



Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği

Ramazan YILDIRIM*

Özet

Hilafet kurumu, Müslümanların tarihsel süreç içerisinde ortaya koydukları siyasal pratiklerini temsil etmektedir. Bu kurumun Hz. Peygamberden sonra başlayan süreçle birlikte siyasal iktidarı elinde bulunduran güçlerin içinde buldukları şartlar ile kendi eğilimleri çerçevesinde şekillenerek 19. yüzyılın başlarına kadar devam eden uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Bu makalede Hz. Peygamber öncesi Arap siyasal pratikleri, bu siyasal pratiğin fetret dönemine girmesi, ilk halifeler dönemindeki siyasî tecrübenin ana belirleyici tarz-ı siyasetleri, Emevî, Abbasî ve Osmanlı siyaset tecrübelerinin Hilafet olarak kurumsallaşmasının özet bir tasviri ele alınmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Emir, halife, imam, sultan, hilafet.

1. Kavramsal Çerçeve

Sünnî siyaset pratiği kavramıyla itikadî konularda Eş'arî-Maturidî, fikhî konularda da Hanefî-Şafiî-Malikî-Hanbelî yorumlarından herhangi birini benimseyen, hem siyasal hem de sosyal alanı bu itikadî-amelî yorumların ekseninde şekillendirmeye çalışan müslüman birey ve toplulukların tarih içindeki siyasî tecrübelerini temsil eden hilafet kastedilmektedir. Sünnî siyaset pratiği kavramını demografik ve coğrafi nitelikler bakımından somutlaştırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü İslam'ın hem

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı.

sünnî yorumunu hem de şîî veya bir diğer yorumunu benimseyen müslümanların hem siyasal pratikleri ve hem de yaşadıkları coğrafyaları müşterektir.

İslam siyaset literatüründe devlet başkanlığı için kullanılan ilk unvan “el-emîr” unvanıdır. Hz. Peygamber sonrası ilk siyasî toplantı olarak niteleyebileceğimiz Benî Saide toplantısında yapılan hararetlî tartışmalar da halife kelimesi kullanılmamış ve bunun yerine emir kelimesi sık sık telaffuz edilmiştir. Halife kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Hz. Ebu Bekir’e biat esnasında veya hemen sonrasında sahabe arasında bu unvanın kullanıldığı şeklinde yaygın bir kanaat oluşmuştur. Bu kanaatin oluşumunda İbn Haldun’un “Hz. Ebu Bekir’e biat edilince sahabe ve diğer müslümanlar onu halifetu Rasulillah (Allah Resulünün halifesi) olarak isimlendirdiler ve vefat edinceye kadar da bu isimle anıldı.”¹ şeklindeki sözleri etkili olmuştur.

Hz. Ebu Bekir, kendisine “Allah’ın halifesi” diye hitap edildiğinde “ben Allah’ın halifesi değilim, ben Allah Resulünün halifesiyim” diyerek bu isimlendirmeye karşı çıkmıştır. Ancak “halifetullah” kavramının müslüman zihnindeki potansiyel varlığı ve değişik vesilelerle kullanıldığı, muarızları tarafından istifaya çağrılan Hz. Osman’ın “benim için ölüm, Allah’ın hilafet gömleğini çıkarmaktan daha sevimlidir”² sözlerinden anlaşılmaktadır.

Hz. Ömer için “Emîru’l-Mü’minîn” unvanı kullanılmıştır. Kendisi için kullanılan “Allah Resulünün halifesinin halifesi” gibi uzun bir isimlendirmeye karşı çıkan Hz. Ömer, “sizler mü’minsiniz ben de sizin emirinizim” deyince mü’minlerin emiri olarak isimlendirilmiştir.³ Mü’minlerin emiri unvanının Hz. Ömer için kullanıldığı kesin olmakla beraber bu isimlendirmenin ne zaman hangi vesileyle ve kimler tarafından ilk kez telaffuz edildiği konusunda farklı rivayetler vardır.

“İmam” unvanı daha çok Şîî siyaset düşüncesinde yaygın olarak kullanılmıştır. Her ne kadar halife kelimesiyle eşanlamlı olarak kullanıldığı, imametın hilafetle kardeş olduğu görüşü ileri sürülmüşse de imam kelimesine yarı peygamberlikle eş bir anlam yüklenmiştir. Sünnî siyaset literatüründe imam kelimesinin yerine “el-İmâmetu’l-Kübrâ” unvanı

¹ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (thk. Ali Abdulvahid Vafi), Kahire-1401, II/638.

² Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu’l-Ümem ve’l-Mulûk*, Beyrut-ty., III/406.

³ Taberî, IV, s. 207



kullanılmıştır. Bu unvanların dışında Endülüs Emevîleri dönemindeki yöneticilerden bazıları için “reis” kelimesi de kullanılmıştır. Reis kelimesinin kullanımına Sünnî İslam dünyasının diğer bölgelerinde rastlanılmaktadır.⁴ Ancak Nehcu'l-Belâğa şarihi İbn Ebi Hadid, reis ve riâse kelimelerini imam-imamet, halife- hilafet kavramlarıyla eşanlamlı kullanmıştır.⁵

Emeviler döneminde genişleyen İslam coğrafyasının tamamına tek elden hükmetmek ve kontrol altında tutmak mümkün olmadığı için yöneticiler, kendileri adına otorite sağlayacak kişilere ihtiyaç duymaktaydı. Bu kişiler vali, kâdı, müşavir veya vezir olarak isimlendiriliyordu. Bunlar arasından vezir unvanı, Abbasiler döneminde resmi bir hüviyet kazanarak sünnî siyaset literatürü içerisindeki yerini almıştır. Gerek coğrafyanın genişlemesi gerek farklı sosyal ve siyasal kültürlere mensup müslümanların baskın gelen eğilimleri sonucu Abbasi halifeleri, sahip oldukları yetkilerin bir kısmını bu vezirlerle paylaşmak zorunda kalmışlardı. Halifenin yetki, otorite ve sorumluluklarına ortak olan bu vezirler, hem pratik siyaseti hem de idareyi tek başlarına belirler hale gelip halifeyi ikinci plana ittiler ve zamanla bazı vezirler için melik ve sultan unvanları ihdas edilerek kullanılmaya başlandı.

Sultan unvanı başlangıç itibarıyla Abbasi devletinin vezirleri ve Abbasî halifesine dinî bağlılık gösteren diğer yöneticiler için yüceltici bir anlamda kullanılırken daha sonraki dönemlerde resmi ve bağımsız bir rütbe haline geldi.⁶ Emiru'l-umerâ unvanı yerine Sünnî siyaset literatürüne geçen sultan kelimesi Selçuklu, Eyyubî, Memlük ve Osmanlı yöneticileri için kullanılır hale gelmiştir.⁷

Hilafet kurumu kavramı, Hz. Peygamber sonrası müslümanların siyasal tecrübeleri bağlamında kullanılan ve geleneksel İslam siyaset literatürü içerisinde yer alan en önemli bir kavramdır. Hilafet kurumu kavramı, teorik çerçevesi önceden belirlenmiş bir siyaset teşkilatından ziyade yaşanan siyaset pratiğinin idarî merkezini oluşturan yapıyı tanımlamak amacıyla yaygın şekilde kullanılan genel bir isimdir.

⁴ Zafir Kasımî, *Nizamu'l-Hukm fi's-Şeriatî ve't-Tarihi'l-İslamî*, Beyrut-1990, I/13.

⁵ “Genellikle insanların durumu aralarında hükmedecek bir reis olmadan düzene erişmez... Akıl, riâsetin vücubiyetine delalet etmektedir...” Bkz. İbn Ebi Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I/215.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, II/641.

⁷ Corcı Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, müt. Zeki Meğamiz, Dersaadet-1327, I/137.



