

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANA BİLİM DALI**



**HALİFELİK VE ŞEYHÜLİSLAMLİK KURUMU'NUN
TARİHSEL ARKA PLANI**

Yüksek Lisans Tezi

Enes SADAN

Danışman
Pof. Dr. İsrail BALCI

SAMSUN
2021

TEZ KABUL VE ONAYI

Enes SADAN tarafından, Prof. Dr. İsrail BALCI danışmanlığında hazırlanan “Halifelik ve Şeyhülislamlık Kurumu’nun Tarihsel Arka Planı” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 17.12.2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. İsrail BALCI Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/>
			Kabul
			<input type="checkbox"/>
			Ret
Üye	Doç. Dr. Kenan AYAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/>
			Kabul
			<input type="checkbox"/>
			Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman OKUYAN Bayburt Üniversitesi Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/>
			Kabul
			<input type="checkbox"/>
			Ret

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

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

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

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır

İmza
17 /12/ 2021
Enes SADAN

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : Halifelik ve Şeyhülislamlık Kurumu'nun Tarihsel Arka Planı

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 01/12/2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 24

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

İmza
01 /12 / 2021
Prof. Dr. İsrail BALCI

ÖZET

HALİFELİK VE ŞEYHÜLİSLAMLIK KURUMU'NUN TARİHSEL ARKA PLANI

Enes SADAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Aralık/2021

Danışman: Prof. Dr. İsrail BALCI

İslam tarihinin en önemli konularından biri de imamet/hilafet meselesidir. Hz. Peygamber'in vefatıyla Sakîfe'de başlayan başkanlık tartışmaları her dönem farklı yönleriyle bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle siyasi olayların dini/itikadi bir yöne dönüşmesi, İslam tarihçilerinin objektif kalmasını zorlaştırmaktadır. İlk dört halife döneminde birbirinden farklı başkanlık seçimleri uygulanmışken; Muâviye ile birlikte saltanat sistemi hâkim olmuştur. Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde hanedanın devamlılığının sağlanması için din, meşruiyet aracı olarak görülmüştür. Emevîlerin baskı rejimine karşı isyan hareketleri vuku bulmuş ve Şîa'nın imâmet doktrininin doğmasına sebep olmuştur. Şîa'nın Ehl-i Beyt kavramı, Emevîler tarafından Kureyşîlik formuna; Şîa'nın İmâmet doktrini ise -Abbâsîler döneminde yazılmaya başlanan İslam tarihi kaynaklarında- hilâfete kutsallık atfedilmesine neden olmuştur.

Osmanlı'nın Memlûklara son vermesine kadar İslam dünyasında birçok devlet kurulmuştur. Abbâsîlerin siyasi gücünü kaybettiği 10. yüzyılda, Abbâsî hilâfetinin yanı sıra Mısır'da Şîi Fâtımîler ve Endülüs'te Endülüs Emevî Devleti halifelik iddiasında bulunmuştur. Genel olarak bu devletler siyasi gücü nispetinde böyle bir iddiada bulunmuşlarsa da, uzun süre gücü elinde bulunduramadıkları için halifelik Selçuklu ve Memlûkîler himâyesinde Abbâsîlerde devam etmiştir. Selçuklunun bakiyesi olarak Osmanlı Devletinde dini yapı, diğer İslam devletlerinden farklı bir konum arz etmektedir. Kuruluşundan itibaren gazilik misyonuyla hareket eden Osmanlılar, gücü nispetinde halife unvanını da kullanmışlardır. I. Selim'den itibaren âlemşümül hilâfet silsilesi de Osmanlı hâkimiyetine geçmiş ve ilga edilinceye kadar halifelik Osmanlı hanedanında kalmıştır. Osmanlıda dini yapı şeyhülislamlık kurumu üzerinden sağlanmaktadır. Bu bakımdan oldukça önemli bir konum arz eden şeyhülislamlık, II. Mehmed (Fatih) döneminde kurumsallaşmış ve devletin yıkılmasına kadar aktifliğini korumuştur.

İslam devlet başkanlığı hakkında ilk dört halifeden Osmanlıya kadar küllî bir bakış açısı sunan bu çalışma, imâmet/hilâfet telakkisi hakkında farklı bir perspektif sunmaktadır. Şeyhülislamlık kurumu bağlamında da kuruluşundan yıkılışına kadar Osmanlıda etkili olan dini yapı hakkında bilgi vermektedir.

Anahtar Sözcükler: İslam tarihi, Halifelik, İmâmet, Şeyhülislamlık, Saltanat.

ABSTRACT

HISTORICAL BACKGROUND OF THE CALIPHATE AND SHEIKHULISLAMIC INSTITUTION

Enes SADAN

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Islamic History and Arts

Master, December/2021

Supervisor: Prof Dr. Israfil BALCI

One of the most important issues in the history of Islam is the issue of imamate/caliphate. The presidential debates, which started in Sakife with the death of the Prophet, appear as a problem with different aspects in every period. In particular, the transformation of political events into a religious/theological direction makes it difficult for Islamic historians to remain objective. While different presidential elections were carried out during the first four caliphs; The sultanate system dominated with Muawiya. In the Umayyad and Abbasid periods, religion was seen as a means of legitimacy to ensure the continuity of the dynasty. Revolt movements against the oppressive regime of the Umayyads took place and led to the emergence of the Shia doctrine of imamate. The concept of Ahl al-Bayt of Shia was converted to the form of Quraysh by the Umayyads; The Shia's doctrine of Imam, on the other hand, has led to the ascription of sanctity to the caliphate in the sources of Islamic history, which began to be written in the Abbasid period.

In the 10th century, when the Abbasids lost their political power, in addition to the Abbasid caliphate, the Shiite Fatimids in Egypt and the Andalusian Umayyad State in Andalusia claimed the caliphate. In general, although these states made such a claim in proportion to their political power, since they could not hold the power for a long time, the caliphate continued under the auspices of the Seljuks and Mamluks. As the remnant of the Seljuks, the religious structure in the Ottoman Empire has a different position from other Islamic states. Acting with the mission of being a veteran since its establishment, the Ottomans also used the title of caliph in proportion to their power. Since Selim, the entire caliphate succession passed under Ottoman rule, and the caliphate remained in the Ottoman dynasty until it was abolished. The religious structure in the Ottoman Empire is provided through the institution of sheikh al-Islam. In this respect, the sheikh al-Islam, which has a very important position, was institutionalized during the reign of Mehmed (Fatih) and remained active until the collapse of the state.

This study, which offers a general perspective on the Islamic presidency from the first four caliphs to the Ottoman Empire, presents a different perspective on the imamate/caliphate concept. In the context of the institution of sheikh al-Islam, it gives information about the religious structure that was effective in the Ottoman Empire from its establishment to its collapse.

Keywords: Islamic history, Caliphate, Imamah, Sheikh al-Islam, Sultanate.

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında beni cesaretlendiren, yaptığı yorum ve öneriler ile ufkumu açan, danışmanım Prof. Dr. İsrail Balcı'ya gösterdiği ilgiden dolayı çok teşekkür ederim. Tez yazım sürecinde ve savunma sonrasında sorduğum her soruya içtenlikle yanıt veren, farklı bakış açıları sunan Doç Dr. Kenan Ayar ve Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Okuyan hocalarıma ayrıca teşekkür ederim. Tezde kullandığım kaynaklara ulaşmama yardımcı olan Faruk Solak hocama da gösterdiği ilgiden dolayı teşekkür ederim. Son olarak ise akademik hayatım boyunca desteklerini esirgemeyen ve beni her koşulda destekleyen anne ve babam olmak üzere ailemin her bir ferdine teşekkür ederim. Tezimi okuyup yardımcı olan arkadaşlarıma ve desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarıma şükranlarımı sunuyorum.

Enes SADAN

17 / 12 / 2021

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	vii
1. GİRİŞ	1
1.1. Çalışmanın Konusu	2
1.2. Çalışmanın Amacı ve Yöntemi	3
1.3. Çalışmanın Kapsamı	4
2. HALİFELİK KURUMUNUN ORTAYA ÇIKIŞI	5
2.1. İmâmet ve Hilâfet Kavramları	6
2.2. Dört Halife Döneminde Hilâfet Kurumu	7
2.2.1. Hz. Ebû Bekir Dönemi (632-634)	8
2.2.2. Hz. Ömer Dönemi (634-644)	10
2.2.3. Hz. Osman Dönemi (644-656)	13
2.2.4. Hz. Ali Dönemi (656-661)	14
2.3. Emevîler Döneminde Hilâfet (661-750)	17
2.4. Abbâsîler Döneminde Hilâfet (750-1258)	21
2.5. Fâtımî Halifeliğinin Ortaya Çıkışı (909-1171)	25
2.6. Endülüs Emevî Halifeliğinin Ortaya Çıkışı (756-1031)	27
2.7. Memlûklarda Mısır Abbâsî Halifeliği (1261-1517)	29
3. İMÂMET VE HİLÂFET MESELESİ	31
3.1. Şîa'da İmâmet-Ehli Beyt Telakkisi	32
3.2. Mu'tezile ve Hilâfet	35
3.3. Sünnî Gelenekte Hilâfet-Kureyşilik Yorumu	35
3.4. Hâricîler'de İmâmet/Hilâfet	38
3.5. İmâmet/Hilâfet Konusunda Farklı Değerlendirmeler	39
3.5.1. Mâverdî (öl. 974/975-1058)	39
3.5.2. Cüveynî (öl. 1028-1085)	40
3.5.3. İbn Haldûn (öl. 1332-1406)	43
4. OSMANLI DEVLETİNDE HİLÂFET VE ŞEYHÜLİSLAMLIK KURUMU	46
4.1. Osmanlıda Hilâfet Kurumu	47
4.1.1. Osmanlı Hilafetinin Dönüm Noktası	52
4.2. Osmanlı Devletinde Şeyhülislam Kurumunun Tarihsel Gelişimi	62
4.2.1. Şeyhülislam Müessesesinin Gelişmesi	68
5. SONUÇ	74
KAYNAKÇA	79
ÖZ GEÇMİŞ	85

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
IRCICA	: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SBAD	: Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi
TALD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu

1. GİRİŞ

Hız. Peygamber'in vefatıyla başlayan süreçte müslümanların karşılaştığı ilk problem başkanlık sorunuydu. Literatürde imâmet ve hilâfet tartışmaları olarak karşımıza çıkan bu sorun, Hız. Peygamber'in vefatından itibaren başlamış gibi gözükse de, esasen Şiî ve Sünnî geleneğin oluşumu ve ortaya çıkmasından sonra gündeme gelmiş bir meseledir. Abbâsîlerden itibaren yazılmaya başlayan İslamî kaynaklarda, geriye dönük bir mesele olarak ele alınmış ve İslâm dünyasının siyasi olarak ayrışmasından sonra aktüel değerini hep korumuştur. Dönemsel ve mekânsal farklılıklara göre tartışılan konunun mahiyetinde de farklılıklar arz etmekle birlikte, din ve siyaset ilişkisi bu tartışmalarda aktif bir rol oynamıştır. İslam tarihine dair eserlerde geniş bir yer bulan bu tartışmalara yoğunlaşmaktan ziyade farklı bakış açıları çerçevesinde anlamaya ve kavramaya yönelik bilgiler sunmayı hedeflemekteyiz.

Hız. Peygamber'in kendisine halef belirlemeden vefat etmesinden sonra Benî Sa'îde'de başlayan başkanlık tartışmaları, Arapların kendi tecrübeleriyle oluşturdukları hilâfet kurumu olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu kurum Abbâsîlerin yıkılışıyla beraber işlevselliğini yitirmişse de Memlukîlerin kurduğu sözde halifelikle beraber daha sonra Osmanlı Devletine intikal etmiş ve Cumhuriyetin kurulmasına kadar sembolik olarak varlığını sürdürmüştür.

Devlet başkanı olarak halifeye biçilen rol tarihi süreç içinde birçok değişikliğe uğramıştır. Hilâfet ve hâkimiyet meselesi başlangıçta dinî olmaktan ziyade dünyevî anlamda idarî makam konumundayken, özellikle Abbâsî halifelerinin kendilerine dinî statü vermelerinden sonra giderek dinî bir otorite gibi de telakki edilmiş ve adeta müslümanların manevi temsilcisi olarak yorumlanmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde halifeler seçim/biat veya halef/istihlaf yöntemiyle başa gelirken, Emevîlerden itibaren verasetle intikal eden bir saltanat şekline dönüşmüştür. İlk dört halife döneminde idari işlerde istişâre ve şûra ön planda iken sonraki devirlerde saray ve destekçileri tarafından göstermelik biat alma geleneği ihdas edilmiştir. Yine ilk dönemlerde gayr-ı müslimler ve mevâli unsurlar hukuki ve sosyal haklar yönünden eşit kabul edilirken Emevîlerle birlikte ikinci sınıf vatandaş muamelesi uygulanmaya başlanmıştır. Emevîler döneminde mülk-devlet anlayışı uygulamaya konulmuşken, Abbâsîlerde dine dayalı devlet politikası uygulanmıştır. Böylece hilâfete uluhiyet misyonu atfeden Abbâsîler, hanedanlıklarının devamlılığını sağlamıştır.

Abbâsî halifeleri Şîa'nın imâmet doktrinine karşı kendi iktidarlarını tahkim etmek için hilâfet kurumuna dinî statü kazandırırken kendilerini de en yetkili otorite olarak konumlandırmışlardır. Böylece başlangıçtan Abbâsîlerin ikinci dönemine kadar halifeler tek ve en yetkili otorite statüsündeyken, Abbâsîlerin geç döneminden sonra halifelerin otoriteleri hayli zayıflamış ve Moğol istilasını ile beraber yıkılmıştır. Her ne kadar Moğolları durduran Memlukîler, Mısır Abbâsî Halifeliğini kurmuş olsa da, artık bu kurum tamamen işlevselliğini yitirmiş ve bir nevi kukla halifelik olarak devam etmiştir. Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'in 1517 yılında Mısır'ı ele geçirmesinden sonra, âlemşûmul hilâfet silsilesi Osmanlı Devletinin hâkimiyetine geçmiştir.

Kuruluşundan itibaren *efdalü'l-guzât ve'l-mücâhidîn* prensibiyle hareket eden Osmanlı padişahları kendilerini müslümanların hamisi ve İslam'ın koruyucusu olarak görmüşlerdir. Devletin ihtişamlı gücünü kaybettiği ve çöküş dönemine girdiği II. Abdülhamid döneminde hilâfetin manevi otoritesinden yararlanmak isteyen Osmanlı, ülke içinde ve dışında kamuoyu baskısı nedeniyle başarılı olamamıştır. Netice itibariyle Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu rejimi tarafından önce saltanat daha sonra ise hilâfet kaldırılmıştır.

1.1. Çalışmanın Konusu

Bu çalışmada iki önemli konu hakkında bilgi verilmiştir. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in vefatıyla müslümanların din ve dünya işlerini deruhte etmek için oluşturulan devlet başkanlığı meselesidir. Literatürde devlet başkanlığı imâmet/hilâfet meselesi bağlamında değerlendirilmektedir. Bu çalışma imâmet/hilâfet kurumu çerçevesinde devlet başkanlığının tarihsel süreç içinde ortaya çıkışı ve geçirdiği evrelere odaklanmaktadır.

Çalışmada ele alınan bir diğer konu ise Osmanlı Devletinde II. Mehmet (Fatih) döneminde kurumsallaşmaya başlayan şeyhülislamlık makamıdır. Kuruluşundan itibaren gaza politikasıyla hareket eden Osmanlıda dini yapı şeyhülislamlık kurumu ile sağlanmıştır. Şeyhülislamın en temel görevi, kendisine sorulan sorular hakkında dini hükmü açıklayan fetvalar vermektir. Ancak görev ve sorumlulukları Osmanlı'nın kuruluş, yükselme, duraklama ve çöküş dönemlerinde farklılık göstermektedir. Fatih döneminden itibaren resmî olarak şeyhülislamlık kurumu tesis edilmiş, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni dönemlerinde ise kurumsallaşma tamamlanmıştır.

Osmanlının yükseliş döneminde dirayetli şeyhülislam devlet gelişiminde oldukça önemli bir konum arz etmiştir. Devletin duraklama ve gerileme dönemlerinde ise dirayetsiz şeyhülislam bu süreci hızlandırmıştır. Netice itibariyle şeyhülislâmlık kurumu, Osmanlının yıkılmasıyla kurulan Türkiye Cumhuriyeti tarafından önce Şer'iyeye ve Evkaf Vekâletine dönüştürülmüş, daha sonra 1924'te hilâfetin ilgasıyla birlikte bu vekâlet de kaldırılarak Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur.

Osmanlı Devleti şeyhülislâmlık kurumunu benimsemekle beraber, özellikle yıkılış döneminde halifelik kurumunu da yeniden canlandırmayı ve bu bağlamda padişahların bütün dünya müslümanlarının dinî/manevi lideri olduğunu kabul ettirebilmeyi hedeflemiştir. Özellikle II. Abdulhamid'in attığı bu adımlar hilâfet kurumunu tekrar diriltmeye yetmemiştir. Sonuçta hilâfet kurumu ile şeyhülislâmlık kurumlarının dinî manevî otorite olmaları, her iki kurumun Osmanlıda bir arada bulunması, bunların statüleri ve oynadıkları role dair detaylar bu çalışmanın ele alacağı konuların ana çerçevesini oluşturmaktadır.

1.2. Çalışmanın Amacı ve Yöntemi

Çalışmanın amacı hilâfet kurumunun tarihsel statüsüne değinildikten sonra, aynı zamanda müslümanların manevi lideri gibi telakki edilen veya sunulan konumunu irdelemek, böylece Osmanlı Devletinin son döneminde şeyhülislâmlık kurumunun yanında ilave olarak ikinci bir manevi otorite makamı olarak tesis edilmeye çalışılan hilâfet kurumunun oynadığı rolü irdelemektir. Böylece yer yer aktüel tartışma olarak gündeme gelen hilâfet kurumunun manevi otorite olup olmayacağı yönündeki tartışmalara yaşanan tarihi tecrübe üzerinden bir ışık tutmayı hedeflemekteyiz.

Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle literatür taraması yapılmış, böyle bir konunun bilimsel anlamda çalışmaya değer olup olmayacağı meselesi ele alınmıştır. Bu bağlamda konumuza yakın çalışmalar taranıp incelenmiştir. Konunun çalışılmasına karar verildikten sonra klasik literatür taraması yapılmıştır. Bu bağlamda hem sünnî gelenekteki hilâfet kurumuna dair eserler hem de şiî gelenekteki imâmet doktrini veya kurumuna dair eserler ve mezhepler tarihi ile ilgili kaynaklar taranmış ve gerekli bildiler derlenmiştir. Şeyhülislâmlık kurumu da benzer bir yöntemle incelendikten sonra iki kurumun Osmanlı Devletindeki konumu ve işlevselliği ele alınmış ve bu süreçten sonra eseri yazma aşamasına geçilmiştir.

1.3. Çalışmanın Kapsamı

Çalışmanın ana çerçevesini ilk dört halife döneminden itibaren Emevîler, Abbâsîler, Şîi Fâtîmîler, Endülüs Emevîleri, Memlukîler ve Osmanlı dönemlerindeki halifelik kurumunun statüsü oluşturmaktadır. Birinci bölümde anılan tarihi süreç ana hatlarıyla ortaya konmuştur. Ayrıca konunun anlaşılmasına katkı sunacağı düşüncesiyle *halife/hilâfet* kavramının şekillenmesinde etkili olan amiller ele alınıp ortaya konulmuş, böylece imâmet ve hilâfet kavramlarının kurumsal statüye dönüştürülmelerinin arka planı gözler önüne serilmiştir.

İkinci bölümde siyasi ve toplumsal alanda yaşanan gelişmelerin imâmet/hilâfet kurumu üzerindeki etkileri irdelenmiştir. İslam'ın ilk dönemlerinde başlayan siyasi ayrışma ve çatışmalar neticesinde oluşan fırkalar, imâmet ve hilâfet kurumunun şekillenmesinde de kendilerine has düşünce veya iddialar ortaya koymuşlardır. Bu itibarla Sünniliğin yanı sıra Şîa, Mûtezile ve Hâricî geleneklerin imâmet/hilâfet anlayışları irdelenmiştir. İlave olarak bu bölümde İslam dünyasının yetiştirdiği önemli âlimlerden Mâverdî (öl. 1058), Cüveynî (öl. 1085) ve İbn Haldûn (öl. 1406) gibi otoritelerin imâmet/hilâfet konusunda fikirlerine de yer verilmiştir.

2. HALİFELİK KURUMUNUN ORTAYA ÇIKIŞI

Hız. Muhammed'in kendisine bir halef belirlemeden vefat etmesinden sonra müslümanlar din ve dünya işlerini deruhte edecek bir devlet başkanına ihtiyaç duydu. Bu doğrultuda Benî Sa'îde'de yapılan başkanlık müzakerelerinde Hız. Ebû Bekir başkan seçildi. Hız. Ebû Bekir'le başlayan devlet başkanlığı görevine Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali birbirinden farklı yöntemlerle geldiler. İlk dört halifeyi kapsayan bu dönem *Hulefâ-yi Râşidîn*¹ olarak adlandırılmaktadır. Dört ayrı halifenin idarede bulunduğu bu dönem bir bütün olarak değerlendirilse de, esasen bu dönemi kendi içinde değerlendirebilecek özelliklerin bulunduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Örneğin Hız. Osman dönemindeki yönetim anlayışı ile ilk iki halife dönemindeki yönetim anlayışı birbirinden çok farklıdır. Keza Hız. Ali dönemi de yine bazı yönleriyle kendine özgü uygulamalarla dikkat çeker. Halifelerin kendi dönemlerindeki uygulama veya idare anlayışının kendine özgü yapısından söz edilse de, özellikle Hız. Osman döneminden itibaren eski kabilecilik geleneğinin izlerini taşıyan bir anlayış uygulanmış ve bu durum müteakip süreçte İslâm toplumunun parçalanmasına kadar gelişecek olan olayların ilk adımı olmuştur. Zira kabilecilikle beraber gelen anlayışa karşı muhalefet gecikmemiş ve muhalif kitlelerin görüşlerini destekleyen yeni gruplar ortaya çıkmıştır.²

Hilâfetin saltanat sistemine geçtiği Emevîler dönemi, din-devlet, iktidar-güç ilişkisi, iç çatışmalar, toprakların genişlemesine bağlı olarak zenginliğin artması, müslümanların olaylar karşısında tavrı gibi birçok noktada farklı tezahürler arz etmektedir. Özellikle Muâviye'nin, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesi, hilâfet sisteminin özünde gerçekleşen büyük bir değişikliği beraberinde getirmiş ve hilâfet saltanata dönüşmüştür. Câbiye toplantısıyla birlikte ise veliahtlık sistemi yaygınlık kazanmıştır.

Emevîlere tepki olarak ortaya çıkan Abbâsîler ise beş asırlık uzun bir süre bu makamı korumakla birlikte hilâfet makamı güç ve nüfuzunu kaybetmiştir. Deyim yerindeyse bu makam hem devlet içindeki hanedan devlet idarecilerinin hem de

¹ *Hulefâ-yi Râşidîn* tabirinden ilk dört halifenin kastedildiğini kabul edenlerin yanı sıra diğer müslüman halifelerin de bu gruba girdiğini ileri sürenler olmuştur. Bunlardan bazıları Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'i beşinci râşid halife olarak adlandırmışlardır. Mustafa Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 325.

² Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, s. 20.

hâkimiyet alanı dışındaki müslüman devlet sultanlarının bağılıklarını bildirerek iktidarlarına meşruiyet kazandırdıkları dinsel bir sembol haline dönüşmüştür. Özellikle de Abbâsîlerin birinci asrından sonraki süreçte halifenin siyasi otoritesi giderek zayıflamıştır. Emevîler döneminde merkezi otoriteye karşı alternatif hilâfet girişimleri olmuş ve birçok isyan yaşanmışsa da bunlar başarılı olamamıştır. Ancak Abbâsîlerin birinci asrından sonra bir yandan hilâfete bağlı hanedan devletler ortaya çıkarken bir yandan da Endülüs'te Emevîler, Mısır'da ise Şîi Fâtımîler alternatif halifelikler olarak ortaya çıkmıştır.

Hilâfet kurumunun tarihi serüvenine dair detaylara geçmeden önce, bu kurumla ilintili olarak imâmet ve hilâfet kavramlarına kısaca değinmek istiyoruz. Müteakiben Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatıyla başlayan Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Fatımîler, Endülüs Emevîleri ve Memluktardaki halifeliğin tarihi seyrine dair ana çerçeveyi ele alacağız.

2.1. İmâmet ve Hilâfet Kavramları

İmam kavramı sözlükte “namazda kendisine uyulan kimse, önde bulunan, ön ayak olan, bir mezhep kuran veya Hz. Ali neslinden gelenler”³ vb. anlamlara gelmektedir. Ali neslinden gelenler için kullanılan bu sıfat daha çok idarecilik ve manevi önder anlamına gelmektedir. İmamın sevk ve idare ettiği toplum ise *ümme* kelimesiyle karşılanmıştır. Bu durumda imam, ümmet idaresini üstlenen kişi, imâmet ise imamın üzerine aldığı görev olarak nitelenmiştir. Terim olarak ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun dini ve siyasi liderliği görevi olarak tarif edilmiştir.⁴

Hilâfet veya *halife/halef* ise sözlükte, “birinin ya da bir şeyin arkasından gelen, onun yerine geçen, birinin ölümü veya acziyeti sebebiyle onu temsil eden, yerine geçtiği kimsenin yapmış olduğu işi yürüten kimse; peygamber vekili olarak İslam'ı koruma vazifesi;⁵ yardımcılık ve stajyerlik gibi anlamlara geldiğinden de bahsedilmiştir.⁶ Terim olarak ise Hz. Peygamber'den sonra müslümanları “sevk ve idare etmek” ve bu bağlamında devlet başkanlığı ya da idareci gibi anlamlara

³ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, Ankara 1970, s. 516.

⁴ Mustafa Öz ve Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul 2000, s. 201.

⁵ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 492.

⁶ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 441.

gelmektedir.⁷

İmâmet ve hilâfet tartışmaları Hz. Peygamber'in vefatından itibaren başlamış gibi gözükse de esasen şîi ve sünnî geleneğin oluşumu ve ortaya çıkmasından sonra gündeme gelmiştir. Bir anlamda geriye dönük bir mesele olarak başlamış ve İslâm dünyasının siyasi olarak ayrılıklar yaşamasından sonra da gündemini korumuştur. Dönemsel ve mekânsal farklılıklara göre tartışılan konunun mahiyetinde de farklılıklar olmuştur. Din ve siyaset ilişkisinin aktif bir rol oynadığı bu tartışmalardan ziyade, konuyu farklı bakış açıları çerçevesinde anlamaya ve kavramaya yönelik bilgileri vermeyi hedefliyoruz.

Sünnî gelenekten farklı olarak Şîa imâmet kurumunu idareciliğin yanında aynı zamanda akideleştirmiş ve bir inanç doktrinine dönüştürmüştür. Hatta temel inanç esaslarından birisi olarak kabul etmişlerdir. Temelde idarî kurum gibi görünse de Şîa'nın oluşturduğu imâmet doktrini hem yapı hem de işlevselliği yönüyle hilâfet kurumundan oldukça farklıdır. Örneğin Şîi imamların yetkiyi ilahi otoriteden aldıklarına inanılmaktadır. Nitekim bu yüzden imam seçimle işbaşına gelmez.

2.2. Dört Halife Döneminde Hilâfet Kurumu

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ölümü ile birlikte Arap toplumunda idarecinin kim olacağı sorusu gündeme gelmiş ve sahabe arasındaki ilk tartışmalar yaşanmıştır. Hz. Muhammed'in kendisinden sonra birisini vekil bırakmaması, tartışmanın ortaya çıkmasının temel nedenlerindendi. Zira ensar kendi arasından, muhacirler ise kendi içlerinden birisinin idareci seçilmesini istiyordu. Sonuçta muhacirlerin ileri sürdüğü gerekçeler daha ikna edici bulunmuş ve böylece idareyi ele geçirmişlerdir. Bu yapı ilerleyen süreçte Kureyş merkezli bir tekele dönüşünce alternatif halifelik denemeleri olmuşsa da bu yapı değişmemiştir.

İslam öncesi dönemde kabileler halinde yaşayan Araplar, Hz. Muhammed'in Medine'de site ölçeğinde bir devlet veya siyasal yapı kurmasından sonra yavaş yavaş merkezi otorite etrafında birleşmeye başlamışlardır. Bu yapı her geçen gün giderek güçlendiği gibi özellikle Mekke'nin fethinden sonra daha da gelişmiş ve Arabistan'ın değişik bölgelerindeki kabileler gelip Hz. Muhammed'e boyun bükme zorunda kalmışlardır. Böylece Hz. Muhammed hem peygamber hem de Arap toplumunun idarecisi konumuna gelmiştir. Onun vefatı ile birlikte risalet görevi bitmişse de, siyasi

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, C. I, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, s. 428.

otoritesinin ne olacağı konusu belirsiz kalmıştır. Bu yüzden vefat eder etmez, idarî görevi veya onun idarecilik sıfatının ne olacağı sorusu tartışma konusu olmuştur. Nitekim Sakîfe’de yapılan müzakereler neticesinde Hz. Ebû Bekir’in idareci seçilmesine karar verilmiştir.

2.2.1. Hz. Ebû Bekir Dönemi (632-634)

İslâm öncesinden beri Hz. Muhammed’in yakın dostu olan Hz. Ebû Bekir, risaletten sonra da en yakınındaki isimdi ve aynı zamanda en büyük destekçilerindendi. Yakınlık Hz. Aişe’nin evliliği ile beraber daha da pekiştirilmiştir. Keza Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber’e hicret arkadaşlığı yapmış ve bu konumu nedeniyle her zaman özel bir yere sahip olmuştur. Hz. Peygamber hastalandığında cemaate namaz kıldırması için Hz. Ebû Bekir’i görevlendirmiş ve imam olmasını emretmiştir. Onun en az on yedi ile en çok altmış vakit namaz kıldırıldığı iddia edilmiştir.⁸

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatı üzerine ensar, muhacirlere haber vermeden içlerinden birini başkan olarak seçmek üzere Sakîfetu Benî Sa’îde’de toplanmış, akabinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrah bu toplantıya katılmış ve burada yapılan müzakereler sonucunda Ebû Bekir’in idareci seçilmesinde karar kılınmıştır. Ensar ilk önce idarecilik konusunda ısrarcı olmuşsa da muhacirlerin gerekçeleri daha ikna edici bulunmuş ve geri adım atmak zorunda kalmıştır.⁹ Böylece Rasûlullâh’ın yöneticilik görevini üstlenen Ebû Bekir müminlerin idarecisi olarak en üst otorite olarak kabul edilmiş ve Abbâsîler dönemine doğru giderek dinî ve kurumsal bir kimlik kazanmıştır.

Hz. Ebû Bekir’in hilâfet makamına gelişiyle ilgili hadis literatüründe birçok rivayet mevcuttur. Bu konuda meşhur olan rivayet ise şu şekildedir: “Hz. Muhammed’in kendisine bir halef belirlemeden vefatıyla birlikte ensar, Benî Sa’îde’de toplanarak Sa’d b. Ubâde üzerine görüş birliğine varmak üzereyken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrah toplantı yerine geldi. Hz. Ebû Bekir, ensarın dindeki önemi ve konumundan bahsettikten sonra Hz. Peygamber’in kendi aralarından çıktığına atıfla, onun yerine idarecilik görevinin de muhacirlere ait olması gerektiğini

⁸ Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 101-108.

⁹ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, çev. Abdulhalik Bakır, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2001, ss. 27-32.

söylemiştir.”¹⁰

Rivayette ayrıca Kureyş’in Arap kabileleri arasında merkezi bir konumda olduğu, bu kabile dışından çıkacak bir başkana diğer Arap kabilelerinin itibar etmeyeceği ve bu nedenle idarenin Kureyş’e ait bir hak olduğu yönünde iddialar dillendirildiği de ileri sürülmüştür. Ancak bu iddialar geriye dönük kurgular niteliğindedir. Hz. Ebû Bekir’in o gün ileri sürdüğü tez, yukarıda da belirtildiği üzere Hz. Muhammed’in Kureyş kabilesine mensup olması nedeniyle halifenin de bu kabileden olması gerektiği yönündedir. Ancak daha sonra bu gerekçe *hilâfetin Kureyşîliği* tezine dönüştürülecektir. Nitekim bu iddiaya istinaden “İmamlar Kureyştendir”¹¹ iddiası, hadis formuna sokularak hararetle savunulmuştur.¹²

Benî Sa‘îde’de Hz. Ebû Bekir’e biat edilmekle beraber, ensardan ve Kureyş içerisinden bazı muhalif seslerin yükseldiğini unutmamak gerekir. Haşimoğulları, Hz. Muhammed’e yakınlığı gerekçesiyle hilâfetin kendilerine ait olması gerektiğini düşünüyordu ve bu nedenle Hz. Ali’nin emirlik makamına getirilmesini savunuyordu.¹³ Değişik kabilelerden de bazı kişiler aynı görüşü savunmuştur.

Ensarın Hazrec koluna mensup olanların önemli bir bölümü de Sa‘d b. Ubâde’nin olmasını istemiştir. Hz. Ali daha sonra biat etmişse de, Sa‘d b. Ubâde muhalif kalmış ve bir daha topluma karışmamıştır.¹⁴ Kimi yorumlara göre Hz. Ebû Bekir İslâm’daki konumu, muhacirlerden olması, Hz. Peygamber’e yakın arkadaşlık etmesi gibi amiller nedeniyle başkan olarak tanınmıştır. Hatta Rasûlullâh’ın hastalığı sırasında namaz kıldırmakla görevlendirilmiş olmasının da biatte etkili olduğu söylenir. Bu arada onun Hazrec kabilesinin damadı olduğunu da hatırlatalım.

¹⁰ İbn Hişâm, *Sîret-i İbn Hişâm*, çev. Hasan Ege, C. IV, Kahraman Yayınları, İstanbul 2006, s. 416; İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, çev. Cemalettin Saylık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, ss. 27-32.

¹¹ el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, ss. 27-28.

¹² Ensarın ileri gelenlerin Hazrecli Sa‘d b. Ubâde, başkanlığın kendi hakkı olduğunu düşünerek ilk iki halifeye biat etmemiştir. Hatipoğlu’na göre halife namzedi bir sahabenin mevcudiyeti dahi *hilâfetin Kureyşîliğine* dair sarf edilen hadisin olmadığına bir delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Sa‘d, Cahiliyye’de okuyup yazması olan nadir kimselerden olmakla birlikte Akabe’ye de iştirak etmiştir. Bedir hariç bütün seferlerde Hz. Peygamber ile beraber bulunan Sa‘d, *İmamlar Kureyş’tendir* hadisini duyup, bu peygamber emrine sırt çevirmesi mümkün değildir. Mehmet Said Hatipoğlu, “İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşîliliği”, *AÜİFD*, 0/23, 1979, s. 161; Benî Sa‘îde’de geçen olayla ilgili rivayetler için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin, C. V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 420-433.

