

**T.C.**  
**MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**Mehmet İÇYER**

**HALİFELİK KURUMU EKSENİNDE OSMANLI'DA SİYASİ VE DİNİ**  
**OTORİTE**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MUŞ-2020**

**T.C.**  
**MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**Mehmet İÇYER**

**HALİFELİK KURUMU EKSENİNDE OSMANLI'DA SİYASİ VE DİNİ**  
**OTORİTE**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ**  
**Dr. Öğr. Üyesi Sedat KARAKAYA**

**MUŞ-2020**

## SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Muş Alparslan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğine göre hazırlanmış olduğum “Halifelik Kurumu Ekseninde Osmanlı'da Siyasi ve Dini Otorite” adlı tezimin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, çalışmamın kâğıt ve elektronik kopyalarının Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Muş Alparslan Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

16/07/2020

Mehmet İÇYER

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT .....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. HİLAFET VE İMAMET .....	5
1.1.1. Hilafet ve Halife .....	7
1.1.2. İmamet ve İmam .....	10
1.2. OTORİTE VE MEŞRUIYET .....	12
1.2.1. Egemenlik (Hakimiyet) ve Meşruiyet.....	14
1.2.2. Otorite .....	16

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İSLAM'DA DEVLET BAŞKANLIĞI MÜESSESESİ

2.1. İSLAM VE SİYASET İLİŞKİSİ .....	22
2.1.1. İkiz Kardeş: İslam ve Siyaset.....	23
2.2. HALİFENİN KONUMU .....	27
2.2.1. Halifeliğe Seçilme Şartları .....	28
2.2.2. Hilafette Akdedilme Usulleri .....	30
2.2.3. Halifenin Sorumluluğu, Vazifeleri ve Yetkileri.....	34
2.3. HUKUKİ VE SİYASİ BİR ORGAN OLARAK HALİFELİK MÜESSESESİNİN TARİHSEL SERÜVENİ .....	36
2.3.1. Raşid Halifeler (Hulefay-ı Raşidun) Dönemi .....	37
2.3.2. Saltanat Dönemi .....	40

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### OSMANLI'DA SİYASİ VE DİNİ OTORİTE

3.1. OSMANLI HUKUKİ VE SİYASİ YAPISI (SULTAN VE HUKUKİ EGEMENLİK) .....	46
3.1.1. Hukuksal Yapı.....	47
3.1.2. Hükümdar ve Düzeni .....	53

<b>3.2. DİNİ OTORİTENİN KURUMSALLAŞMASI</b> .....	61
3.2.1. Siyasi İktidar, Din ve Meşruiyet İlişkisi .....	63
3.2.2. Şeyhülislam ve Şeyhülislamlık Teşkilatı .....	64
3.2.3. Kadı ve Kadılık Teşkilatı .....	66
<b>3.3. SİYASİ-DİNİ OTORİTE ENTEGRASYONU</b> .....	68
3.3.1. Osmanlı Hilafetinin Dayandığı Hukuki ve Siyasi Temeller .....	70
3.3.2. Siyasi ve Dini Meşruiyet Bağlamında Osmanlı Hilafeti.....	73
3.3.3. Osmanlı'da Siyasi ve Dini Otoritenin Birlikte Tezahürü: Sultan-Halife Formülasyonu.....	74
<b>SONUÇ</b> .....	77
<b>KAYNAKÇA</b> .....	80
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	87

## ÖZET

### YÜKSEK LİSANS TEZİ

#### HALİFELİK KURUMU EKSENİNDE OSMANLI'DA SİYASİ VE DİNİ OTORİTE

**Mehmet İÇYER**

**Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Sedat KARAKAYA**

**2020, 92 sayfa**

İslam tarihi boyunca halifelik bir yönetim tarzı olarak benimsendiğinden, İslam devletleri tarafından hem dini hem de siyasi bir yetki olarak kullanılmıştır. Bu miras İslam Peygamberi ve Hulefa-i Raşidin dönemlerinden kalmıştır. Çünkü, onlar barış zamanında hem dini lider hem de siyasi lider, savaş zamanında da başkomutan görevlerini üstleniyorlardı. Emevi ve Abbasi dönemlerinde saltanata dönüşen hilafet makamı Memlükler döneminde sembolik bir görüntü sergilemiştir.

Osmanlı Devleti'nde hilafet makamının Memlükler'den alınması idari ve siyasi açısından bir dönüm noktasıdır. Halifeliğin alınmasından sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetim anlayışı ve siyasi iktidara meşruiyet sağlayan kavramlar önemli bir değişime uğramıştır. Böylece halifelik kurumu, Osmanlı'da dini ve siyasi otoriteyi önemli ölçüde etkilemiştir. Hukuk sistemi büyük ölçüde İslam Hukuku temeline dayanan Osmanlı'da hilafet ile birlikte siyasi iktidarın meşruiyet zemini daha da güçlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hilafet, Halife, Osmanlı, Siyasi Otorite, Dini Otorite.

## **ABSTRACT**

### **MASTER'S THESIS**

#### **THE POLITICAL AND RELIGIOUS AUTHORITY IN THE OTTOMAN ON THE AXIS OF THE CALIPHATE INSTITUTION**

**Mehmet İÇYER**

**Advisor: Asistant Prof. Sedat KARAKAYA**

**2020, Page: 92**

The caliphate was adopted as a government style throughout the history of Islam, it was used by Islamic states as both a religious and a political authority. This heritage is remained from the periods of The Islamic Prophet and Hulefa-i Rashid. Because, they were both religious leaders and political leaders in the peacetime, and they assumed the role of commander-in-chief during wartime.

The receipt of the caliphate from the Mamluks in the Ottoman State is an administrative and political turning point. After the capture of the Caliphate, the concepts of management understanding and legitimacy of political power in the Ottoman Empire have undergone a major change. Thus, the institution of the caliphate influenced religious and political authority in the Ottoman State. The legal system is based on Islamic law to a great extent, and the legitimacy of political power has been further strengthened in the Ottoman Empire together with the caliphate.

**Key Words:** The Caliphate, Caliph, Ottoman, Politics Authority, Religious Authority.

## ÖNSÖZ

Hilafet, İslam siyaset anlayışında bir yönetim tarzı olarak benimsenmiş ve birçok Müslüman devlet tarafından kullanılmıştır. Bu makam tarihi bir olgunlaşma ve dönüşümden sonra Osmanlı Devleti tarafından da resmi olarak yaklaşık 400 sene kullanılmıştır. Bu çalışma genel olarak hilafetin tarihsel arka planını (ortaya çıkışı ve gelişimi), özel olarak ise halifelik kurumunun Osmanlı Devleti'nin siyasi ve dini otoritesi; yönetim anlayışı ile olan entegrasyonunu yorumlamaktan ibaret olacaktır. Dolayısıyla çalışmanın odak noktası, halifelik makamının Osmanlı hükümdarları tarafından nasıl ve ne yönde kullanıldığına ve Osmanlı siyasi iktidarı açısından önemine dikkat çekmektir.

Çalışmanın birinci bölümünde konuya giriş babında bir kavramsal çerçeve ele alınmıştır. Bu başlık altında, hilafet, halife, imamet, imam, egemenlik, meşruiyet ve otorite (siyasi ve dini otorite) kavramları irdelenmiş ve açıklanmıştır. İkinci bölümde İslam'da öngörülen yönetin tarzı hilafet müessesesi üzerinden incelenmiştir. Burada din-siyaset ilişkisi (özellikle İslam-siyaset ilişkisi üzerinden), İslam hakimiyet anlayışı, halifenin seçilme şartları, akdedilme usulleri ve sorumluluğu ve hilafetin tarihi serüveni (Hulefay-ı Raşidin'den Abbasiler'e) irdelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise çalışmanın esas odak noktasını teşkil eden, Osmanlı'da siyasal iktidar-hukuk ilişkisi, dini kurumsallaşma ve siyasi-dini otorite entegrasyonunun ürünü olan sultan-halife profili irdelenmiştir.

Bu çalışmayı hazırlarken eserlerinden yararlandığım tüm yazarlara şükranlarımı sunarım. Sadece bu çalışmada değil her zaman ve her yerde beni destekleyen "ailem"e sonsuz saygı ve sevgilerimi sunarım. Tez çalışmamda bana önemli yardımları dokunan Dr. Öğr. Üyesi Orhan KESKİNTAŞ'a teşekkürü borç bilir ve çalışmamın her safhasında önemli katkılar sağlayan değerli hocam ve danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Sedat KARAKAYA'ya teşekkür eder, hürmetlerimi ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca kalemime ilham kaynağı olmasından ötürü "Kahve Çekirdeğim"e de minnettarım.

## GİRİŞ

Devlet, siyaset, otorite gibi beşeri sistemler, insanın dinamik yapısına bağlı olarak tarih boyunca zaman ve mekana göre değişkenlik göstermiştir. Toplumların değer yargılarına göre değişkenlik gösteren bu olgular, kültür, coğrafya, etnik yapı ve dini yapıdan etkilenerek şekillenmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak din ile siyaset arasında bir ilişkinin var olup olmadığı önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu iki olgu arasında bir ilişkinin olmadığını savunanlar olsa da, aksini savunanlar, dinin siyasi alanı şekillendiren ilkelerle doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiğini; dahası siyasi alanı çoğu durumda biçimlendirdiğini belirtmektedirler. Din, temel olarak içtimai hayatı düzenlemekle bireylere bir yaşam tarzı tasarlarken, aynı zamanda siyasi alanın birçok konusuna da gönderme yaparak konuya ilişkin emirler vermektedir. İmam Gazali, din ile devlet idaresinin ikiz olduğunu; dinin kök olduğunu padişahın da bu kökün koruyucusu olduğunu vurgulayarak, din ile siyaset arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmektedir.

İslam dini, teoride hayatın her alanıyla ilgili hüküm verdiği gibi siyasi alan ile ilgili de hüküm vermiştir. Fakat pratik anlamda hükmün uygulanış şeklini zaman-zemin uygunluğuna bağlı olarak Müslümanların cüz-i iradelerine bağlı kılmıştır. İslam'ın temel kaynakları olan Kuran ve hadislerde özel olarak siyasi konulara ilişkin hükümler ihtiva etmese de genel itibariyle yönetim ve yöneticiye ilişkin ilkeler belirlemiştir. Hem etik hem de politik olarak değerlendirilebilen bu ilkeler genel olarak; şura (Şura, 42/38), adalet (Nisa, 4/105), işin ehline verilmesi (Nisa, 4/58) ve ulu'l emre (emir sahibi) (Nisa, 4/59) itaat şeklinde özetlenebilir. Bu minvalde, İslam dini şura ilkesi ile yöneticinin keyfi uygulamalarını sınırlandırmış ve monark şahsiyete karşı cumhurun tavsiyelerini etkili kılmıştır. Adalet ilkesinin bir gereği olarak adil hükümdar imgesinin gerekliliğini vurgulayan İslam dini, aynı zamanda her alanda işin ehline verilmesini emrederek liyakat ilkesinin uygulanmasına önem vermiştir. Bu şekilde tasavvur edilen bir toplum yapısında hem dini otoriteye hem de siyasi otoriteye (ulu'l emr) itaat zorunlu kılınmıştır.

Hilafet veya imamet, İslam Peygamberi'nden sonra din ve dünya işlerini idare etmek için sahabeler tarafından kurulan ve zaman ve mekanın şartlarına uygun olarak sürekli revize edilen beşeri-siyasi bir kurumdur. Bu işi üstlenen kişiye de halife veya imam denilmektedir. Dolayısıyla, İslam halifesinin hem dini hem de dünyevi işleri

düzenlemesini göz önünde bulundurduğumuzda, dinin siyaset ile kuvvetli bir ilişki kurması ve dahası siyasi alanda bir "politik davranış biçimi" belirlemesi kuvvetle muhtemeldir. İlk halifeden (Hazreti Ebubekir) son halifeye kadar (Osmanlı'da Abdülmecit) -Abbasi halifesini koruyan fakat halife olmayan Selçuklu hükümdarları hariç- halifelerin hem dini lider hem de dünyevi lider olmaları söz konusu din-siyaset ilişkisinin bariz göstergesidir. Çünkü halife, İslam Peygamberi'nin vekili olması hasebiyle dini bir lider, halkın sosyal ve ekonomik işlerini çekip çevirme görevini üstlenmekle de bir devlet başkanıdır.

İktidar, toplumsal alanda emir verme, şiddet uygulama ve kendisi dışında kalanları yönlendirme güç ve yetkisine sahip kişi veya kurum olarak nitelendirilebilir. Otorite, egemenlik ve meşruiyet arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. İktidar-otorite dönüşümünde egemenlik ve meşruiyet mukteditin kullandığı temel basamaklardır. Egemenlik hakkı ve meşruiyet iktidarın kullanmış olduğu güç ve yetkiyi tek taraflı bir "zorbalık"tan "yönetilenin rızası"na dayandırıp iktidarı otoriteye dönüştürür. Otorite, egemenlik hakkını veya meşruiyetini kişisel karizmasına, geleneksel argümanlara ve yasal teamüllere dayandırabilir. Osmanlı Devleti'nde dinamik şartlara bağlı olarak otorite, haşmetiyle karizmatik, kut ile geleneksel ve gaza ve cihad görevini üstlenerek karma bir meşruiyet modeli kullanmıştır.

Egemenlik (hakimiyet) her toplumda farklı biçimlerde kullanılmış ve egemenliğin kaynağı (meşruiyet araçları) farklılaşmıştır. Türklerde egemenlik kaynağı (kut) geleneksel ve aynı zamanda ilahi menşeliydi. Söz konusu hakimiyet anlayışı Osmanlı Devleti'nin dini (İslami) bir hakimiyet anlayışıyla etkileşimini kolaylaştırmıştır. Osmanlı siyasi iktidarı İslam rengini ön plana çıkararak geleneksel egemenlik hakkını dini bir tabana dayandırmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun idari, siyasi ve iktisadi alanlarında nev'i şahsına münhasır bir yapılanma söz konusudur. Dolayısıyla, hilafet kurumunun Osmanlı siyasi iktidarı bağlamında özgün bir işlevi vardı. Halifelik ünvanı, Osmanlı padişahının gücüne dini bir karizma yüklemekteydi. Hilafet, sosyal bir gereklilik olmasına rağmen Osmanlı'da dini bir misyon rolünü üstlenmekteydi. Bu kutsal misyonun yerine getirilmesinde padişah işin gözle görünür kısmını ve gücünü temsil ederken, şeyhülislam işin görünmeyen ve ilmi karakteriydi.

Dini niyabet ve dünyevi bir nizam için sistemleştirilen hilafet, anlamından da anlaşılacağı üzere hem dini hem de dünyevi (siyasi) bir sistemdir. Tarihi serüvende bazen sadece dini otorite (siyasi otorite sultandaydı) olarak kullanıldıysa da Osmanlı'ya intikal ettikten sonra tekrar orijinal haline kavuşturulmuş ve hem dini hem de siyasi otorite olarak (sultan-halife) kullanılmıştır. Osmanlı'da hilafetin kullanılmasından önce de var olan kut anlayışı ve nizam-ı alem fikri Osmanlı Devleti'nde hilafet makamının kullanılması için bir zemin hazırlamış ve Kureyş'li olmayan Osmanlı Hanedanı'na farklı bir meşruiyet sahası kazandırmıştır. Dolayısıyla hilafet kullanılırken bir uyarlama sorunu yaşanmamış ve gaza ve cihad politikasıyla İslam Dini'nin bayraktarlığını üstlenen Osmanlı Devleti'ne resmi bir misyon kazandırmıştır.

Bu çalışmada, hilafet genelden özele bir değerlendirmeye ele alınmaya çalışılacaktır. Genel olarak halifelik kavramının dini-dünyevi boyutu, özel olarak ise Osmanlı İmparatorluğu'nda hilafet makamının siyasi iktidar-din ilişkisinde nasıl bir işlev gördüğü çalışmanın inceleme konusu olacaktır. Çalışmanın temel amacı, halifelik kurumunun Osmanlı Devleti'nin dini ve siyasi otoritesine etkileri ve dini-siyasi otoriteyi nasıl şekillendirdiği olacaktır. Çalışmanın kapsamını, ilk halife Hazreti Ebubekir'den Osmanlı İmparatorluğu klasik dönemine - kuruluştan Tanzimat'a kadar - kadar halifelik müessesesinin idari ve siyasi otorite ile entegrasyonu ve dini-siyasi otoriteye etkileri oluşturmaktadır. Bu minvalde çalışmada üç temel soruya cevap verilmeye çalışılacaktır. Hilafet nedir, dini otoriteyi mi yoksa dünyevi otoriteyi mi karşılar?, Hilafet müessesesi nasıl oluştu ve tarihi serüvende nasıl bir dönüşüme uğradı? ve Hilafet makamı Osmanlı'da nasıl icra edildi ve Osmanlı tahtına nasıl bir meşruiyet sağladı?

Çalışmanın ana unsurunu Osmanlı'nın siyasi ve dini otoritesi ve bu otoritenin hilafet ile harmanlanması oluşturmaktadır. Çalışmanın bu ana temasının daha iyi anlaşılabilmesi için konuyla ilgili temel kavramlar incelenmiş ve hilafet müessesesinin oluşum süreci ve tarihsel gelişim ve değişimi irdelenmiştir. Dolayısıyla hilafetin olgunlaşma evresi olarak Raşid Halifeler dönemi ve hilafetin teorik bir çöküş geçirerek pratikte saltanata evirildiği Emevi ve Abbasi hilafeti incelenmiştir. Bu bağlamda Osmanlı klasik dönemi siyasi ve dini otoritesi hilafet öncesi ve sonrası dikkate alınarak irdelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada yorumcu bilgi kuramı ekseninde Osmanlı Devleti'nde halifelik kurumunun siyasi ve idari yapı ile olan ilişkisinden hareketle tarihsel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Teorik olarak ilgili literatür araştırması yapılmış ve halifelik kurumunun Osmanlı siyasi ve kurumsal yapısı ile olan entegrasyonu incelenmiştir. Bu bağlamda hilafetin hem teorik çerçevesi hem de tarihsel açıdan pratiği irdelenmiş ve yorumlanmıştır. Özellikle Osmanlı klasik dönemi siyasi ve dini otoritesinin hilafet üzerinden değerlendirilmesi çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Böylece hilafetin tarihsel serüveni, Osmanlı'ya intikali ve hilafet öncesi ve sonrası Osmanlı siyasi-dini otoritesi tarihi ve kültürel gerçeklikler üzerinden değerlendirilmiştir. Çalışma bu yönüyle teorik anlamda İslam'da ve pratik anlamda Osmanlı'da devlet başkanlığı müessesesinin betimlenmesi özelliğini taşımaktadır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL ÇERÇEVE

#### 1.1. HİLAFET VE İMAMET

Devlet yönetimi ve onu yönetecek kimsenin nitelikleri ve seçim usulü tarih boyunca tartışılmakla birlikte buna dair birtakım yaklaşımlar ve uygulamalar sergilenmiştir. Yönetime dair yaklaşımlar toplumların değer yargıları çerçevesinde farklılıklar göstermiştir. Bu yaklaşım ve uygulamaların farklı olmasının altında yatan sebeplerin başında kültür, etnik yapı ve dini etkiler yatmaktadır. İslam hukuku ve literatüründe devlet başkanlığı için temel olan iki kavram kullanılmıştır: Hilafet ve imamet. Bu iki kavram Hazreti Peygamber'den sonra tarihi bir tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İslamın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnette böyle bir uygulamadan ve devlet başkanlığı müessesesinden bahsedilmediyse de İslam Peygamberi'nden sonraki İslam literatüründe bu iki kavram yaygın olarak kullanılmıştır. Kur'an, önderlik makamı için "Halife" (Sa'd, 38/26), "İmam" (Bakara, 2/124 - Kasas, 28/5) ve "Melik"\* (Maide, 5/20 - Bakara, 2/247) unvanlarını kullanmıştır. Bu unvanlarla genel olarak bir yönetim düzeni değil, yönetici (lider veya önder) tanımlanmış ve kastedilmiştir.

Hilafet ve imamet kavramları İslam tarihinde Hazreti Peygamber'in vefatından günümüze kadar tartışılmış iki kavramdır. İslam alimleri devlet başkanlığı makamı için farklı tabirler kullanmışlardır. İbni Haldun'da "imam" ve "halife" farklı anlamda kullanılırken, Maverdi "imam", Farabi "reis", Gazali ise "sultan" ve "imam" tabirini tercih etmektedirler (Niyazi, 2018: 59). İslam hukukunda ise devlet başkanlığı makamı için "Hilafet" ve "İmamet", devlet başkanı için "Halife" ve "İmam" tabirleri kullanılmıştır. Devlet başkanına, Peygamber'in vekili olarak onun adına toplumu yönetmesi hasebiyle halife, önder ve lider olması hasebiyle imam denilmiştir (Bağdatlı, 2018: 143). Bu çeşitliliğe rağmen Abbasi halifelerinin tarihte uzunca bir süre devlet başkanları için halife unvanını kullanmaları devlet başkanlığı makamı için bu unvanın daha yaygın kullanımına zemin hazırlamıştır.

---

\* Kur'an Yusuf, Davud, Süleyman peygamberlere mülkün (saltanatın) verildiğini ve bunların birer "melik" (hükümdar) peygamberler olduğunu söyler (Uludağ, 2008:58). Söz konusu ayette geçen "mülük" tabiri genel olarak hür veya hükümdar olarak tefsir edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de devlet başkanlığı makamı için sadece halife, imam ve melik unvanları kullanılmasına rağmen İslam devletlerinde emir, sultan ve reis gibi unvanların da kullanılması kültürel etkileşimin yanı sıra İslam'da devlet başkanlığının kavramsallaştırılmasının itikadi bir mesele olmaması ile ilişkilendirilebilir. Nitekim İslam siyasal düşüncesinde bu konu sert tartışmalara konu olmamıştır. Çünkü İslam'da asıl olan, yönetimin İslami kaidelere uygun olmasıdır; yöneticiye verilecek isim konusunda İslami hükümlere aykırı olmayacak şekilde herhangi bir tabir kullanılabilir anlayışı bu konuda yaşanacak tartışmaların önünü kesmiştir.

Hizmetli'nin (1999: 30) ifadesiyle:

*"İslam tarihinde Hazreti Muhammed'in vefatından sonra, devleti ve ümmeti yöneten kişiye genellikle 'halife', yönetimine de 'hilafet' denmiştir. Halife yerine 'imam' veya 'emirul-mü'minin' hilafet yerine 'imamet' isimleri de kullanılmıştır. Şiiler 'imam' ve 'imamet' kelimelerini, Sünniler ise 'halife' ve 'hilafet' tabirlerini kullanmayı tercih etmişlerdir."*

Hilafet, dünyanın dini bir misyon ve siyasetle idare edilmesi ve dinin korunması için şariat\* sahibine (Hazreti Muhammed) bir vekalet ve niyabettir. Yani hilafet, nazar-ı şer'inin gereği doğrultusunda uhrevi maslahatlarla bunlara bağlı dünyevi maslahatlar konusunda, tüm insanlığı kontrol altında tutmak ve yönetmektir (Haldun, 2019: 421-423). Buradan hareketle Hilafet ve imamet, İslam Hukuku'nun genel olarak tatbik edildiği ve din ve dünya işlerinin birlikte İslami hükümlere ve esaslara uygun olarak yürütüldüğü bir idare tarzı ve siyasi sistemdir denilebilir.

Yetkilendirme veya görevlendirme kaynağı açısından Sünni inancında hilafet konusu dini olmaktan öte siyasi bir konudur. Şia inancında ise imamet, hem dini hem de ruhani bir mesele olarak değerlendirilmektedir (Kaymal, 2017: 181). Sünni ekol, halifenin nassla (Kitap ve Sünnet) seçilmediğine ve bu görevin Müslümanlara bırakıldığına hükmederken, Şia ise, Hazreti Peygamber'in halefinin kendisi tarafından seçildiğine ve halefin Hazreti Peygamber'in ailesinden ve kanından olması gerektiğine hükmetmişlerdir.

---

\* Şariat, bir nebi (peygamber) tarafından kullara bildirilmiş olan Tanrı kurallarıdır. Tanrının birey ve toplum yaşamı için koyduğu davranış kurallarıdır (Ateş, 1994: 33).

Şen (2020: 58), halifenin; Allah'ın naibi mi, Peygamber'in naibi mi yoksa ümmetin naibi mi olduğu tartışmalarından hareketle konuyu şöyle özetlemektedir: "Allah'ın hükümlerini uygulama makamında olan devlet başkanı, kendisinden önce bu görevi yürütmüş Resul (s.a.v) gibi, biat alarak velayet görevini yürütmekte olan ümmetin naibi veya vekilidir."

İslam Siyaset düşüncesinde devlet başkanlığı için her ne kadar halife ve imam tabirleri kullanıldıysa da burada anlam yönünden yöneticilik vasfını içinde barındıran asıl tabir imamdır. Çünkü, halife sadece Hazreti Peygamber'e niyabetten dolayı onun arkasından gelen anlamını taşıyan "halef"ten türemiştir. İmam tabiri ise gerçek anlamda önder ve/veya lider anlamına gelir ve yöneticilik vasfını çağırır.

### **1.1.1. Hilafet ve Halife**

Halifelik kavramı ile ilgili literatürde birbirine benzer birçok tanım yapılmaktadır. Bu durum, halife kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette farklı şekil ve masterlarla kullanılmasından kaynaklanmaktadır. H-l-f (halefe) kökünden türemiş olan "halife" kelimesi, başka biri adına onunla birlikte ya da sonrasında iş yapma anlamındadır. "Hilafet" kelimesi de aynı kökten türemiştir ve yerine geçilen kişinin yokluğu, kaybolması, acizliği, ölümü ya da temsilci seçilen kişiye şeref kazandırma adına onun yerine geçmek, onu temsil etmek ve adına iş yapmak anlamına gelmektedir (Akyüz, 1998: 130). Esen (2004: 15)'in İbni Manzur'dan aktardığına göre, halefe (H-L-F)'den gelen halife, kendinden öncekinin ardınca gelip sonra onun yerine geçen demektir. Halife, halif demektir ve çoğulu ise hulefadır.

Kelime olarak hilafet "tahallüf" fiilinin masterıdır. "Falanca kişi filancadan tahallüf etti" ifadesi ile ondan geri kaldı ya da onun peşinden (halefinden) geldi ya da onun yerine geçti manaları kastedilir. "Falan filana halef oldu" ifadesiyle, onunla beraber ya da ondan sonra bir işi üzerine aldı manası kastedilir. Hilafet başkasına vekillik etmektir (Abdurrazık, 1995: 23). Hilafet, vekalet kelimesi gibi asaletin zıddı olarak "başkasının vekili olmak veya onun yerini tutarak temsil etmek" demektir. Halife de benzer bir şekilde "asilin yerine gelip ona vekalet eden" anlamında kullanılmıştır (Azimli, 2018: 13).

İslam inancında hilafet ya da imamet, nübüvvete (peygamberlik; özellikle Hazreti Muhammed için kullanılır) halef olarak kabul edilmiş ve dini ve dünyevi işlerin

yürütülmesi için konulmuş bir müessesedir (Maverdi, 2018: 29). Aksoy (2009: 215)'un Sami'den aktardığına göre, sözlükte halife kelimesi; Şeriat'ın koruyucusu, Hazreti Peygamber'in vekili olarak Müslümanların imamı, birinin yerine geçen kimse ve vekil olarak ifade edilmektedir. İslam alimleri halifeyi “din ve dünya işlerinin yürütülmesi hususunda şeriat sahibine naiplik (vekil) etmek” anlamında kullanmışlardır. Ehli sünnete göre hilafet “din ve dünya işlerinin düzenli yürütülmesi için kurulan genel yönetimdir” veya “Hazreti Peygamber'e niyabeten (vekalet) İslam ülkesini korumaktır” (Uludağ, 2008: 97).

Halife, siyasi anlamda siyasi toplumu hukuk (şeriat), şura ve adalet ile yönetecek ve bey'at sonucu Müslümanlar adına yönetme yetkisine sahip olan kişiye verilen isimdir (Çaylak, 2015: 150). Hulasa, Hazreti Peygamber'den sonra gelip onun dini ve dünyevi vekilliğini icra eden meşru egemene "halife", bu meşru egemenliğin ihtiva edildiği siyasi ve dini yapıya da "hilafet" denilmektedir. Aslında bütün insanlar Allah tarafından kendilerine verilen hürriyet, ihtiyar (seçme kabiliyeti), irade, bilgi, güç ve kuvvet gibi üstün vasıflarla diğer varlıklardan ayrılımları karşılığında iptila ve imtihan için yeryüzüne halife kılınmıştır (El-Mübarek, 2013: 35). Ehl-i sünnet, Müslümanların liderine Hazreti Peygamber'in halefi (ondan sonra gelen) olmasından dolayı halifelik unvanını uygun görmüştür. Bu yüzden bu emirler halife olarak anıldığı gibi Peygamber'in halifesi olarak da anılmışlardır.

Kur'an'da Hilafet kelimesine rastlanmaz sadece halife (çoğulu halaif ve hulefa) kelimesi geçer (Uludağ, 2008: 50). Kuran-ı Kerim'de sarıh olarak halife kelimesi sadece iki ayette geçmektedir. Yüce Allah, meleklere hitaben "Ben yeryüzünde muhakkak bir halife yapacağım." (Bakara, 2/30) ve Davûd Peygamber'e hitaben "Ey Davûd! Muhakkak ki biz seni yeryüzünde bir halife kıldık. Şimdi insanlar arasında hakka göre hükmet." (Sâd, 38/26) buyurmaktadır. Kuran-ı Kerim'de aynı zamanda halife kelimesinin çoğulu olan 'halaif' kelimesi de birçok yerde geçmektedir. Burada bahsi geçen ilk ayette halife kavramı yaratıcının varlık aleminde yarattığı mahluklar içerisinde tür olarak insanın üstün olarak yaratılmış olması ve alemde bulunan diğer varlıkların onun hizmetine verilmesine işaret etmesi açısından "halife-i ruy-i zemin" konumunu açıklamaktadır. İkinci ayette ise, Davûd Peygamber'in insanlar arasında adaletle hükmetmesi açısından yöneticilik sıfatına işaret etmektedir. Ayrıca Kuran-ı Kerim'de

"hulefa" kullanımı, bir kuşaktan sonra gelen kuşak anlamında halef-selef konumuna işaret edilmektedir.

İslam Dini devlet başkanlığı konusunda Hazreti Peygamber'den sonra teorik olarak dini otoriteyi kabul etmemektedir. Pratikte Emeviler ve Abbasiler kendi hakimiyetlerini kabul ve devam ettirmek ve dolayısıyla meşruiyetlerini sağlamak için dini izahlara başvurmuşlardır. Bu durum zamanla hilafet müessesesinin dini bir kurum olduğu yanılığını beraberinde getirmiştir. Bilakis hilafet dini bir müessese değil, Sünni anlayışın da işaret ettiği gibi dini uygulamaların ifası için geliştirilmiş sosyal, siyasi ve dünyevi bir müessesedir.