2. İslam Öncesi Arap Yarımadasının Sosyo-siyasal Yapısı

Asya, Afrika ve Avrupa kıtaları arasında yer alan bir coğrafyada yaşayan Araplar, göçebe-bedevî ve yerleşik-medenî olmak üzere iki gruba ayrılıyorlardı. Göçebe Araplar, Arabistan yarımadasının kuzeyindeki Necd ve Hicaz'da, yerleşik düzene geçen Araplar da güney Arapları olup Yemen ve Hadramev'te yaşıyorlardı. Araplar arasındaki sosyal yapı aşiret ve kabile düzeni şeklinde olup kabile mensuplarının en yaşlısı bu kabilenin reisi konumundaydı. Kabile reisiyle kabile mensupları arasındaki ilişkiler kabilenin birliğini sağlayan temel unsurlara dayanıyordu. Kabileler, Mekke'nin ticari konumunu muhafaza etmek amacıyla kendi aralarında bir araya gelerek bir ittifak oluşturmuşlardı. Mekke tüm Arap kabilelerini cezbeden dinî bir merkez haline gelmişti. Yılın belirli mevsimlerinde Mekke'de düzenlenen panayirlarda ticaret yapılıyor ve kültür alışverişinde bulunuluyordu.⁸

İslam'dan hemen önce Kur'anın "cahiliyye çağı" olarak tanımladığı bir dönemde bu Arap kabileleri kan bağı, dil bağı ve din bağı olmak üzere üç temel faktörle çevrelenen bir birliktelik oluşturmayı başarmışlardı. Arap kabilelerini aynı çatı altında buluşturan din faktörü onları Hristiyanlık gibi dinlerin örf ve adetlerine karşı koruma görevini üstlenmişti. Bu din farklı tanrılar, putlar ve inançlardan müteşekkil olmasına rağmen aynı ritüellerle icra edilen bir değerler sistemini barındırmaktaydı. Lat, Uzza, Menat ve Hübel gibi şöhret bulmuş putlar Arap kabileleri arasındaki dinî birlikteliğin birer sembolü haline gelmişlerdi.⁹ Puta tapıcılık olarak ortaya çıkan ibadet tarzı cahiliyye döneminin en önemli dinî göstergesidir. Her kabilenin kendine özgü putları, hem bu kabileleri birleştiren hem de birbirinden ayıran bir işleve sahipti. Arap yarımadasındaki kabileler arasında Hristiyanlık ve Yahudiliğin de temsilcileri bulunmaktaydı. Bunların dışında Arap yarımadasındaki kabileler arasında Hristiyanlık ve Yahudiliğin de temsilcileri yer alıyordu. Ayrıca ne Yahudi veya Hristiyan olan ne de putlara tapan bir gurup vardı ki bunlar hanifler olarak isimlendiriliyordu ve tek tanrı inancına sahipti.¹⁰

Mekke'de yaşayan Arap kabileleri Kusayy'ın liderliğinde Kureyş adı altında bir araya gelmişlerdi. Bedevî kabile yapısını oluşturan hiyerarşik düzenin hâkim olduğu Kureyş'te kabile meclisleri, her kabilenin aristokrat kesiminden gelen insanlardan meydana geliyordu. Kureyş'in temel

⁸ Hasan Çarib, *Fî Sebîli Alaka Selime Beyne'l-Urubeti ve'l-İslam*, Beyrut-1999, s. 22-25

⁹ Hişam Cuayt, *el-Fitne (Cedeliyyetu'd-Din ve's-Siyase fî'l-İslami'l-Mükebbir)*, Beyrut-2000, s. 15

¹⁰ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, Beyrut-1970, VI, s. 460



amacı Mekke'deki su kaynaklarını kontrol altında tutmak, tüm Arap kabilelerince mukaddes sayılan mekânları muhafaza etmek, Arabistan yarımadasındaki yerel ticaret yollarına egemen olup onları Mekke'ye bağlamak ve tüm bunları gerçekleştirmek suretiyle de diğer Arap kabileleri arasında "güvenilir ve şerefli bir kabile olarak saygınlık" kazanmaktı.¹¹

Kureyş, Mekke-Şam güzergâhında bulunan kabilelerle ticaret kervanlarının yol güvenliğini temin etmek amacıyla bir dizi anlaşmalar yapmıştır. Yerel düzeyde kalan bu anlaşmalar, Şam topraklarına hükmeden Rum Kayseri ile varılan ittifak sonucu geniş bir boyut kazanmıştı. Yemen hükümdarıyla da yapılan benzer anlaşmalar neticesinde Kureyş, Mekke-Şam ve Mekke-Yemen ticaret güzergâhını güvence altına alarak diğer Arap kabileleri arasında üstün bir konuma yükselmiştir. Temeli ekonomik güce dayalı olan bu üstünlük siyasal anlamda da Kureyş topluluğunu liderlik konumuna getirmiştir.¹²

3. Arap Siyaset Geleneğinin Fetret Dönemi: Hz. Peygamber ve İlk İki Halife

Hz. Muhammed'in Mekke döneminde vurguladığı mesajın temel özelliğinin siyasal merkezli olmamasına rağmen Mekke oligarşisi tarafından siyaset eksenli bir hareket olarak algılanmıştır. Kureyş ittifakı içerisinde yer alan kabile liderlerinin birçoğu Hz. Muhammed'in tevhid-adalet merkezli mesajını, Mekke'deki kurulu düzene karşı peygamberlik iddiası altında başkaldıran ve kendi siyasal iktidarını kurmak isteyen siyasal bir proje şeklinde değerlendirmişlerdir. Onların bu algısını Hz. Muhammed'e karşı koyuşlarında başvurdukları yöntemlerden ve karşı mücadele taktiklerinden anlamak mümkündür.¹³

Hz. Peygamber insanlığa tebliğ ile memur olduğu ilkeleri, siyasal iktidar aracı yapmadığı gibi kendisinden sonra iktidara sahip olmak amacıyla dini istismar etmek isteyenlere karşı tavrı almıştır. Amir b. Benî Sasa'nın "müslüman olup sana biat ederiz ama muhaliflerine karşı üstün geldiğin taktirde iktidarın senden sonra bize ait olacağına dair söz iste-

¹¹ Hodgson, M.G.S., *İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)*, çev. Heyet, İst.-1995, I/93.

¹² Zafir Kasımî, *Nizamu'l-Hüküm fi'ş-Şeria ve't-Tarih'i'l-İslami*, Beyrut-1990, I/13.

¹³ Kureyş ileri gelenlerinin Hz. Peygambere mal, makam ve mevki teklif ederek onu davasından vazgeçirmeye çalıştıkları hususuyla ilgili açıklamalar için bkz. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyüp el-Himyeri, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (neşr. M. Seka, İ. Ebyari, A. Salebi), Mısır - 1936, I/294.



riz"¹⁴ şeklindeki siyasal iktidar şartına bağlı iman etme talebini geri çevirmiştir.

Siyasetin, kamu düzeni için gerek duyulan karar alma ve uygulama mekanizması olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Hz. Muhammed (s)'in özellikle Medine dönemindeki hayatında siyaset vardır diyebiliriz. Hz. Muhammed'in Medine döneminde uygulamaya koyduğu Ensarla Muhacirler arasındaki kardeşleştirme, Medine'deki tüm guruplar arasında ilan ettiği sözleşme, Medine civarındaki henüz müslüman olmamış kabileler arasında barış sağlama gibi faaliyetleri¹⁵ ilahî mesajın tüm insanlara ulaştırılmasının yollarını aralayan siyasî girişimler olarak kabul edilebilir. Hz. Peygamberin kamu düzeni alanına giren faaliyetlerde bulunduğu en açık göstergesi Medine'de hayata geçirilen "Medine sözleşmesi" adlı projedir. Hz. Peygamberin liderliğinde yürürlüğe giren bu proje siyasal bir projedir. Bu siyasal projede dikkatleri çeken en önemli husus Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı vasfının peygamberlik vasfından daha ağır basmasıdır. Çünkü bu projede Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonuna işaret eden veya vurgu yapan herhangi bir husus görememekteyiz.

