

PAPER DETAILS

TITLE: İSLÂM DÜNYASINDA DİN-SİYASET İLİSKİSİNİN TARİHÇESİNE GENEL BİR BAKIŞ

AUTHORS: Mehmet Salih GEÇİT

PAGES: 31-50

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/264318>



İSLÂM DÜNYASINDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİNİN TARİHÇESİNE GENEL BİR BAKIŞ

A GENERAL OVERVIEW OF THE HISTORY OF RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND POLITICS IN THE ISLAMIC WORLD

Mehmet Salih GEÇİT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
İslâmi İlimler Fakültesi
Kelam Anabilim Dalı,
Ağrı-Türkiye
msgecit@agri.edu.tr

Atıf gösterme: Geçit, M.S. (2016). İslâm Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış, *Universal Journal of Theology*, 1 (1), 31-50.

Geliş Tarihi:
19 Kasım 2016
Değerlendirme Tarihi:
22 Kasım 2016
Kabul Tarihi:
28 Aralık 2016

Öz: Bu makalemizde İslâm siyasî düşünce tarihinin ilk dönemlerinden günümüze kadarki siyâsî-idârî panoramayı genel bir bakış açısıyla ele almayı denedik. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin siyâsî ve idârî bir yönünün olup olmadığı, kendisinden sonra siyâsî bir bakış açısı veyahut bir devlet sistemi bırakıp bırakmadığı şeklindeki sorulara cevap aramaya çalıştık. Makalede din-siyaset ilişkisi tarihî uygulamalar eşliğinde ele alınmış, bunun on dört asırlık İslâm toplumuna yansıma durumları teorik bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada çağımızda yetişen düşünür ve kelamcılardan da faydalanılmış, onların siyâsî düşünceleri de işlenmiştir.

© 2016 UJTE.
Tüm hakları saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm siyaset düşüncesi, imamet, hilafet, nass, ihtiyar (seçim), halife, imâm.*

Abstract: In this study the political issues being considered in Islamic Theology are studied benefiting from the information of varied Islamic Schools that were founded in consequence of political events that occurred in Islam History. The arguments that have carried out about The Chaliphate and Imamate among the religious sects are studied instead of political understanding that is broad and comprehensive in Islamic Theology. Furthermore, in this study, some of thinkers and Islamic theologists growing up in our time are benefited and their thoughts are also studied.

Keywords: *Islamic political thought, the imamate and the caliphate, election/selection, caliph, imam.*

1. Giriş

Din ile siyaset arasında bir ilişkinin varlığı veya yokluğu konusunda günümüzde bazı tartışmalar yapılmaktadır. Bir kısım araştırmacı dinin hem direkt hem de dolaylı olarak birçok yönden ve açıdan siyaset konusuyla ilgilendiğini, siyâsî kavram ve ilkeleri belirlediğini, hatta toplum nezdinde fiilî bir siyâsî davranış tarzı önerdiğini belirtirken,¹ diğer bir kısım araştırmacı ise dinin

¹Bkz. Er-Rayyis, Ziyau'd-Dîn, *en-Nazariyyâtü's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye*, Dâru't-Turas, Kâhire, 1976; Ammâra, Muhammed, *Ma'rîketu'l-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1989; El-Yâsîn, Câsim b. Muhammed b. Muhâmil, *ed-Devletu'l-İslâmiyyetu Beyne'l-Vâcibi ve'l-Mümkin*, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 2004; Dahyân, Abdu'r-Rahmân İbrâhîm, *el-İdâretu fi'l-İslâm*

siyâsetle irtibatlı olduğu belirtilen konu ve kavramlarının aslında siyâsî bir anlam ihtiva etmediğini, böyle bir anlamın sonradan dine inananlar tarafından yüklendiğini ve bunun da zaman ve zemin koşullarınca, tarihi süreç içerisinde gerçekleştiğini² ifâde etmektedirler.

Birbirine zıt iki ayrı kutupta bulunan bu araştırmacıların, karşıt görüşlere meyiletmesini sağlayan esas sebep, her bir görüş sahibinin dinin ve siyâsetin müşterek olmayan taraflarını esas almalarıdır. Dinin siyâsî bir sistem olmadığını, bu sebeple dinle siyâset arasında direkt bir ilişki bulunmadığını, bu ilişkinin sadece ahlakî ve manevî boyutta olduğunu, dinle siyaset arasında direkt alaka kuranların söylemlerinin dini ideolojik bir yapıya dönüştürme çabası olduğunu savunanlar, daha çok dinin ahlakî ve manevî yönüne, siyâsetin de beşerî ve maddî yönüne bakmaktadırlar. Öbür tarafta bulunanlar da dinin siyâsî bir sistem getirdiğini, bir devlet düzeni önerdiğini, hatta sınırları, ilkeleri, ayrıntıları belli bir siyâsî nizâm kurduğunu ifâde ederken, siyâsetin beşerî ve maddî yönüne önem biçmeden dinde var olan toplumsal ve idârî hükümleri siyasal bir anlayış tarzıyla yorumlamaya çalışmışlardır. Kanaatimizce bu şekilde tek taraflı ve parçacı bir bakış açısı yerine, bu tartışmaların sağlam bir temele oturtulması için hem dinin, hem de siyâsetin müşterek konusu, muhatabı ve temel unsuru olan “*insan*” gerçeğine bakmak gerekir. Dinin tarifinde “*akıl sahibi bir varlık olan insan*” ve “*insan irâdesi*”³ aslî bir unsur olarak geçmektedir. Çok farklı anlayış ve tanımlamaları olmasına rağmen “*insanları yönetme sanatı*” olarak da tanımlanan siyâsetin temeli de insandır.⁴ İnsan da İslâm filozofları, kelâmcıları ve sosyologları tarafından Yunan Filozoflarından esinlenerek “*ictimai bir varlık (medeniyu't-tab')*” olarak tanımlanmıştır.⁵ Demek ki insan ve insanın içinde yaşamak zorunda kaldığı toplumun varlığı zorunlu bir hal almaktadır. İslâm Tasavvufunda da insanlardan uzaklaşma, toplumu terk etme şeklindeki uzlet ve inziva yerine, “*halvet der encümen*” yani “*toplum içinde bir uzlet*” yaşamı esas alınmaktadır.⁶

İnsanın toplum içinde yaşaması bir takım sâbit ilkeleri ve belli bir düzen ve disiplini gerektirmektedir ki bu da siyâsetin varlığını gerekli kılmıştır. Buna göre insanın kendini tarih, toplum ve devlet içerisinde var kılma mücâdelesinin en önemli aracı olarak gördüğü siyâset olmaksızın insanların kendilerini toplum içinde gerçekleştirebilme şansının az olduğu söylenebilir. Bu nedenle önce insanın anlaşılması ve ihtiyaçlarının iyi tespit edilmesi gerekir. Daha sonra insanı ilgilendiren siyâset ve iktidar ilişkileri çok daha iyi bir şekilde anlaşılacaktır.⁷ İşte iki farklı alanın müşterek mevzuu olarak “*insan*” ve “*insan ihtiyaçları*” açısından değerlendirildiğinde din ile siyâset arasındaki ilişkilerin daha doğru ve daha net biçimde tespit edilmesi mümkün olacaktır.