Halifeye emirü'l-mü'mimim veya veliyyü'l-emr (emir sahibi) de denilir. Halife olan kimse, İslam hukukunu tatbik cihetiyle Hazreti Peygamber'in vekili olduğu için bu isimle anılır (Ekinci, 2019: 213). Ehl-i sünnet, Müslümanların liderine Hazreti Peygamber'in halefi (ondan sonra gelen) olmasından dolayı halifelik unvanını uygun görmüştür. Bu yüzden bu emirler halife olarak anıldığı gibi Peygamber'in halifesi olarak da anılmaktadırlar. "Bunlara bir de Allah'ın halifesi denilip denilmeyeceği hususunda ihtilaf doğmuş bazıları buna cevaz verdiyse de 'cumhur' bu unvanı kabul etmemiştir" (Abdurrazık, 1995: 25). Hazreti Peygamber'den sonra gelip ona dini-dünyevi niyabet edilmesinden dolayı Hazreti Ebu Bekir "Halifet-ü Rasulallah" (Resullallah'ın halifesi) unvanını kullanırken, diğer raşid halifeler niyabet görevinde toplumun liderliğini vurgularcasına "Emir'ül Mü'minin" (Müminlerin emiri) unvanını kullanmışlardır. Dini vekalet anlamında hiçbir halifenin Hazreti Peygamber'e tam manasıyla halef olamayacağı göz önünde bulundurulduğunda emir'ül mü'minin unvanının kullanılması daha isabetli olmuştur.

Hilafet teorik olarak öngörölmüş bir kurum değil (nasslarla belirlenmemiş), Müslümanların yönetim konusuna ilişkin tecrübeleri sonucunda ortaya çıkmış bir yönetim aracıdır. Hilafet, Kur'an ve hadis\* ve sünnette bahsi geçmeyen ve sahabeler tarafından istişare usulu ile vahiy ve hadisler ışığında devlet başkanlığı problemini çözmek için bulunmuş ve kurulmuş beşeri bir yönetim aracıdır. Nitekim, tarihsel süreç içerisinde bu makamın daha çok siyasi bir erk olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır.

---

\* Hadis, Hazreti Muhammed'in fiil ve sözleriyle ilgili rivayetlerin bir derlemesidir (Hamidullah, 2012: 175).

Geçit'in (2016: 32) ifadeleriyle siyâsi düşünce İslâm dünyasında, Hazreti Ebubekir'in Hazreti Peygamber'in vefatı sonrasında ilk halife seçilmesi ve “halife” ismiyle anılmasından Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden silindiği son döneme kadar imamet ve hilafet merkezinde değerlendirilmiştir. Siyasi işler, devletin siyasi alanı ve buna bağlı olarak devlet başkanlığı hep bu iki kavram etrafında açıklanmıştır. Sünni anlayış insanların sosyal, ekonomik ve dini ihtiyaçlarının giderilmesi ve İslam ülkesinin korunması için devleti ve dolayısıyla devlet başkanlığını (halifeligi) zaruri bir ihtiyaç olarak atfetmektedir. Bu anlayış, halifelik müessesesinin dini olmaktan ziyade dünyevi bir olgu olduğunu kanıtlar niteliktedir.

### **1.1.2. İmamet ve İmam**

Arapça, emm “öne geçmek, sevk ve idare etmek” kökünden gelen “imam” sözcüğü terim olarak “cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse” ve “devlet başkanı” anlamlarına gelmektedir. Kelime anlamı olarak imam, “kendisine uyulan kimse”dir. Toplumdaki fertleri yönlendiren ve toplumun başında bulunan bireyler “imam” olarak ifade edilmiştir (Bağdatlı, 2018: 143). Emmen, imamen veya imameten şeklinde üç değişik mastarı bulunan bu sözcük; kastetmek, öne geçmek ve imam olmak manalarına gelir (Gümüšoğlu, 2017: 13). İbni Manzur'a göre, “namazda cemaate imam olmak” manasına imametten tefrik için buna “imamet-i kübrâ” denilir (Akt. Sarıkaya, 1997: 1).

Halife için imam unvanının kullanılması onu toplumda en önde ve diğerlerine rehber olduğunu göstermektedir. Ayrıca dini olarak namazdaki imamlıktan esinlendiği düşünülürse halifenin toplumdaki en bilgili ve takva açısından en üstün şahsiyet olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla imam unvanının kullanılması söz konusu liderliğin dini boyutuna, emir-ül mü'minin unvanının kullanılması ise liderliğin dünyevi boyutuna işaret etmektedir. Nitekim devlet başkanlığını isimlendirmede Sünni ekolün halife, Şii ekolün ise imam kavramını kullanmasının altında yatan temel sebep de bu ayırımdan gelmektedir. Çünkü Sünni siyaset anlayışı hilafeti sivil bir sistem olarak atfederken, Şii siyaset nazariyesi imameti ilahi bir sistem olarak atfetmektedir.

Halife ve imam kavramları Şia<sup>\*</sup>'ya göre aynı anlama gelmemektedir. Onlara göre imam, tayin ve nass ile belirlenmiş bir liderdir. Bu seçkin zümreye mensup olan bireyler de masum yani günahsızdırlar. Dolayısıyla Şia'nın imamet anlayışı ruhani bir özellik arz etmektedir (Özarlan, 2005: 43). Halife ise Müslümanların başına sivil bir usulle geçen devlet başkanıdır (Kaymal, 2017: 180). Şia'nın benimsediği imamet anlayışında egemenlik (hükümranlık) hakkının nass ile belirlendiği ve egemenliğin tevzi edildiği zümredeki üyelerin (bireylerin) günahsız oldukları fikri teokratik bir yaklaşımdır. Şii<sup>\*\*</sup> inancı sünni öğretiden ayıran temel fark da budur. Bu farklılığa karşın her iki ekolde de imamet-hilafetin din ve dünya işlerinde Müslüman topluluğun tabi olduğu genel bir idareci fikri kabul görmektedir.

Şiileri Ehl-i sünnetten ayıran şey, sadece Ehl-i Beyt'in Müslüman toplumunu halife veya imam olarak yönetmek ve şeriat meseleleri hakkında karar vermek için Allah vergisi bir hakları olduğuna inanmalarıdır (Kennedy, 2019: 158-159). Şia'da imamet bir anlamda nübüvvetin ikinci yönüdür. İmam, ilahi hükümlere göre toplumu yönetmek, onları korumak ve şeriata göre ümmetin din ve dünya işlerini yürütmek için ilahi bir vesileyle vazifelendirilmiştir (Kaymal, 2017: 185). Risalet (elçilik) kurumu Hazreti Peygamber ile sona erdiğinden Allah adına yönetmeden söz etmek mümkün değildir. Çünkü yasa-yı ilahi yani Kur'an-ı Kerim belli bir şahıs ve/veya zümreye ilahi irade adına bir yönetim hakkı vermemiştir. Bilakis devlet yönetimi ve millet idaresi ile ilgili görevlerin mutlaka ehil ve emin kimselere verilmesi gerektiğinden bahsedilmektedir (Nisa, 4/58).

Şiilerde imamet İslam'ın esaslarından ve dinin bir rüknüdür. Nebiler için kendisinden sonra başa geçecek imamı tayin konusunu ihmal etmek ve bu vazifeyi ümmetine bırakmak caiz değildir. Bir başka ifadeyle Peygamber için ümmeti adına bir imam tayin etmesi vaciptir. Tayin edilen bu imam büyük ve küçük günahlardan masumdur. Hazreti Peygamber (s.a.v) bu kutsal makama Hazreti Ali'yi (r.a) seçmiştir (Haldun, 2019: 433). Hazreti Peygamber'in Hazreti Ali için söylediği "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır." (Tirmizi, Menakıb, 19) hadisi Şii inancında imamet makamı için bir vasiyet veya görevlendirme olarak kabul edilmiştir. Fakat

---

\* Şia, lugatte yoldaş, yandaş ve dost anlamına gelir. Fıkıh ve kalam alimlerinin örfünde ve dilinde ve Hazreti Ali'ye ve evladına (r.a) tabi olanların ismi olarak kullanılır (Haldun, 2019: 433).

\*\* Şii, taraftar demektir. Kendilerine bu ismi ilk verenler, Sıffin Savaşı'nda Hazreti Ali'nin ordusundaki birliklerin kumandanları idi (Ekinci, 2019: 141).

Sünni ekol bu fikri reddetmekte ve bu vasiyeti kabul etmemektedir. Buhari (Menakıb, 2)'den rivayet edilen; "halife (imam) Kureys'tendir" hadisi, Şiiilerin bu konudaki söylemlerine meşruiyet kazandırmakla birlikte bu konudaki dini tartışmaların anakronik bir mesele olmadığı sürgit devam eden bir alan olduğunu göstermektedir.

## 1.2. OTORİTE VE MEŞRUIYET

Topluluk bireylerden oluşur, bireyler farklı fitratlara sahiptir. Dolayısıyla toplu halde yaşamı daha yaşanır kılmak için sınırları kanunlarla belirlenmiş bir nizamı ihtiyacı vardır. Nizamın oluşturulması ve korunması için ise bir otorite şarttır. "Otorite" sözcüğü köken itibarıyla Fransızcadır ve içerisinde birbirine yakın "alanında kendisini kabul ettirmiş başarılı kimse", "nüfuz ve salahiyet" ve "itaat ettirme ve emretme, hak, güç ve iktidar" şeklinde üç anlamı barındırmaktadır (Özarlan, 2005: 42). Otorite kavramı, iktidarın özel bir biçimi olup, en genel anlamıyla "meşru iktidar" olarak tanımlanmaktadır (Özdemir, 2014: 71). Daha genel bir ifadeyle "otorite"; denetim ve nüfuz koşullarını anlamlandırma gayreti ve iktidar koşullarını zamana uygun yorumlamadır. İktidarın meşruiyet iddiası ile istikrarlı, güvenceli ve somut bir güç aranmaktadır (Senett, 2011: 29).

Tüm iktidarlar yönettikleri halk hakkında sosyal, ahlaki, siyasi, ekonomik vb. açıdan onları bağlayıcı ilke ve kararlar almakta ve halkın bu kanunlara riayet etmelerini arzu etmektedir. Bu durumun gerçekleşebilmesi için söz konusu iktidarın yönetilenlerin nazarında bir "kabul görmürlük"e ihtiyacı vardır. Bu döngü meşruiyet kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Sonuç olarak meşru egemenlik durumunda yönetilen de yöneticinin "hükmetme sınırı"ını oluşturmaktadır.

Otorite ile meşruiyet ve egemenlik arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü meşruiyet kavramı, otorite ve egemenlik kavramları için merkezi bir anlam ifade etmektedir. Meşruiyet, toplum tarafından egemen konumdaki iktidarın ortaya çıkış biçiminin ve uygulamalarının kabul edilebilir ve anlamlı görülmesidir. Şiddet kullanma yetkisini içerse de "egemenlik" anlayışı, yazılı-yazısız toplum tarafından benimsenen tüm meşru değerlere dayanmayı gerektirmektedir (Özdemir, 2015: 2). Otoritenin meşru iktidar olarak tanınması, onu kuvvetten ayırmaktadır. Otorite; kuvvete, zor kullanmaya ve tehdide başvurmaksızın bir iradenin yürütülmesi yeteneğini ifade etmektedir (Yurtseven, 2019: 24). Rıza, toplumun ortak rızasını ifade ettiği için yöneticiye ve

yönetim ilkelerine riayet etmek fertler açısından bir zorunluluk halini alır. Çünkü rıza gösterilen yönetici ve yönetim esasları bu fertlerin ortak eseridir. Böylece her fert açısından diğer fertlerin bu unsurlara uyması için iktidarın cebir kullanma yetkisini haklılaştırır. Meşruiyet için rıza ve itaatin bir arada olduğu konsensusun (uzlaşma, genel görüş) gerçekleşmesi beklenir. Sonuç olarak meşruiyet, iktidarı "zorbalık"tan ayırıp otorite konumuna yerleştiren unsurdur.

*Din, ahlak, hukuk, gelenek ve görenek gibi toplumun benimsemiş olduğu değerler sistemine uygunluğu ifade eden meşruiyet kavramı, İslami literatürde dini kaynaklara dayalı hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun olan söz, eylem ve işlemleri ifade eden 'meşru' sözcüğünden türemiştir (Şen, 2020: 23).*

Tek tanrılı dinlerde tanrı (yaratıcı) mutlak egemen güç ve otorite olarak tanımlanmış ve her türlü egemenlik anlayışı bu otorite ile ilişkilendirilmiştir. Yaşam koşullarının otoriteyi beslediği ve buna meşruiyet kazandırdığı, İbni Haldun'un Peygamber'e dayandırarak ifade ettiği "sabanla uğraşmak itaate yol açar" şeklinde ifade edilmiştir. Bu itaat aynı zamanda meşruiyetini tanrıya dayandıran yöneticiye karşı da gerçekleşmektedir. Dolayısıyla yöneticiler eliyle gerçekleşen hukuksal normlar da aynı nispette otorite olarak kabul görmektedir. Ancak Gellner (2012: 23), ortak bir konsensusu içeren meşruiyet açısından tam katılımın gerçekleşmesi ve yaygınlaştırılması, toplumsal yaşamın bütüncül olarak rasyonelleştirilmesi, hukuksal bağlılık gibi ölçütler çerçevesinde İslam, üç büyük Batı tek tanrılı dini içerisinde moderniteye en açık olanı olarak ifade etmektedir. Gellner'in bu çıkarımı, İslam'ın diğer dinlerden farklı olarak -otoriteyi belirleyen ruhban sınıfının olmamasına- eşitlikçi ve oydaşmacı (oy birliği demokrasisi) yönüne bir vurgudur.

Sonuç olarak, otorite kavramı belli aşamalardan geçerek meşru konuma gelir. İlk olarak kişi belli bir başarı göstererek toplumda liderlik konumuna yükselir. Daha sonra siyasal açıdan lider olup gereken güç ve iktidarı eline alır. Bu istisna durumuna yükselen siyasal iktidar bir meşruiyet aracını kullanarak yönetimi altındaki halka karşı bu konumunu ve kullanacağı gücü haklılaştırır. Böylece karşımıza başarılı (karizma), emretme güç ve iktidarını hak eden ve nüfus ve salâhiyet sahibi bir egemen olarak otorite çıkar.

### 1.2.1. Egemenlik (Hakimiyet) ve Meşruiyet

Egemenlik/hakimiyet kelimesi Arapça h.k.m. kökünden gelmektedir. Fiil haliyle cezalandırmak, karar vermek, hükmetmek, iyileştirmeye ve ıslaha yönelik düzenlemelerde bulunmak, dizginlemek otorite kurmak ve norm koymak gibi anlamlara gelmektedir. İsim ve mastar olarak ise muhakeme (duruşma ve yargı süreci), hükümet, hikmet, hâkim, hakem, hükmî (yasal), tahakküm (başkası üzerinde iktidar kurma), vb. anlamlarda kullanılmaktadır (Düzgün, 2008: 11).

Egemenlik herhangi bir varlığın başka bir varlığa karşı emir verebilme ve yönlendirebilme esasına dayanır. Dolayısıyla ailedeki baba otoritesi ile devletteki egemen otorite birbiriyle özdeşleştirilebilir. Doğal, tartışılmaz ve sınırsızdır. Toplumdaki tüm iktidar odakları yetkilerini bu ilkedен almışlardır. Meşruiyet ise, tüm ailelerin iyiliği ve ortak çıkarı esasına dayandırılmıştır. Egemenliğin özü bu çıkarların korunmasında ve sürdürülmesinde gizlidir.

Hâkimiyet, J. Bodin'e göre "yurttaşlar ve uyruklar üstünde yasayla kısıtlanmamış en yüksek iktidar", J.J. Rousseau'ya göre "genel iradenin uygulanması", İbn Haldun'a göre "sahibinin gücü üstünde bir gücün bulunmaması", günümüzün çağdaş hukukçularına göre ise "belli bir ülke ve o ülkede oturan hakikî ve tüzel kişiler üzerinde kullanılan ve devlet kişiliğine bağlı olan, ondan ayrılmayan asli en yüksek hukukî iktidar veya kudret" şeklinde tanımlanmıştır (Ulutaş, 2007: 62).

Bütün siyasi iktidarlar güç unsuru ile birlikte rıza unsurunu da kendisinde ihtiva etmelidir. Muktedir, siyasal iktidarın salt baskı aracı veya kaba kuvvet olarak algılanmaması için iktidarını meşrulaştırmak için bir takım söylem ve ideolojilere başvurmalıdır. Rıza unsuru bu siyasi mekanizmanın kilit taşıdır. Çünkü, siyasi iktidara gösterilecek rıza iktidarın kullandığı gücün meşruluğuna delalettir. Aksi halde iktidar, fiziksel şiddet uygulama hakkını tekeline bulduran bir kuvvete dönüşmüş olur.

Siyaset biliminde egemenlik "asli ve en yüksek emir ve kumanda ehliyet veya yetkisi" şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle "hakimiyet alanı içinde tüm iradelere üstün bir irade sahibi olmaktır" (Şen, 2020: 70). Toplum içindeki diğer bütün kurum ve kuruluşlar yetki ve güçlerini ondan alırlar (Kösoğlu, 2017: 229). Benzer bir

ifadeyle "Egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güçtür" (Çetin, 2002: 3).

İktidar-otorite dönüşümünde, hükmetme hakkına duyulan inanç, ahlaki ve rasyonel bir ilke ve itaat için rıza üretme süreçleri önemli kademelerdir. Dolayısıyla iktidar istisna konumuna (egemen otorite) yükselmek için ahlaki ve rasyonel bir meşruiyet zemini hazırlayarak, yönetilende kendisine karşı olumlu yönde bir inanç ve bunun sonucunda yönetilenin rızasını kazanır. Başka bir ifadeyle iktidar, toplumun kendisini yönetmesine imkan tanıdığı bir ortamda otoriteye dönüşür.

Bir siyasi düzenin hakimiyetinin, istikrar ve sürekliliğinin ilk şartı, iktidarın meşruiyetine inanılmasıdır (Kösoğlu, 2017: 175). Buna göre meşruiyet, öncelikle siyasi iktidarın varlık sebebinin yönetilenler için kabul edilebilir bir anlama kavuşturulmasına ve bu doğrultuda halkın (veya tebaanın) rızasına ve onayına dayandırılmasına işaret etmektedir ve bir rejim veya düzene, buyurucu veya bağlayıcı bir karakter vermekte ve böylece iktidarı otoriteye dönüştürmektedir (Heywood, 2015: 49). Dolayısıyla iktidarın tüm emredici ve düzenleyici tasarruflarının toplumca kabul edilmesi ve uyulmasının tek dayanağı meşruiyet olarak belirlemektedir (Yurtseven, 2019: 12).

Bu bağlamda meşruiyeti, iktidarın otoriteye dönüşebilmek için egemenliği sükunet içinde elde etme mekanizması (meşru egemenlik) olarak tanımlayabiliriz. Dahası otorite olan, bu mekanizma ile diğer insanlara karşı üstün olan yetki ve düzenine geçerlilik kazandırır. Buradan hareketle meşruiyeti "haklılaştırma" olarak tasvir edebiliriz.

Meşruiyetin zorlama ve rıza olmak üzere iki boyutu vardır. Yurtseven (2019:15), bu iki boyutu Gramsci'den alıntılıyarak "tahakküm" ve "hegemonya" (bir başkası üzerinde siyasal ve ekonomik egemenlik) kavramları üzerinden açıklamaktadır. Tahakküm (baskı, zorbalık), siyasi iktidarın (otoritenin) zor veya şiddet kullanma yetkisine sahip mekanizmaları vasıtasıyla sağlanmakta ve yönetilenleri şekillendirmektedir. Hegemonya ise daha çok "entelektüel ve moral önderlik" kavramı çerçevesinde oluşan sivil topluma karşılık gelmektedir. Hegemonya kavramı her ne kadar olumsuz bir anlamda olmasa da pejoratif (aşağılayıcı, küçültücü) bir anlam içerir. İktidar meşru egemenlik hakkını hangi meşruiyet aracı ile elde ederse etsin otorite konumuna yerleşir. Bu durum iktidarın yönetme yetkisini saf bir yetki olmaktan çıkarıp

yönetme hakkına dönüştürür. Böylece iktidarın bu hakkını kullanarak yaptığı icraatlar tamamen meşru ve isabetli görülür. Böylece iktidarın varlığına rıza, onun icraatlarına da rızadır.

Devlet, siyaset, iktidar, egemenlik olgularının meşruiyet ile olan sıkı ilişkileri kuşku götürmez bir gerçektir. Böylece sarıh bir akitten söz edemezsek de meşruiyet, yöneten ile yönetilen arasında rızaya dayalı bir "gizli anlaşma" özelliği arz eder. Egemenliğin (otoritenin) kaynağı; kişisel güç ve özelliklere, hanedana ve dini izahlara ve son olarak hukuki (yasal) teamüllere dayandırılabilir. Otorite ihtiyacı ve meydana gelmesi sosyolojik ve psikolojik eğilimin yanında kültürel ve tarihsel mirasın etkisinde biçimlenir. Genel olarak incelendiğinde otorite meşruiyetini daha çok din ve/veya hukuktan almaktadır.

### **1.2.2. Otorite**

Toplum bireylerden oluşur. Bireylerin birlikteliği ise belli kurallara uyma sonucu gerçekleşir. Kuralların konulması ve kurallara uyulması da otoriteyi beraberinde getirir. Çünkü toplumsal yapının devamlılığında düzen ve huzur önemli bir faktördür. Nizam ve huzurun varlığı ise kuralara uymayı sağlayacak olan kontrol mekanizmasına bağlıdır. Bu da otoriteyi ortaya çıkarır (Özkan ve Polat, 2017: 117). Toplumsal birlikteliğin devamı için insanların siyasi, ekonomik ve toplumsal (içtimai) hayatlarını tertipleyecek kuralların bulunması zaruri bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla söz konusu kuralların korunması ve işletilmesi için birey üstü bir otorite ihtiyacı doğar. Bu otoritenin en bilindik siyasi tezahürü devlettir. Ayrıca devletin de bu kamusal görevi ifa edecek bir kişiye (devlet başkanı) ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bir insan birlikteliğinin olduğu yerde otoritenin varlığı da kaçınılmazdır. Çünkü otoritenin varlığı bireyler için yaşamı daha yaşanır kılar.

Bir kavram olarak "otorite"; söz söyleme yetenek ve gücüne sahip, donanımlı, bilgili, herhangi bir konuda diğerlerine göre daha üstün bir gücü elinde bulundurma anlamlarına gelmektedir (Özkan ve Polat, 2017: 110). Dolayısıyla otoritenin iki temel yetkisinden söz edilebilir. Tasarruf yetkisi ve hükmetme (emir verme) yetkisi. Bal (2014: 250)'a göre otorite, "ikna veya cebre başvurmak zorunda kalmadan insanların davranışlarını yönlendirebilme kapasitesi olarak tanımlanabilir. Bu tanım altında, otoritenin güç ve cebirden çok, güven ve kabule (veya kabullenmeye) dayandığı

aşikârdır." Dolayısıyla Hobbes'un doğa durumu için dile getirdiği "insan insanın kurdudur" ifadesi, otorite ile güven arasında ne kadar sıkı bir ilişki olduğuna işarettir. Otoritenin temel çıkış noktası, rızaya dayalı veya zorlama şeklinde iki temel esasa dayanır. Fakat asıl önem arz eden nokta, otoritenin nasıl ortaya çıktığı değil; otorite olanın diğeri üzerinde bir üstünlük, emretme güç ve yetkisini kendinde bulunduruyor olmasıdır.

Kısaca Weberyen anlamda tanımlarsak otorite, iktidarın (gücün) meşrulaştırılmış biçimidir. Otorite sahiplerinin kendi meşruiyetleri konusunda bir inanç oluşturup geliştirmeye çalıştığını ifade eden Weber (2014: 48-53), her adet ve kanuna dayanan tezin bir otorite olamayacağını, var olan gücün otoriteye dönüşmesi için toplumsal düzlemde kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Aksi taktirde sadece yasalara ve kendini ortaya çıkararak zemine dayanan zoraki otoriteyi kölelik olarak tanımlamaktadır.

Bir başka ifadeyle otorite, meşruiyet veya yasallıkla örtülü iktidar demektir (Heywood, 2015: 51). Meşru egemenlik (otorite) durumunda uyulması gereken şey, yasalarla konulmuş ve şahsi nitelikte olmayan (gayri şahsi) bir düzendir (Weber, 2013: 54). Otorite, egemenliğin siyasal boyuttan yasal (legal-meşru) boyuta devşirildiği bir eşittir. Siyasal boyutta yer alan bir egemenlik, sadece zorlayıcı güç kullanma yetkisini tekelinde bulundururken, meşru boyuttaki egemenlik ise, zorlayıcı gücü kullanma yetkisinin kendisine ait oluşunu kazanılmış bir hak olarak sergiler ve böylece meşruiyetini sağlamış olur. Otorite, en kısa ve genel anlamıyla meşru egemenliktir.

Meşru egemenliğin (otorite) üç saf tipi vardır: Rasyonel temeller, geleneksel temeller ve karizmatik temeller (Weber, 2017: 12). Yasal-rasyonel otorite, otorite konumuna yükselmiş olanın emir verme ve yasak koyma yetkisine-hakkına sahip olduğuna olan inançtır. Geleneksel otorite, otorite konumunda olana geleneksel değerler altında kutsallık atfetmektir. Karizmatik otorite, otoriteye istisnai kişiliği, karakteri ve kahramanlığı ile kutsal bir değer atfedilmesidir. Tüm bu meşru egemenlik tarzlarının temel prensibi itaat için rıza üretmektir.

Türkler ise bu üçünden farklı, özgün bir otorite anlayışına sahiptirler. Bu özgün tarz daha çok Weber'in otorite sınıflandırmasındaki yasal, karizmatik ve geleneksel meşruluk tiplerinin karışımı bir yapıyı çağrıştırmaktadır (Özdemir, 2015: 10). Osmanlı klasik döneminde halkın, devlet ve toplum düzeninin hükümdarın iradesine bağlı bir

konumda olması yani padişahın şahsi güç ve kudretine bağlılık, karizmatik meşruiyet anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü, XV. yy'a kadar Osmanlı padişahı, tüm haşmeti ve vakarıyla halkın gözünün önünde icraatlarını gerçekleştirmekteydi. XV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar ise, Osmanlı'da 'kanun' imgesinin önem kazanmasıyla yasal-ussal (rasyonel) temellere dayalı bir otorite şekillenmiştir. Bu durum, padişahın halkın gözünden uzak kendine has bir istisnai alanda yaşaması ve faaliyetlerini kanunlaştırma hareketlerine bağlamasından kaynaklanmaktaydı. XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde şahsi güç ve kudret sahibi padişahın tahtını 'Osmanlı Hanedanı'nın işgal etmesinden dolayı Weberyen anlamda bir geleneksel otorite tarzı oluşmuştur. XVII. yüzyıldan sonra Osmanlı hanedanının karizmasının padişahın karizmasından üstün tutulması ve "taht için padişah" ilkesinin benimsenmesi buna zemin hazırlamaktaydı.

Otorite kavramı, genel olarak kaynağına ve uygulanma alanına göre sınıflandırılır. Ayrıca başka tür kıstaslara göre de otorite birçok şekilde sınıflandırılabilir. Fakat, devletin siyasal işlerinde yetkili olan kişi veya kuruma siyasi, yetkisini dinden veya dini referanslardan alanlara dini otorite denir. Konumuzu ilgilendirmesi açısından burada otorite türlerinden sadece siyasi ve dini otorite ele alınacak ve teorik olarak İslam, pratik olarak ise Osmanlı üzerinden incelenecektir.

### **1.2.2.1. Siyasi Otorite**

Toplu halde yaşayan insanların topluluk liderliğini yapan veya toplumda emretme yetkisine sahip olan kişiye veya kuruma siyasi iktidar, bu durumu toplumun her tabakasına kabul ettirip istisnai konumunu haklılaştıran siyasi iktidara da siyasi otorite denir. Daha çok siyasal alanda tezahür eden bu otorite şekli, diğer otorite türlerinden farklı olarak belli bir yer veya alanda değil, devlet olgusunun tüm mekanlarında ve söz konusu devlette yaşayan tüm bireylerin üzerinde bir emretme-itaat döngüsünün belirleyicisidir. Yurtseven (2019: 22)'e göre, Ülke, toplum (halk) ve egemenlik unsurlarından meydana gelen devletin, bir bütünlük içerisinde yönetilmesi siyasi iktidarı ifade eder. "En üstün irade" olma niteliğiyle siyasi otorite ise esas itibarıyla devletle aynı anlama gelmektedir. Nitekim devlet düzeninde en üstün yet konumundaki siyasi otorite, daha çok siyasal alanda hüküm sürmekle birlikte, çoğu zaman toplumun her alanında yetkili bir egemendir.

Otorite, genel olarak emir ve itaat ile ilişkilendirildiğinden, hayatın her alanında farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Minimum bir yaşama alanı olan ailede otorite, itaat edilen bir baba olduğundan mütevellit, koca bir devletin sosyal ve ekonomik düzenini sağlayan ve kendisine kanunlar dahilinde itaat edilen kimse siyasi otorite olarak nitelendirilebilir. Özarslan (2005: 42), siyasi otoriteyi kısaca "siyasal güç ve idari erki elinde bulunduran kişi veya kurumlar" olarak nitelendirmektedir. Siyasal otorite hem tasviri hem de normatif bir karakter taşımaktadır. Devlet sadece şiddet kullanma tekeline sahip olduğu için değil, ayrıca bu şiddet kullanma tekelinin meşru olmasından dolayı otorite sahibidir (Bal, 2014: 247). Böylece devlet şiddet kullanma tekeline elinde bulundurması ve bu şiddeti uygulaması siyasal otoritenin tasviri karakterini, bu şiddet kullanımını meşru bir zemine oturtması ise normatif karakterini yansıtmaktadır.

İslam siyaset düşüncesine göre siyasi otorite, hakimiyet yetkisini toplumdan alan ve dini olmayan, aksine sivil bir hükmetme erkidir. Hanefi yönetim kuramı meşru hükümdarı, "gücü etkin bir şekilde ele geçirip kullanan kişi" olarak tanımlar (Imber, 2004: 83). Çünkü İslam'da önemli olan dini hassasiyetlerin korunduğu ve uygulandığı "dünyevi bir nizam"dır. Her ne kadar hükümdara hem dini hem siyasi (dünyevi) bir rol biçildiyse de insanların seçtiği ve azledebildiği bir hükümdar (halife) teokratik\* ve ruhani bir merhalede düşünülemez.

#### **1.2.2.2. Dini Otorite ve Teolojik Meşruiyet**

Dini otorite, varlığını dayandırdığı kaynak üzerinden değerlendirilebilir. Çünkü, ilk olarak tartışılması gereken konu dini otoritenin maddi anlamda varlığı-yokluğu meselesidir. Nitekim genel kanı dini otoritenin kaynağının ilahi ve/veya dini izahlar olduğudur. Böylesi bir durumda nübüvvet-risalet dışındaki dini otoritenin meşruiyet zemini dayanaksızdır. Teolojik (dini) meşruiyet, haklılaştırma ve geçerliliğin din ve dini kaynaklar vasıtasıyla sağlanmasıdır. Meşruiyet dine dayandırıldığında sadece güç-ımtiyaz elde edilmez, aynı zamanda gücü kullanma yetkisi otoritenin doğal bir hakkı olarak algılanır. Dini meşrulaştırma haklılaştırmayı kutsal bir realiteye dönüştürür.

Kısaca dini otorite, tabip/hekim, yargıç/hâkim ve rehber/üstaz şeklinde üçlü bir tipleştirme modeli olarak karşımıza çıkmaktadır (Özbolat, 2015: 1). Dini otorite, dinle

---

\* Teokrasi, egemenliğin Allah'tan alındığına ve onun adına, hata yapmayan, masum bir grup yahut kişi tarafından kullanıldığına inanılan devlet düzenidir (Kösoğlu, 2017: 180).

bağlantılı tüm konuları kapsamanın yanı sıra hem toplumun hem de bireylerin dini konularla ilgili problemlerinde karar merciidir. Daha genel bir ifadeyle dini tebliğ ve açıklama yetkisini elinde bulunduran bir makamdır (Baktır, 2004: 26). Söz konusu makam ilahi bir yetkilendirme veya görevlendirme ile hasıl olabilir.