Medine dönemindeki bu uygulamalardan Hz. Muhammed'in, peygamberlik vasfının yanı sıra siyasal önderlik vasfına da sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun siyasal önderliği, peygamberlik vasfından gelen bazı hususiyetler sebebiyle tüm insanlar tarafından kabul ediliyordu. Çünkü o, yüzyıllar boyu kan bağı eksenli bir hayat süren ve sürekli birbirleriyle rekabet halinde olan kabileleri inanç bağı altında bir araya getirmiştir. Hz. Peygamberin ardından müslümanların önderi olan Hz. Ebu Bekir de Hz. Peygambere en yakın kişi olması, müslümanlar nazarında saygın bir konumu bulunması sebebiyle öne çıkmış bir kişiliktir ve siyaset tarzı, Hz. Peygamber siyasetinin bir devamı niteliğini taşımaktaydı. Bundan dolayı da halifetullah ünvanını reddetmiş ve halifet-u Rasulillah nitelemesini kabul etmiştir. Ancak buna rağmen Hz. Ebu Bekir'in İslam hilafet kurumunun ilk müessisi olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü onun kişiliğinden kaynaklanan ve muhataplarında saygınlık uyandıran karizmatik yapısı, uygulamış olduğu siyaset tarzının ana rengini belirlemiştir.

Hz. Peygamberin otoritesinin hem dinî hem de siyasî boyutlara sahip olup nebevî rehberliğin yanı sıra siyasî liderlik yapması, kendinden

¹⁴ İbn Hişam, *age*, II/425.

¹⁵ Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İst.-1991, s. 190-194



sonraki siyaset anlayışını şekillendirmiştir. Halifetullah kavramının sonraki dönemlerde siyaset arenasında boy göstermesi bu siyaset anlayışının bir ürünüdür. Her ne kadar halifetullah ünvanı ilk halifeler tarafından benimsenmemiş olsa da çeşitli vesilelerle dile getirilmesi ve Emevîlerle birlikte siyaset literatürü içindeki yerini alması, bu kavramın müslüman zihniyetindeki potansiyel varlığını göstermektedir. Çünkü müslüman zihniyeti, dinî rehberliği siyasal liderlikten ayrı olarak telakki etmediği için bu iki alanı birden temsil ettiğine inandığı halifetullah kavramını dillendirmiş ve dolaylı da olsa siyaset alanını kutsal bir zemine çekerek sorgulanması sakıncalı bir konuma çıkarmıştır.

Hz. Muhammed, kendi sağlığında vahyin muhatap kitlesi arasında hiçbir ayırım yapmamış, özellikle de siyasal iktidar alanında kendinden önceki cahiliyye siyaset anlayışının hortlamasına zemin hazırlayıcı herhangi bir davranışa asla müsaade etmemiştir. Onun için önemli olan vahyin eşit bir şekilde tüm insanlara tebliğ edilmesiydi. Bu husustaki tavizsiz hassasiyeti sebebiyle de kendisinden sonraki dönem için müslümanların siyasal iktidar alanıyla ilgili açık bir telmihte bulunmamıştır. Çünkü bu alanla ilgili bir işaret tüm dikkatleri vahiyden uzaklaştırıp siyasal iktidar alanına çevirecek ve onun mesajına gölge düşürmeye sebep olacaktı.

4. Hilafetin Kurumsallaşmasında İki Tarz-ı Siyaset

Hilafet kelimesini Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan dinî rehberiyet ve siyasî önderlik boşluğunu doldurmaya yönelik bir şekilde tanımlayarak teorik bir çerçeveye oturtan Maverdî'dir. Ona göre; "Hilafet, dinin muhafazası ve dünya işlerinin idaresi amacıyla nübüvvetin yerine ikame edilmek üzere ihdas edilen bir kurumdur."¹⁶ Hilafetin bu şekildeki tanımı, Emevîlerle birlikte siyasal literatüre giren 'halifetullah' kelimesiyle 'rasulullah' kelimesi arasında bir paralelliğin kurulduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed'in 'Allah'ın Resülü' olduğu, ondan sonraki siyasal önderliği elinde bulunduranların da 'Allah'ın halifesi' oldukları şeklindeki bakış açısı, sünnî siyaset düşüncesinin temel paradigmalarından biri hali-

¹⁶ Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, el-Ahkamu's-Sultaniyye, Kahire-1406, s. 5. Maverdî'nin hilafetle nübüvveti iç içe gösteren bu tanımı birçok Kelamcı tarafından da benimsenmiştir. Hilafet, "Ümmetin itaat etmek zorunda olduğu herhangi bir kimsenin şer'î kanunların ikamesi ve müslümanların yurdunun korunması için Resulullah'a halife olmasıdır." el-Âmidî, Seyfuddin, el-İmametü min ebkari'l-efkar fi usulî'd-Din, (Neşr. Muhammed Zubeydiye), Beyrut-1992, s. 68; "Din ve dünya işlerinin yerine getirilmesinde Hz. Peygambere vekalet eden genel başkanlıktır." Taftazani, Sa'duddin Mesud b. Ömer, Şerhu'l-Mekasid (Neşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut-1989, V/234.



ne getirilmeye çalışılmıştır. Bu bakış açısına göre siyasî lider, meşruiyetini yönettiği halktan almak yerine yetki ve sorumluluk alanını kutsal bir çember içine alma yoluna başvurmuştur. Bundan dolayı da siyaset, din diliyle konuşmaya başlamış ve "Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Sultana iyilik yapana Allah ikramda bulunur, sultana ihanet edene Allah da ihanet eder."¹⁷ şeklinde yaygınlaşan argümanlara başvurulmuştur.

Hız. Peygamber sonrası müslümanların siyaset tarzında iki farklı prototip ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birini Hız. Ömer'in siyaset anlayışı temsil ederken diğerini de Hız. Osman'ın siyasal tecrübesi temsil etmektedir. Hız. Osman'ın siyasal tecrübesinde derin Emevî siyaset anlayışı ön plana çıkmıştır. Oysaki Hız. Ömer'in kendisinden sonraki liderin seçimiyle ilgili belirlemiş olduğu seçim yöntemi ve felsefesi o günün dünya siyaset anlayışı içerisinde bir dönüm noktasıdır ve Kur'an'da sürekli vurgulanan şurâ prensibinin siyaset arenasındaki teorik çerçevesini oluşturur. Siyasete getirilmek istenen bu teorik çerçeveye hilafetin Kureyş dışındaki herhangi bir unsura geçme ihtimalini gören Emevî seçkinleri, Hız. Ömer'e karşı olan hoşnutsuzluklarını belirtmede bir sakınca görmemişlerdi.

