

EHL-İ SÜNNET KELÂM'INDA SİYASET ANLAYIŞI -Vcbu'l-İmâme (Ynetimin Gerekliliği) Ekseninde Bir Değerlendirme-

Mehmet EVKURAN*

PERCEPTION OF POLITY IN AHLUS SUNNA KALAM -A Study On Concept of Vujub al-Imamah-

Problem of political thought in Ahlus Sunnah theology is subject of this study. Ahlus Sunnah is not only a religious sect basically, but also a structure of historical and political identity. The political order and political reason has accompanied with religious order and reason. It could have been argued that every civilization has an orthodoxy and Ahlus Sunna has played main role on construction of orthodoxy in Islamic culture. Muslim scholars (mutakallimun and fuqaha) explained necessity of imamah (vujub al imamah) in their classical literature of theology (Kalam) and jurisprudence (Fıqh) . Departing from here it is possible to point out imagination of polity, especially concept of authority in Sunnism. This makes possible not only to understand of authority, but also point out the basic foundations which gave rise to cultural dimension of Sunnism on the sidelines.

Keywords: Ahlus Sunna, Kalam, imamah, caliphate, necessity of imamah, political culture and heritage, orthodoxy.

1. SORUN

Bu makalede, Ehl-i Sünnet siyaset anlayışının yapısını, temel niteliklerini ve sorunlarını tartışacağız. Bunun için de Sünnî Kelâm dşnrlerinin imâmet/hilâfet ekseninde yaptıkları değerlendirmeleri ele alacağız. Çünkü Ehl-i Sünnet kelâmcılarının imâmetin yani iktidar kurumunun gerekliliğini nasıl anladıkları, imâmet konusuyla ilgili diğer görüşlere de zemin teşkil etmiştir. Hiç kuşkusuz, Kelâmcıların siyaset ile ilgili görüşleri, onların bilgi ve varlık anlayışlarından bağımsız değildir. Bu nedenle yeri geldikçe, imamet siyaset algısı içinde anlam kazandığı ve temellendirildiği, bilgisel/epistemolojik ve varlıkbilimsel/ontolojik arka plana göndermelerde bulunacağız. Bilindiği gibi Müslüman

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mehmetevkuran@hotmail.com

ekollerin görüşleri, birbirleriyle teolojik mücadele sürecinde oluşmuş ve sistematik hale gelmiştir. Bu nedenle Sünnî siyaset anlayışını netleştirmek amacıyla, yeri geldikçe diğer Kelâm ekollerinin görüşlerine de değineceğiz.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Geleneksel Ehl-i Sünnet kelâm literatüründe yöneticinin bir topluluk için gerekliliği konusu, *vucûbu'l-imâme* başlığı altında incelenmiştir. Kelâmcıların siyaset sorununu nasıl algıladıklarını ortaya koyabilmek için, anahtar kavramlardan biri olan vucûb terimine bakmak gerekir. Zira imâmetin, yani siyasal iktidar kurumunun zorunlu oluşunun nasıl olup da bilinebildiği ya da hangi bilgiyle bilindiği sorusu bizi, vucûb kavramına götürmektedir. Bu sorunun cevaplanması, kelâmcıların zihnindeki siyaset algısının ortaya konması açısından ilk adımı teşkil eder. *Vucûbu'l-imâme* ifadesindeki düğüm noktası *vucûb/zorunluluk* sözcüğüdür. Kelâmcılar bilgi sorununu ele aldıklarında *vâcib* sözcüğünü özel bir anlamı kastederek kullanırlar. Probleme dair gizli soru, bilginin ne şekilde zorunluluk (*vucûb*) ifade ettiği biçiminde kurgulanmıştır. Allah'ın varlığının ve âlemin sonlu olduğunun bilinmesinin, bir akli istidlâl yoluyla mı yoksa şer'î bir nass yoluyla mı vâcib olduğu meselesi üzerinde tartışmalar yapılmıştır.¹ Kelâmcıların buradaki temel amaçları, insanı din karşısında sorumlu ve yükümlü yapan bilgiyi ortaya koymak olmuştur.

İslâm Kelâmı ve İslam Felsefesi literatüründe *vâcib* ve *vucûb* kelimeleri, kök anlamına bağlı iki anlamda kullanılmıştır. İlki mantıksal zorunluluk, diğeri ise dinî ve ahlâkî açıdan yerine getirilmesi gereken zorunlu görev ve davranıştır.² Bu son anlam, fıkıhçıların kelimeye yükledikleri teknik anlamdır.³

İslâm düşünce geleneğinde akli/mantıkî zorunluluk ile dinî/ahlakî zorunluluk kavramlarının, ortak temel zemin olan *vâcib* kelimesinde buluşmaları anlamlıdır. İnsan, akli istidlâl yoluyla bir şeyin bilgisine ulaştığında bu sonuç, aynı zamanda dinî/ahlakî açıdan da bir sorumluluğa dönüşür mü? Başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere dinî hükümlerin akılla bilinip-bilinemeyeceği kelâmcıları meşgul eden kadim sorunlardan biri olmuştur. Kelâmcılar, Allah'ın varlığı konu-

¹ Bkz. Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkadir b. Tâhir (ö. 429/1037), *Usûlu'd-Dîn*, 3. Baskı, Beyrut 1990, s. 256. İcî, Adududdîn (ö. 736/1335), *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, tsz., s. 28 vd. Beyâdî, Kemâluddîn Ahmed b. Hasan (1098/1687), *İşârât'ul-Merâm min İbârât'ul-İmâm*, İstanbul 1949, s. 84 vd.

² Fadla Hourani, *Islamic Rationalism the Ethics of Abdal-Jabbar*, Oxford 1971, s. 115. *Vucûb* teriminin bazı İslâm kelâmcıları tarafından nasıl kullanıldığı konusunda karşılaştırmalı bir değerlendirme için bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, Ankara 2001, s. 69-77.

³ Fıkıh Usûlü'nde vâcib, Şâri'in mükelleften kesinlikle yapmasını istediği iş olarak tarif edilmiştir. Bu isteğin kesin olduğunu gösteren bir delil bulunur. Bkz. Abdulvahhab Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 293-298.

sunu *Vâcibu'l-Vucûd* terimiyle tartışmışlardır.⁴ Konu, dinin temel *nass*ları karşısında aklın işlev ve alanının tespit edilmesiyle ilgili olup, insanın salt aklın yetilerini kullanarak iyinin ve kötünün bilgisini elde edip edemeyeceği sorunu ile de yakından bağlantılıdır.⁵

3. TEMEL YAKLAŞIMLAR

İslâm Kelâmı'nın kurucusu sayılan Mutezile kelâmcılarının, aklın işlev ve alanını geniş tuttıkları bilinmektedir. Nassın yanında akli da başlı başına bir otorite olarak kabul eden Mutezile kelâmı açısından, aklın kendi imkânlarıyla edindiği bilgiler de vucûb ifade etmektedir. Dinden gelen bir emir ya da bilgi olmadan da Allah'ın bilinmesi, iyi-kötü davranışların seçilebilmesi gibi konularda insanın sorumlu tutulması, Mutezile'nin bu hareket noktası açısından mümkün olabilmektedir.⁶ Mutezile'nin yaklaşımının temelinde aklın, sonuçta dinî bilgiyi doğrulayacağına dair oldukça geniş bir güven duygusu yatmaktadır.

Kelâmcıların konuyu tartışma biçimleri ve vâcib kelimesine yükledikleri anlam, nassın otoritesini öne çıkarıcı bir nitelik taşımaktadır. Özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları, aklın otoritesini nass karşısında sınırlama adına, vucûb sözcüğüne dinî bir vurgu katmışlardır. Bu görüş açısından, örneğin Şehristânî (ö. 548/1153)'ye göre tüm bilgilerimizi akıl yoluyla elde ederiz. Fakat onları gerekli kılan otorite, sonuçta *vahiy/sem'*dir.⁷ Bunun anlamı, bir bilginin dinî zorunluluk/*vucûb* ifade edebilmesi için hakkında dinî bir hükmün bulunması şartıdır. Sünnî Kelâmcıların, aklın belirli bir alan içerisindeki rolünü kabul etmekle beraber, dinî sorumluluk konusundaki yerini tespit ederken daha ihtiyatlı davrandıkları görülmektedir.