Bu anlamda dinî mevzularda engin bir tecrübe ve derin bir bilgiye sahip olan ve bu yeterliliklerini toplumun tüm katmanlarına kabul ettiren bu kişilere veya makama "dini otorite" denilmektedir (Özarslan, 2005: 42). Dolayısıyla tebliğ yolu ile insanlara doğruyu söylemesi ve bu hususta onlara öncülük etmesi dini otoritenin üstaz yönünü açıklar niteliktedir. Sosyal hizmet ve yardımlar alanındaki adil icraatları hakem yönünü, insanları iyileştirme yolunda onlara şifa dağıtması ise tabiplik misyonunu ifade etmektedir.

Bütün semavi dinlerde, dinî otoritenin meşruiyet kaynağı doğrudan vahye dayandırılmıştır. Çünkü yaratıcı insanlara vahiy göndererek kendisine itaat edilmesini ve yaratıcının otoritesine boyun eğilmesini istemiştir. Dolayısıyla dini otorite itaat ile doğru orantılıdır (Özkan ve Polat, 2016: 144-147). Yar'ın (2003: 2-5) ifadesiyle "Dini otorite ile yaptırım uygulama ve yasak koyma hakkı ve gücünü dinden veya en azından dini anlayışından alan bir otorite ifade edilmektedir. Bir otoritenin gücünü dini izahlardan alması, dini metinlerde yaşattığının ve meşruluğunun ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü her otorite yasal ve meşru olmak durumundadır."

Ammara (1991: 103), İslam'da siyasi-dini otorite ilişkisini şöyle ifade etmektedir;

*"Kuşkusuz İslam, egemen siyasi otorite yapısının öz be öz dini olmasına karşı çıkar. Yani dini ve zamana göre iki otoritenin "birlikteliğini" reddeder. Fakat İslam, ikisini "ayırmaz"; sadece aralarındaki ayırıcı özellikleri "belirler". Din ile devlet arasına ayırım değil, ayırıcı özellikleri ortaya koymak, İslam'ın tutumudur."*

Siyasi otorite ile dini otorite arasındaki bu ilişki Sünni anlayışta geçerliyken, Şii anlayışta siyasi otoritenin de teokratik olduğu fikri geçerlidir. Otoritenin kaynağı, tasarruf yetkisi ile doğrudan ilişkilidir. Tasarruf yetkisi ise doğrudan mülk ve mülkiyet alanı ile ilişkilidir. Dolayısıyla tasarruf yetkisine sahip olan otoritedir. Nitekim İslam siyaset tasavvurunda otoritenin orijinal kaynağının Allah'a dayandırılması, O'nun yarattığı bu mülk üzerinde tek otorite yani mülk üzerinde tasarruf yetkisine hakim tek

varlık olması ile ilişkilendirilir. İslam siyasi düşünce anlayışında ruhban sınıfı ve kilise benzeri bir ilahi kurum olmadığından dolayı birebir ilahi kaynaklı bir otorite söz konusu değildir. Dolayısıyla Batı egemenlik anlayışında var olan potestas (güç) ve auctoritas (otorite) ayırımı İslam siyasi anlayışında bulunmamaktadır.

İslam düşüncesinde şeyhler ve “Hazreti Peygamber'in Hazreti Hasan üzerinden devam eden neslinden gelen şerifler ve Hazreti Hüseyin üzerinden devam eden neslinden gelen seyyidler” (Gölcük, 1998: 267) dini otorite olarak kabul görmektedirler. Hazreti Peygamber'den sonra Müslüman devlet yönetimlerinde (Örneğin; Osmanlılar) yöneticilere dini bir meşruiyet kazandırmak için "Padişah-ı ruy-i zemin" ve "Zillullah-i fi'l-arz" ifadeleri kullanılmıştır (Eroğlu, 2003: 23). Zaten dini otoritenin varlığı için "irtibat" kuşku götürmez bir gerçektir. İslam düşüncesinde dini otorite temel olarak Allah ve Hazreti Peygamber ile ilişkilendirilir. Nitekim yukarıdaki örnekte şeyh Allah ile, seyyid ve şerif ise Hazreti Peygamber ile irtibatlandırılır. Osmanlı padişahı için kullanılan "zillullah" tabiri, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak ona dini bir otorite sağlamaktaydı.

İslam'da Allah mülkün sahibidir (Haşr, 59/23) ve maliktir (Ali İmran, 3/26), her şeye hâkimdir (Taha, 20/114), hükmün yegâne kaynağıdır (Mü'minun, 23/116). Mutlak otorite bir toplumun yönetiminde yasama, yürütme ve yargı yetkilerini kullanan meşru egemendir. İslam'da yasama konusunda yalnızca sınırlı bir takdir yetkisine sahip olan devlet başkanı hiçbir zaman mutlak otorite vasfını taşımaz. Özetle İslam'da beşeri bir otorite ancak mutlak otorite olan Allah'ın hükümlerine riayet ederse meşru olur.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSLAM'DA DEVLET BAŞKANLIĞI MÜESSESESİ

#### 2.1. İSLAM VE SİYASET İLİŞKİSİ

Din ile insan arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. İlk insan ile birlikte dinin de var olduğu genel kabul görmüş bir olgudur. Dolayısıyla dinin siyasal alan da dahil olmak üzere insan yaşamının her alanında tezahürü kaçınılmazdır. Din-devlet arasındaki sıkı ilişki bir tümevarım teorisi ile açıklanabilir. Eğer öznel olarak her insan hem siyasi hem de dini bir varlık ise bu varlık türünden meydana gelen toplum veya devlet de hem dini hem de siyasi bir varlık olur.

İslam; hukukuyla, emir ve direktifleri ile insanın doğumundan ölümüne kadar, hatta doğmadan önce ve öldükten sonraki durumu ile ilgili olarak bütün hayatı içine almaktadır. Dolayısıyla İslam, Müslüman'ı ferdi, ailevi, sosyal ve siyasi hayatında, temizlik adabından barış ve savaş meselelerine kadar her konuda yönlendirmektedir (El-Karadavi, 2018: 33). İslam'ın önem verdiği ve üzerinde hassasiyetle durduğu önemli konulardan biri de toplumsal nizamdır.

İslam siyaset düşüncesinde din-devlet-yönetici arasında çok sıkı bir ilişki vardır. İslam'da insan ikili bir yaşama sahip olan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Dünyevi ve uhrevi yaşamlar olarak tanımlanan bu yaşam tiplerinde dünyevi bir yönetime (devlet) ve uhrevi bir yaşam tarzına (dini) ihtiyaç vardır. Bu noktada devlet başkanı hem dünyevi suhuleti ve düzeni sağlamak için hem de dini yaşam tarzını yaşanır kılmak için merkeze alınmıştır.

Kösoğlu (2017:57), İslam-siyaset ilişkisinin konumunu Hazreti Muhammed'in yönetimi üzerinden şu ifadelerle açıklamaktadır: "Hazreti Peygamber de, hem Allah'ın elçisi, tebliğ eden, hem yorumlayan, ahlaki ve hukuki ilkeler koyan, hem anlaşmazlıkları çözen, hem toplumun bütünü için emirler verip başka topluluklara görevliler ve elçiler gönderen ve hem de askerlere komuta eden bir kimsedir. Bütün bunlar, gittikçe belirginleşen ve Peygamber'de toplanan egemenliğin tezahürleridir. Bu egemenlik, hem toplum içinde, hem de toplum dışındakilere karşı kullanılabildiğine göre, burada kamu hukuku ölçülerinde devlet var demektir."

Metodolojik açıdan da dini ve ahlaki kurallar kamu (devlet) hukukundan önce gelir ve çoğu zaman hukuki normlara zemin hazırlamıştır. Çünkü dini ve ahlaki kurallar daha çok bireyseldir ve toplumların bir araya gelmelerinden önce de geçerliydimler. Bu durum din ile siyaset ilişkisinin varlığından öte dini ve ahlaki realiteleri kamusal alandan önceler ve dini-ahlaki teamülleri siyasi alanda vücut bulan kamusal teamüllerin oluşturulmasında faydalanılan birer kaynak haline getirdiği söylenebilir.

Din ve devlet, ayrılmaz bir bütündür; din, temel; devlet ise, onu koruyan bir askerdir. Devletin mutlaka bir temeli olması gerektiği gibi bu temelin de mutlaka kendisini koruyan bir muhafıza ihtiyacı vardır (Maverdi, 2013: 13). Burada devletin din için bir bekçi konumunda olduğu belirtilmiştir. Elbette devletsiz bir din olabilir fakat devletsiz bir toplumda dini bir nizamdan bahsetmek mümkün olmayabilir. Buradaki asıl konu, din ve devletin birbirinin alternatifi değil, birbirinin tamamlayıcısı olmalarıdır.

### **2.1.1. İkiz Kardeş: İslam ve Siyaset**

İslam dini en büyük muhatabı olan insan için içtimai açıdan bir yaşam tarzı sunmuştur. Bireyden esinlenerek toplumun bir yaşam tarzını yaşaması tasarlanmıştır. İşte bireyden topluma doğru genişleyen bu yaşam zincirinde bazı siyasi unsurlarının varlığı kaçınılmaz olmuştur. Böyle bir tasavvurun gerçekleşmesi için bir düzen, bu düzenin sürekli olması için hukuki bir varlık olarak devlet ve tüm bu siyasi unsurların bir bütün olabilmesi için de bir yöneticinin varlığı zorunludur. İslam bir inanç sistemi olmakla birlikte siyasetle de yakın ilişkilidir. Bu durumu Gazali (1971: 271): "Din işlerinin düzeni ancak kendisine itaat edilen bir imam ile hasıl olabilir. İmamın lüzumunu ifade sadedinde: 'Din ile sultan ikizdirler' benzetmesine ilave olarak: 'Din bir üs ve sultan, o üssün bekçisidir', üssü olmayan yıkık ve bekçisi olmayan yitiktir." şeklinde ifade etmektedir.

Bir din olarak İslam, insana özgü kişisel kanunların yanında topluma yönelik ve hatta toplumlar arası (devletlerarası) kanunlar da düzenlemiştir. Elbette ki tüm bu düzenlerin amacı dini ve dolayısıyla uhrevi bir sonuç içindir. Yani İslam, dini düzen için dünyevi bir düzenin varlığını şart koşmaktadır. Dolayısıyla Müslüman toplumlarda dini düzenin varlığı dünyevi bir düzene bağlı kılınmış ve dünyevi düzenin varlığı da bir devletin ve dolayısıyla bir devlet başkanının (imam) varlığına bağlı kılınmıştır. Din ile sultanın ikiz kardeşliği tamamen bu durumun bir sonucudur.

İslam siyaset düşüncesini içeren eserlerde, yönetici merkeze alınmış ve tüm siyasi düşünce bu kavramın çevresinde oluşturulmuştur. Böylece bir kurum olarak devletten ziyade şahıs olarak yöneticinin öne çıkarıldığı ve devletin yöneticiyle özdeşleştirildiği görülmektedir. (Bağdatlı, 2018: 127). İslam'da devletin şekli değil, hükümet pratiğinin meşruluğu esastır. Yani devlet şekli veya devlet başkanının kullanacağı unvanlar değil, pratikte yapılan icraatların şer'i hukuka uygunluğu esas olandır. Çünkü hedeflenen şey, dinin korunması ve dünya işlerinin insani adalet ve saadete uygun olarak yürütülmesidir. Hulasa İslam, devleti hukukun uygulanması ve adaletin sağlanması için dünyevi bir araç olarak görmüştür. Yaratılanın üzerinde yaratıcının mutlak hakimiyeti söz konusu olduğundan, insan yaşantısının her sahasında bir hakimiyet-itaat ilişkisinden söz edilebilir.

Dini kanun ve ilkelerin uygulanması ve yürütülmesi devletin ve buna bağlı olarak yöneticinin varlığına bağlıdır. Din siyasete götürür, çünkü din ve şariat olarak İslam'ın, hukukunu uygulayacak ve ona imkân sağlayacak bir otoritenin bulunması zorunludur (Kurt, 2018: 24). İslam'da otorite ilahi kaynaklı olmamasına rağmen, yüklendiği görevler itibarıyla dini nizamı korumakla vazifelendirilmiştir. İslam, inanç ve ahlak nizamını kapsayan ve dolayısıyla düşünce felsefesine dayanan sosyal bir teşekkül olarak toplumun temel esaslarını belirlemiştir. Dolayısıyla İslam insani ve ahlaki bir medeni toplum kurmayı amaçlamaktadır. İslam bu amacını gerçekleştirmek için nasslarla bir yönetim şekli belirlemediyse de içtihat ve doktrinlerle İslam idare tarzı olarak hilafet belirlenmiştir. İslam'ın önerdiği ahlaki toplum için gerekli olan nizamın sağlanması ancak bir devlet nizamı ile gerçekleştirilebilir.

### **2.1.2. İslam'a Göre Hakimiyetin Kaynağı, Kullanılması ve Sınırlandırılması**

İslam'da mülk üzerinde yegane hakim Allah'tır fakat sivil yönetimin hakimiyet kaynağı toplumdur. Bu sebeple "İslam hukukunda devlet başkanı iki esasa bağlanmıştır. Bunlardan biri 'şariat', diğeri de 'şura'dır. Yani Allah'ın hükmü ile milletin görüşü." (El-Mübarek, 2013: 47). Bu durumda 'Allah'ın hükmü' yöneticinin hareket alanının sınırını belirlerken, 'şura' ise yöneticiyi denetleme göreviyle donatılmıştır. İslam'da "Allah'ın indirdiği ile hükmetme" (Maide, 5/44) kaidesi yöneticinin yönetim sınırlarının çerçevesini oluşturmaktadır. İslam siyaset düşüncesinde hükümdarın, bir zümrenin veya bir milletin iradesi değil, Allah'ın iradesinin hakim olması üzerinde hassasiyetle

durulmuş, şu ayetler de hukuki iktidarın Allah'a ait olduğuna dair delil olarak gösterilmiştir: "Rabbinizden size inene (Kur'an'a) uyun, ondan başkalarını veliler edinip de onlara uymayın." (A'raf, 7/3), Hüküm (hakimiyet) de yalnız O'nundur (Yusuf, 12/40).

Devlet başkanı, toplumu (halk) temsil ettiği müddetçe otoritesini kullanma yetkisine sahiptir. Burada toplumun, hâkimiyetin kaynağı olmasına rağmen bu hakkın mutlak olmayıp Allah'ın mutlak hâkimiyeti ve külli iradesiyle sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Bu sebepten de toplumun hâkimiyeti kendi başına buyruk, her şeyi yapabilme anlamında değil; kutsal nizamı uygulamak hâkimiyeti anlamında anlaşılmalıdır (Kurt, 2018: 331). Çünkü devlet başkanlığında ilahi bir görevlendirme söz konusu olmayıp toplumsal ve siyasi bir yetkilendirme söz konusudur. Böylece otorite yetkisini kullanırken hem kutsal kanunlara bağlı, hem de kendisini yetkilendiren halka karşı sorumludur.

İslam'da hakimiyet kayıtsız şartsız Allah'a aittir ve Allah'ın emirlerinin aksine kullanılamaz çünkü bu konuda açık ayetler vardır: "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, işte onlar kafirlerin ta kendileridir." (Maide, 5/44). Akabindeki ayette de yüce Allah şöyle buyuruyor: "Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler, işte onlar zalimlerin ta kendileridir." ( Maide, 5/45). Konunun önemine binaen olsa gerek bir sonraki ayette; "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, işte onlar fasıkların ta kendileridir." (Maide, 5/46) buyrulmaktadır.

İslam'da imamet bir vekalettir ve imam toplumun siyasi rızasını yansıtır. Bu durumun sonucu olarak imam her türlü siyasi icraatında halka (millet) karşı sorumludur. Bu durum İslam'da tasarlanan yönetici imgesinin ve yönetim düzeninin teokratik rejimden uzak sosyal bir düzenin inşası olduğunun göstergesidir. İslami kaidelere (kanun) baktığımızda da sonuç itibariyle sosyal açıdan insani bir birliktelik amaçlanmıştır.

İslamiyet, din-dünyayı birleştirerek, tevhit inancı gereği tüm egemenliğin Allah'a ait olduğunu bildirmektedir (Yurtseven, 2019: 73-74). Hakimiyet Allah'a ait olmakla birlikte, siyasi yetki ve yönetim İslam toplumlarında Müslüman toplumun elindedir. Bu anlamda devletin başı konumundaki "halife", otoritesini Allah'tan almaz, bey'at yoluyla halktan alır. Dolayısıyla siyasal açıdan tüm yetkilerin kaynağı Müslümanlardır (Azimli,

2018: 50). Dolayısıyla İslam'da devlet başkanı (imam veya halife), Allah'ın vekili değildir. O, halkın temsilcileri konumundaki ehl-i hal ve'l akd\* tarafından seçilen, denetlenen ve gerektiğinde azledilebilen bir toplum lideridir (El-Karadavi, 2018: 85).

Bu itibarla yönetici otoritesini teokratik düzen de olduğu gibi Allah'tan almaz biat yöntemi ile halktan alır. Burada söz konusu biat otoritenin ön koşulu değil, fakat kullanılan otoritenin meşruiyet zeminini güçlendirmektedir denilebilir. Tüm siyasi yetkilerin asıl kaynağı Müslüman halktır. Böylece yönetici ile halk arasında bir denge ve kontrol mekanizması sağlanmıştır. Aksi halde otoritesini Allah'tan alan bir yöneticinin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından denetlenmesi söz konusu dahi olamazdı.

İslam'da hilafet, Allah'ın hilafeti değil, Resulullah'ın hilafetidir. Halife, otoritesini Allah'tan almaz. Halife, otoritesini hukuk ve bey'at yoluyla ve dolayısıyla ehl'l-hal ve'l-akd vasıtasıyla siyasi toplumun rızasına dayandırır. Halife, şeriat koyucu değil şeriatın yürütücüsüdür (Çaylak, 2015: 150). Dolayısıyla kanuni üstünlük her alanda sadece Allah'ın ve O'nun peygamberinindir. Bunun dışındaki herhangi bir hakimiyet fikri meşru değildir. Hükümet ve genel anlamda devlet işleri, hakiki hakim olan Allah'ın otoritesine dayanan ve O'nun hükümlerini tatbikle mükellef bulunan, O'nun namına, yerine geçme niyabet ya da hilafet esasına dayanan bir idare biçimiyle gerçekleştirilecektir. İcra organının faaliyet sahası, bu yaklaşıma göre belli hudutlarla ve muayyen ölçülerle belirlenmiştir (Mevdudi, 2018: 35).

Hakimiyetin kullanılması tüm rejimlerde belli hukuk kurallarına bağlı kılınmıştır. Dolayısıyla hakimiyetin temel kaynağı yasama organına aittir denilebilir. Çünkü devlet içerisindeki diğer tüm organ, kurum ve şahıslar (devlet başkanı dahil) şura görevini ifa eden yasama marifetiyle belirlenmiş olan sınırlar dahilinde hareket serbestisine sahiptirler. İslam'da hukuki iktidarın birincil kaynağının Allah olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda devlet başkanının (imam) sınırlı bir takdir yetkisine sahip olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Çünkü devlet başkanı yasama konusunda kendisine tanınan bu takdir yetkisini yine sınırları şeriat ile belirlenen hukuki çerçevede kullanabilmektedir.

---

\* Ehlü'l Hal ve'l-Akd, İslâm devlet başkanını (halife veya imam) seçme ve onu azletme yetkisine sahip kimselerin oluşturduğu kurul veya meclistir.

## 2.2. HALİFENİN KONUMU

Tüm idari rejimlerde olduğu gibi, İslam toplum teşekkülünde de nizamın inşası veya var olan nizamın korunması için bir yöneticiye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaç Hazreti Peygamber'e kadar ilahi vasıta (risalet makamı) ile giderilmiştir. Her peygamberin uyarıcı olarak dini görevinin yanında bir de gönderildiği toplumda toplumsal nizamı sağlama gibi dünyevi bir görevi de vardı. Hazreti Peygamber'den sonra risalet görevinin sona ermesinden dolayı devlet başkanını belirleme görevi Müslüman halkın iradesine geçmiştir. Bu durumun sonucu olarak Müslümanlar seçtikleri kişinin dini lider olmasından dolayı ona "İmam" ve Hazreti Peygamber'den sonra gelip ona vekillik yapmasından dolayı da "Halefi" anlamında "halife" demişlerdir. Bu şekilde meydana gelen düzene de "Hilafet-halifelik" denilmiştir.

İslam'da devlet kurmanın gayesi, İslam'ın esaslarını, özellikle insanlığın kurtuluşu için olumlu bir vasıta olan tevhit inancını korumak, adalet, yardımlaşma, sosyal güvenlik ve yüksek ahlaki esaslar üzerine dayalı insani bir toplum kurmak için İslam'ın hükümlerini tatbik etmektir (El-Mübarek, 2013: 31). İslam devleti, biat ve şura esası üzerine kurulu sivil bir devlettir ve İslam hukuku ile yönetilmektedir. Bu devlet modeli hilafet (imamet) makamına geçecek ve kendisini yönetecek kişilerin bilgili, muhafazakar, güvenilir ve güçlü kimseler olmasını bir yönetim ilkesi olarak arz etmektedir (El-Karadavi, 2018: 43). İslam, içerde ahlaki ve dışarıda güçlü bir toplum tasarladığından, yöneticinin de adil, güvenilir, bilgili ve güçlü olmasını şartlamak olağan bir durumdur. Yöneticinin bilgili olması imam olmasının, güçlü olması da önder olmasının bir gereğidir.

Ehl-i Sünnet ve Şia mezhepleri imametın lüzumunu kabul ederler. Onlara göre ilahi hükümlerin devamı, şeriat ve İslam nizamının korunması için Müslümanların üzerine bir imamın tayini ve Müslümanların da ona bağlanmaları, itaat etmeleri vaciptir. İmamet Ehl-i Sünnet mezhebi bakımından halk için, Ehl-i Şia'dan İmamiye ve Caferiye mezhepleri bakımından da Allah için vaciptir (Niyazi, 2018: 54). İmamın varlığı hem sosyal yönden hem de dini yönden gereklidir. İmamın görevlerine baktığımızda bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır. İmamın Müslüman halk arasında adaleti sağlaması ve had cezalarını vermesi gibi görevler imametın sosyal açıdan, "emr-i bil maruf nehy-i

anil münker"\* (Ali İmran, 3/104) vazifesini üstlenmesi ise imametini dini açıdan lüzumunu ortaya koymaktadır.

Ehl-i Sünnet'e göre imam, Allah'ın buyruğu yahut Peygamber'in bildirmesi ile belirlenmemiştir; belirlemek halka ait bir iştir. Buradaki nakli delil de icma'dır; yani, dönemin "ehl-i hall ve'l akd" olan sahabesinin, imamın gerekliliği konusunda fikir birliği etmiş olmasıdır (Kösoğlu, 2017: 98). Ehl-i sünnete göre devletin mevcudiyeti aklen değil sosyal yönden zorunludur. Dolayısıyla devlet; tarihi, sosyal ve siyasi bir zorunluluktur (Uludağ, 2008: 97). Kutlu (2008: 15)'nin aktardığına göre Taftazani, zaruriyetin sosyal sebeplerini genel olarak, iç, dış ve sosyal güvenlik, hukukun uygulanması ve adli hizmetler, vergilerin toplanması ve suçluların cezalandırılması şeklinde özetlemiştir.

Devlet başkanının aklen değil, dinen gerekli olduğunu savunanlar ise şu ayeti delil olarak gösterirler: "Ey inananlar! Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz." (Nisa, 4/96). İslam toplum (devlet) teşekkülünde esaslar sabit, şekiller ise gelişmeye ve değişmeye müsait, yani dinamiktir. Buradan hareketle halifenin hem dini hem de sosyo-kültürel açıdan gerekli olduğu söylenebilir. İslami esasları korumak ve yürürlüğe koymak için dini bir gereklilikten, Müslüman toplumun nizamını dinamik koşullara uyarlamak ve bu nizamı sağlamak için sosyal ve kültürel bir gereklilikten söz edilebilir.

### **2.2.1. Halifelğe Seçilme Şartları**

Yukarıda da zikredildiği gibi, İslamın temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerde devlet başkanlığı sistemi ile ilgili sarıh hükümler yer almadığından dolayı, halifenin seçilmesi ile ilgili siyasi literatür tarihi bir tecrübenin sonucudur. İslam siyaset düşüncesi Şia'nın teokratik siyaset nazariyesi ve Sünnî siyaset anlayışı olmak üzere iki farklı siyasi anlayış üzerine şekillenmektedir (Kutlu, 2008: 15). Halifelğe kimlerin seçilebileceği ve taşıması gereken özellikler konusunda da bu iki yaklaşıma paralel olarak farklı düşünceler oluşmuştur. Özellikle halife belirlemenin sosyal bir gereklilik mi yoksa dini bir gereklilik mi olduğu konusu bu iki yaklaşım arasındaki temel farktır.

---

\* Maruf, bilmek, aşına olmak, tanımak ve düşünerek veya eserini inceleyerek kavramak anlamlarına gelen a-r-f (arefe) kökünden türemiştir. İnkârın zıddı olan irfan da bu kökten türemiştir. Münker ise, bilmemek, belirsizlik ve tanımamak anlamlarındaki n-k-r (nekira) kökünden türemiştir. İrfanın zıddı olan inkar da bu kökten türemiştir (Akyüz, 1998: 97-98).

Sünni siyaset anlayışına göre devletin varlığı siyasi ve sosyal bir gerekliliktir. Fakat devlet başkanının belirlenmesinin vacip-zorunlu olması durumu sadece sosyal veya siyasi olan bir mesele değildir. Aynı zamanda hem içtimai yaşamın düzeni hem de bu düzeni tertip eden ortak iyinin varlığını gerekli gören dini bir vecibe olarak görülmüştür. Çünkü halife seçiminin vacip olduğunu savunan ekseri ulemanın iki temel dayanak noktası olmuştur. Birincisi, İslam Peygamberi'nin vefatından hemen ve zaman geçmeden Hazreti Ebubekir'in halife seçilmesidir ki bu devlet başkanının sosyal ve siyasal yönden gerekliliğine işarettir. İkincisi ise imamın temel görevlerinden olan "emri bil maruf ve nehyi anil münker" (iyiliği emredip, kötülükten men etmek) görevlerinin ifası içindir ki bu da devlet başkanının seçilmesinin dini bir gereklilik olduğuna işarettir.

Maverdi (2015: 32), halifeliğe ehil olmak için gerekli şartları şöyle özetlemektedir: "Her yönüyle adil olmak, halifenin görevi dahilindeki tüm işlerde içtihatla bulunabilecek derecede ilim sahibi olmak, kulak, göz, dil gibi hassalarının ve hareket kabiliyetinin sağlam olması, düşmanla harp ve topluluğu koruma hususunda güç, kuvvet ve cesarete sahip olmak, soy bakımından Kureyş soyundan olmak." Buna paralel olarak El-Mübarek (2013: 78-84), hilafet makamına geçebilmek için gerekli şartları şöyle sıralamaktadır; Bilgili ve kültürlü olmak, siyasi ve idari dirayet sahibi olmak, iyi ahlak sahibi olmak, Müslüman olmak, erkek olmak ve Kureyş'ten olmak. Bu şartlardan hareketle hilafet makamı için gerekli şartlar genel olarak, din, akıl, sağlık, takva ve nesep ile ilişkilendirilebilir.

İslam'a siyasal düşüncesinde ümmeti maddi ve manevi idare etmek olarak nitelendirilen hilafet elzem derecede önem arz eden bir emanettir. Emanetin ehil kimselere verilmesi yüce Allah'ın emridir (Nisa, 4/58). Burada ehil kimse ehl-i hal ve'l akd tarafından hilafet makamının şartlarına uygun olarak belirlenir. Dolayısıyla hilafet kişisel-ailesel bir hak değildir ve miras bırakılamaz. Nitekim veliaht usulü ile belirlenen Hazreti Ömer'in hilafeti dahi sahabenin ileri gelenleri (ehl-i hal ve'l akd) tarafından biati ile geçerlilik kazanmıştır.

Hilafetin en önemli şartlarından birisi şevket ve kuvvettir. Bu bağlamda halifenin ümmetin birliğini sağlayacak, düşmanlardan onları koruyacak ve kendisine itaati temin edecek şekilde güç, kuvvet sahibi olması, İslam ülkesinde hükmünü geçerli kılması, gerektiğinde güç kullanarak zalimden mazlumun hakkını alıp teslim ederek adaleti tesis

etmesi gereklidir (Gümüőođlu, 2018: 50). Mütেকaddimin (selef) Ehl-i sünnet uleması imamların Kureyő soyundan olmasını Őart koőarlarken Havaric (Hariciler) ve Mutezile\*’den bazıları imamlarda bu Őartı aramamıőlardır. Őia ise çerçeveyi daha da daraltmıő ve imam olacak kiőinin Kureyő kabilesine mensup olmasını yeterli görmeyip aynı zamanda Beni Haőim soyundan olması gerektiğini de Őart koőmuőtur (Gümüőođlu, 2017: 180-181). Nitekim halifenin sečilme Őartlarından olan ilim, adalet, yetkinlik (akıl) ve duyuların sağlam olması Őartlarında Müslüman ümmeti asla ihtilaf etmemiőtir. Bu dört Őart üzerinde ittifak edilmiő (müttefakun aleyh) Őartlardır. Fakat Kureyő’ten olmak Őartı tartıőmalıdır (muhtelefun fih) (Duman, 2010: 410).

Halifenin sečilme Őartları kendi aralarında ve halifenin görevleri ile sıkı bir iliőki içindedir. Halifenin Müslüman olma Őartı imametini dini boyutunun gerekli Őekilde yerine getirilebilmesinin bir sonucudur. Halifenin bilgili ve ehliyet sahibi olabilmesi akıl sahibi ve reőit olmasını gerektirir. Ayrıca halifenin adil olabilmesi özgür olmasını gerektirir. Halifenin erkek olması tamamen güçlü olması ile iliőkilidir. Müslümanların canını, malını ve toprağını korumak ve cihat gibi görevleri yerine getirebilmek için halifenin güç unsuruna sahip olması gereklidir. İyiliği emredip kötülüğü men etmek ve İslam dinini karőit din ve fikirlere karőı korumak için halifenin bilgin olması Őarttır.

### **2.2.2. Hilafette Akdedilme Usulleri**

Bazı fikir ayrılıklarına rağmen Hazreti Ebubekir’in ilk halife sečilmesinin ardında yatan sebepler çok açıktı. Bu sebepler; Hazreti Peygamber’e hayattayken yakın olması, Kureyőli olması, yaő itibariyle yukarıda zikredilen diğer adaylardan olgun olması ve en önemlisi halifenin aynı anda imam olmasına bağlı olarak; İslam Peygamberi hayattayken birkaç defa onu namaz kıldırmak için imam tayin etmiő olmasıdır.

Köse (2017: 114-115)’nin Kasım’den aktardığına göre halifenin sečilmesinde Sünni mezheplerin üzerinde ittifak ettikleri ilk usul devlet başkanının sečilme belirlenmesidir. İslâm hukukunda devlet başkanının belirlenmesinde kabul edilen ikinci yöntem mevcut devlet başkanının kendisinden sonra yerine geçecek kimseyi

---

\* Mutezile, Müslüman olmakla birlikte kaderi yadsıyarak, her Şey kulun cuz’i iradesine bağlı olduğunu iddia eden ve ehl-i sünnet karőıtı bir düşünce felsefesidir.

belirlemesine dayanan "ahd" veya "istihlaf"\* yöntemidir. Sünnî hukukçular devlet başkanının belirlenmesinde temel olarak bu iki yaklaşımı (seçim, atama) kabul etmektedirler. Sahabe devrinde hilafet makamına gelme usulünü iki başlıkta toplamak mümkündür. Nitekim ulemanın ekserisi de hilafete geçişte bu iki usulü esas kabul etmişlerdir. Bunlar "şura" yani "Ehlü'l-hal ve'l-akd'in Tensibi" ve "İstihlaf veya Veliht Usulü"dür" (Gümüšoğlu, 2017: 200). İmamı veya devlet başkanını seçen kurula ise bazen "ihl-i hall ve'l-akd" bazen "ehl-i içtihat" bazen de İslam hukukçularının sözlerinde geçtiği gibi "ehl-i ihtiyar" adı verilmiştir." (El-Mübarek, 2013: 93). Fakat raşid halifeler devrinden sonra uygulamada böyle bir denetimin yapıldığından ve hatta herkesçe kabul edilen temsilciler kadrosunun kurumsal olarak varlığından dahi söz edilemez.