Hız. Ömer ile Kureyş-Emevî seçkinleri arasındaki gerginlik, Hız. Ömer'in hilafete gelişiyle birlikte başlamıştır. Hız. Ebu Bekir'in Şam'ın fethi için gönderdiği kabileler, Şam'da Ebu Bekir'in hastalığını duyunca, hilafetin Hız. Ömer'e geçeceği konusunda duydukları endişeyi gizlemişlerdir. Durumu yakından incelemesi amacıyla Medine'ye bir elçi gönderdiler. Elçi, Medine'ye gelip Hız. Ömer'in halife olduğunu görmüş ve huzura çıkarak insanların kendisinden nefret ettiğini ve onu sevmediklerini söyleyince Hız. Ömer, "yazıklar olsun, neden?" diye cevap verdi. Bunun üzerine gelen kişi "dilin ve sopan yüzünden" deyince Hız. Ömer iki elini havaya kaldırarak "Allah'ım! Onları bana, beni de onlara sevdirdi." diye dua etti.¹⁸

Hız. Ömer mal ve servet biriktirmenin, Kureyş'in fethedilen bölgelere dağılmasının müslümanlar açısından farklı bir dönem açacağını ve onları İslam'ın ilk günlerindeki atmosferden uzaklaştıracağını düşündüğü için Kureyş kabilelerinin Medine dışına çıkmalarına rıza göstermiyordu. Bundan dolayı da Hız. Ömer'in vefatının ardından Kureyş, yönetime ikinci bir Ömer'in gelmesini arzulamıyordu. Hız. Ali'nin de yapı ve karakter olarak Hız. Ömer'den farklı olmadığını hatta güdeceği siyasetle onu gölgede bırakacağını düşündükleri için Hız. Osman'ı kendilerine daha yakın

¹⁷ Elbanî, Muhammed Nasıruddin, *Silsiletu'l-Ehadisi'd-Daîfe ve'l-Mevdua*, Riyad-1988, IV/160.

¹⁸ İbn Kuteybe, Ebu Abdullah b. Müslim e'd-Dineverî, *el-İmame ve's-Siyase*, Kahire-1909, s. 25.



görüyorlardı. Hz. Osman'ın yumuşak huylu oluşu onu Kureyş'in gözünde önplana çıkarmaktaydı.¹⁹

Hız. Osman'ın yönetim anlayışı güçlü bir siyaset merkezi oluşturmak ve kabilelerin yaşamakta olduğu çevreyi kudretli valiler aracılığıyla bu merkeze bağlamaktı. Hilafetinin son yıllarında şiddetlenerek artan muhalefet hareketlerinin sebebi de Hız. Osman'ın bu güçlendirilmiş merkezîyetçi anlayışıydı. Bu tarz-ı siyaset sonucu Hız. Osman ve valilerinin gütmek istedikleri merkezîyetçi siyaset anlayışıyla çevredeki insanların menfaatleri arasında bir uçurum oluştu. Geleneksel kabile otoritelerini güçlendirilmiş siyaset merkezine karşı korumak isteyen bu insanlar, hoşnutsuzluklarını Hız. Osman'ı katlederek ortaya koymuşlardır.

Hız. Osman'ın halife oluşuyla birlikte siyaset merkezindeki etkinliği artan Kureyş otoritesine boyun eğmek istemeyen ve karakteri itibarıyla merkezî otoriteden hoşlanmayan kabileler, siyasal erkin eşit paylaşımı konusunda kendilerine haksızlık yapıldığını düşünüyorlardı. Çünkü o kabileler de Kureyş gibi müslüman olmuş ve İslam için fedakârlıklarda bulunmuştur. Oysaki Kureyş bu kabilelerle istişare yapma ihtiyacı bile duymadan hilafeti kendi uhdesine almıştı.²⁰

Her iki siyaset tarzında da başlangıç itibarıyla insanlar üzerinde baskı ve şiddete başvurma politikası güdülmemiştir. Siyasal idare merkezinde köklü reformlar yapan Hız. Osman, muhalefete karşı güce başvurmamıştır. Ancak Hız. Osman'ın siyaset tarzını benimseyen Muaviye, kendi siyasal projesini silah gücüyle uygulamaya koymuş ve bunun için de ilk polis teşkilatını kurmuştur.²¹ Onun siyaset felsefesine göre mülk Allah'ındır, Allah bu mülkü kendisine vermiştir ve kendisi bu mülk üzerinde istediği gibi tasarruf hakkına sahiptir. Muaviye'nin, oğlu Yezid'e bir mülk olarak algıladığı müslümanların yönetim işini miras bırakması, sağlığında bu mirasın ona ait olduğunu ilan ederek buna karşı oluşan muhalefeti bastırmak için gerekli tüm güvenlik tedbirlerini alması İslam siyaset düşüncesinin en derin kırılma noktasını oluşturmaktadır.

¹⁹ Eymen İbrahim, *el-İslam ve's-Sultan ve'l-Mülk*, Dimeşk-1998, s. 233.

²⁰ Abdulaziz Durî, *Mukaddime fi Tarihi Sadri'l-İslam*, Beyrut-1962, s. 53.

²¹ İlk polis teşkilatı hakkında bkz. Taberi, I/205.



5. Siyaset Pratiğinin Hilafet Teorisine Dönüşümü: Emevî ve Abbasî Dönemleri

Emevî siyaset anlayışının bir ürünü olan saltanat ideolojisinin muktedir ve muhkem özellikleriyle iktidara gelmesi Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından sağlanmıştır. Muaviye b. Ebi Süfyan, Hz. Osman'ın kan davasını gütmüş ve iktidarla sonuçlanan siyasal mücadelesi için bu kan davasını istismar etmiştir. Muaviye, hilafet olarak isimlendirilen siyasal iktidarı kılıç zoruyla ve bileğinin gücüyle elde ettiğini söylemektedir. Medine halkına yaptığı bir konuşmasında hilafete; ümmetin rızası, kabulü veya seçimi sonucu gelmediğini, onu elde edinceye kadar kılıcıyla mücadele verdiğini dile getirmiştir.²²

Emevîler, hilafetin kendilerinin doğal bir hakkı olduğunu ve hilafete şura yoluyla gelen ardından da haksız yere katledilen Hz. Osman'dan kendilerine miras kaldığını iddia ediyorlardı. Bu konuda Şam halkının teveccühünü kazanmak için Hz. Peygamber'e yakın akraba olduklarından dolayı hilafete hak kazandıklarını ve kendilerinden başka da Hz. Peygamber'e varis olacak kimsenin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.²³ Emevîler, ileri sürdükleri kan bağının yeterli ve meşru bir gerekçe olmadığını hissettiklerinden dolayı siyaset geleneklerinin mücessem bir şekli olan saltanat ideolojisini teolojik bir çerçeveye oturtmaktan geri durmamışlardır. Çünkü siyasal iktidarın kendilerinin hakkı olduğunu, kan bağı faktörüne dayandıran Haşimoğullarının mevcudiyeti ve iktidar talepleri, onların ortaya attığı 'Peygambere akrabalıktan dolayı iktidara mirasçı olma' teorisini çürütmekteydi. Ayrıca başta Hariciler ve Mutezile olmak üzere bazı çevreler tarafından dillendirilen 'şûrâ' prensibi de Emevîler için meşruiyet kaynağı olmaktan uzaktı. O halde Emevîler için yapılması gereken, siyasal iktidarlarını dinî açıdan meşrulaştıracak bir teoloji tesis etmektir. Bu teoloji tesis etme talep ve düşüncesi, 'Cebriyye' olarak kelimelerdeki literatüründeki yerini alan fikrî akımı gün yüzüne çıkardı ve bu akıma saltanat ideolojisiyle din arasında bir köprü olma misyonu yüklendi.²⁴

Saltanatçı zihniyete dinî meşruiyet kazandırmak için başvuru olan Cebr ideolojisine göre; Allah, Emevîleri hilafet için uygun gördüğünden

²² İbn Abdü Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, Kahire-ty., IV/81.

²³ Emevîlerin, Şam halkına Hz. Peygamber'in kendilerinden başka mirasçısının bulunmadığı şeklindeki propagandaları hakkındaki farklı rivayetlerin genel bir değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Atvan, *el-Emeviyyun ve'l-Hilafe*, Amman-1986, s. 17.