Hiç kuşkusuz bilgiye ulaşmak, akıl yürütmeye ve deneyime bağlı olarak ilerleyen zihinsel etkinliğin başarısıdır. Bilginin zorunluluk ifade etmesi ve kişiyi sorumluluk altına sokması ise daha farklı bir konudur. Dinsel ve şer'î anlamda herhangi bir vâcibin bilgisine akılla ulaşılamayacağı, bize neyin vâcib olduğunu bildiren otoritenin, din olduğu kabul edilmiştir.⁸

⁴ Taftazânî, Sa'duddîn (793/1390), *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 141-156.

⁵ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu (Teodise)* (çev. Metin Özdemir), Ankara 2001, s. 28-35. Günümüz teologları tarafından da tartışılan bu problem, başta Tanrı olmak üzere dinsel gerçeklerin akılla temellendirilmesi sorunu ekseninde ele alınmaktadır. İki kavram ortaya atılmıştır. Doğal teoloji (*Natural theology*) kavramı, her hangi bir vahiy verisine dayanmaksızın teolojik çalışmalarda bulunmayı anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bunun karşısında teoloji yaparken vahye dayanmak, vahiy teolojisidir (*Revealed theology*). Bkz. Kenny, Anthony, *What Is Faith? Essays In The Philosophy of Religion*, Newyork 1992, s. 63, 64.

⁶ Kâdî Abdulcabbâr (ö. 415/1020), *el-Muğnî fî Ebvâbi-'Tevhîd ve'l-Adl*, Kahire, tsz., XII, s. 55.

⁷ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1990, I, s. 88.

⁸ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut 1998, s. 103, 104; Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf (ö. 478/1085), *eş-Şâmil*, İskenderiye

Şehristânî, bilgi ile zorunluluk arasındaki ilişkiye dair Ehl-i Sünnet'in görüşünü daha belirgin bir dille formüle etmiştir: "*Bilgi ile onun gerekliliği arasındaki fark şudur; bütün bilgiler akıl ile elde edilir; ancak onları gerekli kılan şey sem'idir.*"⁹ Şehristânî'nin formüle ettiği yukarıdaki yaklaşım, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından benimsenen genel görüş haline gelmiştir. Eşarî Kelâmının iki meşhur ismi olan Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Cüveynî (ö. 478/1085), birbirlerini doğrulayarak, akıl yoluyla vâcibe ulaşılamayacağını söylemişlerdir. Zira aklın vâcib kılma gibi bir yetkisi ve yeteneği bulunmamaktadır. Vucûb dinî bir emirle olur.¹⁰

Kelâmcıların imâmetin vucûbiyeti konusuyla ilgili tartışmaları, onların siyasi otorite olgusunu nasıl değerlendirdiklerini ortaya koyan teorik birer çaba niteliği taşımaktadır. Zira yapılan tartışmalar ve varılan sonuçlar ne olursa olsun,¹¹ siyasi bir otorite fiilî bir gerçeklik olarak bu tartışmalardan ayrı özerk biçimde her zaman var olagelmiştir. Şu halde konu, zaten var olan bir yapıya teorik bir dayanak aramaktan ibaret olmalıdır. İmâmet tartışmalarının, temelde iktidarın meşrûyetini ilgilendiren önemli bir yönü bulunmaktadır. Zira imâmeti dinen câiz/olabilir görenler ya da onu aklen vâcib kabul edenler, iktidarın dinsel kökeniyle olan bağına zayıflatmış oluyorlardı. Bu durumda iktidar, her iktidarın yaptığı gibi, kendine mutlaka bir başka meşrûiyet zemini bulmak zorunda kalacaktı. Ehl-i Sünnet imâmet teorisinin teşekkül ettiği dönemler boyunca geçerli olan hâkim paradigmanın genelde İslâmiyet, özelde ise dinsel akıl olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, dinin dışında bir zeminde meşrûluk elde etmenin, herhangi bir siyasi iktidar için imkânsızlığı fark edilebilecektir.

Diğer yandan imâmeti dolaylı yoldan da olsa dine bağlayan Sünnî görüş, iktidara hem köken olarak sağlam bir meşrûiyet sağlamış hem de izlediği reel siyasette ona rakipsiz bir güç ve üstünlük sunmuştur. Zira imâmet, dinin korunması ve hükümlerin uygulanması için vazgeçilmez bir güç sayılmıştır. Bu açıdan bakıldığında kelâmcıların imâmet konusunda ele aldıkları ve tartıştıkları konuların başında, imâmeti câiz gören görüşün dinî açıdan geçerliliğinin gelmesi tutarlı sayılır.

4. "İMÂMET ZORUNLU DEĞİLDİR" GÖRÜŞÜ

Kelâm ve Mezhepler tarihi kaynaklarında, İslam siyasi geleneğinde imâmeti caiz gören bir grubun varlığından söz edilmektedir. Ehl-i Sünnet kaynakları, Müslümanların hemen tamamının imâmetin vâcib olduğuna inandığını, ancak Haricîlerden Necedât adlı grubun bu genel görüşe muhalefet ettiğini kay-

→

1969, s. 115; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd* (thk. Esad Temîm), Beyrut 1985, s. 29. (Bundan sonra *el-İrşâd* diye anılacaktır.)

⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, s.88.

¹⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 103; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25.

¹¹ İmâmetin gerekliliği ve ona niçin ihtiyaç duyulduğu konusunda Mutezilî bakış açısını yansıtan bir yaklaşım için bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. ve tkd. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 759-766.

deder. Necedât grubunun imâmetin gerekliliği konusundaki görüşünün özeti kısaca şu şekildedir: İnsanlar, aslında bir imama yani devlet başkanına ihtiyaç duymazlar; çünkü Allah'ın kitabını bilmektedirler. Bu nedenle nasihat etmek yeterlidir. Gerekli görürlerse insanlar aralarından bir imam seçerler. Ancak böyle yapmaları zorunlu değildir. Dinî açıdan imâmeti vâcib kılmaksızın, aralarında birbirlerine doğruluğu ve adaleti hatırlatmaları yeterli olur. Her insan, diğeri gibi takva ve ihlas sahibidir. O halde bir insanı imam seçmek, eşit oldukları halde aralarından birini yüceltmek neden gerekli olsun ki? İnsanın fitratı, dinler ve şeriatlar, imamın varlığına ihtiyaç duymazlar. Bedevîlerin yaşamı, bir sultan olmadan düzenli olarak nasıl devam ediyor¹² biçiminde dile getirilen argüman imâmetin din ve insanî tecrübe açısından zorunlu olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Necedât'ın, imâmeti caiz kabul eden görüşü, yöneticiyi akıl ya da din açısından zorunlu sayan genel görüşten birkaç açıdan ayrılmaktadır. İlk olarak, onlara göre imâmet mutlaka olması gereken verili bir kurum değildir. Sanıldığı gibi ne akıl ve ne de din onun gerekliliğine hükmetmez hatta ihtiyaç da duymaz.¹³ Diğer yandan dinin amaçlarının, kaçınılmaz olarak imâmetle gerçekleşeceğini ileri sürmek de yanlış olacaktır. Zira dinin de aklın da asıl gayesi adaleti ve iyiyi yerleştirmektir. İnsanlar bunu yapabilecek güce sahip bulunmaktadırlar. Bunu yaptıkları sürece herhangi bir imama ihtiyaç duymayacakları açıktır.

Necedât'ın imâmet yaklaşımında göze çarpan önemli nokta, dinin değerleriyle imâmet arasında koyduğu ayrımdır. Buna göre değerler ile sosyal-siyasal bir kurum olan imâmet arasında zorunlu bir bağ yoktur. İmâmeti, dinin yüksek amaçlarını gerçekleştiren önemli bir araç sayan yaklaşıma da ihtiyatla bakılmaktadır. Çöl yaşamında merkezî otoriteden çok kabile karizması sorunların çözümü için yeterli oluyordu. Bu nedenle kentlilere özgü olan bürokratik otoriteye topluca boyun eğme davranışı gelişmemişti. Onların temel çekinceleri, fitne ve karışıklık çıkması durumudur. Böyle dönemlerde, insanların kendi aralarından birini imam seçmeleri, kötülüğün ancak bu şekilde kovulabileceği gerekçesiyle caiz görül müştür. Nitekim Necedât, adaletin ve huzurun imam olmadan tahakkuk etmeyeceği durumlarda, imâmetin caiz olduğu görüşünü taşımaktaydı.¹⁴

Her ne kadar Necedât'ın imâmetin vucûbu hakkında ileri sürdüğü görüş, bazı sosyal olguların bir yansıması ise de, genel sosyo-politik gerçekliğe uygun

¹² Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut 1990, I, s. 189-190; Şehristânî, *a.g.e.*, II, s. 37; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 396-398.

