ve vefa gibi yüksek ahlaki ve akli meziyetlere sahiptir. Câhiz, ümmetin geneli olan âmmenin bu vasıflara sahip olmadığını, dolayısıyla imam tayini gibi ağır bir sorumluluğun onların uhdesine bırakılmasının toplumsal selamet açısından doğru olmayacağını savunur.²⁹⁰ Hâssa, sadece yönetici seçme değil, aynı zamanda kamu maslahatını gözetme, dini sorumluluğu anlama ve ümmetin genel menfaatlerini önceleme bilincine sahip kişilerden oluşur.²⁹¹

Bu kurulun yetkisi mutlak değildir; ancak toplumda asgari düzeyde bir siyasal istikrar ve ahlaki zemin mevcutsa bu görev işlevsel hâle gelir. Zira Câhiz, hâssanın bu yetkisini ancak 'imkân dâhilinde' geçerli sayar. Eğer toplumda anarşi, korku ve fiili güç baskısı varsa, hâssa bu görevi ifa edemez ve imamlık başka yollarla el değiştirir. Bununla birlikte, böyle bir durumda bile meşruiyetin kaynağı seçici kurulun teorik varlığıdır.²⁹²

Cüveynî, Ehl-i hal ve'l-'akd konusundaki görüşlerinde, bazı hususların katî delillere dayandığını, bazılarının ise içtihadı açık olduğunu belirtir. Ona göre kesinlik arz eden meselelerden biri, ehl-i hâl ve'l-'akd'in kimlerden oluşamayacağıdır. Kadınlar, köleler, ilim veya siyaset bilgisine sahip olmayan halk tabakası ve gayrimüslim zimmîler, bu topluluğun bir parçası olamaz; yani imam seçme yetkisine sahip değildir. Cüveynî, kadınların sosyal alanda aktif rol üstlenmediklerini ve önemli kararların değerlendirilmesinde yeterli veriye ulaşamayacaklarını savunur. Bu nedenle erkeklerle fikir yarışına girebilecek zihinsel donanıma sahip olmadıklarını ifade eder. Bu görüşünü, kadınların evlilik gibi

²⁸⁹ Abdülhamîd İsmail El-Ensârî, "Ehlü'l-Hal Ve'l-Akd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/539-541.

²⁹⁰ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku'l-İmame*, 292.

²⁹¹ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku'l-İmame*, 292.

²⁹² Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku'l-İmame*, 294.

hususlarda dahi tek başlarına karar verememeleri üzerinden destekler. Benzer şekilde, köleler sahiplerinin otoritesine tabi oldukları için özgür düşünce ve araştırma imkânına sahip değildir. Bu sebeple onların da imam belirleme konusunda yeterli olmadıkları görüşündedir. Avam halk ise, siyasal liderliği üstlenecek kişiyi, bu makamın taşıdığı sorumluluklara göre değerlendirecek basireti taşımadığı için seçmen niteliği kazanamaz. Aksi durumda, ümmetin yararına olmayacak kişilerin başa geçmesine sebebiyet verilebilir.²⁹³ Ayrıca Cüveynî, bu kurula üye olacak kimselerde verâ ve takvâ gibi ahlaki erdemlerin bulunmasının da gerekli olduğunu ifade eder.²⁹⁴

İçtihadı açık alanlardan biri ise, seçicilerin müçtehit olup olmaması gerektiği tartışmasıdır. Cüveynî bu konuda müçtehit olmanın zorunlu olmadığını belirtir ve bu görüşünü, Bâkılânî'nin de desteklediğini aktarır.²⁹⁵ Ona göre, bir kişinin içtihat makamında olduğunu anlamak yalnızca başka bir müçtehidin tespitiyle mümkün değildir; halk arasında oluşan kanaat ve yaygın şöhret de bu durumu fark etmeye yeterlidir.²⁹⁶

Cüveynî'nin değindiği bir diğer önemli konu, imam belirleme sürecine katılacak kişilerin sayısıdır. Ona göre bu hususta değişik görüşler öne sürülmekle birlikte, üzerinde durulması gereken asıl mesele, toplumda istikrar sağlayacak bir otoritenin kurulup kurulmadığıdır. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde tüm bölgelerin biatine gerek duyulmaması, bu görüşünü destekleyen önemli bir örnektir. Hz. Ebû Bekir, seçilir seçilmez göreve başlamış; halkın tamamının rızasını beklememiştir. Bu yaklaşım, bekleyişin doğurabileceği kargaşa ve zararlara karşı önlem niteliğindedir.²⁹⁷ Zannî konulardan biri de, imamı belirleyecek kişilerin sayısına dair yapılan tartışmadır. Cüveynî, bu konuda Bâkılânî'nin Eş'arî'den naklettiği ve ehl-i hâl ve'l-akd'in bir kişilik temsiliyle bile biatin geçerli sayılabileceği yönündeki görüşü makul bulur. Onun nazarında sayıya takılmaktan ziyade, seçilen şahsın etrafında güç birikiminin oluşup oluşmadığı, yani yönetim erkini icra edebilecek destek unsurlarına sahip olup olmadığı önemlidir. En özlü ifadesiyle Cüveynî şöyle der: "Eğer toplum içinde etkili, sözü dinlenir, geniş bir çevresi olan biri biat ederse ve bu biat imâmetin tüm gereklerini karşılıyorsa,

²⁹³ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 245-247.

²⁹⁴ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 247.

²⁹⁵ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 245-247.

²⁹⁶ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 247.