²⁴ Emevî yönetiminin, Cebriyye fikir akımının kendi tasarruflarını meşrulaştıracağını düşünceleriyle ilgili olarak bkz. Abdulhalim Mahmud, *e't-Tefkiru'l-Felsefî fi'l-Islam*, Beyrut-ty., s. 203-210.



dolayı onlar halife olmuşlardır. Allah, mutlak iradesiyle onlara mülk bahsetmiştir ve onlar Allah'ın iradesiyle yönetim icra etmektedirler, onun dilemesiyle tasarrufta bulunmaktadırlar. İktidarlarına bu kutsal zırhı giydiren Emevî yöneticileri dinî içerikli ünvanları almada gecikmediler. Başta Muaviye b. Ebi Süfyan olmak üzere birçok yönetici, Halifetullahi fi'l-Arz, İmamü'l-Müslimîn, Emînullah, İmamü'l-İslam, Cünnetü'd-Din (Dinin kalkanı), el-Halifetu'l-Mübarek, el-İmamü'l-Mustafa, Veliyyu'l-Hak, İmamü'l-Hüda, İmamü'l-Adl, Halifetu'l-Hak, el-Halifetu'l-Efdal gibi ünvanlarla anıldılar ve özellikle de o günün siyasal propaganda aracı olarak kullanılan şiiirlere konu oldular. "Emevî şairleri, bu dinî unvan ve sıfatları aralarında hiçbir ayırım gözetmeksizin hepsini eşit bir seviyede kabul ederek tüm Emevî halifeleri için kullandılar. Çünkü onlara göre bu halifeler, ilahî iradeyi temsil ediyorlardı. Nerdeyse onları enbiya ve evliya mertebesinde görüyorlardı."²⁵

Muaviye b. Ebi Süfyan'ın İslam siyaset geleneğindeki ilk mucidi olduğu veliahdlık sisteminin hilafet olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği hususu, İslam siyaset felsefesinin en önemli problemini oluşturmaktadır. Halife ve hilafet kavramları, yöneticiden yöneticiye değişiklik göstermekte ve birbiriyile zıt uygulamaları ihtiva eden bir boyut kazanmaktadır. Şekilsel birer argüman olarak elde tutulmaya çalışılan bu kavramlara pratik siyaset yoluyla yüklenen içerikler, o günün siyaset dünyasında boy gösteren Kısra ve Kayzer kavramlarının içeriğinden ayırt edilemeyecek bir şekilde muğlaklaşmıştır. Cahız, aynı siyasal ruhu taşıyan ama farklı siyasal bedenler olarak tezahür eden bu durumun tespitini "İmamet, Kısra mülküne, hilafet de Kayzer makamına dönüştü"²⁶ şeklindeki sözleriyle yapmaktadır.

Siyaset, meşruiyyet kazanma arayışında dinî nasslara başvurup onları kendi gerçekliği doğrultusunda yoruma tabi tutmuştur. Kur'an nassları, nazil oldukları dönemdeki anlamların dışında yorumlanarak gündelik siyasetin propaganda amaçlı sloganına dönüşmüştür. Fitne dönemi koşullarının ürünü olan fırkalar, Kur'an ayetlerine kendi siyasî düşüncelerini meşrulaştıran ve onaylayan bir misyon yüklemeye çalıştılar. Bunu yaparken de siyaset konusuyla ilgili olan 'Kur'anî sükut' gerçekliğini görmezden geldiler. Şiiler, Kur'an'da Hz. Ali ve evlatlarının vasî olduklarıyla ilgili ayetlerin bulunduğunu ileri sürerken Sünnîlerin bir kısmı, Kur'an'ın Hz. Ebu Bekir'in hilafetini teyid ettiğini, bir kısmı da sünnî hila-

²⁵ Atvan, *el-Emeviyyun ve'l-Hilafe*, s. 25.

²⁶ Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahub, *Resâilu'l-Cahız*, (neşr. Hasan Sendubi), Mısır-1933, s. 292.



fet doktrininin Kur'an tarafından onaylandığını söylediler. Bu siyasî tevile ilk kez başvurarak imamet anlayışlarını Kur'an ayetleriyle desteklemeye çalışan gurup ise şîilerdir. Ardından sünniler de onlara bir tepki olarak kendi siyaset düşüncelerini desteklemek amacıyla aynı yöntemi kullandılar.²⁷

Şianın imamet doktrinine karşı oluşan literatür, sünnî hilafet teorisinin ilk nüvelerini atmıştır. Bunun için de hilafet teorisi olarak ortaya çıkan görüşlerin büyük bir kısmı tepkisel bir karakter taşır. Özellikle de Eşarî ekolün başını çektiği bu tepkisel hareket, ilk dört halife ve Muaviye'nin yönetimlerini savunurken Kur'an, Sünnet ve icma'a başvurarak bazı kriterler tespit etmeye çalışmıştır.²⁸ Mesela İmam Eşarî, sünnî hilafet nazariyesinin temellerini oluşturmaya çalışırken Hz. Ebu Bekir'in hilafetini dinî nasslarla destekleyerek işe başlar. Kuran'dan ayetler²⁹ getirerek sahabenin faziletini anlatır ve Allah'ın övgüsüne mazhar olduğunu söylediği sahabenin Hz. Ebu Bekir'in hilafeti hakkında icma ettiğini belirtir. Ayrıca Kur'an ayetlerinden bazılarının³⁰ Hz. Ebu Bekir'in hilafetine delalet ettiğini söyler.³¹ Hilafet teorilerinin meşrulaştırılmasında başvurulan icma deliliyle amaçlanan husus, sahabenin fiiliyatı ve ilk dört halifenin uygulamalarıdır. Dolayısıyla hilafet hakkındaki teorilerin meşruiyet kaynağı, müslümanların tarihsel siyasî pratikleridir ve bu farklı siyasal pratikler, farklı hilafet teorilerini tesis etmiştir.

Ömer b. Abdülaziz hariç tüm Emevî halifeleri kendi çocuklarını veliahd olarak tayin etmiştir. "Onların veliahtlık anlayışı Kayzer ve Kisra'nın saltanat anlayışına benziyordu. Belki de Muaviye bu nizamı onlardan almıştır. Çünkü o, Rum ve Fars krallarının hayat biçimini ve halklarına uyguladıkları siyaset hakkında bilgi sahibiydi."³² Emevî halifelerinden II. Muaviye, hilafeti şûrâ temelli bir yapıya büründürüp müslümanlar arasındaki siyasî ve fikrî çekişmelere son vermek istiyordu. Veliahd olarak halife olur olmaz yaptığı konuşmasında Emevî siyaset

²⁷ Abdulcevad Yasin, *e's-Sulta fi'l-İslam (el-Aklu'l-Fikhiyyu's-Selefi beyne'n-Nass ve't-Tarih)*, Beyrut-2000, s.28

²⁸ *Age.*, s. 28.

²⁹ Nûr:55, Hac:41, Feth:18.

³⁰ Tevbe:83, Feth:15-16.

³¹ Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, (thk. Abbas Sabbağ), Beyrut-1994, s. 165-166.

Hz. Ebu Bekir'in hilafetini Kuran'a dayandıran bu bakış açısı, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devam ederek gelmiştir. Mustafa Zihnî, hilafete dair kaleme aldığı risalesinde "Hilafet-i Hazreti Siddika delalet eden Ayât-ı Kur'aniyye" isimli konu başlığı altında beş ayeti yorumlayarak bu konuya delil olarak getirir. Bkz. Mustafa Zihnî, *İslam'da Hilafet*, Kostantiniyye-1327, s. 80-90.