¹³ Haricilerin imâmetin gerekliliği hakkındaki görüşleri ve değerlendirilmesi için bkz. Abdurrâzık Ahmed Senhûrî, *Fıkh'ul-Hilâfe ve Tatavvuruhâ* (Arapçaya çev. Nâdiye Abdurrâzık Senhûrî), el-Hey'et'ul-Mısriyye, 1989, s. 93-101.

¹⁴ Râzî, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *el-Erbâin fî Usûl'id-Dîn*, Beyrut 1982, s.256.

düşmediği açıktır. Bir toplumda adalet ve huzur, kendiliğinden ve doğal yollarla gerçekleşmez. Bu kavramlar salt dinî ve manevî mahiyete sahip değildirler. Bunlar, sosyal ve siyasî düzeylerde toplumun hayatında somut olarak temsil edilen ve edilmesi gereken pratik ilişkilerle, uygulamalarla ve alınan tedbirlerle korunurlar. Dolayısıyla adalet, huzur ve düzen kavramlarını, toplumun en somut ve güçlü kurumu olan siyasal iktidar kurumundan kopuk tahayyül etmek gerçekçi bir tutum olmayacaktır. Bu açıdan Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının, imâmetin araçsallığını vurgularlarken sosyal kurumlarla değerleri birbirinden ayrı düşünen yukarıdaki ütopyik görüşe (Necedât) cevap vermeye çalıştıklarını düşünebiliriz. Dinin amaçlarının ancak imâmetle (devlet başkanlığı) gerçekleşebileceğini söylerlerken¹⁵ değerlerle kurumlar arasında ayrılmaz bir bağ bulunduğunu fark etmişlerdir. Şehristânî, *“İmâmet şeriat açısından vâcib değildir. Ancak ümmet ondan yüz çevirirse kınamayı ve cezayı hak eder. O, insanlar arasındaki ilişkilere ait bir iştir. Eğer insanlar adaletli olsalar, iyilik ve takvada yardımlaşsalar, herkes kendi işiyle ve göreviyle meşgul olsa, imama gerek kalmazdı.”*¹⁶ der.

Görüldüğü gibi Şehristânî, imâmeti caiz gören görüş tarafından kullanılan argümanın ilk yarısını aynen alıp kullanmakta, ancak onunla açıkça çelişen başka bir görüşe ulaşmaktadır. İmâmeti caiz görenlerin akıl yürütmesi şöyleydi: “İnsanlar adaletli oldukları sürece bir imâma (yönetici) ihtiyaç duymazlar.”

5. SÜNNÎ GÖRÜŞÜN TEMELLENDİRİLMESİ

Şehristânî tarafından dile getirilen bu görüş, Sünnî anlayışta; *“Eğer insanlar adaletli olsalardı, imama ihtiyaç kalmazdı”* biçiminde düzenlenmiştir. Sünnî akıl yürütme, kolaylıkla fark edileceği üzere, tarihsel tecrübenin gözleminden hareket eder. Gerçekten de adalet denilen kavram, her ne kadar insanın içsel olarak hissedebileceği bir duygu ve özlem olsa da, onun sosyal yaşamda uygulanabilmesi mutlaka bir politik güce ve örgütlenmeye ihtiyaç duyar.

Nesefî (ö. 508/1115) ve onun akâidine yazdığı şerhte Taftazânî (ö. 793/1390), imâmetin gerekliliğini sosyal ve siyasî gereklilikler üzerinden temellendirirler. Buna göre, Müslümanlar için bir imâma mutlak surette ihtiyaç vardır. Müslüman halkla ilgili dinî hükümlerin infazı, cezaların tatbiki, düşmanlara karşı ülke sınırlarının korunması, Müslümanlardan ordu teşkil edilmesi, vergilerin toplanması, zorbaların, soyguncuların ve eşkiyanın denetim altına alınarak zulümlerin önlenmesi, Cuma ve bayram namazlarının eda edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ortadan kaldırılması, hukuk üzerine kaim olan şahitliklerin kabulü, velîleri bulunmayan küçük yaştaki oğlan ve kızların evlendirilmeleri

¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 176; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 482; Mâverîdî (450/1058), *Ahkâmü's-Sultaniye* (thk. Isâm Fâris Herestânî), Beyrut 1996, s. 3; İbn Haldun, (ö. 809/1406), *Mukaddime*, Kahire tsz, s. 191.

¹⁶ Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 482.

ve ganimet mallarının taksim edilmesi gibi önemli hususlar imâm sayesinde yerine getirilir.¹⁷

İbni Haldun (ö. 809/1406)'un bu konudaki görüşleri daha sistematik ve tutarlıdır. Eserinde imâmeti vâcib görmeyenlerle bir polemige girmekte ve imâmetin gerekliliğini ortaya koyan bir akıl yürütme geliştirmekte ve özetle şunları söylemektedir: İmam belirlemenin vâcib olmadığını söyleyerek yönetimden kaçmak hiç kimseye yarar sağlamaz; çünkü siz, dini ayakta tutmanın gerekli oluşuna inanmaktasınız. Bu durumda onu ayakta tutacak olan bir yönetim ve otoriteye ihtiyaç söz konusu olacaktır. Yönetim de, bir yöneticinin varlığıyla gerçekleşecektir. Sonuçta herhangi bir yönetici belirlenmemiş olsa bile, bir şekilde iktidarın oluşması nedeniyle, uzak durmaya çalıştığınız şey yine de gerçekleşmiş olmaktadır.¹⁸

İbn Haldun, nassın imâmeti açıkça emretmediğinin farkındadır; ancak dinin, insanların içinde yaşadığı ve iktidar ilişkilerinin hüküm sürdüğü somut bir dünyaya seslendiğini de görmektedir. Bu yüzden o, din ile imâmet arasında kaba ve dogmatik değil, ancak pratik ve kaçınılmaz bir ilişki bulunduğunun altını çizmektedir. Din salt yönetme işini kötülemediği gibi, yönetici olmayı da yasaklamış değildir.¹⁹ Onun kötülemediği, yönetimden doğan kötü davranışlardır. Buna karşın din, yine yönetimin yerine getireceği adalet, insaf ve dinin savunulması gibi iyilikleri de övmüştür.

Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209) imâmette aslanan şeyin, insanlardan zararını savmak olduğunu belirtir. Güçlü bir lider olduğunda insanlar onun eline düşmek için kötülüklerden uzak durma konusunda daha dikkatli olacaklardır. İnsanlardan zararın savılması ve kötülüklerin önlenmesini, imâmetin gerekliliğinin temeline yerleştiren Fahreddin Râzî'ye göre, akla dayananlar için akıl, nassa dayananlar için de nass imâmeti gerekli kılar.²⁰

Ehl-i Sünnet Kelâmcıları ve hukukçuları, imâmetin gerekliliği konusunu ele alırlarken kendi dönemlerinde yaygın olan kavramsallaştırmalara başvurmuşlardır. Örneğin; İbn Teymiyye (ö. 728/1328), imâmetin gerekliliği konusunu "vucûbu

¹⁷ Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115), *Metnu'l-Akâid*, s. 3. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid* başında, İstanbul, 1310. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, s. 326, 327. Pezdevî de imâm tayin etmenin diğer farzlara öncelikli bir iş olduğunu, Hz. Peygamber vefat edince Müslümanların diğer tüm işleri bırakıp bir halife tayin etmekle uğraştığını belirtir. Toplumda dinî ve dünyevî pek çok işin ancak imâmla yerine getirilebileceğini vurgular. Bkz. Pezdevî (ö. 493/1099), Ebu' Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1980, s. 268. Ebu'l-Muîn en-Neseî de *Tabsıra*'sında imâmetle ilgili konulara geniş yer ayırır. İmâmetin gerekliliği hakkındaki görüşleri için bkz. Neseî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (thk. ve tlk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, II, s. 431, 432.

¹⁸ İbn Haldun *Mukaddime*, II, s. 576.

¹⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 161.