²⁹⁷ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 248.

imamlık akdi gerçekleşmiş olur. Buna karşın çok sayıda biat gelse de bu işlevi yerine getirecek bir güç oluşmamışsa, o durumda bu biatların sonuç doğurmayacağını düşünüyorum.”²⁹⁸ Bu bağlamda, Cüveynî’nin biati yalnızca bir seçim prosedürü olarak görmediği, aynı zamanda onu toplumsal şahitlik anlamında da ele aldığı dikkat çeker. Bu yaklaşım, seçmene sadece yöneticiyi belirleme görevi yüklemekle kalmaz; aynı zamanda imamın uygulamalarını dinî ölçülere göre denetleme sorumluluğunu da beraberinde getirir. Bu nedenle şahitliğin bulunup bulunmaması meselesi, Cüveynî’nin imâmet teorisinde önemle ele alınan konulardan biridir. Şahitliğin gerekli olup olmadığına dair görüşlerinde de benzer bir esneklik vardır. Güçlü ve itibarlı bir kimse, ehil bulduğu birine gizlice biat ettiğinde ve bu biat sonucunda yönetim otoritesi sağlanabiliyorsa, Cüveynî böyle bir akdi geçersiz saymaz.²⁹⁹

Özetleyecek olursak Cüveynî’nin yaklaşımında, halifenin belirlenme sürecinde rol alanların sayısının mutlak bir rakama ulaşması kadar, seçilen kişinin toplumda etkin bir liderlik oluşturup oluşturamayacağı belirleyici unsur olarak öne çıkar. Bu anlayış, klasik kelamcılarının imâmet bağlamındaki seçim vurgusunun, çağdaş demokratik sistemlerdeki halk iradesiyle doğrudan ilişkili olmadığını, daha çok meşruiyet sağlayan bir rıza zeminine dayandığını ortaya koyar.³⁰⁰

2.10. İmamın Görevden Azlinin İmkânı ve Şartları

İslam siyaset teorisinde imâmetin meşruiyeti kadar, bu görevin kötüye kullanılması durumunda azledilme imkânı da önemlidir. İmamın görevlerini ihmal etmesi, adaleti zedelemesi veya ümmetin maslahatına aykırı hareket etmesi halinde görevden alınması meselesi, kelâmcılar arasında çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. Bu noktada Câhiz ve Cüveynî’nin değerlendirmeleri, teorik çerçevenin pratik gerçeklikle nasıl bağdaştırıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Câhiz’a göre imamın görevden azli mümkündür; ancak bu yetki halkın geneline değil, yalnızca ehl-i hâl ve’l-’akd niteliğindeki seçkinler sınıfına aittir. Bu kişiler ilim, feraset ve maslahat bilgisi açısından toplumun önünde gelir ve böylesine ciddi bir kararı ancak onlar verebilir.³⁰¹ Câhiz, bir imamın zulme sapması, görevini

²⁹⁸ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 251.

²⁹⁹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 253.

³⁰⁰ Enes Er, “*İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de İmâmet*” (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 84-85.

³⁰¹ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku’l-İmame*, 294.

ihmal etmesi veya daha faziletli bir adayın ortaya çıkması durumunda görevden alınabileceğini ifade eder. Ancak bu karar, halkın doğrudan müdahalesiyle değil; hikmetli bir değerlendirme süreciyle verilmelidir. Aksi takdirde fitne, iç savaş ve daha büyük zararlar meydana gelebilir.³⁰²

Câhiz, özellikle *Risâletü'l-Abbâsiyye* ve *Kitâbu'l-Osmaniyye* adlı eserlerinde, imamın meşruiyetinin sadece naslara değil, aynı zamanda toplumun maslahatını gözeten hâssa sınıfının icmâına da dayandığını vurgular. Ona göre zorbalıkla iktidarı ele geçiren biri, halkın gönlünde itibar kazanmazsa, imam olarak kabul edilemez. Ancak bir imamın yerine geçecek kişi, mevcut olandan daha kötü olacaksa, bu durumda takiyye riski nedeniyle azil uygulanmamalıdır.³⁰³ Bu, azil işleminin yalnızca teorik bir hak olmadığını, aynı zamanda siyasi öngörü, maslahat bilgisi ve zamanın şartlarını dikkate almayı gerektiren karmaşık bir süreç olduğunu gösterir.³⁰⁴

Cüveynî ise imamın azlini, maslahat ilkesi doğrultusunda değerlendirir. Eğer imamın görevden alınması daha büyük bir zarara veya fitneye sebep olacaksa, bu durumda azil gerçekleştirilmemelidir. Onun “*el-İrşâd*” adlı eserinde yer alan bu yaklaşım, azil kararının hem dinî hem de siyasî sorumluluk çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.³⁰⁵ İmam, ümmetin birliğini koruyorsa ve yerine gelecek kişinin ümmet için tehdit oluşturacağı düşünülüyorsa, görevde kalması maslahat açısından daha uygun olabilir. Bu da imâmetin sadece nas ve yetkinlik değil, aynı zamanda siyasal istikrar ve sosyal dengeyle ilişkili olduğunu ortaya koyar.

2.11. Aynı Dönemde İki İmamın Olmasının İmkânı

İmamet teorisinde tartışılan en önemli meselelerden biri, aynı dönemde birden fazla imamın bulunup bulunamayacağı konusudur. Bu konu, hem toplumsal düzenin devamı hem de dini ve siyasi meşruiyet açısından derin teorik açılımları içinde barındırır. Câhiz ve Cüveynî gibi iki büyük kelâmcı, bu meseleyi farklı perspektiflerden değerlendirmişlerdir.

Câhiz’a göre aynı dönemde iki imamın bulunması mümkün değildir. İmamet, ümmetin hem dünyevi hem de uhrevi maslahatını koruyan bir kurum olduğundan, bu

³⁰² Câhiz, *Kitâbu'l-Osmaniyye*, 252–254.

³⁰³ Câhiz, *Risâletü'l-Abbâsiyye*, içinde *Resâilu'l-Câhiz es-Siyâsiyye*, 468.

³⁰⁴ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku'l-İmame*, 295.