³² Atvan, *age.*, s. 79.



geleneğine farklı bir yaklaşım getirmiştir. II. Muaviye, insanların kendi ailesine olan nefratının farkındaydı ve dedesi Muaviye b. Ebi Süfyan'ın iktidarı kendisinden daha faziletli ve daha layık olan birinden aldığına inanıyordu. Babası Yezid'in hevasıyla hareket ettiğini, hayırlı işler yapmadığını ve sonunda ölüp mezarında günahlarıyla baş başa kaldığını söylemişti. "Bize en ağır gelen şey Yezid'in kötü davranışları ve başına gelecek olan felaketler hakkındaki bilgimizdir. Peygamberin gözbebeğini öldürdü, kutsalı çiğnedi ve Kâbe'yi yaktı. Ben sizin işlerinizi üstlenemem ve sorumluluğunuzu taşıyamam. Kendi işinizi (yönetiminizi) kendiniz görün. Eğer dünya bir ganimetse biz ondan yeterince payımızı aldık yok eğer şer ise Ebu Süfyan ailesinin yaptıkları yeter de artar bile."³³

Ancak II. Muaviye'nin bu girişimi engellenmiş ve şûrâ sistemine dayalı bir hilafet anlayışına geçme talebi susturularak Emevî devlet geleneğinin hilafet ismiyle devam etmesi sağlanmıştır. Bu siyasî geleneğin devam etmesinin başlıca sebebi, meşveret kültürünün oluşmaması ve mevcut durumun saltanatçı yapıya elverişli bir ortam hazırlamasıdır. Ancak bu yapıya rağmen Emevî devlet geleneğinde köklü reformlar yapmak isteyen Ömer b. Abdülaziz, devlet işlerinde meşvereti hâkim kılma, mevalî-Arap ayrımcılığına son verme, Acemlerden müslüman olanlardan cizye almama ve muhalefeti temsil eden fırkaların ileri gelenleriyle diyalog kurma gibi icraatları gerçekleştirmiştir.

Arap-Kureyş-Emevî çizgisinde yürüttükleri siyasetle başta Acemler olmak üzere toplumun büyük bir kesimine ikinci sınıf insan (mevalî) muamelesi yapmaları ve bu dışlanmış çevrelerin desteğini alan Haşimoğullarının hilafeti ele geçirmek için her türlü fırsatı değerlendirmeleri gibi hususlar Emevî devletinin çöküşünü hızlandıran faktörlerdir. Haşimoğulları, tüm kötülüklerin Emevî devletinin İslam şeriatıyla hüküm sürmemesinden kaynaklandığını ileri sürüyorlardı. Haricîlerin daha önce dillendirdikleri Allah'ın hükümleriyle hükmetmeyenler kâfirlerdir"³⁴ ayetini siyasal bir slogana dönüştürerek siyasî rakipleri olan Emevîlere karşı yürüttükleri muhalefetlerine meşruiyet kazandırmaya çalışmışlar ve hilafete geldiklerinde Allah'ın şeriatıyla hükmedeceklerine dair söz vermişlerdir.³⁵

Abbas ve Talib'in soyundan gelen Haşimoğulları, Emevîlere karşı muhalefet ederken birlikte hareket ediyordu ancak Emevî iktidarı son

³³ Yakubî, Ahmed b. Ali Yakub b. Cafer b. Vehb, *Tarihü'l-Yakubî*, Ncef-1939, II/254.

³⁴ Maide:44.

³⁵ Muhammed Said Aşmavî, *el-Hilafetu'l-İslamiyye*, Mısır-1996, s. 207.



bulunca Abbasoğulları, amca çocuklarını saf dışı bırakarak tek başlarına hüküm sürmüşlerdir. İlk Abbasî halifesi Ebu Abbas Abdullah b. Muhammed (132/750) hilafetini ilan ettikten sonra yaptığı konuşmada Hz. Peygamberle olan akrabalığına dikkat çekmiş, Hz. Peygamberin fey ve ganimetler hususundaki haklarının halifelere geçtiğini söyleyerek siyasî önderliğin yanısıra Hz. Peygambere özgü olan dinî rehberiyetin de kendilerinin uhdesinde olduğunu ihsas ettirmiş ve Hz. Peygambere hitaben gelip onun haklarına vurgu yapan ayetleri kendi siyasal konjoktörü bağlamında okuyarak yorumlamaya çalışmıştır. Emevîler, siyasal iktidarlarının meşruiyet kaynağını 'Kureys' merkezli bir faktöre bağlarken Abbasiler bu meşruiyet kaynağını 'Hz. Peygambere akraba olma' özelliğiyle temellendirmeye çalışmışlardır.

Abbasiler içe dönük bir politika güderek devlet merkezli bir anlayışı ön plana çıkardıklarından dolayı çevre üzerindeki etkinliği azalıyor ve siyasi otoritenin sağlanmasında önemli sorunlar ortaya çıkıyordu. Çevredeki bazı emirlikler, siyasi, ekonomik ve idari açıdan bağımsızlığına kavuşup merkeze karşı yeni bir siyasal gücü temsil ediyordu. Siyasi, idari ve askeri nüfuzunu yitiren Abbasilerin elinde, çevrede kurulan bu emirlik ve sultanlıklara berat verip onları tanımaktan öteye hiçbir yaptırım gücü olmayan sembolik bir halifelik kalıyordu.³⁶

Emevi iktidarından bunalan kitlelerin desteğiyle müslümanların yönetimini devralan Abbasiler, halifelik ünvanını siyaset literatüründe kullandılar. Ancak Abbasiler döneminde Bizans ve Sasani dönemlerinin siyaset anlayışı ve kurumları, dönemin bürokrat ve idarecileri üzerinde belirgin bir şekilde etkisini sürdürdü ve devletin idari mekanizması bu yeni anlayış çerçevesinde yeniden şekillendi. Artık büyüyen ve büyüdüğü karmaşık bir durum alan devlet hizmetlerinin halife ünvanını taşıyan yöneticinin tek başına altından kalkabileceği bir görev olmaktan çıkıyordu.

Abbasilerin son yıllarında başta siyasal otorite olmak üzere dini otoritesi de zayıflayan hilafet, Büveyhi ve Selçuklu sultanlarına makam dağıtan sembolik bir makama dönüşmekten başka hiçbir yaptırım gücü bulunmayan bir yapıya dönüşmüştür.³⁷ Abbasi Devletinin merkezi otoritesi zayıflayınca, Emiru'l-ümera denilen valiler önce yarı bağımsızlık daha sonra da tam bağımsızlıklarını ilan ediyorlardı. Bu valiler, halifenin İslam

³⁶ İbn Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed e's-Şeybanî, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut-1979, VIII/450.

³⁷ Şükrü Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", *Bilgi ve Hikmet* 11, Yaz - 1995, İst., s. 71.



dünyası üzerindeki manevi nüfuzlarını dikkate alarak devletlerini meşru saydırmak için dönemlerindeki halifeden onay almak zorundaydılar.

İslam dünyasının diğer bazı coğrafyalarında aynı anda birden fazla halifenin ortaya çıkmasıyla da halifelik kurumu farklı bir dönüşüm yaşıyordu. Mısır ve Suriye’de etkinlik kazanmaya başlayan Fatımi halifeliği (909-1171) ve buna bir tepki olarak kendisini konumlandıran Endülüs Emevi halifeliğinin (928-1031) ortaya çıkmasıyla birlikte Abbasi halifelik kurumu müslümanların gözündeki çekim gücünü ve etkisini tamamen yitirmeye başlıyordu.