2. Hz Peygamber Dönemi:

İslâm Dünyasında siyasî düşünce, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ilk halîfe olan Hz. Ebu Bekir’in seçilip “*halîfe*” adıyla adlandırılmasından Osmanlı’nın son dönemine kadar hilâfet ve imâmet ekseninde ele alınmış, devlet başkanlığı, devlet işleri, siyâset ve siyâsî işler hep bu iki kavram ile ifade edilmiştir. Osmanlı’nın son yüzyılında, özellikle meşrutiyet yönetiminin

el-Fikr ve t-Tatbik, Dâru’s-Şurûk, Cidde, 1986; el-Arabî, Abdullah, *İslâm’da Yönetim Sistemi*, Terc. Süleyman Güzel, Şura Yay., İst., 1991; Şinnâvî, Fehmî, *Siyasal İslâm’a Doğru*, Terc. İlyas Arslan, İst., 1998.

² Abdurrazık, Ali, *İslâm’da İktidarın Temelleri (el-İslâm ve Usuluha el-Hukm)*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İst., 1995; el-Bennâ, Cemâl, *el-İslâm Dînin ve Ümmetün ve Leyse Dînen ve Devletlen*, Dâru’s-Şurûk Kâhir, 2008; İçsan, Mehmet Zeki, *Siyasal İslâm Dinî ve fikrî Temelleri*, Ekev Yay., Erz. 2002; el-Ashmawy, Muhammed Said, *İslâm’a Karşı İslâmcılık*, Terc. Sibel Özbudun, Milliyet Yay., İst., 1993. Bu düşüncüyü güzel bir şekilde formüle etmesi sebebiyle el-Ashmawy’nin şu sözünü hatırlatmakta fayda vardır: “Tanrı İslâm’ın bir din olmasını istemişti, ama insanlar onu bir siyâset yapmaya kalkıştılar.” Ashmawy, a.g.e., s. 11.

³ Bkz. Tümer, Günay, “*Din*” Md., TDVİA, TDV Yay., İst., 1994, 9/314.

⁴ Çuhadar, Cengiz, *William Godwin’in Devlet Anlayışı*, Ank. Üni. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007, s. III.

⁵ İbn Sina, Ebu Ali, *el-İşârât ve t-Tenbîhât*, Tahk. Süleyman Dünya, Müessesu’n-Nu’mân, Beyrut, 1993, 4/61; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Terc. Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İst., 2004, 1/79. Arapça “*الإنسان مدني الطبع*” şeklinde ifâde edilen bu ifâde bir çok kitapta İbn Haldûn’un sözü olarak nakledilmektedir. Halbuki İbn Haldûn, “*إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم أن*” (Sen, filozofların kitaplarında “insan ictimai bir varlıktır” şeklindeki sözlerini duyarsın.)” diyerek filozoflara atfen nakletmektedir. Gerçekten de bu söz, Yunan filozoflarına aittir.

⁶ Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İst., 1994, s. 210.

⁷ Çuhadar, a.g.e., s. III.

benimsenmesi ve tanzimat ve ıslahat hareketlerinin başlaması sayesinde kelime ve kavramlarda olduğu gibi anlam ve mefhumlarda da değişme ve gelişme meydana gelmiş, bu sebeple “*siyâset*” veya “*yönetim*” deyince çok daha geniş bir alan kastedilmiştir. Biz burada Hz. Peygamber’den asrımızın başına kadarki tarihî süreç içerisinde İslâm Siyaset Düşüncesinin ve İslâmî Yönetim Tarzlarının geçirdiği aşamaları tarihî bir perspektifle ve kelâmî bir analiz ile ele alacağız.

Öncelikle şunu belirtmekte fayda vardır ki, İslâm Tarihi demek, hemen hemen son on dört asırlık dünya tarihi demektir.⁸ Zira İslâm’ın gelişile dünya tarihinin gidişatında değişiklik meydana gelmiş ve Ortadoğu’dan, Orta Asya’ya, Batı’dan Uzak Doğuya kadar, dünyanın büyük bir bölümünde İslâm’ın, Müslümanların ve İslâm devletlerinin yönlendirici etkisi belirgin bir şekilde görülmüştür. Bundan sonra dost ve düşman, inanan ve inanmayan, isteyen ve istemeyen devletler ve topluluklar, siyasî, sosyal ve idarî karar ve uygulamalarını yeni dünya düzeninin yapısına göre ayarlamışlardır. Halife Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle başlayan hilâfet ve siyâset tartışmaları İslâm Tarihinin tüm gelişmeleri üzerinde etkili ise, Avrupa’da ve diğer batı dünyası ülkelerindeki siyasî, idarî, ekonomik, sosyal, dinî ve ilmî gelişmeleri üzerinde Haçlı Seferlerinin etkisi de daha büyük olmuştur. Bu sebeple İslâm’ın gelişinden günümüze kadar, İslâm Dünyasında din-siyâset ilişkisinin tarihî serüvenini kısaca gözden geçirmek, konumuzun aydınlatılması açısından faydalı olacak, konuyla ilgili olarak yapılacak kelâmî ve felsefî tartışmalara ışık tutacaktır.