¹³ İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, ss. 35-42.

¹⁴ Mustafa Fayda, “Hz. Peygamber Sonrasında Halife Seçimi Meselesi ve Hulefâ-yi Râşidîn’in Hilafete Gelme Süreçleri”, *Geçmişten Günümüze Hilafet*, ed. M. Sabri Küçükaşcı, vd., İlem Yayınlar, İstanbul 2019, ss. 44-45.

Dolayısıyla ensar içinden de destek almıştır.

Başkanlık meselesinin halledilmesinden sonra, Hz. Ebû Bekir'in önündeki en önemli mesele ridde savaşlarıdır. Yaklaşık iki buçuk yıl kadar süren idareciliği döneminin ridde olayı genelde dinden dönme savaşları olarak nitelenir, ancak temelde isyan ve irtica niteliği taşıyan bir harekettir. Hz. Ebû Bekir bu mücadelelerden başarıyla çıktığı gibi, kısa sayılan dönemindeki birçok problemi de çözmüş ve idareci olarak en yetkili otorite olduğunu kabul ettirmiştir.¹⁵

İdareye seçildiği zaman müminler ona tıpkı Hz. Muhammed'i (s.a.v.) *Rasûlullâh/Allah'ın Elçisi* olarak niteledikleri gibi, *Halîfetullâh/Allah'ın Halifesi* demek istemiş, ancak kendisi bu sığata karşı çıkmıştır. Zira Yüce Allah tarafından yetkilendirilmediğini, aksine Hz. Muhammed'in idarî sorumluluğu çerçevesinde bu görevi yerine getirmek üzere onun halifesi olabileceğini söylemiş ve böylece *Halîfetu Rasûlillâh/Rasûlullâh'ın Halifesi* unvanıyla anılmıştır. Bu sıfattan mülhem olarak halifelik kurumunun onunla beraber başladığı yönünde değerlendirmeler varsa da aslında hilâfet kurumu ismen değil işlevsel olarak vardır. Nitekim kendisinden sonra idarî göreve gelen Hz. Ömer *halife* sıfatını değil *Emîru'l-Mü'minîn/Müminlerin İdarecisi* unvanını kullanmıştır. Müteakip dönemdeki halifeler de bu unvanla anılmışlardır. Müslümanların idarecisinin *halife* olarak anılması ile ilgili haberlere bakılırsa, bunun Abbâsî idareciler tarafından kullanıldığı görülmektedir. Sakîfe'de idarecinin Kureyş'ten olması gerektiği tezi savunulurken, bu tez Emevîler döneminde "Halifenin Kureyş'ten olması gerektiği" iddiasıyla hadis formuna dönüştürülmüştür. Emevîlerin alternatifi olan Abbâsîler de kendi iktidarlarını tahkim ettiği için Kureyşîlik tezini savunmuş ve Şîa'nın imâmet doktrinine karşı hilâfet doktrinini geliştirmişlerdir. Dolayısıyla halifelik bu süreçten sonra daha müesses bir kurumsal kimliğe bürünmüştür.

2.2.2. Hz. Ömer Dönemi (634-644)

Hz. Ömer'in hilâfet makamına gelişi Hz. Ebû Bekir'in aday göstermesi ve halk tarafından biat yoluyla onaylanmasıyla gerçekleşmiştir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i aday olarak göstermesinden Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sakîfe'de yapılan tartışmaların etkisi vardır. Deyim yerindeyse Ebû Bekir ensar ve muhacirler arasında

¹⁵ İsrail Balcı, "Peygamber Sonrası Hayata İntibak ve İslâm Toplumunda Yaşanan Süreç", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4, Ağustos 2006, s. 75.

benzer bir ihtilafın tekrar yaşanmaması için böyle bir hamlede bulunmuştur.

Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer'i aday olarak önermeyi düşününce Abdurrahman b. Avf, Saîd b. Zeyd, Osman b. Affân, Üseyd b. Hudayr ve Talha b. Ubeydullah gibi ileri gelen sahabîlerle güreşerek meseleyi onlarla müzakere etmiş ve görüşlerini almıştır.¹⁶ Birçoğu olumlu görüş bildirirken Talha olumsuz bakmış ve "Şayet Ömer zulmederse Allah'a nasıl hesap vereceksin?" diye de uyarılmıştır. Bu tür itirazlara karşı Hiz. Ebû Bekir kararını değiştirmemiş ve onun için bir belge yazdırmıştır. Ayrıca eleştirilere karşı "Ben müminlerin iyiliğini hedefledim, şayet Ömer yanlış yapar veya zulmederse ben gaybı bilemem" mealinde açıklamalar yaptığı söylenir.¹⁷ Hiz. Ebû Bekir'in bazı isimlere danıştığından söz edilmekle beraber, bunlar arasında ensara mensup isimlerin olmaması dikkat çekmektedir. Oysa kendi seçimi sırasında ensarın başkanlık konusunda ne derece ısrarcı olduklarını bizzat görmüştü. Ancak gerek bu müzakereler sırasında yaptığı konuşmada gerekse Hiz. Ömer'i tayin ederken onlara danışmaması, başkanlık meselesini Kureyş'e veya muhacirlere ait bir konu olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ensarın konumunun bilinçli bir şekilde görmezden geldiğini söylemek mümkündür. Mamafih bu anlayış Hiz. Ömer ve Hiz. Osman dönemlerinde de devam etmiştir.

Hiz. Ebû Bekir 22 Ağustos 634 tarihinde vefat edince Hiz. Ömer herhangi bir sorun yaşanmadan Medine halkından biat almış ve müslümanların ikinci halifesi olmuştur. Yukarıda belirttiğimiz üzere Hiz. Ömer, halife sıfatını değil *Emîru'l-Mü'minîn/Müminlerin İdarecisi* unvanını kullanmayı uygun görmüştür. İdari açıdan bakılırsa *Emîru'l-Müminîn* sıfatıyla halife en üst otoriteyi temsil etmiş¹⁸ ve bu yapı Abbâsîlerin birinci asrına kadar devam etmiştir. Nitekim bu tarihten sonra Abbâsî halifelerinin ciddi ölçüde otoritelerinin sarsıldığı ve bir anlamda sembolik bir konuma düştüklerini söylemek mümkündür. Sonuçta Emîru'l-Müminîn, müslümanların dini ve siyasi lideri gibi görülmüşse de aslında bu makamın daha çok idarî bir makam ve aynı zamanda halifeliğin de yine idarî bir kurum olduğunu hatırlatalım.

Halife en yetkili otorite olmakla beraber, Hiz. Ebû Bekir gibi Hiz. Ömer de

¹⁶ Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 24, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 45.

¹⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, çev. Cemaleddin Saylık, C. III, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, ss. 437-438; İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, ss. 46-47; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Ahmed Ağırakça ve M. Beşir Eryarsoy, C. II, Bahar Yayınları, İstanbul 1958, ss. 389-392.

¹⁸ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, ss. 87-89.

yönetimde istişare ilkesini aktif bir şekilde işletmiş ve önemli kararlar şûra ile alınmıştır. Hatta önemli atamalar bile şûrada görüşülüp karara bağlanmıştır. İstişarenin yanında görevlendirmelerde ehliyet, liyakat, eşitlik ilkesi ve aynı zamanda idareye getirilenlerin denetlenmesi, ilk iki halife dönemindeki yönetim anlayışının temelini oluşturmuştur.¹⁹

Hz. Ömer hemen her alanda müslümanların örnek aldığı nadir şahsiyetlerden biri olmakla birlikte yeterince anlaşılammıştır. Hz. Ömer'in reform faaliyetleri genel bağlamda değerlendirilmiş ve kendisinden sonra gelen halifeler sadece siyasi yönden halifelik kurumunu kullanmışlardır. Dinin aktif hayatın bir parçası olması dolayısıyla, siyaset ve din ilişkisinin de güncellenerek devam etmesi beklenirken din sabitelerine indirgenmiştir. Yaklaşık on yıl kadar idarede bulunan Hz. Ömer, 644 yılında Muğîre b. Şu'be'nin hıristiyan kölesi Ebû Lü'lüe tarafından hançerlenmiş ve kısa süre sonra vefat etmiştir.²⁰

Hz. Ömer yaralandığı zaman kimileri Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi yerine kimseyi tayin edip etmeyeceğini sormuş, o da herhangi bir kimseyi tayin etmemiş, ancak altı kişilik bir şûra heyeti oluşturarak bunların kendi aralarından birisini idareci seçmelerini istemiştir. Bu kararla hem Rasûlullâh'tan hem de Ebû Bekir'den farklı bir uygulamaya gitmiş, ancak bir yandan da idareciliğin Kureyş'te olması gerektiğini düşündüğü için belirlediği şûra üyelerinin tamamını Kureyş'ten seçmiştir. Altı kişilik heyette Ali b. Ebî Tâlib, Osmân b. Affân, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdurrahmân b. Avf bulunuyordu. Şûra sonucu olarak Hz. Osman bu makama tayin edilmiştir.²¹ Hz. Osman'ın seçiminde Abdurrahman b. Avf'in rolü büyük olmakla birlikte, Hz. Ali'nin karakter yapısının Hz. Ömer'e benzemesi ve Hz. Osman'ın yumuşak huylu olması da etkili olmuştur.

Hz. Ömer ensarı şûraya dahil etmemişti, ancak iddialara göre onların haklarına riayet etmeleri konusunda muhacirlere uyarılarda bulunmuştur. Bir yandan da üç gün içinde aralarından birisini seçmelerini vasiyet etmiştir. Bu süre içinde Suheyb b. Sinân'ın imamlık yapmasını öğütlemiştir.²²

¹⁹ İsrail Balcı, "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer", *OMÜİFD*, 16/16, Ağustos 2004, ss. 185-204; Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, ss. 89-113.

²⁰ Taberî, *Târihu't-Taberî*, C. IV, 270; İbn Kuteybe, *Hilâfet ve Siyaset*, s. 48; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. VII, s. 228.

²¹ İbn Kuteybe, *Hilâfet ve Siyaset*, 51-54.

²² İbn Kuteybe, *Hilâfet ve Siyaset*, 52.

Hız. Ömer'in şûra üyelerinin tamamını Kureyş'ten seçmesi ve ensardan kimseye yer vermemesi dikkat çekmektedir. Özellikle hicret sonrası İslam'ın yayılmasında maddi ve manevi her türlü çabayı gösteren ensara şûrada hiç yer verilmemesi, Hız. Peygamber'in her fırsatta kaldırmaya çalıştığı kabilecilik ve asabiyet duygusunun devam ettiğini gösterir niteliktedir. İddiaya göre Ömer'in belirlediği şûra üyelerinden Hız. Peygamber vaktiyle memnun olduğunu söylediği için o da bunları tercih etmiştir, ancak bunun ne derece inandırıcı veya gerçekçi olduğu konusu tartışmaya açıktır. Akbulut, onun kararını eleştirmiş ve ensarın değil halife olmak, halife seçmekten bile yoksun bırakıldığına dikkat çekmiştir. Ona göre hepsi Kureyş'ten olan altı kişilik şûra üyelerini, Kur'an'da bahsedilen şûra²³ ilkesi ile izah etmek mümkün değildir. Diğer bir deyişle ayetin gereğinin yerine getirilmediğini savunmaktadır. Dolayısıyla ihtilaf veya fitne çıkmaması için düşünüldüğü sanılan bu yöntem, ileride fitnenin doğmasının sebeplerinden birisi haline gelecektir.²⁴

Kureyş'e mensup olan altı kişilik şûra üyeleri arasından iki tane halife çıkmış ve bu süreçten sonra ensar bir daha yönetim talebinde bulunamamıştır.²⁵ Hatipoğlu, çoğunluğun Kureyş tarafından temsil edildiğine inanıldığı için ve onların onayının umumun tasvibi gibi görülmesi nedeniyle Kureyş kökenli şûra üyeleri tercih edilmiş olabilir.²⁶ Sonuçta Hız. Ömer'in oluşturduğu Kureyş merkezli şûra yapısı, müteakip dönemde adeta bu kabileyi idarî konuda imtiyazlı bir konuma getirmiş, hatta idareciliğin/halifelüğün Kureyş merkezli bir tekele dönüşmesinin altyapısını hazırlamıştır.

2.2.3. Hız. Osman Dönemi (644-656)

Yaklaşık on iki yıl kadar süren Hız. Osman dönemi, genellikle tarihçiler tarafından ikiye ayrılır. Buna göre ilk altı yıl *sükûnet* dönemi, ikinci altı yıl ise *karışıklık* dönemi olarak nitelenir. Hız. Osman, yönetimde akrabalarına yer vermesi ve tüm idarî görevleri Ümeyyeoğullarına tahsis etmesi üzerine eleştirilmiş ve Hız. Ömer'den devraldığı güçlü halife imajının kısa süre sonra eleştirilerin odağına dönüşmesine neden olmuştur. Şikâyetlerin yüksek sesle dillendirilmesi yönetimi

²³ "Yine onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri, aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da harcarlar." *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Ali Özek, vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, Şûra, 42/38.

²⁴ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 138.

²⁵ Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, Öykü Kitabevi, Konya 2005, ss. 102-103.

²⁶ Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", s. 161.

rahatsız edince sert tedbirlere başvurulmuş ve kimi muhalifler dövülerek susturulmaya çalışıldığı gibi Ebû Zer el-Ğifârî gibi bazı muhalifler ise sürgün edilmiştir. İdaredeki keyfi uygulamalar toplumsal alanda bazı bozulmalara neden olduğu gibi aynı zamanda ekonomik ve dinî hayatta da birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Özellikle Mısır, Kûfe ve Basra gibi şehirlerde giderek artan muhalefet, yönetimi ciddi ölçüde rahatsız etmesine rağmen Hz. Osman bu süreci kontrol etmekte zorlanmış ve sonunda artan muhalefet halifenin öldürülmesine kadar varan olayları beraberinde getirmiştir.²⁷ Medine’de yaşayan ashabın çoğunluğunun da ona destek çıkmaması üzerine Hz. Osman 35/656 yılının Zilhicce ayının on sekizinci günü feci şekilde öldürülmüştür.²⁸ Bu olay müteakip dönemde yaşanacak olan sancılı dönemin ön temeli niteliğindedir.²⁹

Medine kapılarına dayanan isyancılar ya yanlılardan dönülmesini, ya da Hz. Osman’ın idareden çekilmesini istemişler, ancak halife bunları kabul etmemiştir. Benzer şekilde sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Ali, Talha ve Zübeyr gibi bazı isimler de onun görevden ayrılması gerektiğini düşünüyordu.³⁰ Onlar gibi Hz. Aişe de Hz. Osman’ı eleştirenlerin başındaydı. Ancak daha sonra onun katledilmesini doğru bulmamış ve bu sefer kanını dava edenlerin başında yer almıştır. Sonuç itibarıyla Hz. Osman döneminde hilâfet kurumu yine en üst otorite olarak statüsünü korumuş, ancak halifeye karşı başlayan muhalefet isyana dönüşmüş ve bu süreç öldürülmesi ile sonuçlanmıştır.

2.2.4. Hz. Ali Dönemi (656-661)

Hz. Osman’ın öldürülmesinden sonra isyancılar tarafından yeni halife arayışlarına gidildi. Bu makama gelecek kişinin halk tarafından da onaylanması gerektiği için potansiyel adaylar arasından en uygun isim Hz. Ali idi. Üstelik Hz. Ömer tarafından oluşturulan şûra üyelerinden birisiydi. Sonuçta Hz. Ali bu makama getirilmiş, ancak istişare ile iktidara gelmediği için kısa sürede ona karşı muhalif sesler

²⁷ Mısırlılar başlangıçta Osman’ı öldürmekten ve savaşmaktan imtina ediyorlardı. Ancak Basra, Kûfe ve Şam’dan gelen isyancılar Medine’ye gelince onları teşvik ettiler ve askerî birliklerin Irak’tan ve Abdullah b. Sa’d’ın yönetiminde Mısır’dan yola çıktığı haberleri geldi. Oysa Abdullah b. Sa’d o sırada Mısır’da değildi ve Şam’a kaçmıştı. Muhalifler bu gelişmeler üzerine: “Destek kuvvetler ulaşmadan acele ederek onu öldürelim” dediler. Taberî, *Târihu’t-Taberî*, C. IV, s. 441.

²⁸ İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, ss. 77-80; Taberî, *Târihu’t-Taberî*, C. IV, s. 422.

²⁹ Hz. Osman’ın şehit edilmesinden sonra müslümanların ikiye ayrıldığını belirten Topaloğlu, Hz. Osman’ın haksız yere öldürüldüğünü savunan ve katillerinin hemen cezalandırılmasını isteyenlere *Şiatü Osman* veya *el-Osmâniyye* denildiğini belirtmiştir. Müslümanların diğer bir kısmı ise Hz. Ali’yi haklı görmüş ve bunlara da *Şiatü Ali* veya *el-Aleviyye* denilmiştir. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, Ankara 2014, s. 189.

³⁰ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 160.

yükselmiştir. Hz. Ali'nin başlangıçtan beri halifelik beklentisinde olduğu ve hakkının yendiği söylenir. Kimi rivayetlerde de kendisine haksızlık yapıldığını söylediği iddia edilmiştir.³¹ Hz. Ali hilâfet süreci boyunca müslümanların tamamının desteğini alamamıştır. Ona karşı artan muhalefet iç çatışmaya dönüşünce hilâfetinin veya seçimin meşru olup olmadığı konusu tartışmalara dönüşmüştür.³² Kimi yorumlara göre muhalefetin artması nedeniyle Hz. Ali siyasi birliği oluşturamamış ve planladığı yönetim anlayışını tesis edememiştir.³³ Aksine Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr'in başlattığı muhalefet Cemel Savaşı'nın çıkmasına neden olmuş ve bu savaşta birçok müslüman ölmüştür.³⁴

Cemel ashâbı gibi Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması söylemi ile ortaya çıkan Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyân da Hz. Ali'nin karşısına çıkmış ve iki taraf Sıffîn'de savaşmıştır.³⁵ Bu olay aynı zamanda Emevî-Hâşimî mücadelesi olarak da yorumlanabilecek bir mahiyet arz eder. Abdimenafogulları arasındaki bu liderlik mücadelesi sonraki yıllarda da mütemadiyen devam etmiştir. Sıffîn, Kerbelâ, Zeyd b. Ali veya diğer Ali evladı isyanları bu iki kabilenin iktidar kavgası niteliğindedir.³⁶ Hz. Osman döneminde Emevîleşen devlet kurumları, Hz. Ali iktidarını kabule yaklaşmamıştır. Muâviye, Hz. Osman'ın katlini bahane ederek onun velisi olduğunu iddia etmiş ve kendi halifeliğinin meşruiyetine zemin hazırlamıştır.³⁷

Sıffîn savaşı *hakem olayı*³⁸ olarak adlandırılan tahkimle sonuçlanmıştır. Hz.

³¹ İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, s. 86.

³² Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, ss. 112-113.

³³ Bunun nedeni Hz. Ali'yi hilâfete yeterli ve uygun bir aday olarak görmemeleri değil, maktul bir halifenin ardından şûra olmaksızın asilerin baskısıyla seçilmesi idi. Siyasi tutumları esasen Hz. Ali'ye karşı değilse de sonuçta biat etmemiş olmaları, Hz. Ali'nin muhaliflerinin elini güçlendirdi. Adnan Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 42.

³⁴ İddialara göre başlangıçta Hz. Ali'ye biat eden Talha ve Zübeyr, ondan valilik istemiş, ancak bu taleplerinin gerçekleşmemesi üzerine muhalefet başlatıp Hz. Aişe ile birleşmişlerdir. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 170.

³⁵ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1989, ss. 372-374.

³⁶ Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, s. 119.

³⁷ İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, ss. 124-125; Ayrıca bk. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, TDV Yayınları, Ankara 2015, ss. 265-266.

³⁸ Bu olayı el-Eş'arî şu şekilde aktarmaktadır: "Ali ile Muâviye Sıffîn'de karşı karşıya geldiler. Ali, her iki ordunun kılıçları kırılınca, mızrakları parçalanınca, güçleri bitinceye ve bitkin düşünceye kadar onunla savaştı. Bunun üzerine birbirlerini suçlamaya başladılar. Muâviye, Amr b. el-Âs'a: 'Ey Amr! Sen içine düşüp de çıkmak istediğin her türlü sıkıntılı durumdan çıkmayı başardığını iddia etmedin mi?' deyince Amr, 'Evet' dedi. Bunun üzerine, Muâviye: 'Öyleyse başımıza gelen bu sıkıntıdan çıkış yolu nedir?' diye sordu. Amr b. el-Âs ona şöyle dedi: 'Hayatta kaldığım sürece Mısır'ın elimden çıkmaması konusunda bana söz verir misin?' O da, 'Evet! Bu konuda Allah adına sana söz veriyorum.' dedi. Bunun üzerine Amr, Muâviye'ye 'Mushafları yukarı kaldırmalarını emret ve sonra Şamlıların Iraklılara, Ey Iraklılar! Aramızda Allah'ın Kitabı vardır demesini söyle. Eğer bu

Ali'nin tahkimi kabule zorlanması ve hakemlerin Hz. Osman'ın mazlumen öldürüldüğünü kabul etmeleri, Muâviye'nin önünü açmış ve Hz. Ali ile şartları eşitlemiştir. Böylece Hz. Ali halife olduğu halde, bu sefer hilâfet üzerinde hak iddia eden bir konuma düşmüştür.³⁹ Tahkimde Hz. Ali'nin görevden alınması, Muâviye'nin hakeminin de onu halife ilan etmesi üzerine, iki taraf anlaşamamış ve iki taraf halifelik iddiasını sürdürmüştür. Ayrıca Hz. Ali'den kopan ve her ikisini kabul etmeyen hâricîler de alternatif olarak ortaya çıkmış ve kendi içlerinden bir halife tayin etmişlerdir. Hz. Ali kendisinden kopan hâricîlerin etkinliğini ortadan kaldırdıktan sonra Muâviye üzerine yürümeyi planlamış, ancak bu safahatta hâricî Abdurrahman b. Mülcem tarafından hançerlenmiş ve iki gün sonra 661'de vefat etmiştir.⁴⁰

Genel olarak Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte müslümanlar arasında ilk problem olarak ortaya çıkan başkanlık meselesi Hz. Ebû Bekir'in başkan seçilmesiyle kısa vadede çözülmüş oldu. Hz. Ebû Bekir'in tayini ve halkın onayıyla başa geçen Hz. Ömer döneminde oluşturulan şûra ile Kureyş temelli bir yapıya dönüşen yönetim, ensar başta olmak üzere Kureyş dışındaki diğer unsurların ikinci plana atılmasına neden olmuştur. Şûra ile hilâfet makamına getirilen Hz. Osman döneminde ise yönetimde uygulanan aksaklıklar halka sirayet etmiştir. Özellikle idari makamları kendi kabilesi olan Ümeyyeoğullarına tahsis etmesi, Hz. Peygamber'in kaldırmaya çalıştığı kabilecilik unsurunun canlanmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Osman döneminde yaşanan birçok problem yönetime karşı huzursuzları artırmış ve muhalifler isyan ederek Hz. Osman katledilmiştir. Daha sonra ise şûra üyelerinden Hz. Ali hilâfete getirilmiştir. Hz. Ali dönemi, diğer halifelerden farklı olarak, siyasi ve dini ayrılıkların yaşandığı, mutlak otoritenin sağlanamadığı bir dönem olmuştur. Özellikle Hz. Ali'nin hilâfete geliş süreci ve Hz. Osman'ın katillerini yargılama yoluna gitmemesi beraberinde Cemal ve Sıffın savaşlarının çıkmasına zemin hazırlamıştır. Cemal ve Sıffın'deki kanlı mücadeleler müteakiben siyasi ve dini bölünmelere yol açmıştır. Sonuçta Sakîfe'de idareciliği ele geçiren Kureyş kabilesi, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde zahiren bir bütünlük arz etmiş olsa da Hz.

isteğini kabul ederse, taraftarları ona muhalefet eder. İsteğine karşı çıkarsa, yine taraftarları ona muhalefet eder' dedi... Onlar da bunu yaptılar. Bunun üzerine Iraklılar, Ali'nin işine karıştılar ve onu, Ali'nin bir hakem, Muâviye'nin de bir hakem göndereceği tahkime zorladılar." el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ss. 30-31.

³⁹ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, C. I, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989, ss. 278-279.

⁴⁰ İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, s. 220; Fığlalı, "Ali", ss. 372-374.

Osman'ın katledilmesinden sonra parçalanmaya başlamıştır. Bu parçalanma Hz. Ali döneminde daha da artmıştır.⁴¹

2.3. Emevîler Döneminde Hilâfet (661-750)

Hz. Ali'nin vefatından sonra taraftarları Hz. Hasan'a biat etmiş, ancak takriben altı aylık bir hilâfet sürecinden sonra, yakın adamlarının Muâviye'nin safına geçmesi, ordusunun hazinesini yağmalaması ve taraftarlarının güven vermeyen tutumları üzerine can güvenliğini isteyip iktidarı Muâviye'ye devretmiştir. Tamamen rakipsiz kalan Muâviye bütün bölgelerden biat almış ve 661 yılını *âmu'l-cemâa/birlik yılı* olarak ilan etmiştir.⁴² Böylece hilâfet merkezi Şam'a taşınmış ve Muâviye b. Ebû Süfyân müslümanların beşinci halifesi olmuştur. Daha sonra hilâfeti saltanata çevirdiği için onun mensubu olduğu Benî Ümeyye hanedanının iktidarda bulunduğu dönem *Emevîler* olarak anılmıştır. Ayrıca Ebû Süfyân'ın soyundan gelmeleri nedeniyle Emevîlerin ilk üç halifesi Süfyanîler olarak anılırken, Mervan b. Hakem'le beraber onun soyundan gelenler ise Mervânîler olarak zikredilmiştir.⁴³

Hz. Osman'ın hilâfetiyle beraber idaredeki etkinliklerini artıran Ümeyyeoğulları, Hz. Ali'nin hilâfeti devralmasından sonra iktidarlarını kaybetmiş olsalar da, Hz. Osman'ın kanı davasıyla ortaya çıkan Şam Valisi Muâviye sonunda hedefine ulaşmış ve Hz. Hasan'ı da anlaşmaya mecbur ederek iktidarı ele geçirmiştir. Deyim yerindeyse Muâviye, Hz. Osman'ın intikamının alınması meselesini saltanata giden yolda bir vesile olarak görmüş ve yönetimi ele geçirerek kabilesini yeniden iktidara taşımıştır.⁴⁴

Muâviye'nin hilâfet kurumuna getirdiği en önemli değişiklik veya yenilik oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesidir. Bu kararla beraber halifenin seçimi konusu rafa kaldırılmış ve veraset sistemine bağlı olarak saltanat sistemine geçilmiştir. İddiaya göre saltanat fikrini ilk ortaya atan ve Muâviye'nin aklına koyan kişi Kûfe valisi olan Mugîre b. Şu'be'dir. Halifenin kendisini görevden alacağını öğrenen Mugîre, Muâviye ile görüşmek için Şam'a gitmiştir. Halife ile yaptığı görüşmede Hz. Osman'ın vefatından sonra ortaya çıkan ihtilaflara ve fitneye değinerek ümmetin çok sıkıntılar

⁴¹ Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", s. 155.

⁴² Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, s. 250.

⁴³ İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 87.

⁴⁴ İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, Ankara 2014, s. 145.

çektğini hatırlatmış, benzer olumsuzlukların yaşanmaması için sağlığında bir idareci adayını belirlemesini önermiş ve oğlu Yezîd’i tavsiye etmiştir.⁴⁵ Muâviye’nin bu fikri benimsemesiyle birlikte hilâfet, saltanata dönüşmüştür. Muğîre b. Şu‘be’nin yanı sıra Muâviye Amr b. Âs ve Ziyâd b. Ebîh gibi kişileri de yanına çekmiş ve onlardan aldığı destekle siyasal anlamda Hz. Ali’ye üstünlük kurmuştur. Nitekim bu isimler *Arapların dâhileri* olarak anılmışlardır.⁴⁶

Muâviye sağlığında oğlu Yezîd için biat almıştı, ancak Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr gibi bazı ileri gelenler ona biat etmemişti. Bazı rivayetlerde bunlara Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Ebî Bekir ve Abdullah b. Abbas da eklenmiştir.⁴⁷ Muâviye’nin vefatından sonra Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr, Yezid’e biat etmemiştir. Hz. Hüseyin muhalefet sesini iyice yükseltince Kûfeliler onu yurtlarına davet etmiş ve biat edeceklerine dair mektuplar göndermişlerdir. Birçok uyarı ve engellemeye rağmen Hüseyin kararından vazgeçmemiş ve Kerbela’da feci bir şekilde öldürülmüştür.⁴⁸ Bu hadise müslümanlar arasında bir daha birleşmeyecek olan ayrışmalar yaşanmış ve Emevîlere karşı husumet şiddetlenmiştir. Böylece Kerbela olayı, Şiîlik ruhunun doğmasına neden olmuş ve güçlü bir itikada dönüştürmüştür.⁴⁹ Şiîler için ileride itikadî bir doktrin olacak bu gelişme, *Tevvâbûn Hareketi*⁵⁰ ve *Muhtâr es-Sekafi*⁵¹ gibi kitleleri etkileyecek birçok isyanı tetiklemiştir. Ali taraftarları 740

⁴⁵ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, s. 250; İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, s. 226; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, C. III, ss. 503-504.

⁴⁶ İrfan Aycan, “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, ss. 332-334.

⁴⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, C. III, ss. 198-201; Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, s. 139.

⁴⁸ Kerbela hadisesi hakkında bk. İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, ss. 297-304; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, C. IV, ss. 49-91; Şaban Öz, *Sahabe Dönemi İktidar Mücadelesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, ss. 71-115.

⁴⁹ İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, s. 459.

⁵⁰ Tevvâbûn hareketi, Hz. Hüseyin’in öldürülmesinden sonra Şia’ya mensup olanlar, Hz. Hüseyin’i Kûfe’ye davet edip onu yardımsız bırakmakla, onun çağrısını kabul etmeyip öldürülmesine sebep teşkil etmekle büyük bir hata işlediklerini anladılar. Bu utançlarının ve günahlarının ancak onu öldürenleri öldürmekle veya bu uğurda ölmeleriyle kalkabileceği kanaatine ulaştılar. Süleyman b. Surad önderliğinde oluşan bu grup, Emevîler tarafından bozguna uğratılmış ve Muhtâr es-Sekafi’ye katılmışlardır. İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, C. IV, ss. 150-155.

⁵¹ İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerinden ve ünlü hatiplerinden olan Muhtâr es-Sekafi, başlangıçta İbn Zübeyr tarafında iken beklediği ilgiyi göremedi. Hz. Ali’nin diğer oğullarından Muhammed b. Hanefiyye’nin kendisini emir tayin ettiğini ileri sürüp onun adına faaliyete geçti. Kitap ve Sünnet’e tâbi olma, Ehl-i Beyt’in intikamını alma, haksız yere kan akıtanlarla savaşıma ve zayıfları müdafaa etme şartıyla biat almaya başladı; bu arada çatışmaların bitmesinden sonra muhaliflerine karşı sert davranılmasını yasakladı. İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerinden ve ünlü hatiplerinden olan Muhtâr es-Sekafi, mevâlî ile Kûfe’deki Hz. Ali taraftarlarını birleştirerek Araplar dışındaki müslümanları da olayların içine sokmuş ve sadece Kerbelâ Vak’ası’nın intikamını almakla kalmayıp asıl hedefini teşkil eden Emevîlerin yıkılışını da etkilemiştir. Ali evlâdı taraftarlığının siyasi hareketten dinî bir inanca dönüşmesine zemin hazırlayan fikirleri kısa zamanda Abbâsî daveti halini alarak Kûfe’den Horasan’a sıçramış ve sonuçta Emevîlerin ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Bu bakımdan Muhtâr

yılında Zeyd b. Ali önderliğinde tekrar isyan etmiş, ancak yine sonuç alamamışlardır.

Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra, Abdullah b. Zübeyr bir anlamda ondan doğan boşluğu değerlendirmiş ve Mekke'de isyan bayrağını açmıştır. Medine halkının da onu desteklemesi Yezîd'i öfkelenlendirmiş ve onları itaate davet etmiştir. Çağrısının karşılık bulmaması üzerine Yezîd, Müslim b. Ukbe önderliğinde bir ordu hazırlayıp Medine halkını cezalandırmaya karar vermiştir. *Harre Vakası* olarak anılan bu hadise ile Medine halkı dize getirildiği gibi Müslim b. Ukbe, Abdullah b. Zübeyr'i itaat altına almak için Mekke üzerine yürümüş ve şehri kuşatmıştır. Kuşatma devam ederken Kâbe mancınıklarla dövülmüş ve tahrip edilmiştir. Henüz sonuç alınmazken Yezîd'in ölüm haberinin gelmesi üzerine kuşatma kaldırılmış ve ordu Şam'a dönmüştür. Yaşanan gelişmeler ve Yezid'in ölmesi Emevî iktidarının meşruiyet sorununu tekrar gündeme getirmiştir. Bu arada Yezid'in yerine tayin ettiği oğlu II. Muâviye'nin üç ay gibi kısa süre sonra vefat etmesi ve yerine aday bırakmaması, Emevî iktidarında ciddi bir boşluk doğurmuş ve bu süreci iyi değerlendiren İbn Zübeyr'e her geçen gün güç katmıştır.⁵²

Ehl-i Beyt'in desteğini alan İbn Zübeyr kısa sürede Irak bölgesini de kendisine bağlamıştır. Ayrıca Medine'nin yanı sıra Filistin ve Mısır'a kadar hâkimiyet alanını genişletmiştir. Hatta Şam bölgesinde Emevîlerin muhalifi olan Kaysîlerin de desteğini alarak büyük bir güce ulaşmıştır. İbn Zübeyr'in giderek güçlenmesi üzerine hanedanın geleceğinin tehlikeye düşeceğini gören kabilenin saygın üyesi Mervan b. Hakem ona biat etmeyi planlamış ve Câbiye'de toplanarak bu konuyu tartışmışlardır. Yapılan müzakerelerden sonra İbn Zübeyr'e biat etmekten vazgeçip Mervân b. Hakem'i halife seçmek üzere görüş birliğine varmışlardır.⁵³ Böylece Benî Ümeyye içinde aile bütünlüğü sağlanmış ve saltanat Süfyânîler dönemi kapanmış ve iktidar Mervânîlere

geleceği şekillendiren büyük simalardan biri sayılmıştır. İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, ss. 325-337; İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekafi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 54-55.