Moğollar 1258 yılında Abbasi Devleti’ni yıktıklarında siyasal gücünü ve etkinliğini tamamen kaybetmiş sadece siyasete ve iktidara dinsel bir meşruiyet atfetmekten öteye hiçbir fonksiyonu kalmamış olan bir halifeler sülalesi vardı. Abbasi halifesi Müsta’sım Billah’ın, Moğolların Bağdat’ı istilası esnasında kendisini korumak amacıyla Şam’a gitmesiyle birlikte Abbasilerin siyasî nüfuz alanında bulunan müslümanlar, üç yıl süreyle halifesiz kaldılar. Moğol istilasını durduran Memlükler, halife sülalesinden Ebu’l-Kasım Ahmed’i hilafeti kendi kontrollerinde yeniden ihya etmek amacıyla beraberlerinde Kahire’ye götürdüler ve “Müstansır Billah” lakabıyla halife ilan ettiler. Memlükler, böylece siyasal meşruiyet kazanarak iktidarlarını sağlamlaştırmayı düşünüyorlardı. Hiçbir siyasî yetkisi bulunmayan halifenin adı sultanların adıyla birlikte sikke ve hutbelerde anılıyordu.³⁸

Memlük devletinin sembolik Abbasi hilafetini siyasî gölgesinde ikame ve idame etmesine rağmen dinî meşruiyeti sorgulanmıştır. Bu sorgulanmayı hazmedemeyen Şam’daki Hanefîlerin kâdısı Necmuddin Tarsusî (758) özellikle Şafiî ulemanın hilafetle ilgili görüşlerinden hareketle mevcut siyasî yapıya dinî meşruiyet kazandıran bazı siyasî-dinî analizlerde bulunmuştur. Ona göre Ebu Hanife ve mensupları Şafiîlerin ileri sürdüğü ‘yöneticinin Kureyş’ten olma’ ilkesini şart koşmazlar. Oysaki Şafiîler, hilafet için zorunlu bir şart olarak ileri sürdükleri bu ilkedeki dolaşımı Memlük devletinin meşruiyetine inanmazlar. Çünkü onlar, Türklerde ve Memlüklerde bulunmayan şartlar ileri sürmüşlerdir.³⁹

³⁸ Casim Avcı, “Hilafet”, DİA, XVII/545.

³⁹ Tarsusî, Necmuddin İbrahim b. Ali, *Tuhfetu’t-Türk fima yecibu en yu’mele fi’l-Mülk*, (thk. Rıdvan Seyyid), Beyrut-1992, s. 63.



6. Osmanlı Devleti ve Hilafet Kurumu

Osmanlı devletinin hem kuruluş hem de ilk teşkilatlanma dönemlerinde halkın geniş desteğini arkalarına alan din ve tarikat liderlerinin devlet adamları yanında büyük bir saygınlıkları vardı. Şeyh Edebali bir müftü gibi fonksiyon icra ederken, Dursun Fakih devletin ilk kadısı olarak Osman Bey adına hutbe okumuş ve Osman Bey'in bağımsız bir devlet kurduğunu duyurmuştur. Daha sonraki dönemlerde Şeyhülislamlık Kurumu olarak ortaya çıkan yapı içerisinde yer alan müftüler ve kadılar devlet bürokrasisinde maaşlı bir memur olarak dini faaliyetleri sürdürüyorlardı. Şeyhülislamlık kurumu ilk kez resmi olarak II. Murad zamanında ihdas edilmiş ve bu kuruma Şeyhülislam unvanıyla dönemin âlimlerinden Fahreddin-i Acemi getirilmiştir.⁴⁰

Osmanlı padişahları sahip oldukları siyasi otoritelerini daha önceki dönemlerde olduğu gibi herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın bizzat kendileri kullanmışlardır. Siyasi otoritenin meşruiyeti güçle doğru orantılı olarak algılandığı için Osmanlı devleti güçlü olduğu dönemlerde meşruiyet krizi yaşamamıştır. Bir taraftan Osmanlı Sultanları halife unvanını kullanırken diğer yandan da Hindistan'da Delhi Sultanları bu unvanı kullanıyorlardı.⁴¹ Halife unvanının yalnız başına mutlak bir gücü temsil etmediği, sadece sembolik bir değer taşıdığı ve bir gelenek olduğu, I. Murad'dan itibaren Osmanlı sultanlarının bu unvanı kullanmaya başladıklarından anlaşılmaktadır.⁴²

Hilafetin Mısır'da bulunan son Abbasi Halifesi tarafından Yavuz Sultan Selim'e resmen teslim edilip edilmediği hususu tartışmalı olmakla beraber, Sultan Selim döneminde Osmanlı imparatorluğunun müslüman devletlerin en büyüğü ve en güçlüsü olduğu bilinmektedir. Yavuz, İran Şahı Şirvan'a göndermiş olduğu bir mektubunda elde ettiği zaferlerini

⁴⁰ Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesinin Ortaya Çıkışı", Atatürk Üniv. İİA. Dergisi, Erzurum -1977, II/201.

⁴¹ İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", Osmanlıda Din Devlet İlişkileri, haz. Vecdi Akyüz, İst. -1999, s. 195.

⁴² Osmanlı padişahlarının Fatih devrinden itibaren resmi vesikalarda halife unvanıyla anıldıkları görülmektedir. Fatih, oğlu Şehzade Mustafa'ya gönderdiği mektupta ona 'hilafet bahçesinin çiçeği' ve diğer oğlu Şehzade Cem'e yazdığı mektupta da 'hilafet gözbebeğinin nuru' diye hitap etmiştir. Yine Fatih dönemine ait başka bir vesikada Fatih için "Sultanu'l-İslam zillulahi ale'l-enâm maliku rikabi'l-ümem Halifetullahi fi'l-alem maliku seriri'l-hilafeti bi'l-istihkak" ibareleri kullanılmıştır. Fatih dönemi tarihçilerinden Dursun Bey, İstanbul'dan 'Daru'l-hilâfe' şeklinde söz etmiştir. II. Bayezid için de 'Sultan Bayezid Han'un hilafet-i zamanında', 'Halifetullahi fi'l-enam hafız-i suğuri'l-İslam', 'Muizzu's-saltanat ve hilafet', 'Halife olalı dünya sarayına' ve 'Emiru'l-mü'minin' gibi sıfatlar kullanılmıştır. Bkz. Faruk SÜMER, "Yavuz Selim Halifeligi Devraldı mı?", TTK, Belleten, LVI/217, 1992, s. 696-697.



anlatmış ve halife olarak kabul edilip isminin hutbelerde okunmasını istemiştir. Hindistan'daki müslüman yöneticiler de Yavuz'un bu üstünlüğünü kabul etmişler ve gönderdikleri tebrik mesajlarında "Yeryüzünde Allah'ın gölgesi, İslam'ın dayanağı, müslümanların koruyucusu, Allah yolunda Gazi, Sultanoğlu Sultan, saltanat, hilafet ve dinde en mükemmel, Sultan Gazi Selim Şah"⁴³ şeklindeki ifadeleri kullanmışlardır. Ayrıca Yavuz, Mısır'a sefere çıktığında Şam'da konaklamış ve buradan Tuman Bay'a gönderdiği bir mektupta Mısır'da kendisine vali olmasını, Allah'ın kendisini İskender-i Zülkarneyn gibi dünyayı doğudan batıya doğru fetihmeye memur ettiğini Tuman Bay'ın ise parayla satın alınan bir köle olduğundan hükümdar olmaya layık olmadığını belirtmiştir.⁴⁴ Yavuz, temsil ettiği siyasi gücünden hareketle kendisini Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul etmekte, sembolik de olsa dönemin halifesinden minnetle alınan bir meşruiyeti kabul etmemekte ve kendi siyasal meşruiyetini kılıcından aldığını dolayısıyla herhangi bir dini otoriteden meşruiyet almaya muhtaç olmadığını belirtmiştir.