Sünnî hukukçular devlet başkanının belirlenmesinde temel olarak bu iki yaklaşımı (seçim, tayin) kabul etmektedirler. Bununla birlikte tarihi süreçte bir üçüncü yol daha ortaya çıkmıştır. O da devlet başkanlığının zorla ele geçirilmesidir. İslâm hukukunda bu şekilde devlet başkanlığını ele geçirme "kahriyye" veya "istilâ"\*\* olarak adlandırılmaktadır. İslam, babadan oğula geçen bir hükümlanlık sistemini (saltanat) kesin bir biçimde yasaklamamıştır. Nitekim, Kur'an'ı Kerim'de risaletin dahi babadan oğula geçtiğinin örnekleri mevcuttur. Nitekim, Ehl-i Hal Ve'l-Akd'in veliahdı tayin usulüne itiraz etmeyip veliahda biat etmeleri, veliahdın halifede aranan şartları kendisinde ihtiva ettiğinden veyahut hilafette fazileti aramak yerine kargaşa ve dağılmayı önlemekten ileri gelmektedir.

Arapça "bey'a" kök kelimesinden gelen bey'at, genelde "yemin" karşılığı kullanılan ve satış, satış mukavelesi, satın alma, bir pazarlığı bitirmek için el sıkışma, birinin egemenliğini bildirmek için el uzatma anlamlarına gelmektedir. Siyasi anlamda bey'at, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde ve siyasi otorite ile olan münasebetlerinde karşılıklı yapılan bir sözleşme (akit) ve siyasi otoriteye razı olmak, onu tasdik etmek ve bağlılığını bildirmek anlamlarına gelmektedir (Çaylak, 2015: 143). Bir başka tanımlamada biat (seçim), "İslam devletinde idare edenle idare edilenler

---

\* İstihlaf, birini halife (temsilci/ardçı) kılmak anlamındadır (Akyüz, 1998: 130). Ahd (istihlaf, vasiyet) yönteminde mevcut halife, hilafet şartlarını taşıyan bir kimseyi seçerek vasiyet etmektedir (Ekinci, 2019: 215).

\*\* İstila kahr (zorla) ve galebe (kuvvet) yoluyla iktidarın ele geçirilmesi anlamına gelir. Devlet başkanlığını bu yolla ele geçiren kimse için müstevli ve mütegalib kelimeleri kullanılmaktadır (Şen, 2020: 162). Kahriyye veya istila yolu ile başa gelene Halife-i Kahire denilmiştir (Ekinci, 2019: 216).

arasında yapılan, seçim veya bağıllık karakteri taşıyan sosyopolitik akid" olarak ifade edilmiştir (Bağdatlı, 2018: 279).

Şura, lügatte "bal süzmek" anlamında kullanılır. İstılahta "birilerine müracaat ederek görüş almak" anlamına gelmektedir. Şura halife için bir danışma meclisidir. Şura üyelerine literatürde "Ehlü'l-hal ve'l-akd", yani "çözen ve bağlayan kurul" denilmektedir. Halkın temsilcilerinden oluşan bu kurul toplumsal meseleleri bir sonuca bağlar veya bir çözüme kavuşturur (Azimli, 2018: 61-62). İslam hukukçuları devlet başkanını seçecek olan ehlü'l-hal ve'l-akd (şura) için bazı şartlar belirlemişlerdir. Müslüman, akıl-baliğ olmak gibi genel şartlara ilave olarak adil olmak, ilim sahibi olmak, rey ve tedbir ehlinde olmak gibi özel şartlar aramışlardır (Şen, 2020: 51).

İslam'a göre gerçek manada mülk yani hükümrancılık Allah'ın olup, O, mülkü dilediğine verir. (Ali İmran, 3/26). Müslümanların din ve dünya işlerinin idaresinde Hazreti Muhammed'e dini riyaset ve dünyevi niyabet olan hilafet, bir halifenin malı veya mülkü olmadığından birine devredilmesi veya miras olması söz konusu olamaz. Ahmed İbni Hanbel ise "Kim Hilâfet'e geçer, insanlar da onun etrafında toplanır ve rıza gösterirlerse o Halife'dir." demektedir (Hocaoğlu, 2017: 126). Halife, hilafetin mana ve fonksiyonunu ifa ettiği müddetçe hilafeti ölünceye kadar geçerlidir (Gümüsoğlu, 2017: 246).

Tayin veya önceden kabul (akd) olarak ifade edilen durum, devlet başkanının daha hayattayken, ölümünden sonra yerine geçecek kimseyi tayin etmesi ve bunu ümmete (hal ve akd ehline) kabul ettirmesidir. Bu şekilde biat ve tayin yolları ile kazanılan halifelğe "Hilafet-i Kamile", zaruri imamlığa ise "Hilafet-i Suriyye" demişlerdir (Niyazi, 2018: 78-81). Fukahanın ekseriyeti kuvvet yoluyla hilafeti ele geçirmeyi meşru bir usul olarak görmemişler ancak zaruretten dolayı kabul edilen bir imamet (zaruret imamı) olarak görmüşlerdir (Gümüsoğlu, 2017: 224). Ehl-i sünnet uleması hilafetin veraset yoluyla intikal etmeyeceğinde ittifak etmişlerdir. (Gümüsoğlu, 2018: 47). İslam alimleri ahit ya da istihlaf yöntemine bizatihi biat almak koşuluyla cevaz vermişlerdir (Şen, 2020: 44).

İslam Peygamberi, kendisinden sonraki İslam devlet başkanını seçmeyerek, geride bıraktığı İslam toplumunu "şûra" prensibine yöneltmiştir. Dolayısıyla nass ve hadislerde devlet başkanlığına ilişkin net hükümler yer almadığından raşid halifelerin başa geliş

usülleri, İslam alimleri için halifeliğin seçiminde temel teşkil etmiştir. Böylece seçim usulleri, Hazreti Ebubekir örneğinde olduğu gibi kamuoyu istişaresi (seçim), Ömer bin Hattab örneğinde olduğu gibi veliaht belirleme (istihlaf), Osman bin Affan örneğinde olduğu gibi danışma heyeti (şura) seçimi ve son olarak Muaviye bin Ebu Sufyan örneğinde olduğu gibi tegallüb (kuvvet) yolu şeklinde dört başlık altında özetlenebilir.

Ekinci (2019: 216-217), hilafeti zorla elde etmenin meşruiyetini şu ifadelerle özetlemektedir: "Kahriyye-istila yolu, bir kimsenin güç kullanarak hilafeti zor ile elde etmesidir. Bu da iki türlü olur: Birincisi, ortada bir halife yoktur ve zorla başa gelen kimse hilafet şartlarına sahiptir. Bunun halifeliği sahihtir. İkincisi, zorla başa gelen kimse, ortada başka bir halife varsa veya hilafet şartlarını taşıyorsa, meşru halife sayılmaz. Ancak böyle bir hükümdarın meşru, hukuka uygun emirleri kabul edilir."

Sünni mezheplere göre istila yöntemi ancak belirli şart ve koşullara bağlı olarak kabul edilmiştir. Bu şartlar biat alma, zaruret halinde ve siyasi boşluğun olduğu bir konjonktürde gerçekleşme, gerçekleştiğinde istikrar ve güvenliği sağlamış olma ve meşru bir iktidar karşı olmama şeklinde tasnif edilebilir (Şen, 2020: 163-164). Dolayısıyla İslam, toplumsal nizamın sağlanması için güç kullanımını da belli şartlarda meşru görmüştür denilebilir.

Göreve gelen bir halife her ne yaparsa yapsın sorumsuz ve süresiz görevli değildir. Yani gerekli görülmesi durumunda görevinden azledilebilmektedir. İslam siyaset bilimcileri halifenin azledilebilmesi için bazı şartlar ortaya koymuşlardır. Halifeliğin sona ermesinde ölüm ve feragatı tabii sebep olarak inceleyen Ekinci (2019: 227), azil sebeplerini ise bedeni noksanlık, esaret (kuhr), irtidad-murted (dinden çıkma) ve adaletten ayrıma şeklinde tasnif etmiştir.

Halife, şer'i hükümleri yürürlüğe koymak, İslam Dini'ni korumak, takdir yetkisi dahilinde gerekli düzenlemeleri yapmak ve kafir ile savaşmak (cihad\*) gibi kutsiyet atfeden görevleri yerine getirmek için söz konusu şartları kendisinde ihtiva etmesi gerekir. Genel olarak halifenin seçilme şartlarına bakıldığında yine İslam'ın temel düsturlarından olan işin ehline verilmesi ilkesini (Nisa, 4/58) açıklar niteliktedir. Fakat tarihi tecrübe bu durumun daha çok pratikte var olduğunu, pratik anlamda tamamen bu

---

\* Cihad, çaba göstermek, güçlülükler göğüs germek anlamındaki c-h-d kökünden türeyen cihad sözcüğü, olanca gücüyle mücadele etmek, çaba içinde olmak ve karşı koymak anlamındadır (Akyüz, 1998: 485).

ilkelerden soyutlanmış irsiyete dayalı bir sitemin yerleştiğini gözler önüne sermektedir. Emeviler ile başlayan saltanat ile eklenen halifelik sistemi genel olarak tüm Müslüman devletler tarafından benimsenmiştir.

### **2.2.3. Halifenin Sorumluluğu, Vazifeleri ve Yetkileri**

İslam siyaset teşekkülünde halifeye atfedilen temel görev yürütme fonksiyonudur. Halife şeriate uygun olarak görevlerini ifa eder. Bu durumun sonucu olarak halifenin ilk vazifesi Şer'i kaideleri yürürlüğe koymak ve diğer görevlerini de bu esaslara uygun olarak yerine getirmektir. Yargı görevi de baş kadı olarak halifeye atfedilse de halife yürütme ve yargı görevlerini demografik ve coğrafik alan açısından idareci ve kadı statüsündeki kişilerle paylaşabilir.

İslam Devleti'nin üstlenmek zorunda olduğu görevleri dört kısma ayırmak mümkündür: yürütme (sivil ve askeri idareyi içine alır), yasama, adalet ve kültür (Hamidullah, 2012: 157). Burada halifenin yasama görevinden tam anlamıyla söz edilemez. Yasama görevinden kasıt, halifenin takdir yetkisi bağlamında şeriatın boşluk bıraktığı veya içtihadla bıraktığı bir konuda yine şer'i hukuka uygun olarak hüküm verebilmesidir. Halife şer'i hükümler doğrultusunda kanunları tatbik eder. Yani yürütmeyi şeriate uygun olarak yapması gerektiği için yürütme olarak yapacağı ilk iş şeriatın esaslarını yürürlüğe koymak ve İslam'ın kendisinden tatbikini istediği kanunları infaz etmektir (Gümüšoğlu, 2017: 281).

İslam alimlerine baktığımızda halifenin görevlerini dini-dünyevi veya ilmi-ameli (Gazali'nin metodu) olarak iki kısma ayırdıklarını gözlemlemekteyiz. Gümüšoğlu (2017: 269-275), halifenin görevlerini ulemadan alıntılarla şu maddeler halinde vermektedir: Dinin muhafazası, dini hükümlerin tatbiki, devletin idaresi ve iyiliği emredip kötülüğü nehyetmek. Kurt (2017: 161-169) ise halifenin vazifelerini Namazda imam olmak, fetva, kaza (yargı), sahibu'-şurta (polis-güvenlik-askeri), adalet, hisbe ve sikke olmak üzere yedi ana başlıkta toplamıştır.

Halifenin İslam hükümlerini tatbik etmek ve tüm Müslümanları adilce idare etmek gibi elzem bir sorumluluğu vardır. Halife bu sorumluluğunu yerine getirirken ve otoritesini kullanırken, sorumsuz ve mutlak bir monark değildir. Halife, kendi iradesi dışında yaratılmış ve mutlak iktidarını sınırlayan bir hukuk (şeriat) ile yönetme eylemini gerçekleştiren bir devlet başkanıdır. Böylece halifenin genel olarak en temel vazifesi

İslam ülkesinin en yüksek idarecisi olduğundan bir başkanın, hükümdarın veya kralın yapmış oldukları işleri İslam Hukuku çerçevesinde yerine getirmektir. İbn Haldun (2019: 460) ise halifenin sorumluluğunu kısaca şöyle dile getirmektedir: "Halife, dinde Şer'i tekliflerin gereğine göre hareket eder. Esasen, o, bunları tebliğ ve halkı ona sevk etmeye memur edilmiştir. Dünya işlerini idarede (siyaset-i dünya), beşeri umranda insanların maslahatlarına riayet etmenin icabı ne ise ona göre hareket eder."

Geçit (2016: 44), halifenin sorumluluk alanını şu ifadelerle betimlemektedir; "Halifelerin iktidarlarını sınırlayan iki ilke vardır. Birincisi şeriat (hukuk), diğeri de ümmetin temsilcilerinin (ehlü'l-hal ve'l-akd) denetimidir. Halifenin aldığı kararlar ve yaptığı uygulamalar şeriata bağlı olmadığı durumda halifelikteki hakkı düşer, ümmet içindeki 'ehl-i hall ve'l akd' (İslam ümmetinin temsilcileri) eliyle azledilir." Hulasa halife, (devlet başkanı) şer'i hakimiyeti halk iradesi ile temsil etmektedir. Böylece devlet başkanı ve bürokratlar hem şeriata hem de halka karşı sorumludur. Dolayısıyla halifenin nass ve vesayetle belirlenmemiş olması, İslam siyasi düşünce sisteminde ümmetin temsilcilerine devlet başkanını seçme ve faaliyetlerini denetleme hak ve yetkisini vermiştir.

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere İslam'ın akaid usulü'd-din (Akaidin esas konusunu teşkil eden iman esasları, dinin temelleri) esaslarına halifenin bir müdahalesi söz konusu olmayıp, furuu'd-din (ameli hükümler) hususunda idare ve tanzim yetkisi bulunmaktadır. Bu itibarla alimler, halifeyi şeriatın uygulanmasında Peygamber'in vekili olarak görmüşler, papalıkta olduğu gibi ona "la yuhtilik" (hata etmez) vermemişlerdir. Halife, bütün tasarruflarında şeriata karşı sorumlu olduğu gibi esasen gücünü de şeriattan alır. Görevi de hayatın her noktasında şeriatı hakim kılmak olmakla beraber bunu bir devlet başkanının sorumluluğu ve gücüyle yerine getirir (Gümüšoğlu, 2017: 268). Nitekim halife, şer'i bir düzen için görevlendirilmiş fakat görevini sivil vasıfla yerine getiren bir devlet başkanıdır.

Dolayısıyla halifelik, ruhani değil, siyasi bir memuriyettir. Diyanet işleri meselelerinde karar kuvvetine halife değil, yalnız fukaha, ulema salahiyyetli olmuştur (Bağdatlı, 2018: 136). Genel olarak halifenin yetki ve görevine baktığımızda İslam'ın bu mevkie şeriatın korunması ve tatbiki ve sosyal adaletin tesisi için bir bekçi-çoban statüsünde değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu durum halifeyi toplumu yönetme ve

yönlendirmede tek otorite yaptığı gibi, toplumdaki her ferde karşı sorumluluğunu da ifade etmektedir. Böylece halife toplumsal, bireysel ve dini-dünyevi her alanda söz sahibi bir muktedirdir.

### **2.3. HUKUKİ VE SİYASİ BİR ORGAN OLARAK HALİFELİK MÜESSESESİNİN TARİHSEL SERÜVENİ**

Hazreti Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında vuku bulan ilk problem yönetim sorunuydu. Müslümanların devlet başkanlığı makamı boşalmış ve risalet görevi ortadan kalktığından dolayı dini otorite boşluğu yaşanmıştır. Bu durumda yönetim boşluğu doldurulsa dahi yöneticinin kimliği ve özellikleri hakkında bir belirsizlik söz konusuydu. Devlet başkanı olacak kişi sadece bir sultan mı olacak? Yalnızca dini yönetimi üstlenerek bir imam mı olacak? Yoksa her iki alanda da yetkili (hem sultan hem imam) bir lider mi olacaktı?

Hazreti Peygamber'in vefatından sonra halifenin seçimi hususunda ilk etapta üç ayrı görüş ortaya atılmıştır. Birinci yaklaşıma göre halife seçilmeye en uygun kişi dini işleri idareye ve dünya işlerini yönetmeye gücü yeten biri olmalıdır. Bu yaklaşım ensarın çoğunluğuna aitti ve adayları Sa'd Bin Ubade idi. İkinci yaklaşıma göre halife seçilecek kişinin hem dini işleri idareye ve dünya işlerini yönetmeye gücü yetmeli hem de Kureyşli olmalıdır. Muhacirin çoğunluğu bu görüştedir ve adayları da Ebu Bekir es-Sıddik'tır. Üçüncü ve son görüşe göre ise bir kişinin hilafette hak sahibi olabilmesi için Peygamber'e akraba olması gerekmektedir. Haşimilerin çoğunluğu bu görüştedir ve adayları Ali bin Ebi Talib olmuştur (Duman, 2010: 410-411). Hatiboğlu (2016: 74) ise, halife seçiminde yaşanan ilk dönem tartışmalarındaki tarafları iki gruba ayırmaktadır. Bunlar; İmameti veya hilafeti, kabilesi ne olursa olsun, her ehil Müslümana tanıyan "eşitlikçiler" ile hilafeti sadece Kureyş'e has gören "kabileciler"dir.

Hilafette, İslam Peygamberi'nin belli bir kaide bildirmemesi karmaşıklıklara ve üzücü olaylara sebep olmuşsa da, elbette ki isabetli karar bu olmuştur. Çünkü Hazreti Peygamber'in sözü değiştirilemez hüküm olurdu. Hazreti Peygamber bu işi zamanın dinamizmine ve değişen şartlara göre Müslümanların toplum olarak istişarelerine bırakmıştır. Hazreti Peygamber'in vefatından sonra zuhur eden liderlik (önderlik) sorununun yasama fonksiyonu Kur'an ve Sünnet ile, siyasi önderlik meselesi de halifenin seçilmesi ile bertaraf edildi. Hilafet tarihi serüven içerisinde geçirdiği yapısal

ve kurumsal dönüşümlerle dini otorite, siyasi otorite ve hatta hem dini hem de siyasi otorite olarak kullanılmıştır.

Belirlenen şura bu adaylar içerisinde Hazreti Ebubekir'i ilk halife olarak seçmiştir. Hz Ebubekir ile başlayan halifelik makamının tarihi seyri incelendiğinde Endülüs, Kahire ve Bağdat'ta olduğu gibi aynı dönemde birden fazla halifenin hüküm sürdüğü de olmuştur (Uludağ, 2008: 104-105). Ayrıca, Geçit (2016: 42-43)'in ifadesine göre İslâm dünyası Moğolların Bağdat'ı işgal edip Abbasi halifesini öldürmelerinden sonra üç yıl (M. 1258-1261) kadar halifesiz kalmıştır.

Hilafet meselesi tarihi süreç içerisinde her anlamda bir evrim geçirmiştir. Zamanla hilafete geçişte seçim ve şura yöntemleri terk edilmiş ve bu makamı bir saltanat sistemine dönüştürmüştür. İlk etapta tüm İslam toplumu için "tek" halife uygulaması geçerliiyken, zamanla farklı coğrafyalarda birden fazla halifenin varlığı söz konusu olmuştur. Ayrıca bu değişimlerin sonucu olarak bu makamın statüsünde "halife"den "sultan"a bir dönüşüm yaşanmıştır.

Hazreti Osman'ın seçilmesiyle birlikte İslam toplumunda siyasi liderlik konusu, Kureyş'in iki büyük kabilesi olan Haşimiler ile Emeviler arasında uzun yıllar sürecek bir iktidar mücadelesine dönüşmüştür. Bu mücadelede iktidar başlangıçta Emevilerin elinde kalırken, daha sonraki süreçte Abbasilerle birlikte Haşimiler soyuna geçmiştir (Kutlu, 2008: 10). Ayrıca İslam devletlerinin tarihi süreç içerisindeki dönüşüm ve değişimlerine paralel olarak devlet başkanı için kullanılan unvan da "halife"den "sultan"a bir evrim geçirmiş ve zamanla eş anlamlı kelimeler olarak kullanılmaya başlanmıştır (Timur, 2010: 134). Hulasa kabilecilik düsturu üzerine inşa edilen hilafet, zamanla hanedancılık üzerinden kullanılmış ve saltanata dönüşmüştür. Emevi hanedanının başlattığı bu anlayış (saltanat) Abbasi halifeleri tarafından da kullanılmış ve kültürel bir miras gibi Osmanlı sultanlarınca da kullanılagelmiştir.

### **2.3.1. Raşid Halifeler (Hulefay-ı Raşidun\*) Dönemi**

İslam Peygamberi'nin vefatından sonra din ve dünya işlerinin yürütülmesi, Müslümanların birliğinin sağlanması ve Müslüman topraklarının korunması için bir yönetici şarttı. Fakat yönetici hakkında açık bir nass bulunmadığından ötürü

---

\* İlk dört halife, Ebu Bekir (632-634), Ömer B. Hattab (634-644), Osman B. Affan (644-656) ve Ali B. Ebi Talip (656-661) Arap kaynaklarında "Raşidun", yani "doğru yoldakiler" (ortodoks) olarak geçer (Kennedy, 2019: 32).

Müslümanlar arasında küçük çaplı ihtilaf ve tartışmaların yaşandığı belirtilmektedir. İslam toplumunun liderliği konusunda yaşanan ilk ihtilafların sebebi farklı zaman ve durumlarda buyrulan hadis-i şeriflerin yorumlama biçimi ile ilgiliydi. Çünkü her ne kadar devlet başkanlığı konusunda açık bir nass yer almasa da bu konuda toplumun düzeni ve yaşam tarzı ile ilgili ayet ve hadisler yol gösterici olmuştur. Hz Ömer'in aşere-i mübeşşereden sağ kalanları şura heyetine alması dahi bu anlayışın ürünü olarak yorumlanabilir.

Hazreti Peygamber'in vefatından sonra her ne kadar bazı tartışmalar yaşansa da "Saide Oğulları gölgeğinde toplanan kalabalık, Hazreti Ebubekir'i birinci halife seçer. İslam'ın ilk halifesi Hazreti Ebubekir hastalığı ağırlaşınca birçok sahabeye Hazreti Ömer hakkındaki kanaatlerini sorar hepsi de ondan sitayişle söz eder ve sahabe de bu konuda ittifak ettiğinden neticede Hazreti Ömer, Hz. Ebubekir'in vasiyeti üzerine halifelğe getirilir." (Aksoy, 2009: 217-218). Hazreti Ömer suikasta uğradığında İslâm toplumunda çıkması muhtemel karışıklıkları önlemek amacıyla (Geçit, 2016: 37), yerine kimseyi aday göstermemiş ve halife seçimini bir "şûra"ya bırakmıştır. "Bu şûra heyeti hayatlarında cennetle müjdelenen Aşere-i Mübeşşere'den sağ kalanlarla (Abdurrahman bin Avf, Osman bin Affan, Ali bin Ebi Talib, Zübeyir bin Avvam, Talha bin Ubeydullah ve Sa'd bin Ebi Vakkas) Hazreti Ömer'in kendi oğlu Abdullah'tan (üye değil, sadece müşavir) meydana gelmektedir." (Aksoy, 2009: 219).

Hazreti Ömer'in belirlediği şûra tarafından halife seçimi için yapılan kamuoyu araştırmasında toplumun önemli bir bölümünün Hazreti Osman ve Hazreti Ali'yi halife olarak görmek istedikleri belirlenmiştir. Toplumun mevcut yapısı, farklı kesimler arasındaki hassas dengeler de gözetilmiş ve neticede halkın da katıldığı bir meclis ortamında Hazreti Osman halife olarak seçilmiştir (Geçit, 2016: 37). Raşit halifeler devrinde halifelik makamına geçişte seçim ilkesi benimsenmiş ve halifeler zorla bu makamı işgal etmemişlerdir. Hz Ebubekir doğrudan seçimle başa gelmiş Hazreti Ömer her ne kadar Hazreti Ebubekir tarafından önerilmiş olsa sa beyat usulü ile halife kimliğini kazandığından dolayı da olsa bir seçimle imam olmuş ve Hazreti Osman ve Hazreti Ali Şura Heyeti tarafından seçilmişlerdir.

Emevi soyundan olan Hazreti Osman'ın şehit edilmesi sonrasında halife seçilen Hazreti Ali'ye Hazreti Muaviye biat etmemiştir. Aradaki bu mücadelenin sonucunda iki

Müslüman grup arasında Sıffin Savaşı yaşanmıştır. Bu savaş sonrasında Muviye Şam'da, Hazreti Ali de Kûfe'de halifeliklerini yürütmüşlerdir (Aksoy, 2009: 221). Hazreti Ali kendisine biat edenlerden ayrılan ve Hariciler olarak adlandırılan yeni bir fırkaya mensup biri tarafından şehit edildikten sonra yerine oğlu Hasan halife seçilmiştir (Geçit, 2016: 39). Ali bin Ebu Talib'in şehit olmasından sonra oğlu Hasan'ın halife seçilmesi ile devlet başkanlığı babadan oğula geçmiştir. Bu durum baba-oğulun halef-selef olmasına bağlı olarak veraset sistemine geçiş şeklinde yorumlansa da, Hasan bin Ali seçimle halife olduğundan ötürü tam olarak bir miras-verasetten söz edilemez. Uludağ (2008: 61)'a göre; "Hazreti Ali'nin öldürülmesi ile hilafet sistemi tabii ömrünü tamamlamış, artık sıra saltanata gelmişti. Sağlıklı bir siyaset ve devlet felsefesi ve meşru bir yönetim şekli, yasal temelleri sağlam bir devlet örgütü bir türlü oluşturulamadı." Fakat Hazreti Hasan Muaviye'nin üzerine yürümek için hazırladığı ordudan kendisine bir suikast girişimi olunca istifa etmiş ve hilafet yolunda Muaviye'yi rakipsiz bırakmıştır. (Hilmi ve Aksun, 2010: 303).

Demir (2010: 107), raşid halifelerin başa geliş serüvenini kısaca şu ifadelerle açıklamaktadır:

*"Hazreti Ebubekir biat/tam katılımcı hür seçim yolu ile halife/devlet başkanı seçilmiştir. İkinci halife Hazreti Ömer, birinci halifenin istihlafi ve halkı topyekün biatı/kabulü ile başkan olmuştur. Üçüncü halife Hazreti Osman, ikinci halife Hazreti Ömer'in tayin ettiği ve içlerinde Hazreti Osman ve Hazreti Ali'nin de bulunduğu altı kişilik şura/danışma meclisi kararı üzerinde halkın topyekün biatı ile iş başına getirilmiştir. Dördüncü halife Hazreti Ali ise, üçüncü halife Hazreti Osman'ın kışkırtılan halk tarafından şehit edilmesi üzerine, halkın çoğunluğunun doğrudan biatı ile iş başına geçmiştir. Hazreti Ali'den sonra ise hükümdarlık, babadan oğula intikal eden saltanat şekline dönüşmüştür."*

Hazreti Ali ve Hazreti Muaviye arasındaki mücadele ile başlayan süreçte halifeliğin mahiyetinde bazı değişimler olmuştur. Buna göre halifelik babadan oğula geçen monarşi ile cumhuriyet arasında bir ara şekil haline gelmiştir. Öyle ki seçimin olması onu cumhuriyete, seçilen kişinin vefatına kadar devam eden iktidar süresi ise monarşiye yaklaşıyordu (Hamidullah, 2012: 153-154). Nitekim İslam'da devlet

idaresi ve devlet başkanlığı için kullanılan kavramdan çok devlet başkanının devleti idare etme usulü önemlidir. İslam devlet felsefesinde önemli olan devletin İslami ilkelere uygun idare edilmesi ve devlet başkanlığı makamının "adil hükümdar" imgesi ile bağdaşmasıdır.

Sünni teologlar ve tarihçilere göre, dört raşid halife (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali) İslam Peygamberi'nin meşru halefleriydi ve Sünni anlayış onların yönetim dönemini, "hilafetin ideal modeli" olarak ifade etmektedir (Imber, 2004: 109). İbni Teymiye, Taftazani ve Celaledin Devvani gibi sonraki dönem Sünni alimleri hilafet/devlet başkanlığı konusunda "hilafet-i nübüvvet" ve "hilafet-i ümmet" ya da "hilafet-i hakiki" ve "hilafet-i suri" gibi ayrımlar yapmışlardır (Kutlu, 2008: 17). Ekseri Sünni alimleri bu iddialarını "hilafetin otuz sene olduğuna" (Tirmizi, Fiten, 48) dair rivayet ve nakledilen hadis-i şerife dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla hilafet sisteminde 30 yıl dolduktan sonra, hilafetin ısırıcı sultanlıklara, mülke ve veraset sistemine dönüştüğü benimsenmektedir.

### **2.3.2. Saltanat Dönemi**

Saltanat sisteminde başa gelen devlet başkanı yönetme yetkisini halktan değil, ailesinden almaktadır. Bu durum İslam siyaset teorisinin seçim ve beyat gibi önemli ilkelerini altüst ettiyse de devlet başkanına itaat konusunda pek bir zedelenme yaşanmamıştır. Çünkü ulu'l emre (emir sahipleri) itaat İslam dininin temel ilkelerindedir ve devlet başkanları bu ilkenin arka planını ve bu ilkenin gereklerini bir kenara bırakıp halka karşı bu ilahi emri bir kalkan olarak kullanmışlardır. "Saltanat" denilince akla tek kişi tarafından sahip olunan bölünmez hâkimiyeti ve bu hâkimiyetin babadan oğula geçişi ilkesine dayanan yönetim biçimi gelmektedir. Saltanat monarşi, krallık, padişahlık, sultanlık ve hükümdarlık gibi isimlerle de anılmaktadır. Bu yönetim biçimi İslâm tarihinde Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı'nın hüküm sürdüğü dönemlerde başlıca idare yöntemi olmuştur (Ulutaş, 2007: 125).

Saltanat yönetiminin temelini istilâ ve veliaht tayini yöntemleri oluşturur. Diğer bir deyişle saltanat, yönetimin zorla ele geçirilmesine ve bunun zorla sürdürülmesine dayanır. İslâm'ın öngördüğü yönetim biçiminde ise yönetme yetkisi ümmet-millet tarafından verilir (Ulutaş, 2007: 129). Dördüncü halifeden itibaren başlayan iktidar mücadeleleri, İslam dünyasındaki parçalanmalar, siyasi otoritenin bütün ümmet

tarafından kabul görmeyişi, hükümdarları ek otorite kaynakları aramaya ve devreye sokmaya yöneltti. İlk ve en yakın kaynak olarak dini hassasiyetler görüldü (Kösoğlu, 2017: 78).

Müslüman devletlerde devlet başkanlığı hususunda saltanat sisteminin kullanılması ile otorite açısından bir meşruiyet boşluğunun meydana geldiği görülmektedir. Bu durum, dini argümanları sultanın saltanatı için birer araç haline getirdi. Yani din ve dini hassasiyetler meşruiyetin kaynağı olmaktan çok sultanın kimliğini güçlendirmek için vardı. Emevi ve Abbasi halifelerinin kullandıkları "Halifetullah" (Allah'ın halifesi) ve "Eminullah" gibi unvanlar kullanmaları bu durumun bir neticesidir.