⁵² Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, TDV Yayınları, İstanbul 1988, s. 31; Öz, *Sahabe Dönemi İktidar Mücadelesi*, ss. 135-136.

⁵³ Muâviye b. Yezîd'in vefat etmesinden sonra Emevî iktidarını oluşturan üç sınıf ortaya çıkmıştır: 1. Süfyânîoğullarını temsil eden ve Hâlid b. Yezîd'i destekleyenler. 2. el-Âsoğulları. Bunlar Mervân b. el-Hakem'i destekliyorlardı. 3. Amr b. Saîd el-Eşdak. Bunlar Yemenî-Kelbî oluşumun kendi içindeki çekişmeyi temsil ederek, iktidar ve hâkimiyetin Şam'da kalmasını savunuyorlardı. Kaysî oluşum ise İbnü'z-Zübeyr'e meylettii ve onunla ittifak kurdu. Câbiye'de yapılan toplantıda Yemenî-Kelbîler arasında anlaşma sağlandı. Buna göre Mervân bir çözüm ve uzlaşma adayı oldu. Hâlid b. Yezîd ise veliaht ve Humus valisi olarak kabul edildi. Üçüncü görüşe göre Amr b. Saîd'e Hâlid'in veliahtlığı ve Dimâşk valiliği verildi. İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, s. 314. Ayrıca Câbiye toplantısı hakkında bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Emevîler ve Hilâfet", *Geçmişten Günümüze Hilafet*, ed. M. Sabri Küçükaşçı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 84-88.

geçmiştir. Mervân b. Hakem'den sonra gelen Abdülmelik b. Mervan döneminde iç karışıklıklar son bulmuş ve Abbâsî ihtilaline kadar Emevîler hüküm sürmüştür. Mervan b. Hakem iktidarını tahkim ettikten sonra Abdullah b. Zübeyr'le mücadeleye girilmiş ve kudretli valisi Haccâc b. Yûsuf sayesinde onu ortadan kaldırıp (73/692-693) Emevî hanedanını yeniden güçlendirmiştir.⁵⁴

Emevîler ile ilk dört halifenin hilâfete bakış açıları temelde birbirinden farklıdır. Öncelikle Emevîler hilâfeti, güç, baskı ve kuvvete dayalı olarak ele geçirmiştir. Bundan dolayı Emevîlerin meşruiyeti İslam tarihi boyunca tartışılmıştır. İlk dört halife dönemindeki gibi halkın onayı alınmamış, dini maslahatlar ikinci plana itilmiştir. Bu bakımdan Emevîlere göre halifelik dininde önemli bir etken olduğu idare biçimi olmaktan çıkıp sadece dünyevi bir otorite haline dönüştürülmüştür.⁵⁵ Halifelerin hilâfet anlayışında da birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bazı halifeler kendilerini Allah'ın halifesi (halîfetullah) gibi gösterirken bazen bu anlayış halîfetu *Rabbi'l-âlemîn* gibi tanımlamalarla ifade edilmiştir.⁵⁶ Diğer bir deyişle hilâfet kurumuna dinî muhtevalı bir statü verilmeye çalışılmıştır.

İktidarı tahkim etmek amacıyla Hilâfetin Kureyşîliği tezi ortaya atılmış ve bu iddia hadis formuna sokularak servis edilmiştir.⁵⁷ Böylece hem Şîa'nın, hem mevâlinin hem de Kahtân kökenlilerin iktidar taleplerinin önü kesilmiştir. Ayrıca Kureyş karşıtlığına yönelik olumsuz reaksiyonlar baskılanırken, ayrıca Emevî halifeleri bu tez sayesinde iktidarlarını daha da tahkim etmeyi hedeflemişlerdir. Bütün bunlarla beraber ulema, hilâfeti saltanata çevirmesi nedeniyle Muâviye'yi suçlayıp halifeliğin Hulefâ-yi Râşidîn ile sona erdiğini söylemişse de, ümmetin tekrar bir iç savaşa sürüklememesi için mevcut idareye itaat etmeyi yeğlemiştir.⁵⁸

⁵⁴ İbnü'z-Zübeyr'in halifeliği hakkında bk. Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, ss. 312-313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, C. IV, ss. 315-325.

⁵⁵ Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s. 221.

⁵⁶ Küçükbaşçı, "Emevîler ve Hilâfet", s. 101.

⁵⁷ Bu konuyu Hatipoğlu şu şekilde özetlemektedir: "Tarihi vâkıaların karşısında -Hilâfetin Kureyşîliliği- ifadelerinin mantıkî izahını yapmak, onları sahih kabul eden şârihleri epey bocalatmış, birbirini tutmaz görüşlere sürüklemiştir. Öyle görünüyor ki, Emevî sultasına tahammül edebilmenin son haddine vardığı çevrelerde teşekkül eden kanâat, müteâkiben hadisler şekline bürünmüştür." Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşîliliği", s. 197; Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, s. 161.

⁵⁸ Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 542; Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, ss. 141-142.

2.4. Abbâsîler Döneminde Hilâfet (750-1258)

Hız. Hüseyin'in şehit edilmesi başta olmak üzere Emevîlerin baskıcı tutumu, hilâfetin Ali evlatlarına ait olmasını savunan -Hz. Osman'ın ölümünden sonra *Şiatü Ali* veya *el-Aleviyye* olarak adlandırılan⁵⁹ kitleyi birleştirmiş ve zamanla güçlü bir itikada dönüşmüştür.⁶⁰ Bunun sonucu olarak da Tevvâbün Hareketi, Muhtâr es-Sekafî ve Zeyd b. Ali isyanları vuku bulmuştur. Abbâsî ihtilalinin mimarı ve teorisyeni olarak kabul edilen Muhammed b. Ali (öl. 743) dönemin şartlarını göz önüne alarak büyük bir gizlilik içinde propaganda faaliyetlerine başlamıştır. Hem Ali hem Abbas oğullarını içeren *er-Rıza min Âli-i Muhammed* (Muhammed ailesinden razı olunacak kişi) sloganıyla kapsamlı bir faaliyet yürüten Muhammed b. Ali, bu şekilde hem şii grupların desteğini almış hem de Emevîlerin sıkı takibine karşı önlem almıştır.⁶¹ Emevîlerin Arap ırkçılığı politikasından doğan tepkiyi iyi kullanan Abbâsîler, farklı fikirde olan insanları ortak düşman olan Emevîlere karşı örgütleyerek kendi tarafında toplamıştır.⁶² Muhammed b. Ali'den sonra yerine geçen oğlu İbrâhim b. Muhammed (öl. 749) önderliğinde Ebû Müslim, Ebû Seleme ve Süleyman b. Kesîr'in gayretleri neticesinde Emevî direnişi yıkıldı. İbrâhim b. Muhammed'in Emevî Halifesi II. Mervan tarafından tutuklanması üzerine İbrâhim b. Muhammed, Ebu'l-Abbas es-Seffâh'ı (öl. 754) vâliyet tayin etti. Netice itibarıyla Ebu'l-Abbas tarafından 750 yılında Abbâsîler Devleti (750-1258) kurulmuş oldu.⁶³

Her ne kadar Abbâsîlerin kurucusu Ebu'l-Abbas es-Seffâh olsa da hanedanın gerçek kurucusu Ebû Ca'fer el-Mansûr (öl. 775) kabul edilir. Bunun nedeni Abbâsî ihtilâlinin önderlerinden Ebû Seleme ve Ebû Müslim Horasanî başta olmak üzere Ali evladının hilâfetini destekleyenleri "her devrim kendi çocuklarını yer" prensibince yönetimden uzaklaştırılmasıdır. Özellikle hilâfetin Ebû Talipoğulları yerine Abbâsoğullarına verilmesi, şiiiler arasında -Ali oğullarını destekleyenler için- Abbâsîlere karşı zaman zaman isyan hareketlerine neden olmuştur. Abbâsîler de Emevîler gibi saltanat sistemini korumakla birlikte, ümmet içinde kötü bir intiba bırakmış olan Emevî hilâfetinin alternatifi olma avantajını iyi kullanmışlardır.

⁵⁹ Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, s. 189.

⁶⁰ İbn Kuteybe, *Hilâfet ve Siyaset*, ss. 458-475.

⁶¹ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini, Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş, Kayhan Yayınevi, İstanbul 1985, s. 295; Zorlu, *Din ve Siyasal Söylem*, ss. 10-11.

⁶² Azimli, *Halîfelik Tarihine Giriş*, s. 171.

⁶³ Yıldız, "Abbâsîler", ss. 32-34.

Hız. Peygamber'e nesep itibariyle yakınlığı meşruyetleri için temel gerekçe yapan Abbâsîler, Hız. Peygamber'in vasisi olma politikasını yürütmüşlerdir. Bu durum Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr ile Hicaz'da isyan eden Muhammed en-Nefsüzzekiyye el-Alevî (el-Hasanî) ile yazışmalarındaki mektuplarından birinde şu şekilde aktarılmaktadır:

Biliyorsun ki Peygamber (s.a.v.)'den sonra Abdülmuttalib oğulları içerisinde ondan (Abbas'dan) başka kimse hayatta değildi; dolayısıyla amcası olarak onun varisi oldu. Sonra bu işi (hilâfeti) Haşim oğullarından pek çok kişi istedi; ancak ona sadece Abbas'ın çocukları erişti. Sikâye onun işidir; Peygamber (s.a.v.)'in mirası da ona aittir; hilâfet ise onun çocuklarındadır. Câhiliyye'de ve İslam'da, dünyada ve ahirette fazilet ve şeref adına ne varsa, Abbas hepsinin varisi ve murisidir.⁶⁴

Abbâsîler meşruyetlerini iki şekilde Hız. Peygamber'e dayandırmışlardır. Birinci görüşe göre Halife Mehdî dönemine (775-785) kadar yaygın anlayış şu şekildedir: Abbâsîler açısından Muhtâr es-Sekafî'nin Hız. Ali'nin oğlu *Muhammed el-Hanefiyye*⁶⁵ adına Kûfe'de önderlik ettiği isyan hareketi önemli bir yer tutmaktadır. Başlangıçta Muhammed el-Hanefiyye'nin bilgisi dışında gerçekleşen bu isyan hareketi, taraftar bulmuş ve sonra el-Hanefiyye tarafından olumlu karşılanmıştır. İmâmet el-Hanefiyye'den oğlu Ebû Haşim'e geçmiştir. Muhammed el-Hanefiyye'den sonra Ebû Haşim, Ebû Haşim'den sonra -onun çocuğunun olmaması sebebiyle- öğrencisi ve dostu Muhammed b. Ali el-Abbâsî'nin idaresine geçmiştir. Böylece imâmet Hâşim oğulları içinde Ali evladından Abbâsî ailesine intikal etmiştir. Böylece Abbâsî hilâfetinin arka planı hazırlanmıştır.

İkinci görüş ise Halife Mehdî ise Abbâsî meşruyetini Ebû Haşim'den intikal ettiği iddiasını terk ederek imâmeti Hız. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib'e dayandırmıştır. Böylece resmî Abbâsî propagandasının eksenini oluşturmuştur. Abbâsîlerin temel politikası, Hız. Peygamber'in irtihalinden sonra

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, C. V, ss. 429-440; Ayrıca Abbâsîler'in meşruyet problemi çerçevesinde Mansûr ile Muhammed en-Nefsüzzekiyye arasındaki mektuplar ve analizi hakkında bk. Zorlu, *Din ve Siyasal Söylem*, ss. 111-145.

⁶⁵ İslam mezhepler tarihi eserlerinde Rafizî gruplar arasında gösterilen el-Keysâniyye veya el-Muhtârîyye'nin kurucusu olarak gösterilen Muhtâr es-Sekafî, Hız. Ali'nin Hız. Fatma'dan doğmamış olan Muhammed el-Hanefiyye adlı oğluna *imamlık* ve *mehdîlik* atfetmektedir. *Mehdîlik, gâib imam, ric'at, beda'* gibi fikirleri, daha sonra oluşacak olan Şîa'nın ana kolu İmâmiyye'nin temel fikirlerine kaynaklık etmektedir. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ss. 49-50; Ethem Ruhi Fıglalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İlvak Yayıncılık, İzmir 2014, ss. 292-293. Şîa'nın diğer mezheplerine göre Muhammed el-Hanefiyye Ehl-i Beyt'ten olmadığı için kabul edilmez. Onlara göre Hız. Hüseyin'den sonra imâmete oğlu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin geçmiştir. Şîa'nın imâmet doktrini ve imamların sayısı hakkında bk. Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaaid'ül-İmâmiyye (Şîa İnançları)*, çev. Abdülbakî Gölpinarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1948, ss. 23-34.

hilâfetin, onun soyundan gelenlere yani Hâşimoğullarına verilmesi gerektiği fikrine dayanır.⁶⁶ Bu fikir çerçevesinde *ehl-i beyt* kavramını da yeniden yorumlamışlardır. Ehl-i Beyt kavramı Ali Şîa'sı tarafından Hz. Ali ile Hz. Fatıma çifti ve torunları ile sınırlandırılmaktaydı. Bu durumun Abbâsîlerin meşruiyetine zarar vermesi üzerine Abbâsî halifeleri, -Muâviye'nin Hz. Osman'ın oğulları yaşıyorken Hz. Osman'ın velisi sıfatıyla kanını istemesi gibi-, ehl-i beyt kavramını da kendilerine uygun bir şekilde yorumlayarak Hâşimîlerin tamamını kapsayacak şekilde genişletmişlerdir.⁶⁷

Abbâsîlerin devlet yönetimi gücü nispetinde değişim göstermektedir. Üç dönem halinde incelenen Abbâsîlerin ilk asrında (750-836) merkezi otorite güçlü bir mahiyet arz etmektedir. Güç ve yetkiyi tek elde toplayan Ebû Ca'fer el-Mansur'dan itibaren Abbâsî halifeleri Sâsânî devlet ve idare yapısını ortaya koymaya çalışmışlardır. Emevî halifeleri gibi dünyevî zihniyet ve temayülde oldukları halde halka karşı dindar ve zâhid görünmeyi ihmal etmemiştir. *Halîfetu Rasûlillâh* yerine *halîfetullâh* veya *zillullâh fi'l-arz* unvanlarını kullanan Abbâsî halifeleri, güçlerinin kaynağını ilâhî bir temele dayandırmışlardır. Özellikle halk nazarında itibar elde etmek, Ali Şîası ile mücadele gibi birçok hususta dinî nasları kullanmışlardır. Halife, Cuma namazlarında Hz. Peygamber'in Hırka-i Şerifi'ni giyiyordu. Devlet işlerinde görüş ve tavsiyelerini fakihler ve diğer din âlimleri bulunmaktaydı.⁶⁸

Abbâsîlerde ikinci dönem Türk askerî bürokrasisinin hâkimiyette olduğu (836-892) dönemdir. Halife Me'mûn'dan itibaren Arap ve İranlılara alternatif denge unsuru olarak askerî birlikler arasına dahil edilen Türkler, zamanla kumandan heyetine görevlendirilmiştir. Halife Me'mûn'un ölümünden sonra kardeşi Mu'tasım Türklerin desteğiyle hilâfet makamına geçti. Bu dönemde ordunun büyük bir kısmı Türklerden oluşmaktadır. 836 yılında Türkler için Sâmerrâ şehrinin kurulması ve hilâfet merkezinin Sâmerrâ'ya taşınması Türk kumandanların yönetim üzerindeki etkisini artırmıştır. Bu dönemden itibaren Türk kumandanlar ile halifeler arasında nüfuz mücadelesi yaşanmaya başladı. Halife Mütevekkil'den itibaren Türkler istediklerini halife yapmakta, istemediklerini uzaklaştırmaktadır. 892'de merkezin tekrar Bağdat'a

⁶⁶ Cem Zorlu, *Din ve Siyasal Söylem Abbâsî Devleti'nin Meşruiyet Kavgası*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, ss. 25-38.

⁶⁷ Abbâsîlerin *ehl-i beyt* terimini çok geniş kapsamlı yorumlaması Abbâsî hareketinin başlangıç noktası ve daha sonra da yönetimlerinin meşruiyet kaynağı olmuştur. Zorlu, *Din ve Siyasal Söylem*, ss. 50-55.

⁶⁸ Abdülkerim Özaydın, "Unvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, s. 163; Yıldız, "Abbâsîler", s. 34; Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, s. 176.

taşınması halifenin siyasi nüfuzu bakımından büyük bir değişiklik meydana getirmemiştir.⁶⁹

Abbâsîlerde Türklerin hâkimiyette olduğu bu dönem hilâfet açısından kırılma noktası olmuştur. Bu dönem sonrası Abbâsî hilâfeti sadece dini sahada manevi otoriteyi sağlayan bir kuruma dönüşmüştür. 936 yılından itibaren devlet erkânı arasındaki rekabete son vermek amacıyla oluşturulan *emîru'l-ümerâlık*⁷⁰ sistemi de uzun vadede çözüm olamamıştır.

945 yılında Şîi Büveyhîlerin Bağdat'ı işgal etmesiyle Abbâsî hilâfeti yeni bir görünüm kazanmıştır. Halife Müstekfî tarafından emîru'l-ümerâlık payesi verilen Muizzüddeve Ahmed, kısa bir süre sonra Halife'nin gözlerine mil çektirerek yerine Mutî'-Lillâh'ı halife ilan etmiştir. Büveyhîlerin Abbâsî halifeleri üzerindeki hâkimiyeti, Selçukluların 1055 yılında Büveyhîlere karşı zafer kazanmasına kadar devam etmiştir. Bir asırdan daha fazla süren bu dönem, Abbâsî halifelerinin askerî, siyasi bütün otoritelerini kaybetmelerine sebep olmuş ve kukla durumuna düşürmüştür.

Abbâsî halifesinin daveti üzerine Büveyhîlerin hâkimiyetini kıran Selçuklular, Abbâsî halifelerinin dini itibarını yeniden ihya etmiştir. Yarım asır kadar Selçuklu siyasi hâkimiyeti altında varlıklarını devam ettiren Abbâsî halifeleri, siyasi çekişmelerin ve taht kavgalarının yaşandığı dönemlerde siyasi gücü ele geçirmeye çalışmışlar ancak kalıcı bir etki oluşturamamışlardır. Selçuklulardan sonra Harizmşahlar Abbâsî hilâfetini ortadan kaldırmaya çalışmışlarsa da Moğol tehlikesi nedeniyle fırsat bulamamışlardır. Bağdat Abbâsî halifeliği 1258 yılında Moğol istilasıyla yıkılmıştır. Abbâsîlerin yıkılışıyla beraber işlevselliğini tamamen kaybeden hilâfet kurumu, Memlukîlerin kurduğu sözde halifelikle devam etmiştir. 1260'da son Abbâsî halifesi Musta'sım-Billâh'ın amcası ve Abbâsî halifelerinden Zâhir-

⁶⁹ Casim Avcı, "Abbâsîler ve Hilâfet", *Geçmişten Günümüze Hilâfet*, ed. M. Sabri Küçükaşçı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 138-139.

⁷⁰ *Emîru'l-Ümerâlık* sistemi Hz. Ömer döneminden itibaren çok yaygın olmamakla birlikte kullanılıyordu. Emevîler döneminde I. Yezîd'in Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderdiği Müslim b. Ukbe bu unvanı taşıyordu. Abbâsîler döneminde ise Mütevekkil'in öldürülmesinden sonra bu tabir yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Halifeler ile kumandanlar arasındaki nüfuz mücadelesinin devam ettiği ortamda zorla halife yapılan Râdî-Billâh, Bağdat ve Vâsıt'ın güçlü valisi İbn Râik'i Bağdat'a davet ederek kendisine *emîru'l-ümera* unvanını verdi. Birçok yetkiyle donatılan bu makamın rolü halifeden sonra geliyordu. Hutbe ve sikke gibi birçok halifelik alâmetlerine sahip olan emîru'l-ümerânın, halifenin bütün yürütme yetkilerini devraldığı söylenebilir. Bu konuda bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Emîru'l-Ümerâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 158-159.

Biemrillâh'ın oğlu Ebu'l-Kâsım Ahmed'i Kahire'ye davet eden Memluk Sultanı Baybars, Abbâsî halifeliğini yeniden ihya etmiştir. Osmanlıların Memluklara son vermesine kadar Mısır'daki Abbâsî hilâfeti devam etmiştir.

Hz. Ebû Bekir'den itibaren kendine has idari bir yönetim biçimi olarak kurulan hilâfet kurumu, dört halife döneminde birbirinden bağımsız bir yönetim biçimi halindeyken; Emevîler döneminde veraset sistemi, güç, baskı ve kuvvete dayalı olarak dünyevî bir kuruma dönüşmüştür. Bir ihtilâl neticesinde hilâfetin Emevîlerden Abbâsîlere geçmesi ise sadece bir hükümet darbesi olmamış, aynı zamanda yönetimde de farklılıklar getirmiştir. Mülk-devlet yapısından dine dayalı bir yönetim biçimi geliştiren Abbâsîler, kuruluşundan itibaren “dini” meşruiyetin kaynağı olarak politika haline getirmiştir. Halk nazarında da kendilerini “dinî” bir otorite olarak telakki ettiren Abbâsîler, güçten düştükleri dönemlerde de hilâfete yükledikleri -müslümanların manevi temsilcisi olma- ilahi misyonu ile hanedanlığını devam ettirmiştir. Keza Osmanlıya gelindiğinde de adeta Şîâ'daki gibi dinî bir kurum olarak sunulmuştur.

2.5. Fâtımî Halifeliğinin Ortaya Çıkışı (909-1171)

Kuzey Afrika, Mısır, Suriye'de hüküm süren Şîî hanedanı Fâtımîler, adını Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma'dan alır. Nesepleri hakkında farklı görüşler zikredilse de kendilerini Hz. Fâtıma'ya dayandırırılar.⁷¹ İfrîkiye'de ortaya çıkan Fâtımî Devletinin esasî İsmâîlîlik hareketine dayanır. Şîâ'nın altıncı imamı Ca'fer es-Sâdık'ın çevresinde başlatılan tartışmalarla Fâtımîler Devleti ortaya çıkmıştır. Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmâîl'in daha babası hayatta iken vefat etmesi üzerine İmâmiyye Şîâsı Ca'fer es-Sâdık'ın ikinci oğlu Musâ el-Kâzım'ı yedinci imam olarak kabul etmiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmâîl'in imâmetini kabul edenler ise iki gruba ayrılmışlardır. Bu iki grup Ca'fer es-Sâdık'ın 765 yılında vefatı üzerine İmâmiyye Şîâ'sından ayrılmışlardır.⁷²

İsmâiliyye imamları Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden itibaren Ubeydullah el-Mehdî'nin Kuzey Afrika'da zuhuruna kadar gizlenmeyi sürdürmüşlerdir. Dokuzuncu yüzyılda Kuzey Afrika'ya gönderilen İsmâîlî dâîler, Berberî kabilelerin desteğini

⁷¹ Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi hakkında bir rivayette Muhammed b. Abdullah b. Meymûn b. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlip; diğer bir rivayette ise Ubeydullah b. Ahmed b. İsmail b. es-Sânî b. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlip olduğu rivayet edilmiştir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, C. VIII, s. 25.

⁷² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 56; Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 12, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 228-229.

olarak İbâdî Rüstemî hanedanına son vermişlerdir. Böylece Ubeydullah Mehdî, *Lidînillâh* ve *Emîru'l-Mü'minîn* unvanlarıyla Fâtımîlerin ilk halifesi ilân edildi. Böylece İsmâiliyye imamları hem siyasi bir devlet hem de imamlık olarak kurulmuş oldu. Halife, hükümdar ve imamdı. Bütün İsmâilîlerin tek dinî önderi olan imam, Yüce Allah'ın yanılmaz kılavuzluğunun cisimleştirilmesi olarak görülüyordu. Ancak hutbelerden ve sikkelerden Abbâsî halifesinin adının çıkarılması Mısır'ın fethi ile gerçekleşmiştir. Dördüncü halife Muiz-Lidînillâh Mısır'ı fethederek siyasi yönden de hâkimiyetini sağlamış ve hutbe ve sikkelere kendi adını koydurmuştur.⁷³

Fâtımîlerde en dikkat çekici dönem Hâkim-Biemrillâh dönemidir. Çelişkilerle geçen bir dönemde halifenin şahsiyetinden kaynaklanan zaaflar sebebiyle Fâtımîler döneminin hoşgörülü ortamı bozulmuştur. Ehl-i Sünnet mensuplarına yapılan baskı, ashaba sövme âdeti yaygınlaşmıştır. Kendi yardımcıları ve yakınlarına da baskı yapan halife, yasaklar listesi oluşturmuş ve uymayanları cezalandırmıştır. Özellikle Hâkim-Biemrillâh'ın ulûhiyyet ilan etmesi ve 1021'de esrarengiz bir şekilde kaybolması, Dürzîlik adında yeni bir mezhebin oluşmasına yol açmıştır.⁷⁴ Hâkim-Biemrillâh'tan sonra Müstansır-Billah döneminde en geniş sınırlara ulaşılmış, Kuzey Afrika'dan Hicaz ve Yemen'i kapsayan büyük bir devlet olmuştur. Ancak Müstansır-Billâh sonrası koca bir devlet kısa bir süre içerisinde küçülmeye gitmiştir. Özellikle son kırk yıl içerisinde hilâfetin nüfuzu sadece Mısır'a münhasır kalmış ve son olarak Selahattin Eyyûbî'nin vezirlik makamına getirilmiştir. İki yüz sekiz yıl süren Fatımî hanedanını Eyyubiler ortadan kaldırarak hutbeyi Abbasî halifesi adına okumaya başladılar. Bu durum, sünnîlerin şiiilere karşı kazandığı bir zaferdi.⁷⁵

Genel olarak Fâtımîler Devleti, Abbâsî hilâfeti karşısında güçlü bir rakip olarak ortaya çıkmıştır. Endülüs Emevî hilâfetine doğmasına da sebep olan Fâtımîler, Şiîliğin İsmâiliyye kolunun anlayışını esas almıştır. Kuruluşundan itibaren hem siyasi bir devlet hem de imamlık hüviyetiyle hareket eden Fâtımîler, Mısır'ın fethinden itibaren *el-imam* ve *emîru'l-mü'minîn* lakaplarını kullanmışlardır. Bütün İsmâilîlerin tek dinî önderi olan imam, idare, yargı ve da'vet (propaganda) faaliyetlerini yürütmektedir. Fâtımîlerde masum kabul edilen halifeler, Abbâsîlerde olduğu gibi halktan biat almakla birlikte, imam olacak kişi vasiyet veya nasla belirlendiği için biat

⁷³ İbrahim Sarıçam "Fâtımîler", *İslâm Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 529-532.

⁷⁴ Sarıçam "Fâtımîler", ss. 532-533.

⁷⁵ Seyyid, "Fâtımîler", ss. 230-231.

daha ziyade imama saygının nişanesidir.⁷⁶

2.6. Endülüs Emevî Halifeliğinin Ortaya Çıkışı (756-1031)

Hız. Ömer döneminde başlayan Kuzey Afrika'nın fethi Emevîlerin erken döneminde tamamlanmıştır. Emevîlerin yükselme dönemi halifelerinden Velîd b. Abdülmelik'in izni ile Afrika valisi Mûsâ b. Nusayr'ın Berberî kökenli azatlı kölesi Târik b. Ziyâd'la 710 yılında başlayan Endülüs fetih hareketi, 714 yılında tamamlanmıştır. 714'te Halife Velîd b. Abdülmelik'in emriyle Mûsâ b. Nusayr ve Târik b. Ziyâd'ın çeşitli nedenlerle Dımaşk'a çağrılmasıyla Endülüs idaresi Mûsâ b. Nusayr'ın oğlu Abdülazîz'e bırakılmıştır. Bu dönemden itibaren Endülüs'te valiler dönemi başlamış ve I. Abdurrahman'ın 756'da Endülüs Emevî Devletini kurmasına kadar devam etmiştir.⁷⁷

Doğu'da Abbâsî ihtilâli neticesinde başlayan Emevîlere uygulanan katliam ve Endülüs'deki yerel unsurlarla mücadeleler III. Abdurrahman dönemine (912-961) kadar devam etmiştir. Siyasi birliği sağlayan III. Abdurrahman, Kuzey Afrika'da hızlı bir şekilde yayılan Şîi Fâtımîlere karşı koyabilmek için 929'da kendini Nâsır-Lidînillâh unvanıyla halife ilan etmiştir. Bu döneme kadar hutbelerde Abbâsî halifesinin adı okutuluyordu. Endülüs Emevîlerinin halifelik ilanına kadar İslam dünyasında tek bir halifenin olabileceği şeklindeki görüş, bu hanedanın halifelik ilanından sonra "eğer halifelik ilan eden iki devlet arasında birbiriyle savaşmalarını engelleyecek kadar geniş mesafe varsa her ikisinin de halifeliği geçerlidir" şekline dönüşmüştür. III. Abdurrahman'ın halifeliğini ilan etmesinin ardından İslam dünyasında Abbâsîler, Şîi Fâtımîler ve Endülüs Emevî Devleti olmak üzere üç hilâfet merkezi ortaya çıkmış oldu.⁷⁸

III. Abdurrahman, Endülüs'te siyasi hâkimiyeti tesis etmekle birlikte Fâtımî propagandasının Endülüs'e yayılmasını engellemiştir. Devlet kapısını her zümreden insana açan Halife, tek bir ümmet oluşturmaya çalışarak farklı etnik ve dinî unsurlar arasında kaynaşma sağlamayı amaçlamıştır. Endülüs Emevî Devletinin en büyük hükümdarı olan III. Abdurrahman, eğitim ve mimari alanda da devleti kalkındırmakla birlikte Beytülmâl'in gelirlerini de artırmıştır. III. Abdurrahman'dan sonra oğlu II.

⁷⁶ Seyyid, "Fâtımîler", s. 233.

⁷⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs*, İsam Yayınları, İstanbul 2014, ss. 41-48.

⁷⁸ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 213-214.

Hakem (961-976), Müstansır-Billâh unvanıyla halife olmuştur. Böylece II. Hakem’le birlikte Endülüs’te hilâfet unvanı yerleşmiştir. Ancak II. Hakem’den sonra oğlu II. Hişâm’ın çocuk yaşta olması dolayısıyla hilâfet kurumunun otorite ve etkinlik açısından karakteri de değişikliğe uğramıştır. Bu dönemde Hâcip Ebû Âmir ve iki oğlunun iktidarı kendi inisiyatiflerinde kullanmalarından dolayı Âmirîler dönemi olarak adlandırılır. Âmirîlerin tutumları Emevî hânedanını ve Berberî askerleri kızdırmış ve neticesinde isyan sonucu Âmirîler yönetimden uzaklaştırılmıştır. II. Hişâm sonrası gelen halifeler de siyasi istikrarı sağlayamamıştır. 1016’da Hz. Ali’nin soyuna mensup olduklarını iddia eden Şîi Hammûdiler tahtı ele geçirmiş ancak siyasi istikrarı sağlamada başarısız oldukları için 1022’de halk tarafından sürülmüşlerdir. Bundan sonraki yedi yıl içerisinde Emevî hanedanı içerisindeki taht kavgaları devam etmiş ve 1031 yılında devlet yıkılmıştır.⁷⁹

Endülüs Emevî Devletinin enkazı üzerine irili ufaklı birçok devlet kurulmuş ve bunlara *mulûku’t-tavâif* (1031-1090) denilmiştir. Endülüs’te bu dönemde halifeliğin sonra ermediği ve bazı hükümdarların meşruiyetlerini kabul ettirme adına bu unvanı kullandığı zikredilir. Endülüs’te siyasi hâkimiyetin hıristiyanların eline geçmesi üzerine Kuzey Afrika’da hüküm süren Murâbitlar Devleti davet edilmiş ve 1090-1147 yılları arası Endülüs’te hüküm sürmüşlerdir. Murâbitlar Devletinin yıkılmasıyla tekrar hıristiyan hâkimiyeti karşısında Kuzey Afrika’dan Muvahhidler Devleti’nden yardım istendi. 1147-1229 yılları arası Endülüs’te hâkim konumda olan Muvahhidler sonrası Benî Ahmer Devleti 1238-1492 yıllarında hüküm sürmüştür.⁸⁰

Genel olarak Endülüs Emevî Devleti siyasi vizyonunu *halifelik* unvanıyla geliştirmeye çalışmıştır. Özellikle Şîi Fâtımîlerin siyasi alanda hızlı yayılışı ve şîi propagandasının sünnî çevrede rahatsızlık uyandırması, Abbâsîlerin siyasi gücünü büyük ölçüde kaybetmiş olması vb. nedenlerden dolayı III. Abdurrahman siyasi başarılarının yanı sıra *hilâfet* unvanı kullanmaya başlamıştır. II. Hakem’le birlikte hilâfet unvanı yaygınlık kazanmış ve devletin yıkılışına kadar hilâfet unvanı kullanılmaya devam edilmiştir. Endülüs Emevî Devletinin yıkılmasından sonra kurulan Murâbitlar döneminde ise Abbâsî halifesine bağlılık bildirilmiş ve kazandığı zaferler sonucu Yusuf b. Tafşin’e Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh tarafından

⁷⁹ Özdemir, “Endülüs”, ss. 213-214.

⁸⁰ Mehmet Özdemir, “Batı Emevîleri (Endülüs)”, *İslâm Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 403-420.

menşur gönderilerek *emîru'l-müslimîn* unvanı verilmiştir. Bu bakımdan Murâbitlar Devleti, Abbâsî halifelerinden bir derecede aşağıda iken, Muvahhidler “emîru'l-mü'minîn” unvanını kullanarak Abbâsî hilâfetine rakip olduklarını göstermişlerdir. Muvahhidlerin ardından Hafsîlerde başlangıçta emir ve sultan unvanlarını kullanırlarken gücü nispetinde nüfuzlarını genişletince “halife” ve “emîru'l-mü'minîn” unvanlarını kullanmışlardır.