³⁰⁵ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 270-272.

makama tek bir kişinin sahip olması zorunludur. İki imamın bulunması durumunda emir ve hüküm birliği bozulur; bu ise ihtilafa, toplumsal çözülmeye ve siyasi istikrarsızlığa sebep olur.³⁰⁶ Câhiz, birden fazla imamın bulunmasını sadece teorik düzlemde değil, tarihsel ve sosyolojik bağlamda da tehlikeli bulur. Zira böyle bir durumda insanlar iki otorite arasında kalacak, sadakat bölünecek ve emirlerin çatışması kaçınılmaz hâle gelecektir.³⁰⁷ Ona göre ümmetin maslahatını sağlayan en temel ilke birliktir ve bu ancak tek bir imamla mümkündür.³⁰⁸

Câhiz, bu düşüncesini desteklemek için tarihten örnekler de verir. Özellikle Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadeleyi çoklu imâmetin yol açtığı fitneye örnek olarak gösterir. Bu örnek, sadece teorik bir kurgunun değil, tarihsel bir tecrübenin de çoklu imâmete karşı çıktığını göstermektedir. Bu nedenle Câhiz’a göre imâmetin çokluğu, yalnızca nazarî düzeyde bir hata değil, aynı zamanda ümmetin birlik ve selametini doğrudan tehdit eden bir durumdur.³⁰⁹

Cüveynî ise bu meseleye daha ihtiyatlı ve şartlara bağlı bir yaklaşım sergiler. O da normal şartlar altında tek bir imamın bulunması gerektiği kanaatinde. Ancak zaruret durumlarında, yani ümmetin farklı bölgelerinde coğrafi engeller, iletişim kopukluğu, ulaşım zorluğu veya deniz gibi tabii ayrımlar varsa, iki imamın bulunmasına cevaz verir.³¹⁰ Bu cevaz, her iki imamın da kendi bölgesinde tam yetkili olması, ancak doğrudan çatışma içinde olmamaları kaydıyla geçerlidir. Cüveynî’ye göre bu tür bir düzen, zarurete binaen geçici ve istisnai bir çözümdür; ideal olan ise ümmetin tek bir imam etrafında toplanmasıdır.³¹¹

Sonuç olarak, Câhiz aynı dönemde iki imam bulunmasını kesin olarak reddederken, Cüveynî zorunluluk hâllerinde bu duruma sınırlı ve şartlı olarak cevaz verir. Her iki düşünür de ümmetin birliğini ve maslahatını esas almakta, ancak farklı tarihsel ve sosyal gerekçelerle farklı çıkarımlarda bulunmaktadır.

2.12. Câhiz ve Cüveynî Perspektifinden Günümüze İmamet Anlayışı

İslam düşüncesinde önemli izler bırakan Câhiz ve Cüveynî’nin imâmet anlayışlarının da günümüz Müslüman toplumların siyasi düşünc ve uygulamaları

³⁰⁶ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku’l-İmame*, 295.

³⁰⁷ Câhiz, *Risaletü’l-Abbâsiyye*, içinde *Resâilu’l-Câhiz es-Siyâsiyye*, 468.

³⁰⁸ Câhiz, *Kitâbu’l-Osmâniyye*, 253.

³⁰⁹ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihaku’l-İmame*, 296.

³¹⁰ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 320-325.

³¹¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 320-325.

üzerinde etkisinden bahsetmek mümkündür. Bu konuyu ele alarak onların düşüncesinin ne kadarının günümüze taşındığını tespit etmek çalışmamız açısından önem arz eder.

2.12.1. Câhiz ve Cüveynî'nin İmamet ve Hilâfet Anlayışlarındaki Ortak ve Farklı Yönler

İslam siyaset düşüncesinde imâmet ve hilâfet, hem dini hem siyasi otoriteyi temsil eden temel kavramlardır. Bu kavramlar, Müslüman toplumların yönetim biçimini ve liderlik anlayışını şekillendirmiştir. Câhiz ve Cüveynî, klasik İslam düşüncesinin önemli isimleri olarak bu konularda derinlemesine görüşler ortaya koymuşlardır. Aralarındaki ortak noktalar kadar farklılıklar da, İslam siyasi teorisinin çeşitliliğini ve zenginliğini ortaya koyar.

Her iki düşünür de imâmetin toplumu bir arada tutan, adaleti sağlayan ve dini hükümlerin uygulanmasını temin eden merkezi bir otorite olduğunu kabul eder. İmamet, ümmetin birliğini korumak ve toplumsal düzeni sağlamak gibi hayati işlevleri vardır. Bu bağlamda, hem Câhiz hem Cüveynî, imâmetin meşruiyetinin hem şer'i delillere hem de toplumun maslahatına dayanması gerektiğini savunurlar. İslam toplumunun düzeni için imâmetin varlığı kaçınılmazdır.³¹²

Ortak görüşlerin yanında, önemli metodolojik ve uygulamalı farklılıklar da mevcuttur. Câhiz, imâmetin seçimi ve azlinde halkın doğrudan rolünün olmadığını, bu yetkinin ancak ehliyetli ve feraset sahibi seçkin bir azınlık olan hâssaya ait olduğunu belirtir. Ona göre, halkın genelinin bu tür karmaşık siyasi ve dini meselelerde yeterli bilgi ve sağduyusu yoktur. Bu yaklaşım, onun daha rasyonalist ve elitist bir siyasi anlayışa sahip olduğunu gösterir.³¹³

Cüveynî ise, seçici kurul olarak ehl-i hal ve'l-akd'in önemini vurgulamakla birlikte, bu kurulun halktan tamamen bağımsız olmayabileceğini ima eder. Ayrıca Cüveynî, zorunlu hallerde –özellikle coğrafi engeller veya iletişim kopuklukları gibi pratik nedenlerle– aynı dönemde iki imamın var olabileceğini kabul eder. Bu yaklaşım, onun siyasi realizme ve esnekliğe verdiği önemi yansıtır. Câhiz ise tek imamın varlığını mutlak görür ve bu tür çoklu imamlık durumlarını kabul etmez.³¹⁴

³¹² Câhiz, *Kitâbu'l-'Osmâniyye*, 17; Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 215.

³¹³ Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, “el-Cevâbât ve İstihkâku'l-İmâme”, 292.