Yavuz'un, son Abbasi halifesinden hilafeti resmi bir törenle alıp almadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Uzunçarşılı, Yavuz'un hilafeti İstanbul'da son Abbasi halifesinden resmi bir törenle devraldığını ve bu tarihten itibaren Osmanlı padişahlarının dört asır boyunca müslümanların büyük bir kesimi tarafından halife olarak tanındığını⁴⁵ söylerken, Halil İnalcık da Abbasi soyundan gelen son halifenin halifelik haklarını resmi bir törenle Yavuz'a devrettiği hususunun 18. yüzyılda uydurulan bir söylenceden ibaret olduğunu ve o dönemde Yavuz'a Hadimu'l-Haremeyn-i Ş-Şerifeyn ünvanının verilmesinin fazlasıyla yettiğini belirtmektedir.⁴⁶ Faruk Sümer, bu hususla ilgili olarak eski ve yeni kaynaklarda yer alan bilgileri derleyip sunduğu bir çalışmasında⁴⁷ şu görüşleri dile getirmektedir: "Osmanlı hükümdarı Yavuz Selim'in Mısır'daki son Abbasi halifesi el-Mütevekkil Ala'llah Muhammed'den halifelik hak ve yetkilerini devraldığı hakkında çağdaş hiçbir kaynakta bilgi yoktur. Hatta Mısır seferi ile ilgili fetihnameler, ruznameler ve vakayinameler gibi çağdaş Türk kaynaklarında Halifenin adı bile geçmemektedir. Bu durum, Halifenin önemsenmemesinden ileri gelmiştir. Doğrusu Halife de diğer Mısırlılarla birlikte İstanbul'a sürgüne gönderilmiştir. Halife orada, bir rivayete göre Eyyub Sultan Camiinde diğer bir rivayete göre de

⁴³ Azmi Özcan, *Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere*, İst.- 1992, s. 7.

⁴⁴ İbn İyas, Ebu'l-Berekaât, Zeynuddin Muhammed b. Şehâbiddin Ahmed, *Bedâiu'z-Zuhûr fi Vekâii'd-Duhûr*, neşr. M. Mustafa, Kahire-1961, IV/124.

⁴⁵ *Age.*, s. 294

⁴⁶ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İst.- 2000, I/56.

⁴⁷ Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliliği Devraldı mı?", TTK, *Belleten*, LVI/217, 1992, s. 677.



Ayasofya Camiinde muhteşem bir merasimle halifeliği Selim Han'a devretmek yerine Yedi Kule hapishanesinde gasbettiği para ve eşyanın hesabını vermiştir."⁴⁸

Hilafetin resmi bir merasimle devir ve tesliminin yapılması hususu hilafetle ilgili diğer şartların içerisinde üzerinde durulması fazlaca bir öneme sahip olmadığından asıl üzerinde durulması gereken konu halife için aranan Kureyş soyuna mensup olma şartıdır. Bu konu ilk defa Kanuni Sultan Süleyman döneminde gündeme gelmiş ve Sadrazam Lütfi Paşa *Halasü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme* isimli bir eser kaleme alarak halifelik için Kureyş kabilesinden olma şartının bulunmadığını ve Sultan Süleyman'ın tüm müslümanlar tarafından dönemin imamı olarak kabul edildiğini söylemiştir.⁴⁹

Osmanlı Padişahlarının halife olup olmadığı konusu Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların en yoğun biçimde yapıldığı iki dönem vardır ki birincisi; o güne kadar Kureyş soyuna mensup olanların uhdesinde bulunan halifelik unvanı Yavuz Sultan Selim'le birlikte son bulmuş ve ilk kez bu soydan olmayan yöneticilerin isimleri halifelikle anılır olmuştur. İkincisi de Osmanlı imparatorluğunun hinterlandında bulunan coğrafyanın dağılış sürecine girmesiyle birlikte başta Balkanlar ve Ortadoğu olmak üzere birçok yerde Osmanlı hâkimiyetinin zayıflamasını durdurmak amacıyla II. Abdülhamid'in, hilafet politikalarını siyasal bir proje olarak uygulamaya çalıştığı dönemdir. Her iki dönemde de Osmanlı uleması, Osmanlı padişahlarının halife olduklarını din açısından ortaya koymaya çalışmışlar ve bu konuda yapılan itirazlara cevap vermişlerdir.

Cumhuriyete geçiş sürecinde önce hilafetle saltanatlık birbirinden tefrik edilerek saltanatlık kaldırılmış ardından da halifeliğe Abdülmecid Efendi atanarak TBMM güdümlü sembolik bir hilafet modeli ortaya çıkmıştır. On altı aylık ömrü olan bu hilafet modeli de entelektüel mimarının Adliye Vekili Seyyid Bey'in olduğu bir kararla tamamen lağvedilmiştir.⁵⁰

⁴⁸ Sümer, *agm.*, s. 695-696.

⁴⁹ Azmi Özcan, "Hilafet", *DİA*, XVII/546.

⁵⁰ Cumhuriyete geçiş sürecinde hilafetle ilgili yapılan tartışmalar ve bu tartışmalarda kullanılan dinî argümanlar hakkında bkz. Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul-2004.



Sonuç

20. yüzyılın başlarında “hilafet, doğrudan doğruya milletin işi olup zamanın icabatına bağlıdır”⁵¹ düşüncesinin seslendirilmesi sünnî siyaset geleneğine hâkim olan Maverdî’nin hilafet anlayışının tarih içindeki evrilmesini gösterir. Hilafet düşüncesi tarih içerisinde kurumsallaşırken ilk dört halifenin siyasal tecrübesinden daha çok sonraki dönemlerin özellikle de saltanat ideolojisinin egemenliğinde yaşanan siyasal tecrübenin yoğun etkisinde kalmıştır. Bu anlamda halifelik, tamamen iflas etmiş bir kurum⁵² olmasa bile kurumsallaşma aşamasında zemin değişikliğine uğratılarak farklı bir mecraya doğru sürüklenen bir mahiyete bürünmüştür.

Hz. Osman’ın şehadetiyle birlikte İslam siyaset düşüncesinde iki farklı siyaset tarzı ortaya çıkmıştır. Birincisi, kabilelerin yerel otoritelerini ve menfaatlerini korumaya çalışan bir anlayışı benimseyen Hz. Ömer’in siyaset tarzı, ikincisi de Kureyş aristokrasisinden meydana gelen siyaset merkezini güçlü bir şekilde devam ettirmeye çalışan bir anlayışla siyaset icra eden Hz. Osman’ın tarz-ı siyasetidir. Bu siyaset tarzlarından birincisi Hz. Ali tarafından Kufe merkezli bir devlette devam ettirilmeye çalışılırken ikincisi de Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından Şam merkezli bir devlette sürdürülmüştür.

Hz. Peygamber ve ilk halifeler dönemi, İslam’ın ve müslümanların altın çağını, Emevîler dönemi de müslümanlar arası siyasî çekişmelerin baş gösterdiği, siyaset anlayışının İslamî ilkeler ile geleneksel Arap siyaset geleneği arasında gidip geldiği bir dönemi temsil etmektedir. Abbasîlerle birlikte geleneksel Arap siyaset geleneği ve anlayışı yavaş yavaş çökmüş ve ümmete doğru yayılan siyasal bir yapılanmaya doğru gidilirken Memlükler döneminde de Arap-Kureyş kökenli ve yalnızca sembolik-manevî bir fonksiyonu bulunan halifenin Memlük siyasî otoritesinin gölgesi altına girdiği bir tecrübe yaşanmıştır. Osmanlılar devrinde ise maddî ve manevî otoritenin tek kişide bir araya geldiği, hilafet anlayışıyla güçlü siyasal iktidar arasında direk bir ilişki kuran siyaset felsefesinin gelişerek her türlü yaptırım gücü bulunan bir sultanın aynı zamanda halife de olduğu düşüncesinin boy gösterdiği bir dönem yaşanmıştır.

⁵¹ Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şer’iyyesi*, Ankara-1924, s. 13

⁵² Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara-2001, s. 306



Abstract

Development of Sunni Political Thought in History and Its Effectiveness

The institution of caliphate represents the political practices of Muslims that they have brought up through their histories. This institution has a long history that started after the Prophet and continued with the circumstances the political powers of command were in and their own initiative and political views until the beginning of 19th century. In this article, a compendious depiction of Arabic political practices before the Prophet, the power vacuum of this political practice, main-stream political styles during the practices of the first four caliphs and the institutionalization of Umayyad, Abbasid and Ottoman political experiences has been undertaken.

Key words: Emirate, caliph, imam, sultan, caliphate.