Peygamber Efendimiz (s.a.s.) bu dünyadan göçtükleri zaman Hicretin on birinci ve Milâdın 632. senesi idi. Bu tarihe takaddüm eden 23 sene zarfında dinini kat’î ve açık bir surette ifadeye muvaffak olduğu gibi yoktan bir devlet meydana getirdi. Medine şehrinin bir kısmında küçük bir site-devlet halinde başlayan bu imparatorluk kısa bir müddet içinde bütün Arap yarımadasını, Filistin ve Irak’ın güney kısımlarını içine aldı. Bundan başka yüz-binlerce müntesibi bulunan bir topluluk bıraktı. Hz. Peygamber vefat ederken arkasında yüz bini aşan bir ümmet, Arap yarımadasına gelişmeye ve ilerlemeye kabiliyetli bir “*devlet*” bırakmıştı.⁹

Peygamberlik hayatının Mekke Döneminde “*devlet*” ve “*devlet başkanlığı*” talebinde bulunmamakla birlikte, var olan müşrik Mekke Yönetiminin baskı ve yasaklamaları karşısında sabır ve metânetle hareket etmiş, baskılar dayanılmaz hale gelince çevre devletlerden adil ve hoşgörülü bir devletin himayesine ihtiyaç hissetmiştir. Bu nedenle bir grup sahabesini Necaşî’nin yönetimindeki Habeşistan’a göndermişti. Peygamber Efendimiz “*Habesistan’a giderseniz daha iyi olur. Zira orada hiç kimseye zulmetmeyecek bir melik vardır ve orası sıdk (doğruluk) yeridir. Ta ki Allah, içinde bulunduğunuz sıkıntılardan size bir kurtuluş kapısı açsın.*” buyurdu. Bu nebevî emir üzerine sahabe, iki defa Habeşistan’a hicret etmiştir.¹⁰ Habeşistan’da insafî ve adaletli bir Ehl-i Kitap mensubunun yönetiminde ilk defa kendilerine “*yakın*” bir devlet bulan sahabîler, muhtemeldir ki, kendi vatanlarında da kendilerine yakın ve adaletli bir devlet ve siyâset yapısı görme arzusunu hissetmişlerdir. Yani İslâmî davetin bu aşamasında kendine özgü ve kendine ait bir yönetim mekanizması yerine, başkasına ait olsa da “*özgürlükçü*”, “*adaletli*” ve “*himâye edici (koruyucu)*” bir devlet sistemine ihtiyaç hissedildiği anlaşılmaktadır.

Daha sonraki dönemlerde müşriklerin dayanılmaz baskı ve işkenceleri yüzünden Hz. Muhammed (s.a.s.) ashâbı ile birlikte kendilerine daha “*yakın topluluk*” bulunan Medine’ye hicret ettiler.¹¹ Hz. Peygamber ve Müslümanlar sosyal ve siyasal hayata doğrudan iştirak edecekleri bir yapıya Medine’de kavuştular. İşte bu aşamadan sonra Hz. Muhammed bir devlet başkanı, Müslümanlar da devletin aktif üyeleri statüsünü kazanmışlardı. Müslümanlar, peygamberleriyle birlikte serbest ve toplu olarak Cuma namazı kılmaya, Kuba’da ve Medine’de müstakil “*camî*” yapmaya, “*Suffa Medresesi*”ni te’sis etmeye, “*Medine Ticaret Pazarı*”nı kurmaya, Müslümanlar

⁸ Hamidullah, Muhammed, *İslâm’a Giriş*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 305.

⁹ Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, s. 305.

¹⁰ İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdilmelik, *Siretu’n-Nebi*, Tahk. Mecdi Fethi es-Seyyid, Daru’s-Sahabe, Tanta, 1995, s. 1/407.

¹¹ İbn Hişam, s. 2/114. vd.

arasında “*kardeşlik müessesesi*” kurmaya, toplulukları bir arada bulundurmanın dinî ve sosyal altyapısını hazırlamaya davet eden “*ezan*”ı açıkça okumaya imkân buldular.¹² Bütün bunlar onların elini ferahlatmıştı. Artık dinlerini serbestçe yaşayabilecekleri huzurlu ve mutlu bir topluma ulaşmışlardı. Bu mutluluğu toplumun tüm kesimlerine de yaşatmak istiyorlardı. Bu durum da Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Medine Vesikası adı verilen ve Medine’de yaşayan tüm topluluklarla uzlaşma ve barış içerisinde yaşama esasına dayalı, bir arada yaşama kültürünü savunan bir “*yazılı anayasa*” hazırlamayı gerektirdi.¹³ Buraya kadarki aşamada Medine Vesikasında da geçtiği üzere Hz. Muhammed’in emrinde oluşan bu yeni topluluk “*ümmeden cedide (yeni bir ümmet)*” veya “*ümmeden vahide (tek bir ümmet)*” idi.¹⁴ İşte bu aşamadan sonra vefatına kadar Hz. Peygamber hem dinî otoriteyi, hem de siyasî ve idarî otoriteyi temsil eden makamda idi.¹⁵ İşte Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bu makama gelmesi, Medine’de başta Yahudileri, onların sırdaş ve yandaşları olan münafıkları, Mekke’de de Arap Müşriklerini yeniden harekete geçirtti.¹⁶ Gizli ve açık mücadeleye, hile ve komplolara müştereken müracaat eden bu topluluklar, işi savaş meydanına götürünce Hz. Peygamber (s.a.s.), vefatına kadar onlarca savaş ve seriyyeye “*kumandanlık*” yaptı.¹⁷ Yani siyâsî ve idârî yöneticiliğinin yanı sıra “*askerî reislik (başkomutanlık)*” ihtiyacı da belirdi. Bu arada Mekke’deki inançla ilgili hükümlerin yanında Medine’de fert ve toplum hayatı için gerekli olan hükümler, devlet ve vatandaş yönetiminde esas alınacak temel ilkeler, münâkehât, muâmelât, mucâzât adı altında özetlenen aile hukuku, miras hukuku, savaş hukuku, uluslararası hukuk, ticaret hukuku gibi bir devletin ve siyasî yapının ihtiyaç duyduğu tüm alanlarda gerek detay, gerekse de ana hatlarıyla olsun, birçok hüküm teşri kılınmıştır.¹⁸

Yukarıdaki bilgiler ışığında Hz. Peygamber’in idâre tarzını değerlendirdiğimizde şu sonuca varırız: Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hükûmeti, Allah’ın vahyine ve tevhit inancına dayanan, itikâdî ve ahlakî esaslara bağlı dinî bir yönetim tarzıyla idâre ediliyordu. Bu yönetim tarzı, ırkçılık asabiyeti yerine ümmet anlayışını ve din birliği şuurunu hâkim kılan, ancak diğer ümmet ve din mensuplarıyla bir arada yaşama kültürünü de uygulayan bir toplum şuuruna dayanıyordu. Bu nedenle değişik Arap kabileleri kısa bir süre içerisinde onun otoritesini kabul etmişler.¹⁹ Şu bir tarihî vakiydir ki, Hz. Peygamber Medine’deki son on yılında devlet ve hükûmet idâresini eline geçirmiş, daha önceki devletlere oranla çok ileri düzeyde bir devlet tecrübesi ortaya koymuş, bugünkü siyasî düzenlerin ilerisinde bir model arkada bırakmıştır.²⁰ Peygamber olarak gönderildiğinde Arabistan’da düzenli ve sistemli bir devlet yapısı bulunmamaktaydı.²¹ Vefat ederken ise arkasında, bir hükümdarlık altında hiç bir zaman birleşmemiş bir ülkede kurulu bir devlet bırakmıştı.²²

Burada Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hayatı ile diğer Peygamberlerin, özellikle Hz. Musa ve İsa’nın hayatı arasındaki en önemli farkı Bernard Lewis’in dilinden aktaralım: “*Hz. Musa’nın vaat edilen topraklara girme izni yoktu. Halkı ilerlerken o ölmüştü. Hz. İsa çarmıha gerilmişti ve*

¹² İbn Hişam, s. 2/117-140.