³¹⁴ Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, “el-Cevâbât ve İstihkâku'l-İmâme”, 292.

Bir diğerk temel farklılık, Câhiz'in hilâfetin nesep temelli olamayacağını, liyakat ve maslahatın öncelikli olduğunu vurgulaması; Cüveynî'nin ise imâmetin daha çok şer'i temellere dayanması gerektiğini ifade etmesidir. Bu, iki düşünürün mezhebi kökenlerinden kaynaklanan temel farklılıklardan biridir; Câhiz Mutezile geleneğinin akli ve eleştirel perspektifini yansıtırken, Cüveynî Eş'arî kelam geleneğinin sistematik ve klasik doktrin anlayışını temsil eder.³¹⁵

Câhiz, imâmetin meşruiyetinin sadece akli delillere dayanması gerektiğini savunur; onun için halkın akıl ve ferasetle seçtiği lider en meşru olandır. Bu, yönetimin toplumsal rızaya ve liyakate dayandırılmasını sağlar. Öte yandan, Cüveynî için imâmetin meşruiyeti, Kur'an ve Sünnet'in otoritesine dayanır; lider seçimi ve yetki devri şeriat kurallarına uygun olmalıdır. Böylece, iki düşünürün siyaset anlayışları hem kaynak hem de yöntem açısından ayrışır.

Ortak olarak, her iki düşünür de imâmetin görevlerinde adaletin ve halkın maslahatının temel olduğunu kabul eder. İmam, sadece siyasi değil, aynı zamanda dini liderdir ve toplumun ruhani ve dünyevi ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüdür. Ancak, imamın görevden azli, seçilmesi ve toplumdaki yeri konusunda yöntem ve uygulamada ayrışırlar. Bu ayrışmalar, İslam siyasi düşüncesinin zenginliğini ve farklı mezhebi yaklaşımların varlığını gözler önüne serer.³¹⁶

Sonuç olarak, Câhiz ve Cüveynî'nin imâmet ve hilâfet anlayışları, İslam siyasi düşüncesinde iki farklı ama birbirini tamamlayan perspektifi temsil eder. Câhiz'in rasyonalist ve elitist yaklaşımı, siyasal iktidarın toplumsal meşruiyetini akli temellerle açıklarken, Cüveynî'nin geleneksel ve kelamî yaklaşımı dini kaynakların otoritesine vurgu yapar. Bu karşılaştırma, İslam siyaset teorisinin tarihsel gelişimini ve çağdaş tartışmalara olan katkısını anlamak için önemli bir anahtardır. Her iki düşünürün görüşleri, günümüzde de İslam dünyasında siyasal otorite ve dinî liderlik tartışmalarına ışık tutmaya devam etmektedir.

2.12.2. Çalışmanın Güncel İslâm Siyasal Düşüncesine Katkısı ve Hilâfet-İmâmetin Modern Yansımaları

Günümüzde İslâm siyasal düşüncesi, tarihi mirasın güncel sorunlarla nasıl ilişkilendirileceği konusunda önemli bir tartışma alanı olarak öne çıkmaktadır.

³¹⁵ Câhiz, *Kitâbu'l- 'Osmâniyye*, 17; Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 217.

³¹⁶ Câhiz, *el-Cevâbât ve İstihkaku'l-İmame*, 294; Cüveynî, *el-İrşâd*, 166–168.

Özellikle klasik dönem düşünürlerinin eserlerinin yeniden okunması ve yorumlanması, çağdaş siyasi gelişmeler ışığında teorik bir zenginlik ve derinlik sunmaktadır. Bu bağlamda, hilâfet ve imâmet kavramları, hem geleneksel kaynaklarda hem de modern siyasi pratiklerde farklı yorumlar ve uygulamalar bulunmaktadır.

İmamet ve hilâfet, klasik İslam siyaset anlayışında dinî ve dünyevi otoritenin birliği ve toplumun düzeni açısından merkezi bir öneme sahipken, günümüzde bu kavramların karşılıkları daha karmaşık ve çok boyutludur. Modern dünya siyasetinde cumhuriyet yönetimi gibi laik ve demokratik sistemlerin yaygınlaşması, hilâfet gibi tarihsel İslâm kurumlarının güncel siyasi pratiklerle ilişkisini zorlaştırmıştır. Ancak bu sistemlerin sunduğu evrensel ilkelerle klasik İslâm siyaset anlayışları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, güncel tartışmalar için verimli bir zemin oluşturur.

Cumhuriyet rejimi, halkın egemenliğini temel alırken, klasik hilâfet ve imâmet anlayışları otoritenin meşruiyetini ilâhî ve şer‘î kaynaklara dayandırır. Bu bağlamda, cumhuriyetin halk iradesi ile şekillenen siyaset yapısı ile imâmet/hilâfet makamlarının ilâhî temeller üzerine inşa edilen otorite yapısı arasında temel epistemolojik farklılıklar mevcuttur. Öte yandan, her iki sistemin de meşruiyet ve toplumun maslahatını gözetme gibi ortak hedefleri bulunmakta, bu da benzer değerlerin farklı tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

Günümüzde hilâfetin yeniden tesis edilmesi veya imâmet kavramının siyasi pratikteki karşılığı, İslam dünyasında çeşitli siyasi ve ideolojik hareketlerin gündemindedir. Bu talepler, tarihsel mirasın bugünkü siyasal kimlik arayışlarıyla buluştuğu karmaşık bir zeminde ortaya çıkmaktadır. Ancak hilâfetin çağdaş koşullarda işlevselliği, ulus devletlerin varlığı, küreselleşme ve hukuk sistemlerindeki dönüşümler nedeniyle ciddi bir tartışma konusudur.