2.7. Memlûklarda Mısır Abbâsî Halifeliği (1261-1517)

Mısır'da Eyyübî ordusundaki Türk asıllı âzatlî emirler tarafından kurulan Memlûkler, Mısır, Suriye ve Hicaz'a egemen olmuş ve Osmanlılar tarafından 1517'de yıkılmıştır. 1258'de Moğal istilâsıyla Bağdat Abbâsî Halifeliği sona ermiş, İslâm âlemi üç yıl halifesiz kalmıştır. 1260 yılında Memlûkîler, Aynicâlût Savaşı'nda Moğollar'ı durdurarak tarihin akışını değiştirmişlerdir. Bu savaş sonrası Sultan Kunduz'u öldürerek Memlûklerin gerçek kurucusu sayılan Sultan I. Baybars tahta geçmiştir. Memlûk tarihinde I. Baybars ile yeni bir dönem başlamıştır. Özellikle saltanatına dinî meşrutiyet kazandırmak ve bu sayede hâkimiyetini kuvvetlendirmek isteyen Baybars, Abbâsî ailesinden birini halife ilân ederek Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden kurmuştur.⁸¹

Memlûkîlerde siyasi ve dinî otorite birbirinden ayrılmıştır. Halifenin görevleri dinî maksatlarla vakfedilmiş mal ve mülkleri idare etmek, yeni bir hükümdar tahta geçtiği zaman belirli merasimleri icra etmek, müslüman hükümdarlara hükümdarlık menşuru göndermekle sınırlıydı.⁸² Mısır'daki Abbâsî halifelerinin isimleri Memlûklü sultanlarının isimleriyle birlikte hutbe ve sikkelerde yer almaktaydı. Memlûk Sultanları görünüşte halifelere çok saygı gösteriyor gibi görünmekteydiler. Sultanlar halifeyi ayakta karşılar, hutbelerde onun adını kendi adlarından önce okuturlardı. Ancak gösterilen bu saygının aksine Mısır'daki Abbâsî halifelerine hiçbir yetki verilmemiştir. Halifeler her ne kadar dini lider olarak görünse de aslında bu yetkilerini de şeklen kullanmışlardır. Çünkü din görevlilerinin atama, azil, tayin vb. işlemlerinde tüm yetkiler Sultan'da toplanmıştı. Halifenin memur atama yetkisi de sadece kendi emrinde çalışan birkaç yardımcısını seçmesinden ibaretti. Yine halifelerin dini konularda da herhangi bir ağırlığı bulunmamaktaydı. Dini meselelerin çözümünde de

⁸¹ İsmail Yiğit, “Memlûkler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, Ankara 2004, ss. 90-91.

⁸² Avcı, “Hilâfet”, s. 545.

çoğunlukla halifenin fikri değil de sultanın fikri geçerli oluyordu. Halifeler zaman zaman siyasi olaylara müdahale girişimlerinde bulunmakla birlikte, bu gibi durumlarda halifeler hal'ediliyordu. Sultan Ferec'in Timur'un Suriye'yi istilâsı ve şehirleri tahribi üzerine çıkan isyan hareketleri sonucunda ölmesi üzerine Memlûk Devleti'nde ilk ve son defa halifelikle sultanlık aynı şahısta birleşmiştir. Ancak sultan ilân edilen Halife Müstâîn-Billâh sadece altı ay sultanlık makamında kalmıştır. Daha sonra ise halifeler eski usulde devam etmişlerdir.⁸³

Genel olarak dinî ve siyasi otoritenin birbirinden ayrıldığı Memlûklar dönemi, sözde Abbâsî halifeliği kurulduğu, halifenin siyasi bir ağırlığının olmadığı bir dönemdir. Bu dönemde halifenin yetkilerinin kısıtlanmakla birlikte, nüfuzundan yararlanma yoluna gidilmiştir. Böylece İslâm coğrafyası üzerinde hâkimiyet oluşturarak saygın bir konumda olan Memlûklar Devleti; dirayetsiz yöneticilerin iş başına gelmesi, yeterli derecede halifelik makamından faydalanmamaları, çağın gerektirdiği askeri teçhizatların yetersizliği vb. yüzünden 1517'de Osmanlı Devleti tarafından ortadan kaldırılmıştı.

⁸³ Yiğit, "Memlûklar", s. 92.

3. İMÂMET VE HİLÂFET MESELESİ

Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan imâmet/hilâfet meselesi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde kısa süreli çözülmüşken, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle tekrar ortaya çıkmıştır. İlk iki halifeden farklı olarak Hz. Osman döneminde yaşanan gelişmeler, muhalefeti artırmış ve teorik alanda yaşanan tartışmalar pratik hayata da yansımıştır. Hz. Osman'ın muhalifler tarafından öldürülmesine giden süreçte, Hz. Ali başta olmak üzere Medine ashabının tavrı dikkat çekmektedir. Cemel ve Sıffin'deki olaylar, müslümanları gruplaşmalara ayırmış ve *hâricîler* adında siyasi ve itikadî bir grup ortaya çıkmıştır. Muâviye'nin saltanat sistemini dayatması ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Ali evladına yönelik birlik ruhunu canlandırmış ve Şîa'nın imâmet doktrinine giden anlayışın doğmasına zemin hazırlamıştır. Bir ihtilal neticesinde Emevî hanedanına son veren Abbâsîler, Ali evladını dışlayınca Şîa'nın imâmet doktrini mensuplarınca Ali evladı daha fazla kabul görmüştür. Abbâsî halifeleri ise onların imâmet anlayışın karşı hilâfete kutsallık atfederek adeta Yüce Allah tarafından gönderildikleri tezini öne sürmüş ve bu yolla iktidarlarını tahkim etmeye çalışmışlardır. Abbâsîlerin yanı sıra Mısır'da Şîî Fatımîler ve Endülüs'te ise Emevîler alternatif halifelik ihdas etmişlerdir. Ayrıca İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde zaman zaman benzer iddialarla ortaya çıkanlar da olmuştur.

Halifelik kurumunun devlet başkanlığını ifade ettiğini belirten İslam alimleri, gerekli bir kurum olduğunu belirtmekteydiler. İmâmete layık olan kişi konusunda ise akıl ve nakil bağlamında farklı görüşler ileri sürülmekteydi. Hz. Ali sonrasında yaşanan durumu ele alan Şehristânî şu açıklamalarda yapmıştır: "Ali'den sonra ihtilaf iki kısma ayrıldı. Bunların ilki imâmet konusunda, ikincisi ise itikâd esasları konusunda görüldü. İmâmet konusundaki ihtilaf iki görüşe dayanır: 1. İmamet ittifak ve seçimle belirlenir. 2. İmamet nâs ve tayin ile belirlenir."⁸⁴

Bu bölümde ilk olarak Şîa, Ehl-i Sünnet ve Hâricîlerin imâmet görüşleri üzerinde değerlendirmelerde bulunulacaktır. Daha sonra ise imâmet/hilâfet konusunda farklı değerlendirmelere yer verilecek ve Mâverdî, Cüveynî ve İbn Haldûn gibi otoritelerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilecektir.

⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 38-39.

3.1. Şîa'da İmâmet-Ehli Beyt Telakkisi

Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra idarenin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesinde birleşen topluluğa verilen addır.⁸⁵ Siyasi bir zümre olarak ne zaman ortaya çıktığı hakkında birçok görüş ileri sürülmektedir. Kaynaklarda detaylı bir şekilde anlatılan bu görüşlerden ziyade Şîa'nın imâmet meselesi üzerine odaklanacağız.

Siyasal iddialarını imâmet doktrini üzerine inşa eden Şîa, bu meseleye dair tartışmaların teorik ve pratik zeminini oluşturmuştur. Şîa inancına göre imâmet, açık veya kapalı vasiyetle sabit olmakla birlikte, Hz. Ali evladından başkasına intikal etmez. Zira Hz. Ali, Rasûlullâh'tan sonra onun yerine geçecek kişi olarak bizzat Yüce Allah tarafından görevlendirilmiştir. Dolayısıyla nasla tayin edildiği için Şîa imâmet konusunda seçimi kabul etmemektedir. Ayrıca toplumun menfaat ve maslahatına dayanan bir konu olduğu için ümmetin iradesine bırakılmamıştır. Bu yüzden ümmetin fertlerinin seçip iş başına getirdikleri kimse imam olamaz.⁸⁶

İmamın masum olduğuna inanan şîiler, soy olarak da en temiz ve faziletli kişilerin imamlar olduğunu savunmuşlardır. Onun bilgisi, önceki peygamberler veya imamların getirdiklerine dayandığı gibi, yeni olaylar hakkında da Yüce Allah'ın ihsan ettiği kudsi kuvvetle ve ilham yoluyla yeni hükümlerde bulunabilirler. Bu iddia Rasûlullâh'a dayandırılan ve Şîa'nın benimsediği şu rivayete dayandırılmaktadır: "Sizlere iki paha biçilmez şey bırakıyorum, birisi öbüründen daha da büyüktür. Bunlar Yüce Allah'ın kitabı, gökten yere uzatılmış ip ve benim Ehlibeytim'dir. İkisine yapışırsanız, benden sonra ebedî olarak dalâlete düşmezsiniz."⁸⁷

Süreç içinde Şîa kendi içinde Zeydiyye, İmâmiyye/İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye mezhepleri olmak üzere farklı ekollere ayrılmıştır. Zeyd b. Ali'ye nispet edilen Zeydiyye, Şîa'nın ilk mezhepleşme hareketlerinden birisidir. Hz. Ali ve evlâdının imâmete daha layık olduğu konusunda Şîi mezheplerle birleşmektedir. Zeydiyye'nin imâmet hakkındaki düşünceleri sahabeye karşı tutumları ile yakından ilgilidir. İmâmet konusunda Mu'tezile ile İmâmiyye arasında yer alan Zeydiyye, sahabenin Hz. Peygamber'in sağlığında İslâm davasına fedakârlıkla hizmet ettiklerini kabul etmiştir.

⁸⁵ Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 110.

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 135.

⁸⁷ Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaaid'ül-İmâmiyye (Şîa İnançları)*, ss. 54-55.

Aynı zamanda Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in hukukî halefi olduğunu da iddia etmektedir. Zeydiyye, Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr hakkında meşru bir imama karşı gelerek hata yaptıklarını kabul etmekte, ancak pişman olarak tövbe ettikleri için cennete gireceklerini savunmaktadırlar. Ehl-i Sünnet'e sövmeyi büyük bir kusur kabul eden Zeydiyye, radikal şîi gruplara göre daha mutedildir ve bu konuda Şîa'nın diğer ekollerinden ayrılmaktadırlar. İmâmet noktasında ise Hz. Ali daha faziletli olmasına rağmen, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetini de kabul etmişlerdir. Diğer şîi mezheplerin aksine imâmet konusunu dünyevi işlerden sayan Zeydiyye, Hâricîleri de kâfir olarak kabul etmemiştir. Zeydîlik günümüzde Yemen'de varlığını sürdürmektedir.⁸⁸

İmâmiyye Şîa'sına göre ise, Hz. Ali'den itibaren başlayan ve on ikinci imam Muhammed b. el-Hasan'ın gaybetiyle sona eren imâmet zinciri, mehdî anlayışına döşmüştür. 942'de başlayan uzun süreli gaybet hâlâ devam etmektedir. 1501'de İran'da kurulan Safevîlerle birlikte İmâmiyye, yaklaşık iki buçuk asır devam eden bir siyasi iktidara sahip olmuştur. 18. yüzyıldan 20. yüzyılın son çeyreğine kadar siyasi yönetimden uzak kalarak varlığını sürdüren bu mezhep, İran'da 1979 yılında başarıya ulaşan Humeynî devrimiyle yeniden iktidara kavuşmuştur.⁸⁹ İmâmiyye Şîa'sının görüşlerini yansıtmaları bakımından Muhammed Rıza'l-Muzaffer'in şu görüşlerini aktarmak istiyoruz:

İmâmetin usûl-i dinden olup imânın, ona inanmakla tamamlanacağına itikad etmekteyiz. İmâmet'te, insanın atalarını, çevresindeki kişileri, onları yetiştirdikleri sayılan adamları vb. bunlar rütbeleri yüksek olsa bile taklid etmesi câiz değildir. Tevhîd ve Nübüvet'te nasıl zâti araştırıp bulmak ve yakîne ermek gerekse İmâmet'te de gerektir. Bu hususta Peygamber "Kim zamanının İmamını bilmeden, tanımadan ölürse, câhiliyyet ölümü gibi ölmüştür" buyurmuştur.⁹⁰

Ehl-i Beyt'i sevmenin imân alâmeti olduğunu ifade eden Muhammed Rıza'l-Muzaffer, imamlara hulûl inancına götüren bir inançla yaklaşmadıklarını, onların bizim gibi insan olduklarını dile getirmektedir. Ancak imamlar Yüce Allah'ın yüceltmesine mazhar kılındıkları için bilgi, takva, yiğitlik, kerem vb. gibi tüm üstün özelliklere sahip olduklarını savunmuştur.⁹¹ İmâmiyye Şîa'sının on iki imam hakkındaki görüşlerini, ilk dönem şîi hadis ve fıkıh alimlerinden el-Kummî, şöyle

⁸⁸ İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Kardeş Matbaası, Samsun 1996, ss. 138-149.

⁸⁹ Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 110.

⁹⁰ Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaaid'ül-İmâmiyye (Şîa İnançları)*, s. 50.

⁹¹ Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaaid'ül-İmâmiyye (Şîa İnançları)*, ss. 56-57.

ifade etmektedir:

Onlar, Allah'ın kendilerine itâat etmeyi emrettiği Ulû'l-Emr olan kişilerdir. Onlar, insanlar üzerinde şâhiddirler. Selam üzerlerine olsun. Onlar, Allah'ın kapılarıdır; O'na işaret eden delillerdir... O'nun ilminin hazinesi, vahyinin açıklayıcıları ve tevhîdinin rükünleridir. Onlar hatâ ve yanlışlardan korunmuşlardır... Allah'ın kerim kullarıdır; O'ndan önce söz söylemezler ve onlar, O'nun emriyle hareket ederler.⁹²

Bâtînî yönleriyle ön plana çıkan İsmâîlîlik ise İslam kültür ve siyasi tarihinde son derece önemli rol oynamıştır. Dini/mezhebi veya siyasi mülahazalarla genelde ön yargı veya kabulde ele alınan İsmâîlîlik, ilmi çalışmalarda hak ettiği yeri alamamıştır.⁹³ Ca'fer es-Sâdık ölümünden önce imâmeti oğlu İsmâîl'e bırakacağını belirtmişken daha sonra bundan vazgeçmiş, İsmâîl de babası hayattayken vefat etmiştir. Ca'fer'in ölümünün ardından İsmâîl'in imâmetini ileri sürenler ile İsmâîl'in öldüğünü ve imâmetin oğlu Muhammed'e geçtiğini ileri sürenler olmuştur. Bunlar İsmâîliyye olarak adlandırılmıştır. Muhammed b. İsmâîl'in ölümünden Fâtımîlerin kuruluşuna kadar geçen yaklaşık bir buçuk asırlık süreç, gizlilik dönemi olarak adlandırılmaktadır. On birinci imam kabul edilen Ubeydullâh el-Mehdî, 910 yılında mehdî olarak zuhur etmiş ve Kuzey Afrika'da Fâtımî Devleti'ni kurmuştur. İmâm Müstansır-Billâh devrinin sonunda (487/1094) ise İsmâîliyye, Müsta'liyye ve Nizâriyye diye iki gruba ayrılmıştır. Günümüzde *dâi-i mutlak* denilen dinî liderlerin başkanlığında Hindistan'da, bir kısmı da Yemen'de varlıklarını sürdürmektedirler.⁹⁴ Şîi Fâtımî Devleti hakkında ilk bölümde bilgi verdiğimiz için burada tekrar değinmeyeceğiz.

Genel olarak Şîa'ya baktığımızda, mezhepler arasında Zeydiyye dışında bir bütünlük görmekteyiz. Hilâfet ve imâmet birbirinden ayrılmakla birlikte hilâfet hükümranlığı imâmet ise itikadi bir konu halinde İslâmî devlet başkanlığını ifade etmektedir. Özellikle imâmete layık kişinin vasıfları noktasında, Hz. Peygamber'in niteliklerini taşıması, nas ile ortaya konulması, Ehl-i Beyt'ten olması gibi özellikler gerekli görülmektedir. Şîa'nın imâmeti itikadi sahada değerlendirilmesinden dolayı -sünnî gelenek başta olmak üzere- diğer fırkalarda bu konuyu itikadi sahada değerlendirmek zorunda kalmıştır. Bundan dolayı farklılıklar itikadi noktalarda artmış ve Hz. Peygamberin beşeri ilişkilerinde yakınında bulunan kişilere özel anlamlar

⁹² Ebû Câfer el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikadî'l-İmâmiyye (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, ss. 109-110.

⁹³ Muzaffer Tan, "Erken Dönemde İsmaililik ve Temel Görüşleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 13/39, Bahar 2009, s. 73.

⁹⁴ Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 113.

atfetmeye başlanmıştır. Böylece fırkaların kendi görüşlerine uygun kişiler beşerüstü bir konuma yükselmiş ve örneklik vasfı ortadan kaldırılmıştır. Bu bakış açısı çerveresinde adalet ve liyakat ölçüsüne dikkat edilmediği için layık olmayan kişiler imâmet ve hilâfet konumuna gelmiştir. Bundan dolayı Şîa, İslâm'a hizmet etmek yerine müslümanları geri planda tutan bir anlayışın doğmasına neden olmuştur.

3.2. Mu'tezile ve Hilâfet

Mu'tezile'nin bir fırka olarak ortaya çıkış sebebi hakkında bir görüş birliği olmaması rağmen, ekseriyet bu ekolün Vâsıl b. Ata (öl. 131/748) ile başladığı görüşündedir. Mu'tezile, imâmet meselesini, beş temel prensiplerinden birisi olan "iyiliği emir ve kötülükten uzaklaştırma" prensibine bağlı olarak ele almıştır. Mu'tezilî alimlerine göre, iyiliği emir ve kötülükten uzaklaştırma görevini tam anlamıyla ancak imâmlar/devlet başkanları yapabilirler.⁹⁵

Akıl ve nakil arasındaki bağlantıyı diğer ekollerden farklı bir şekilde ortaya koyan mu'tezilî alimler, imâmetin gerekli olup olmadığı konusunda iki gruba ayrılmıştır: Bir kısmı imam belirlemenin ümmete vâcip olduğunu ileri sürerken, diğer bir kısmı ise bu konuda sınırlamaya gitmemiştir. Mu'tezile'ye göre genel olarak, Yüce Allah'ın hükmünü uygulamak için seçilen imamın adalet ve ilim sahibi olması gerekir. İmâmın Kureyş'e mensubiyeti konusunda mu'tezilî alimler daha serbest düşünerek gerekli şartları taşıyan bütün müslümanların imam olabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Hz. Ömer'in, Ebû Huzeyfe'nin âzatlı kölesi Sâlim sağ olsaydı onu imâmete aday göstereceğini belirten sözü bu konuda delil olarak sunulmaktadır. Fakat biri Kureyş'e, diğeri başka bir kabileye mensup iki imam adayı ortaya çıkarsa ekseriyet Kureyşli'nin seçilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹⁶

3.3. Sünnî Gelenekte Hilâfet-Kureyşilik Yorumu

Genel olarak İslam tarihinin ilk dönemlerindeki gruplaşmalara katılmayıp sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin ve müslümanların çoğunluğunu teşkil eden grup *Ehl-i Sünnet* olarak adlandırılmıştır.⁹⁷ Ehl-i Sünnet âlimlerinin imâmetle ilgili kanaatleri

⁹⁵ Metin Özdemir, "Mutezilenin Hz. Hüseyin'in İmametine Yaklaşımı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, ed. Alim Yıldız ve Ali Aksu, C. III, Asistan Yayıncılık, Sivas 2010, s. 124.

⁹⁶ Öz ve İlhan, "İmâmet", ss. 202-203.

⁹⁷ Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, bunların içinden bir fırkası ehl-i necat olacaktır" hadisi/sözü üzerine, İslam alimleri çeşitli yorumlarda bulunmuştur. Her fırka kendini "ehl-i sünnet" olarak nitelendirerek fırka-i nâciyeden -kurtuluşa ermiş fırka- olarak görmektedir. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 525.

genellikle Hz. Ebû Bekir'in Benî Sa'îde Sakifesi'nde öne sürdüğü zikredilen ve literatürde farklı biçimlerle ilavelerde bulunulan *İmamlar Kureyş'tendir* hadisi/sözü ile şekillenmektedir. Bu hadisten dolayı genellikle halife olacak kişinin Kureyş'e mensup olması şart koşulmuştur. Mezkûr iddianın Sakîfe'de söylenip söylenmediği bilinmemekle birlikte İslam tarihi kaynaklarında yer almaktadır. Sünnî gelenekçe benimsendiği şekilde halifelik başlangıçta dini veya manevi bir otoritesi olmadığı gibi, Sakîfe'de halifelik tartışması değil, başkanlık müzakereleri yapılmıştır.⁹⁸ Bu toplantıda Hz. Ebû Bekir'in seçilmesi maslahat bağlamında değerlendirilmelidir. Hz. Ömer'in ifadesiyle "fesadı önleyecek olan şey, ekseriyetin bey'atını temin etmektir."⁹⁹ Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir döneminde Kureyşîlik ön planda tutulması Hz. Peygamber'den sonra oluşması muhtemel olan kargaşanın önlenmesi amacıyla. Hatipoğlu'nun da belirttiği gibi böyle bir hadis olsaydı, muhacirlere en büyük destek teşkil eder, başka delile ihtiyaç duymadan her fırsatta onu ileri sürerlerdi. Benzer şekilde *tahkîm* sırasında ortaya çıkan Hâricîler de, Kureyşîliğe herhangi bir önem atfetmemişlerdir. Sonuç olarak İslam'ın ilk çağında siyasi kudret sahibi olarak Kureyş'in üstünlüğü kabul edilmiştir. İslam tarihi kaynakları da Abbâsîler döneminde yazıldığı için -bu kaynaklarda- yer almıştır. Hâkimiyet mihrakları değişince, tabiatıyla Kureyş'in yüzüne bakan da kalmayabilecektir.¹⁰⁰

Ehl-i Sünnet'in imâmetle ilgili görüşleri, Şîa'nın imâmet konusunu inancın temel doktrinlerinden biri olarak görmesinden dolayı kelâm ilmi çerçevesinde ele alınmaktadır. Sünnî gelenek içerisinde farklı fikirler olmakla birlikte genellikle Şîa ve Hâricî düşüncesine muhalif olarak hareket edilmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre *imâmet*, *hilâfet* demek olup insanların dini ve dünyevi maslahatı, kısaca nizam-ı âlem için bir halife tayini insanlar üzerine sem'an vaciptir. Ancak tayin eyleminin mahiyeti ile tayin edilecek kişinin nitelikleri akli olmakla birlikte ihtiyaridir.¹⁰¹ Şîa'nın görüşlerinden hareketle Ehl-i Sünnet kelâmcıları, imamın varlığının nasla zorunlu olduğunu ancak Şîa'daki gibi ruhani özellikleri barındırmadığını vurgulamışlardır. Temelde beşeri olan devlet kurumunun ve siyasetin ilahileştirilmesi, siyasi sıkıntıların kaynağı olmuştur.¹⁰² Deyim yerindeyse Ehl-i Sünnet'in hilâfete dinî statü verme

⁹⁸ İsrail Balcı, "İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir" İddiasının Kritiği", *OMÜİFD*, 0/40, 2016, s. 12.

⁹⁹ Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşîliği", ss. 160-161.

¹⁰⁰ Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşîliği", ss. 160-161.

¹⁰¹ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *TALD*, 1/2, 2005, s. 383.

¹⁰² Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 51.

çabası, adeta Şîa'nın imâmet doktrinine alternatif oluşturma reaksiyonunun bir yansıması gibidir.

Genel olarak toplumun şartlarına göre adalet ve liyakat noktasına vurgu yapan Ehl-i Sünnet alimleri, halifenin Kureyş'ten olmasının tarihsel olarak okunması gerektiğini öne sürmüştür. Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet'ten bazı alimler, "Ümmetin tamamı veya sâlihlerinden bir topluluk kimin üzerinde fikir birliği ederse o kişi imam (halife) olur" mealinde bir anlayış benimsemişlerdir. Bunun yanı sıra Kureyşli veya Hâşimîler'den olması gerektiğini şart koşmuşlardır.¹⁰³

Sünnî otoritelerden el-Bağdâdî, imam tayin etmenin gerekliliğinden dolayı müslümanlar üzerine zorunlu olduğunu dile getirmiş ve özellikleri noktasında özetle şu açıklamalarda bulunmuştur: İmam, ümmet için hâkimler ve güvenilir kişiler tayin eder, sınırlarını korur, ordunun başında savaşa gider, ganimeti bölüştürür, zulme uğramış olanları zâlimlerden korur. İmama imâmeti vermenin çeşitli yolları olmakla birlikte bunlardan biri ictihadla seçimdir. Ayrıca Kureyş'e mensup olmanın imâmetin şartlarından olduğunu söylemişlerdir. İmamın ilim, adâlet ve siyasette şer'î hükümlerde ictihad yapanlar kadar ilmi birikiminin olmasını gerekli görmüşlerdir. İmâmet, ictihad ve adâlet sahibi olanlardan biri tarafından imâmete ehil olan kimseye verilmektedir.¹⁰⁴

Gazzâlî de yaşadığı dönemin devlet politikasına uygun olarak bu konuda değerlendirmelerde bulunmuştur. Şîi Fâtımî Devletinin siyasi gücü neticesinde toplum üzerindeki baskıcı faaliyetleri ve Şîa inancını yaymaya yönelik çalışmaları, Abbâsî hilâfetini tehlikeli bir konuma getirmekteydi. Bu durumda dönemin halifesi el-Müstazhir-Billâh (öl. 1094-1118), bu faaliyetlere karşı sürdürülen mücadeleyi ilmi bakımdan da desteklemek ve Bâtınîlerin Abbâsî halifesinin meşru olmadığı tarzındaki yoğun propagandalarını etkisiz hale getirmek amacıyla Gazzâlî'den konuyla ilgili bir eser yazmasını istemiştir. Halifenin talebi üzerine *Fedâihu'l-Bâtıniyye (Bâtıniliğin İçyüzü)*¹⁰⁵ isimli kitabı yazan Gazzâlî, İslâm âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği imâmete layık kişide bulunması gereken vasıfları konu edinmiştir. Bu vasıfların on tane olduğunu, bunların altısının yaratılıştan, diğerlerinin ise sonradan kazanıldığını belirtmiştir. Yaratılışa ait olanlar, buluş yaşına erişmiş olmak, zihinsel engelli

¹⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 29.

¹⁰⁴ Ebû Mansûr el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, TDV Yayınları, Ankara 1991, ss. 275-277.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye (Bâtıniliğin İçyüzü)*, çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993.

olmamak, hür olmak, erkek olmak, Kureyş kabilesine mensup bulunmak, imâmet görevine engel olacak fiziksel kusurlara sahip bulunmamaktır. Diğer dördü ise, yiğitlik, yeterlilik, ilim ve vera sahibi olmaktır.¹⁰⁶

Genel olarak Ehl-i Sünnet, geniş bir zümreyi temsil ettiği için farklı fikirler barındırmakla birlikte; kitap ve sünnetten hareketle hükmetme işini halifeye, bu iki kaynağı icma ve kıyasla yorumlama işini ise ulemâya vermiştir. Şâ'nın aksine hilâfet görevine layık olan kişide ruhani özellikler aranmamakla birlikte birtakım şartların dönemselsel olarak ileri sürüldüğünden söz edilebilir. Özellikle Osmanlı Devletine gelene kadar hâkim görüş Kureyş'e mensup, erkek, âlim, ictihad ve adalet sahibi bir kimsenin hilâfet makamına getirilmesi yönündedir.

3.4. Hâricîler'de İmâmet/Hilâfet

Hâricîler, devlet başkanlığı gibi önemli bir mevkiyi, belli bir soy ve kabilenin inhisarından görmeyip, şartları taşıyan her müslümanın bu makama seçimle gelebileceğini savunmuşlardır.¹⁰⁷ Genelde Sıffin Savaşı ve *hakem* meselesinin akabinde ortaya çıktıkları söylense de, doğuşunu etkileyen birçok sebep zikredilebilir. Fığlalı'ya göre, Hâricîler'in kökeni, "Osman'ı hepimiz öldürdük" şeklindeki öz eleştiriye kadar dayanmaktadır.¹⁰⁸

Bir Hâricî/İbâdî klasiği olarak adlandırılan Sâlim b. Zekvân'ın "es-Sîre" adlı eserinde tahkim olayı ve Hz. Ali'ye karşı çıkış gerekçeleri olarak şu hususlara değinilmiştir:

Sonra Ali, daha önce takip ettiği Müslümanların yolundan yüz çevirip Allah'ın hüküm verdiği bir işte, Allah'ın dışında başka birini hakem tayin etti/hakemliğine razı oldu. Hâlbuki Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah, hak ile hükmeder. O'nun dışında yalvardıkları (Tanrılar) ise hiçbir hüküm veremezler. Çünkü işiten, gören yalnız Allah'tır" (Mü'min, 20). Yine "Allah, hüküm verenlerin en iyisi değil midir?" (Tîn, 8) şeklinde buyurmaktadır. Allah'ın Müslümanların düşmanlarıyla ilgili hükmü, Allah'ın buyruğuna dönünceye, hatta fitne ortadan kalkıncaya ve din Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşılmasıdır.¹⁰⁹

Hâricîlerin ortaya çıkışındaki asli unsur siyasi olduğundan, hilâfete bakış açıları da siyasetten ayrı düşünülemez. Hâricîler, imâmetin Kureyş'e mensup bulunmayan bir kimse için de geçerli olması gerektiğini ileri sürmüş ve bu görüşleriyle Kureyşîlik

¹⁰⁶ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye (Bâtınlığın İçyüzü)*, s. 12.

¹⁰⁷ Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜFİY, Ankara 1983, ss. 141-142.

¹⁰⁸ Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 169.

¹⁰⁹ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 65.

iddiasını reddetmişlerdir. Onlara göre nesebine bakılmaksızın adaletle muamele eden ve zulümden kaçınan herkes imam olabilir. Halife'nin de Yüce Allah'ın emirlerine tam itaati şarttır. Yoksa azli gerekir. Bu bakımdan Hâricîlerin hilâfetle ilgili görüşleri her dönemde revaç bulduğu söylenilebilir.¹¹⁰ Bu görüşleri neticesinde çok sayıda mevâlî Hâricî saflarına katılmakla birlikte ilk asırda imamlarının hiçbirisi Arap ırkının dışında olmamıştır.¹¹¹

Genel olarak Hâricîlerin imâmet hakkındaki fikirleri, kendisinden sonra gelen ve Kureyş'e mensup olmayan birçok devlete örneklik teşkil etmiştir. Özellikle Osmanlı sultanları, halifede bulunması gereken şartlar konusunda adalet ve liyakat prensibini ön plana çıkarmış ve gücü nispetinde hilâfete dair unvanları kullanmakta bir sakınca görmemiştir.

3.5. İmâmet/Hilâfet Konusunda Farklı Değerlendirmeler

İslâm dünyasında onuncu yüzyılda ortaya çıkan üç ayrı hilâfet merkezi, müslümanlar arasında otorite sorununu gündeme getirmiştir. Özellikle Şî Fâtımîlerin bâtinî faaliyetleri sünnî çevrede rahatsızlık uyandırmış ve Abbâsî halifeleri, dönemin saygın âlimlerine bâtinîlerle mücadelede eserler kaleme almalarını istemiştir. Bu amaç doğrultusunda Abbâsîler ve Selçuklular döneminde birçok eser kaleme alınmıştır. Aşağıda farklı zamanlarda yaşamakla birlikte yaşadıkları toplumun öncü şahsiyetlerinden olan Mâverdî, Cüveynî ve İbn Haldûn'un imâmet/hilâfet hakkındaki görüşleri aktarılacak ve değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

3.5.1. Mâverdî (öl. 974/975-1058)

Siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan ve döneminin saygın alimlerinden biri olan Mâverdî, 974/975'te Basra'da doğdu. Farklı ekollere mensup hocalardan eğitim alarak kendini geliştiren Mâverdî, Abbâsî halifesi Kâim-Biemrillâh tarafından Büveyhî emîrleri Ebû Kâlicâr, Celâlüddevle ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyetlerde de görev almıştır. Halife tarafından İslâm tarihinde ilk defa Mâverdî'ye *akda'l-kudât* unvanı verilmiştir. 1045-1046'da Reîsürri'esâ İbnü'l-Müslime'nin vezirliğe getirilmesinden sonra siyaset sahnesinden çekilerek telif ve tedris faaliyetleriyle meşgul olmuştur. 1058'de Bağdat'ta vefat eden Mâverdî,

¹¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 109-110.

¹¹¹ Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 113.

arkasından birçok talebe ve birçok eser bırakmıştır.¹¹²

Mâverdî'ye göre hilâfet, “Din ve Dünya’ya âit işlerin yürütülmesi için nübüvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir.”¹¹³ Devlet başkanına uymanın akıl işi mi yoksa dînin bir emri mi olduğu konusunda görüş ayrılıklarının olduğunu belirten Mâverdî, din sahasında işleri yürütenlere dünyaya ait işlerin de verilmesi gerektiğini dinin emrettiğini belirtmektedir.¹¹⁴ Devlet başkanlığının lüzûmu mevzusunda ise Mâverdî, harp ve ilim öğrenmek gibi farz-ı kifâye olarak değerlendirmiştir. Halifeyi seçecek seçmenler grubunun her yönüyle âdil olması gerektiği vurgulamış ve halifenin nitelikleri konusunda bilgi sahibi olunması gerektiği belirtmiştir. Daha sonra ise halife olacak kişinin vasıfları şu şekilde sıralamıştır:

1. Her yönüyle adil bir kimse olmak. 2. Hilâfetin görevleri içine giren bütün işlerde, içtihatla bulunabilecek derecede ilim sahibi olmak. 3. Kulak, göz, dil gibi hassalarının sağlam olması. Zira bu organların sağlamlığı yapması gereken işlerde ona kolaylık sağlayacaktır. 4. Hareket etmeye, süratle kalkıp oturmaya engel olan, organ sakatlıklarından uzak ve sapsağlam olmak. 5. Kamu işlerini idareye, halkın sevk ve idaresini anlamaya yarayan fikir ve bilgiye sahip olmak. 6. Düşmanla harbe, topluluğu korumaya imkân veren güç ve kuvvete, cesarete sahip olmak. 7. Soy bakımından Kureyş soyundan olmak. Bu hususta Hz. Peygamber’in hadisi vardır: “Devlet başkanı (imam) Kureyş’tendir.” Yine Hz. Peygamber, “Kureyş’i öne alınız, başkalarını tercih edip, öne geçirmeyiniz” buyurmuştur.¹¹⁵

Mâverdî bir yandan Şîa’daki imamın nasla tayini fikrine karşı çıkmakta, öte yandan ise bu sıfatı kendilerine yakıştıran Fâtımî idarecilerine karşı Abbasî hilâfetini koruma gayreti içerisine girmektedir. Halifenin Kureyş’li olmasını nasla ve icmâyyla sabit olduğunu savunur. Kısacası ona göre içtihat yapabilecek seviyede ilim, adalet, idarî kabiliyet, selâmet, cesaret ve Kureyş’e mensubiyet şartlarını taşıyan her müslüman erkek halife olabilir.

3.5.2. Cüveynî (öl. 1028-1085)

Cüveynî, İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biri olan Selçuklular (1040-1195) döneminde yaşamıştır. Yaşadığı dönem İslam dünyasının parçalandığı, ufak devletçiklere ayrıldığı; aynı zamanda bu devletçiklerin birbirine üstünlük sağlamak

¹¹² Cengiz Kallek, “Mâverdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 180.