¹³ Hamidullah, Muhammed, *Mecmuatu’l-Vesâiku’s-Siyâsiyye Li’l-Ahdi’n-Nebevi ve’l-Hilâfeti’r-Râşide*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1987, s. 59-62; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/202-206. Hamidullah bu eserinde İslâm Tarihinin muhtelif kaynaklarından aldığı Medine Vesikası metinlerini mukayeseli bir tetkik neticesinde maddeler halinde sunmaktadır.

¹⁴ el-Benna, Cemal, *el-İslâmı Dinun ve Ümmetün ve Leyse Dinen ve Devleten*, Daru’s-Şuruk, Kahire, 2008, s. 32-37; Lewis, Bernard, *Ortadoğu*, Terc. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yay., Ankara 2006, s. 59.

¹⁵ Algül, Hüseyin, 2/133; Lewis, *Ortadoğu*, s. 59.

¹⁶ İbn Hişam, 2/142-290. Vd.

¹⁷ Algül, 2/349-545. İbn Hişam Hz. Peygamber (s.a.s.)’in yaptığı gazve sayısının toplam 27 olduğunu, bunlardan 9 tanesinde fiilî olarak savaştığını, seriyye ve bi’set adı verilen hareket, takibat ve manevralarının sayısının da toplam 38 adet olduğunu belirtmektedir. İbn Hişam, 4/303-304.

¹⁸ Algül, 2/127-20. Geniş bilgi için Hüseyin Algül’ün İslâm Tarihi kitabının 2. Cildinde bulunan “*Hz. Peygamber Devrinde İdari Hayat*” başlıklı bölüme müracaat edilebilir.

¹⁹ Hasan, İbrahim Hasan-Hasan, Ali İbrahim, *en-Nuzumu’l-İslâmiyye*, Mektebetu’n-Nehde, Kahire, 2006, s. 23. Hz. Peygamber’in te’sîs ettiği bu devletin düşünsel ve siyâsî yapısı hakkında fazla bilgi için bkz. Osman, Fethi, *Düşünce Devleti Bir Erken Dönem İdeolojik Devlet Deneyimi*, Terc. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara 1992.

²⁰ Benna, Cemal, 2008, s. 31.

²¹ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Terc. Salih Tuğ, Yeni Şafak Yay., Ankara 2003, 2/872.

²² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/837.

İmparator Konstantin Hristiyanlığı benimseyip inananlarına güç verene kadar Hristiyanlık bir azınlık dini olarak kalmıştı. Hz. Muhammed ise vaat edilen topraklarını ele geçirmiş (Mekke'yi fethetmiş), yaşarken güç ve zafer elde etmiş, peygamberlik otoritesinin yanında siyasî otorite de kullanmıştır. Allah'ın peygamberi olarak getirdiği dinî vahiy vardı ve bunu öğretiyordu. Bununla birlikte Müslüman ümmetinin lideri olarak yasalar yapıyor, diplomasiyi yönetiyor, vergi alıyor, adalet dağıtıyor, savaş ve barış kararı veriyordu. Başlangıçta bir topluluk olan ümmet, artık bir devlet olmuştu. Bir süre sonra da imparatorluk olacaktı. 8 Haziran 632 tarihinde yaşamını yitiren Hz. Muhammed'in peygamberlik görevi de tamamlanmış oldu. Müslüman inancına göre O, sonuncu peygamberdi ve vefatıyla birlikte Allah'ın insanlığa gönderdiği vahiyler tamamlanmıştı. Bir daha başka bir peygamber ve vahiy gelmeyecekti. Böylece manevî miras tamamlanmıştı. Ama Kutsal Yasayı devam ettirme ve tüm dünyaya yayma amacını taşıyan dinî görev hala son bulmamıştı. Bu amacın tam olarak gerçekleşebilmesi, bir devlet içinde siyasî ve askerî güç kullanılarak yani egemenlik ile mümkün olacaktı. Peygamber ölmüştü ve yerine başka bir peygamber gelmeyecekti. Müslüman ümmetinin ve devletin lideri artık yoktu. Yerine birisinin gelmesi gerekliydi.”²³

İşte tarihî şartlar, Peygamber döneminde olduğu gibi, Peygamber sonrası dönemde de siyâsî liderliğin, askerî komutanlığın, ekonomik yapının dinî otorite ile birlikte yürümesini gerekli kılmaktaydı. Yani Müslümanlar, Peygamberlerinin kendilerini ulaştırdığı konum ve şartları geriye değil, ileri safhalara taşıma sorumluluğunu hissetmek durumunda kalmışlardır ki, bunun en kolay ve en aktif yolu Peygambere niyâbeten ve vekâleten ümmetin başına geçip kurulu birlik ve beraberliği sürdürecektir.