Bu çalışma, klasik dönemin iki önemli düşünürü Câhiz ve Cüveynî’nin hilâfet ve imâmet anlayışlarını günümüz siyasal düşüncesinin ihtiyaçlarına ışık tutacak şekilde yorumlamaktadır. Onların teorik yaklaşımları, modern İslam siyasetinde otorite, meşruiyet ve toplum düzeni konularında yeni perspektifler sunmakta; demokratikleşme, hukuk devleti ve toplumsal meşruiyet kavramlarının klasik İslam siyasetindeki karşılıklarını anlamaya katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak, hilâfet ve imâmet kavramları, günümüzde sadece tarihsel kalıntılar olarak değil, aynı zamanda dinî siyaset ve toplumsal düzen bağlamında dinamik bir şekilde yeniden düşünülmesi gereken kavramlardır. Bu nedenle, klasik kaynakların çağdaş yorumları, İslam siyasal düşüncesinin gelişimi ve dünya siyasetindeki rolü açısından büyük önem taşımaktadır.

2.12.3. Çağdaş İslam Siyasal Düşüncesinde Temel Tartışmalar

İslam siyasal düşüncesi, klasik dönemden günümüze uzanan süreçte hem kavramsal çerçeve hem de siyasal kurumsallaşma bakımından sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olmuştur. 20. yüzyılın başlarında Osmanlı hilâfetinin sona ermesiyle birlikte İslam dünyası, yeni siyasal yapılanmalar, ideolojik yönelimler ve kavramsal tartışmalarla karşı karşıya kalmıştır. Bu yeni dönemde İslam siyaset teorisi, sadece hilâfet ve imâmet gibi klasik kurumların tekrar tesisi üzerine değil; aynı zamanda ulus-devlet, meşruiyet, demokrasi, şûrâ, laiklik, sekülerleşme ve post-İslamizm gibi çağdaş kavramlar üzerinden yeniden inşa edilmeye çalışılmaktadır.

Modern çağda İslam dünyasında yaşanan en köklü kırılmalardan biri, siyasal bütünlüğün hilâfet merkezli bir yapıdan çıkarak ulus-devletler temelinde parçalanmasıdır. Bu durum, hem dini temsiliyet hem de ümmet bilinci açısından ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bazı İslamcı hareketler hilâfetin ilga edilmesini ümmetin dağılması olarak değerlendirmiş ve hilâfetin yeniden tesisini farz-ı ayn olarak görmüştür. Öte yandan, modern ulus-devlet anlayışını kabul eden ve bu yapı içinde İslami değerlerin korunabileceğini savunan gruplar da olmuştur. Bu tartışma, sadece siyasi yapı tercihindten ibaret değil, aynı zamanda siyasi meşruiyetin kaynağı ve ümmetin ortak aidiyet zemini açısından temel bir ayrışma üretmektedir.

Klasik kelâmda imâmetin meşruiyeti genellikle ya nassla (şer'î atama) ya da aklî zorunlulukla açıklanırdı. Çağdaş İslam siyasal düşüncesinde ise bu ikili yapı, 'ilahî meşruiyet' ile 'halk iradesi' arasındaki gerilime dönüşmüştür. Şîî gelenek, hâlâ nass ile belirlenmiş imam anlayışını sürdürürken; Sünnî gelenek içinden gelen bazı siyasal yapılar, halkın seçimine dayalı sistemleri savunmuştur. Bu bağlamda, temsiliyet–nass gerilimi, sadece teorik bir mesele değil, aynı zamanda günümüzde siyasal liderlik, anayasa, yasa yapma yetkisi gibi pratik konularla da doğrudan ilgilidir. Sorulması gereken temel soru şudur: Halkın seçtiği bir yönetim, İslami ölçütler içinde meşru kabul edilebilir mi?

Çağdaş tartışmaların en belirgin noktalarından biri, İslam'daki “şûrâ” ilkesinin demokrasiyle uyumlu olup olmadığıdır. Demokrasi, Batı menşeli bir yönetim modeli olarak görüldüğü için bazı çevrelerce reddedilse de; şûrâ ilkesiyle bazı benzerlikler taşıdığı gerekçesiyle olumlu bir uyum arayışı da doğmuştur. Özellikle Mevdûdî, Yusuf el-Karadâvî ve Fazlur Rahman gibi düşünürler, İslam'daki şûrâ anlayışının halkın görüşüne başvurmayı esas aldığı ve bu yönüyle demokrasiyle temelde çelişmediğini ifade etmişlerdir. Ancak bu tartışma, demokratik çoğunluk ilkesi ile şer'î sınırlar arasındaki denge konusunu da gündeme getirmiştir. Yani halkın oyuyla şeriata aykırı kararlar alınabilir mi? Bu soruya verilen cevap, İslamcı hareketlerin demokrasiyi nasıl konumlandığını doğrudan belirlemektedir.

20. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasında yükselen siyasi İslam hareketleri, başlangıçta mevcut rejimleri eleştirip İslami bir devlet modeli oluşturmayı hedeflemişti. Ancak özellikle Arap Baharı süreci sonrasında yaşanan krizler, baskılar ve başarısızlıklar, bu hareketlerin strateji ve ideoloji açısından dönüşmesine neden olmuştur. Tunus'ta Nahda Hareketi'nin demokratik sistem içinde laik partilerle koalisyonu girmesi, Türkiye'deki AK Parti örneği ve Mısır'da Müslüman Kardeşler'in iktidara geliş ve düşüş süreci, bu dönüşümün somut örnekleridir. Artık pek çok İslamcı hareket, salt İslami devlet kurma idealinden çok, mevcut sistem içinde ahlaki siyaset üretme yönelimindedir.