Muaviye ve ardından gelenler, fiili gücü, egemenliklerinin meşruiyet temeli yapmak üzere, "Allah'ın takdiri" fikrini geliştirmeye çalıştılar; Allah'ın takdiri böyle imiş, rıza göstermek gerekir diye propagandalara girdiler. Bu zamanlardan sonra da, "Halifetullah", "Eminullah" gibi unvanlar kullanmaya başladılar (Kösoğlu, 2017: 79). Dolayısıyla Emeviler döneminden itibaren İslâm tarihinde saltanat dönemi başlamıştır. Ayrıca saltanat devrinde hilafet ilahi (teokratik) bir söylem çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Böylece İslam devlet başkanlığı makamının istila ile ele geçirme eylemine meşru bir kılıf giydirilmek istenmiştir.

Saltanatla birlikte din ölçü alınmamaya, saltanatın gereklerine göre saltanata aracı kılınmaya başlandı. Sultanlar halkın gözünü boyamak için bazı dini kisvelere bürünür oldular. Halifeler adeta Roma'da olduğu gibi dini tekellerine aldılar. Emevilerdeki durum, dinin saltanat tarafından baskı altında tutulması iken, Abbasilerde ise din, saltanatı ayakta tutmak için kullanılmıştır (Azimli, 2018: 131). Görüldüğü üzere hilafet makamı vekalet-i Peygamber konumuyla Müslümanlar üzerindeki egemenlik hakkına bir talep iken, 11. yüzyılda sadece Hazreti Peygamber'e nispet edilmesi, otorite olmaktan çok bir saygınlık makamına dönüşmüştür. Böylece siyasi otorite emirlere ve hükümdarlara devredilmiştir.

### **2.3.2.1. Emevi Dönemi**

Hilafet Emevilerde evrim geçirmiş ve farklı bir boyutta kullanılmıştır. Bu dönemde Hilafet makamına geçiş usulü seçim ve istişare yönteminden saltanata dönüştüğü gibi halife kavramının kullanım şekli de dönüşüme uğramıştır. Emevi

halifeleri kendilerini Hazreti Peygamber'in halefi değil Allah'ın temsilcisi olarak lanse ediyorlardı. Ayrıca halife Müslümanların imamı olarak değil, bir Arap hükümdarı gibi otoritesini kullanıyordu.

Hulefa-yi Raşidin'den sonra Hazreti Muaviye ile başlayan ve Emevi Hilafeti olarak İslam tarihinin yaklaşık bir asrını oluşturan devrede hilafetin kamil manada uygulanması birtakım zaruretlerden dolayı mümkün olamamıştır. Özellikle şekil açısından, halifeler Hulefa-yi Raşidin devrinde ehlül-hal ve'l-akd'in istişaresi ve kararıyla bu makama gelirlerken Emeviler devrinde hilafete geçiş daha çok saltanat usulüyle olmuştur (Gümüšoğlu, 2017: 300).

*"Emeviler zamanında (661-750), halife unvanı başka bir anlam kazanmış, yalnız hükümdarın siyasi kudretinin bütünlüğünü ifade etmek üzere, Allah'ın kaim makamı anlamında kullanılmıştır. Emevi halifeleri, İslami kavrayış tarzına yabancı bir kavrayışla, kendilerini Arap hükümdarları olarak hissetmişler, halifelik Emevi hanedanında irsi olmuştur" (Bağdatlı, 2018: 136).*

Emevi halifelerinin ilk dördünün (I. Muaviye, I. Yezid, I. Mervan ve Abdül Melik) kendilerinden sonra hilafeti oğullarına bırakmaları, hilafet kurumu açısından tarihsel bir dönüm noktasıdır. Çünkü hilafet artık mülk-saltanata dönüşmüştür. Halifeliliğin belirlenmesinde istişare, seçim ve istihlaf usullerine son verilmiş, cebir (istila) ve veraset (veliaht) usulü benimsenmiştir. Ayrıca Emeviler'de ırkçılık politikası benimsenmiş ve ırka dayalı bir halifelik (Arap İmparatorluğu) fikri sergilenmiştir.

İslam cemaatinin başkanının bir ünvanı olan ve ilk halifeler için kullanılan "Halifetü Resul Allah" tabiri Emeviler zamanında değişmiştir. Muaviye, iktidarı elinde tuttuğu için sultan sıfatı yanında, Kura'a dayanarak (17/35) Hazreti Muhammed'in temsilcisi değil, Halifat Allah (Allah'ın Halifesi) ünvanını kullanmıştır (Bağdatlı, 2018: 141). Raşid Halifelerde bir anlamda: "Halife, halkı içindir, halkın işini gören görevlidir" mantığı geçerli iken, Emevilerde: "Halk, halife için vardır" anlayışıyla bütün halk, halifenin hizmetçisi olarak düşünülmüştü denilebilir (Azimli, 2018: 146). Halife kavramının bu dönemde etimolojik kökeninden mülhem olarak, ölen, orada bulunmayan ve işini yapamayan birisi için söz konusu olduğu ve Allah'a böyle nitelikler izafe edilemeyeceği gerçeği göz önüne getirildiğinde, kavramın kendisinden öncekinin (selef)

yerine geçerek emaneti devralmak, sorumluluk yüklenmek ve yeryüzünün yönetmek, imar etmek manasında kullanıldığı âşikardır (Çaylak, 2015: 149).

Dinin hamisi rolünü üstlenen Emevi hilafetinin göze çarpan iki önemli unsurundan söz edilebilir. Bunlardan biri Emevi halifelerinin bu makama ruhani bir özellik arz etmeleri, bir diğer özelliği ise, genelde Arap özeldi ise Emevi menfaatinin gözetilmesiydi. Bu durumda İslam'ın hamisi ve koruyucusu kişi olarak halife değil, zümre olarak Emevi hanedanıydı. Dolayısıyla Emevi hilafeti, başa geliş usulünden tutun kullanılan unvanlara hilafet-i İslam'ı bir şirket yönetimine dönüştürmekteydi.

Emeviler, Muaviye ile doğrudan doğruya dünyevi emperyal bir güç haline geldiler ve iktidarlarını dini otoriteye pek ihtiyaç kalmayacak şekilde kurdular. Bu dönem, güç ve yetkinin tamamen Emevi sülalesinin menfaatleri doğrultusunda kullanıldığı, devlet menfaatinin "Emevi Ailesi menfaati" olarak anlaşıldığı bir dönemdir. Bu durumun bir sonucu olarak Bizans'taki kral-kilise ilişkisine benzer bir şekilde Emevi yönetimi dini tekeline ve emrine almıştır (Azimli, 2018: 147-148). Dolayısıyla Emevilerle siyasi yapı tamamıyla saltanata dönüşmüş oldu. Emevi ailesine karşı diğer Mekkeli ve sair Arap kabilelerinin kıskançlıkları ve sürekli bu baş kaldırma yahut huzursuzluk ihtimali, bu devleti "devlet menfaatleri" kavramı üzerinde duyarlı olmaya götürdü. Bu ise, Arap anlayışına göre, "Emevi Ailesinin menfaati" demektir. İslamiyet ile ilgili meseleler daha çok ikinci planda kalmış ve dini tefekküre bırakılmıştı (Kösoğlu, 2017: 77).

Ayrıca Emevilerde Arap milliyetçiliği fikri de belirgin bir biçimde kendini göstermiştir. Emeviler seçilecek halifenin anne ve babasının Emevi ve Arap olmasını şart koşuyorlardı. Onlara göre halife asil soydan, safkan Arap olmalı idi. (Azimli, 2018: 157). Emevilerin halifelik konusundaki bu yaklaşımları nedeniyle onlardan sonra bütün Müslüman dünyası tarafından kabul edilen halifeler çıkmamıştır (Barthold, 2012: 119). Emevi hilafeti incelendiğinde Emevilerde devlet yönetimi bir aile şirketi halini almış ve din bu ailenin menfaatleri uğruna kullanılan bir araç haline getirilmiştir. Dolayısıyla Emeviler Arap milliyetçiliğinin ötesinde daha da öze indirgenen bir mikro milliyetçilik ideolojisini benimsemişlerdir. Emevi hanedanının yönetim tavrını "Arap isen yaşa! Emevi isen yönet" şeklinde özetlemek ve sloganlaştırmak mümkündür.

### 2.3.2.2. Abbasi Dönemi

İslam dünyasında ilk mezhepçilik hareketlerinden olan Hariciler ve Şiiler tarafından yapılan isyanlar ve muhalefet Emevileri yıkmaya yetmemiştir. Ancak Abbasiler zamanla bu iki güçlü muhalefetin desteğini almış ve bu iki mezhepçi yaklaşımın arasından sıyrılarak halifeliği Emevîler'den devralmayı becermiştir (Geçit, 2016: 41). Emevilerden sonra gelen Abbasi halifeleri kendilerine kutsiyet kazandırması amacıyla lakaplarının sonuna lafzatullah eklemiştir. Böylece otoritelerini güçlendirmeye çalışmışlardır (Azimli, 2018: 22).

Emevîler ve Abbasiler, umumi risalete dayalı hilafetin yerine asabiyet ve irsiyete yani tamamen saltanat-veraset sistemini kullanmışlardır. Abbasiler'de, Emeviler'den farklı olarak "Ümmet-i İslam'a dayalı" bir halifelik sistemi (İslam İmparatorluğu) benimsenmiştir. Geçit (2016: 44), bu evrimin etkisini "Halifelik, saltanat sistemine dönüştürüldükten sonra saltanatın gölgesi altında, sultanın karizmasını arttırmaktan başka bir işe yaramıyordu" şeklinde ifade etmektedir.

On birinci yüzyılın ortalarına doğru Bağdat hilafeti siyasi gücünü iyice kaybeder; Şii Büveyhoğulları'nın oyuncağı haline düşer. Halife artık ne siyasi ne de -batılı bir kavram olan- ruhani reis değildir. Halife, Hazreti Peygamber'in sülalesinden, hilafetinde olmaktan -bu kabulden- doğan bir saygınlığa sahiptir (Kösoğlu, 2017: 80-81). Hulagu orduları Bağdat'ı işgal edip (1258) Halife Müstasım'ı öldürdükten ve Abbasi hilafetine böylece son verdikten sonra, İslam dünyasında üç yıl "halife" unvanını taşıyan kimse kalmaz. Sonra Mısır Memlük sultanı Baybars, öldürülen halifenin amacını, Mustansır Billah lakabı ile hilafete geçirir ve kendisine biat eder (Kösoğlu, 2017: 81).

1261-1517 yıllarında Abbasi Hilafeti daha çok hutbelerde isminin okunması veya bazı zamanlarda sultanların kendi meşruiyetlerini kabul ettirmek veya İslam dünyasında meşhur olmak için kendisine müracaat ettikleri kısmen manevi bir makam haline gelmişti. Hayatını Memlüklü sultanlarının gölgesinde sürdüren Abbasi halifeleri üç asra yakın bir zaman diliminde İslam aleminde maddi bir güç gösterememişlerdir. (Gümüsoğlu, 2018: 29). Hilafet saltanata dönüştükten sonra Müslümanların nazarında bir çöküşe uğradı. Çünkü mevcut meşru yollarla işgal edilmeyen hilafet makamı, rıza-otorite bağlamında rızaya dayanmayan bir otoriteye dönüşmüştür. Bunun sonucunda halifeye meşru otorite olarak rıza göstermekten ziyade yalnızca Hazreti Peygamber'e

vekaletten ötürü bir saygı gösterilmiştir. Kısacası teorik anlamda rızaya dayalı olarak elde edilmiş bir otorite ve meşruiyetten ziyade pratik anlamda güçle kendini kabul ettirmiş bir otorite ve meşruiyetten söz edilebilir.

Bağdat Abbasi halifeleri, hilâfetin Kahire'ye intikalinden sonra Memlûk sultanlarının gölgeleri altında tamamen yetkisiz ve maaşlı birer memur statüsünde olmuşlardır (Ağır, 2011: 645). Memlukler döneminde, halifenin esas amacı yeni bir sultanın gelişini meşrulaştırmaktı. Memluk Sultanlığı (Abbasi hilafetinin aksine) hiçbir zaman resmi olarak veraset sistemine sahip olmamıştır, genellikle bir hükümdardan diğerine şiddet ve suikastla geçip durmuştur. Halifenin işlevi temel olarak zor kullanarak gelen birini onaylamaktı. Halifenin diğer bir işlevi de öteki Müslüman liderleri etkilemekti (Kennedy, 2019: 212).

XI. yüzyılda Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşu özellikle dini hakimiyetin temsilcisi olan halifeye karşı dünyevi hâkimiyetin temsilcisi sultanın cazibesini arttırmıştır (Barthold, 2012: 120). Selçukluların siyasi hayata çıkışlarından itibaren halife ile sultan, İslam dünyasının yönetiminde görev paylaşımında bulunmuşlardır. Sultan dünya işlerinden, halife ise din işlerinden sorumlu olmuştur. Halife, siyasi olarak sultana tabi olmuş, bütün cismani kudret ve hakimiyetini kaybetmiştir (Bağdatlı, 2018: 138). Abbasi hilafeti döneminde hilafetin manevi boyutu kullanılmış ve Abbasi halifeleri maddi anlamda pek varlık gösterememişlerdir. Dolayısıyla Abbasiler hilafet makamını tamamen manevi bir tahta dönüştürerek meşruiyetlerini mutlaklaştırmak istemişlerdir. Abbasi halifelerinin isimlerinin arkasından lafzatullahı kullanmaları bu durumun bir sonucudur.

Görüldüğü üzere Emevilerden sonra Abbasiler devrinde de hilafetin aynı şartlarda intikali devam etmiş özellikle Abbasilerin son dönemlerinde hilafet tamamen şekilde kalmıştır (Gümüšoğlu, 2017: 302). Abbasi Hilafeti döneminde Abbasi Halifesi dini riyaseti temsil ederken, önce Selçuklu sultanları daha sonra da Memlûk sultanları dünyevi riyaseti temsil ediyorlardı. Gücü olmayan bir halife, en temel görevlerinden biri olan İslam ülkesini ve Müslümanları koruma vazifesini yerine getiremez. Dolayısıyla Abbasi Halifeliği hilafetten uzak bir hal almış ve sözde kalmıştır. Dolayısıyla Abbasi hilafeti de Emeviler dönemindeki gibi nakıs bir hilafet olarak tarihin tozlu sayfalarına nakşolmuştur.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### OSMANLI'DA SİYASİ VE DİNİ OTORİTE

#### 3.1. OSMANLI HUKUKİ VE SİYASİ YAPISI (SULTAN VE HUKUKİ EGEMENLİK)

Tarihte göç, fetih ve ticari ilişkiler gibi unsurlar toplumların birbirleriyle etkileşimine neden olmuştur. Bu etkileşim hayatın hemen her alanında (sosyal, siyasi, felsefe, hukuk vb.) gerçekleşmiştir. Bu durumun bir yansıması olarak "Daha önceki Müslüman devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de örfi hukuk, sosyal hayata yönelik karşılaşılan yeni sorunlarda bir zaruret ve bağımsız bir kanun koyma faaliyeti olarak İstihsan ve İstislah\* gibi yine bir İslami kural çerçevesinde meşru hale getirilmiştir." (İnalçık, 2000: 45). Merkeziyetçi ve monark bir yönetim tarzına sahip olan Osmanlı Devleti, hukuki olarak örfî ve şer'î hukukun birlikte uygulama alanı bulduğu bir hukuk sistemine sahiptir. Yasama, yürütme ve yargı olmak üzere tüm yetki ve güç padişahıdır. Yani padişah, ortak olunamaz bir iktidara sahiptir ve bu bağlamda devlet yönetiminde tek otoritedir (Armağan, 2011: 144). Padişah yasama erki olarak şer'i kanun alanında değil, sadece örfi kanun alanında yetkiliydi.

Osmanlı mutlak monarşi sistemi ile yönetildiğine dair bir izlenim sergilemesine rağmen, Osmanlı padişahı sınırsız ve sorumsuz bir yetkiye sahip değildi. Osmanlı padişahı her şeyden önce örfü uygulamakla yükümlü bir görevliydi ve aynı zamanda bu örfi kaidelere kendisi bağlıydı. Bugünkü anlamda düşündüğümüzde "kanun koyan kanuna bağlı olsa da kanuna kendisini sınırlayacak bir hüküm koymaz" gibi doğal bir eleştiri söz konusu olabilir. Fakat örfî-sultani hukukun da şer'i hukuka bağlı olarak düzenlenebilmesi, Osmanlı sultanının gerçekten hukuka bağlı mutlak bir yetkili olduğu sonucunu doğurur.

Osmanlı padişahının kut anlayışına dayanan egemenlik ile tebaasının canı ve malı üzerinde her türlü tasarruf hakkına doğrudan ya da dolaylı olarak sahip olmasına rağmen, bu tanrısal yetkisini keyfi olarak değil kanun, nizam ve örfe göre yapması gerektiğine ilişkin bir anlayış bulunmaktadır (Uzunçarşılı, 2003: 16). Böylece egemenlik "kut" anlayışına dayandırılmış olsa da nizamın "töre"ye dayandırıldığı kabul

---

\* İstihsan, Müçtehid kimsenin bir meselede daha önce benzerleri için verdiği hükümden nass, icma ve kıyasa dayanarak farklı bir hüküm vermesidir. İstislâh ise, fıkıh usulünde nassların ve diğer şer'i kaynakların doğrudan ve dolaylı bıraktığı bilinçli boşluğu doldurma ehliyeti olarak tanımlanabilir.

edilmektedir. Bu durum, Osmanlı yönetim sisteminde sultanın hukuki bir egemenliğe sahip olmasını açıklar niteliktedir. Çünkü hukuki egemenlik için önemli olan yöneticinin genel kabul görmüş bir düzenlemeye riayet etmesidir.

Bir kısım ulemaya göre şeriate kesin şeklini dört mezhep vermiştir. Dolayısıyla her türlü problem başka bir unsura gerek kalmadan sadece Şeriat içerisinde çözümlenebilir ve çözümlenmelidir. Örfi hukukun gerekliliğini savunan ulemaya göre ise bu hukuk anlayışı, şeriat dışında kalan sorunlara yine şeriatın cevaz verdiği ölçüde tatbik edilebilir (İnalçık, 2000: 28). Asıl önem telakki eden husus, Osmanlı padişahının kut anlayışına bağlı olarak halkın canı ve malı üzerinde bir tasarruf yetkisine sahip olmasına rağmen, halk üzerindeki bu egemenliğini nizam ve kanuna uygun olarak icra etmesidir. Sultan, halifelik unvanını kullanmasına rağmen, İslam siyasi düşünce anlayışında halifeye tanınan hukuki takdir ve düzenleme yetkisini belirlenen sınırdaki kullanmaya önem göstermiştir. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti geleneksel fakat dini kaidelere bağlı bir hukuki ve siyasi sistem ile idare ediliyordu.

### **3.1.1. Hukuksal Yapı**

Toplum halinde yaşama biçimi düzen gerektirir, düzen ise ortak normlar gerektirir. Örf, adet, ahlak ve din gibi olgular bu ortak normların kaynaklarıdır. Söz konusu alanlardan esinlenerek oluşturulan ve hem devlet (siyasi anlamda) hem de toplumu kendisine bağlayan ortak normlar hukuku oluşturur. "Dünyadaki hukuk sistemleri ilahi ve beşeri olmak üzere iki orijinden gelir. İslam hukuku, Yahudi hukuku ve Kanonik hukuk gibi ilahi menşelidir. Hükümleri, Allah tarafından peygamberleri vasıtasıyla yeryüzüne gönderildiğine inanılan ilahi hukuk sistemlerine şeriat denir. İslam hukukunun esasını, Müslümanların mukaddes kitabı Kur'an-ı Kerim ile Hazret-i Peygamber'in koymuş olduğu hükümler (nasslar) teşkil eder" (Ekinci, 2019: 103).

Tarihsel süreç içerisinde hem iç Asya bozkırlarından hem de İslam uygarlığından etkilenen Osmanlı Devleti'nde hukuksal yapının da hem kültürel mirastan hem de dini argümanlardan etkilenmesi doğal ve kaçınılmaz bir durumdur. Fakat hukuki anlamda din dogmatik ve statik iken kültürel yapı dinamiktir. Böylece Osmanlı hukuku şeriatın dogmatik ve değişmez çerçevesi içerisinde kendisine esnek bir manevra alanı oluşturmuştur. Böylece Osmanlı hukuku ilahi bir hukuk çerçevesinde zaman ve mekana uygun olarak oluşturulmuş beşeri bir hukuk statüsündedir.

Osmanlı Devleti kurulduktan sonra yeni ve özgün bir hukuk sistemi ortaya koymamıştır. Daha çok önceki dönemlerde Anadolu'ya gelerek yerleşmiş olan Müslüman toplumların yaşayış biçimlerinin yanı sıra örf, âdet, iktisat, ahlâk, hukuk ve diğer özelliklerini devam ettirmiştir. Çünkü Osmanlı Devleti'ni kuranlar, büyük ölçüde müştereklik arz eden ve Müslüman Türk devletlerinde işlemekte olan hukukî yapıyı da sürdürmüşlerdir (Kazıcı, 2003: 64). Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin hukuki düzeni “şer'i hukuk” ile “örfi hukuk” olmak üzere iki ana unsura dayanmaktaydı (Okur, 2005: 34). Buna göre klasik fıkıh kitapları içinde yer alan ve geçmiş dönemlerde devletin müdahalesinden bağımsız olarak teşekkül eden hukuka “Şer'î Hukuk”; padişahların emir ve fermanları ile oluşan hukuka da “Örfî Hukuk” adı verilmiştir (Kazıcı, 2003: 65). Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde siyasi ve hukukî idare bakımından esas itibariyle İslam Hukuku uygulanırdı. Yasama yetkisi padişahındı ve padişah adına yapılırdı. Medenî hukukta Hanefî mezhebinin hukuk sistemi tatbik ediliyordu (Ulutaş, 2007: 16).

Osmanlı hukukunun hem ilahi (veya dini) hem de beşeri kaynaklı olması, hukuksal yapının hem tarihi tecrübe (geleneksel) ve mirastan etkilendiğini hem de İslam'dan etkilendiğini göstermektedir. Beşeri kanunların da şer'i kanun çerçevesinde ele alınması ve meşruiyetini bu kanundan alması, Osmanlı hukukunu sistematik olarak dini bir temele dayandırmıştır. Böylece Osmanlı'da oluşturulmak istenen şey, dini maslahatların gölgesinde dünyevi bir nizamdı.

Osmanlı Devleti hukuki zemin olarak İslam rengini her zaman öne çıkararak ancak bunu hükümdarın iktidarını meşrulaştırıcı araçlardan biri olarak kullanan bir anlayışa sahipti. İslam kültürel ve sosyal kurumları biçimlendiren, hukukun zeminini oluşturan bir inanç sistemi olarak algılanmaktaydı. Hükümdarın en azından görünürde tüm eylem ve hareketlerinin İslam sistemine uygun olması anlayışının ötesinde hükümdar gerekli gördüğü durumlarda şeriatla çelişen kararlar alabilmekteydi ki bu durumda ulemanın yapabileceği tek şey “şer'i maslahat değildir, ul'ulemr ne ise öyle olsa” demekten ibaretti (Turan, 2017: 223).

Armağan (2011: 147), Osmanlı'da otorite-hukuk ilişkisini şu ifadelerle açıklamaktadır:

*"Devletin mutlak hâkimi olan ve halkı adaletli bir şekilde yönetmekle sorumlu tutulan padişah, idarî, askerî, malî ve hukukla ilgili her konuda söz*

*sahibi idi. Ancak bu yetkiler onun her istediğini yapabileceği anlamına gelmezdi. Osmanlı padişahlarının sınırsız bir yasama yetkisi yoktu. Padişah yasa ve kanunların dışına çıkamazdı, şer'i ve örfî hukukun sınırları padişahın yasama yetkisinin de sınırlarını oluşturmaktaydı."*

Osmanlı'da hukuki anlamda ikili bir yapı (şer ve örf) göze çarpsa da tam olarak bağımsız iki norm sisteminden söz edebilmek mümkün değildir. Çünkü şer'i normlar örfî normlara göre öncelikli ve bir "üst yasa" statüsünde yer almıştır. Bu durum tam anlamıyla olmasa da Osmanlı'da bu iki hukuki norm arasında bir "normlar hiyerarşisi" ilişkisini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla mutlak ve pratik anlamda pek sonuç vermese de teorik anlamda şer'i kanun anayasa, örfî kanun ise bu anayasanın bağlayıcılığı çerçevesinde oluşturulmuş bir kanun statüsündedir.

### **3.1.1.1. Şer'i Hukuk**

İslam'da gerçek manada kanun koyucu (Şari-i Hakiki) Hazreti Allah'tır. Ayrıca Hazreti Peygamber de ilahi hükümleri tebliğ ve tebyin (açıklama) ile görevli ve yetkili olması itibarıyla Kur'an'ın icmalen beyan ettiği veya hiçbir beyanda bulunmadığı konularda hüküm koyma imkanına sahiptir. Kur'an ve sünnette ifadesini bulan hükümler hakkında hiçbir Müslüman muhayyerlik hakkına sahip değildir (Gümüšoğlu, 2017: 279-280). Şeriat hukuku uygulamada bir devlet hukuku değil, içtimai hayatı düzenleyen bir toplum hukukudur. Şeriat daha çok içtimai hayatı düzenlediğinden ve devlet olgusunun tüm alanlarına cevap veremediğinden, otoritesini örfî kaidelerden veya meşru hükümdarın iradesinden alan seküler hukuk ile birlikte işlemesi kaçınılmaz olmuştur. Osmanlı imparatorluğunda seküler hukuk temel kaynağını "örf"ten alır.

İslam'da yasamanın (hukukun ve kanunların) kaynağı şeriattır, millet değildir (El-Mübarek, 2013: 105). Dolayısıyla devlet başkanı da kanun koyucu değildir. O ancak sabit bir nass halinde yazılı bulunan ilahi kanunun uygulayıcısıdır (El-Mübarek, 2013: 35). Devlet yönetiminde bulunan sultanın da gerçekte Tanrı tarafından konan ve Peygamber tarafından iletilen kutsal yasa olan Şeriat'ın ilkelerini değiştirme ya da görmemezlikten gelme yetkisi yoktu. Böylece Şeriat, sultanın hükümler otoritesini sınırlandırmaktaydı (Sander, 2010: 68). İslam'da yasama yetkisi çok kutsaldır. Bu yüzden bu görev ve yetki risalet makamına dahi bahşedilmemiştir. Peygamberler Allah'ın insanlar arasından seçtiği şahsiyetler iken, Hazreti Muhammed'den sonra devlet

başkanlığına seçilen halifeler ise halk (ehlü'l-hall ve'l-akd) tarafından seçilmişlerdir. Risalet makamı ilahi bir seçimin ürünü iken, hilafet makamı beşeri bir seçimin ürünüdür. Sonuç olarak ilahi irade ile seçilen otoriteye toplumu yönetmede şari' (yasama) fonksiyon verilmediyse halk tarafından seçilen bir devlet başkanının (halife, sultan,) yasama fonksiyonunu kullanması dini mirasa aykırı bir durum olur.

Tarihî olarak İslam davasının bayraktarlığı misyonuyla kurulmuş ve gelişmiş Osmanlı İmparatorluğunun hukuki yapısı geleneksel örfe dayalı ve şer'i hukuka\* bağlı bir karakter göstermekteydi. Buna karşın şeriat, temel resmî hukuktu. Öyle ki, ferdi olarak Osmanlı sultanları bile şer'î özel hukuk hükümlerine tabiydi (Gencer, 2004: 77) ve padişah fermanları şeriata göre geçerli bir kararı geçersiz kılamazdı. Dolayısıyla padişahın halife olarak bile hukukun içeriği ve uygulamasına ilişkin otoritesi sınırlı kalmaktaydı (Imber, 2004: 122). İslam hukuk anlayışında siyasi otoritenin yasamada yer alması söz konusu değildir. Lâkin ilim adamları bu hukuku geliştirirken, yöneticiler de bu hukuku tanır ve kurumsallaştırır. Osmanlı'da da şer'i hukukun yorumlanması konusunda asıl yetki hukukçulardaydı, hükümdarın böyle bir yetkisi yoktu. Dolayısıyla şer'i hukuk halka belli bir yaşam tarzı sunarken aynı zamanda hükümdarı da bağlıyordu.

Yurtseven (2007: 1265)'e göre, Osmanlı İmparatorluğu çok çeşitli dini ve etnik grupları bünyesinde barındırmakla birlikte öz yapısal olarak bir İslam Devleti'dir. Çünkü "Osmanlı hukuk sistemi genelde İslam hukukuna ve özelde İslam'ın Sünnî-Hanefî yorumuna dayanmaktaydı". Buna göre Osmanlı tarihi boyunca tüm yöneticiler ve yönetimler, İslâm hukukunu kendileri ve yönetimleri için sınırı aşılmaz bir ölçü olarak kabul etmişlerdir. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde tamamlanmış bir hukuk sistemi vardı ve bu sistem, din ile devletin çatışmasına mahal vermeyecek ölçüde kabul görmüştü (Geçit, 2016: 44). Osmanlı'da şer'i hukuk her ne kadar örfî hukukun regülasyon sınırlarını belirlemiş olsa da tam anlamda bir İslam hukuku değil, İslam hukukunun bir parçası olan mezhep hukuku (Hanefî Mezhebi) uygulanıyordu. Ayrıca bu dini kaideler toplumsal alanda değil daha çok idari ve siyasi alanda karşılığını buluyordu.

Osmanlı padişahları, halifelik makamını da kendilerinde ihtiva ettikten sonra, İslâm hukuk anlayışının devlet başkanına (halife) tanımış olduğu düzenleme ve takdir

---

\* Şer'i hukuk, doğrudan doğruya Kur'an, Sünnet, icma ve kıyasa dayanan ve fıkıh kitaplarında tedvin edilmiş (toplanmış) bulunan normlar bütünüdür (Yurtseven, 2019: 134).

yetkisini üst düzeyde kullanmışlardır. Siyasi iktidar, din ve meşruiyet ilişkisinde Osmanlı'da şer'i hukuku en üst seviyedeki yorumlayıcısı ve uygulayıcısı konumundaki "şeyhülislam" son derece önemli bir konumdaydı. Hanefi yönetim kuramına aykırı olsa da bazı Osmanlı şeyhülislamı, hükümdarın İslam hukukunun (şeriat) hem yorumlayıcısı hem de uygulayıcısı olduğunu savunmaktaydı. Nitekim hilafetin Osmanlı'ya geçişinden sonra Osmanlı padişahları bu hususta fevkalade bir güç elde etmişlerdir. Çünkü halife, hukuku değiştirme yetkisine sahip olmasa da hukukun uygulamasında takdir yetkisine sahiptir.

### **3.1.1.2. Örf-i Sultani Hukuk (Şeriatın Osmanlılaştırılması)**

İslam toplumsal düzenin genel esaslarını düzenlemiş ve tarihin dinamik yapısına uygun olarak bu esasların belirlediği sınırlar dahilinde ulu'l emre sınırlı bir takdir yetkisi vermiştir. Hilafetin tarihsel döngüsü boyunca halifeler bu yetkiden yararlanmışlardır. Osmanlı padişahları da hem Sultan olarak hem de Halife olarak örfi kanunları oluştururken bu yetkiden ziyadesiyle yararlanmışlardır.