¹¹³ Ebu’l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye (İslâm’da Hilâfet ve Devlet Kurumu)*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1976, s. 5.

¹¹⁴ el-Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, s. 5.

¹¹⁵ el-Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, ss. 6-7.

için alim, edip ve şairlere çok önem verdikleri bir dönemdir.¹¹⁶

Selçuklu hükümdarlarından Tuğrul Bey'in veziri Amidu'l-Mülk el-Kundurî, Şî-Mu'tezilî görüşlere sahipti. Nişabur'da Eş'arîler'in güçlenmesi üzerine Cüveynî'nin de bulunduğu birçok Eş'arî alime karşı harekete geçti. *Mihnetü'l-Eşâire* olarak adlandırılan bu olay, bid'atçılara karşı minberden lanet okuma, Eş'arî alimlerin ders ve vaaz vermesinin yasaklanması, bir kısmının hapsedilmesine neden olmuştur. Tuğrul Bey'in ölümünden sonra vezirlik makamına Nizâmülmülk'ün getirilmesinden sonra ise bu uygulamalara son verilmiş ve Eş'arî alimler yüksek mevkilere getirilmiştir.¹¹⁷

İlme karşı beslediği büyük sevgiden dolayı vaktinin çoğunu okuma, okutma ve eser yazma faaliyetlerine adanmış Cüveynî, döneminin saygın ilmî otoritelerinden biri olduğu için *İmâmü'l-Haremeyn* olarak adlandırılır. Fıkıh, usûl-ı fıkıh, kelâm, hadis vb. birçok alanda eserler kaleme alan Cüveynî, Şafî mezhebine ait literatürde *imam* tabiriyle tanınmaktadır.¹¹⁸ Cüveynî, imâmetle ilgili görüşlerini Selçuklu Sultanı Alparslan'ın vezirlerinden Gıyâsü'd-Devle lakabıyla bilinen Nizâmülmülk için ve ona ithafen kaleme almıştır. Bu eserde imâmet ve liderlik hükümlerinden bahseden bir giriş, zamanın imamsız kalması halinde insanların durumu, zamanın müftî ve müctehidsiz kalması halinde insanların durumu gibi konuları işlemiştir.¹¹⁹ Cüveynî'ye göre imâmet şu şekilde tanımlanmaktadır:

Hem fertlerin (hassa), hem de toplumun (amme) din ve dünya işlerini ilgilendiren konularda mutlak bir başkanlık ve geneli kapsayan bir idareciliğdir. Başlıca gayesi ise vatani saldırılardan korumak ve, halkı idare etme, İslâm davetini kuvvet ve silahla kurmak, ihtilafları gidermek, zalimlerden mazlumların hakkını almak, vermeyenlerden hak sahiplerinin hukukunu alıp vermektir.¹²⁰

Cüveynî, imamda aranan vasıfları dört kısma ayırmıştır. Bunlar: Duyularla ilgili vasıflar, organlarla ilgili vasıflar, gerekli özellikle ilgili vasıflar ve sonradan elde edilen vasıflardır. Nesep konusunda Cüveynî, Kureyşli olma şartının Dırâr b. Amr'dan başka kimse muhalefet etmemediğini belirtmiş ve onun muhalefetine veya onayına itibar edilecek kimselerden olmadığını belirtmiştir. Bu hadis ilgili olarak ise şunları söylemektedir:

Raviler Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet etmişler: İmamlar

¹¹⁶ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Gıyâsî (İslâm'da Başkanlık Sistemi)*, çev. Abdullah Ünal, Mevcimler Kitap, İstanbul 2016), s. 15.

¹¹⁷ Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", C. 8, TDV Yayınları, İstanbul 1993, s. 141.

¹¹⁸ Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", s. 142.

¹¹⁹ el-Cüveynî, *el-Gıyâsî (İslâm'da Başkanlık Sistemi)*, s. 21.

¹²⁰ el-Cüveynî, *el-Gıyâsî (İslâm'da Başkanlık Sistemi)*, s. 35.

Kureyş'tendir. Bazı imamlar, ümmetin kabul ettiği gerekçesiyle bu hadisi, kesin sabit olmuş, mustafiz hükmündedir demişlerdir. Ben bu görüşü tercih etmiyorum. Çünkü bu hadisin ravileri sayılıdır ve tevatür derecesine ulaşmamıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse biz, bu hadisin Peygamber (s.a.v.)'in mübarek ağzından sudur ettiğine dair, diğer ahad haberlerde hissettiğimiz gönül rahatlığını ve kesin yakini hissetmiyoruz. O halde bu hadis imâmette neseb şartını kesin görmemektedir. Burada ispat etmeye çalıştığımız şudur: Geçmiştekiler bu makamı Kureyş'e tahsis etmişler. Bunun mümkün olması halinde güç ve kuvvet sahiplerinin buna talip olacakları, taraftarı olanların kolları sıvayacaklarının bilinmesine rağmen bugüne kadar Kureyş'ten başka kimse imâmete talip olmamıştır.¹²¹

Cüveynî, imâmeti nesebe bağlamayı gerek nas gerekse aklen uygun görmemekle birlikte Yüce Allah'ın bu makamı bir lütfu olarak Kureyş'e nasip ettiğini dile getirmektedir. Şayet imâmete kavuşmanın bir yolu olsaydı Kureyş dışında birçok kişinin bu işe kalkışacağını belirtmiştir. Erkek, hür, akıl sahibi ve baliğ olan herkesin imâmetin şartlarını taşıdığını belirten Cüveynî, çalışmakla elde edilen ve imâmette geçerli olan vasıflar konusunda ise ilim ve takvayı ön planda tutmuştur. Cüveynî'ye göre imâmetin en büyük amacı dağınık görüşleri toparlayarak, halkın iradelerini, değişik ahlak, meşrep ve hallerini bir şahsa tabi kılmaya çalışmaktır. İnsanlar tek bir görüşte birleşmezlerse tedbir düzenli olmaz, birlik dağılır ve merkez sarsılır. Böylece devlet yıkılma sürecine girer.¹²²

Cüveynî, imâmet konusunda Kureyş'li olmayı şart olarak koşmamaktadır. Kureyş vasfının nitelendirilmesinin sebebi olarak Cüveynî, yaşadığı döneme kadar Yüce Allah'ın bir lütfu olarak imâmete Kureyş'e mensup olanların gelmesine bağlamaktadır. Ona göre gücü nispetinde Kureyş dışından başka bir topluluk yönetici vasfına gelebilir. Kureyşîlik hadisi/sözü konusunda ise, dönemine kadar bu konuda icma söz konusu olmadığını ve aklen de bu hususun geçerli olmadığını dile getirmektedir. Cüveynî ile hoca talebe ilişkisinde bulunan ve aynı fikhî ve itikadî mezheplere mensup olan Gazzâlî'nin bu konuda Kureyşîlik vasfını öne çıkardığını belirttik. Birbirine yakın bir zaman diliminde bu farklılığın nedeni olarak siyasi olarak mevcut şartların değişmesi gösterilmektedir. Özellikle Selçukluların zayıflamasıyla Fâtımîlerin bâtinî faaliyetlerde bulunması ve Fâtımî Halifesi el-Müstansir-Billâh'a itaat etmeye zorlaması nedeniyle Gazzâlî, Kureyşîlik vasfını ön planda tutmuştur.¹²³

¹²¹ el-Cüveynî, *el-Giyâsî (İslâm'da Başkanlık Sistemi)*, ss. 85-86.

¹²² el-Cüveynî, *el-Giyâsî (İslâm'da Başkanlık Sistemi)*, ss. 89-91.

¹²³ Cüveynî ve Gazzâlî arasındaki Kureyşîlik bahsi konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Özgür Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i", *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 0/2, 2011, ss. 35-66.

3.5.3. İbn Haldûn (öl. 1332-1406)

İslâm dünyasının yetiştirdiği en önemli tarihçi ve sosyologlarından biri de İbn Haldûn'dur. Kitâbu'l-İber adlı tarih kitabına yazdığı giriş kitabı mahiyetindeki *Mukaddime* ile meşhur olmuştur. İbn Haldûn, kaleme aldığı tarihi bilgiler ve içinde yaşadığı farklı hayat koşulları çevresinde, toplumsal olayları analiz etmiştir. Özellikle yaşadığı dönemde, Kuzey Afrika ve Endülüs'te siyasi otorite parçalara ayrılmış ve birçok devlet meydana çıkmıştı. Devlet adamı ve siyasetçi olarak İbn Haldûn, devletlerin kuruluş, yükseliş ve çöküş halleri üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş ve asabiyet olgusuyla fikirlerini temellendirmeye çalışmıştır.¹²⁴

İbn Haldûn'a göre halifelik makamının dört şartı vardır: "İlim, adalet, kifayet ve duyu organlarının ve uzuvlarının re'ye ve amele (düşünmeye ve serbestçe hareket etmeye) tesir eden hususlardan salim olması. Beşincisi olan nesep itibariyle kureyşten olma şartında ise ihtilaf edilmiştir."¹²⁵ İbn Haldûn, nesep itibariyle Kureyş'ten olmanın şart kılınması meselesinin Sakîfe günündeki sahabenin icma'ına dayandığını belirtmiş ve dini literatürde bu konuda birçok delilin olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu durumun çok fazla devam etmediğini belirten İbn Haldûn, Emevî ve Abbâsî Devletlerinden sonra Kureyş'in işinin -durumu, iktidarı, hâkimiyeti, gücü ve itibarının- zayıflamış olması, Kureyş'in asabiyetlerinin dağılması, hilâfeti ve onun gerektirdiği sorumluluğu taşımada acze düşmeleri, Arap olmayan unsurların kendilerine tegallüp yolu ile hâkim olmaları gibi sebeplerin neticesinde; muhakkik âlimlerden birçoğunun bu meselede şüpheli ve anlaşılmasız görüldüğünü, hatta bunların Kureyş'ten olma şartının reddi istikametinde karara vardıklarını dile getirmektedir.¹²⁶

Hilâfet için ilk dönemlerden itibaren nesep itibariyle Kureyş'ten olma hususunun şart koşulması konusunda İbn Haldûn, kuvvetli bir asabiyete sahip olan Kureyş sayesinde din işlerinin daha sağlam bir şekilde nizama girdiğini belirtmiştir. İlk dönem için düşünüldüğünde Kureyş içinde dirlik ve düzen sağlandığında, dinin ve devletin de düzeni sağlanmış olmaktadır. Bu suret Emevî ve Abbâsî henedanlıklarının asabiyeti dağılmadan önceki durumları için geçerli olan husustur.¹²⁷ Böylece Kureyş'li olma vasfının ön planda tutulması ilk dönem için dinin otoritesini korumak ve yok

¹²⁴ Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, s. 538.

¹²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 428.

¹²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 429.

¹²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 431.

olmasını engellemek amacıyla. İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde, İslâm dünyasında hilâfet iddiasında bulunan birçok devlet ortaya çıkmıştır. Siyasi olarak gücü elinde bulunduran iktidarın hilâfet iddiasında da daha güçlü olması, İbn Haldûn nazarında dikkat çekici bir unsur olarak zikredilmektedir.

İbn Haldûn'a göre hilâfetin Kureyş soyundan olma hususunun şart kılınmasının belirli sebepleri vardır. Kureyş'in sahip olduğu asabiyet ve diğer kabilelerden daha güçlü bir konumda olması, kabileler arası çekişmeleri ortadan kaldırmaktadır. İbn Haldûn, Yüce Allah'ın ne bir asra, ne bir nesle, ne de bir millete ahkam tahsis etmeyeceğini belirtmektedir. Bu illet asabiyetin mevcudiyetidir. Bu takdirde müslümanları idare etme işini üzerine alan zâtın, kuvvetli ve onunla birlikte çağında bulunanlara galip gelecek bir asabiyelele sahip olan kavimden olmasını şart koşmaktadır.¹²⁸

İbn Haldûn nazarında hilâfet tartışmalarına bakacak olursak birçok sorun daha anlamlı hale gelebilir. Asabiyet'in din için zaruri bir durum olduğunu ifade eden İbn Haldûn, dinlerin ancak asabiyetle yaygınlık kazanacağını dile getirmektedir. Bu bakımdan halifenin kureyşli olma vasfı asabiyetin gereği olarak dinin yaygınlaşması için ilk dönem bakımından geçerlidir. Ancak Emevî ve Abbâsî'nin hükümranlıklarını kaybettiği dönemden itibaren asabiyetin unsurlarında değişiklikler hâsıl olmuştur. İbn Haldûn' göre hilâfetin hükümranlığa/saltanata dönüşmesi, hilâfet için yönlendirici unsurun nesepten ziyade asabiyet ve kılıç yoluyla olduğuna dikkat çekmiştir.¹²⁹

Sonuç olarak bu bölümde Şîa'dan itibaren başlayan hilâfet ve imâmet tartışmaları hakkında bilgilendirmeler yapılmıştır. Şîa tarafından hilâfet ve imâmet birbirinden ayrılmakla birlikte hilâfet hükümranlığı, imâmet ise itikadi bir konu halinde İslâmî devlet başkanlığı haline gelmiştir. Şîa'nın bu ayrımı diğer fırkaları da etkilemiş ve her fırka kendi doktrinleri çerçevesinde yorumlarda bulunmuştur. Bu konudaki en önemli tartışma *Hilâfetin Kureyşîliği* hadisi/sözü üzerinde olmuştur. Şîa, imamın nas ile belirleneceği fikri üzerinden Ehl-i Beyt'e yaptığı vurgu yapmıştır. Ehl-i Sünnet alimleri ise -dönemsel olarak farklılık göstermekle birlikte- İslâm'ın ilk dönemi için Kureyş'e mensup olmayı ön planda tutmuş, ilerleyen dönemler için bu vasfın geçerli olmadığını zikretmişlerdir. Hemen hemen aynı dönemlerde yaşamış olan Abbâsîlerin son dönem alimlerinden Mâverdî ile Selçuklu döneminin saygın

¹²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, ss. 431-432.

¹²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. I, s. 432.

alimlerinde Cüveynî'nin *imâmetin Kureşliliği* hakkında farklı görüşte olmaları bu konuda farklı görüşlerin olduğunu göstermektedir. Bu konuda Maverdî, *hilâfetin Kureşliliği* formunu devam ettirirken; Cüveynî ise iktidarın gücü nispetinde imâmeti nesebe bağlamanın akıl ve nas bakımından uygun olmadığını dile getirmiştir. Benzer şekilde İbn Haldûn'da İslâm'ın ilk dönemi için Kureş'e mensup olmayı asabiyet teorisi bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre Kureş'e mensup olmak dönemin asabiyetine uygun iken ilerleyen dönemler için bu vasıf geçerlilik vasfını yitirmiştir. Dönemsel olarak bakıldığında yaşadığı dönemin menfaatleri çerçevesinde imâmet/hilâfet bahsini değerlendiren İslam âlimleri, bu konuda tekdüze bir görüşten ziyade mevcut şartlar bağlamında görüşler ileri sürmüşlerdir.

4. OSMANLI DEVLETİNDE HİLÂFET VE ŞEYHÜLİSLAMLIK KURUMU

Anadolu Selçuklu Devletinin bakiyesi olarak kurulan Osmanlı Devletinin kuruluşunda henüz hilâfet kurumundan söz edilmez. Bu kurum Mısır'ın fethinden sonra (1517) gündeme gelmiştir. Buna mukabil Büyük Selçuklu Devletinin henüz kuruluş aşamasından itibaren Sünnî Abbâsî halifeliğiyle yakın temasta olduğunu hatırlatalım.¹³⁰ Dolayısıyla Osmanlıdaki hilâfet kurumuna geçmeden önce kısaca Selçukluların hilâfet telakkisi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

İslam dünyasının siyasi ve dini yönden kargaşa içinde olduğu bir zamanda ortaya çıkan Selçuklular (1037-1157), kısa zamanda Sünnî hilâfetin hâmesi konumuna gelmiştir. Abbâsî Devletinin içinden çıkan Şîi Büveyhîler 945 yılında Bağdat'ı ele geçirince, Sünnî hilâfet kurumu için sıkıntılı bir dönem başlamıştır. Zaten büyük oranda nüfuzlarını kaybetmiş olan Abbâsî halifeleri Şîi Büveyhîler'in hâkimiyetinden sonra iyice etkinliklerini kaybetmişlerdir. Halife Kâim Biemrillah'ın daveti üzerine 1055 yılında Bağdat'a giren Tuğrul Bey, halifeyi Şîi tahakkümünden kurtarmış ve bu kuruma yeniden itibar kazandırmıştır. Bu süreçten sonra Selçuklular, Sünnî halifenin hâmesi konumuna gelmişler ve İslâm dünyasından yönlendirici bir rol oynamışlardır.¹³¹

Selçuklular döneminde Abbâsî halifelerinin vazifesi, hutbelerde sultandan sonra halifenin adının okunması, saltanat makamlarınca hazırlanan temlikname ve menşurların mecburi tasdikinden ibaret kalmıştır. Selçuklu sultanları Şîi Fâtımîlere karşı Sünnî İslam'ın hâmilîği yapmış, halifelerde sultanlara verdikleri unvan ve lakaplarla birlikteliği korumaya çalışmışlardır. Bu dönemde hilâfet ve saltanat arasındaki dengeyi Nizamülmülk, Mâverdî, Cüveynî, Gazzâlî gibi alimler sağlamaya çalışmıştır. Zaman zaman Selçuklularda yaşanan siyasi başarısızlıklar ve iktidar kavgalarında Abbâsî halifeleri siyasi gücü elde etmeye çalışsa da başarılı

¹³⁰ Abbâsî Halifeleri, Selçuklular kurulmadan önce de Türk Sultanları ile yazışmalar yapmışlardır. Özellikle Halife Kadir-Billah (991-1030) döneminde gittikçe artan Büveyhîlerin tasallutundan kurtulmak için Gazneli Mahmud'dan (997-1030) ve Sultan Mesud'dan (1030-1040) yardım istemişlerdi. Bu şekilde başlayan Türk hükümdarlarıyla yazışmalar Tuğrul Bey döneminde de devam etmiştir. Halife tarafından Tuğrul Bey'e unvanlar verilerek meşruiyet kazandırılmış ve Selçuklular hukuken tanınan bir devlet konumuna gelmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, Tatar Yay., İstanbul 2002, ss. 330-336.

¹³¹ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Selçuklular Devri Halifelik Telakkisi", *Geçmişten Günümüze Hilafet*, ed. M. Sabri Küçükbaşcı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 167-200; Halide Aslan, "Selçuklular", *İslam Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 642-643.

olamamışlardır. Netice itibariyle Abbâsîler, siyasi ve dinî olarak İslam'da devlet başkanlığını ifade eden halifeliğe, Şiîler'in imâmet telakkisi çerçevesinde kutsallık atfetmiştir. Böylece siyasi bakımdan güçlü iktidarların karşısında dönemin şartlarına uyum sağlayarak asırlar boyunca kurumsal kimliği muhafaza etmiştir.¹³²

Osmanlı Devleti Anadolu Selçuklu Devletinin bakiyesi olarak ortaya çıktığı zaman, hilâfet kurumu tamamen tükenmişti. Her ne kadar Mısır'da Memlukîler tarafından sözde Abbâsî halifeliği kurulmuşsa da bunun siyasi bir ağırlığının olmadığını hatırlatalım. Dolayısıyla Osmanlının kuruluş ve klasik döneme doğru dini konular Şeyhulislamlık kurumu tarafından deruhte edilmekteydi. Hilâfet kurumu ise çok daha sonradan Osmanlı Devletinin gündemine girmiş ve böylece iki kurum bir anlamda iki manevi otorite gibi telakki edilmiştir. Ancak Mısır'ın fethinden sonra Osmanlı Devletinin uhdesine geçen hilâfet kurumunun fonksiyonelliğinden söz edilmez.

Şeyhulislamlık kurumu Osmanlı Devletinde aktif olarak işletilirken, hilâfet kurumunun aynı derecede rol oynadığı sözylenemez. Hilâfet bir nevi ölü kurum olarak Osmanlı padişahlarının uhdesinde bulunmuştur. Gelişmelere bakılırsa bu kurum Osmanlının zayıflamaya başladığı dönemde tekrar ihya edilmeye çalışılmış, ancak devletin gücü bunu ihya etmeye yetmemiştir. Bu bölümde hilâfet kurumu ile Şeyhulislamlık kurumunun nasıl bir rol oynadığına ve bunların dinî/tarihsel statülerine değinilecektir.

4.1. Osmanlıda Hilâfet Kurumu

Osmanlı Hilâfeti denildiğinde genellikle Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethiyle beraber Osmanlı Devletinin bünyesine geçen hilâfet kurumundan bahsedilmektedir. Osmanlılar'a gelinceye kadar hilâfet kurumunun mahiyet ve muhtevasının hayli değiştiğini ve Abbâsîler döneminin sonuna kadar var olan yapıdan hayli uzaklaştığını baştan hatırlatalım. Abbâsîlerin ikinci döneminden itibaren halifelerin sahip olduğu siyasi güç, ordu komutanlarının veyahutta halifeye tahakküm eden emirlerin eline geçince, hilâfet müessesesi sembolik bir makam haline geldi.¹³³ Hülagü'nün Bağdat'ı işgal etmesi ile Abbâsî Devleti yıkıldığı için halifelik de tarihe karışmıştır. Memlukîler Moğolları Aynalut'da durdurunca, Abbasî halifelinin

¹³² Adalıoğlu, "Selçuklular Devri Halifelik Telakkisi", ss. 195-197.

¹³³ Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul 2016, s. 278.

manevi nüfuzundan faydalanıp İslâm dünyasının tamamının hakimi olduklarını göstermek için Sultan Baybars Mısır'da sözde Abbasî Halifeliğini kurmuştur. Diğer bir deyişle bu kurum ihdas edildiği zaman adeta ölü doğmuştur. Bu nedenle Mısır Yavuz Sultan Selim tarafından fethedildiği zaman, bu konumdaki halifeyi veya halifelik kurumunu İstanbul'a getirmiş ve bu halifenin ölmesinden sonra bir daha yerine halife atamayarak fiilen bu kurum ömrünü tamamlamıştır.¹³⁴

Mısır'ın fethiyle beraber Osmanlı'nın uhdesine geçen hilâfet kurumu genelde üç aşamada ele alınmıştır. Birincisi, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesiyle beraber halifeliğin Osmanlıya intikali, ikinci olarak XIX. yüzyılda II. Abdülhamid'in devletin çöküşünü önlemek için hilâfet kurumunu ihya çabaları ve son olarak Cumhuriyet döneminde hilâfetin ilgası ve sonrasında yaşanan gelişmeler olarak nitelenebilir.

Kuruluşundan itibaren Osmanlı padişahları sahip oldukları siyasî otoritelerini daha önceki dönemlerde olduğu gibi herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın bizzat kendileri kullanmışlardır. Siyasî otoritenin meşruiyeti güçle doğru orantılı olarak algılandığı için, Osmanlı Devleti güçlü olduğu dönemlerde meşruiyet krizi yaşamamıştır. Hatta Sünnî İslam'ın koruyuculuğunu üstlenmelerini bile bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Osmanlı sultanları küffâra karşı gazâ ve cihat prensibince hareket ederek gücü nispetinde farklı unvanlar kullanmışlardır. Diğer bir deyişle tükenmiş olan hilâfet kurumuna yaslanmamışlardır. Buna mukabil şeyhülislamın fetvaları ile icraatlarına meşru temel oluşturma çabası gütmüşlerdir. Bununla beraber Osmanlı padişahları kendilerine dinî statüde rol verip Yüce Allah'ın halifesi gibi gösteren unvanlar kullanmışlar veya güçlerini bu tür unvanlarla tahkim etmeye çalışmışlardır. Bu hususta Alâaddin Ali Tûsî (öl. 1482) Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde I. Murad'dan bahsederken onun hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

..Allah'ın halifesi, zamanın hâkimi, sultan oğlu sultan, hakan oğlu hakan Murat Han oğlu fetih sahibi sultanın idaresi şimdi olduğu gibi onun arzusu ve rızası üzerinde dünyanın sonuna kadar devam etsin, Allah onun Hilâfet Sancağını

¹³⁴ 1517'de Mısır'ın fethiyle son Abbâsî halifesi el-Mütevekkil'in hilâfet haklarını ve mukaddes emanetleri Ayasofya'da yapılan bir merasimle I. Selim'e devrettiği bilinen bir rivayettir. Bu kadar önemli bir hadiseden dönemin tarihçileri tarafından bahsedilmemesi ihtimal dahilinde değildir. Bu hususta İsmail Kara, Osmanlı halifeliği veya Osmanlı padişahlarının aynı zamanda halife oldukları meselesinin 18. asırdan itibaren dönemin koşulları gereği uygun bir zeminde politika haline getirildiğini belirtmektedir. İsmail Kara, "Osmanlı Hilafeti ve İktidar", *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Mustafa Armağan, vd., C. II, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 180.

saadete ebedileştirsin ve onun saltanat çadırının iplerini ebedilik kazıklarına bağlasın...¹³⁵

Sultan I. Murad döneminde olduğu gibi II. Mehmed (Fatih) döneminde de halifelik unvanı kullanılmıştır. Fâtih, oğullarından Şehzade Mustafa'ya gönderdiği mektupta onun için *nevr-i hadika-i hilâfet* (hilâfet bahçesinin çiçeği), Şehzade Cem'e yolladığı mektupta da onun için *nur-i hadaka-i hilâfet* (hilâfet gözbebeğinin nuru) unvanlarını kullanmıştır.¹³⁶

Osmanlının Yavuz Sultan Selim dönemine kadar kullandığı halifelik unvanı doğrudan Abbâsî hilâfet kurumuna benzer atıflar değildir. Sultanlık yapan kimsenin doğrudan Yüce Allah'a karşı mesul olduğu fikrinin tezahürüdür. Yeryüzünün sorumluluğunun insana verilmesi bağlamında kullanılan ve gücü ifade eden bu atıflar Osmanlı devlet geleneği içinde kuruluşun itibaren her dönemde kullanılmıştır. Zira halifeliğin Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren Osmanlı siyasi hayatına girdiğini unutmamak gerekir.

Yavuz Sultan Selim döneminde İslam dünyasının güçlü devleti olan ve aynı zamanda Osmanlının en önemli rakibi konumundaki Memlûkiler'le mücadeleye girilmiş ve 1516 Mercidabık ve 1517 Ridaniye savaşlarıyla bu devlete son verilmiştir. Böylece onların uhdesinde bulunan halifelik Osmanlının hâkimiyetine geçmiştir. Genel kanaata göre I. Selim, hilâfetin yetki ve sembollerini Mısır'da oturan Abbâsî halifesi III. Mütevekkil'den bir merasimle devralmıştır.¹³⁷ Bu rivayetin aksine Sultan Selim'in Abbâsî halifesine karşı sert davrandığından ve onu önemsemediğinden de bahsedilmiştir.¹³⁸ Yavuz Sultan Selim döneminin hilâfet açısından temel özelliği hilâfet kurumunun sembolik de olsa Osmanlıya geçmesidir. Sultan Selim son Mısır Abbâsî halifesini İstanbul'a getirmiş, ancak vefatından sonra yerine bir başka halife

¹³⁵ Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 5.

¹³⁶ Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *TTK Belleten*, LVI/217, 1992, s. 696.

¹³⁷ Hilâfetin Osmanlıya devri konusundaki rivayetler için bk. Uğur Demir, "Hilâfetin Osmanlıya Devri Meselesi ve Buna Dair Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 0/40, 2019, ss. 87-142; Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", s. 678.

¹³⁸ İnalçık'a göre, "I. Selim'in cihanşümül hilâfet yetki ve sembollerini, Mısır'da oturan Abbâsî halifesi III. Mütevekkil'den bir merasimle devraldığına dair rivayet, 18. yüzyılda ortaya atılmış ve Osmanlı sultanlarınca benimsenmiş asılsız bir rivayettir. Selim ile ilgili çağdaş Osmanlı ve Arap kaynaklarında buna dair bir kayıt yoktur. Mısır'da oturan Abbâsî halifesi Mütevekkil, Selim tarafından İstanbul'a gönderilmiş, yolsuzlukları yüzünden Yedikule'de hapsolünmüş, Kanunî tahta çıktığında Kahire'ye dönmesine izin verilmiştir. Osmanlı Devletinin Mısır valisi Hain Ahmed Paşa, kendisini sultan, Mütevekkil'i halife ilan etmişse de paşa yakalanıp idam edilmiştir. Mütevekkil Kahire'de belirsiz biçimde ömrünü tamamlamıştır." Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devleti*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, ss. 107-108.

atamayarak bu kurumu fiilen bitirmiştir. Mamafih kendisi de halife sıfatını kullanma gereği duymamıştır. Nitekim geleneksel Sünnî anlayışa göre halifenin Kureyş'e mensup olması gerektiğini de hatırlatalım.

Memlûk Devletinin yıkılmasından sonra Hicaz başta olmak üzere Arabistan'ın önemli bir kısmı Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Böylece Memlûk sultanlarının kullandığı *hadimü'l-haremeyni's-şerifeyn* (Mekke ve Medine'nin hâdimi) unvanını Osmanlı padişahları da kullanmaya başlamıştır. Abbâsî halifeliğinin yalnız adının kaldığı bu dönemde bu unvan halife gibi eş haklar yükleyen ve otorite sağlayan bir paye konumundadır.¹³⁹ Sultan Selim'den sonra tahta çıkan I. Süleyman döneminde Osmanlı saltanatının ananevi yapısı bağlamında kullanılan halife sıfatının içinin doldurulabileceği bir mahiyet arz etmiştir. Bu dönemden itibaren *hilâfet* ve *hadimü'l-haremeyn* unvanları daha yaygın hale gelmiştir. I. Süleyman döneminin cihanşümul siyaset telakkisi Osmanlı hilâfeti fikrinin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır.¹⁴⁰ Bu hususta Osmanlı müverrih ve sadrazamı Lütfi Paşa (1488-1562) *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme*¹⁴¹ adlı bir risale ele alması Osmanlı hilâfetinin meşru gösterme çabası olarak görülmüştür.¹⁴²

İkinci bölümde bahsettiğimiz üzere geleneksel Sünnî anlayışa göre halifenin Kureyş'e mensup olması gerekmektedir. Kureyş dışından hilâfeti ilk ihrâz eden

¹³⁹ Kara, "Osmanlı Hilafeti ve İktidar", s. 180; İncelik, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devleti*, s. 108.

¹⁴⁰ Osmanlı klasik çağında hilâfet ve saltanat konusunu ele alan Emecen, I. Süleyman dönemini Osmanlı hilâfeti açısından dönüm noktası olarak görmektedir. I. Süleyman döneminden itibaren devlet sisteminin İslamlaştırılması sağlanmış ve gerekli arka plan oluşturulmaya çalışılmıştır. Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat*, Kapı Yayınları, İstanbul 2020, ss. 58-59.

¹⁴¹ Bu konuda bk. Muharrem Jahja, *Lutfi Paşa'nın Halâsü'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.

¹⁴² Kanûni ve II. Selim dönemlerinde yaşamış olan ve Osmanlı düşünce hayatında önemli bir yeri olan Birgîvî Mehmed Efendi (1520-1566) birçok hususta yönetimi eleştirmiştir. Söz konusu bu eleştiriler Osmanlı yönetiminin meşruiyetine dair tenkidden ziyade yönetimin uygulamaları üzerine odaklanmaktadır. Osmanlı'nın 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geçirdiği büyük sarsıntılar, devleti siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda birçok problemle karşı karşıya bırakmış ve ciddi krizler yaşanmıştır. Söz konusu problemler karşısında maslahata uygun olmakla birlikte şer'i olmayan birçok uygulamaya gidilmiştir. Devlet ve toplum hayatında ortaya çıkmış olan yolsuzlukların kaynağını din hayatındaki sapmalarla ilişkilendiren Birgîvî, Osmanlı idaresinde görülen rüşvet, adam kayırma, liyakatsizlik, yargıda haksızlık vb. birçok zafiyeti ulema karşısında çekinmeden savunmuştur. Sünnî siyaset ahlakına aykırı olan birçok uygulamanın devletin çıkarları bağlamında dinin önünde tutulması, Birgîvî'nin temsil ettiğini düşündüğü değerler bağlamında devlet yöneticilerini sert eleştirilerine maruz bırakmıştır. Hilâfetin Kureyşîliği doğrultusunda Osmanlı ulemâsıyla benzer düşünceye sahip olan Birgîvî, hükümleri infaz edecek teklif çağına gelmiş, hür, müslüman, kudretli bir imam (önder) olması gerektiğini öne sürmüştür. Birgîvî'nin görüşleri için bk. M. Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgîvî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1997.

Osmanlı padişahları olduğu için 1550’li yıllarda Osmanlı hilâfetinin tartışıldığı görülecektir. Bazı sünî fakihler hilâfetin hakikatte Hz. Peygamber’in vefatından sonra 30 yıl sürdüğünü ve halifenin Kureyş’ten olmasının gerekmediği yönünde fikirler beyan etmişlerdir. Hatta teoride pek çok İslami kaynaktan ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan kelimelerinde hilâfetin Kureyşîliği söz konusu iken Osmanlı’nın bu sıfatı kullanmasının uygunluğu bahis konusu edilmiştir. Bu hususta Lütü Paşa’nın söz konusu risaleyi kaleme alması Sünî literatürde geniş yer edinen *Halifenin Kureyşîliği* hadisinin/sözünün tetkikinin yapılarak Osmanlı sultanlarına *hilâfet* payesini yüklemeye yöneliktir. Bu risalede Lütü Paşa, Osmanlı sultanının şeriatın koruyucusu ve kollayıcısı olması, dinî yaşatmak, adaleti hakim kılmak ve cihâd etmek vb. şartları yerine getirdiğini belirterek I. Selim ve Kanûnî bağlamında Osmanlı sultanlarına imam ve halife demenin caiz olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre halife olmak için Kureyşîlik şart değildir. Şart olsa bile zamana bağlı bir şarttır.¹⁴³

Kanûnî’nin ve diğer Osmanlı sultanlarının gerçek İslam halifeleri olduğunu İslami kaynakları referans alarak izah eden Lütü Paşa, eserini şu cümlelerle sonlandırır: “Dini ikame ve İslam memleketlerini idare etmek için ve bütün muteber şartlara haiz olmak bakımından şüphesiz ki Süleyman b. Selim Han, zamanın imamıdır. O şeriatın muhafızıdır...”¹⁴⁴ Bu dönemde hilâfet konusunda Osmanlı ulemâsı da “Hakka riayetle adaleti yerine getiren ve şeriatı uygulayan sultanlar, kendi ülkelerinde halife sıfatını kullanabilirler”¹⁴⁵ prensibince hareket etmişlerdir.