3. Raşid Halifeler Dönemi:

Vefatından sonra, Peygamber (s.a.s.)'in bıraktığı devletin ve ümmetin başına geçecek ve Peygamber'in devlet başkanlığı makamını (hilâfet) temsil edecek şahıs konusunda Müslümanlar arasında bazı tartışmalar yaşandı. Bu tartışmaların en büyük sebebi de Hz. Peygamber'in vefat ederken kendisinden sonra İslâm toplumunu yönetecek kişiyi belirlememiş olmasıdır.²⁴ Bu tartışmalar esnasında ve riddet olayları sebebiyle tehlike boyutlarına yaklaşacak bir “siyasî kriz” yaşandıysa da bunu çok abartmamak gerekir.²⁵ Zira Hz. Peygamber kendisinden önceki ve kendi zamanındaki siyasî sistemlerin ve devlet teamüllerinin aksine yerine geçecek “devlet başkanı”nı ismen belirlememişti. Gerçekte Kur'an'da da devlet başkanının seçilme şekliyle ilgili açık bir hüküm yoktu. Ancak, yetiştirdiği toplumun dinî, ahlakî ve kültürel yapısına güvenerek, onları “şûra” prensibine havale etti. Kendisinden sonra sağlam prensipler, güçlü bir sosyal ve siyasî yapı, insaflı ve adaletli bir toplum ve büyük şahsiyetler bırakmıştı. Böylece Müslüman topluma, toplum fertlerinin istedikleri kişiyi seçmeleri fırsatını verdi. Bütün bu hususlar da “siyasî kriz”in kısa sürede çözülmesini sağladı.²⁶ Kısa bir süre sonra Hz. Ebu Bekir birinci halife olarak İslâm Devletinin başına geçti. İlk günlerde Hz. Peygamber (s.a.s.)'in konumundan etkilenen ve onun yerine geçmek isteyen bazı maceraperestler (sahte peygamberler)le ve mürtedlerle savaşmak zorunda kalan Hz. Ebu Bekir, kısa sürede ortalığı yatıştırdı ve düzeni sağladı. Takdiri imkânsız büyük bir cesaretle halife Hz. Ebu Bekir (r.a.) Arabistan'ın çevresindeki iki büyük devlete karşı aynı zamanda harbe girdi. İlk karşılaşmada Müslüman hududun bazı bölgelerini işgal ettiler. Sonra halife barışçı bir hal sureti bulmak üzere Konstantiniye'ye bir grup elçi gönderdi, teşebbüs boşa çıktı. Kumandanının Kayseri'de bozguna uğraması İmparatoru telâşa düşürdü, yeni askerî birlikler teşkil etti. Hz. Ebu Bekir (r.a.) İslâm ordusunun bir kısmının Irak'tan (İran imparatorluğundan) Suriye'ye getirilmesinin elzem olduğuna hükmetti. 634'te Kudüs civarında Acnadin'de yeni bir zafer kazanıldı, arkasından (Peila'da) Fihl'de bir zafer daha kazanıldı ve bunun neticesi Filistin kat'i olarak Bizans'ın elinden çıktı. İhtiyar

²³ Lewis, Ortadoğu., s. 59-60. Hz. Peygamber'in devlet tecrübesi ve idaresinin bazı özellikleri hakkında bkz. Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, s.154-174.

²⁴ Bkz. Kutlu, Sönmez, “Ehl-i sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması,” s. 9.

²⁵ Hasan-Hasan, s. 23.

²⁶ Hasan-Hasan, s. 23, 29.

halife Hz. Ebu Bekir (r.a.) bu sırada vefat etti.²⁷

Hz. Ebu Bekir'in güçlü imanı ve Peygamber tarafından onaylanan sıdkı, mü'minler nezdindeki dinî konumu ve sahip olduğu ahlakî vasıfları sebebiyle Müslümanlar "*Peygamberlik*" hariç, Hz. Muhammed'e gösterdikleri dinî ve dünyevî saygının ve itibarının tümünü gösterdiler. Bu sebeple o hem Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bıraktığı "*dinin imamı*" idi, hem de "*devletin halifesi*"ydi.²⁸ Halkın büyük çoğunluğunun seçimiyle ve Rasûlullah'ın halifesi sıfatıyla dinî ve dünyevî işlerin başına geçtiği için de icraatlarında cesur ve serbest idi. Devlet idâresinde önemli konularda ashabın ileri gelenleriyle istişâre ediyor, elde ettiği kararı enine boyuna değerlendiriyordu. Kur'an ve Sünnet'e uygun bulduğunda büyük bir azimle uygulama sahasına koyuyor, bulmadığında ise Üsâme'nin ordu kumandanlığı konusunda olduğu gibi, bütün karşı çıkışlara rağmen benimsediği kararda ısrar ediyordu.²⁹ Vali ve memur atamalarında ehliyet ve liyakati esas alıyor, terfi ve tenzillerde iltimas ve tavassut kabul etmiyordu. Atadığı vali, amil, komutan ve memurları sadece devlet memuru olarak değil, dinî bir mürşit olarak da atıyordu. Hukukî meseleler üzerinde önemle duruyor, bu konuları Peygamberimizin de haklarında övgülerde bulunduğu fakîh sahabilere danışıyor, onlara havale ediyordu. Onun zamanında zımmî hukuku ile ilgili esaslar da ortaya çıkarılmış, İslâm devletinin kendilerine sağladığı bu hak ve imkânlar sayesinde din adamları, kadınlar, çocuklar ve eli işten çekilmiş, kazançtan düşmüş ihtiyarlar cizyeden muaf tutulmuştur. Onun döneminde "*beytu'l-mal*" adlı müstakil bir bina oluşturulmuştu. Kısacası Hz. Ebu Bekir, devlet idâresinde tatlı-sert denilen ideal devlet adamı şahsiyetini sergilemiştir.³⁰

Hz. Ebu Bekir'in bu cesâreti ve başarısı kendisinden sonraki halife Hz. Ömer tarafından takip edildi ve daha ileri safhalara götürüldü. Kısa sürede Suriye'nin kuzeyindeki Şam, ardından Humus Müslümanların eline geçti. İran tarafında Hire (Kufe) fethedildi. Çin İmparatoru ve Türkistan kralının yardımlarına rağmen, müttefik ordular İslâm ordusu tarafından ağır yenilgiye uğratıldı. Böylece Hz. Ömer zamanından itibaren (634-644) Müslümanlar Suriye, Irak ve İran'dan geçerek, Trablus'tan (Libya) Belh'e (Afganistan) ve Ermenistan'dan Sind'e ve Gucarat'a (Hindistan-Pakistan) kadar hüküm sürüyorlardı. Sudan, Endülüs, Çin, Kıbrıs, Rodos ve Girit Adalarına kadar dünyanın geniş bir alanında İslâm hâkimiyeti sağlanmış, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından henüz 15 yıl geçmeden Müslümanlar Doğu'dan Batı'ya, Atlantik'ten Pasifik yakınlarına kadar, Avrupa yüzeyi kadar geniş bir alan üzerine yayılmışlardı.³¹ Hz. Ömer döneminde hem ülkenin coğrafyası muazzam şekilde büyümüştür, hem de devlet teşkilatı idarî ve siyasî yapılanmasını son derece düzenli, disiplinli, olgun ve ileri düzeyde bitirmiştir. Denilebilir ki, İslâm tarihinde Hz. Ömer dönemi coğrafi, adlî, idarî ve siyasî teşkilat açısından "zirve" noktasındaydı. Onun dönemi, askerî bakımdan Müslümanlar açısından parlak zaferlerle dolu ve başarılarla süslenmiş bir dönemdir. Dünyanın en büyük hükûmetleri Bizans ve İran Devletleri büyük darbeler almış, Sasani Devleti imha edilmişti.³² Böylece Hz. Ömer tıpkı Hz. Ebu Bekir gibi Allah'ın Rasûlü'nün halifesi olarak din ve dünya işlerinde ümmetin bey'at ve itaatini almıştı. Ancak Arapların önceki dönemlerde ordu kumandanlığını yapanları "*emir*" şeklinde lakaplandırma âdeti vardı. Hz. Ömer'in başında olduğu ordusunun bu başarısı ve büyük fetihleri sebebiyle olacaktır ki, İslâm tarihinde ilk defa ona "*Emiru'l-Mü'minin*" lakabı verildi.³³ Bu ünvanla halîfenin dinî otoritesinin yanında siyasî, idarî ve askerî otoritesi de pekiştirilmiştir.³⁴