²⁰ Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn (ö. 606/1209), *Kelâm'a Giriş-el-Muhassal* (çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002. Ayrıca bkz. Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, (tkd. ve thk. Hüseyin Atay), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1991, s. 574.

ittihâzi'l-imâre" başlığı altında inceler. İnsanların işlerini üstlenmek ve onları yönetmek anlamındaki velâyetin, en büyük dinî farzlardan olduğunu belirten İbn Teymiyye, dinin ancak onunla ayakta durabileceğini söyler. Ardından dinî olmayan bir delille velâyetin lüzûmunu temellendirmeye çalışır. Bu delil, insan tecrübesine dayalı gözlemlerden elde edilir: İnsanlar ihtiyaçları ve çıkarları gereği bir araya gelirler ve bir topluluk oluştururlar. Topluluk yaşantısı ise mutlaka düzenleyici ve emredici kudrete sahip bir başkanın bulunmasını gerektirmektedir. Tecrübeye dayanan aklî delili, üç kişi yolculuğa çıktığında, aralarından birinin onlara başkanlık yapması gerektiğini belirten rivâyetle destekler.²¹

İyiliği emredip kötülükten sakındırmanın, Kur'an'ın en önde gelen emirlerinden biri olduğu bilinmektedir.²² Bu yükümlülüğün yerine getirilmesi ise kuvvet ve imâretle (emirlik) mümkündür. Cihad, hacc, Cuma ve bayram namazları, cezaların uygulanması, adaletin sağlanması gibi dinî emirler ancak imâretle uygulanabilecek işlerdir.²³ İmâretin içerdiği kuvvet kullanma hakkı ve *cebr* uygulama yetkisinden dolayı sultan, tanrısal bir güç şeklinde algılanmıştır. Nitekim İbn Teymiyye, imâretin din için gerekli bir kuvvet olduğunu söyledikten sonra, '*Sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi*' olduğunu belirten rivâyeti hatırlatır.²⁴

Cüveynî (ö. 478/1085) imâmet hakkındaki sözlerin itikadın asıllarından olmadığını tekrar ederken Sünnî geleneğine uyar ve imâmet konusuna uzak durmanın beraberinde iki mahzuru getireceğini vurgular. İlki taassuba saplanarak, hak sınırını aşmak, diğeri ise ictihad konusu olan ihtimalli meseleleri, kat'î ve kesin meselelerle karıştırmak.²⁵ Nitekim Cüveynî, imâmet meselesine girmesindeki amacının, kesin ilkeleri ictihâdî olanlardan ayırmak olduğunu söyler.²⁶

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının imâmetin gerekli oluşuyla ilgili görüşlerinin olgun ve sistemli şeklini Gazzâlî'de görüyoruz. Gazzâlî, bir şeyin vâcib oluşunun ancak dinle bilinebileceğini belirttikten sonra, imam tayin etmenin yararlarını ve imamın yokluğunun yol açacağı zararlarının akıl yoluyla bilinebildiğini söyler. Dinin maksatlarının gerçekleşmesi bir imamın varlığına bağlıyken, imamın ol-

²¹ İbn Teymiyye (728/1328), *es-Siyâse(t) eş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye* (nşr. Muhammed Hilmi Minyevî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1955, s. 161. Rivâyetin geçtiği kaynak için bkz. Ebû Davûd Es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as b. el-Ezdî (ö. 275/883), *Sünenü Ebî Davûd* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru İhyâi's-Sünneti's-Seneviyye, III, hadis no: 2608 ve 2609, s. 36. Ayrıca bkz. Muhammed Eşref b. Emîru'l-Azîm Abâdî, *Avnu'l-Ma'bûd ala Süneni Ebî Davûd* (thk. ve tkd. Râid Sabri b. Ebî Ulfe), Beytu Efkarî'd-Duveliyye, Ammân tsz.

²² Lokman 31; A'râf 164; Al-i İmran 104, 110; Nisâ 114; Tevbe 71.

²³ Mutezile Kelâmcıları da imâmete niçin ihtiyaç duyulduğunu temellendirirlerken, benzer bir mantık kullanmaktadırlar. Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 750.

²⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 162. Rivâyetin geçtiği kaynak için bkz. Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Huseyn, *Şuabu'l-İman*, I-VII, Beyrut, 1410, VI, 15, hadis no: 7369; VI, 17, hadis no: 7372; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, I-X, Mekke, 1994, VIII, 162, hadis no: 16427.

²⁵ Cüveynî şöyle der: "el-kavlu fi'l-imame(t) el-keâm fi haza'l-bâb leyse min usûli'l-i'tikad", Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 345.

²⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 345-346.

maması durumunda din de zarar görecektir. Dinin maksatlarıyla, imâmet arasında zorunlu bir amaç-araç bağıntısı kuran Gazzâlî'nin, imâmetin dolaylı olarak da olsa dinen vâcib olduğu sonucuna ulaştığı görülmektedir. Ona göre hem akıl hem de din, imâmetin vâcib oluşunu ortaya koymaktadır. *"Din işlerinin düzeni ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeni de ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir."*²⁷

İmâmeti câiz sayan görüş ne demek istiyordu? Kaynaklarda bu grupların görüşlerinin delillerine ulaşmak mümkün olmamaktadır. Geleneksel Sünnî yazarlarımızın, meseleleri etraflıca ele alıp tarafsız bir şekilde tüm görüşleri konuşturmak gibi bir kaygıları olduğunu söylemek zordur. Amaçları kendi mezheplerinin görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymaktı. Bu bakımdan imamet konusundaki muhalif görüşün delillere ve delillerin arkasındaki mantığa ulaşmak sosyopsikolojik analizleri gerektirmektedir. İmâmetin vâcib oluşunu reddeden gruplar, buna işaret eden açık bir nassın olmadığından hareket ediyor olmalıydılar. Zira eğer *imâmet vâcibtir*, deniyorsa, bu iddianın dayandığı iki argüman olabilirdi: İmâmet ya aklın ve insanî sosyal deneyimin gereği vacipti ya da din açısından vacipti. Din açısından vâcib olmasının anlamı, imâmeti emreden açık bir nassın bulunmasıydı. Oysa nass bu konuda açıkça ve doğrudan, onu kastederek imâmeti vâcib kılmıyordu. Dolayısıyla imâmetin vâcib olduğunu söylemek, buradaki vucûbu, terk edilmesi durumunda günaha düşülen bir gereklilik olarak anlama imkânını ortadan kaldırmaktadır.²⁸

İmâmetin caiz olmasının anlamı; Şâri' tarafından imâmetin farziyyetini/vucûbuyyetini belirten kesin bir dinî emrin olmamasıdır. Bu durumda, insan ya da toplum kendi tercihi, görüşüne ve tecrübesine göre davranmakta özgür olmaktadır. Bu noktadan sonra imâmetin gerekliliğine inanıp ona göre davrananların ya da aksi görüşe bağlanıp ona göre yaşayanların durumları, nass karşısında dinî bir sorumluluk ifade etmekten çıkıyordu.

6. TARTIŞMANIN SOSYO-POLİTİK ARKAPLANI

Kelâmcıların imâmet terimiyle ele aldıkları siyasî iktidar konusu, teorik olmaktan daha çok fiilî/olgusal bir durumdur. Değer yargıları ve ideolojiler kadar yaşanan sosyal gerçeklikle de yakın ilgisi olan bir konudur. Bu nedenle iktidarın bir insan topluluğu için gerekliliği sorunu, varsayımlara dayalı düşüncelerden ziyade, pratik ve pragmatik bir düzeyde ele alınmak durumundadır. Bu pratik ve pragmatik zemin, insanın tarihsel ve toplumsal deneyimler alanıdır.

²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 176.

²⁸ Abdalcabbâr, imâmet konusunda açık ya da gizli her hangi bir nassın bulunmadığını belirtir. Ona göre bu konuda bir nassın bulunması, farklı düşüncelerinden dolayı kişilerin küfürle ithamını getirir. Mutezile Kelâmında imâmet, *emr-i bi'l-marûf ve nehy-i ani'l-münker* ilkesi kapsamında ele alınmıştır. Bu iki konu, birbirini tamamlayan ayrılmaz birer bütün olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 741-749.

Siyasal ve teolojik kampaşmaların henüz netleşmediği ilk dönemde göreceli olarak bir serbestlik havası vardı. Bu ortamın en belirgin vasfı, hem teolojik hem de siyasal imkânların ve alternatiflerin varlığı gerçeğini taşımasıdır. Ancak zamanla siyasî dengelerin oturmasına bağlı olarak, merkezî akıl tarafından bazı imkânların gerçekleşmesi olanaksızlaştırıldı. Dolayısıyla teorik olabilirlik, sosyal ve tarihsel etkenler doğrultusunda daraltılmış oldu.