İslam Hukuku'nda şeriatın hüküm koymadığı konular, şeriatın hedeflerine ve genel esaslarına riayet etmek şartıyla içtihadla bırakılmıştır (El-Mübarek, 2013: 44). Böylece İslam, insanlara -Kitap ve Sünnet'te- devletin genel esaslarını sunmuş ve durumların değişmesine göre her toplumun ve her asrın kendine uygun ayrıntılı bir nizam oluşturabilmesi için çok geniş bir saha bırakmıştır (El-Mübarek, 2013: 66). Bu geniş sahadan faydalanan Osmanlı, şeriattan farklı olarak bir de kanun adını verdiği kendine özgü bir hukuk sistemi oluşturmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda seküler hukukun genel adı hem tek bir kural hem de bütün seküler hukuk anlamına gelebilen 'kanun'du. Yapılış ve amaç açısından dinden özerk olan kanun, gelenek ve kaynak itibarıyla Türk ve Moğol örflerine dayanır ve hükümdara özerk bir alanda kanun yapma imkanı tanır (Keskintaş, 2017: 175). Hukuk kodu için kullanılan terimse 'kanun kitabı' anlamına gelen "kanunname"ydi" (Imber, 2004: 39). Osmanlı Devleti'nde kanunnameler, en genel anlamıyla şer'i hukukun ve vilayet kanunlarının hükümdar hukuku ile bütünleştirilmesidir. Hayatın hemen her alanını düzenleyen kanunnameler olsa da tipik olarak Osmanlı kanunnameleri mali ve cezai hükümler içermekteydi.

Osmanlı siyasal kültürü ve hukuksal pratiğinde kanun " adil hükümdar" imgesiyle desteklendiğinde tahta oturandan çok tahtın kendisini meşru hale getirmektedir (Keskintaş, 2017: 179). Örfi-sultani hukuk olarak da ifade edilen bu anlayış hem kaynağında hem de kendisini meşrulaştırma sürecinde dini hukuktan etkilenmiş, ondan yararlanmıştı (Koç, 1999: 124). Osmanlı Devleti'nde dini otorite siyasi otoritenin hüküm belirlenmesi açısından kanunlaştırma ile bir kaynak oluşturuyordu. Şer'i hukukun (fıkıh) kaynağı ilahidir; Kur'an ve hadis vasıtasıyla vahye dayanmaktadır, Örfi hukukun ise kaynağı beşeridir ve ayrıca şer'i hukuka dayanır. Dolayısıyla Osmanlı kanunnameleri Örfi-Sultani özelliği arz etmektedir ve örfi hukuk, Şer'i hukukun alternatifi değil, tamamlayıcısıdır. Burada zikredilen örf\*, âdet anlamında kullanılmamıştır. Âdet bir toplumda genel kabul görmüş ve kuşaktan kuşağa aktarılan toplumsal kaideler iken; burada bahsi geçen örf, tamamen hükümdarın iradesine bağlı olarak ortaya çıkan kaidelerdir.

Şeriatın uygulaması, bir ulu'l-emrin, yani emir sahibi bir siyasi otoritenin varlığını gerektirdiği için ulema, siyasi gücün sağlamaştırılması doğrultusunda gerekli olan kanunları İslam devletinin zaruri bir kurumu olarak kabul etmiştir (İnalçık, 2000: 46). Buna göre Osmanlı hukuk sisteminde pratikte düalist bir yapı mevcutmuş gibi görünse de örfi hukuk şer'i hukuka aykırı olamayacağından tekli bir hukuksal çerçeve söz konusudur. Dolayısıyla temelde Osmanlıda şer'i hukuk hakimdir.

İnalçık (2017b: 227), Örfi-sultani kaidelerin şer'i hükümlere aykırı olamayacağını ve padişahın takdir yetkisine bağlı olarak düzenleme yapma usulünü üç ilke ile özetlemektedir; "Birincisi; şer'i hükümlerin düzenlemediği bir durumun varlığı, ikincisi; ilgili konuda yaygın bir âdetin ya da kıyasa (bir hüküm çıkarma yöntemi) temel teşkil edecek genel bir anlayışın varlığı, üçüncüsü; kamu düzeninin ilgili düzenlemeyi gerektirmesi." Ayrıca "Bir Müslüman hükümdarı, halife olsun sultan olsun, kanun koyucu sıfatını takınamazdı. O, ancak İslam kanununun, yani şeriatın nazırı ve muhafızı idi. Şeriat üzerinde herhangi bir yorumda bulunmak ancak yetkili ulemaya aitti" (İnalçık, 2017b: 227). Osmanlı padişahı yasama konusundaki takdir yetkisini üç şekilde kullanabiliyordu: Şer'i hukukun hükümlerini kanun haline getirebilir, içtihadı

---

\* Örf, irfan kökünden türemez ve "Hanefi-Maturidilere göre akıl ve irfanın caiz gördüğü şey demektir." Adetten farkı şudur ki, akla aykırı, kötü şeyler de âdet olabileceği halde, örf, irfan üzerine kurulur, batıla dayanmaz. Aralarında, umum-husus farkı vardır; yani her örf âdettir, ama her âdet örf değildir (Kösoğlu, 2017: 213-214).

hükümlerden birini maslahat sebebiyle tercih edebilir, şer'i hukukun hüküm vazetmediği ve hükümdara salahiyet tanıdığı sahalarda hukuki hüküm vazededilir (örf-i hukuk) (Ekinci, 2019: 239). Böylece hükümdarın takdir yetkisini kullanma şartları ve kullanım alanlarının sınırları kesin çizgilerle belirlenmiştir. Dolayısıyla örfi kanun oluşturulurken, şeriatın bir üst yasa (anayasa) konumunda düşünüldüğü aşıkardır.

### 3.1.2. Hükümdar ve Düzeni

Hükümdar, Arapça "hükm" ve Farsça "dar" birleşiminden oluşan "bir devletin başında bulunan ve hükmetme, emretme hakkını elinde bulunduran kimse, padişah, hakan, kral" anlamında bir kelimedir. Hükümdarla eş anlamlı kullanılan padişah, İslam devletlerinde çok geniş ülkelere sahip hükümdarlara verilen unvandır (Bağdatlı, 2018: 151). Osmanlı hükümdarı tüm devlet yetkilerinin sahibi ve sınıflar düzeninin hâkimidir. (İnalçık, 2011: 90). Osmanlı'da çok sık kullanılan unvanlardan biri olan sultan, güç, kuvvet, kudret, iktidar ve mutlak hakimiyet sahibi; üstün otorite gücüne sahip olan kişidir. Sultan terimi, "galebe ve hakimiyet (sulta)" anlamı taşıyan bir kökten gelmektedir. Arapça'da "hüccet, delil, burhan" anlamına gelen, yönetimi elinde bulunduran kişiye; hakimiyeti elinde bulundurması, delil ve hukukun kendisi aracılığıyla yerine getirilmesi ya da Allah'ın yeryüzündeki hücceti olması nedeniyle "sultan" denmiştir (Bağdatlı, 2018: 146).

Osmanlı Sultanları'nın çok çeşitli bir unvan repertuarına sahip olmalarının altında yatan sebepler elbette ki dünyanın dinamik düzeni ve bunun sonucu olarak gelişen komşuluk ilişkileri olmuştur. Buna ihtiyaç duyulmasının temel sebebi ise Hakimiyet alanını genişletmek ve rıza üretmek için klişeleşen söylemden uzaklaşıp yeni rıza üretim araçları kullanmaktır. Osmanlı hükümdarlarının kullandıkları unvanlar elbette ki bir yönetici için gereken figüranları kavramsal olarak içlerinde ihtiva etmekteydiler. Padişah, sultan unvanı ile cebir ve güce sahip olup hükümdar ünvanı ile ise bu gücün kullanımını haklılaştırıyordu.

Padişahlık makamı gerçek anlamda fonksiyonlarını Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) döneminde ortaya koymuştur. Osmanlı padişahlık ve saltanat anlayışında Fatih dönemi adeta bir dönüm noktasıdır. Bu dönem "Osmanlı hükümdarı" profilinin merkezi, karizmatik ve yasal bir otorite olarak kullanılmaya başlandığı bir evredir. Fatih Sultan Mehmet, kendi adına çıkardığı kanunnamede ifade ettiği hükümler ve ortaya koyduğu

uygulamalarla devlet içerisindeki tüm gruplar üzerinde merkezî bir otorite kurmuş ve mutlak bir hükümdar tipini ortaya çıkarmıştır (Armağan, 2011: 147).

Osmanlı hükümdarı, dini referanslara dayalı bir otorite kullanmaktaydı. Hükümdar, tüm düzenin koruyucusu ve aynı zamanda bu düzen için kişisel iradesiyle örfi kaideler koyan yegane güçtü. O, hem sultan hem de halife olmasıyla nizam-ı alem içerisinde istisnai bir konuma sahip ve karizmatik, geleneksel ve yasal otorite yetkisini taşıma ve kullanma kabiliyetine sahipti. Osmanlı Sultanı Osmanlı sınırları içindeki canlı ve cansız tüm unsurlar üzerinde yegane yetkiliydi. Yavuz Sultan Selim'in hilafeti Osmanlı hanedanına katması ile Osmanlı sultanının gücü artmamış, gücünü ve yetkisini kullanma alanında değişme meydana gelmiş ve Osmanlı tahtının meşruiyeti artmıştır. Yani Osmanlı Sultanı halife olunca coğrafik açıdan olmasa da popülasyon açısından yetkisini kullanma alanı genişlemiştir.

Max Weber, Osmanlı siyasal sistemini "sultanizm" (askeri güç ve keyfi idare) olarak tanımlamaktadır. Weber'e göre bu sistem Orta çağ'da Batı'da varolmuş estate-tipi (şehir devleti) egemenlikten tamamen farklıdır. Bu itibarla geleneğe dayandığı yerde patrimonyal otorite olarak anılan egemenlik, keyfi buyurma yetkisinin işletildiği yerde sultanizm olarak tanımlanacaktır (Akt. Turan, 2017: 227). Osmanlı Devleti'nde yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarının tümü Osmanlı hükümdarının tasarrufunda bulunuyordu. Yasama ve yürütme hususunda önemli işler dışındaki tüm işler padişah vekilleri tarafından yerine getirilirdi. Yargı işlevi ise devlet başkanı tarafından tayin edilen kadılarca hükümdar adına yerine getirilirdi. Fakat, bu durum modern anlamda bir yetki devri değil, yetki emaneti olarak nitelendirilebilir.

### **3.1.2.1. Padişahlık Sistemi- Saltanat**

Osmanlı İmparatorluğu, adını devletin kurucusu olan ve hanedana da ismini veren Osman Gazi'den almıştır. Devletin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen altı asırlık uzun dönemde tahta geçen 36 padişahın tamamı Osmanlı hanedanına mensuptur. İmparatorluğu, bu hanedansız düşünebilmek imkânsızdır. Bu nedenle tarihî kaynaklarda Osmanlı Devleti'nin adı Devlet-i Âl-i Osmani olarak geçmektedir (Armağan, 2011: 146). Devletin başındaki kişi ise daha çok padişah olarak adlandırılmıştır. Osmanlı'da bazı yetkiler yerel düzeyde (örneğin kadılık) kullanılmış olsa da tüm yetkilerin kaynağı mutlak anlamda merkeziydi. Yani devletin üç büyük kuvveti-erki (yasama, yürütme ve

yargı) de padişahın şahsında beliriyordu. Dolayısıyla Osmanlı'da mutlak bir kuvvetler birliğinden söz edilebilir. Padişahın yetkilerinin vezirler, kadılar ve diğer idari memurlarla paylaşması bir yetki devri değil, imza devri niteliğindedir. Çünkü yetkideki asalet hala padişahıdır ve bahsi geçen memurlar yetkilerini padişah adına kullanmaktaydılar.

Farsça bir kelime olan Padişah, büyük şah yani imparator anlamına gelir. Osmanlı padişahı kimliği, geniş kültürel sentezin sonucunda Ön Asya, İran, İlhanlı ve Selçuklu geleneğine bağlı olarak biçimlenmiştir (Turan, 2017: 231). Fatih devrinde Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti olan İstanbul'un fethedilmesi üzerine Osmanlı padişahları Roma imparatorluk tacını da taşımışlardır (Demir, 2016: 2). Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesinden sonra "halife" unvanını da almışlardır. Ancak Osmanlı padişahları "halife" sıfatı yerine daha çok "sultan" sıfatını kullanmışlardır. "Sultan" unvanı daha çok hükümdarlığın meşruiyetini ifade etmek için tercih edilmiştir (İnalçık, 2013: 117). Sultan nitelemesinin dışında çoğu İran etkisiyle benimsenmiş olan Hüdavendigâr, han, hakan, şehinşah ve özellikle padişah gibi haşmet ifade eden sıfatları da kullanmışlardır (Timur, 2010: 135-136). Osmanlı padişahının kimliğinde hem Doğu kültürü hem de Batı kültürünün izleri görülmektedir. Böylece Osmanlı padişahı, devleti güç, kudret ve haşmet sahibi bir sultan, hüküm veren bir hükümdar veya devletin her sahasında yegane yetkili ve mutlak muktedir bir kral statüsünde yönetebiliyordu.

Osmanlı padişahı, eski Türk egemenlik geleneği ve İslam egemenlik anlayışının biçimlendirdiği bir siyasi iktidarı temsil etmektedir (Yurtseven, 2019: 179). Siyasetnameler İslam siyaset düşüncesine de yer veren eserlerdir. Bu tür eserlerde padişah: "yedi iklimin padişahı", "dinin sığınağı", "denizin ve karanın sultanı", "saadetli, devletli, iskender haşmetli hakan", "saadetli ve azametli, ülkeler açan padişah" olarak tanıtilen yönetici olarak hakimiyet alanı oldukça geniştir (Bağdatlı, 2018: 169). Hulasa Osmanlı padişahının mutlak konumunu güçlendiren geleneksel ve dini argümanlar mevcuttu. Bu argümanların başında nesep (Oğuzların Kayı boyuna mensup Osmanlı Hanedanı) ve dinin koruyuculuğu rolü gelmekteydi. Osmanlı hükümdarı oğuzların Kayı boyundan Osmanoğulları hanedanına mensup geleneksel bir otoriteydi. Bunun yanında Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak karizmatik haşmetini koruyordu. Osmanlı padişahını bireysel anlamda karizmatik ve haşmetli kılan da "sultanizm" in arka planındaki bu meşruiyet araçlarıydı.

Padişah yürütmenin başıdır. Yürütmenin başı olan padişah, başkumandan olarak ordunun başında bulunurdu. 1697 yılına kadar padişah ordunun başında kumandan olarak sefere çıkardı. Bu tarihten itibaren vezirlerden birisi ordu kumandanı olarak görev yapmıştır. İslam hukuku padişaha yasama hususunda sınırlı bir takdir yetkisi vermiştir. Dolayısıyla padişahın mutlak olarak yasama yetkisinden bahsedilemez. Çünkü İslam hukukunda mutlak yasama yetkisi Allah'a aittir. Yargılama yetkisi esas itibariyle padişaha aittir. Padişah, baş kadı olarak bu yetkisini isterse bizzat kullanabilir. Ancak uygulamada padişah yargı yetkisini vekil olarak görevlendirdiği kadılar aracılığı ile kullanmıştır (Demir, 2016: 4-5). 17. Yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı'da padişahın statüsü asker-hükümdar tiplmesi iken, bu tarihten itibaren devlet adamı-hükümdar tiplmesi kullanılmıştır.

### **3.1.2.2. Patrimonyal\* Egemenlik Düzeni ve Geleneksel Otorite**

Dini hassasiyetlere dayanan veya tahta oturandan daha ziyade tahtın önemsendiği yönetimlerde patrimonyal düzenden bahsedilebilir. Nitekim Osmanlı'da benimsenen kut anlayışı bu minvalde değerlendirilebilir. Eroğlu (2016: 36-52), Osmanlı'da beylikten itibaren hısımlık ilişkilerinin ön planda olduğunu ve devlete geçişte de hem merkezde hem de eyaletlerde en önemli görevlerde Osmanoğulları hanedan üyelerinin görevlendirildiğini belirtmektedir. Kişinin/hükümdarın merkeze oturduğu patrimonyal yönetimlerde asıl olan devletin ömrüydü. Kişi/hükümdar merkezli yönetimlerin ayakta durabilmesi ister baskı ile isterse başka yollarla, hükümdar ve mensubu olduğu hanedanın var olmasına bağlıydı. Ayrıca eski ve orta zamanlar devlet yönetimlerinde hanedan ve hanedanın başı olan hükümdar yegane hakimdi ve meşruiyetinin kaynağını ilahi bir kudrete dayandırma ihtiyacı hissediyordu. Osmanlı hükümdarı bu ihtiyacı "zillullahi fi'l-arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) sıfatını kullanarak gidermiştir (Eroğlu, 2016: 73).

Patrimonyal egemenlik düzeninde genel itibariyle belli bir kişi veya grubun sürekli yönetiminden söz edilebilir. Söz konusu yönetici, bir zümre ise oligarşik bir düzen, bir aile-hanedan ise patrimonyalizm, bir kişi ise monarşik bir devlet düzeni söz konusudur. Osmanlı devlet düzeni incelendiğinde, hem monark bir "Osmanlı sultanı"

---

\* Patrimonyal, Fransızca ve İngilizce "patrimonial" (babadan kalma, babadan miras kalan) kelimesinden alıntıdır. Fransızca kelime de Latince "patrimonialis kelimesinden alıntıdır. Bu kelime Latince "patrimonium" (baba mülkü) kelimesinden türetilmiştir. Patrimonyal denen devlet idaresinde, tüm idare mekanizması kral ya da padişahın kişisel aracıdır.

imgesi kullanılmış hem de "Osmanoğulları Hanedanı" üzerinden patrimoniyal bir egemenlik düzeni sürdürülmüştür. Çünkü reaya üzerindeki egemenlik hakkı bir "kazanılmış hak" olarak Osmanlı Hanedanı'ndaydı. Osmanlı Devleti bünyesindeki topraklar için kullanılan "Osmanlı mülkü" gibi ifadeler de bu düzenin eseri olarak yorumlanabilir.

Osmanlı padişahları da yetkiyi devraldıkları gücün diğer geleneksel imparatorluklardaki gibi ilahi kökenli olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar için kullanılan "müeyyed min-dinillah" (Allah tarafından teyid edilen) yakıştırması Tanrı tarafından yetkili kılınmış, ödüllendirilmiş anlamını taşımaktadır. Bu anlayış aslında kökenini Oğuz ananesinden almıştır. Oğuz geleneğinde iktidar kut\* olarak adlandırılıp Tanrı tarafından sultana verilmekteydi. Bu anlayışta Sultan çocuk dahi olsa kutsaldır ve onda ilahi bir ilham vardır. "Hükümdarlara ilham vaki olur" ilkesi bu düşüncenin ürünüdür (Turan, 2017: 233-235).

"Devlet-i Aliyye"ye hükümdar olabilme hakkı, efsanelerin, inançların ve tarihi kayıtların karmaşıklaştırdığı bir yapı içerisinde bir çeşit kutsallık atfedilen Osmanlı ailesinden gelen erkeklere tanınmıştır. Osmanlı tarihi boyunca egemenliğin Osmanlı ailesine ait olduğu fikri hiç sorgulanmamıştır (Yurtseven, 2019: 94). Öyle ki Osmanlı'da imparatorluk tahtta oturan padişahın kendisine miras kalmış olan mülküydü ve sırası gelince o da bu mülkü mirasçılara bırakacaktı. Hanedanın sürekliliği ve imparatorluğun bir çeşit özel mülk telakki edilmesi tahtın hanedandan olmayan bir kimseye intikal edebileceğini düşünmeyi bile imkansız kılıyordu. Yeni bir padişahın tahta fiilen sahip olması, onu hükümdar yapmaya yetiyordu (Imber, 2006: 148).

Geleneksel otorite tipinde egemenliğin kullanılabilmesi için bazı kutsal argümanlara başvurulması doğal ve gereklidir. Osmanlı sultanları ve Osmanlı fikir sahasını şekillendiren devlet adamları (şeyhülislam, veziri azam gibi) bu durumun farkındaydılar ve "geleneksel kabul" için iki temel fikir ortaya koydular. Bunlardan biri olan "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" fikri tamamen ilahi menşeliydi. "Osmanlı Hanedanı'nın Oğuzların Kayı boyundan gelmesi" fikri ise hem nesep üzerinden bir geleneksellik hem de kut anlayışı üzerinden ilahi bir boyut kazandırıyordu. Osmanlı

---

\* Kut, birbirini tamamlayan anlamlara sahiptir. Güç ve saadet anlamına gelen devlet, ikbali kendi içinde barındırmakta, mübarek anlamı ise, kuta dinsel bir nitelik kazandırıp onu kutsamaktadır (Keskintaş, 2017: 73).

Hanedanı, bu iki temel idea üzerinden kutsallaşıp geleneksel otorite tipolojisine bürünmüştür.

Osmanlı pratiğinde sultan siyasi iktidarın yanı sıra dini iktidarı da kendi şahsında toplayarak patrimonyal hükümdarlığın mükemmel bir örneğini oluşturmuştur (Turan, 2017: 227-228). Hanedanın yapısını belirleyen İslami, daha doğrusu Hanefi hukuk kurallarıydı. Bunlar, bir babanın kimliği etrafında peterşahi (patriyarkal) bir hane halkı yaratırlar. Söz konusu normlara göre, padişah, imparatorluğun tek hakimi olduğu kadar, hanedan veya ailenin de başıydı (İmber, 2006: 113). Osmanlı geleneksel otoritesi çift karakter taşıymaktaydı. Patrimonyal egemenlik düzeninin zirvesindeki Osmanlı sultanı hem siyasi otoriteyi hem de dini otoriteyi temsil etmekteydi. Yani o hem Osmanlı sultanıydı hem de tüm Müslümanların emiriydi. Osmanlı patrimonyal egemenlik düzeninin çift karakterliliği, sultanın şahsında olduğu gibi hukuki yapıda da gözlemlenebilmektedir. Osmanlı'da reayayı olduğu kadar Osmanlı hanedanının ve padişahın emir, söz ve eylemlerinin sınırlarını belirleyen şeriat kökenli bir "Hanefi Hukuku" mevcuttu.

### **3.1.2.3. Haşmetlü Padişah ve Karizmatik Otorite**

Karizmatik\* lider, toplumun yerleşmiş düzenine ve geleneklerine, en azından bunların bir kısmına karşı koyarak köklü değişikliklere yönelmesi açısından genellikle radikal ve devrimci bir karakter taşır (Yurtseven, 2019: 49). Bu tanıma paralel olarak, Osmanlı padişahı statü olarak bakıldığında askeri sınıfın en başındaki idareci olarak karşımıza çıkmaktadır. Padişah Osmanlı devlet sisteminde tüm bürokrasinin onun varlığını ve devamlılığını sağlamaya yönelik işlevini sürdürdüğü son derece güçlü bir makamda yer almaktadır. Padişah Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir. Gücün merkezindeki kişidir. (Turan, 2017: 226-227).

Osmanlı sultanı sıra dışı haşmeti, kudreti ve yetkileriyle devlet sisteminin en tepesinde ve aynı zamanda merkezinde yer almaktaydı. Kudret ve haşmetin merkezi olan padişah, hem dini hem de dünyevi (siyasi) otorite olarak mutlak meşruiyetini korumaktaydı. Aynı zamanda bu üstün konumun hem iç siyasette hem de dış siyasette nasıl kullanıldığını ve padişahın kişisel karizmasının ne denli önemsendiğini Osmanlı

---

\* Karizma sözcüğü, Eski Yunanca'ya dayanır ve "tanrının lufu" veya tanrı vergisi gibi anlamlar taşımaktadır (Yurtseven, 2019: 48). Sözcük anlamından da anlaşılacağı üzere karizma, padişahın ilahi görevlendirilmesine de vurgu yapmaktadır.

sultanının kullanmış olduğu unvanlar gözler önüne sermektedir. Osmanlı sultanının bu olağanüstü ve istisnai konumu onu devletten bağımsız ve bazen devlet üstü bir yetkilendirme ile sonuçlanmıştır. Padişah, hakim-i mutlak olarak devlet sisteminin varlık sebebi ve ruhudur. Baktığımızda Osmanlı sultanlarının kullandıkları unvanlar hakimiyet anlayışına göre belirlenmiştir.

Turan (2017: 226-228)'ın ifadesiyle:

*"Bizans geleneği içinde imparator sıklıkla dünyanın sahibi ve Tanrı'nın gölgesi olarak adlandırılırken, aynı vurgu Osmanlı'da Sultanu'l-Rum, Karaların ve Denizlerin Hakimi ve daha İslami bir espri içinde Müslümanların Emiri ya da Tanrı'nın Yeryüzündeki Gölgesi olarak belirleniyordu. Osmanlı sultanlarının en gözde ünvanı padişah-ı alempenah yani şahsında tüm dünyanın himaye bulduğu evrensel hükümdardır."*

Aslında tarih boyunca hükümdarlar, hep kutsallık tacına sahip olmayı arzu etmişlerdir. Yani auctaritas yetkilerine potestas'ı eklemek istemişlerdir. Kılıcın yanı sıra yasayı da yetkisine almak isteyen hükümdarlar, bu vesile ile hem mutlak yetkilerini güçlendirmek hem de meşruiyetlerini daha sağlam bir zemine oturtmayı amaçlamışlardır. Osmanlı padişahları kişisel karizmalarını ve maddi ve manevi kudretlerini pekiştirmek için bölgesel, evrensel ve dini olmak üzere çeşitli unvanlar kullanmışlardır. Bu unvanların kullanılmasının birbiriyle bağlantılı temel sebepleri, "meşruiyetini sağlamlaştırma" ve "egemenlik alanını genişletme" olarak yorumlanabilir. Örneğin, Osmanlı sultanı "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" ünvanı ile hem şahsiyetine bir kutsallık ve dolayısıyla meşruiyet sağlamak hem de merkezi konumuna evrensel bir yetkilendirme atfetmiştir.

Siyasetnamelerin dili hükümdar-merkezci bir dildir; bu yüzden devlet düzeni hükümdarın şahsında görülmektedir. Düzenin işleyişi, hükümdarın cesaretine, faziletine bağlıdır. Bu nedenle, 17 yüzyılın bürokratik devlet yapısı yerleşinceye kadar hükümdar, gücü ve düzeni tek başına temsil etmiştir (Keskintaş, 2017: 234). Doğu devlet felsefesinde "padişah taht için vardır" ve "taht padişah için vardır" söylemleri tarih boyunca sıkça kullanılagelmiştir. Bu iki politik ve felsefi söylem Osmanlı Devleti'nde pratik anlamda kullanılagelmesi bu minvalde okunabilir. Elbette patrimonyal bir devlet düzeninde padişahın şahsından çok "taht" ve devlet önem arz etmektedir. Lakin,

Osmanlı devlet yönetiminde padişahın bir birey olarak karizmasına önem verilip tahtın ve devletin üstünde bir konuma yerleştiği dönemler mevcuttur. Osmanlı Tarihi'nin tasnifinde kullanılan Fatih devri, Yavuz devri, Kanuni devri gibi tabirler bu durumun bir sonucu olarak yorumlanabilir. Nitekim bu isimlerin tarihi bir söyleme konu olabilmeleri söz konusu şahsiyetlerin bireysel karizma ve haşmetlerinden ileri gelmektedir.

#### **3.1.2.4. Kanunlaştırma ve Yasal-Ussal Otorite**

Genişleyen bir toplum yapısında devlet idaresinin toplumun her bireyine ulaşması ve bireylerle birebir diyalog kurması olanaksızdır. Yönetici (kişi, sınıf, vb.) bu ihtiyacını daha çok emir vererek veya yasak koyarak; toplumdaki bireylerin uyması gereken kuralları koyarak giderir. Bu durum toplumda veya devlette hukuki alt yapının oluşmasına olanak sağlar. Dolayısıyla yöneten ile yönetilen arasında en sık kullanılan ve aynı zamanda yöneticinin meşruiyetine zemin hazırlayan iletişim aracı hukuktur. Böylece otorite yasalar aracılığı ile hem yönetme yetkisini kullanır hem de bu yetkisini belirli ilkelere dayandırarak güç kullanımı ile rıza arasındaki dengeyi kurar. Özetle yasal ilkeler hem rıza üretir hem de güç kullanımını haklılaştırır.

*"Hukuk; siyasal iktidar ve toplumsal rızanın kesiştiği meşruiyet alanıdır. Çünkü siyasal iktidarın amaçları ve eylemlerinin nitelikleri sorunu, aynı zamanda siyasal iktidarın kendisini ve eylemlerini topluma kabul ettirme sorunudur. Bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici ya da uygulayıcı gücünü bir "yasa"ya bağlı kılmayan siyasal iktidar var olamaz. Bir ilkeye ya da yasaya gönderme yapılmadan siyasal iktidar kullanılamaz, sürdürülemez. İktidar, toplumu ne adına yönettiğini söylemeden, toplumdan onay almadan meşrulaşamaz" (Çetin, 2002: 9).*

Hukuk tarihinde kimi hukuklar içtihat hukuku olarak doğmuş ve gelişmiş kimileri de bir kanun koyucunun ferman ve kanunlarıyla vücut bulmuştur. Padişah ferman ve kanunlarıyla İslam hukukunda hiç mevcut olmayan bir kural konmamakta sadece içtihat hukukunun üretmiş olduğu farklı bir çözüm kadıların uygulamak zorunda oldukları bir hukuk kuralı haline getirilmektedir. Böylece içtihat hukuku sınırlı bir alanda da olsa kanun hukuku haline dönüştürülmekte ve İslam hukukçularının ferdi içtihatlarıyla vardıkları sonuçlar kanunlaştırılmaktadır (Aydın, 2006: 15).

Kanun, hükümdarın iradesinden çıkan, hem dinamik hem de geleneksel olan karma bir nizamı oluşturma çabasıdır. Osmanlı Devleti'nde yasa (kanun) hem örfi hem de dini bir nitelik taşıyarak yönetilende hem geleneksel hem de dini bir "kabul"e ortam hazırlamıştır. Osmanlı sultanlarının bu konuda başarılı olmalarının altında yatan sebepler, şeriatı örfün karşısında bir "üst yasa" olarak atfetmeleri, İslam hukukunun ayrıntılı malumat isteyen konularda bir içtihat hukukuna dönüşebilmesi ve dolayısıyla İslam'ın hükümdara hukuki anlamda bir takdir yetkisi tanımış olmasıdır. Geleneğin ve dinin harmanlanması ile oluşturulan Osmanlı Kanunnameleri Osmanlı hükümdarını yasal bir tahta oturtmuştur. "Meşru bir hükümdarın emir ve fermanları da meşrudur." söylemi teorik anlamda kullanılmamış olsa da pratik anlamda Osmanlı hükümdarının yasal-ussal otoritesini pekiştirmiş ve güçlendirmiştir.

İslam hukukunun özellikle kitap ve sünnet tarafından ayrıntılı olarak düzenlenmemiş alanlarda devlet otoritesine belirli ölçülerde takdir hakkını tanımış olması, Osmanlı padişahlarının yüzyıllar boyunca özellikle idare hukuku, ceza hukuku ve mali hukuk alanında yaptıkları düzenlemelere uygun bir ortam hazırlamıştır (Yurtseven, 2019: 139). Belirtilen alanlarda padişaha düzenleme yapma imkanı kanunnameler ile sağlanmıştır. Kanunnameler, Osmanlı padişahının, şer'i hukukunun kendisine verdiği salahiyyete dayanarak emir ve fermanlarla ortaya koymuş olduğu hukuk kaidelerini ihtiva eder (Ekinci, 2019: 183).