Lütü Paşa, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi vb. Osmanlı ulemâsı olmak üzere ikinci bölümde görüşlerini aktardığımız İbn Haldûn da adalet, liyakat ve gücü elinde

¹⁴³ Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi Lütü Paşa’nın (öl. 1488–1563) 1554’de yazdığı *Halâsü’l-Ümme fi Ma’rifeti’l-Eimme* adlı eserinde, hilâfetin Kureyşîliği ele alınmış ve Kureyş’ten olmayan sultanlara imamet ve hilafet unvanının verilmesinin caiz olup olmayacağını üzerinde durulmuştur. Nakli ve şer’î deliller bağlamında şu sonuca varılmıştır: “Dini ikame etmek ve İslam memleketlerini idare etmek ve bütün muteber şartları haiz olmak bakımından şüphesiz ki; oğlu Süleyman bin Selim Han bin Beyazıt Han, zamanının imamıdır. O, şeriatın muhafızıdır. Bu yüzden onun da naibleri ve beyleri vardır. Zamanının âlimleri, Türk, Kürt ve Acem sultanları ona hizmet ederler. Hicaz ve Yemen dâhil, Umman’ın sonuna kadar bütün Arabistan, Irak-ı Arab, Bağdad, Diyar-ı Bekir, Mağrip, Engerüs (Macaristan) onun eli altındadır. Herkes onun imamlığını tasdik etmektedir. Zira o, Hz. Peygamber’in halifesidir... Artık kim, Sultan-ı Ümem olan Sultan Süleyman’ın imamet ve hilafetini inkâr ederse ona, akli değil nakli ve şer’î delilleri beyan etmek vacib olur.” Bu risalenin Türkçe sadeleştirilmiş metni için bk. Hulusi Yavuz, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991, ss. 74-110.

¹⁴⁴ Hasan Gümüšoğlu, *İslam’da İmamet ve Hilafet*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1999), s. 32.

¹⁴⁵ Azmi Özcan, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 546.

bulundurma ölçüsünde hilâfete bakmışlardır. Böylelikle bağımsız müslüman hükümdarların halife unvanını kullanmalarının önü açılmıştır. Osmanlı padişahları da mukaddes beldelerin ve müslümanların yaşadığı coğrafyaların koruyucusu ve hakimi olmaları sebebiyle hilâfet unvanını kullanmışlardır.

4.1.1. Osmanlı Hilafetinin Dönüm Noktası

Osmanlı Devleti, Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren hilâfeti kendi uhdesine almış olsa da geleneksel Türk devlet anlayışını devam ettirmiştir. Bu temel misyon kuruluşundan itibaren geçerli olan Osmanlıda İslâmî gazâ ve cihad ideolojisine paralel olarak Osmanlı sultanlarına halifeye benzer bir konum atfedilmesine neden olmuştur. Nitekim hıristiyan devletlerin saldırıları karşısında müslüman devletlerin yardım çağrılarına destek verilmiştir. Sultan Süleyman, Portekiz saldırısına uğrayan Sumatra'da Açe sultanına kale, top ve gemi yapması için uzman göndermiştir. Orta-Asya müslümanlarının başvurması üzerine Volga ve Astrahan'a sefer düzenlenmiştir. Benzer şekilde Kuzey Afrika Arap ülkeleri İspanyol tehdidi altındayken bölge müslüman halkını korumak Hayreddin Reis'i donanma ile Akdenizin batısına göndermiştir.¹⁴⁶ Bütün bu gelişmeler Osmanlı'nın *hilâfet-i kübra* iddiası gibi ortaya konulsa da Osmanlıların siyasi olarak güçten düşmeye başladığı XVIII. yüzyıla kadar hilâfet iddiasında bulunmamıştır. Osmanlı sultanlarının XVIII. yüzyıla kadar hilâfet unvanı da başta olmak üzere birçok farklı unvanı kullanması dini/manevi vs. bir güç kazanma iddiasından ziyade siyasi gücünün yansımasıdır. Siyasi şartlar göz önüne alındığında kuruluş ve klasik dönem üzerine yapılan çalışmalarda, Osmanlı hilafetiyle ilgili teorik zeminde yapılan tartışmaların pratikte bir karşılığı olmadığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı hilâfetinin dönüm noktası, hilâfetin siyasi ve dinî saikler ön planda tutularak alemşümül bağlamda uygulamaya koyulduğu zaman dilimleridir. Bu bakımdan Yavuz Sultan Selim döneminden ziyade devletin zayıflamaya başladığı ve diğer müslüman devletleri korumada zaafa düştüğü dönemlere dikkat çekmek gerekmektedir. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, II. Abdülhamid dönemi ve hilâfetin kaldırılış süreci Osmanlı hilâfetinin dönüm noktaları olarak sayılabilir. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması Osmanlı padişahlarının bütün müslümanların halifesi sıfatıyla Batılı bir devlet tarafından tanındığı ilk resmi belge olmasından dolayı dönüm noktası

¹⁴⁶ İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, s. 108.

olarak sayılmaktadır. Antlaşmanın üçüncü maddesi, Osmanlıdan kopan Kırım müslümanlarının dini-hukuki durumlarının Osmanlı himayesine bırakılmasıdır. Bu husus şu şekilde ifade edilmiştir:

Mezhepleri ehl-i İslam'dan olup zat-ı ma'deletsimat-ı şehriyarenem imamü'l-mü'minin ve halifetü'l muvahhidin olduğuna binaen taife-i merkume ahdolunan serbestiyet-i devlet ve memleketlerine hanel getirmeyecek umur-ı diriat-i İslamiyye muktezasınca tanzim ederler.¹⁴⁷

Söz konusu yukarıdaki madde ile tarihte ilk kez Osmanlı hilâfetinin dini amaçla kullanılmasının önü açılmıştır.¹⁴⁸ Ancak Osmanlı, Kırım üzerindeki dini hâkimiyetini Rusya ile 1783 yılında Kırım'ın Rusya tarafından ilhakı ile hukuken bu hakkı kaybetmiştir. 1870'li yıllara kadar Batıcık ve Osmanlıcık politikaları uygulandığı için hilâfet düşüncesi arka planda kalmıştır. Ancak arka planda Osmanlı'nın kaybedilen topraklardaki müslümanları koruma ve gözetme hakkı düşüncesi tesirini sürdürmüştür. 1870 yılından itibaren ise hilâfet politikasıyla birlikte sadece kaybedilen müslüman topraklarla kalmamış Osmanlı'nın sahip olmadığı topraklarda yaşayan müslümanları da koruma ve gözetme manasına gelecek şekilde gelişmiştir.¹⁴⁹ Küçük Kaynarca Antlaşması'nın önemi, bu antlaşmadan itibaren Osmanlıda sultanın dinî ve siyasi otoritesinin ayrılığı anlayışı giderek yerleşmeye başlamasıdır.

Tanzimat döneminde (1830-1876) imparatorluk sınırları içerisinde isyan edip eşitlik isteyen hıristiyan halk karşısında Osmanlı, devletin mevcudiyetinin devamı ve istikrarın sağlanması için Osmanlılık veya Osmanlıcılık politikası uygulanmaya koydu. Bu politika ile Osmanlı Devleti sınırları içerisindeki bütün halkların eşitliği sağlanmaya çalışıldı. Tanzimat Fermanı öncesinde halife, devletin hem siyasi hem de dini önderliğini temsil etmekte iken; ferman sonrasında bu telakki değişmiştir. Küçük Kaynarca'dan itibaren süreklilik kazanan sultanın dinî ve siyasi otoritesi, saltanat yönünde karar kılmıştır. Böylece müslümanlarla aynı hakları elde etmiş olan gayri Müslimler, hilâfetin temsil ve hükümranlık alanı dışına çıkmışlardır. Ancak ittihad-ı

¹⁴⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih*, C. II, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1309, s. 324. akt. Azmi Özcan, "Osmanlı Geleneğinde Hilafet", *Geçmişten Günümüze Hilafet*, ed. M. Sabri Küçükkaşçı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 246-247.

¹⁴⁸ Küçük Kaynarca Antlaşması'nda dikkat çekilmesi gereken diğer önemli madde ise Rusya'nın Osmanlı Devleti dahilindeki Ortodoksları himâye etme hakkını elde etmesidir. Böylece Rusya Osmanlı Devleti içindeki hıristiyanları Osmanlı'nın iç işlerine müdahale kapsamında kullanmaya başlamıştır. Küçük Kaynarca Antlaşması hakkında bk. Roderic H. Davison, "Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkidi", çev. Erol Aköğretmen, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 0/10-11, İstanbul 1981, ss. 343-368.

¹⁴⁹ İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 194.

anasır ve eşitlik hedefleri doğrultusunda uygulanan bu eşitlikçi politika müslüman ve gayri müslim halk nezdinde itibar görmemiştir.¹⁵⁰

II. Abdülhamid ve ittihad-ı İslam politikası hakkında bilgi vermeden önce bu dönem hakkında verilen bilgilerde ideolojik kaygıların ön planda tutulduğuna dikkat etmek gerekir. Bir yandan II. Abdülhamid'in 33 yıllık (1876-1908) saltanatını kapsayan bu dönem bir bütün olarak küresel ölçekte hilâfet politikası olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda da II. Abdülhamid, hıristiyan batı zulmü karşısında İslam âlemindeki mazlum müslümanların sıkıntılarını gidermek, bekasını sağlamak adına İslam ümmetinin direniş ve diriliş lideri olarak *Ulu Hakan* olarak adlandırılmaktadır. Netice olarak ise 1908'deki Meşrutiyet'in ilanını ve II. Abdülhamid'in tahttan indirilişi, İslâm alemini savunan halifeye karşı yapılan *Batılılaşma ihaneti* olarak görünmektedir. Buna mukabil ise Avrupa basınında dünyanın her yerindeki müslümanları hıristiyan sömürge idarelerine karşı isyana teşvik ettiği gerekçesiyle II. Abdülhamid *Kızıl Sultan* olarak adlandırılmaktadır.¹⁵¹ Söz konusu bu tasvirlerden ziyade II. Abdülhamid ve *ittihad-ı İslam* politikasını anlamak için dönemin şartlarını iyi anlamak gerekmektedir. Her şeyden önce II. Abdülhamid 1876'da tahta çıktığında temel misyonu, tevdi edilen imparatorluk topraklarını korumak, kollamak ve devleti sıkıntılı süreçten bir an önce çıkarmaktır. II. Abdülhamid tahta çıkarılmadan önce Kanun-i Esasi hazırlanmış ve yürürlüğe koyması şartıyla tahta çıkarılmıştır.¹⁵²

II. Abdülhamid dönemi siyasi anlamda devletin zor durumda olduğu, devletin ekonomik olarak iflasın eşiğinde olduğu bir dönemdir. Her ne kadar 1856 yılında Kırım Savaşı sonrasında imzalanan Paris Antlaşması ile Osmanlı topraklarının Avrupa devletleri korumasında olduğu kabul edilmişse de 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Osmanlı müttefiklerinden yardım alamamıştır. Balkanlardaki isyanlarla Avrupa'da Osmanlıya karşı oluşan muhalefet, Türkler ve özellikle İslamiyet'e karşı

¹⁵⁰ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyâset*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1976, s. 12.

¹⁵¹ Cemil Aydın, "Sultan Abdülhamid'in Pan-İslamizmi Anti-Emperyalist Miydi?", *Toplumsal Tarih Dergisi*, 0/301, Ocak 2019, s. 32.

¹⁵² Kanun-i Esasi İslam'ı devletin resmi dini olarak açıklarken, Osmanlı sultanını da tüm İslam dünyasının hamisi olarak tanımlamıştır. Böylece Tanzimat Fermanı ile başlayan, padişahın dini ve siyasi liderliğinin ayrılması Kanun-i Esasi ile hukuki bir boyut kazanmıştır. Bu durum Tanzimat'ın hilafetin algılanışında meydana getirdiği fiili halin, Kanun-i Esasi'nin "Zât-ı Hazreti Padişâhi hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmisî ve bi'l-cümle tebea-i Osmaniyye'nin hükümdarı ve padişahıdır." şeklindeki 4. maddesiyle kanunileşmesidir. Böylece sultanın dini ve siyasi yetkisinin ayrılığı, Kanun-i Esasi ile yasal hale geldi. II. Abdülhamid'in hilâfet politikasının kanuni temeli oluşturulmuş oldu. Bu konuda bk. Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 39.

büyük bir nefretin oluşmasına neden olmuş, yapılan savaşlar müslüman-hıristiyan kavgası olarak lanse edilmiştir. Özellikle Balkan isyanları ve Rusya'nın Osmanlı üzerindeki tahakküm planları Osmanlı toprakları üzerindeki müslümanların tepkisine sebep olmuştur. Bütün bu gelişmeler II. Abdülhamid ittihad-İslam politikasını uygulamaya ve İslam dünyasından destek alma girişimine yönlendirmiştir.¹⁵³

Osmanlı hilâfeti fikri Batıcılık ve Osmanlılık politikalarının başarısız olması üzerine 1870 yılından itibaren siyasi olarak politika haline gelmiş ve 1920 yılına kadar devam etmiştir. Hilâfet'in politika haline gelmesi iki şekilde değerlendirilmektedir: Birincisi II. Abdülhamid imparatorluk tebaası içinde yer alan müslümanlar arasında ortak bir bağ inşa ederek dağılmayı engellemek, müslüman bölgelerin haklarını korumak veya en azından manevi bir himaye sağlamak, bir taraftan Avrupa'yı tehdit etmek ve saldırılarını sınırlamak diğer taraftan da aşırı gerilimleri azaltmak amacıyla hilâfeti politika aracı olarak uygulamaya koymuştur.¹⁵⁴ İkincisi ise II. Abdülhamid'in böyle bir politikaya yönelmesi, Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan itibaren süre gelen saltanat ve hilâfet ayrımının zorunlu sonucudur. Hilâfetin bu yeni oluşumu Osmanlı'nın kendi iç politikasından ziyade daha çok dış hadiselerle meydana gelmiştir. Batıcılık ve Osmanlılık politikalarının başarısız olması Osmanlı'yı hilâfet politikasına sürüklemiş ve II. Abdülhamid siyasi, sosyal ve kültürel olarak bu fikri tatbik etmiştir. Savaşlar ve antlaşmalar neticesinde sömürgeleşen müslüman nüfusun yardım isteyebileceği tek devletin Osmanlı olması dolayısıyla II. Abdülhamid'i bu politikayı gütmekte zorunda bırakılmıştır.¹⁵⁵

II. Abdülhamid'in hilâfet politikasını fiili olarak uygulaması 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında ortaya çıkmıştır. 1878-1882 yılları arasında Bulgaristan, Bosna-Hersek, Mısır, Tunus başta olmak üzere birçok toprağını kaybeden Osmanlı, hilâfet politikası sayesinde dış siyasette müslüman nüfus üzerindeki haklarını devam ettirmeye çalışmıştır. Böylece kaybedilen topraklar Osmanlı haritasında gözükmeye devam etmekte, toprak kayıplarına ideolojik bir cevap teşkil etmekteydi. İç siyasette ise Osmanlı-müslüman halkının İslam ve Müslümanlık

¹⁵³ Azmi Özcan, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1992, ss. 59-60.

¹⁵⁴ Namık Sinan Turan, "Osmanlı Hilafetinin 19. Yüzyılda Zorlu Smavı: II. Meşrutiyet'e Giden Süreçte ve Sonrasında Makam-ı Hilafet", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 0/38, Kasım 2011, ss. 287-288.

¹⁵⁵ İsmail Kara, "II. Meşrutiyetin İlk Yıllarında İslâmcıların Halifelik Meselesine Bakışları", *İslâmî Araştırmalar*, 7/2, Ankara 1994, ss. 177-178.

çerçevesinde toplanması hedeflenmekteydi. Özellikle kaybedilen topraklardan gelen müslüman nüfusu kontrol altında tutmak için bu politika önem arz etmekteydi.¹⁵⁶

Saltanattan ziyade hilâfet perspektifiyle hareket edilen bu politika, ittihâd-ı İslâm, İslâmcılık, tecdid, ıslah vb. kavramlarla ifade edilmekle birlikte şu şekilde tanımlanabilir:

XIX-XX. yüzyılda, İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden hareket.¹⁵⁷

II. Abdülhamid *ittihâd-ı İslâm* politikasıyla Osmanlı hilâfetini teoride ve pratikte uygulamaya koymuştur. Tıpkı dönemin diğer güçlü akımları *Pan-Cermenizm* ve *Pan-Slavizm* gibi II. Abdülhamid’de dönemin koşullarını değerlendirmeye çalışarak *Pan-Islamizm* politikasını benimsemiştir.¹⁵⁸ II. Abdülhamid hilâfet politikasını şu şekilde dile getirmektedir:

Osmanlı İmparatorluğu, dünyanın bir çok milletini sinesinde toplamış olan bir imparatorluktur. Türkler, Araplar, Kürtler, Arnavutlar, Bulgarlar, Yunanlılar, Zencilerden ve diğer birçok unsurdan teşekkül etmiştir. Buna rağmen iman birliği bizi büyük bir ailenin fertleri gibi birbirimize yaklaştırır. Bu sebeple hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu üzerinde fazla durmamak, buna mukabil, hepimizin Müslüman olduğumuzu bilhassa belirtmekte fayda vardır. Her zaman her yerde

¹⁵⁶ François Georgeon, “Hilafetin Son Parıltıları”, *Toplumsal Tarih Dergisi* 0/301, (Ocak 2019), 29.

¹⁵⁷ İsmail Kara, “İslâmcılık Düşüncesi”, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslâmcılık*, haz. Umran Dergisi, Umran Yayınları, İstanbul 2013, s. 311.

¹⁵⁸ II. Abdülhamid’in hilâfet politikası doğrultusunda uygulamaya koyduğu faaliyetlerin bir kısmı şu şekilde zikredilmiştir: 1. İstanbul’dan Yemen’e kadar demir yolu projesi. Böylece müslümanlar birbiriyle daha kolay bir şekilde irtibat sağlayacağı gibi, hac yolculuğunun daha güvenli hale getirilmesi hedeflenmiştir. 2. Ramazan ve Kurban bayramlarında devlet memurlarının tamamına bir maaş vermek için gereken her fedakarlığa katlanılmasını emretmiş, emekli, dul ve yetimlere Ramazan münasebetiyle yardımda bulunulması için de gerekli olan kaynağın oluşturulması konusunda maliyenin çalışmalarını yakından takip etmiştir. Ayrıca kış aylarında dar geliri aileler, dul ve yetimlerin odun, kömür ve yiyecek ihtiyaçlarına harcanması için bağışlar yaparak, yapılan bağışların halife unvanı ile takdim edilmesine dikkat etmiştir. 3. Üç aylarda medrese talebeleri her türlü masrafları karşılanmak üzere Anadolu’ya gönderilerek halkın aydınlatılması düşünülmüş. 4. Dini yayınların doğru ve güvenilir bilgiler ihtiva etmesine dikkat edilmiştir. 5. Cami, tekke, medrese gibi yapıların bakım ve onarım işlerine itina gösterilmiştir. Namaz, oruç gibi ibadetler teşvik edilmiş. 6. Memurların mesai saatlerinin namaz vakitlerine imkan verecek şekilde düzenlenmesine çalışılmıştır. 7. Özellikle İstanbul’da meskûn mahallerde meyhane açılması ve içki satışı yasaklandığı gibi, müslümanların Galata ve Beyoğlu bölgesindeki meyhanelere girmeleri de engellenmiştir. 8. Din ve edebe aykırı her türlü davranışın kontrol edilmesi yönünde zabıtalara görevlendirilmiştir. Toplum içinde özellikle kadınların kıyafetlerine yönelik düzenlemeler yapılmış. 9. Umuma açık yerlerde işret ve eğlence yasaklandığı gibi genel ahlaka aykırı her türlü temsil ve tiyatro oyununun sergilenmesine de müsaade edilmemiştir...” Recep Vardi, “II. Abdülhamid’in İslam Birliği Siyasetinin Sosyolojik Sonuçları”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8/16, 2014, ss. 141-142; İsa Yüceer, “İslam Birliği Fikri ve II. Abdülhamit”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/2, Aralık 2016, ss. 144-148.

Emirü'l-Müslimin unvanı başta gelmeli, Osmanlı Padişahı unvanı ise ikinci sırada belirtilmelidir. Çünkü devletin sosyal bünyesi ve politikasının esası din üzerine kurulmuştur.¹⁵⁹

II. Abdülhamid'in hilâfet politikası başta İngilizler olmak üzere müslüman sömürmesine sahip olan birçok devletin tepkisini çekmiştir. Özellikle İngilizler açısından sömürgeleri altında yaşayan müslümanları isyana teşvik olarak algılanmış ve oldukça tedirgin etmiştir. 1870 yılı öncesi Osmanlı-İngiltere ilişkileri oldukça iyi olmakla birlikte İngiltere, Osmanlının toprak bütünlüğünü ve cihanşumul hilafet politikasını desteklemekte, hatta Osmanlı halifesinin manevi ve siyasi nüfuzundan yararlanmaya çalışmaktaydı.¹⁶⁰ 1870'li yıllara gelindiğinde ise İngiltere, Osmanlının müslüman topluluklar üzerindeki sahip olduğu manevi ve siyasi güç karşısında endişe etmeye başlamıştır. Osmanlının tek bağımsız müslüman devlet olmasının yanı sıra bölge müslümanlarının Osmanlı halifesini dini-manevi bir önder olarak görmeleri bu konuda etkili olmuştur. Söz konusu bu dönemde hilâfetin politika haline gelmesi, siyasi, sosyal, kültürel alanlarda faaliyetlerde bulunulması İngiltere'nin endişelerini artırmıştır. Osmanlı hilâfetinin manevi nüfuzunu kırmak için çeşitli çözüm önerileri geliştiren İngiltere, ilk olarak Osmanlıların Kureyş soyundan gelmediğini ve dolayısıyla II. Abdülhamid'in gerçek halife olamayacağı fikrini öne sürmüştür. Daha sonra Kıbrıs ve Mısır'ı fiili olarak işgal ederek, Araplar'ı Osmanlıya karşı kışkırtarak II. Abdülhamid'in zorba olduğunu ve adaletli bir hükümdar olmaktan uzak olduğunu basın yoluyla deklare ederek hilâfet politikasının etkisini azaltmayı hedeflemiştir. Son olarak ise müstakil bir Arap devleti ve Arap hilâfeti düşüncesi savunulmuştur.¹⁶¹

¹⁵⁹ Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1987, s. 180.

¹⁶⁰ 1798'de Hindistan'ın güney bölgesinde yer alan Meysur Sultanlığı ile çatışma halinde olan İngiltere, III. Selim'den yardım istemiştir. Bu talep karşısında bölge hükümdarına mektup gönderen III. Selim aralarında uzlaşma sağlayacağını bildirmiştir. Benzer şekilde 1857'de Babürlü hanedanının yıkılmasına sebep olan Sipahi Ayaklanması olarak bilinen başkaldırıda, hindular ve müslümanlar İngiltere'ye karşı birleşmişlerdi. İngiltere, Osmanlı halifesi Abdülmecid'den yardım talep etmiş ve Hindistan'daki camilerde hutbe okutmak suretiyle Osmanlı halifesinin bölge müslümanları üzerinde sakinleştirici bir etki oluşturması hedeflenmiştir. 1860'larda da Orta Asya'da yayılmacı bir politika izleyen Rusya'ya karşı Osmanlı halifesinin gücünden yararlanma yoluna gidilmiştir. Azra Levent, *19. Yüzyılda Osmanlı Hilafet Kurumuna Karşı Muhalif Düşünceler (Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibi Örneği)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019, ss. 20-22.

¹⁶¹ 93 Harbi olarak adlandırılan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan itibaren Arapların Osmanlıya bakış açısı değişmiştir. Bu değişimin başlıca sebebi Osmanlının Avrupalı devletler karşısında güçten düşmesi ve topraklarını birer birer kaybetmesidir. Arap tebea tarafından Osmanlıya alternatif Arap devleti fikrinin tohumları da kendi yaşadıkları toprakların Avrupalı devletler tarafından istila edilme olasılığıdır. Tüm Araplar tarafından olmasa bile belirli bir grup tarafından Türklerin ve Arapların kader birliği sorgulanmıştır. İngiliz kaynaklar Suriye'de Emir Abdülkadir'in önderliğinde Arapların bağımsızlık ve Arap hilâfeti fikrine oldukça sıcak baktığını aktarmaktadır. Benzer şekilde Mısır'da Hidiv İsmail'in yönetimi altında muhalif çevre oluşmaya başlamış ve Mısır'ın 1882 yılında

II. Abdülhamid başta Mısır, Lübnan ve Suriye başta olmak üzere Arap coğrafyasında meydana gelen Osmanlı muhalifliği karşısında birçok girişimde bulunmuştur. Osmanlı vilayetlerinde halifeliği destekleyen şahısları ön planda tutan II. Abdülhamid, bir taraftan hilâfet politikasının yayılmasını sağlamış diğer taraftan da İngilizlerin sömürgesi altında yaşayan müslümanları harekete geçirmek istemiştir. Osmanlı halifeliğine karşı muhalif davranış sergileyen gazete ve broşürleri yasaklamış, basın ve yayın üzerinde denetim ve sansür uygulamasında bulunmuştur. Muhalif kişileri ve destekleyenleri cezalandırmış, bu kişileri ihbar edenlere desteklerinden ötürü rütbe ve nişanlarla ödüllendirmiştir. Ulema, tarikatlar ve mütefekkirler vasıtasıyla Osmanlı hilâfetinin meşruluğu, halifenin de manevi bir önder olduğunu hatırlatmaya çalışmıştır. Kanuni döneminde Lütfi Paşa da olduğu gibi II. Abdülhamid döneminde de Cevdet Paşa benzer görüşler ileri sürerek Osmanlı halifeliğinin meşruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. Halifeliğin Kureyşîliği bağlamında Cevdet Paşa, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası devlet işlerini ve din ahkâmını devam ettirmek üzere gücün Kureyş'e ait olduğunu ancak Kureyşîliğin zorunluluk oluşturmadığı ifade etmiştir. Ona göre hilafet müslümanlar arasında birliği sağlayan ve ancak güç ve kuvvetle ayakta kalan bir müessesedir. Güç elinde tutan hükümdara itaat etmek farzdır.¹⁶² Osmanlının son dönem âlimlerinden M. Zâhidü'l-Kevserî (1879-1952) de hilâfetin Kureyşîliği rivayetinin sahih olmadığını ve Hz. Ebû Bekir'in Sakife'de bu hadisi kullanmadığını dile getirmektedir. Ona göre bu hadis kullanılsaydı Hz. Ebû Bekir bu hadisi delil sürer, sahabeler de hemen onu kabul ederlerdi. Hadis tenkidi konusunda uzman âlimlerin de bu sözü delil olarak ortaya sürmeyişi bu hadisin sahih olamayacağını delilidir.¹⁶³

Genel olarak II. Abdülhamid dönemi, Osmanlının hilâfet politikasını hayatın her alanına bilfiil uygulandığı bir dönem olmuştur. Devletin zayıflayan siyasi gücünü desteklemek amacıyla benimsenen ittihâd-ı İslam politikası çerçevesinde dinî ve siyasi saikler göz önünde tutularak birçok faaliyette bulunulmuştur. Böylece iç siyasette

İngilizler'in işgaliyle de hem Türk hem de Arap muhalifler burada toplanmıştır. II. Abdülhamid ve Osmanlı hilafetine yönelik katı bir üslupla eleştiriler yapan muhalifler, gazete vb. yollarla halkı örgütlemeye çalışmışlardır. Bu konuda Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibi'nin Osmanlı hilafetine alternatif olarak getirmiş olduğu Kureyşî Arap hilafeti önerisi önemlidir. Azmi Özcan, "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşılığı Faaliyetler (1877-1909)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 0/12, Bahar 2005, ss. 78-79.

¹⁶² Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1969, s. 416.

¹⁶³ Osman Oral, "Kelâm Ekolllerine Göre Halifenin Özellikleri ve Seçimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9, Haziran 2016, s. 105.

etkili olan hilâfet zamanla dış siyasete de yansiyarak hem devlet içinde hem de müslüman toplumlarda halife imajı sağlamaya çalışmıştır. Özellikle halifelik makamı vasıtasıyla müslüman sömürgelere sahip Avrupa ülkeleri karşısında Osmanlı Devletinin kuvvetli olduğu inancı sağlanmaya çalışılmıştır. Dinle ilgili her alanda her sahada aktif rol oynayan II. Abdülhamid, tüm müslümanların halifesi olduğu savını kuvvetlendirmiştir. Ancak dönemin şartları, artan baskılar ve toprak kayıpları nedeniyle 1909 senesinde gerçekleşen ve tarihte *31 Mart Vak'ası* olarak adlandırılan ayaklanmanın ardından II. Abdülhamid tahtan indirilmiştir.¹⁶⁴

II. Abdülhamid sonrası yönetimi ele geçiren İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hilâfete bakışı genellikle meşrutiyet eksenindedir. Hilâfetin bir vekalet olduğunu ve bu vekaleti verenin de millet olduğu ifade edilerek halifenin yetkileri kısıtlanmaya çalışılmıştır. Ancak gerek toplumsal baskı gerekse Trablusgarp ve Balkan Savaşları sırasında İslam aleminden ve özellikle Hindistan'dan gelen yardımlar İttihat ve Terakki'nin bu düşüncesini değiştirmesine sebep olmuştur. Böylece İttihat ve Terakki Cemiyeti iç politikada halifenin yetkilerini kısıtlarken dış politikada hilâfetin etkisine önem vermek zorunda kalmıştır. II. Abdülhamid'in uyguladığı siyasetin etkisini göstermesi ve faydalanma girişimi özellikle Birinci Dünya Savaşı'ı sırasında kendini göstermiştir. İngiltere'nin Araplar'ı Osmanlıya karşı kışkırtmasıyla birlikte Osmanlı hilâfeti tartışmaları teoriden pratik bir zemine girmiştir. İttihat ve Terakki yönetimi de hilâfetin etkisinden yararlanmak için Cihad-ı Ekber ilan etmek suretiyle müslümanlardan yardım ve destek beklenmiştir. Ancak müslüman toplumların bu talebe karşılık verecek gücünün olmaması ve sömürge imparatorlukları bünyesinde yer almaları nedeniyle bu girişim sonuçsuz kalmıştır. Hatta yardımın aksine İngiltere'nin Araplara yönelik çalışmalarını sonuç vermiş Şerif Hüseyin Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmiştir.¹⁶⁵

Osmanlı hilâfetinin dönüm noktalarından biri de hilâfetin kaldırılış sürecidir. Osmanlı Devletinin Birinci Dünya Savaşı'ndan mağlup ayrılması ve devletin başkenti İstanbul işgal edilmesi üzerine Milli Mücadele dönemi başlamıştır. Milli Mücadele dönemi çetin zorluklara rağmen kazanılmış ve Ankara'da TBMM kurulmuştur. Milli

¹⁶⁴ Halil İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 300; II. Abdülhamid ve İslamcılık politikalarına dair literatür çalışmaları için bk. Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1, 2004, ss. 113-131.

¹⁶⁵ İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 140; Levent, *19. Yüzyılda Osmanlı Hilafet Kurumuna Karşı Muhalif Düşünceler*, ss. 17-19.

Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasının ardından Lozan Konferansı'na TBMM ile İstanbul hükümeti birlikte davet edilmiştir. TBMM bu ikiliğe son vermek için 1922 yılında aldığı kararla saltanat ve hilâfeti birbirinden ayrılmış ve saltanatı kaldırılmıştır. Böylece Osmanlı Devleti fiilen sona ermiş oldu. Saltanatın hilâfetten ayrılarak kaldırılması, birçok çevrede rahatsızlık uyandırdı. Osmanlının yıkılmasının ardından son Osmanlı halifesi Abdülmecid Efendi, Mısır Abbâsî halifelğine benzer bir duruma gelmiş oldu. Saltanatın kaldırılması sonrasında halifenin yetkisi, manevi konumunun ne olacağı vb. birçok soru gündeme geldi. Bunun yanında II. Abdülhamid döneminde iç ve dış siyasette her alanda uygulanan ittihad-ı İslam politikasının sonucu olarak Türkiye'deki gelişmeler müslüman halk nezdinde de endişe ile karşılandı. Mevcut koşullar göz önünde tutularak Halife Abdülmecid Efendi'nin gerek siyasi olaylara karıştığı iddiası gerekse devletin böyle bir tecrübeye sahip olmaması vb. birçok sebepten dolayı 1924 yılında hilâfet ilga edildi. Cumhuriyet rejimi hilâfetin yeni dünya düzeninde “potansiyel tehdit” teşkil ettiğini öne sürmüştür. Onlara göre hilâfet, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere dönemin büyük devletleriyle ilişkilerde güven sorunu yaratmaktadır. Bu düşünceler çerçevesinde 1924 yılında hilâfet kaldırılmıştır. Cumhuriyet rejiminin hilâfeti ilga etmesinin başlıca sebepleri ise şunlardır:

1. Cumhuriyet başkanı Mustafa Kemal Paşa, halkın ve bazı siyasetçilerin hala bağlılık gösterdiği İstanbul'da oturan halife ile hiç bir şekilde bir otorite paylaşımına girmek istememiştir.
2. Ankara hükümetine muhalif olanların halifenin etrafında toplanarak ve bir cephe oluşturmaları ihtimal dahilindedir.
3. Yeni devletin cumhuriyetçi karakterinin ve öngörülen seküler reformların dini muhtevalı geleneksel bir müesse ile bir arada yürümesi mümkün değildir.
4. Hilâfetin tarihi geçmişi Batılı devletler nezdinde daima Panislamist ihtiraslar gündeme getirmiştir. Bu ise Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcudiyeti için her zaman bir tehdit unsuru olacaktır...¹⁶⁶

Hilâfetin ilga sürecinde Adliye Vekili ve İzmir Mebusu olarak tanınan modernist Seyyid Bey'in (1873-1925) hilâfetin lüzumuna dair yaptığı *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi* adlı konuşma meşhur olmuştur.¹⁶⁷ Söz konusu bu konuşmada Seyyid Bey, hilâfet taraftarlarının muhalefetini kırmış, hilâfetin dinde yeri olmadığını, dünyevi bir kurum olduğunu İslam hukukunun şer'i delilleri bağlamında açıklamıştır. Seyyid Bey'in konuşmasından bir bölüm şu şekildedir:

¹⁶⁶ Özcan, “Hilâfet”, s. 551.

¹⁶⁷ Seyyid Bey'in Meclis konuşmasının tamamı için bk. Gülhan Ekici, *Seyyid Bey'in (1873-1925) Kelamî Görüşleri ve Hilafet Hakkındaki Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2019, ss. 161-175.