Laiklik, klasik İslam siyasi teorisinde doğrudan karşılığı olmayan bir kavram olmakla birlikte, modern İslamcı düşüncenin önemli tartışma alanlarından biri haline gelmiştir. Laikliğin din ve devlet işlerini ayırması, İslam'ın bütüncül yapısına aykırı olarak görülmüş; bu nedenle “laiklik” çoğu zaman “dinsizlik” veya “İslam karşıtlığı” olarak algılanmıştır. Ancak bazı çağdaş düşünürler, laikliği mutlak reddetmeden, dinin devlet tarafından araçsallaştırılmasına karşı bir koruma mekanizması olarak da yorumlamışlardır. Bu bakış açısı, sekülerleşmenin kültürel yönüyle siyasi yönünü birbirinden ayırma çabasıdır.³¹⁷

1990'lardan sonra “post-İslamizm” kavramı literatüre girmiştir. Asef Bayat tarafından geliştirilen bu kavram, İslamcı hareketlerin artık salt şeriat devleti kurma idealinden uzaklaştığını; bunun yerine, bireysel özgürlükler, çoğulculuk, sivil haklar gibi modern siyasi değerlerle uzlaşan bir İslamcılık anlayışının geliştiğini savunur.

³¹⁷ Volkan Ertit. “Birbirinin yerine kullanılan iki farklı kavram: Sekülerleşme ve laiklik”. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/1 (2014), 103-124.

Bu yaklaşım, bir yandan klasik kelâmî kavramların yeniden yorumlanmasını teşvik ederken, diğer yandan siyasal İslam'ın ideolojik katılığını yumuşatmayı hedefler. Ancak bu dönüşümün, geleneksel ulema ve muhafazakâr yapılar tarafından çoğu zaman “dilsel ve ahlaki çözülme” olarak görülmesi de önemli bir gerilim alanıdır.³¹⁸

Çağdaş İslam siyasal düşüncesi, klasik kavramları yeniden yorumlayarak hem İslam toplumlarının siyasal ihtiyaçlarına hem de küresel sistemdeki yerlerine dair çözüm aramaktadır. Ancak bu arayışta en temel mesele, İslam'ın sabit ilkeleri ile değişen sosyopolitik şartlar arasında nasıl bir denge kurulacağıdır. Hilâfet, şûrâ, meşruiyet, maslahat gibi kavramların çağdaş karşılıklarını üretirken, klasik kelâm mirası sadece bir nostalji değil, aynı zamanda eleştirel düşünce için bir kaynak olarak değerlendirilmeli; fakat mutlak model değil, ilke zemini olarak ele alınmalıdır.

2.12.4. Câhiz ve Cüveynî Perspektifinden Günümüzde Hilâfet Tartışmaları

Hilâfet, İslam tarihinde yalnızca bir yönetim modeli değil, aynı zamanda ümmetin dini, siyasi ve hukuki bütünlüğünü temsil eden merkezi bir kurum olarak kurgulanmıştır. Bu yönüyle hem teolojik hem de sosyopolitik bir anlam taşır. Nitekim erken dönem kelâmcılar, hilâfet-imâmet meselesine sadece bir devlet yapısı arayışı olarak değil, aynı zamanda ümmetin birlikteliğini ve şer'î hükümlerin uygulanmasını temin eden bir sistem olarak yaklaşmışlardır. Bu bağlamda, Câhiz ve Cüveynî gibi iki önemli kelâmcının görüşleri, günümüzde tekrar gündeme gelen hilâfet tartışmalarının tarihsel-epistemolojik arka planını anlamada önemli bir anahtar sunar.

Câhiz, hilâfet meselesine oldukça pratik ve rasyonel bir pencereden bakar. Onun için imâmet, şer'î delillerle sabit bir kurumdan çok, toplumsal düzeni sağlama ve fitneyi önleme amacı taşıyan bir zorunluluktur. el-İmâme ve Menâkıbü'l-Kureys, Kitâbu'l-Osmaniyye ve el-Cevâbât gibi eserlerinde bu görüşünü sistematik biçimde ortaya koyar. Ona göre insanlar tabiatları gereği ihtilaf ederler; dolayısıyla bir otorite tarafından yönetilmediklerinde anarşi ve kargaşa kaçınılmaz olur. Bu yüzden imâmet

³¹⁸ Asef Bayat, “The Coming of a Post-Islamist Society,” *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 5/9 (1996): 43–52.

zorunludur; fakat bu zorunluluk vahiy değil, akıl temellidir. Yani imâmet bir 'nass'la değil, maslahat ve zorunluluk ilkesiyle meşrudur.

Câhiz'in bu yaklaşımı, günümüzde hilâfetin yeniden tesisi gerektiğini savunan bazı çevrelerin ileri sürdüğü 'tek ümmet – tek lider – tek otorite' anlayışıyla formel benzerlik taşısa da, içerik bakımından oldukça farklıdır. Çünkü günümüzün hilâfet talepleri genellikle dinî duygulara dayalı, romantize edilmiş ve nostaljik bir idealizmle beslenmektedir. Oysa Câhiz'in hilâfet anlayışı, tarihi gerçeklikleri ve toplumsal ihtiyaçları esas alır. Bugünün çok merkezli, ulus-devlet temelli dünyasında, Câhiz'in hilâfet fikrini merkezi bir siyasi yapıdan çok, toplumsal uyum sağlayıcı bir otorite arayışı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Cüveynî, klasik kelâm içinde devlet teorisini en tutarlı biçimde inşa eden isimlerden biridir. el-Gıyâsî, el-İrşâd ve Nihâyetü'l-Matlab gibi eserlerinde, imâmetin gerekliliğini hem aklî hem de şer'î delillerle temellendirmeye çalışır. Ona göre imâmet, ümmetin maslahatını gözeten, dinin hükümlerini uygulayan ve toplumun dirliğini sağlayan bir kurumdur. Ancak bu kurumun nasıl şekilleneceği, zamanın şartlarına, insanların eğilimlerine ve maslahat ilkelerine bağlı olarak değişebilir. Burada dikkat çekici olan nokta, Cüveynî'nin imâmeti 'nass' temelli zorunlu bir yapı olarak değil, ümmetin maslahatına bırakılmış bir otorite modeli olarak değerlendirmesidir.