Osmanlı siyasal kültürü ve hukuksal pratiğinde kanun, "adil hükümdar" imgesiyle desteklendiğinde, tahta oturandan çok tahtın kendisini meşru hale getirmektedir (Keskintaş, 2017: 179). Kanunnameler, hem Osmanlı sultanının otoritesini hem de Osmanlı tahtını meşrulaştırmaktaydı. Hukuk, genelde bir devletin iktidarına geliş usulünden muktedirin davranış biçimine kadar düzenlemeler yapar. Bu hukuki ilkelere göre iktidara gelen ve yine bu ilkelere göre devleti idare eden otorite meşrudur. Bu döngü sürekli ve istisnasız hale geldiğinde de taht meşrulaşır. Yasal otoritenin önemine binaen Osmanlı padişahları tahttan sıyrılıp kendi kişisel otoritelerini güçlendirmek ve meşrulaştırmak için olacaktır ki, yeni ve kendilerine has bir kanunname ihtiva ederlerdi.

### **3.2. DİNİ OTORİTENİN KURUMSALLAŞMASI**

Geleneksel İslam dünyasında bilgi ya da ulemanın iktidarla ilişkisi irdelendiğinde, dini bilgini temel üreticisi, taşıyıcısı ve temsilcisi olan ulema kesiminin siyasanın bir

parçası olma ve iktidarın gücünün meşrulaştırıcı bir aygıtı dönüşme sürecinin medrese sisteminin ortaya çıkışıyla başladığı görülür. Gerçekte, Osmanlı'da ulema ve ilmiye teşkilatı mensuplarının konumunu etkileyen, bu kesimi iktidar mekanizmasının bir parçası haline getiren en önemli faktör önceki İslam devletlerinden tevarüs edilen devlet geleneği ve toplum anlayışıdır (Polat ve Akça, 2009: 5-7).

Genelde İslam devletlerinde özelde de Osmanlı Devleti'nde kurumsal anlamda bir dini otorite olmasının temel sebebi hukukun korunması ve tarihin dinamizmine uyarlanabilmesi meselesidir. Çünkü İslam, emirlerin hukuka bağlı olmasını öngördüğü için ve iktidar-hukuk arasındaki hassas dengenin korunması için hukuki alanda bağımsız ve dini ilme sahip şahsiyetlerin yetkilendirilmesini öngörmektedir. Böylece hukukun korunması ve yorumlanması konusunda asıl yetki dini otoritede iken, padişah bu konuda sadece bir takdir yetkisi ile yetkilendirilmiştir.

Osmanlı Hilafet iddiasının ana amacı, padişahın tebaa üzerindeki otoritesini güçlendirmek ve onun diğer Müslüman yöneticilere üstünlüğünü vurgulamaktır (Imber, 2004: 118). Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren merkeziyetçi bir devlet yönetimini benimsemiş ve bu merkezi sisteme yardımcı bir idari yapı oluşturmuştur. Bu idari yapı içerisinde Şeyhülislam ve kadılar önemli görevlerle donatılmışlardır. Böylece Osmanlı'da din-devlet/siyasi iktidar ilişkileri birbirine sıkı sıkıya bağlı ve birbirlerine meşruiyet zemini hazırlayabilecek hassas bir dengeye oturtulmuştur.

Padişah yürütmenin başı olmakla birlikte, bu yetkisini dinî işlerde önceleri kazaskerlere, daha sonra şeyhülislamlara devrederken, dünya işlerini ise sadrazamlara devretmiştir. Padişahın mutlak yetki sahibi olduğu alanlardan biri de bu iki makama yapılacak tayin ve azillerdir (Armağan, 2011: 147-148). Böylece Osmanlı'da dini otorite kurumsal ve yerel anlamda da sağlanmış oluyordu. Dini otorite padişahın sonra şeyhülislam, kazasker, müftü ve kadılarca kullanılmaktaydı.

Osmanlı'da hukuku hayata geçiren, hükümlerini gerçekleştiren hükümdardı, ama hiçbir hükümdar onun özünü değiştiremezdi. Din, Osmanlı toplumunda meşrulaştırıcı bir norm sistemi sunan bir yapı olarak işlev gördüğü gibi etkin bir kontrol mekanizması olarak da rol oynamıştır. Bu kontrol Osmanlı toplumunda maddi-manevi gücü olan şeyhülislam tarafından sağlanmaktaydı (Yurtseven, 2019: 179). Dolayısıyla hukukun yorumu ve nesilden nesile intikali ulemanın elinde kalmıştır. Ulema (alimler) geleneğin

bekçileri olarak, Müslüman toplumlarında her zaman güçlü bir iktidar konumuna sahip olmuşlardır (Imber, 2006: 286).

İslam dini diğer rejimler gibi insanlara somut olarak bir idari sistem sunmamaktadır. Bundan dolayı tarihsel süreç boyunca Müslümanların idari sistemleri (yönetim biçimleri) öz yapısal olarak sosyal şartlara ve kültürel birikime dayandırılarak belirlenmiş ve uygulanmıştır. Ulema da içinde yaşadığı dönemin kültürel, sosyo-ekonomik ve politik şartlarına ve İslam'a uygun olarak yönetim biçimini sistemleştirmişlerdir. Ulema, bu faaliyetini yürütürken, dönemin siyasi otoritesi ile bir uyum-ahenk içerisinde analiz yapmıştır.

### **3.2.1. Siyasi İktidar, Din ve Meşruiyet İlişkisi**

Din, içtimai (toplumsal) hayatı düzenlediğinden yaşamın diğer alanlarıyla sürekli bir kesişme noktasında bulunmuştur. Geleneksel kültür ve dinin sürekli bir etkileşim içerisinde bulunması her iki olgunun birbirinden etkilenmesine neden olmuştur. İslam Dini özel olarak siyasi alan ile ilgili malumat vermediğinden İslam siyasi düşünce sisteminde siyaset ve devlet olgusu her zaman için zaman ve mekandan etkilenmiş ve yeni bir şekil almıştır. Evkuran (2008: 57), bu durumun İslam'daki yansımalarını şöyle özetlemektedir: "Sünnî İslam, teoride ruhban sınıfının olmayışıyla tebarüz ederken, pratikte ulema adı verilen bir oluşum ve kesim her zaman var olmuştur. Uzun yıllar boyunca imparatorluğun sosyal ve hukuki nizamının oluşturulmasında, kurumsallaştırılmasında ve yaygınlaştırılmasında ulema sınıfı, devlet bürokrasinin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir."

Ulema örfü hukukun belirli alanlarının dışında, Osmanlı toplumunun siyasi, idari, sosyal ve hukuki teşkilatlanmasını gerçekleştirmiştir. Özellikle Fatih Sultan Mehmet'in merkezî devlet anlayışının güdümüne girdikten sonra Osmanlı uleması, yalnız Osmanlı tarihinin en önemli toplumsal sınıflarından biri haline geldi. O artık, bilhassa Fatih'le birlikte tam bir dini bürokrat konumuna gelmiş ve temel görevi, iktidarın bütün hareket ve faaliyetlerini, kısaca iç ve dış siyasetini meşrulaştırmaya odaklanmıştır (Ulutaş, 2007: 159 160).

Osmanlı Devleti'nde devlet ve din yan yana iki farklı daire olmamıştır; din dairesi devlet dairesinin bütünüyle içinde yer almıştır. Dolayısıyla, bu özdeşlikte devlet, dini içine alan ve onu kuşatan bir özellik arz etmekteydi (Yurtseven, 2007: 1258). Örneğin;

şeyhülislam Batılı anlamdaki ruhani otoritenin bir temsilcisi değil, bürokraside padişaha bağlı ilmiye teşkilatının en üst düzeydeki memurudur. Böylece Osmanlı'da dini otorite siyasi otoritenin güdümünde konumlanmış ve halifelik ile birlikte siyasi otoritenin gücü daha da pekiştirilmiştir. Özetle kurumsal açıdan Osmanlı Devleti'nde dini otorite, siyasi otorite için vardır ve Osmanlı siyasi iktidarına meşrulaştırıcı bir norm sistemi sağlamıştır.

Osmanlı'da makro anlamda din-toplum, mikro anlamda ise İslam-toplum ilişkisi söz konusuydu. Dinin sosyal, kültürel ve siyasal alan üzerindeki denetim gücü yadsınamaz bir gerçektir. Dini meşruiyet, toplumsal ve hukuki düzlemde başvurulan önemli bir mekanizmaydı. Osmanlı Devleti, kuruluş döneminden itibaren siyasi ve toplumsal alanda dini figüre büyük önem vermiştir. İlk teşkilatlanma süreçlerinden itibaren din adamlarının hem padişahlara yakın olması hem de önemli mevkilerde bulunmaları ve ayrıca devlet adamlarının (siyasi otorite) din ve tarikat liderlerine saygınlık duymaları bunun açık bir göstergesidir.

Osmanlı padişahının siyasi iktidarı, görüntü itibarıyla, dini/hukuki kurallar ve yerleşik gelenekler içerisinde bir meşruluk zemini bulmaya çalışmıştır (Yurtseven, 2019: 95). Osmanlı egemenliğinin meşruiyet ilkesi, İslami meşruiyet idi (Timur, 2010: 135). Bununla birlikte klasik Osmanlı siyasi iktidarının meşruluk söylemini oluşturan, "dinin koruyucusu ve kollayıcısı" ve "Oğuz nesline dayanma" argümanları meşruluğun hem dini hem de etnik ve geleneksek boyutunu göz önüne sermektedir (Yurtseven, 2019: 171).

Nizamın sağlanması için hem "siyaset-i ilahi" ve şeriat adıyla ifade edilen düzenlemelere hem de "siyaset-i sultani, yasağ-ı padişahi" ya da örf adıyla anılan düzenlemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak her iki nevi düzenlemenin hayata geçirilmesi bir padişahın varlığına bağlıdır (Okur, 2005: 36-37). Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Osmanlı'da padişah ve nizam arasında son derece elzem bir ilişki vardır. Padişah olmadan nizam olmadığı gibi nizam olmadan da padişah meşruiyetini tam anlamıyla sağlamlaştıramamaktadır.

### **3.2.2. Şeyhülislam ve Şeyhülislamlık Teşkilatı**

Dini norm ve değerlerin etkili olduğu bütün toplumlarda din adamları üstün ve saygın bir statüye sahip olmuşlardır. Osmanlı toplumunda da şer'i hukukun en üst düzey

yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olan ilmiye sınıfı seçkin ve itibarlı bir konuma sahipti. İلميye sınıfının başı kabul edilen şeyhülislam, Osmanlı Devleti'nde siyasi iktidar-din ilişkileri düzeninin önemli sùjelerinden biri olmuştur (Yurtseven, 2019: 173). Şeyhüislamlik makamı ve unvanı siyasi ve sosyal etkileşimin getirdiği bir miras olsa da tarihi serüvende çeşitli biçimlerde ve farklı amaçlarla kullanılmıştır. Amaç hasıl olduktan sonra makamın veya unvanın isminin pek bir önemi kalmamaktadır. Osmanlı'da şeyhüislamlar genel ve özel her konuda fetva\* verme görevi ile görevlendirildiklerinden dolayı iç ve dış siyasetin her zaman aktif birer figürüydüler. Padişahlar, iç siyasette "siyaseten katl" hakkını ve dış siyasette de örneğin Müslüman Memlük Devleti'ne savaş açmanın caizliğini dönemin şeyhüislam fetvasından almışlardır.

Yaşlı, reis, bilge manalarını taşıyan "şeyh" kelimesinin "İslam"a izafesiyle oluşan "Şeyhüislam" unvanı, birçok yerli ve yabancı araştırmacının müşterek kanaatine göre Hicri IV/Miladi X. yüzyılın ikinci yarısında Horasan Bölgesi'nde ortaya çıkmıştır (Akgündüz, 2002: 29). Osmanlı devlet teşkilâtında "Müfti'l-enâm" ünvanı ile de anılan şeyhüislamlik, ilmiye sınıfının en üst makamlarından biridir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 125 sene sonra II. Murad'ın saltanatı (1421–1451) döneminde 825 (1424/1425)'te Molla Şemseddin Fenârî'nin tayini ile bu fetva makamının ortaya çıktığı kabul edilmektedir (Kazıcı, 2003: 75). Osmanlı'da şeyhüislamlik fetva mercii, bab-ı meşihat\*\* makamıdır. Yasama ve yürütmeye dönük bütün kararların, üstün hukuk kurallarına (şer'-i şerif ve kanuna) uygunluğu bu makam tarafından denetlenir (Kösoğlu, 2017: 242).

Osmanlı'da Şeyhüislam'ın görev ve yetkileri incelendiğinde bir danışma, inceleme ve denetleme kurumu özelliği arz etmektedir. Fetva ve tavsiye makamı olması hasebiyle merkezi teşkilata yardımcı bir danışma merciidir. Aynı zamanda yasamaya ilişkin olarak örf-i kanunun şer'i kanuna uygunluğunu ve yürütmenin aldığı kararların şer'i maslahata uygunluğunu inceleyen ve denetleyen kurumdur. Dolayısıyla Şeyhüislamlik makamı dini, siyasi ve hukuki bir erktr.

---

\* Fetva, İslam hukukuna dair bir meselenin hükmünü bildiren hukukçu görüşüdür (Ekinci, 2019: 156). Fetva, mahkeme kararının, bir başka deyişle kadı hükmünün aksine, yerine getirilmesi zorunlu bir hüküm değildir (Yurtseven, 2019: 174).

\*\* Bab-ı Meşihat, Osmanlı imparatorluğu döneminde Şeyhüislam'ın bulunduğu makama verilen isimdi. Şeyhüislamlik makamına aynı zamanda fetvaların burada verilmesinden dolayı Bab-ı Fetva da denilirdi.

Başlangıçta vazifesi, sadece şer'î meseleler üzerindeki talepler hakkında fetva vermekten ibaret olan şeyhülislâmın, bu fetvalar hakkında hiçbir icra selahiyeti yoktu. Şeyhülislâmın fetvaları, daha sonra sadece ammeyi ilgilendiren önemli siyasi sahalara inhisar etmiştir denebilir. Bu bakımdan, devlette savaş, barış, pâdişahın tahttan indirilmesi (hal') ve yenisinin tahta çıkarılması (cülûs) gibi ammeyi ilgilendiren konularda mutlaka şeyhülislâmın fetvası gerekiyordu. Böylece şeyhülislâm, fetvaları ile devlet ve topluma yön verdiği gibi devletteki kanunların vazı'lığı görevini de üstlenmiş oluyordu. Ayrıca yürürlüğe girmesi istenilen her türlü kanun ve nizam hakkında önce şeyhülislâmdan, bunun şeriata uygun olup olmadığına dair fetvâ alınırdı. Ancak bundan sonra istenilen kanun yürürlüğe girerdi (Kazıcı, 2003: 78). Fatih Kanunnamesi'ne göre, "Şeyhülislam ulemanın reisidir ve muallim-i sultani dahi serdar-ı ulemadır. Vezir-i azam anları riayette üstüne almak münasibdür." (Kösoğlu, 2017: 241). Burada Şeyhülislamın protokolde vezir-i azamdan üstün olduğunu görmekteyiz.

Osmanlı siyasi protokolünde Şeyhülislam, çoğu zaman geri planda tutulmuş olsa da (Örneğin, ilk etapta Divan'a alınmaması) görev ve yetkileri incelendiğinde Osmanlı siyasi ve dini otoritesi açısından ne denli önemli bir makam olduğu gözlemlenebilmektedir. Şeyhülislam fetva vererek Osmanlı siyasi iktidarının eylemlerine hem bir meşrulaştırma sağlamış hem de Osmanlı otoritesine dini bir misyon yüklemiştir. Ayrıca Osmanlı sultanı hem dini hem de siyasi otoriteyi temsil etmesine rağmen, Şeyhülislam'ın dini ve hukuki anlamda temsil etmiş olduğu "dini otorite" misyonu da göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir.

### **3.2.3. Kadı ve Kadılık Teşkilatı**

Arapça'da kaza (kadâ) kökünden ism-i fail olan kadı, kişiler arasında çözüm bekleyen hukuki olay ve davaları İslami hükümlere göre karara bağlamak üzere devletin yetkili makamları tarafından tayin edilen görevli kişiyi ifade etmekteydi (Erçin, 2015: 16). Emeviler, güvenlik ve vergi işleri dahil genellikle mahalli adetlere göre davaları halletmekle görevli değişik idari sorumluluklarla donanmış ve siyasi tayinlerle oluşan hakimlik (kadı) kurumunu uygulamaya soktular (Sonn vd., 1998: 42-43).

Mutlak monarşik yönetimlerde kuvvetler birliği ilkesi geçerli olsa da pratik anlamda bir "fonksiyon ayrılığı" (görev ayrılığı) geçerli olmuştur. Çünkü nüfus ve coğrafi açıdan genişleyen bir toplumda alt kademeye yetki vekaleti verilmeden tüm

kuvvetlerin birebir tek elden (padişah, kral, halife gibi) yürütülmesi olanaksızdır. Bu tür yönetimlerde (Osmanlı'da olduğu gibi) yetkinin asaleti merkezde bulunmasına rağmen, sağlıklı bir yönetim ve toplum yapısının sağlanması için yerel yetkilendirme büyük bir önem arz etmiştir. Bu aynı zamanda merkezi gücün yerele taşınması ve yerelin merkezle irtibatlandırılması anlamına da gelmektedir. Bu yetkilendirme askeri, siyasi ve ekonomi alanlarında olduğu gibi dini ve hukuki (adli) alanlarda da kullanılmıştır. Bu yerel yetkilendirmenin bir ürünü olarak Osmanlı Devleti'nde kazalarda dini ve hukuki alanda kadılar yetkilendirilmiştir.

İslami esaslara göre kadılar kendilerini hem İslam Peygamberi'nin dininin temsilcisi hem de hükümdarın yardımcısı olarak görüyorlardı. Bu nedenle kadılar görev yaptıkları kaza sınırlarında devletin önemli bir temsilcisi olarak halk üzerinde padişah adına velayet hakkını kullanıyorlardı. Kadının elinde bulundurduğu bu velayete fıkıh'ta, "velâyet-i kazâ" yani yargılama hakkı adı veriliyordu (Anıl, 1993: 46). Kadılar İslam hukukunda eşit statüde kabul edilmektedir. Aralarında adlî hiyerarşi bulunmamaktadır. Kadılar arasındaki farklılık kıdem, rütbe ve maaş bakımındandır. İslam yargılama hukukunda bugünkü anlamda istinafin bulunmamasının sebeplerinden birisi de budur. Mülkî âmirlerin de kadılar üzerinde kontrol yetkisi bulunmamaktadır (Demir, 2017: 31).

Kadılar arasında adli hiyerarşinin bulunmaması, yargılamanın yerel düzeyde de tam anlamıyla uygulanması ile ilişkilendirilebilir. Yerel düzeyde mülki amirlerin kadıların üst amiri statüsünde kabul edilmemeleri ve kadılara emir ve talimat verememeleri, modern anlamda bir yargı bağımsızlığı ve hakimlik teminatının göstergesidir. Buldukları konum ve yürüttükleri görevler münasebetiyle kadılar dini ve hukuki açıdan Padişah ve Şeyhülislam otoritelerinin yerel düzeydeki temsilcileriydiler. Özetle, kadılar kazalarda dini otorite ve velayet-i kaza misyonunu gerçekleştiriyorlardı.

Osmanlı Devleti'nde ilk kadı Osman Gazi tarafından Karacahisar'a tayin edilen Dursun Fakih'dir. Hâkim tayin etmek devlet otoritesinin asıl sembolü sayıldığından, Osmanlı Devleti Dursun Fakih'in kadı tayin edilmesiyle kurulmuş sayılmaktadır (Demir, 2017: 29). Geniş görev yetkisine rağmen Osmanlı Devleti'nde siyaset ile yargı birbirinden ayrıldığından, kadının devlet yönetimi gibi siyasi konularda karar alma yetkisi bulunmuyordu. Buna göre kadılar devletin idari ve siyasi işlerine yönetim

mekanizması yetki vermedikçe karışamaz, ganimetleri bölüştüremez, ordunun düzenine müdahale edemez ve padişahın iznini almadan asileri öldürme emri veremezdi (Fendoğlu, 1996: 123-124).

Görev ve yetkilerindeki kısıtlamalara rağmen, kanunların koruyucusu ve uygulayıcısı, merkezi iktidarın gözü ve kulağı olarak kendi yetki alanı içinde yer alan tüm devlet görevlilerinin kontrol ve gözetimi kadıya aitti. Kadı bölgesindeki işlerde meydana gelen aksaklıkları merkeze rapor etmekle yükümlüydü. Ayrıca sivil halkı ilgilendiren konularını da kadı takip eder ve sonuçlandırırđı. Hükümetin halktan toplanmasını istediği vergileri denetlemekte yine kadı'nın görevleri arasında yer almaktaydı (Arık, 1997: 25). Çeşitli görev ve yetkilerle donatılan Osmanlı kadısının asıl adli yargılamayken diğer mülki amirlerle bir hiyerarşi ve çatışma yaşanmaması için idari, askeri, ilmi ve beledi görevlerde yüklenmiştir. Bu durumun sebebi yargı bağımsızlığını sağlamak ve yerel düzeydeki hizmetlerde bir bütünlük sağlamaktı. Zaten Osmanlı'da kazaların idaresinde mülki ve beledi hizmetler birbirinden kesin sınırlarla ayrılmamıştır. Böylece hizmetlerin hepsi hakim, noter, zabıta ve müfettiş olarak kadı tarafından yürütülmüştür. Ancak kadı bu hizmetleri yerine getirirken ilgili alanlarda kendilerine yardımcı naib, subaşı ve muhtesipler eliyle bu hizmetleri yerine getirirlerdi.

Osmanlı devlet teşkilâtında "kadı"nın adli görevi yanında idari, ilmî ve hatta askerî görevi de bulunmaktadır. Kadı, şehrin yargı mercii olduğu kadar, asâyişin âmiri, vakıfların deneticisi, beledi hizmet ve zâbıta görevlerinin de âmiridir (Kazıcı, 2003: 70-71). Kadı bu doğrultuda görev yaptığı bölgede bir yandan idari işler ile uğraşırken, diğer taraftan da adaleti sağlamak amacı ile şer'i mahkemenin başına geçmiştir (Erçin, 2015: 15). Osmanlı kadıları bu kaza biriminde mahkeme yargıcı olmasının yanı sıra bir noter, vakıf müfettişi ve belediye reisi olarak da hizmet veriyorlardı (Ortaylı, 2006: 127).

### **3.3. SİYASİ-DİNİ OTORİTE ENTEGRASYONU**

Türklerdeki egemenlik anlayışı (kut; tahttaki padişahın yönetme yetkisinin Tanrı tarafından verildiğine inanmak), hiçbir zaman sınırsız ve sorumsuz bir iktidara olanak tanımamıştır. Kağanın, mutlak ve keyfi bir iktidarı söz konusu olmayıp iktidarı bazı koşullarla sınırlandırılmıştır. Kağanı sınırlayan değerlerin başında töre gelirken, kağanın iktidar olduktan sonra bütün töreyi uygulaması gerekmektedir (Özdemir, 2015: 5-6). Yukarıda da zikredildiği gibi genel olarak Türklerde ve özel olarak da Osmanlı'da

Weber'in klasik otorite sınıflandırmasının karışımı bir anlayış mevcuttur. Egemenliğin Allah ile irtibatlandırılması, geleneksel otorite; Osmanlı padişahına ve hanedanına kişisel ve/veya kurumsal üstünlüklerin atfedilmesi karizmatik otorite ve egemenliğin töreye dayandırılması yasal otorite özelliğini arz etmektedir.

Osmanlı Devleti siyasi ve dini otoriteyi entegre ederek seleflerinden farklı ve nevi şahsına münhasır (sui generis) bir hilafet örneği sergilemiştir. Osmanlı'da hilafet makamının kullanılması ile birlikte Osmanlı tahtının ve dolayısıyla Osmanlı sultanının statüsünde her anlamda bir dönüşüm yaşanmıştır. Osmanlı sultanı statüsündeki padişah, hilafetin kullanılması ile artık İslam toplumunun emiri statüsüne yerleşmiştir. Aynı şekilde Osmanlı tahtı da bir devlet mercii olmaktan sıyrılıp tüm İslam toplumunun en yüksek yönetim mercii pozisyonuna yerleşmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu dini konum devletin en önemli alanlarından biri olan hukuki yapıyı da doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla söz konusu siyasi-dini entegrasyon, töre-dini teamüller etkileşiminde de önemli sonuçlar doğurmuştur.

Osmanlı hükümdarlarının halife unvanı üzerindeki talepleri hiçbir zaman geniş çevrelerce tanınmamıştır. Halifelik padişahlar için sultan veya han unvanından daha önemli bir şey olmadı. Sadece Osmanlı Hanedanlığı kendi hilafetlerini bir realite haline getirmeye çalışmıştır (Kennedy, 2019: 213). Osmanlı hakanı Selim Han, 1517'de kutsal emanetlerle birlikte son halife El-Mütevekkil'i de İstanbul'a getirerek hilafeti ondan devralır; Osmanoğlu, "halifey-i ruyi zemin" olur (Kösoğlu, 2017: 81). Yavuz, artık sultan olmanın yanında İslam aleminde "halife" itibarı görmektedir. Bu vesile ile Abbasi Hilafeti'nde görülen sultan-halife ikiliği ortadan kaldırılmış ve bu iki yetki (dini-dünyevi) Osmanlı sultanının şahsında birleşmiştir. Mekke ve Medine'nin ve Hac yolunun güvenliğini sağlamak Osmanlı Hilafeti'ne önemli bir meşruiyet sağlamıştır. Çünkü halifenin önemli vazifelerinden biri olan "Müslümanların hac ibadetlerini güvenli bir şekilde yapmalarını sağlama" görevi Osmanlı sultanları tarafından üstlenilmiştir.

"Halife" Osmanlı hükümdarlarının bir ünvanı olarak ilk kez 1424'te kullanılmıştır. Ancak, bu dönemdeki kullanılışı spesifik olmaktan çok retoriktir. Gerçek anlamda halifelik unvanı ise Yavuz Selim döneminde elde edilmiştir. Mısır'ın fethedilmesi üzerine Kahire'de bulunan Abbasi halifesi İstanbul'a getirilmiş ve onun tarafından

halifelik unvanı padişaha devredilmiştir. Böylece Yavuz Selim döneminde padişahlık ile halifelik birleştirilmiştir. Padişahın bu unvan üzerinde mevkiinden dolayı re'sen hak iddia etmesi Kanuni Sultan Süleyman döneminde (Imber, 2006: 162), bu unvanının devletlerarası ilişkilerde yaygın bir şekilde kullanılması ve bu unvanı öne çıkartma ihtiyacı ise devletin siyasi parçalanma ile karşı karşıya kaldığı II. Abdulhamid döneminde gerçekleşmiştir (Demir, 2016: 2). Hilafetin bu şekilde Osmanlı'ya intikali şeklen Osmanlı sultanına bir şey kazandırmamakla birlikte sultanın mutlak gücüne ve Müslüman devletler üzerindeki etkisine önemli bir meşruiyet kazandırmıştır.

### **3.3.1. Osmanlı Hilafetinin Dayandığı Hukuki ve Siyasi Temeller**

Osmanlı yönetim sistemi dinsel olmaktan çok geleneksel bir anlayış yansıtmaktadır. Bu geleneksel anlayış, bir yandan düzenin, (nizam-ı alem) yaratıcı tarafından konulan ve değiştirilemez olmasını, diğer yandan da meşruiyetini, konulan düzeni ve İslamı korumak ve İslam hukukunu uygulama gücünden alan bir devlet anlayışını içermektedir. Bu anlayışta yaratıcı, alemin düzenini kurmakla kalmayıp o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendisinin gölgesi, vekili ve halifesi yapmıştır (Berkes, 2009: 176- 177). Zillullah (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) olarak ifade edilen bu egemenlik anlayışı (İnalçık, 2011: 49), padişahın mutlak gücüne önemli bir katkı sağlarken siyasi gücün tek temsilcisi olarak onun kişisel karizmasını devlet ile özdeşleştirmiştir (Güler, 2014: 314). Osmanlı Devleti'nde nizam ile otorite arasında sıkı bir ilişki söz konusuydu. Çünkü, Osmanlı'da nizam sadece otoriteyi gerekli kılmaz, aynı zamanda otoriteye nizamın kalıcı olarak korunması cihetinde geleneksel bir meşruiyet de sağlar.

Osmanlı Devleti'nde dini hassasiyetlerin üzerinden bir meşruiyet zemini oluşturmak hem hilafetin kullanılmasından önce hem de hilafetin kullanılmasından sonra söz konusu olmuştur. Osmanlı siyaset anlayışında kuruluştan itibaren kullanılagelen "gaza\*" ve cihad" düşüncesi ve sultan için kullanılan "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" tabiri bu durumun bariz örnekleridir. Bu anlayışın sonucu olarak Osmanlı siyasi yapısı geleneksel (Örneğin kut anlayışı) olduğu kadar dini karakterlidir. Osmanlı hanedanı hilafeti kullanarak kendileri için biçtikleri dini rol ve otoritelerini taçlandırmışlardır.

---

\* Gaza, Müslümanlığı yaymak ya da korumak amacıyla gayr-i Müslimlere karşı din uğruna yapılan savaştır.

Osmanlı hakimiyet anlayışına göre hükümdarın, ülkesini Allah adına yönetmekte ve Allah'ın adaletini reayasına dağıttığı kabul edilmekteydi. Genel anlamda XIV. yüzyıl İslâm dünyasında hâkimiyetin Allah'ın lütuf ve inayeti ile bir kişide toplandığı, fiilen hâkimiyeti ele geçirmiş olan hanedan üyesinin Allah'ın lütuf ve inayetine mazhar olduğu düşüncesi hakimdi. Osmanlı hükümdarı ile ilgili bu ilahi anlayış, ilk Osmanlı kroniklerine de tanrı tarafından mübarek bir şahsiyet vasıtasıyla Osman'a bağlanmış olduğu telakkisi şeklinde yansımıştı. Osmanlıdaki devlet ve hakimiyet telakkisinin XV. Yüzyıldan sonra İslamî kimliğin daha da belirginleştiği, Mekke ve Medine'nin ele geçirilmesiyle eski hilafet telakkisinin bir bakıma Osmanlı hükümdarının şahsında tekrar canlanmaya başladığı görülür (Eroğlu, 2003: 24).

Her devlet oluşumu veya siyasi yapılanma, siyasi iktidarı meşru bir temele dayandırma gereği duyar. Bu anlamda gaza ve cihad düşüncesi, Osmanlı ilerleyişine efsanevi bir vurgu yapmaktadır. Osmanlı Devleti tarihi boyunca gerek devletin kuruluşu gerekse Osman Bey ve Kayı Boyu ve bunların üstünlükleri hakkında pek çok gerekçe ileri sürülmüştür (Yurtseven, 2019: 90). Sünni kurama göre Osmanlı halifelığının temel sorunlarından ve çıkmazlarından birisi de Osmanlı sultanlarının soy zincirinin Kureyş'e dayanmamasıydı. "Bu soruna bir çare olarak Ebussuud, iddiasında Osmanlı padişahının sözleşme ile değil doğrudan Yüce Allah tarafından hilafete mazhar görüldüğünü formüle etmiştir" (Imber, 2004: 117).

Osmanlı siyasi düşüncesinin temelini oluşturan "nizam-ı alem" fikri, Osmanlı'yı dini hassasiyetlere başvurmaya ve hilafet makamını kullanmaya yöneltmiştir. Çünkü bu idealin gerçekleştirilebilmesi için daha çok nüfusa ve daha geniş coğrafyalara hitap edilmesi kaçınılmazdı. Nitekim bu fikrin gerçekleştirilebilmesi için tüm İslam toplumunun hakimiyet altına alınması ve dolayısıyla hilafet makamının kullanılması elzem derecede önemliydi. Bu vesileyle Osmanlı hükümdarının vereceği her hüküm tüm İslam aleminde ulu'l emre itaat düşüncesi çerçevesinde uygulanabilir ve ortak bir nizam kurulabilirdi.