Asırlardan beri hilâfet denilen şey, şer'an yerilen ve reddedilen saltanattan ve kendilerine halife unvanı verilen şahıslarda melik ve sultandan başka bir şey değildir. Bu yüzden bunların görev ve yetkilerini sınırlamakta tereddüde gerek yoktur. Çünkü bu sınırlandırma zulüm ve zararı azaltmak demektir. Hilâfet ve hükümetten maksat da halk üzerinde hilâfet makamı ve halifenin kendisini değil, Müslümanlar üzerinden zulüm ve zararı kaldırmaktır. Kuruluş amacından saparak halk üzerinde zulüm ve zarar meydana getiren bir müessesenin zarar veremeyecek bir duruma getirilmesi gerekir. Zararın her durum ve her işte yok edilmesinin vacip olduğunu belirten hadis-i şerif bunun en büyük delilidir. İmam tayininin gerekli olduğunu ifade eden delillerden biri bu hadis-i şeriftir. Müslümanlar üzerine bir imam nasbının gerekli olduğu hakkında ehl-i sünnet âlimleri tarafından en kuvvetli delil olarak ileri sürülen icman senet ve illeti de budur. Bütün bu sebeplerle saltanatı sınırlandırmak ne icmaya ne de kanun ve nizam koyana aykırı düşer, bilâkis uygun olur. Zamanımızda mülk ve saltanattan ibaret olan hilâfeti sınırlandırmak değil caiz, özellikle vaciptir.¹⁶⁸

Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ise hilâfetin kaldırılma süreci hakkında özetle şu görüşlere sahiptir. Ona göre hilâfetin hükümetten soyutlanması demek hilâfetin kaldırılması anlamını taşımaktadır. Yani saltanata sahip olmayan bir halifenin herhangi bir işlevi yoktur. Din ve dünya işlerinde Hz. Peygamber'e vekâletten ibaret olan hilâfetin, önce hükümetten ayrılması daha sonra da kaldırılması Mustafa Sabri'ye göre lâikliğe giden yoldaki ilk adımlardır. Hilâfetin kaldırılmasının Müslümanlığa karşı işlenen en büyük cinayet olduğunu ileri süren Mustafa Sabri, hilâfetin lüzumunda şüphe ve tereddüt gösterenleri hem akıllı hem de müslüman olarak kabul etmemektedir.¹⁶⁹

Hilâfetin ilga süreci ve sonrasında birçok gelişme yaşanmıştır. Özellikle Hindistan, Mısır ve Uzak Doğu'dan gelen tepkiler bu kararın Ankara hükümetinin tekelinde olmadığını ve yalnız karar vermemesi gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Ankara hükümetini hilâfet kararından geri adım atmaya zorlayan bu tepkiler, devletin iç işlerine müdahale ve Türkiye Cumhuriyeti için bir zaaf konusu bağlamında değerlendirilmiş ve sonuçsuz kalmıştır.¹⁷⁰

Genel olarak Osmanlıda hilâfetin önem kazanması, bu kuruma ihtiyaç hissedildiği ve Osmanlı hâkimiyetinin zayıfladığı zaman dilimlerinde başlamıştır. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan itibaren hilâfetin politika aracı haline getirilebileceği düşüncesi ortaya çıkmış, 1870 yılından itibaren devletin resmi politikası haline gelmiştir. II. Abdülhamid'in 33 yıllık saltanatı boyunca bilfiil pratik

¹⁶⁸ Hüseyin Arslan, "Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Örneği", *Dini Araştırmalar*, 13/37, Temmuz-Aralık 2010, s. 49.

¹⁶⁹ Arslan, "Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Örneği", ss. 56-58.

¹⁷⁰ Ali Satan, "Hilafetin İlgasını Yeniden Değerlendirmek", *Geçmişten Günümüze Hilafet*, ed. M. Sabri Küçükaşçı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, s. 277.

ve teorik her alanda aktif bir şekilde uygulanmıştır. Dinle ilgili her alanda her sahada aktif rol oynayan II. Abdülhamid, tüm müslümanların halifesi olduğu savını kuvvetlendirmiştir. Özellikle müslüman sömürgelere sahip Avrupa ülkeleri karşısında Osmanlı Devletinin kuvvetli olduğu inancı sağlanmaya çalışılmıştır. II. Abdülhamid'in hilâfet politikasının başarılı olduğunu söylemek gerekir. Çünkü II. Abdülhamid sonrası gerek İttihat ve Terakki Cemiyeti döneminde gerekse Milli Mücadele döneminde müslüman coğrafyanın Osmanlı üzerindeki hassasiyeti ve elindeki imkanların kısıtlı olmasına rağmen sağlamaya çalıştıkları maddi ve manevi destek bunun göstergesidir. II. Abdülhamid hilâfet politikasını etkili bir şekilde kullanmış ancak mevcut şartlar politikanın sonucunu etkilemiştir. Hilâfetin kaldırılması sonrasındaki tepkiler II. Abdülhamid'in ne kadar güçlü bir politika izlediğini gözler önüne sermektedir. I. Selim döneminde kukla bir unvan şeklinde Osmanlıya intikal eden halifelik, Küçük Kaynarca Antlaşması ile Batılı bir devlet tarafından tanınmış, II. Abdülhamid döneminde devletin resmi politikası haline gelmiş, dünya müslümanlarının çoğu tarafından kabul edilmiştir. Ancak Tanzimat döneminin ittihad-ı anasır politikasının II. Abdülhamid döneminde kullanılamaması gibi hilâfetin de yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti döneminde kaldırılması mevcut şartlar bağlamında olağan hale gelmiştir. Hilâfetin kaldırılması konusunda farklı fikirler olmakla birlikte Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, hilâfeti dış politika ve güvenlik meselesi olarak ele almış ve kaldırmıştır.

4.2. Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Kurumunun Tarihsel Gelişimi

Osmanlı Devleti Anadolu Selçuklu Devletinin bakiyesi olarak ortaya çıktığı zaman, hilâfet kurumu tamamen tükenmişti. Her ne kadar Mısır'da Memlukîler tarafından sözde Abbâsî halifeliği devam ettirilmişse de bunun siyasi bir ağırlığından söz edilemez. Ancak hilâfet kurumunun aksine şeyhülislamlık kurumu Osmanlı Devleti'nde aktif olarak işletilmiştir.¹⁷¹ Şeyhülislamlık kurumunu hilâfetten ayıran en

¹⁷¹ Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren din ve dinî hareketler karşısında birtakım aşamalardan geçmiştir. Osmanlı, Anadolu Selçuklu mirası üzerine kurulduğu için geleneksel sünî yorum ile Ahiler ve Rum Abdalları olarak bilinen Kalenderî, Yesevî, Haydârî ve Vefâî tarikatına bağlı Babaî Hareketi dervişleri yer almıştır. Osmanlıda dini yapı salt şeyhülislamlık kurumu üzerinden değil, tasavvuf ve tarikatlar üzerinden de değerlendirilmelidir. Fatih dönemine kadar genellikle Mısır'da okumuş Osmanlı ulemâsı, Osmanlı medreselerinde sünî doğrultuda dersler vermiştir. Tasavvuf ve tarikatlar sultan ve vezirlerin himayesinde olmakla birlikte, ilerleyen dönemlerde veziriazamlarla eşit bir konuma gelmiştir. Zaman zaman ulemâ ile tarikat şeyhleri arasında vuku bulan mücadeleler karşısında devlet adamlarının rolü de önemlidir. Osmanlı padişahları halk üzerinde nüfuzlarını devam ettirmek için tarikatlarla özdeşleşmeyi gerekli görmekteydiler. Bu yüzden de daima yüzlerce derviş, zaviye, tekke vb. vakıflara sahip olmuşlardır. Her padişah bir tarikat şeyhine özel yakınlık

temel özellik, hilâfetin bir politika unsuru olarak Osmanlıda yer alması iken; şeyhülislamlık kurumunun devletin kuruluşundan yıkılışına kadar etkin bir konumda olmasıdır. Hilâfet bir nevi ihtiyaca binâen, geleneksel Sünnî yaklaşımın aksine Osmanlıda II. Abdülhamid döneminde fiili olarak uygulamaya koyulmuştur. Bu süreçte şeyhülislamların görevinde bir değişiklik olmamış, kuruluş döneminden itibaren süre gelen konumunu korumuşlardır.¹⁷²

Osmanlı sultanları kuruluştan itibaren hukukî kurallar koyarken veya önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlardır. Söz konusu bu kurumlara dinî, manevî bir statü atfedilmiş ve zamanla şeyhülislamlık bağlamında kurumsallaşarak önemli görevler üstlenmişlerdir. Selçuklu devlet geleneğinin devamı şeklinde Osmanlıya kadar olan devrede ve Osmanlının ilk dönemlerinden itibaren şeyhülislamlık kurumunun görevlerini taşıyan *kadılık*, *kazaskerlik*, *müftülük*, *kâdi'l-kudât'lık* gibi değişik kurumlar bulunmaktadır.

Tarihsel bilgiler ışığında bakıldığında *kadı*, daha ziyade şer'î ve örfî mahiyetteki hukuki meselelerle ilgilenmekteydi. Kadıların verdiği kararların uygulanmasını sağlamak, kadıların tayin edilmeleri veya azledilmeleri vb. görevlerde bulunan halifenin vekili ve yargı sisteminin başı konumundaki kişiye ise *kâdi'l-kudât* denilmekteydi.¹⁷³ Kimi yorumlara göre Anadolu Selçuklu Devleti'nde “şehirlerde ders veren müderrislerden ilimce en üst seviyede bulunanı, diğer müderrislerin başı olarak gösterilmiş ve kendisine *şeyhülislam* unvanı verilmiştir.”¹⁷⁴

Şeyhülislam kavramı sözlükte “yaşlı adam, ihtiyar, bir tekke veya zaviyede reislik eden ve müritleri bulunan kimse, kabile ve aşiret reisi” gibi anlamlara gelen “şeyh” kelimesi ile “İslam” kelimesinden oluşmaktadır. Terim olarak ise “Osmanlı Devletinde din ve şeriat işlerine bakan ilmiye sınıfının başı, ilmiye teşkilâtının başındaki âlimin unvanı” gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹⁷⁵

gösterirdi. Bu doğrultuda klasik dönemde Mevlevilik, Halvetilik, Nakşibendilik gibi tarikatları benimsemişlerdir. Ocak, “Din”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, C. II, IRCICA, İstanbul 1998, s. 120; İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devleti*, ss. 113-116.

¹⁷² II. Abdülhamid'in şeyhülislamlarla ilişkisi hakkında bk. Bilal Osman Ekizoğlu, *II. Abdülhamid Han Dönemi Şeyhülislamı ve Yönetim Üzerinde Etkileri*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2020, ss. 98-143.

¹⁷³ Esra Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2016, s. 23.

¹⁷⁴ Mehmet Yüksel, “Osmanlı Toplum Yapısında Şeyhülislamlık Makamına Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 22/3, Ocak 2016, s. 3490.

¹⁷⁵ Devellioğlu, “Şeyhülislam”, s. 1191; İşpirli, “Şeyhülislam”, s. 91.

Osmanlı Devleti'nde hükümdarlar İslam hukukunu uygulamakla birlikte İslam hukukuna vakıf olacak ilmi derinlikte olmadıkları için ulema sınıfı ile yakın ilişki içerisinde olmuşlardır. Onlardan çeşitli meselelerde fetvalar almışlardır. Osmanlı Devleti'nde hanefi fihri üzerine kendisine sorulan hukuki meselelere ait dini hükümlere uyararak karar veren kişiye *müftü*, verilen karara da *fetva* denilmekteydi. Bununla birlikte *müfti'l-enâm* veya *şeyhülislam* unvanları da kullanılmıştır.¹⁷⁶ Şeyhülislam tabiri genellikle, “fetva vermekle görevlendirilen ya da çeşitli nedenlerle ulemadan şöhret kazanan, fazilet sahibi olduklarına inanılan, yaşadıkları zamanın veya bölgenin en bilgilisi olan İslam âlimlerine verilen unvan” olmuştur.¹⁷⁷

Osmanlı Devletinin kuruluş döneminden itibaren din ve dinî hareketler karşısındaki tutumu belli aşamalardan geçmiştir. Bu bölümde ilk olarak Osmanlıdaki şeyhülislamlığın tarihsel gelişiminde bahsedilecektir. Daha sonra ise II. Mehmet (Fatih) döneminden itibaren devletin gelişimiyle paralel olarak kurumsallaşmaya başlayan şeyhülislamlık kurumu ele alınacaktır. Son olarak ise şeyhülislamlık kurumunun görev, yetki ve sorumluluklarına bağlı olarak ilga süreci ele alınacaktır.

Şeyhülislamlık unvanı Osmanlı Devleti'nde siyasi-ıdarî bir sistem içinde resmîlik kazanmış ve zamanla dinî-ıdarî bir kurum haline gelmiştir. Diğer devletlerden farklı olarak şeyhülislamlığın Osmanlıda örgütlenmesinin sebebi olarak üç görüş öne çıkmıştır: 1. Osmanlı yönetimi Memluk yönetimini taklit ederek Memluk Sultanının yanında yer alan halifenin yerine Osmanlı Sultanının yanında halifeye benzer bir konumda şeyhülislamlara yer vermiştir. 2. Osmanlı Sultanı, Ortodoks Patriğini taklit ederek benzer şekilde ulema sınıfını şeyhülislam unvanı altında örgütlemiştir. 3. Osmanlı Devletinde ilmi, tasavvufi akımının tesiriyle dünyevi bir hâkimiyetin yanında dini bir otorite isteyen halkın, dini duygularının temsilcisi olarak şeyhülislamlık kurumunun ihdas edildiği görüşüne yer verilmiştir.¹⁷⁸ Söz konusu bu üç görüşten en rağbet edilen üçüncü görüştür.

Osmanlıda şeyhülislamlığın ne zaman ortaya çıktığı, ilk şeyhülislamın kim olduğu, görev ve sorumlulukları, taşıması gereken özellikler vb. hakkında birçok farklı yorum yapılmaktadır. Öncelikle söz konusu bu görüşler aktarılacak, daha sonra ise

¹⁷⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 2014, s. 181.

¹⁷⁷ Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 24.

¹⁷⁸ M. Salih Arı, “Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 1994, s. 171.

genel bir değerlendirmede bulunulacaktır.

1. Şeyhülislamlığı müftülük manasında değerlendirenler Osmanlı Devletinde kuruluşundan itibaren fetva verme işleminin Şeyh Edebali (öl. 1326) ile ortaya çıktığını, dolayısıyla ilk şeyhülislamın Şeyh Edebali olduğunu iddia etmektedirler.¹⁷⁹ Benzer şekilde Osman Gazi zamanında yaşamış Tursun Fakih'in de Osmanlı uleması içinde İslam hukuku ve fıkıh mütehassısı olup sultanlar ile önemli devlet işlerinde görüşlerini bildirmiştir.¹⁸⁰

2. I. Murad (öl. 1389) döneminde yaşamış olan Elvan Fakih'in ilk şeyhülislam olduğu iddiasıdır. I. Murad'ın Gazi Evrenos Bey'e (öl. 1417) gönderdiği iddia edilen bir fermanla "Umum Rumeli vilayetine şeyhu'l-islam ta'yin olunan fahrü'l fuzelâ Elvân Fakih'e ri'ayet edesin" denilmektedir. Ancak söz konusu ferman hakkında birçok tartışma mevcuttur: Söz konusu fermanla Elvân Fakih'in isminin geçip geçmediği veya Elvan Fakih ile Elvan Çelebi'nin isimlerinin karıştırıldığı, şeyhülislam tabirinin bir unvanı mı yoksa makamı mı ifade ettiği, şeyhülislam tabirinin Rumeli bölgesindeki âlimlerin reisi manasında kullanılmış olabileceği ve buraya atanan şeyhülislamı ifade ettiği vb. gibi birçok konu muallaktır.¹⁸¹

3. Şeyhülislamlığın Osmanlıda oldukça kaotik bir dönem olan fetret devrini takiben toparlanma döneminde ortaya çıkmıştır. Fetret devri olarak anılan dönem, 1402'den 1413'e kadar olan zaman dilimini kapsar ve bu yıllar henüz sivil ve askeri çekişmenin organize bir devlete dönüşmekte olduğu bir dönem niteliğindedir.¹⁸²

4. Şeyhülislamlık Osmanlıda ilk olarak II. Murad (1421-1451) döneminde ortaya çıkmış ve Mehmet Şemseddin Fenârî (1350-1431) şeyhülislam olarak görevlendirilmiştir. Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminden itibaren ulemânın başına getirilen Molla Fenârî, Kahire uleması tarafından tasavvuf temayülünde olduğu için hoş karşılanmamıştır. I. Mehmed (öl. 1421) döneminin sonunda ikinci defa Bursa Kadılığına atanan Molla Fenârî, II. Murad (ö.855/1451) döneminde 1425 yılından

¹⁷⁹ Bu konuda Akgündüz, Şeyh Edebali'nin bu unvanı kullanmadığını, ancak kullanan âlimlerin olduğunu dile getirmiş ve çalışmasında örneklerle açıklamıştır. Murat Akgündüz, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhü'l-İslamlık*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999, s. 19; Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 26.

¹⁸⁰ İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devleti*, s. 114.

¹⁸¹ Bu konuda bk. Mehmet İnbâşi, "Sultan I. Murad'ın Evrenos Bey'e Mektubu", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 0/17, Erzurum 2001, ss. 225-236; Ekizoğlu, *II. Abdülhamid Han Dönemi Şeyhülislamı ve Yönetim Üzerinde Etkileri*, ss. 12-13.

¹⁸² Yüksel, "Osmanlı Toplum Yapısında Şeyhülislamlık Makamına Bir Bakış", s. 3490.

itibaren Bursa kadılığından müftülük vazifesine atanmış ve ilk şeyhülislam olmuştur.¹⁸³ Şeyhülislamlığın II. Murad döneminde ortaya çıktığını belirten bir diğer görüşe göre, bu dönemde fetva makamı ile kadılık vazifesinin birbirinden ayrılmış ve 1444 yılından sonra şeyhülislamlık müessesesi kurulmuştur. Bu müessesenin başına da zamanın büyük âlimlerinden Fahreddîn-i Acemi (öl. 1460-1461) tayin edilmiştir.¹⁸⁴

5. Koçi Bey (öl. 1650) *Risalesi*'nde, şeyhülislam olacak kimselerin olgunluk ve fazilet kaynağı olup hiç kimseden çekinmeden hakikati söyleyen kimseler olduğundan, padişaha her vakit güzel nasihatlerde bulduklarından ve din ve devlet düzeni için çalıştıklarını ifade etmiştir. Ona göre şeyhülislamda bulunması gereken özellikler şu şekildedir:

Ulemânın a'lem (en bilgini) ve efdali (en erdemlisi) ve etka (en takvalısı) ve evra'ı ve esenn (yaşça en büyük) ve eslahı (en salih) şeyhülislam ve müfti'l-enam olup andan aşağı Rumeli ve Anadolu Kazaskerleri bu tertib üzere istihkaklarına göre riayet olunurdu. Ve sadr-ı fetva mahalline müsâdif olduktan sonra min ba'din ma'zul olmazdı, zira fetva mensûbı haiz ve şerif ve güzide-i menasib-ı ilmiyedir.¹⁸⁵

6. Kâtip Çelebi (öl. 1657) şeyhülislamlık makamının İstanbul'un fethinin akabinde ortaya çıktığını dile getirmiştir. Ona göre şeyhülislamlık İstanbul'da fetva veren müftülerle başlamıştı ve bu makama tayin edilen ilk kişi aynı zamanda İstanbul kadılığını icra eden Hızır Bey (öl. 1459) olmuştur.¹⁸⁶ Şeyhülislamlığın II. Mehmed (Fatih) döneminde ortaya çıktığını belirten bir diğer görüşe göre, bu dönemde Fatih Kanunnâmesi esas alınarak ilk şeyhülislam makamına atanan kişinin Molla Hüsrev Mehmed Efendi (ö.885/1480) olduğunu iddia edilmiştir.¹⁸⁷

Yukarıdaki görüşler çerçevesinde bakıldığında Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar şeyhülislamlığın bir kurumdan ziyade mütevazı bir fetva makamı olarak ortaya çıktığı kabul edilebilir. Osmanlı sultanları devletin kuruluşundan itibaren hukuki kurallar koyarken veya önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlardır. Dini bakımdan önder konumdaki bu kişileri ifade etmek amacıyla *müfti*, yetki bakımdan mevcut müftilerin hepsinin üzerinde olan, devletin merkezinde yer alan kişiye ise *baş müfti* ya da *müfti el-enam* (şeyhülislam) olarak adlandırılmaktaydı. Şeyhülislamlık

¹⁸³ Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, C. I, IRCICA, İstanbul 1994, s. 269;

¹⁸⁴ Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/2, Ankara 1977, s. 209.

¹⁸⁵ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, haz. Ali Kemali Aksüt, Vakıf Matbaası, İstanbul 1939, s. 33.

¹⁸⁶ Akgündüz, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devletinde Şeyhül-İslamlık*, s. 22.

¹⁸⁷ Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 30.

hakkında ortaya çıkan farklılığın en temel sebebi şeyhülislam unvanı ile müftünün eş değer bir anlamda kullanılması ve ilk dönemler için bu ayrımın belli olmamasıdır. Benzer şekilde şu görüşler de öne sürülmüştür: Şeyhülislam kavramının Fatih Kanunnamesi'ne kadar kaynaklarda zikredilmemesi, kurumsallaşmanın Osmanlı'nın yükselme dönemini kapsayan zaman diliminde ortaya çıkması; görev, yetki ve sorumlulukların dönemsel olarak farklılık göstermesi vb. sayılabilir.¹⁸⁸

Şeyhülislamlığın bir kurumdan ziyade devlet geleneği içerisinde, toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda gelişme gösterdiği açıktır. Şeyhülislamlık II. Murad döneminden itibaren devletin büyümesine bağlı olarak gelişme göstermiş ve II. Mehmed'den itibaren Osmanlı bürokrasisinde teşkilatlı bir yapıya dönüşmüştür. İlerleyen süreçte devletin yükselme döneminden itibaren Osmanlı'nın en önemli sınıflarından biri olan ilmiye sınıfının başını ifade eder konuma gelmiştir.

Osmanlılarda resmi olarak, şeyhülislam unvanını ilk defa Fatih Sultan Mehmed'in Kanunnâmesi'nde görmekteyiz: “Ve şeyhülislâm ulemânın reisidür. Ve mu'allim-i sultân dahi kezâlik serdâr-ı ulemâdır. Vezîria'zam anları üzerine almak ri'âyeten lâzım ve münâsibdür. Ammâ müftî ve hoca şâir vüzerâdan bir niçe tabaka yukarudur ve tasaddur dahi iderler.”¹⁸⁹

Osmanlıdaki ilk kanun metni olması dolayısıyla Fatih Kanunnamesi'nde şeyhülislam için şu ifadeler kullanılmıştır:

A'lemü'l-ulemâi'l mütebahhirîn (âlimlerin en âlimi), efzalü'l-fuzalâi'l-müteverri'in yebû'ul-fazl (fazilet sahibi insanların en faziletlisi, Allah'tan en çok korkanı) ve'l-yakin (tam ve doğru bir şekilde bilen) vârisü ulûmi'l-enbiyâ ve'l-mürselin (Rasûl ve Nebilerin ilmi varisi olan) keşşâfi'l müşkilâti dîniyye ve sahhâhu müte'allikâti'l-yakîniyye keşşâfu rümûzi'ddekâyık hallâlu müşkilâti'l-halâyık (manası gizli olan, anlaşılması güç olan sözleri aydınlatan, hakikate ulaşmakta zor işleri çözen) şeyhülislâm ve'l-müslimîn (İslamın ve Müslümanların şeyhi) müfti-i enâmî'l-mü'minîn (müminlerin müftüsü) el-müstâğni'ni't-tavsîf ve't-tebyîn...” unvanları kullanılmıştır.¹⁹⁰

Şeyhülislamlık, resmi bir unvan olarak Fatih Kanunnâmesi'nde kullanılmış olsa da ilk şeyhülislamın kim olduğu bilinmemektedir. Fatih'in kanunnâmesinde şeyhülislâmın “ulemanın reisi” olarak nitelendirilmesinden dolayı Fatih öncesinde bu unvanın kullanılmış olduğu tahmin edilmektedir.¹⁹¹ Fatih'den itibaren İstanbul'un

¹⁸⁸ Mehmet İspirli, “Şeyhülislam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 91.

¹⁸⁹ *Kanunname-i Âl-i Osman*, haz. Abdulkadir Özcan, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 45.

¹⁹⁰ *Kanunname-i Âl-i Osman*, s. 22.

¹⁹¹ Kaydu, “Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, s. 206.

fethiyle beraber diğer devlet kurumlarında olduğu gibi şeyhülislamlık da sistemli bir yapı haline gelmeye başlamıştır.

4.2.1. Şeyhülislamlık Müessesesinin Gelişmesi

Şeyhülislamlık kurumunun işlevsel hale gelmesi Yavuz Sultan Selim ve Kanuni dönemlerinde olmuştur.¹⁹² Başlangıçta fetva yetkisine sahip müftünün unvanı olarak kullanılan *şeyhülislam* kavramı, Fatih döneminde ulemanın reisi olarak ifade edilmiştir. Dönemsel olarak farklılıklar göstermekle birlikte şeyhülislamlık kurumunun müesseseleşmesinde Zenbilli Ali (Cemali) Efendi, Çivicizade Mehmet Efendi, Ebûssuud Efendi, Hoca Sadeddin Efendi, Yahya Efendi vb. önemli şeyhülislamların katkıları olmuştur.¹⁹³

II. Bayezid, I. Selim ve Kanuni dönemlerinde İstanbul Müftülüğü görevini yürüten Zenbilli Ali Efendi'den (öl. 1526) itibaren şeyhülislamlık makamı şekillenmeye başlamıştır. Zenbilli Ali Efendi'nin yirmi üç yıllık (1503-1526) dönemi, şeyhülislamın yetki ve sorumlulukları açısından bir dönüm noktasıdır.¹⁹⁴ Özellikle Zenbilli'nin ilmi meselelerde asla taviz vermediği hatta sert mizaçlı Yavuz Sultan Selim'e bile karşı çıktığı kaynaklarda dile getirilmektedir. Görevlilere hukuk kuralları çerçevesinde ceza verileceğini, padişahın emriyle katledilemeyeceğini, idamın mahkeme kararından sonra müftünün fetvasıyla mümkün olabileceğini çekinmeden padişaha söylediği ifade edilir. Özellikle birtakım şahsi uygulamaların önüne geçme amaçlı, padişahın yetkilerinin sınırlarını da belirlediği ileri sürülmektedir. Zenbilli ile Yavuz Sultan Selim arasında geçen şu ifadeler şeyhülislamın gücünü göstermektedir:

Rivayete göre bir defasında Yavuz Sultan Selim'e 'ahkâm-ı şer'iyyeye mugayir' infazda bulunacak olursa hal'ine fetva vereceğini açıkça söylemiştir. Padişah yönetimle ilgili vereceği kararlara karışmamasını sert bir dille bildirince Zenbilli Ali Efendi izin almadan hiddetle padişahın yanından ayrılmıştı. Bu davranışının yanlışlığını daha sonra anlayan Yavuz Sultan Selim ona iltifatta bulunmuştur.¹⁹⁵

Zenbilli Ali Efendi ile Yavuz Sultan Selim hakkında anlatılan bu tür rivayetler,

¹⁹² Yakut, 1516 yılından itibaren padişahların halife unvanını taşımaları ve İslam dünyasının lideri olmaları sıfatı ile şeyhülislamların padişahlara vekâlet edip devlet işlerinde din işleriyle ilgili bütün çalışmaları yürüten rol üstlendiğini belirtmiştir. Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 14. Ancak bize göre şeyhülislamların devlet içindeki rolünde hilâfetin bir etkisi söz konusu değildir. Aksi halde Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren etkili olan dini yapı göz ardı edilmiş olur.

¹⁹³ Hamdi Mert, "Osmanlı İdaresinde Şeyhülislamlık Müessesesi ve Önemi", *Diyanet Dergisi*, 25/1, 1989, s. 101.

¹⁹⁴ İspirli, "Şeyhülislam", 92.

¹⁹⁵ Yusuf Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 1996, s. 248.

aslında yeni bir resmi kurum halinde teşekkül etmekte olan şeyhülislamlık kurumunun, veziriazamlık makamı gibi bir şekle bürünmesinin ilk adımlarını göstermektedir. Zenbilli Ali Efendi'den sonra şeyhülislamlık yapan Kemalpaşazâde ve Sâdi Çelebi'de görevleri süresince devrin yoğun geçen olayları çerçevesinde verdikleri fetvalarıyla, yeni açılımlar sağlayıp şeyhülislamlığın itibarını artırmışlardır.¹⁹⁶ Ancak fikirleri ve mizacı ile sisteme muhalif fetvalarıyla azle sebep olan Çivicizade Muhyiddin Mehmet Efendi gibi şeyhülislam da olmuştur. Çivicizade görevden azledilen ilk şeyhülislam olmuştur. Çivicizâde'den sonra şeyhülislam makamına geçen Ebûssuûd Efendi ise yaklaşık otuz yıl bu makamda bulunmuş ve derin izler bırakmıştır. Şer'i hukuka aykırı olarak gördüğü uygulamalara "Nâ-meşru nesneye emr-i sultânî olmaz" diyerek karşı çıkmakla birlikte fetvalarında genellikle devletin temel siyasi prensiplerini desteklemiştir.¹⁹⁷ Ebussuûd Efendi'den itibaren sonraki dönemlerde Rumeli kazaskerliği yapan âlimlerin şeyhülislamlık makamına atanması uygulaması başlamıştır.¹⁹⁸

Ebussuûd Efendi döneminde şeyhülislamlık makamı en yüksek dini ve ilmi makam haline gelmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan Birgivî (1520-1566) uzun süre fikirleriyle Osmanlıyı etkilemiştir. Birgivi, Kanunî döneminde Osmanlı devlet ve toplum hayatında ortaya çıkmış olan yolsuzlukların kaynağını din hayatındaki sapmalarda aramıştır. Osmanlı idaresinde görülen rüşvet, adam kayırma, liyakatsizlik, yargıda haksızlık vb. birçok zafiyeti ulema karşısında çekinmeden savunmuştur. Osmanlı ulemâsını ilmî açıdan yetersiz bulan Birgivî, ulemânın müderrislikten sonra en çok rağbet ettiği kadılık mesleğinin hakkını veremediğini belirtmiştir. Para vakfı konusu başta olmak üzere birçok konuda Ebussuud Efendi'ye karşı çıkan Birgivî, idari sorumluluktan ziyade Şeriat sorumluluğu bağlamında sorunların çözüme ulaştırılması gerektiğini öne sürmüştür.¹⁹⁹

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren idari görevleri artan şeyhülislamlar yüzyılın sonlarında devletin siyasi kararlarında veziriazamlarla eş bir rol üstlenmiştir. XVII. yüzyılda ise şeyhülislam ile veziriazam arasında ulema hiyerarşisini koruma ve tayinleri elinde tutma mücadelesi yetki çatışmasını körüklemiştir. Bu çatışma devlet

¹⁹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 185.

¹⁹⁷ İspirli, "Şeyhülislam", XXIX, s. 92.

¹⁹⁸ Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 31.

¹⁹⁹ Birgivi Mehmed Efendi ve fikirleri için bk. M. Hulusi Leakesiz, *XVI. yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1997.

otoritesinde idari zafiyetlere neden olmuş ve hedeflere ulaşmanın en kısa yolunun padişah değişikliğinden geçtiğine inananlar tarafından şeyhülislamlardan hal' fetvası alma geleneğini başlatılmışlardır.²⁰⁰ Bu dönemde başlayan Kadızâdeliler hareketi Osmanlıyı uzun süre iç politikada meşgul etmiştir. Birgivi'nin yolundan giden Kadızâde Mehmed (öl. 1566) IV. Murad döneminde (1623-1640) vaizlerin en ünlüsü olması dolayısıyla dikkat çekmiştir. IV. Murad'ın takdirini kazanan Kadızâde Mehmed, halk kitlelerine erişim sağlamış, IV. Murad'ın izlediği politikalarda da etkisini göstermiştir. Halkın desteğine ihtiyaç duyan IV. Murad, Kadızâdeli'yi himayesine alarak vâlidesi Kösem Sultan'ın vesâyeti, yeniçeri ve sipahi zorbaları karşısında güç kazanmıştır. IV. Murad gücü bu politika ile siyasi olarak bir süre gücü elinde tutmuştur. Ancak kuruluşundan itibaren Hanefî mezhebini izleyen ve başlangıçtan beri tasavvufî akımları yer veren Osmanlı devlet hayatını büyük bir kargaşaya sürüklemiştir. XVII. yüzyılda mutaassıp Kadızâdeliler ile sûfî tarikatlar arasındaki kavga asla bitmemiştir.²⁰¹

Koçi Bey bu dönemde ilmiye sınıfının içinde bulunduğu durumu, “ilmiye sınıfının bozulduğu, kadim geleneklerin işlemez olduğu, şeyhülislamların ve kazaskerlerin basit bir şekilde azledildiği, azledilme endişesinin devlet büyüklerine dalkavukluk yapmaya vardığı” ifadeleriyle değerlendirmiştir.²⁰²

XVIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ıslahat hareketlerine paralel olarak, şeyhülislamlık makamına da yeni statüler tanınmış ve birçok yardımcı kurumlar açılarak kurumsallaşma zirve noktaya ulaşmıştır. 1759 yılında III. Mustafa tarafından başlatılan Saray'da Huzur Dersleri başlatılmıştır. Ramazan ayında Saray'da yapılan Huzur Dersleri'ne dönemin en seçkin uleması katılır, Padişah'ın huzurunda dini ilmi tartışmalar yapılıyordu. Burada görev alan ulemâyı seçmekte şeyhülislamların görevleri arasında bulunuyordu.²⁰³

Osmanlı Devletinde özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra II. Mahmud, Yeniçerilere'e ait Ağakapısı'nın unutulması için buranın şeyhülislamlara verilmesini ve adının *fetvahane* olmasını emretmiştir. Daha sonra ise bu kapı *Bâb-ı*

²⁰⁰ Ekizoğlu, *II. Abdülhamid Han Dönemi Şeyhülislamları ve Yönetim Üzerinde Etkileri*, s. 17.

²⁰¹ İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devleti*, s. 120-127.

²⁰² Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 26.

²⁰³ Arı, “Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi”, s. 173.