Bu yönüyle Cüveynî'nin görüşleri, modern anlamda “meşruluk” kavramıyla örtüşen noktalar taşır. Zira günümüzde hilâfetin yeniden kurulmasını savunan kesimlerin çoğu, meşruluğun kaynağını hâlâ sadece 'ilahi atama' ya da 'nass'ta aramaktadır. Cüveynî ise bunun yerine, seçim, ehliyet, maslahat ve düzen kavramlarını merkeze alır. Bu yaklaşım, modern siyasal düşüncede 'temsîlî yönetim' ve 'kamusal rıza' gibi kavramlarla uyumludur. Dolayısıyla Cüveynî'nin hilâfet kuramı, bugünün siyasal sistemleriyle tamamen çelişmeyen, hatta bazı açılardan destekleyici argümanlar sunabilecek esnekliktedir.

Bugün hilâfet fikrini gündeme getiren yapılar; kimi zaman ümmetin birliğini sağlama, kimi zaman Batı karşısında siyasal bir alternatif üretme, kimi zaman da nostaljik bir diriliş idealizmiyle hareket etmektedir. Ancak bu tartışmalarda çoğu zaman kelâmî bir zemin eksiktir. Tartışmalar, daha çok duygusal, sloganik ve tarihsel fantezilere dayalıdır. Oysa Câhiz ve Cüveynî gibi klasik kelâmcılar, hilâfet

mesalesini salt 'lider kim olmalı' sorusuyla değil, 'neden lider olmalı, hangi şartlarda ve hangi yetkiyle' sorularıyla ele almışlardır.

Bu bağlamda, günümüzde hilâfet fikrini yeniden inşa etmek isteyenlerin, sadece bir model arayışı değil, aynı zamanda meşruiyet, sınır, ehliyet ve maslahat gibi kavramlar etrafında düşünsel derinlik kazanmaları gerekir. Câhiz ve Cüveynî'nin metinleri bu derinliği sağlamaya müsaittir.

Câhiz ve Cüveynî'nin hilâfet anlayışları, günümüz İslam dünyasında yeniden gündeme gelen hilâfet tartışmalarına tarihsel köklülük ve düşünsel denge kazandırabilir. Ancak bu aktarımlar, birebir model transferi olarak değil; ilke düzeyinde bir zemin kurma amacıyla değerlendirilmelidir. Her iki düşünür de hilâfeti bir araç, ümmetin maslahatını ise asıl amaç olarak konumlandırmıştır. Bu yaklaşım, çağdaş İslam toplumlarının değişen siyasal koşullara rağmen İslami değerleri koruyarak kendi meşru yapılarını inşa etmeleri için teorik bir dayanak teşkil edebilir.

SONUÇ

Bu tez çalışmasında, Câhiz ve Cüveynî'nin hilâfet-imâmet anlayışları, tarihsel bağlamları ve felsefi perspektifleri çerçevesinde incelenmiş ve iki düşünür arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur. İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutan bu iki âlim, hilâfet ve imâmet kavramlarını kendi dönemlerinin sosyal, politik ve dini koşulları içinde değerlendirmiştir.

Câhiz, hilâfetin sosyal bir ihtiyaç olduğunu ve toplumun refahı için uygun bir yönetim anlayışının benimsenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Onun düşüncesinde, hilâfet, halkın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir liderlik anlayışı ile şekillenmeli; bu nedenle, liderin sahip olması gereken nitelikler arasında ilim, takvâ ve sosyal deneyim öne çıkmaktadır. Câhiz, ilim ve ahlâkî değerlere dayanan bir liderlik anlayışını savunarak, toplumun her kesimine hitap eden bir yöneticinin gerekliliğini ifade etmiştir.

Cüveynî ise, hilâfet kavramını daha çok dini ve hukuki bir çerçeve içinde ele almış; imâmetin meşruiyetinin nass ve akıl ile temellendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Onun görüşünde, imamın, ilim, takvâ ve sosyal birikim sahibi olması şarttır. Cüveynî, imâmetin, dini bir otorite olarak toplumun yönlendirilmesinde hayati bir rol oynadığını belirtmiş ve bu bağlamda, imamın yetki ve sorumluluklarını belirleyen ilkelere odaklanmıştır.

İki düşünür arasındaki benzerliklere baktığımızda, her ikisinin de ilim, takvâ ve ahlâkî değerlerin önemine vurgu yaptıkları görülmektedir. Ancak, Câhiz'in sosyal boyutu daha fazla ön plana çıkarırken, Cüveynî'nin yaklaşımında hukuki ve dini çerçeveler daha belirgin hale gelmektedir. Bu durum, her iki âlimin farklı sosyo-politik koşullar altında farklı çıkış noktalarıyla hareket ettiklerini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, Câhiz ve Cüveynî'nin hilâfet-imâmet anlayışları, İslam düşünce geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Her iki düşünür, hilâfet ve imâmet kavramlarını

toplumsal ihtiyaçlar ve dini ilkeler ışığında değerlendirmiş ve bu alanlardaki fikirleri, günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Bu çalışmanın, gelecekteki araştırmalar için bir temel oluşturmaları ve İslam düşüncesindeki hilâfet-imâmet anlayışlarının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunması umulmaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Kadı. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 20. cilt. Kahire: 1963.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Abid, Muhammed. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Akbulut, Ahmet. "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1-4 (1989), 331-347.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Nass". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşüncesi Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Avni, İlhan. "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nas Münakaşası" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1983), 137-147.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Bayat, Asef. "The Coming of a Post-Islamist Society" *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 5/9 (1996), 43-52.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Cabirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyin*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1975.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Buhalâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1955.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Cevâbât ve İstihkâku'l-İmâme*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1938.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Hucetü alâ't-Tarrâk*. Kahire: Dâru Sâdır, 1955.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Resâilu's-Siyasiyye: Risaletu'l-Abbâsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Risale fî'l-Hilâfe*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1963.

- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Risaletu Fadlu Hâşim ala Abdüşşems*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhiz*. 4 cilt. Tahkik eden Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: el-Mektebetü'l-Hâncî, 1979.
- Cüveynî, Ebü'l-Ma'âlî. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Cüveynî, Ebü'l-Ma'âlî. *el-Gıyâsî*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Cüveynî, Ebü'l-Ma'âlî. *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1996.
- Cüveynî, Ebü'l-Ma'âlî. *el-İrşâd*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1996.
- Cüveynî, Ebü'l-Ma'âlî. *el-Verekât*. Kahire: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1994.
- Cüveynî, Ebü'l-Ma'âlî. *Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Cüveynî, Ebü'l-Ma'âlî. *Kitâbü'l-Emâlî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Cüveynî, Ebü'l-Ma'âlî. *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çelebi, İlyas. *İmâmet*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Ebû Süleyman Dâvud b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Hisar Yayınları, 2011.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî. *Tebşîratu'l-Edille*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2005.
- Enes, Er. *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de İmâmet*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ensârî, Abdülhamîd İsmail. "Ehlü'l-Hal Ve'l-Akd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/539-541. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ertit, Volkan. "Birbirinin yerine kullanılan iki farklı kavram: Sekülerleşme ve laiklik". *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/1 (2014), 103-124.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, ts.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: ts.
- Fatiş, Emrullah. "Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları". *Bilimname*, 23/2 (2012): 201-229.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Haricîler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Ğâlî, Belkâsım. *el-Cânibu'l-İ'tizâlî 'inde'l-Câhiz*. Beyrut: Dâru İbn F, 1999.
- Hamevî, Yâkut. *el-Mu'cemu'l-Üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1993.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "Hilâfetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 23/1, (1978), 121-213.

- Hizmetli, Sabri. “Kitabu’l-Osmaniyye’ye Göre Câhiz’in İmamet Anlayışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 26 (1978), 682-685.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1982.
- İbn Hallikân, Şemseddin. *Vefeyâtu’l- ‘Ayân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1970–1972.
- İbn Hazm, Ali ibn Ahmed. *Kitabu’l-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehva ve’n-Nihal*. Beyrut: Dâru’l-Ceyl, ts.
- İbn Ebî’l-Hadîd. *Şerhu Nehci’l-Belâga*. nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: 1965.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarram. *Lisânü’l- ‘Arab*. 13 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1986.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarram. *Lisânü’l- ‘Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1986.
- İbnü’l-Cevzî, Abdurrahman. *Zâdü’l-Mesîr fi’l- ‘İlmi’t-Tefsîr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1964.
- İbnü’l-Esîr, Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi’t-Târîh*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1965.
- İcî, Adududdîn. *el-Mevâkıf fi’l- ‘İlmi’l-Kelâm*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1997.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu’l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed. *Şerhu’l-Usulî’l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Kanar, Mehmet. *İslam Hukuku Açısından Hilâfet*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2003.
- Karaman, Fikret – Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelam*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Kubat, Mehmet. “Eş’arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ve Kelamî Görüşleri”. *İslamî İlimler Dergisi* 7/13 (2016), 21-47.
- Kubat, Mehmet. “Haricilerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı”. *Dinbilimleri Dergisi* 6/27 (2013), 316-335.
- Kubat, Mehmet. *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kummî, Sa’d b. Abdullah Ebu Halef el-Eş’arî. *Kitabu’l-Makalat ve’l-Fırak*. Tahran, 1963.
- Kutlu, Sönmez. “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2002), 168-210.
- Mâverîdî, Ebü’l-Hasen. *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*. Beyrut: Dâru İhyâi’l-Ulûmi’l-Arabiyye, 1989.
- Memiş, Murat. “İmamet Teorisi Bağlamında Mu’tezililerin Hz. Ali Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 115-146.
- Mes’ûdî, Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcû’z-Zeheb ve Meâdinü’l-Cevher*. thk. Es’ad Dâğır. Kum: Dâru’l-Hicre, 1409/1988.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s-Şâhih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa. *Fırakü’ş-Şîa*. Necef: ts.
- Onat, Hasan. *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öz, İlhan. *İmamet*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Öz, Şaban. “Hilâfette Nass Teorisi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Nisan 2009), 67–121.
- Özel, Ahmet. *Hilâfet*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Özgür, Kavak. “Cüveynî’ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk’ü Hilâfete Teşvik Etmek”. *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce* 261-273, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları (2003).
- Pakalin, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Tahkik eden Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Rayyis, Muhammed Ziyâuddîn. *İslâm'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*. çev. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Şeşen, Ramazan. *Hilâfet Ordusunun Menkabeleri*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1967.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin. “İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)”. çev. Mustafa Akçay. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 121-136.
- Taftazânî, Sa'deddin b. Mesud. *Şerhu'l-Mekâsîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Taftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*. İstanbul: ts.
- Tan, Muzaffer. *Geçmişten Günümüze Şiilik*. İstanbul: Eskiyei Yayınları, 2012.
- Tanci, Muhammed B. Tavit. “İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2011), 439-483.
- Taşdelen, Mehmet. “İmam Mâtürîdî’de Ülü'l-Emr Kavramı”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Aralık 2021), 355-383.
- Teber, Ömer Faruk. “Hârici İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu” *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 57-72.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Hilâfet*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yaşar, Yakup. *İslam'da Siyasal Düşünce*. Ankara: Diyanet Yayınları, 2016.
- Yıldız, Ali. *İslam Düşüncesinde Yöntem Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi. “Kur'ân'da İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları” *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 244-278.
- Zahir, İhsan İlahi. *Şia'nın İmamet ve Takiyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli, Hasan Onat. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.
- Zehirâ, Muhammed Ebû. *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Hasan Karakaya – Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınları, 2011.

ÖZ GEÇMİŞ

Veysel Ekinci, Adıyaman İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2005 yılında mezun oldu. 2022 yılında Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslami İlimler Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans programına girdi. Temel ilgi alanları; İslam Tarihi (Haziran, 2025).

Yayınlanmış Çalışmalar:

1. Gülverdi, S., & Ekinci, V. (2024). Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Düşüncesinde Allah'ın Arş'a İstiva Etmesi Problemi. *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4(1), 74-87.