İlk Müslüman toplumdaki özgürlüğün sınırlarını göstermesi bakımından, Kur'an metninin açıkça haram kıldığı şeylerin dışında kalan her şeyin İslâm olarak kabul edildiğini belirtmek yeterlidir. Hukuksal anlamı sonradan “eşyâda aslolan ibâhadır.” ilkesiyle kodifiye edilen bu durum, uygulamada ve sosyal ilişkilerde “metne lafzen uygun olma” ölçüsünü değil, “metne açıkça aykırı olmama” rahatlığını ve genişliğini anlatmaktadır. Açıktır ki, davranışlarda “aykırı olmama” hususunun gözetilmesi, “uygun olma” zorunluluğundan daha genişçe bir alana işaret etmektedir. Bunun siyasal anlamı da, yönetim işlerini düzenleyen hazır bir düzenlemenin nasslarda yer almadığı şeklindedir. Gerçekten de, Müslümanları herhangi bir yönetim biçimine sarılmaya çağırın açık ve belirgin bir nass bulunmadığı gibi belirli bir yönetim biçiminden men eden herhangi bir nass da yoktur. İşte bu durum, İslâmî fırkalara mensup bazı kimselerin mutlak surette halifeye, dolayısıyla devlete ve bir devlet başkanına ihtiyaç olmadığını söylemelerine neden olmuştur. Herkes dinî açıdan kendi üzerine düşeni yaparsa, bir yöneticiye ihtiyaç kalmazdı.²⁹

İslâm'ın Arap yarımadasında ortaya çıkması olgusunu, sadece yeni bir dinin doğuşu olarak nitelemek eksik olacaktır. İslâm'ın özüne ilişkin kanaatler her ne olursa olsun, İslâm'ın ilk dönemlerine olgusal bir açıdan bakan bir araştırmacının göreceği tablo bellidir. Kendini öncelikle bir inanç olarak sunan İslamiyet, Arap yarımadasında inkârı mümkün olmayan bir sosyo-politik değişimi başardı. Eski kabilevî düzenlemelerin zayıflayarak daha geniş kapsamlı bir otoriteye boyun eğmeleri süreci, kurumsallaşma sorununu da beraberinde getirdi. Yeni ihtiyaçlar karşısında eski çözümlerin ve yapılanmaların söyleyecek bir şeyleri kalmamıştı. Burada yeni zihinsel ve siyasal gelişmeler karşısında, eski düzenin yeni sosyal ihtiyaçları karşılamada yetersiz kaldığı açıkça görülür.

Hız. Muhammed'in fiilen üstlendiği yöneticilik ve liderlik tecrübesi, Arap yarımadasında yeni bir siyasî iktidar modelini temsil ediyordu. Araplar, karizmadan çok kabileye önem verirlerdi. Oysa Hız. Muhammed'in yaşamıyla gündeme gelen risâlet, doğal olarak maddî ve manevî boyutları içeren kapsamlı bir liderlik algısını ortaya koymuştur. Ancak risâleti bir *kurum* olarak nitelemek, en azından Ehl-i Sünnet Kelâmı açısından uygun olmayacaktır. Çünkü kurumlarda görülen

²⁹ Cabirî, Muhammed Âbid, *İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar), Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 84.

devamlılık risâlette görülmez.³⁰ Gerçekten de Sünnî Kelâmının en belirgin başarılarından biri; risâlet kurumunu teolojik ve tarihsel bir gerekçe olarak kullanarak, ondan yarı dinsel yarı politik bir liderlik algısı üreten ve sonradan da ona ebedîlik kazandıran Şîî Kelâmına karşı çıkması ve risâletin dinsel işlevinin sona erdiğini ilân etmesidir. Sünnî söyleme göre halifeler Hz. Muhammed'e siyasal olarak hilâfet ederler. Dolayısıyla işgal ettikleri makam, her ne kadar dinin amaçlarının gerçekleştirilmesi için zorunlu ise de ilâhî ve kutsal bir nitelik taşımamaktadır.

Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan sorun, pratik anlamda siyasî iktidarı bir kurum olarak yapılandırma sorunuydu, denebilir. Siyasî iktidar bir kez tecrübe edildikten ve yararları görüldükten sonra, geriye adım atılması düşünülemezdi. Dinin bu konuda açıkça bir nass içermeyişi, siyasî iktidara duyulan ihtiyacı ortadan kaldıramazdı. Çünkü sorun acil, pratik ve hemen çözümlenmesi gereken bir sorundu. Nitekim genel olarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları, imâmetin temel bir inanç konusu olmadığını ve bu konuda açık ve kesin bir kanaate varmanın gerekmediğini ancak bu konuyu bilmeyenin, bilenden daha fazla tehlikelere maruz kalacağını söylemişlerdir.³¹ Şu hâlde, imâmetin yani en genel anlamıyla yönetimin bir toplum için gerekliliği, ne dinsel ve ne de aklî bir gerekliliktir, belki de her ikisinden de öncelikli olarak, sosyal ve beşerî bir gerekliliktir.

Vahiylere yoluyla bilgilendirilmeden önce de toplumlar iktidar ilişkileri üretiyordu. Basit ya da karmaşık, bir iktidar mekanizması üretmemiş insan topluluğu hemen hemen yok gibidir. Din, getirdiği inanç ve düşünce ilkeleriyle hem varlığa hem de sosyal yaşama yönelik bakış açılarını kökten değiştirdi. Bu arada iktidar kurum ve kavramına bakışta da yeni bir değerlendirmenin imkânlarını zorladığı söylenebilir. Dinler, hiç kuşkusuz bu etkiyi bazen direkt bazen de dolaylı olarak ortaya koymuşlardır; çünkü değerler sistemi değişen, kendini ve varlığı artık farklı bir açıdan algılamaya başlayan bir toplumda er ya da geç bir iktidar sorununun yaşanması mukadderdir. Zira köklü değişimden tüm kurumlar gibi iktidar kurumunun da etkileneceği açık bir sosyolojik gerçektir. Bu değerlendirmemizi kanıtlamak üzere, her üç büyük dinin doğuşunda yaşanan sosyo-politik çalkantıları hatırlamak yeterlidir.

İslâm dininin, sosyo-kültürel açıdan bir yaşam biçimi olarak kökleşmesi sürecinde, iktidar sorununun da imâmet adı altında tartışılması olgusu, anlaşılabilir bir gelişme olsa gerektir. Ancak önemle fark edilmesi gereken gerçek şudur: İmâmet tartışmalarına katılan ve görüş belirten taraflar, ya kendi yaşam biçimlerini geçerli kılmaya çalışmışlardır, ya da en azından söyledikleri sözlerin gerisinde,

³⁰ Ali Abdurrâzık, "Müslümanların peygambere olan itaatlerinin, itikâd ve iman itaati olduğunu; hükümet ve saltanat itaati olmadığını" söylemektedir. Ali Abdurrâzık, *İslâm'da İktidarın Temelleri*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1995, s. 102.

³¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 278; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 345; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 271.

belirli bir yaşam biçiminin ve siyasî tercihin, kendini teolojik dille sunması söz konusu olmuştur.

Çöl yaşamının koşullarını içselleştirmiş olan bedevîlerin kendi sade, eşitlikçi ve farklılaşmamış yaşam biçimlerinden hareketle, imamın bir toplum için aklen ya da dinen zorunlu oluşunu savunan görüşe karşı çıkmaları yine kendi deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Çöl yaşamının sadeliği, durgunluğu ve doğal istikrarı, bir iktidarın varlığını gereksiz kılabilirdi. Zira çöl yaşamı, kendi basit fakat katı kurallarıyla akıp gidiyordu. Yaşanan ve yaşanması muhtemel sorunlar ve bunlara karşı ne yapılması gerektiği az çok belli olduğundan, uzunca düşünmeye ve dikkatli kararlar almaya gerek yoktu. Çöl yaşamı kendi bilgeliğini de üretmişti. Onların, kabilenin ortak iradesine ve karizmasına duydukları aşırı güven de bundandı. Bu yaşam tarzı için, iktidarın görünmezliği formundan söz etmek gerekecektir. İktidar tüm bir kabile bireylerine dağılmış ve her birey tarafından eşit şekilde temsil edilen, ortak ve gayri şahsî bir güçtü. Kentte görülen siyasî, kabilevî ve ekonomik farklılaşma, nüfus hareketliliği, ticarî ve kültürel hayattaki canlılık ve tüm bunların getirdiği sorunlar, iktidarın gerekliliğinden yapılanmasına değin pek çok yeni ve köklü sorunu da beraberinde getirdi. Eski bir çözüm olan ve artık sosyal-pratik geçerliğini yitirmiş olan çöl yaşamı merkezli iktidar yaklaşımının tepkiyle karşılanması doğaldı.