Meşihat (şeyhülislam kapısı) olarak şöhret kazanmıştır.²⁰⁴

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra şeyhülislam *Meclis-i Vükelâ*'nın daimi üyesi olmuştur.²⁰⁵ 1836 yılı şeyhülislamlık kurumu için önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde yapılan düzenlemeyle Anadolu ve Rumeli kazaskerliği ile İstanbul kadılığı Fetvahane'ye nakledildi. Bu dönem şeyhülislamlık makamının kurumsal bir altyapı ile çalıştığı yeni bir dönemdir. Bu dönemden itibaren Osmanlı devlet müesseselerinin dünyevileştirilmesi karşısında şeyhülislamların devlet ve idare içerisindeki fonksiyonları ise giderek azaltılmıştır. Tanzimat'tan sonra 1866 yılında şeyhülislamlık bünyesinde, tekkeleri, tarikatları kontrol etmek, tek çatı altında toplamak ve bu yapıların idari işlerini denetlemek amacı ile *Meclis-i Meşâyih* kuruldu. 1868 yılında idari yargı ve danışma organı olarak *Şûrâ-yı Devlet*'in kurulması ile şeyhülislamların iç siyasetteki rolü azaltılmaya çalışılmıştır.²⁰⁶

1876'da II. Abdülhamid döneminde ilan edilen Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun yirmi yedinci maddesi ile şeyhülislamın Padişah tarafından tayin olunacağı hükmü getirilmiştir. Böylece şeyhülislam, idarede nazırlardan da üstün bir hukuki statü kazanmış ve sadrazamla aynı seviyeye gelmiştir.²⁰⁷ Ancak şeyhülislamlık makamı için bu statü, bir üstünlükten ziyade II. Abdülhamid'in uyguladığı şüphecî siyasetin bir ürünüdür. II. Abdülhamid kendisinden önceki sultanların hal' edilmesinde şeyhülislamların yetkisini bildiği için böyle bir siyaset uygulayarak uzun süre tahtta kalmasının yolunu açmıştır.²⁰⁸

1908'de II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte yapılan değişikliklerle şeyhülislam nazırlar gibi kabineyle birlikte değişmeye başlamıştır. Şeyhülislamlık makamı 1923 yılında Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte önce Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne

²⁰⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, 213; İspirli, "Bâb-ı Meşihat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, TDV Yayınları, İstanbul 1991, s. 362.

²⁰⁵ Bir nevi Bakanlar Kurulunu ifade eden Meclis-i Vükelâ, II. Mahmud döneminde sadrazamın reisliğinde nazırlardan oluşan Osmanlı hükümetini niteleyen meclistir. Aşama aşama bir geçişle oluşturulduğu için kuruluş tarihi kesin değildir. Bugünkü Bakanlar Kurulu'nu ifade etmektedir. 1840 ve 1850 yıllarında meclis genel olarak şu üyelerden oluşuyordu: Sadrazam, Şeyhülislâm, Serasker, Meclis-i Vâlâ Başkanı (Meclis-i Tanzîmat kurulunca Meclis-i Tanzîmat başkanı), Maliye, Ticaret, Hariciye, Evkâf-ı Hümâyun Nâzırları, Sadâret Müsteşarı, Darbhâne-i Âmire Nâzırı (Hazîne-i Hâssa'nın kurulmasından sonra Hazîne-i Hâssa nâzırı), Zaptiye Müşiri, Tophane Müşiri, Kaptan-ı Deryâ, Divân-ı Deâvî Nâzırı, Vâlide Kethüdâsı. Bu konuda bk. Ali Akyıldız, "Meclis-i Vükelâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 251-253.

²⁰⁶ Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 31; Ekizoğlu, *II. Abdülhamid Han Dönemi Şeyhülislamı ve Yönetim Üzerinde Etkileri*, s. 19.

²⁰⁷ Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 31.

²⁰⁸ Bu konu bk. Ekizoğlu, *II. Abdülhamid Han Dönemi Şeyhülislamı ve Yönetim Üzerinde Etkileri*, ss. 98-143.

dönüştürülmüştür. Sonra ise 3 Kasım 1924 yılında halifelğin ilgası ile Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştu. Müteakip yıllarda şeyhülislamlık kurumunun yetkileri daha da kısıtlanmış ve 1924 yılında hilâfetin kaldırılmasının ardından şeyhülislamlık kurumu da kaldırılarak Diyanet İşleri Reisliği ihdas edilmiştir.²⁰⁹

Genel olarak şeyhülislamlık kurumunun görev ve yetkileri devletin kuruluş, yükselme, duraklama ve çöküş dönemlerine göre farklılık göstermektedir. Kuruluş döneminde sultanlarının sadece dini konulara dair fetva görevini üstlenen şeyhülislamlar, zamanla teşkilatlı bir yapıya dönüşmüştür. Fatih döneminde resmîleşen bu makam, dirayetli şeyhülislamların vazife başına geldiği II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni devirlerinde yetkisini güçlendirmiştir. Özellikle savaş ilanında şeyhülislamların fetvaları gerekli görülmüştür.

Osmanlı yönetimine vermiş olduğu ideolojik desteğin yanı sıra meşruiyet sağlama işlevi de gören bu makam, mevcut sistemin şeriata uygun düştüğü ve adil olduğu konusunda kamusal bir kanaatin oluşmasına ciddi katkılar sağlamıştır. Ayrıca, sultandan kadıya kadar yönetim mevkilerinde bulunan herkesin ve halktan kimselerin de çeşitli hususlarda müftülere ve şeyhülislamlık makamına başvurmaları, egemenlik ilişkilerinin sürdürülmesinde ve işlevsel hale getirilmesinde fonksiyonel bir değer taşımaktadır.²¹⁰

Esas itibariyle şeyhülislamın en önemli görevi, kendisine sorulan sorular hakkında dinin hükmünü açıklayan fetvalar vermesidir. Şeyhülislamlık kurumundan önce padişahlar başkent müftüsünden fetva alırken, bu kurumun örgütlenmesinden itibaren şeyhülislamlardan fetva almışlardır. Osmanlı padişahları savaş ilan etmek, barış yapmak vb. birçok konuda fetvaya başvurduklarında, şeyhülislamlar devletin çıkarlarını da gözeterek fetva vermişlerdir. Şeyhülislamlar verdikleri fetvalar ile siyasi, sosyal ve kültürel gelişmelerde de etkili olmuşlardır. Verdikleri fetvalar ile bazı padişahları tahttan alınmasına da neden olmuşlardır. Şeyhülislamın görev ve yetkileri bağlamında devletin siyasi durumunun yanında, şeyhülislam olan kişinin nitelikleri de önemli bir konum arz etmektedir. Bunun yanında devlet politikaları da şeyhülislamın görev ve yetkilerinde etkili olmuştur. Şeyhülislamlar, devlet politikasına uygun hareket ettiklerinde makam, mevki ve sorumluluk anlamında bunun neticesini

²⁰⁹ Mert, "Osmanlı İdaresinde Şeyhülislamlık Müessesesi ve Önemi", s. 101.

²¹⁰ Arı, "Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi", s. 172.

almışlardır. Dirayetli şeyhülislamı devletın gelişmesinde olumlu etkiye sahip olurken, dirayetsiz şeyhülislamı da kurum ve din adına olumsuz bir imaj oluşturmuştur. Netice itibariyle şeyhülislamlık kurumu 1924 yılından itibaren görev ve sorumluluğunu Diyanet İşleri Reisi'ne devredilmiştir.

5. SONUÇ

Hız. Peygamber'in vefatıyla başlayan süreçte müslümanların karşılaştıkları ilk problem başkanlık meselesidir. Hız. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan en önemli problem onun idarî rolünün kim tarafından yerine getirileceği veya bu görevi yerine getirecek kişinin nasıl belirleneceği meselesiydi. Nitekim henüz vefat günü Sakîfe'deki toplantıda bu mesele gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Genelde imâmet/hilâfet tartışması olarak sunulan bu mesele, Şîî ve Sünnî geleneğın oluşumundan sonra gündeme gelmiştir. Abbâsîler'den itibaren yazılmaya başlanan İslamî kaynaklarda bu mesele geriye dönük olarak ele alınmış ve müslümanların siyasi olarak bölünmelerinden sonra da farklı yorumlarla gündemini her zaman korumuştur. Benî Sa'îde'de başlayan başkanlık müzakereleri sonucu başkanlığı ele geçiren muhacirler, ensarın beklentilerini boşa çıkarmış ve idarenin Kureyş'te kalması gerektiğini kabullendirmişlerdir. Emevî ve Abbâsîler dönemlerinde ise mevaliye karşı aynı tez kullanılmış ve yönetim işinin Kureyş'e ait bir mesele olduğu anlayış yerleşik kabul haline gelmiştir.

Muâviye'nin Hız. Hasan'la anlaşması Emevîleri İslam dünyasının hakimi konumuna getirmiş, ancak Muâviye'nin halk üzerinde baskı yoluyla dikte ettiği *saltanat* sistemi, vefatından sonra yönetime karşı isyan hareketlerine dönüşmüştür. Hız. Hüseyin'in katledilmesi, Hız. Ali'yi destekleyen mevaliyi ve onun taraftarlarını bir araya getirmiştir.

Hız. Hüseyin'in katledilmesinden sonra doğan boşluğu değerlendiren Abdullah b. Zübeyr halifelik iddiasıyla ortaya çıkmış ve bu arada I. Yezid'in ölümüyle beraber gücünü iyice artırıp müslümanların halifesi olmuştur. Başlangıçta ona biat etmeyi düşünen Benû umeyye mensupları Cabiye'de yaptıkları toplantıda Mervân b. Hakem'i halife tayin etmiş ve bu kararla beraber hilâfet makamını ellerinde tutmuşlardır. Nitekim Abdülmelik b. Mervân döneminde Abdullah b. Zübeyr öldürülerek halifelik yine Emevîlerin eline geçmiştir. Yine bu dönemde Ali taraftarları aşırı baskılar nedeniyle içe kapanmış ve yöneticilik beklentileri mehdîlik anlayışı ile yer altına çekilmiş ve mistik bir yorumla bir inanç doktrini haline getirilmiştir.

Abbâsî ihtilâliyle beraber hilâfet makamı 750 yılında Emevîlerden Abbâsîlere geçmiştir. Abbâsîler, Ali evladı ve onların taraftarlarının desteğini sağlamak için *er-Rıza min Âl-i Muhammed* (Muhammed ailesinden razı olunacak kişi) sloganı ile ortaya

çıkılmış ve bu yolla Emevî zulmüne karşı mevalinin de desteği sağlamıştır. İhtilal gerçekleşikten sonra idareyi Ali evladına kaptırmak istemeyen Abbâsîler onlara karşı acımasız bir politika izlemişler ve kendi iktidarlarını tahkim etmek için halifelik kurumuna dinî statü vermişlerdir. Diğer bir deyişle onların imâmet doktrinine karşı, kendilerinin Yüce Allah tarafından gönderilen halifeler olduklarını iddia etmişler ve böylece güçlerini ilahi otoriteye dayandırma gayesi gütmüşlerdir.

Emevîlerin alternatifini olarak ortaya çıkan Abbâsîler de onlar gibi Ali evladına zulmettiği gibi aynı zamanda onların benimsediği saltanat sistemini aynen devam ettirmişlerdir. Abbâsîlerin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra Mısır'da Memlûkîler tarafından sözde Abbasî Halifeliği kurulmuş, ancak bunun hiçbir işlevselliği yoktur. Diğer bir deyişle sembolik olmaktan öteye geçmemiştir. Sonuç itibarıyla sözde bile olsa 1517 yılına kadar hilâfet kurumu sembolik olarak Abbasoğullarının elinde kalmıştır.

Abbâsîlerin siyasi gücünü kaybettiği X. yüzyılda, Mısır'da Şii Fâtımîler ve Endülüs'te Endülüs Emevî Devleti halifelik iddiasında bulunmuştur. Genel olarak bu devletler siyasi gücü nispetinde böyle bir iddiada bulunmuşlarsa da uzun süre gücü elinde bulunduramadıkları için halifelik Selçuklu ve Memlûkîler himâyesinde Abbâsîlerde devam etmiştir.

Şîa, Hâricî ve Sünnî fırkaların imâmete/hilâfete karşı tutumları, ortaya çıktıkları siyasi olaylarla paralellik arz etmektedir. Bu bakımdan hilâfet ve imâmeti birbirinden ayıran Şîa, hilâfeti hükümlanlığa, imâmeti ise itikadi bir konu halinde İslâmî devlet başkanlığına atfetmiştir. Şîa'nın bu ayrımı diğer fırkaları da etkilemiş ve diğer fırkalar da kendi doktrinleri çerçevesinde yorumlarda bulunmuştur. Şîa, imamın nas ile belirleneceği fikri üzerinden Ehl-i Beyt'e kutsallık atfederek imâmeti kendi bünyesine almıştır. Buna karşılık Sünnî ekol -farklılıklar arz etmekle birlikte- *hilâfetin Kureyşîliği* hadisi/sözü üzerinden hilâfeti Kureyş'e has kılmıştır. Hâricîler ise Hz. Peygamber'i ve ilk iki halifeyi örnek göstererek, devlet başkanlığı gibi önemli bir mevkiyi, belli bir soy ve kabilenin inhisarından koparıp, şartlarını taşıyan her müslümanın bu makama seçimle gelebileceği fikrini cesaret ve ısrarla savunmuştur. Farklı değerlendirmeler bahsinde de değindiğimiz üzere Sünnî ekole mensup olmakla birlikte İslam dünyasının önemli âlimlerinden Cüveynî, Mâverdî ve İbn Haldûn hilâfet konusunda farklı fikirleri öne sürmüşlerdir. Özellikle Cüveynî ve Mâverdî hemen hemen çağdaş olmalarına karşın hilâfeti Kureyş tekelinde görme noktasında

ayrılmışlardır. Bunun nedeni devletlerin içinde buldukları siyasi ve sosyal yapı olarak dikkat çekmektedir.

Selçuklunun bakiyesi olarak uç beyliği olarak kurulan Osmanlı, kuruluşundan itibaren “efdalü'l-guzat ve'l-mücahidin” prensibince hareket etmiştir. Gücü nispetinde siyasi ve dinî unvanları kullanmaktan çekinmeyen Osmanlılar, I. Murad döneminden itibaren halifelik unvanını da kullanmıştır. Bu unvan Memlûk Abbâsî halifeliğinin misyonundan ziyade, “hakka riayetle adaleti yerine getiren ve şeriatı uygulayan sultanlar, kendi ülkelerinde halife sıfatını kullanabilirler” şeklinde Osmanlı devlet geleneği içinde kuruluştan itibaren kullanılmıştır. I. Selim döneminde İslam dünyasının güçlü devleti olan ve aynı zamanda Osmanlının en önemli rakibi konumundaki Memlûkîler'le mücadeleye girilmiş ve 1516 Mercidabık ve 1517 Ridaniye savaşlarıyla bu devlete son verilerek, onların uhdesinde bulunan halifelik de Osmanlının hâkimiyetine geçmiştir. Böylece Sultan Selim döneminden itibaren Osmanlı *hadimü'l-haremeyni'sş-şerifeyn* unvanını benimsenmiştir.

Osmanlı hilâfet tartışmaları genellikle hilâfetin Osmanlıya intikali, hilâfetin Kureyşîliği ve hilâfetin kaldırılması konularına odaklanmaktadır. Sultan Selim'den itibaren Osmanlıya bir nevi ölü bir kurum olarak geçen hilâfeti Sultan Selim kullanmamış, son Mısır Abbâsî halifesini İstanbul'a getirmiş, ancak vefatından sonra yerine bir başka halife atamayarak bu kurumu fiilen bitirmiştir. Sultan Süleyman döneminde cihanşümül siyaset telakkisi bağlamında hilâfet teorik olarak ihya edilmeye çalışılmıştır. Ancak geleneksel Sünnî anlayışın hilâfetin Kureyşîliğine dair düşüncesi Osmanlı hilâfetini pratik olarak uygulamaya koymasını zorlaştırmıştır. Osmanlı ulemâsı tarafından hilâfetin Kureyşîliğine dair alternatif yorumlar getirilerek çözüm önerileri sunulmuş ancak Osmanlının her döneminde bu anlayış tartışma konusu olmuştur.

Bu çalışmada Osmanlı hilâfetinin dönüm noktası olarak üç dönem üzerinde durulmuştur. Bunlardan birincisi 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'dır. Bu antlaşma ile Batılı bir devlet Osmanlı hilâfetini tanımış ve Osmanlıda sultanın dini ve siyasi otoritesinin ayrılığı anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu antlaşmada yer alan kaybedilen Osmanlı toprağı Kırım üzerindeki dini hâkimiyetin devam ettirebilme maddesi, ilerleyen süreçte kaybedilen müslüman toprakları için de geçerli tutulmuştur. Ancak Osmanlıda hilâfetin politika haline getirilmesi 1870'li yıllardan itibaren. 1870'e kadar Osmanlıda Batıcık ve Osmanlıcılık politikaları hakim olmuştur. Söz konusu bu

dönemlerde Sultanın siyasi otoritesi bağlamında dini/hilâfet kimliğinden ziyade Osmanlı sultanı kimliği hakim olmuştur. Bu politikaların başarısız olması üzerine hilâfet son çare olarak, II. Abdülhamid döneminden itibaren devletin bekasını sağlamak için politika haline getirilmiştir.

II. Abdülhamid dönemi hilâfetin ikinci dönüm noktasıdır. II. Abdülhamid'i İslamcılık, ittihad-ı islam vb. olarak nitelendirilen bu politikaya yönlendiren birçok unsur söz konusudur. Araştırmamızda II. Abdülhamid'den önce ittihad-ı İslam politikasının devlet politikası olarak başladığını, II. Abdülhamid'in de bu politikayı başarılı bir şekilde yürüttüğünü tespit ettik. Özellikle II. Abdülhamid'in Kanun-ı Esasi'yi yürürlüğe koymak şartıyla yönetime geçirilmesi ve söz konusu bu metinde de Osmanlı Sultanı'nın tüm İslam dünyasının hamisi olarak tanıtılması dönemin politikası olduğunu göstermektedir. II. Abdülhamid söz konusu bu politikayı 33 yıllık saltanatı boyunca bilfiil uygulamıştır. Özellikle bu dönemde müslüman coğrafyanın büyük bir kısmının işgal altında olması nedeniyle müslüman coğrafyalarla irtibatı sağlamak, halifenin bir sözülle bütün müslümanları cihada çağırabilmek amacıyla ittihad-ı İslam politikası uygulamaya koyuldu. II. Abdülhamid, Halife'nin gücünü Papa gibi bir konumda tasavvur etmekteydi. Otuz üç yıllık saltanatı döneminde hilâfeti yeniden ihya eden II. Abdülhamid, İslâm dünyasını Osmanlı hilâfeti etrafında birleştirmeyi başarmış ve ortak bir kamuoyu oluşturmuştur. Ancak bu süre zarfında toprak kayıplarının artmasıyla başlayan huzursuzluklar ve kamuoyu baskısı, müslüman coğrafyanın işgal altında olması yeterince destek görememesi, hilâfetin Kureyşîliği tezinin İngilizler tarafından gündemde tutulması vb. nedenlerden dolayı tahttan indirilmiştir.

Osmanlı hilâfetinin bir diğer dönüm noktası ise hilâfetin kaldırılış sürecidir. Söz konusu hilâfet politikasının cihad-ı ekber bağlamında başarısız olmasıdır. Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı'ndan mağlup çıkmış ve Kurtuluş Savaşı ile birlikte bağımsız Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Yeni kurulan hükümet tarafından 1922'de saltanat kaldırılarak Osmanlı Devleti fiilen sona erdi. Böylece Küçük Kaynarca'dan itibaren süre gelen Osmanlı Sultanı'nın dini ve siyasi yetki ayrılığı sonuçlanmış oldu. Osmanlı hanedanından Abdülmecid Efendi halife olarak seçilmiş ve 1924 yılına kadar halifelik devam etmiştir. Bu süreçte II. Abdülhamid'in ittihad-ı İslam politikasının etkisiyle halifeye biçilen rol ve halifenin de siyasi olaylara müdahil olması vb. sebepler Ankara Hükümeti tarafından potansiyel tehdit unsuru olarak

algılanmıştır. Devletin böyle bir ayrılık tecrübesinin olmaması, Ankara Hükümeti'nin de halifeyi potansiyel tehdit olarak görmesi vb. sebeplerden dolayı 1924 yılında hilâfet kaldırılmıştır. Saltanatın ve hilâfetin kaldırılış süreci ve sonrasında yaşanan gelişmeler başta müslüman coğrafyalar olmak üzere halkın bazı kesimleri tarafından hoş karşılanmamıştır. Ancak söz konusu eleştirileri iç politikaya müdahale olarak gören Ankara Hükümeti geri adım atmayarak hilâfet bahsini kapatmıştır. Her ne kadar hilâfet 1924'te kaldırılrsa da günümüzde dahi söz konusu edilmektedir.

Osmanlıya ölü bir kurum olarak intikal etmiş olan hilâfet, siyasi bir zeminde ihtiyaca binaen politika aracı olarak kullanılmıştır. Ancak Osmanlıda şeyhülislamlık kurumu devletin kuruluşundan itibaren etkili olan dini alanı kapsamaktadır. Şeyhülislamın görev ve yetkileri dönemsel olarak değişmekle birlikte temel görevi kendisine sorulan sorular hakkında dini hükmü açıklayan fetvalar vererekdir. Osmanlı sultanları önemli konuları kuruluş döneminden itibaren müfti ve fakihlere danışıp istişare etmişlerdir. Daha sonra ise şeyhülislamlık kurumunun kurulmasıyla beraber teşkilatlı bir yapı oluşturulmuştur.

Osmanlıda şeyhülislamlık makamının ne zaman ortaya çıktığı, ilk bu makama kimin geçtiği vb. soruların yanıtı net olarak ortaya koyulamamıştır. Bunun nedeni Fatih'in Kanunnâmesi'ne kadar resmî bir hüviyet taşımamasıdır. Osmanlıyı diğer İslam devletlerinden ayıran en temel özellikte şeyhülislamlık kurumunun teşkilatlı bir yapı arz etmesidir. Yükselme döneminden itibaren dirayetli şeyhülislamlarla birlikte bu kurumun yetkileri artmış, devlet politikasının devam ettirebilmesi için meşruiyet sağlayıcı bir misyon yüklenmiştir. Gerileme dönemiyle birlikte görev ve sorumlulukları azaltılmakla birlikte II. Abdülhamid döneminde Sadrazamla eşit konuma gelmiştir. II. Abdülhamid'in buradaki amacı seleflerinin tahttan indirilmesine sebep olan hal' fetvalarının önüne geçmek ve ittihad-ı İslam politikasını rahat bir şekilde idâme ettirebilmektir. Ancak II. Abdülhamid sonrası meclis tarafından seçilme şartı getirilen şeyhülislamların görev ve yetkileri de azaltılmıştır. 1923'te Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne dönüştürülen şeyhülislamlık kurumu, 1924'te hilâfetin ilga edilmesinin ardından kaldırılarak Diyanet İşleri Reisliği'ne dönüştürülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abdülazîm ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, TDV Yayınları, İstanbul 1993, ss. 141-144.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin, “Selçuklular Devri Halifelik Telakkisi”, *Geçmişten Günümüze Hilâfet*, ed. M. Sabri Küçükaşcı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 167-200.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1969.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Akgündüz, Murat, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhü'l-İslamlık*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999.
- Akın, Mehmet, *Memlûklerin İdaresi Hilâfet Kurumu*, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman 2014.
- Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyâset*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1976.
- Akyıldız, Ali, “Meclis-i Vükelâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 251-253.
- Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2 (Hulefâ-yi RâşidînDönemi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Arı, M. Salih, “Osmanlılar'da Şeyhülislam Müessesesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 1994, ss. 170-178.
- Arslan, Hüseyin, “Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Örneği”, *Dini Araştırmalar*, 13/37, Temmuz-Aralık 2010, ss. 45-62.
- Aslan, Halide, “Selçuklular”, *İslam Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 640-676.
- Âşıkpaşazâde, *Menâkıb-ı Âl-i Osman*, haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2013.
- Avcı, Casim, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 539-546.
- _____, “Abbâsîler ve Hilâfet”, *Geçmişten Günümüze Hilâfet*, ed. M. Sabri Küçükaşcı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 640-676.
- Aycan, İrfan, “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, ss. 332-334.
- _____, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Aycan, İrfan, vd. *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Aydın, Cemil, “Sultan Abdülhamid'in Pan-İslamizmi Anti-Emperyalist Miydi?”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, 0/301, Ocak 2019, ss. 32-39.
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- Azimli, Mehmet, *Halifelik Tarihine Giriş*, Öykü Kitabevi, Konya 2005.
- Balcı, İsrail, “Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer”, *OMÜİFD*, 16/16, 2003, ss. 185-204.

- _____, “‘İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir’ İddiasının Kritiği”, *OMÜİFD*, 0/40, 2016, ss. 5-31.
- _____, “Peygamber Sonrası Hayata İntibak ve İslâm Toplumunda Yaşanan Süreç”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4, Ağustos 2006, ss. 53-75.
- Baş, Eyüp, “Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Din Kültürü ve Hayatı”, *AÜİFD*, 52/2, 2011, ss. 55-84.
- Buzpınar, Ş. Tufan, “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1, 2004, ss. 113-131.
- Demir, Uğur, “Osmanlı Hilâfeti Tartışmaları 1: Son Abbâsî Halifesi III. Mütevekkil’in 27 Yılı (1516-1543)”, *Geçmişten Günümüze Hilâfet*, ed. M. Sabri Küçükaşcı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 201-240.
- Demircan, Adnan, *Haricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, Ankara 1970.
- Doğan, İsa, *Zeydiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, Kardeş Matbaası, Samsun 1996.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Ekici, Gülhan, *Seyyid Bey’in (1873-1925) Kelamî Görüşleri ve Hilafet Hakkındaki Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2019.
- Ekizoğlu, Bilal Osman. *II. Abdülhamid Han Dönemi Şeyhülislamı ve Yönetim Üzerinde Etkileri*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2020.
- el-Bağdâdî. Ebû Mansûr, *el-Fark Beyne’l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- el-Cüveynî, Ebû’l-Meâlî, *El-Giyâsî (İslâm’da Başkanlık Sistemi)*, çev. Abdullah Ünal, Mevcimler Kitap, İstanbul 2016.
- el-Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005.
- el-Kummî, Ebû Câfer, *Risâletü’l-İ’tikadâtü’l-İmâmiyye (Şî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, AÜİFY, Ankara 1978.
- el-Mâverdî, Ebû’l-Hasan, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye (İslâm’da Hilâfet ve Devlet Kurumu)*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1976.
- el-Mevdûdî, Ebû’l-A’lâ, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 2016.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat*, Kapı Yayınları, İstanbul 2020.
- Fayda, Mustafa, “Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 101-108.
- _____, “Hulefâ-yi Râşidîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 324-338.
- _____, “Hz. Peygamber Sonrasında Halife Seçimi Meselesi ve Hulefâ-yı Râşidîn’in Hilâfete Gelme Süreçleri”. *Geçmişten Günümüze Hilâfet*, ed. M. Sabri Küçükaşcı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 44-53.
- _____, “Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, TDV Yayınlar, İstanbul 2007, ss. 45-51.

- Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kelâm Kitaplar”, *TALD*, 1/2, 2005, ss. 379-398.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1989, ss. 371-374.
- _____, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, TDV Yayınlar, İstanbul 1997, ss. 169-175
- _____, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İlvak Yayıncılık, İzmir 2014.
- _____, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİFY, Ankara 1983.
- Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtuniyye (Bâtınlılığın İçyüzü)*, çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993.
- Georgeon, François, “Hilafetin Son Parıltıları”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, 0/301, Ocak 2019, ss. 28-31.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.
- Gümüšođlu, Hasan, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1999.
- H. Davison, Roderic, “Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkidi”, çev. Erol Aköğretmen, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 0/10-11), İstanbul 1981, ss. 343-368.
- Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, çev. Abdulhalik Bakır, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2001.
- Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini, Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1985.
- Hatipoğlu, Mehmet Said, “İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği”, *AÜİFD*, 0/23, 1979, ss. 121-213.
- Oral, Osman, “Kelâm Ekollerine Göre Halifenin Özellikleri ve Seçimi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9, Haziran 2016, ss. 91-119.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 2 Cilt, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.
- İbn Hişâm, *Sîret-i İbn Hişâm*, çev. Hasan Ege, 4 Cilt, Kahraman Yayınları, İstanbul 2006.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslam Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin, 15 Cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994.
- İbn Kuteybe, *Hilafet ve Siyaset*, çev. Cemalettin Saylık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, çev. Ahmed Ağırakça ve M. Beşir Eryarsoy, 12 Cilt, Bahar Yayınları, İstanbul 1958.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- İnbaşı, Mehmet, “Sultan I. Muradın Evrenos Beye Mektubu”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 0/17, Erzurum 2001, ss. 225-236.
- İşpirli, Mehmet, “Bâb-ı Meşihat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.4, TDV Yayınları, İstanbul 1991, ss. 362-363.
- _____, “Şeyhülislam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınlar, İstanbul 2010, ss. 91-99.

- _____, “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, 2 Cilt, İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 1994, ss. 139-282
- Jahja, Muharrem. *Lutfi Paşa'nın Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.
- Kafadar, Cemal, “Gazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, TDV Yayınları, İstanbul 1996, ss. 427-429.
- Kallek, Cengiz, “Mâverdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 180-186.
- Kanunname-i Âl-i Osman*, haz. Abdulkadir Özcan, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Kara, İsmail, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, “Osmanlı Hilafeti ve İktidar”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Mustafa Armağan, vd., 7 Cilt, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, ss. 180-188.
- _____, *İslamcuların Siyasi Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, “II. Meşrutinin İlk Yıllarında İslâmcuların Halifelik Meselesine Bakışları”, *İslâmî Araştırmalar*, 7/2, Ankara 1994, ss. 171-180.
- Karatepe, Şükrü, “Osmanlılar'da Devlet Yönetimi”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Mustafa Armağan vd., İz Yayınları, İstanbul 1996, ss. 3-167.
- Kavak, Özgür, “İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i”, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 0/2, 2011, ss. 35-66.
- Kaydu, Ekrem, “Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/2, Ankara 1977, ss. 201-210.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Ali Özek, vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Küçükbaşcı, Mustafa Sabri, “Emevîler ve Hilâfet”, *Geçmişten Günümüze Hilâfet*, ed. M. Sabri Küçükbaşcı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 55-114.
- Küçükdağ, Yusuf, “Zenbilli Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 1996, ss. 257-249.
- Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, haz. Ali Kemali Aksüt, Vakıf Matbaası, İstanbul 1939.
- Lekesiz, M. Hulusi, *XVI. yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1997.
- Levent, Azra, *19. Yüzyılda Osmanlı Hilafet Kurumuna Karşı Muhalif Düşünceler (Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibi Örneği)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019.
- Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, nşr. Faik Reşit Unat ve M. Altay Köymen, 2 Cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1949.
- Mert, Hamdi, “Osmanlı İdaresinde Şeyhülislamlık Müessesesi ve Önemi”, *Diyanet Dergisi*, 25/1, 1989, ss. 97-103.
- Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaaid'ül-İmâmiyye (Şîa İnançları)*, çev. Abdülbakî Gölpınarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1948.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Selçukluların Dini Siyaseti*, Tatav Yayınları, İstanbul 2002.

- _____, “Din”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, 2 Cilt, İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 1998, ss. 107-159.
- Öz, Mustafa, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, ss. 111-114.
- Öz, Mustafa, ve İlhan, Avni, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul 2000, ss. 201-203.
- Öz, Şaban, *Sahabe Dönemi İktidar Mücadelesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Özaydın, Abdülkerim, “Unvan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 163-166.
- Özcan, Azmi, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1992.
- _____, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 546-553.
- _____, “Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşısı Faaliyetler (1877-1909)”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 0/12, Bahar 2005, ss. 77-100.
- Özdemir, Mehmet, “Batı Emevîleri (Endülüs)”, *İslâm Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 397-453
- _____, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 211-225.
- _____, *Endülüs*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.
- Özdemir, Metin, “Mu‘tezile’nin Hz. Hüseyin’in İmametine Yaklaşımı”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, ed. Alim Yıldız ve Ali Aksu, 3 Cilt, Asistan Yayıncılık, Sivas 2010, ss. 123-136.
- Philip K Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, 4 Cilt, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989.
- Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Sarıçam, İbrahim, “Fâtımîler”, *İslâm Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 529-532.
- _____, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, TDV Yayınları, Ankara 2015.
- Satan, Ali, “Hilâfetin İlgasını Yeniden Değerlendirmek”, *Geçmişten Günümüze Hilâfet*, ed. M. Sabri Küçükbaşcı, vd., İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 271-277.
- Seyyid, Eymen Fuâd, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 12, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 228-237.
- Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, Dergah Yayınları, İstanbul 1987.
- Sümer, Faruk, “Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?”, *TTK Belleten*, LI/217, İstanbul 1992, ss. 675-701.
- Şehristânî, *El-Milel Ve’n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Taberî, *Târihu’t-Taberî*, çev. Cemaleddin Saylık, 5 Cilt, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- Tan, Muzaffer, “Erken Dönemde İsmaililik ve Temel Görüşleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 0/39, Bahar 2009, ss. 73-85.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2014.

- Turan, Namık Sinan, “Osmanlı Hilâfetinin 19. Yüzyılda Zorlu Sınavı: II. Meşrutiyet’e Giden Süreçte ve Sonrasında Makam-ı Hilâfet”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 0/38, Kasım 2011, ss. 281-322.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Siyaset İlişkisi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, “İbn Haldûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, ss. 538-543.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 2014.
- Vardi, Recep, “II. Abdülhamid’in İslam Birliği Siyasetinin Sosyolojik Sonuçları”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8/16, 2014, ss. 118- 137.
- Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2016.
- Yavuz, Hulusi, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 525-530.
- Yıldırım, Ramazan, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, TDV Yayınları, İstanbul 1988, ss. 31-48.
- _____, “Emîrû'l-Ümerâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 158-159
- Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 87-104.
- _____, “Memlükler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, Ankara 2004, ss. 90-97.
- _____, “Muhtâr es-Sekafi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 54-55.
- Yüceer, İsa, “İslam Birliği Fikri ve II. Abdülhamit”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/2, Aralık 2016, ss. 143-164.
- Yüksel, Mehmet, “Osmanlı Toplum Yapısında Şeyhülislamlık Makamına Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 22/3, Aralık 2016, ss. 3487-3500.
- Zorlu, Cem, *Din ve Siyasal Söylem Abbâsî Devletinin Meşruiyet Kavgası*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.

ÖZ GEÇMİŞ

Enes Sadan, Ordu Fatsa Anadolu İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra 2012 yılında başladığı Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2017 yılında mezun oldu. 2017 yılında başladığı SAÜ SBE Felsefe ve Din Bilimleri Din Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans programını 2020 yılında bitirdi. 2017 yılında başladığı OMÜ LEE İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans programını ise 2021 yılında bitirdi. Orta derecede İngilizce ve Arapça Enes Sadan'ın temel ilgi alanları Edebiyat, Felsefe ve Tarih'tir.

İletişim Bilgileri

Öğrenci no : 17230672

ORCID ID : 0000-0002-2947-5056

Yayımlar:

1. Sadan, Enes, "Asabiyet Bağlamında Yusuf Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset Makalesinin Değerlendirilmesi", *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, 2/1, 2020, ss. 178-190.