Hz. Ömer, fethedilen ülkelerin yönetimi için valiler atadı. O dönemin şartlarına uygun bir sosyal güvenlik sistemi kurdu. İlk defa devletten emekli olma sistemini uyguladı. Ganimetlerin ve

²⁷ Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, 306-307.

²⁸ Hasan-Hasan, s. 24.

²⁹ Algül, 2/236.

³⁰ Algül, 2/237-240.

³¹ Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, 308; Lewis, *Ortadoğu*, s. 61-62.

³² Algül, 2/306; Lewis, *Ortadoğu*, s. 62.

³³ Hasan-Hasan, s. 25.

³⁴ Lewis, *Ortadoğu*, s. 70.

diğer gelirlerin yönetimi ve adil dağıtım için malî bir sistem kurdu. Müslüman toplumlar ve Müslüman olmayanların kendi hukuklarına göre muhâkeme edilmesini sağlayan bir adlî ve hukukî teşkilat kurdu. Devlet işlerinin müşavere ile ele alındığı divan kurdu. Kamu hazinesinden askerlere maaş bağladı. Olağanüstü durumlarda ve savaş esnasında pratik müdahale imkânını sağlamak üzere bazı bölgelerde askerî kamplar kurdu. Devraldığı siyasî ve idarî yapıyı, ülkenin coğrafyasını ve demografik çeşitliliği çok ileri düzeylere getirdi. Bir devlet için gerekli olan tüm mekanizmaları, çağın tüm idarî ve siyasî yapılanmalarına göre eşsiz, mükemmel ve muazzam bir şekilde kurdu.³⁵ Bu durumu Lewis şöyle ifade etmektedir: “Hz. Ömer yalnızca birlik ve beraberliği sağlamakla kalmayıp ileride imparatorluk hükümetinin sistemi olacak temeli de atmıştır.”³⁶

Hz. Ömer suikasta uğradığında İslâm toplumunda çıkması muhtemel karışıklıklara meydan vermemek için olacaktır ki, kendisinden sonra devlet başkanı olacak şahsı seçmek üzere Aşere-i Mübeşşere’den sağ kalan altı kişiden müteşekkil bir şûra heyeti kurdu. Oğlu Abdullah, yedek üye idi. İhtilaf çıktığında çoğunluğun görüşü lehinde oy kullanacaktı. Şûra üyelerinin toplanması işini Mikdad b. Esved’e verdi. Ebu Talha el-Ensarî, Ensar’dan elli kişiyi yanına alıp müzakere yerinde üyeleri muhafaza edecek, nöbet tutacaklardı. Halîfe seçilinceye kadar Suheyb-i Rumî,³⁷ imâmet vazifesini ifa edecekti. Komisyon başkanı da Abdurrahman b. Avf idi.³⁸ Burada İslâm toplumunun durumunu ve İslâm Devleti’nin ulaştığı seviyeyi tespit etmek mümkündür. Devlet başkanı, halkın veya halk temsilcilerinin oyuyla seçiliyor, geniş kitlelere ilan ediliyor ve onların bey ’atıyla tahakkuk ediyordu. Krallık ve saltanatta olduğu gibi, irsiyet değil, liyakat esası her şeyin önünde gelmekteydi. Arap ve Arabistanlı olmayan Rum asıllı bir köle, “müslüman” ve “sahabî” sıfatıyla geçiş döneminde “ombudsman” ve “devlet başkanı vekili” sıfatıyla devletin ve ümmetin birliğini temsil etmekte hiçbir sıkıntı çekmemekteydi.

Yapılan kamuoyu araştırmaları sonucunda iki aday belirmişti. Toplumun bir kesimi Hz. Ali’yi, diğer kesimi de Hz. Osman’ı önermişlerdi. Toplumdaki farklı kesimler arasındaki dengeler de nazar-ı itibare alınarak neticede Hz. Osman, mescitte halkın katıldığı bir meclis içerisinde seçildi.³⁹ Böylece Mekke’nin iki büyük ve eskiden beri birbirine rakip kabilesi olan Haşimî ve Emevî ailelerine mensup iki şahıs bu sefer barışçıl bir şekilde birbirine rakip oldular.⁴⁰ Neticede Peygamber ailesinden olmasına rağmen Haşimî olan Hz. Ali yerine 23 sene peygamber karşıtı savaşın başkumandanının mensup olduğu Emevî ailesinden olan Hz. Osman seçildi.⁴¹

Hz. Osman’ın halîfe seçilmesiyle eskiden beri Haşimoğulları ile iktidar ve itibar kavgasında bulunan Ümeyye oğullarına iktidar kapısı da açılmış oluyordu. İlk defa Ümeyye oğullarının eline bu kadar büyük bir fırsat geçmişti. Bu sebeple Haşimîler başta olmak üzere, Ümeyye oğullarının siyasetini tanıyan ve bundan rahatsız olan karşıt kabile gruplarının da bazı endişelerinin ve rahatsızlıklarının meydana çıkması tabiidir. Nitekim ileriki yıllarda bu endişenin ne kadar haklı olduğunu, meydana gelecek hadiseler ispat edecekti. Hz. Osman’ın idârede kendisinden önceki iki halîfeye muhalif olarak Emevî sülalesine mensup şahısları iktidar işlerinde istihdam etmesi, onların da halifenin iyi niyetlerini ve yönetimden aldıkları yetkilerini suistimal ederek geniş dairede kullanması, halîfeye karşı eleştirilere ve rahatsızlıklara sebep olmuştu. Durumu Hz. Ali ve benzeri sahabe büyüklerine şikâyet ettiklerinde ve Hz. Ali ile diğer sahabîlerin bu rahatsızlıkları halîfeye arzetmelerine rağmen, durumun değişmediğini gören bazı kesimler, (durumdan vazife çıkaran ve

³⁵ Algül, 2/317-334.