İmâmeti vâcib sayan görüşün Ehl-i Sünnet Kelâmında yer bulmasının altında yukarıda belirttiğimiz sosyal gelişmenin yattığını sanıyoruz. Bu, sosyal ve siyasî kurumların kendi meşruiyet zeminlerini teşkil etme sürecidir aynı zamanda. Ancak bu süreç, Kelâmî tartışmalar boyunca dinî/teolojik formda ilerlemiştir. Neticede, imâmetin vucûbu bir ilke olarak Ehl-i Sünnet kelâm sisteminde yerini almıştır. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları, imâmeti vâcib sayan tüm görüşlere kapılarını açmışlardır. Bu nedenle imâmetin vâcib oluşunu ortaya koyan hem aklî hem de *şer'î* deliller kabul görmüştür.³² Bunu Müslüman toplumun iktidarın kökeni ve meşruiyeti sorununu bir daha gündeme gelmesini önleyecek biçimde çözmeye duyduğu ihtiyaca bağlıyoruz. Güçlü, birleştirici ve etkin bir yöneticiye duyulan ihtiyacın gölgesinde yapılan imâmet tartışmaları, merkezîyetçi bir çözümle son buldu.

İmâmetin vucûbu ve kökeniyle ilgili tartışmaların oldukça pratik bir zeminde yapılmasına ve iktidar merkezli sonuçlanmasına bağlı olarak, Müslüman dünyada siyaset hep iktidar odaklı bir mesele biçiminde algılandığı gelmiştir. Müslümanlar, devlet ve iktidar konusunu sürekli olarak merkezîyetçi açıdan düşündüler.³³ Bu nedenle, toplum merkezli bir siyaset anlayışının önündeki engelleri ve Müslüman toplumlardaki direnç odaklarını tanımaya çalışan bir düşünürün,

³² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, s. 96; Gazzalî, *el-İktisâd*, s. 197; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 142; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 177.

³³ Arkoun, *Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 96.

sorunun tarihsel ve Kelâmî kökenlerine kadar inmesi gerekecektir; çünkü sorun, basit anlamda bir kurumsallaşma ve şekil değiştirme sorunu değil, köklü bir zihniyet ve algılama sorunudur.

7. “İMÂMET İLÂHÎ LÜTUFTUR” GÖRÜŞÜ

Klasik Kelâm literatüründe, imâmeti bir lütuf olarak değerlendiren farklı bir görüş daha vardır. Lütuf, sözlükte ıstılah anlamı açısından fiilde başarıya ulaşmak, yani *et-tevfik fi'l-fi'l* olarak verilir.³⁴ Lütuf doktrinini ortaya atan Şia ve Mutezile Kelâmcılarına göre imam tayin etmek bir lütuftur. Her lütuf gibi imam tayin etme lütfu da Allah'a vâcibtir.³⁵

İlahî lütuf teması, Şiî ve Mutezilî düşüncede önemli bir yere sahiptir. İmâmeti nübüvvetin bir devamı gibi gören Şia ile Mutezile'den bazı kelâmcılara göre, peygamberler nasıl Allah tarafından seçiliyorlarsa, imamlar da aynı şekilde Allah tarafından seçilmektedirler. Onların adalet kuramı, yeryüzünün ilahî rehberlikten yoksun kalamayacağını öngörmektedir. Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'den sonra da ilahî rehberlik görevini imamlar üstlenmiş oldular. Bu nedenle imâmet, özellikle Şia kelâmında salt bir akaid konusu olarak anlaşıldı.³⁶

Şiî Kelâmcılar, imâmeti tümüyle Allah'ın iradesine bağlı bir konu olarak gördüler. Onlara göre konu, ilahî adalet ve ilahî lütüfla³⁷ ilgili çok temel bir itikad konusuydu. Bu yüzden insanların içtihadlarına bırakılamazdı. Şia'nın, imâmeti Allah'a vâcib kılan görüşüne Ehl-i Sünnet Kelâmcıları, Sakîfe toplantısında öne sürülen farklı görüşleri de hatırlatarak karşı çıkmışlardır. Örneğin Râzî; “*İmam tayin etmek Allah'a vâcib olsaydı öyle yapardı. Halbuki böyle yapmamıştır.*”³⁸ der.

İmâmetin, Allah'a vâcib olduğu argümanı, yönetim sorununa karşı belirli bir yaklaşımı getirir. Bu yaklaşım yönetim sorununu dogmatik bir söylem çerçevesinde nübüvvetle eklememeyerek, onun beşerî yönlerini ve boyutlarını görmezden gelmeye çalışmaktadır. Eğer yönetim meselesi insanî yönlerinden soyutlanmış, ilahî alana ait ve kutsala özel bir konu oluyorsa, zorunlu olarak insan aklının da sınırları dışına çıkarılmış demektir. İmâmetin bu denli idealize edilmesi yaşanan gerçeklerle bağdaşmamıştır. Nitekim bu nedenle olsa gerek Şia, imâmet doktrinini imamın masumiyeti ve imamın gaybı bilmesi gibi ek mitoslarla takviye etme ihtiyacı hissetmiştir. Zira siyasî yönetim gibi sosyal ve beşerî etkileşimlere olabildiğince açık bir konuyu idealize ederek gerçek güç ilişkilerini gözlerden uzak tutmak, kapsamlı ve zorlamalı, otoriter bir öğreti inşa etmekle mümkündür.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, Beyrut 1990, s. 228.

³⁵ Ahmed Mahmud Subhi, *Nazariyyetu'l-İmame(t)*, Beyrut 1991, s. 72.

³⁶ Kuleynî, Ebu Ca'fer, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Beyrut 1401, I, s. 168.

³⁷ Mutezile'den Kâdî Abdulcabbâr, imâmetin, bir yönüyle ilahî lütüfla ilgili bir konu olduğunu düşünür. Bkz. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.751.

³⁸ Râzî, *el-Erbain*, s. 428.

Buna karşın Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı, daha gerçekçi bir temele oturmak-tadır. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları imâmetin teorik yönünün yanı sıra pratik yönüne de ilgi duymuşlardır. Ancak Ehl-i Sünnet'in bu tutumunun aşırı bir uca doğru zorlandığı da görülmektedir. Bu aşırı uç, realiteye teslim olmak ve siyasal söylemi gerçekliğe uyacak şekilde düzenlemek yönünde gelişmiştir. Örneğin, kahr ve istilâ yoluyla da imâmetin mümkün olduğunu söylerlerken nerede durdukları pek belli değildir. Onlar bu iddialarında bir Kelâmcıdan daha çok bir hukukçu ya da bir vak'anüvis gibi konuşurlar.³⁹

8. SÜNNÎ İKTİDAR ANLAYIŞININ SORUNLARI

Ehl-i Sünnet siyasal söyleminin, mevcut durumun kaçınılmazlığını teolojik bir forma bağlaması, iki argüman üzerinden gerçekleşmektedir:

a) Selefin doğru ve sağlam yolundan ayrılmanın sakıncalı oluşu: Ehl-i Sünnet içinde bu görüşü dile getirme noktasındaki teşebbüsler büyük oranda Hanbelî ekolüne aittir. Bu selefi damar, teolojik tutuculuğun öncüsü olma niteliklerine uygun olarak, dinde ve siyasette selefin yolundan ayrılmamayı savunmuştur. Böylece bir tür siyasî muhafazakârlık güç kazanmıştır. Sultana ve hükümdarlara karşı isyan etmenin yasaklanması da bu eğilimin en belirgin görüntüsü haline gelmiştir. İsyanı kötüleme ve ondan men etme konusunda, Selefiye'nin referans ve atıf sorunu bulunmamaktadır. Zira Selefiye'nin örnek ve model olarak sunduğu selef arasında, iktidara isyan etme gibi bir eğilim bulunmamaktadır.

b) İsyanın fitneye yol açacağı korkusu: Sultanı düzeltmek ya da azletmek amacıyla silahlı isyan başlatmanın daha kötü sonuçlara yol açtığı, Ehl-i Sünnet düşünürlerinin göndermede bulunduğu temel gerekçe olagelmıştır.⁴⁰