Osmanlıların Mısır'ı hakimiyetleri altına almalarıyla buradaki halifelik sona ermiş ve Osmanlı padişahlarına geçmiştir (Sarıkaya, 1997: 6). Selim 1516 senesinde, Mercidabık sahrasında, Mısırlıları mağlup ederek, halifeyi esir aldı. Sultan Selim bir müddet Kahire'de kaldıktan sonra İstanbul'a döndü. Burada muhtelif İslam ülkelerinden

gelen ulemanın hazır bulunduğu bir merasimle, "hilafet" Abbasi Halifesi Mütevekkil Alallah tarafından, Osmanoğulları'na devredildi (Aksun, 2011: 48-49). Ancak Yavuz Sultan Selim, Abbasi halifelerine özgü olan "hilafet-i kübra" (Allah'ın bütün Müslümanların meşru dini ve siyasi hakimi ve temsilcisi) iddiasında bulunmamıştır (İnalçık, 2017a: 107). Mısır'ın fethinden sonra Kureyş soyundan gelen Hicaz Emiri Şerif Ebu'l Berakat Yavuz Sultan Selim'e bağlılığını bildirmiş ve mukaddes iki beldenin (Mekke ve Medine) ve Hac yolunun emniyeti bundan böyle Osmanlı sultanları tarafından sağlanmıştır (Gümüšoğlu, 2018: 39).

Osman Gazi'den Yavuz Sultan Selim'e kadar Osmanlı sultanları hutbelerde kendi isimlerini okuturken Mısır'da hutbelerde Memluk sultanı ile Abbasi halifesinin ismi beraber zikredilmekteydi (Gümüšoğlu, 2018: 31). Yavuz Sultan Selimden önce "halife" unvanını kullanan Osmanlı padişahları Memluklerin himayesinde hilafet makamını üstlenen Abbasi halifelerinin meşruiyetini kabul etmemişlerdir. Osmanlı'da ilk zamanlardan itibaren halife unvanının kullanılması Osmanlı padişahlarının kendilerini konumlandıkları otorite ölçüsü ile ilişkilendirilebilir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi İslam siyaset literatüründe devlet başkanı, güçlü, adil, bilgili, ahlaklı vb. olması şarttır. Bu makam için kullanılan unvanın pek bir önemi yoktur. Yani Kösoğlu (2017: 82)'nin da ifadesiyle "kendilerini velayet-i ammeyi haiz, topluma emretme hakkına sahip emir ve şeriatın koruyucusu olarak Peygamber'in halifesi" olarak gören Osmanlı padişahları bu makamı teorik olarak işgal etmişlerdir. Dolayısıyla hangi unvanı - halife, sultan, padişah, hükümdar vb. - kullandıklarının bir ehemmiyeti kalmamıştır.

Osmanlı'nın hilafet vasfı ilk defa Küçük Kaynarca (1774) Anlaşmasıyla gündeme gelmiştir. Bu anlaşma Osmanlı'yı, Kırım Müslümanlarının "dini işlerinden" sorumlu taraf olarak tanıdığı için Osmanlı hilafeti siyasi değil, manevi bir liderliktir. Aynı müelliflere göre Osmanlı, hilafet makamını özellikle zayıflama dönemlerinde nüfuzunu arttırmak gayesiyle politik amaçlı kullanmıştır (Şen, 2020: 129). Dolayısıyla Osmanlı'nın dünyevi otoritesinin içte ve dışta zayıfladığı bir zamanda halifelik, Osmanlı'nın itibarının devam etmesine mühim bir katkı sağlamıştır (Gümüšoğlu, 2018: 52).

### 3.3.2. Siyasi ve Dini Meşruiyet Bağlamında Osmanlı Hilafeti

Etimolojik anlamda yasal, geçerli, hukukî, tasdik edilen, kabul gören, onaylayan, dine veya ilâhi emre uygun olan, dinin, toplumun veya kamu vicdanının doğru, geçerli ve haklı bulduğu eylem, davranış ve kuralı ifade eden meşrû kelimesinden yapılmış olan meşrûiyet (meşrûluk), kelime yönünden yasallık, dine ve ilhî olana uygunluk, hukuka uygunluk gibi anlamlara gelmektedir (Okumuş, 2003: 31). Dinsel meşrûlaştırım ise dinin, özelde kendi mensupları genelde ise toplum katında siyasi düzeni yasallaştırma, yani haklı kılması, haklılaştırması anlamında kullanılmaktadır (Okumuş, 2003: 107).

Hazreti Muhammed, peygamber olması hasebiyle Müslümanların dini lideri ve Medine'deki toplumun siyasi işlerini üstlenen bir idareci olmak bakımından da halkın dünyevi lideri, devlet başkanıydı (Aksoy, 2009: 216). Tarih boyunca halifeler bazı dönemsel istisnalar dışında tarih boyunca çifte otoriteyi (dini-siyasi) kullanmışlardır. Dolayısıyla Osmanlı'da sultan, hem maddi hem de manevi otoriteyi kullanarak, devlet başkanlığı yanında halife unvanını da kullanarak, siyasi gücüne hem güç katmış hem de meşruiyet kazandırmıştır.

Osmanlı hükümdarları 14. yüzyıldan itibaren bu meşruiyet iddialarını genişletmeye giriştiler. Osmanlı meşruiyet iddialarının en büyük temsilcisi olarak atfedilen şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin ortaya attığı en önemli üç iddia Imber tarafından şöyle özetlenmiştir: Osmanlı hükümdarlarının cihatta Müslümanların liderleri oldukları iddiası, Selçuklu topraklarının kanuni varisi olmaları iddiası, Osmanlıların Oğuz Kağan'dan gelen kıdemli soy çizgisinden geldikleri ve tüm Oğuz halklarının meşru liderleri oldukları iddiasıdır (Imber, 2004: 84). Dini referansların siyasi otoritenin meşruiyet aracı olması, ilk defa Osmanlı'da ortaya çıkmış bir durum değildir. Çünkü İslam siyaset düşüncesinde var olan Ulu'l emre (siyasi ve/veya dini otorite) itaat bu durumun köklü bir yapıya sahip olduğunun göstergesidir. Dini referansların siyasi otoriteye güç kazandırma süreci sadece İslam düşüncesine özgü değil, Hıristiyanlık'ta da siyasi otoritenin güçlü olduğu yerlerde birer meşrulaştırma aracı olarak kullanılmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda onursal unvanlardan olan halifelik ünvanı, I. Mehmet'ten itibaren kullanılmaya başlanmış olsa da siyasi literatürde asıl önemini Kanuni Sultan Süleyman döneminde kazanmıştır (Imber, 2004: 115). Aynı zamanda bu,

Osmanlı hükümdarlarının evrensel egemenlik iddiası ile halifeliği kullanmaya başladıkları döneme de tekabül eder. Osmanlı Padişahları izlenen siyaset gereği İslam tebaa üzerinde evrensel hakimiyet yetkisine dayalı bir Hilafet anlayışını canlandırmaya çalışmıştır. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rengi belirginleşmeye başlayan bu İslam anlayışı, sözü edilen yapısını 16.- 18. yüzyıllar arasında Osmanlı iktidarının koruyucusu ve meşrulaştırıcısı kimliğiyle sıkı bir şekilde korumuştur (Turan, 2017: 222).

Osmanlı Devleti'nde siyasi güç ve meşruiyet arasında sıkı bir ilişki bulunurken konjoktüre bağlı olarak daha da yakınlaştıkları görülmektedir. Nitekim devletin güçlü olduğu devirlerde meşruiyet krizi yaşanmazken, siyasi gücün zayıflamaya başladığı dönemlerde bu kriz gündeme gelmiştir. Bu kriz dönemlerinde devlet yönetiminde hem siyasi hem de hukuki meşruiyet yolları aranmıştır. Bu meşruiyet yollarının en önemlileri şüphesiz hilafet kurumunun kullanımı ve şeriatın kanunlaştırılması olmuştur. Aynı zamanda bu, Osmanlı hükümdarlarının evrensel egemenlik iddiası ile halifeliği kullanmaya başladıkları döneme de tekabül eder.

### **3.3.3. Osmanlı'da Siyasi ve Dini Otoritenin Birlikte Tezahürü: Sultan-Halife Formülasyonu**

İslam'da "tek"lik ve "bir"lik önemli bir prensiptir. Özellikle inanç ve itikad konusunda geçerli olan bu prensip, siyasi toplumsal alanda otorite (halife) konusunda da gözlemlenebilmektedir. Böylece toplumsal alanda var olan bu teklik ve birlik siyasi ve idari alana da yansımıştır. İslam devlet başkanı olarak nitelendirilen halife kavramının açıklamasında (kısaca dinin korunması ve dünyevi nizamın tesis edilmesi) da siyasi ve dini birlik göze çarpmaktadır. Fakat bu "tek otorite" fikri en yüksek idari merci (halife) açısından geçerli olup merkezden görevlendirmelerle (Örneğin vali) yerel düzeyde her türlü hizmet gördürülebilir.

Osmanlı Devleti'nin ilk hükümdarları olan Osman Gazi, Orhan Bey ve I. Murat (1362- 1389) döneminde padişahlar, mutlak hükümdar ya da yönetici-padişah şeklinde bir fonksiyon göstermemişlerdir. Bu dönemde padişahlar daha çok çeşitli uç beyleri arasındaki koordine ve birliği sağlayan ve askerî gücü ve merkezî örgütlenmeyi elinde bulunduran toparlayıcı bir unsur konumunda olmuşlardır (Armağan, 2011: 147). İslam siyaset düşüncesinde ise devletin başı imam veya halifedir. Halife gücün tamamen

Allah'a ait olduğunu tanıyan ve gücü O'nun istekleri doğrultusunda kullanan biridir, hükümdar ise gücü kendi malıymış gibi gören ve onu kendi çıkarları için kullanan biri olarak görülmüştür (Bağdatlı, 2018: 151). Osmanlıda hükümdarlık anlayışı başlangıçta gelenek ağırlıklı ve örfî nitelikli iken, Fatih döneminden itibaren daha çok dinî ağırlık kazanmaya başladığı görülmektedir (Armağan, 2011: 147).

Kut anlayışı Osmanlı hükümdarına geleneksel olduğu kadar dini bir kutsiyet de atfetmekteydi. Çünkü bu anlayışta Osmanlı padişahı olmak cuz'i iradelerin ötesinde külli iradenin bir görevlendirmesiydi. Hilafetin kullanılmasıyla Osmanlı padişahı hem oğuzların kayı boyundan olması hem de halife olması hasebiyle hem geleneksel hem de dini açıdan meşru bir hükümdar konumuna yerleşmişti. Bu durumda Osmanlı sultanı, her ne kadar siyasi yetkilerini vezirleri, kumandanları, vb. ile, dini misyonunu da uygulamada Şeyhülislam, kadı, vb. ile paylaşmış olsa da dini-siyasi otoritenin yegane kaynağıydı.

Hulefa-yı Raşidin döneminde başlayan İslami otorite, bu ilk dönemlerde halife ve sultanı tek bir güç olarak kabul etmiştir. Asırlarca devam eden tek güç anlayışı, Abbasi hanedanlığının gücünü kaybetmesi ile birlikte iki ayrı otorite olarak varlığını sürdürmeye başlamıştır. Yavuz'un Kahire'yi Osmanlı Hakimiyeti'ne katması ile birlikte Abbasilerin zayıflamasından sonra "hutbelerde halife ve sultanın isminin beraber zikredilme" geleneği son bulmuş ve hem sultan hem de halife olarak sadece padişahın ismi okunarak birlik yeniden sağlanmıştır. (Gümüsoğlu, 2018: 40). Bu duruma paralel olarak Lüdeke (2013: 143), "Türk hükümdarının da hem bir hükümdar hem de Hazreti Muhammed (S.A.V)'in temsilcisi olarak buyruklarını verdiğinden" söz etmektedir. Her iki temsiliyeti bünyesinde bulunduran padişah, duruma göre sultan veya halife olabilmekteydi. Bu da padişahın meşruiyetini perçinleyen ve gücüne güç katan bir durum idi.

Halifelik Osmanlı'ya geçerken de saltanatla uyumlu bir yönetim biçimine dönüştürüldü. Halifenin seçilmesinde "şura" prensibi yerine "ırsiyete" dayalı bir anlayış hüküm sürdü. Ancak şeyhülislamlık kurumuyla sultanın uygulamaları şeriat (İslâm hukuku) ile sınırlandırıldı (Dursun, 1995: 18). Selçuklular döneminde, manevi otorite halifelere, maddi kudret ise sultanlara aitti. Osmanlı Devleti döneminde ise padişahlar hilafet ile siyasi iktidarı birleştirmişler (Imber, 2004: 117). Siyasi düşünce

merkezileşme ekseninde gelişirken dini ve ilmi düşüncenin de buna paralel olarak merkezî bir yapıya büründüğü görülmektedir. Böylece Osmanlı'da dini düşünce her zaman siyasî ihtiyaçların baskısını sırtında taşımıştır (Evkuran, 2008: 57). Dolayısıyla Osmanlı'da sultan hem maddi hem de manevi otoriteyi kullanarak, devlet başkanlığı yanında halife unvanını da kullanarak, siyasi gücüne hem güç katmış hem de meşruiyet kazandırmıştır. Selçuklular devrinde, maddi kudret sultanlara, manevi otorite de halifelere ait iken; Osmanlılar saltanat ve hilafeti birleştirmekle, İslam'ın siyasi-dini otorite konusundaki "tek"lik düsturunu da yerine getirmişlerdir.

## SONUÇ

Bir araya gelen bir toplumda, toplumun sosyal ve ekonomik faaliyetlerini idare etmek için bir lidere duyulan ihtiyaç, inkar edilemez bir gerçekliktir. İslam dini, insana hem dünyevi hem de uhrevi hayatında selamet ve saadet içerisinde yaşaması için gerekli içtimai hükümleri beyan etmiştir. Fakat işin siyasal yönüyle ilgili açık ve ayrıntılı hükümler bulunmamaktadır. İslam'da devlet başkanlığı meselesi nass ve/veya vesayetle belirlenmediğinden ötürü devlet başkanını (halifeyi) seçme konusu Müslümanların özgür iradelerine bırakılmıştır. Bu düsturun sonucu olarak, İslam iktidar anlayışı teorisinde siyasi hakimiyet halk için ve halkın yararına gerçekleşmektedir. Fakat burada şunu belirtmekte fayda vardır ki, seçime her ferdin katılımı söz konusu değildir. Seçim işi tamamen İslam siyaset düşüncesinde halkın temsilcileri olarak atfedilen "ehl-i hall ve'l akd" tarafından icra edilir. Dolayısıyla İslam'da siyaset-devlet mefhumu Hazreti Peygamber'den günümüze değişik biçimlerde tezahür etmiştir. Özetle bu değişimi; nübüvvet-hilafet-saltanat (mülkiyet)-cumhuriyet şeklinde tasnif edebiliriz.

İslam devlet başkanlığı için tarihi bir tecrübenin ürünü olarak hilafet ve imamet kavramları, devlet başkanı için ise halife ve imam kavramları kullanılmıştır. Fakat İslam'da devlet idaresi için kullanılan kavramlardan çok bu makamın nasıl ve ne yönde kullanıldığı önem arz etmektedir. Devlet şekli ne olursa olsun İslam, şer'i hükümlere aykırı olmayacak biçimde ve "adil hükümdar" imgesi ile desteklenen bir idare tarzını meşru görmektedir. Tamamen hukuka (şer'i) bağlı ve bu hukuku koruyan ve uygulamaya koyan bir devlet başkanı profili İslam siyaset anlayışının temel prensibidir. İslam yönetim tarzının monarşi ve cumhuriyet arası bir "karma model" gibi sürdürülmesi bu durumun bir sonucudur.

İslam tarihinde nev'i şahsına münhasır olarak kabul edilen ve İslam toplumlarının yönetim biçimi olarak algılanan halifeliğin, Sünni anlayışın da işaret ettiği gibi esasen siyasi ve sosyal yani dini olmaktan ziyade dünyevi bir kurum olduğu tarihsel tecrübeye sabittir. Nitekim Hazreti Peygamber'in vefatının ardından Hazreti Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle başlayan halifelik müessesesinin tarihsel serüveni, ilk dört halifeden sonra Emevi ve Abbasi devirlerinde saltanata dönüşmüş ve Osmanlı döneminde "halife-sultan" formülüne kavuşturulmuştur. Ayrıca Memlükler'de olduğu gibi halife, dönem dönem siyasi otoritenin gölgesinde bulunan ve sadece sembolik bir manevi fonksiyon

üstlenmiştir. Tarihsel serüven içerisinde hilafet sisteminde başa geliş usulünden hilafete seçilme şartlarına kadar önemli ölçüde bir dönüşüm yaşanmış ve hilafet asıl amacından uzaklaşmıştır. İlk etapta seçim esası ve biat usulü kullanılırken, hilafet makamı zamanla veraset (saltanat) sistemine dönüşmüş ve bir hanedan yönetimine evrilmiştir. Nitekim saltanata dönüşen hilafette halifenin ehil, bilgili, cesur vb. şartlar taşımasına bakılmaksızın hanedanın (Emevi, Abbasi, Osmanlı gibi) sıradaki erkek bireyi bu makam ve göreve layık görülmüştür.

Hilafetin kurumsallaşması sürecine saltanat olarak atfedilen sultan-halife olgusu damga vurmuştur. Çünkü ilk dört halife dönemi dışında hilafet bir mülk-saltanat sistemine bürünmüş ve gerçek kimliğinden uzaklaşmıştır. Bu durumun sonucu olarak, İslam'ın temel düsturlarından olan işin ehline verilmesi ilkesi çoğu durumda zedelenmiştir. Ayrıca veraset sisteminde mirasçının, ekseri sünni ulemanın üzerinde ittifak ettiği halife seçilme şartlarını hakkıyla taşıyıp taşıyamaması da şıbhi (şüpheli) bir durumdur. Dolayısıyla sünni ulemanın ekserisinin beyan ettiği ve aynı zamanda "benden sonra hilafet 30 senedir" hadisi şerifinin isabetli olması nazarıyla hilafet-i hakiki yaklaşık 30 yıl süren raşid halifeler dönemidir. Bundan sonra hilafet-i şıbhi ortaya çıkmıştır.

Osmanlı kurumsal yapısını incelediğimizde dini referansların siyasi iktidar için hem bir meşruiyet aracı hem de bir güç simgesi olarak kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim halifelik makamı da Osmanlı'da iç egemenlik için dini bir meşruiyet aracı iken, dış ilişkilerde de siyasal bir güç olarak kullanılmıştır. Osmanlı padişahının örf-i sultani alanındaki icraatlarında İslam siyaset anlayışının halifeye (devlet başkanına) tanıdığı geniş takdir ve düzenleme yetkisinden en üst düzeyde yararlanması ve fetih ülküsüne cihat etiketini yapıştırması bu durumu açıklar niteliktedir. Halifelik ünvanı bu anlamda Osmanlı sultanının yetki alanını oldukça genişletmiştir. Fakat sultan güç kullanma tekeli elinde bulundurma ve bu gücü kullanma yetkisini halife olmakla almamıştır. Çünkü sultan kut anlayışı ve kişisel karizmasından dolayı zaten bu yetkilere sahipti.

Osmanlı idare teşkilatı, İslamiyet öncesi ve sonrası kurulmuş olan Türk devletlerinin, Bizans'ın ve İran'ın idari teşkilatlarının bir sentezi olarak nitelendirilebilir. Bu durum hem irsi anlamda hem de coğrafi anlamda bir takip niteliği taşımaktadır. Özellikle bürokraside Ortadoğu'ya has gelenekler devletin kuruluş döneminden itibaren

kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı Devlet sisteminde geleneksel değerler İslami anlayışın süzgecinden geçirilmiş ve geleneksel-dini üslup birlikte uygulama alanı bulmuştur. Bu birliktelik hukuki alanda belirgin bir biçimde görülmekte; şeriat ve örf-i sultani (kanun) birlikte uygulanmıştır. Bu sentezin bir ürünü olarak kurumsal anlamda hem istişari (şeyhülislam) hem de yargısal (kadı) statüde bir dini otorite teşekkül etmiştir. Bu dini kurumsallaşma özellikle hukuki alanda olmak üzere siyasi alanda da etkin bir biçimde kullanılmış ve Osmanlı hükümdarına önemli bir meşruiyet sahası hazırlamıştır.

Sonuç olarak, Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren savaştı karizması ve Osmanoğulları hanedanına mensup Osmanlı padişahı mutlak bir siyasi iktidar konumundaydı. Klasik dönemde meşruiyetini kut'tan ve Osmanlı Hanedanı'ndan alan ve devletin merkezinde yer alıp devletle özdeşleşen bir "Osmanlı Hükümdarı" (siyasi otorite) profili mevcuttu. Hükümdar, söz konusu konumunu, İslam'ın devlet başkanı için belirlemiş olduğu gaza ve cihad vazifesini üstlenerek dini bir misyonla güçlendirmekteydi. Hilafetin kullanılması, Osmanlı hükümdarının mutlak konumunu dini otorite ve meşruiyet bağlamında "halife-i ruy-i zemin" (yeryüzünün halifesi) ve "zillullah-i fil arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) unvanlarıyla taçlandırmıştır. Böylece Osmanlı hükümdarlarının daha önce üstlendikleri dini misyon ve meşruiyet bir anlamda resmiyet kazanmıştır.

## KAYNAKÇA

- Abdurrazık, A. (1995). *İslam'da İktidarın Temelleri*. Ömer Rıza Doğrul (çev.). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Ağır, A. M. (2011). "Memlûk Sultanlarının Gölgesi Altında Hilâfet Kurumu". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2, 637-651.
- Akgündüz, M. (2002). *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aksoy, N. D. (2009). "Tarihsel Bakımdan Halifelik". *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 3, 215-226.
- Aksun, Z. N. (2011). *İslam Tarihi 3*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Akyüz, V. (1998). *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ammara, M. (1991). *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*. Ahmet Karababa ve Salih Barlak (çev.). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Anıl, Y. Ş. (1993). *Osmanlı'da Kadılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arık, F. Ş. (1997). "Osmanlı'da Kadılık Müessesesi I". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM) Dergisi*, Sayı 8, 1-71.
- Armağan, A. (2011). "Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler". *Akademik Bakış Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9, 139-156.
- Ateş, T. (1994). *Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Aydın, A. (2006). "Osmanlı Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 11-21.
- Azimli, M. (2018). *Halifelik Tarihine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bağdatlı, Ö. (2018). *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Baktır, M. (2004). "Hz. Peygamberin Otoritesinin Dayanakları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt VIII, Sayı 1, 23-39.
- Bal, H. (2014) "Siyaset Teorisinde Otorite Kavramı". *Turkish Studies*, Cilt 9, Sayı 2, 247-255.

- Barthold, V. V. (2012). *Halife ve Sultan*. İlyas Kamalov (çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Berkes, N. (2009). Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu. E. Kalaycıoğlu, ve A. Y. Sarıbay (ed.), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme (159-190)*. Bursa: Dora Yayınları.
- Buhari, Menakıb, 2.
- Çaylak, A. (2015). "İslam Siyasi Düşüncesine Hakim Olan Genel ve Temel İlkeler". *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 137-152.
- Çetin, H. (2002). "Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İİBF Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, 1-16.
- Demir, A. (2016). "Osmanlı Hukuku'nda Devletin Yapısı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 1-19.
- Demir, A. (2017). "Osmanlı Devleti'nde Kadılar ve Naipiler". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 28-37.
- Demir, F. (2010). *İslam Dini Açısından Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Duman, A. (2010). "İslam Halifeliği". *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 3, Sayı 5, 409-415.
- Dursun, D. (1995). *Laiklik, Değişim ve Siyaset*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2008). "Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11-16.
- Ekinci, E. B. (2019). *Osmanlı Hukuku (Adalet ve Mülk)*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- El-Karadavi, Y. (2018). *İslam'da Devlet Mefhumu*. İstanbul: Nida Yayıncılık.
- Erçin A. (2015). "Osmanlı Devleti'nde Kadı ve Şer'i Mahkemeler". *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, 15-23.
- Eroğlu, H. (2003). "Osmanlılarda İktidarın Değişim Süreci ve Meşruiyet Sorunu". *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 43, 19-39.

- Eroğlu, H. (2016). *Osmanlılar (Devlet ve Hakimiyet)*. İstanbul: Bilge Kùltür Sanat Yayınları.
- Esen, M. (2004). "İnsanın Halifeliği Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, Sayı 1, 15-38.
- Evkuran, M. (2008). "Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulema İlişkileri: Molla Lùtfi Örneğinde Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 13, 37-60.
- Fendoğlu, H. T. (1996). *İslam ve Osmanlı Anayasa Hukuku'nda Yargı Bağımsızlığı, Anayasa Hukuku Tarihi Açısından Mikayeseli Bir İnceleme*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Geçit, M. S. (2016). "İslam Dnyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış". *Universal Journal of Theology*, Cilt 1, Sayı 1, 31-50.
- Gellner, E. (2012). *Müslüman Toplum*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Gencer, B. (2004). "Osmanlı'da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakùltesi Dergisi*, Sayı 30, 65-100.
- Gölcük, Ş. (1998). *Kelam Tarihi*. İstanbul: Esra Yayınları.
- Güler, T. (2014). "Osmanlı'da Siyaset ve Bürokrasi İlişkilerinin Tarihi Seyri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakùltesi Dergisi*, Cilt 19, Sayı 4, 311-336.
- Gümüšođlu, H. (2018). *İntikalinden İlgasına Osmanlı'da Hilafet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Gümüšođlu, H. (2017). *İslam'da İmamet ve Hilafet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2012). *İslam'a Giriş*. İbrahim Arif Koytak ve Veysel Uysal (çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S. (2016). *Hilafetin Kueryşliliği (İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik)*. Ankara: Otto Yayınları.
- Heywood, A. (2015). *Siyasetin Temel Kavramları*. Hayrettin Özler (çev.). Ankara: Adres Yayınları.

- Hilmi, Ş. A. ve Z. N. Aksun (2010). *İslam Tarihi 1*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Hizmetli, S. (1999). "Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 39, Sayı 1, 27-54.
- Hocaoğlu, C. (Kaplan). (2017). *Hilafet ve Halife*. İstanbul: Hilafet Yayınları.
- Imber, C. (2004). *Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*. Murteza Bedir (çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Imber, C. (2006). *Osmanlı İmparatorluğu (1300-1650)*. Şiar Yalçın (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- İbn Haldun (2019). *Mukaddime Cilt I*. Süleyman Uludağ (çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İmam Gazali (1971). *İtikatta İktisat*. Osman Z. Soyyiğit (çev.). İstanbul: Sönmez Yayınları.
- İnalcık, H. (2000). *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- İnalcık, H. (2011). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı; Devlet, Kanun, Diplomasi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalcık, H. (2013). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalcık, H. (2017a). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2017b). *Devlet-i Aliyye (Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I)*. İstanbul: Kültür Yayınları.
- Kaymal, C. (2017). "Şia'da İmamet Meselesi ve Egemenlik". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 172-195.
- Kazıcı, Z. (2003). "Osmanlı Devleti'nde Din ve Hukuk". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, 61-81.
- Kennedy, H. (2019). *Hilafet*. M. Murtaza Özeren (çev.). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Keskintaş, O. (2017). *Adalet, Ahlak ve Nizam (Osmanlı Siyasetnameleri)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Koç, Y. (1999). "Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, 115-126.
- Köse, Ü. (2017). "İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığı ve Meşru Devlet Başkanına İsyân Suçu ve Cezası". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 7, 107-140.
- Kösoğlu, N. (2017). *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. (Türkçe). Terc. E. Muhammed Hamdi Yazır.
- Kurt, M. Z. (2017). *Yasa Koyucu Olarak Peygamber ve Otoritesinin Tarihselliği*. İstanbul: İşrak Yayınları.
- Kurt, M. Z. (2018). *Siyasetin Usul ve Esasları*. İstanbul: Sebe Yayınları.
- Kutlu, S. (2008). "Ehl-İ Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması". *e-makalat Mezhep Araştırmaları*, Cilt I, Sayı 1, 7-26.
- Lüdeke, C. W. (2013). *Türklerde Din ve Devlet Yönetimi*. Türkis Noyan (çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Maverdi, Ebu'l H. H. (2013). *Yönetimin Esasları*. Mehmet Ali Kara (çev.). İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Maverdi, Ebu'l H. H. (2018). *El-Ahkâmü's-Sultatniyye*. Ali Şafak (çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Ebu'l A'la El-Mevdudi (2018). *Hilafet ve Saltanat*. Ali Gencer (çev.). İstanbul: Hilal Yayınları.
- Muhammed El-Mübarek (2013). *İslam Nizamı (Devlet ve Hükümet)*. Hüsameddin Cemal (çev.). İstanbul: Nida Yayıncılık.
- Niyazi, M. (2018). *İslam Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Okumuş, E. (2003). *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Okur, K. H. (2005). "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 7-8, 33-58.

- Ortaylı, İ. (2006). *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özarlan, S. (2005). "Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *Kelam Araştırmaları*, Cilt 3, Sayı 1, 41-60.
- Özbolet, A. (2015). "Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 20, Sayı 2, 1-24 .
- Özdemir, G. (2014). "Weberyan Anlamda Türklerde Otorite ve Meşruiyet İlişkisi (15.Yüzyıl Osmanlı Dönemine Kadar)". *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt 9, Sayı 2, 69-90.
- Özdemir, G. (2015). "Batı'da ve Türklerde Egemenlik Kavramı". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 23, 1-11.
- Özkan, R. ve B. Polat (2016). "İtaat Kültürü ve Din". *ZfWT*, Cilt 8, Sayı 3, 139-149.
- Özkan, R. ve B. Polat (2017). "Toplumsal Bir Değer Olarak Otorite". *ZfWT*, Cilt 9, Sayı 3, 109-125.
- Polat D. ve Akça G. (2009). "Osmanlı Toplumunda Devlet ve Ulema". *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 38, 1-10.
- Safi, L., T. Sonn, vd. (1998). *İslami Devlet ve Hakimiyet*. A. Yünsel ve F. M. Kayani (çev.). İstanbul: İnkılab Yayınları.
- Sander, O. (2010). *Siyasi Tarih (İlk Çağlardan 1918'e)*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Sarıkaya, M. S. (1997). "Ehl-İ Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, 11-34.
- Senett, R. (2011). *Otorite*. Kamil Durand (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Şen, A. (2020). *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Timur, T. (2010). *Osmanlı Kimliği*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Tirmizi, Menakıb, 19 ve Fiten 48.
- Turan, N. S. (2017). *Hilafet*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Uludağ, S. (2008). *İslam Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ulutaş, A. (2007). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Hilafet ve Saltanat Müesseselerinin Hukuki Mahiyeti*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi SBE.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2003). *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Weber, M. (2013). *Bürokrasi ve Otorite*. H. Bahadır Akın (çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Weber, M. (2014). *Bürokrasi ve Otorite*. H. Bahadır Akın (çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Weber, M. (2017). *Meşru Egemenlik*. Latif Boyacı (çev.). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Yar, E. (2003). "Dinsel Otoritelerin Yapısı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, 1-16.
- Yurtseven, Y. (2007). "Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 11, Sayı 1-2, 1255-1283.
- Yurtseven, Y. (2019). *Osmanlı Siyasal İktidarı*. Ankara: Savaş Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

Mehmet İÇYER 10.08.1991 tarihinde Batman ili Sason ilçesinde doğdu. İlk öğrenimini Sason'da, orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. Lise öğrenimini İstanbul'da tamamlayan İÇYER, 2016 yılında Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden mezun oldu. 2017 yılında Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisansa başladı. Halen ilgili programda Yüksek Lisans öğrenimini sürdürmektedir.