Ehl-i Sünnet düşünürlerinin mevcut durumu korumadaki ısrarları, daha derinlerde yer alan başka bir teolojik tartışmanın kökenleriyle sıkı bir ilişki içindedir. Bu, iyinin ve kötünün bilgisine ilahî bilginin katkısı olmaksızın ulaşılp-ulaşılmayacağıyla ilgili olan klasik Kelâm literatüründe, *Husn ve Kubh* meselesi olarak bilinen konudur. Ehl-i Sünnet genel olarak, dinî bir bilgi olmadan iyinin ve kötünün bilgisine sahip olamayacağımız görüşündedir.⁴¹ Bu tutumun temelinde, akla karşı duyulan derin kuşku ve güvensizlik ile her türlü muhalefeti, teolojik

³⁹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, imâret ve hüküm konularını ele aldığı müstakil eserinde, siyaseti zalim ve adil olarak iki kısma ayırır. Öyle görülüyor ki fukahâ, imâmetin gerekliliğini pek tartışmamaktadır. Aksine imâmetin gerekliliğini bir veri olarak ele alıp, daha pratik meseleleri tartışmaktadırlar. Örneğin el-Cevziyye, eserinin bir bölümünde, saltanatla yönetmenin câiz oluşunu değerlendirmektedir. Bkz. Şemsuddîn Muhammed b. Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Matbaatu'l-Âdâb, Mısır 1317, s. 12-15.

⁴⁰ Taftazânî, günahkarlığı nedeniyle devlet başkanının niçin azledilemeyeceğini açıklarken şöyle der; 'İmam fısık nedeniyle azledilemez. İlk dört halife döneminden sonra, imamlar ve emirler arasında fısık ve günah çıkmış ve zulüm yayılmıştır. Selef onlara itaat etmiş, onların izniyle Cuma ve bayram namazlarını kılmış ayaklanmaya girişmemişlerdir.' Bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, s. 325, 326.

⁴¹ İcî, *Mevâkıf*, s. 396.

düzeyde yanlışlama eğiliminin izleri fark edilebilir. Bu bağlamda hüsn ve kubh, adalet ve zulm, hayır ve şer kavramlarının aklın kendi imkânlarıyla da anlamlandırılabilceği tezinin kabulü, daha yüksek bir adalet ve doğruluk fikrinden hareketle, mevcut iktidarın meşruiyetinin ve tasarruflarının sorgulanabileceği ihtimaline işaret etmektedir. Mevcut durumu anlamlandırmaya yönelmiş bir uyum ve istikrar teolojisinin, aklın alanını daraltmak üzere şeriatın ve onun gerçek izleyicisi sayılan selefin otoritesini merkeze alması tutarlıdır. Zira selefin, sünnetin yüceltilmesi ve buna karşılık aklın alanının daraltılması girişiminin temelinde, muhalefetin beslendiği kuramsal ve teolojik kaynakları kurutma çabası yatmaktadır.⁴² İmâmet ve hilâfet konusunda görüş belirtmiş ve eser vermiş olan Ehl-i Sünnet ulemasının genelde en belirgin tercihi, iktidar merkezli bir teoriden yana olmuştur. Onların arzusu iktidarın sürekliliği idi; çünkü istikrarı, iktidarın ayakta kalmasında görüyorlardı. Buna bağlı olarak Sünnî siyasal yaklaşım, iktidardan birincil görev olarak güvenliğin sağlanmasını talep edegelmiştir.⁴³

Tarihsel açıdan bakıldığında, Sünnî siyasal bilincin ideal ile realite, din ile siyaset, değer ile olgu arasındaki fiilî çatışmanın farkında olduğu görülmektedir. Sünnî düşünürlerin bu çatışmayı telif ya da rasyonalize etmek üzere sergilemiş oldukları yoğun mesai bilinmektedir. Özellikle güç ve güvenlik ilkelerinin, adalet ve dindarlık ilkesine tercih edilmesindeki gerekçeler ortadadır. Bu tutum yönetimin, her tür eleştiri ve kendisine yöneltilecek muhalefetin ötesinde bir yere yerleştirilmesine yol açtı. Sultan sorgulanamıyordu. Bu hem pratik açıdan imkânsızdı, hem de Sünnî siyasal söylem teorik açıdan bunu olumsuzluyordu. Bu noktada, imamın şeriatı uygulamakla görevli olduğu düşünülebilir. Ancak imamın şeriatı uygulamakla yükümlü oluşu nosyonu, onun iktidarını sınırlamak ve eleştiriye açmak yerine tam aksi bir işlev görmüş ve hükümdarlara tarih boyunca ihtiyaç duydukları meşruiyeti sunmuştur.

Diğer yandan Ehl-i Sünnet siyasal geleneğinde, imâmın dine ve adalete aykırı davranması halinde onu düzelterek somut bir mekanizmaya ya da caydırıcı bir önleme rastlanmaz. Allah ve ahiret korkusu hatırlatılır. Sünnî siyasal kültürde, yöneticinin haksızlıkları ve adaletsizliklerinin yol açacağı kötülükler yerine, yöneticiye isyan etmenin yol açacağı kötülüklerin sunumu açık olarak yer almaktadır.⁴⁴ İnsanların, kendi özel yaşamlarında sergiledikleri ve diğer insanların haklarını zedelemeyen hataları konusunda ahlakî uyarılarda bulunmak anlaşılabilir şeydir; ancak imamın görevini kötüye kullanması halinde ahlakî öğütlere sığınmak gerçekçi değildir. İşin bu kadarını elbette ki eski kelamcılar ve fıkıhçılar da

⁴² İbn Teymiyye, *es-Siyasetu's-Şer'iyye*, s. 10-11; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkiîn*, III, s. 3-6; İcî, *a.g.e.*, s. 396, 397.

⁴³ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1998, s. 147-148; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 23; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 235-238; Mâverdî, *Edebu'd-Dünya*, s. 115.

⁴⁴ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkiîn*, III, s.3-4; Taberî, *Tarih*, s. 342; Gazali, *el-İktisâd*, s. 201; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, s. 186.

düşünmüş olmalılar. Ne ki, şu kadarını sorma hakkımız da vardır: Diğer kültürlerde siyasal kültürde bir gelişme gerçekleşmiş iken neden Müslüman dünyada hâlâ eski siyasal kültür bu kadar güçlüdür? İnsanlar neden hâlâ kabile, aşiret ve ganimet ekseninde kurgulanan formunun dışında daha farklı bir politik ilişki modeli tahayyül edemiyor?

İslâm siyaset geleneğinin ilk dönemlerindeki sosyal belirleyicilerini inceleyen Cabirî, 'ısırcı saltanat' yönetiminin ortaya çıkmasını fitnenin bizzat kendisi olarak değerlendirir. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ortaya çıkan ve Müslümanlar tarafından bir türlü doldurulamayan yasal boşluk, üç maddede toplanabilir. Bunlar;

1. Yöneticinin seçilmesi konusunda genel anlamda benimsenen açık bir yöntemin ortaya konulamaması.

2. Yöneticinin görev süresinin belirlenememesi: Bilindiği gibi ilk dört halifenin üçü görev başındayken öldürülmüşlerdi. Araplarda siyasi bir gelenek vardı. Yöneticilerine "emîr" unvanını takarlardı. Emîr, savaşları yöneten kişi anlamındaydı. Savaşların yoğun olduğu bir coğrafyada yöneticilerin can güvenliklerinin olmadığı ve sık sık emîr değiştiği bilinmektedir. Görev süresinin tayin edilmemesinin gerisinde böyle bir durumun yattığı görülmektedir. Bu, sonraları yöneticilerin "kayd-ı hayat" şartıyla görevlerine devam etmeleri geleneğini doğurdu. Müslüman siyasal kültüründe yönetici öz olarak savaştaki emîr (komutan) modeline dayalı olarak gelişmiştir. Bu, o dönemin şartlarının dayattığı bir durumdu; ancak ekonomik, sosyal ve kültürel gelişmeler sonucunda bu model yetersiz kaldı. Sözü ettiğimiz bu üç yasal boşluk doldurulamadığı için, durum güçlü ve fırsatçı kesimler için bir ruhsata dönüştü. *Barışçıl bir fikhî çözüm geliştirilemediği için de, meydan kılıca kaldı.*

3. Yöneticinin görev tanımının yapılmaması: Kelam ve Fıkıh kitaplarında halifenin görevlerine dair bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler çalışmamızın başında hatırlattığımız üzere, imâmetin vucubunun anlatıldığı bölümlerde yer almaktadır. Cabirî, konuyu daha çok yöneticinin kendi konumunu nasıl algıladığı çerçevesinde inceler.⁴⁵

Hz. Osman dönemi olayları ele alındığında, halifenin tebaa ile ilişkilerine bakışta temel bir sorun olduğu ve halifenin kendini halka karşı *sorumsuz* bir konumda algıladığı anlaşılmaktadır. Yöneticinin, sadece Allah'a hesap vermekle yükümlü olduğunu hissetmesi, iktidar anlayışı açısından tam bir açmazdır. İnsan olarak herkes Allah'a hesap verecektir; ancak İnsanların başına yönetici olan kişinin fazladan büyük bir sorumluluğun altına girdiği ve topluma karşı her an hesap vermek zorunda olduğu açık bir gerçektir. İktidar makamı, insanların işlerini kollayıp gözetme yeridir. Buna karşılık, sorumluluk kavramının ağırlık noktasının

⁴⁵ Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 724-730

Allah'a, tarihe vb. aşkın referanslara kaydırılması, yöneticinin ayaklarının yerden yani halktan ve toplumdaki kesilmesine, kendisi için/bizâtihi bir iktidar anlayışının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

İktidarın yanlışlıklarına karşı hoşnutsuzluğun dile getirilmesinin engellenmesi, Müslüman kültüründe daha başka alt sorunlara yol açmıştır. Kendini dikey düzeyde geliştirip ifade edemeyen dinsel düşünce eleştirel, yıkıcı ve dışlayıcı bir karakter kazanarak yatay düzeyde somutlaşmaya yöneldi. Sünnî teolojik sistem içinde yer alan ekollerin kendi aralarındaki fanatik ilişkileri ya da suçlayıcı yaklaşımları andığımız bu tıkanmanın bir sonucu olsa gerek. Bu tıkanmayı en çok yaşayan ekollerin, Müslüman kültür içinde en olumsuz, entegrist ve yıkıcı tutumu geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin, günümüzde dahi en katı ve uzlaşmazcı tavır, bir zamanlar imama itaati en çok vurgulayan ve selefin en ateşli savunucusu sayılan Ehl-i Hadis ve Hanbelî ekoller arasında yaşatılmaktadır.⁴⁶

Aşırı idealizm ve gerçekleştirilemeyecek ütopyalar peşinde koşmak uzun vadede dışlanmaya mahkûm bir eğilimdir. Zira siyasal ve toplumsal denge, sosyal gerçeklik içinde kendine sınırlı ve göreceli de olsa bir güvenlik talep eder. Bunu sağlayacağı hissedilen doktrinlere de kucak açar. Ancak bu noktada bir başka sorunla karşı karşıya kalıyoruz. Aşırı gerçekçilik. İdealizmden ve sonuç vermeyen teorilerin yol açtığı hayal kırıklığından uzaklaşan toplumsal sağduyu, gerçekliği teslim olmak zorunda kalır.

Entelektüel ve felsefî düşüncenin, varolan insanî durumun ve verili sosyal yapının sınırlarını aşmak yerine tümüyle bunlara teslim olması, özgürlük alanlarını büyük oranda daraltan otoriter toplumsallıklarda sıkça görülen bir açmazdır. Bir düşünür ve entelektüel açısından buradaki temel kriz, iktidarın meşrulaştırılmasına bile alet olmak değil, toplumsal ve tarihsel bir ortodoksi kurarak, sonraki kuşakları da içerecek daimî ve kalıcı bir itaat formu teşkil etmek olsa gerek. Gerçi bu mekanizma, sadece kadim düşünürlerin başarısı değildir. Onların etkilerini ebedileştiren geleneksel söylemlerdir. Gelenekselcilik bunun için vardır. Müslüman kültürdeki gelenekselci modellerden biri olan Selefi akım, dinsel bir mantık kullanarak bugünü geçmişe bağlar. Geçmişten gelip de bugün yaşayan bireyleri belirlemesi, geleneğin otoritesi sayesinde gerçekleşen bir husustur. Sünnîlik, Şiîlik gibi büyük tarihsel ve dinsel yapılar bağlamında konuşacak olursak, bir ortodoksinin bazı kurum ve kavramları teolojik dil sayesinde varlıklarını sosyal ve tarihsel hâfızada sürdürebilmektedir. İlgâ edilmesinin ardından uzun yıllar geçmesine ve ona alternatif kurumların gelişmesine rağmen, teolojik hafızada hilafetin sahip olduğu saygın görünüm bunu örnekler.

⁴⁶ Koca, Ferhat, *İslâm Düşüncesinde Selefi Söylem*, Ankara 2002, s. 197-211.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Geleneksel Kelâm literatüründe imâmet adı altında ele alınan Sünnî siyaset düşüncesi, hızla değişen ve sert koşulların egemen olduğu politik bir dünyada teşekkül etti. Farklı ekollerin birbirleriyle mücadele ettikleri bu dünya, dağılma ve ayrışma tehlikelerine karşı istikrâr ve merkezileşme eğilimlerine imkan tanıdı. Bu süreç içinde Sünnîlik, iktidarlara, ihtiyaç duydukları meşrûiyeti sunan ve fiilî durumu onaylayan bir uyum ve istikrar teolojisi niteliğiyle öne çıktı. Bu, Sünnî söylemin iktidara dönük yüzüdür. Ancak Sünnîliğin Müslüman kitlelere dönük bir yüzü daha vardır. Bu onun birleştirici, barışı yüceltici ve Müslüman ekolleri kaynaştırıcı işlevinin altını çizer. Bu bakımdan Sünnî siyaset düşüncesini basitçe ve salt iktidar mezhebi olarak nitelemek kaba bir indirgemecilik sayılır. Zira o, aynı zamanda tarihsel, teolojik ve politik bir mutabakatın ürünüdür. Kendisini temsil eden tarihsel kurumların ortadan kalkmasına karşın, Müslüman kitlelerin belleğinde bu kadar etkin olması da bu yüzdendir.

Müslüman siyaset geleneğinin tarihteki tartışmalı pozisyonlarının yeni ve estetik bir dille bugüne taşınması, bir yöntemi yeni ve yetkin kılmaz. Aksine bu yaklaşım, eski sorunlara bir ebedîlik kazandırması bakımından sorunludur. İmâmet/hilâfet meselesi üzerinde duracak olursak, politik kurum ve konumların teolojik taşıyıcılarını çözümlenmek temel öneme sahiptir. Sünnî ve Şîî akâid söylemlerinin bir yönü, Müslüman tarihinin bu saydığımız tartışmalı pozisyonlarının siyasal ve dinsel yorumuna dayanır. Mezhepsel çatışmaların, tarihsel ve sosyolojik birer içeriğe sahip oldukları gerçeğini saptamak artık yeterli değildir. Hangi tarihsel öğelerin hangi inanç esaslarının teşekkülüne yol açtığını göstermek, olgu-düşünce bağlantısını anlamak açısından oldukça önemlidir. Bu yaklaşım, farklı Müslüman kimliklerin taşıdığı sorunlu tarihsel öğelerin ayrıştırılması sürecine de katkı sunacaktır. Konu imâmet meselesi adı altında Kelâm'ın temel tartışmaları arasında yer almaktadır. Makalede ortaya koymaya çalıştığımız gibi, klasik Kelâm ilminin konuyu ele alış biçimini ve vardığı sonuçları başlı başına bir sorun olarak görüyoruz. Örneğin; din ile devlet arasındaki ilişki, sanki kutsal ile kutsal olmayan arasındaki ilişki şeklinde algıлана gelmiştir. Bunun yanında yöneticinin Allah'a karşı sorumluluğu aşırı vurgulanmış; ne var ki halka karşı sorumluluk kavramı gelişmemiştir. Peki ama kutsal ve kutsal olmayanın anlamı ve sınırları nelerdir? Kutsal olmayan bir yapının zamanla kutsal sayılmasının gerekçeleri olabilir mi? Sosyal bilimlerin bazı dalları bu konuda bize önemli katkılar sağlayabilir; ancak kültürümüzde yer alan öğelerden hangilerinin kutsal, hangilerinin kutsal olmadığını *içerden* bir bakışla ortaya koymak, Kelâm ilminin bir ilgi alanı olarak kalmaya devam edecektir.