³⁶ Lewis, *Ortadoğu*, s. 70. Burada Lewis’in kullandığı “ileride imparatorluk hükümetinin sistemi olacak temel” ifadesinden Emevî ve Abbâsî hükümetlerinin dayandığı “mevcut temel” anlaşılmalıdır.

³⁷ Araplar arasında Arap olmayan, üstelik köle kökenli birisinin devlet başkanlığı makamını vekâleten yürütmesi şayet muhtelif kabileler arasında denge sağlamak amacına matuf bir uygulama değilse, o gün için çok ileri ve ideal bir uygulama olarak tarihe geçmiştir.

³⁸ Algül, 2/362.

³⁹ Algül, 2/361-367.

⁴⁰ Sarıçam, s. 234; Akbulut, s.139-140.

⁴¹ Emevî ve Haşimî kabilelerinin tarihteki rekabetleri ve Hz. Peygamber öncesi ve sonrası dönemlerdeki siyâsî ve sosyal konumları için bkz. Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*; Büyükkara, M. Ali, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul 1999.

sistem içindeki sızıntıları sayesinde işi çıkırından çıkaran kişi ve kesimlerin kışkırtmalarıyla) taşradan merkeze gelip, halîfenin evini kuşatıp onu şehit etmişlerdi.⁴² İşte bu durum yukarıda bahsettiğimiz endişelerin haklı olduğunu göstermekteydi.

Hız. Osman döneminde de fetihler devam etti. Azerbeycan ve Ermenistan'a sefer düzenlendi. Mısır ve Şam'a ordu gönderen Bizans, püskürtüldü. Afrika'nın bazı bölgeleri, Kıbrıs fethedildi. Bazı bölgelerde çıkan isyanlar bastırıldı. Hız. Osman döneminde yapılan askerî harekâtlarda Hız. Ömer devrinde fethedilen yerler elde tutulmuş, zaman zaman çıkan isyanlar bastırılmıştır. Batı'da Afrika üzerinde bir takım fetih harekâtına girilmiştir. Deniz seferleri yapılmış ve başarılar elde edilmiştir. Horasan bölgesinde çıkan isyanlar bastırılmış, yeni bölgeler de fethedilmiştir.⁴³

Bu büyük başarılarına rağmen, Hız. Osman'ın halîfeliğinin son yıllarında bazı itirazlar ve karışıklıklar belirdi. Bunların hepsini bazı tarihçilerin belirttiği şekilde onun şahsına ve idâre tarzına bağlamak haksızlık olur. Zira onun döneminde Hız. Ömer'den devralınan ve tarihin büyük medeniyetlerine merkezlik yapılan yerlerde eski din ve kültürlerin etkisinin yeniden gün yüzüne çıkması, o büyük coğrafyadaki insanların beklentilerinin tamamen gerçekleşmemesi, uzak yerlerin merkezin kontrolünden çıkıp kontrol dışı uygulamaların tezahürü gibi daha birçok olay, çıkan itiraz ve rahatsızlıkların tabii olduğunu göstermektedir. Nitekim Peygamber'in vefatından hemen sonra da irtidad hareketleri başlamıştı. Ancak burada Hız. Osman'ın idâresi ve onun bazı memurlarının suistimalleri de etkili olmuştur. Bu rahatsızlıklar neticesinde organizeli bir isyan çıktı, üçüncü halîfe evinde şehid edildi.⁴⁴ Bernard Lewis, isyanın gerekçelerinden iki tanesine işaret etmektedir. Birincisi, Hız. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından sonra dinî bağın zayıflamaya başlaması, ikincisi de uzun süre boyunca başına buyruk yaşamaya alışmış göçebe Arap topluluklarının otoritenin emrine girmekten rahatsız olması, böyle bir baskı altında yaşamının kendileri açısından dayanılmaz hale gelmesidir.⁴⁵

Onun yerine bir grup Müslümanın teklifiyle hilâfete geçen Hız. Ali ise, tamamen karışık bir ortamda başa geçti. İslâm devletinin sınırları büyüktü. Bazı valiler ve memurlar, devlet imkânlarını şahsî ve maddî çıkarları için bir fırsata çevirmişler, mal ve makam ihtirası yüzünden İslâm idâresinde bazı gevşeklikler meydana gelmişti. Cevdet Paşa'nın belirttiğine göre *"Hız. Ali işbaşına geldiğinde halk zengin olmuş, dünya sevgisine dalmıştı. Şahsi maksatları peşinde koşanların sayısı çoğalmıştı. Fırkalar zuhur etmiş, Emevî sülalesi kuvvetlenmişti. Hilâfet, ihtilalcilerin merkezi haline gelmişti."*⁴⁶ Hız. Ali'nin karşılaştığı ilk sorun, şehid edilen halîfenin katillerini bulmak, isyancıları cezalandırmak ve ihtilalcileri dağıtmak idi. Ancak toplumun infial hali, istediği gibi temkinli ve tedbirli davranmaya, işi zaman içinde halletmeye fırsat vermedi. Hız. Muaviye ve bazı valileri azletmesi, azledilen valilerin duruma itiraz etmesi ise sorunların büyümesine sebep oldu. Bunun üzerine artık iç savaş başladı ve Hız. Ali iç isyanlarla uğraşmakla hayatını bitirdi.⁴⁷ Bu sefer halîfeyi öldüren katil, isyancı askerler yerine, radikal bir dinî grubun temsilcisi idi.⁴⁸

Bu karışıklıklar, Hız. Ali döneminde güçlü bir iktidar fırsatının kaçırılmasına sebep olmuştu. Tüm karışıklıklara ve rahatsızlıklara rağmen, Hız. Ali siyâset tarzının temel kaidesi olarak doğruluk ve hakka uygunluğu hâkim kılmıştır. Doğru bildiği hakikati uygulamaya koyarken, muhtemel sıkıntıları düşünmez, neye mal olursa olsun, hakkı tatbik ederdi.⁴⁹ Onun zamanında fütuhât durmuş, serhat bölgelerine harekât yapılmamıştı. Tamamen iç mücadelede kılıç sallamak zorunda kalan ordu, karşısında Müslümanları gördüğü için, zaman zaman dağılıyor, disiplini kaybediyordu. Bu sebeple

⁴² Akbulut, s. 140-141.

⁴³ Algül, 2/368-387; Lewis, *Ortadoğu*, s. 71.

⁴⁴ Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 27-42.

⁴⁵ Lewis, *Ortadoğu*, s. 71.

⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul 1969, 2/9.

⁴⁷ Algül, 2/469-530.

⁴⁸ Lewis, *Ortadoğu*, s. 72.

⁴⁹ Algül, 2/533-535.

disiplinli, güçlü, itaatkâr ve âhenkli bir ordusundan bahsetmek zordur. Ancak ordusunda on bin civarında bir askerî fırka, Hz. Ali'nin zühd ve takva ölçülerine sonuna kadar bağlı kalmışlar, hiç bir zaman maddî mükâfat beklemeden haklı davasında Allah rızası için desteklerini sürdürmüşlerdir. Bu da o dürüst, adil, âlim ve dirâyetli halîfenin İslâm dünyasında birliği sağlamasına kâfi gelmemiştir.⁵⁰

Ordusundan ayrılan Haricî fırkasına mensup biri tarafından şehid edilen Hz. Ali'den sonra oğlu Hasan var olan karışıklıklarla beraber halife seçildi. Hz. Hasan halife seçildiğinde, ordusundaki askerler arasında çeşitli ihtilaflar ve gruplaşmalar gördü. Onlardan bazıları savaşmak istiyorlar, bazıları savaşın bitirilmesini ve anlaşma yapılmasını istiyorlardı. Bazıları ortalığı karıştırıp her iki grubu anarşizme kaydırmak istiyorlardı. Hz. Hasan ise babası Hz. Ali'nin başına gelenleri, onun savaşlarını ve mücadelelerini, babasının ordusunun parçalanıp bir kısmının kendisine karşı savaşa girdiğini ve Hz. Ali devrinde cereyan eden olayları hatırladı ve durumu gözden geçirdi. Bu durumda yapabileceği pek de bir şey olmadığı kanaatine varmış olacak ki, askerlerini toparlamaya çalıştı ve işi biraz da ağır ağır yürütme politikasını güttü. Ayrıca kendi ordusunun dağınıklığına, karışıklığına ve ihtilaflı durumuna karşılık Hz. Muaviye'nin ordusunun itaat, düzen ve disiplin hususunda daha ileride olduğunu da biliyordu.⁵¹ Çok geçmeden bizzat kendi ordusu tarafından suikasta uğrayan Hz. Hasan, çareyi hilâfeti Hz. Muaviye'ye devretmekte buldu.⁵²

4. Saltanat Dönemi (Emevi-Abbâsî-Osmanlı Devri):

Hz. Muaviye başa geçince, artık halifelik sistemi saltanata dönüştü. Bu durum, İslâm tarihinin en önemli hadiselerindendir.⁵³ Burada sistemin içeriden bir post-modern darbeye maruz kalarak değiştirildiği söylenebilir. Hatta devlet içerisinde gelişen paralel bir yapılanmanın etkisini göstererek yumuşak bir dönüşümle rejim değişikliğine vesile olduğu belirtilebilir. Aliyyu'l-Kârî Muaviye ile diğer Emevî ve Abbasî yöneticilerinin kâmil halife olmadıklarını, onlar hakkında “halife” kelimesinin kullanılmasının şer’î değil mecazî ve örfî manada olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Emevîler ve Abbâsîler, risâlet esasına dayalı bir devlet başkanlığı yerine irsiyet ve aile asabiyetine dayalı bir saltanat sistemini kurdular. Miladî 661 ve 1258 yılları arasındaki değişim dönemlerinde, sayısız olaylar ve güçler arasındaki etkileşim sonucunda hilâfet kurumunda birçok köklü değişimler yaşanmıştır. Muaviye M. 661’de hilâfetini ilan etmiştir. Sünnî âlimler, bu hilâfet tarzını birlik ve beraberliği muhafaza etmek adına “*عام الجماعة âmu'l-cemâa*”⁵⁵ adıyla meşru ve muteber kabul etmekle beraber, “*istila*” ve “*galebe*” diye adlandırmışlar ve bu şekilde devletin başına gelmenin şer’î delili olarak kabul etmişlerdir.⁵⁶ Muaviye, ölümünden tam dört yıl evvelinden oğlu Yezid’i veliaht olarak tayin etmiştir. Hukukçuların, aynı anda iki kişiye biat edilemeyeceği, “*şura*” prensibinin devre dışı bırakılması gerekçesiyle ve sahabeden hilâfeti hak eden ehliyetli ve liyakatli birçok zatın hayatta olması nedeniyle karşı çıkmalarına rağmen, oğlu için zorla biat alınmıştır. Hz. Muaviye’nin savunması da şöyledir: “*Eğer ben, aile dışından birini tayin etseydim ya da Ömer gibi bir kurul tayin*

⁵⁰ Algül, 2/537–538. Bernard Lewis’in (s.72) “Hz. Ali, Hz. Muhammed’in kızı Fatıma’nın eşiydi ve pek de dikkat çekici özelliklere sahip değildi.” sözünün tarihi verilere aykırı olduğu, ön yargı veya kasdî bilgiye dayandığını burada belirtmek gerekir. Ayrıca O’nun halife seçilmesinin “birliği sağlama” konusunda Hz. Peygamber’e yakın birisinin daha etkili olduğu düşüncesine dayandığını belirtmesi de doğru bir değerlendirme değildir. Zira İslâm birliği daha bozulmamışken Hz. Peygamber (s.a.s.)’in vefatından hemen sonra da onu halife olarak görmek isteyenler vardı. Müsteşriklerin tarihimizde geçen ihtilaflı konuları yorumla asıl mecrasından kaydırma çabalarına örnek olması açısından burada bu hususu zikretmeyi uygun gördük.

⁵¹ Hz. Muaviye’nin ordusunun kendisine ne kadar bağlı olduğunu göstermesi açısından şu rivâyet oldukça manidardır: Hz. Muaviye Sıffin Savaşı’na gelirken halkı denemek ve halkın Kur’an-ı Kerime mi, yoksa kendisine mi uyacaklarını anlamak için Çarşamba günü Cuma namazı kıldı. Bir itirazla karşılaşmayınca da Şam halkına güvenerek savaşa azmetti.” Behçet Efendi, Kâdî Behlül, *Teşrih ve Muhâkeme*, s. 112.

⁵² Şakir, Mahmut, s. 158-164; Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 108.

⁵³ Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm’da Mülk ve Hilâfet*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 63.

⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, s.177-178. Hilâfet ile mülkiyet arasında metodolojik ve fonksiyonel bir karşılaştırma için bkz. Uçar, Şahin, s. 102.

⁵⁵ Nitekim bu yıla “*cemaat yılı*” denmiştir. Bkz. Şakir, Mahmud, *Muaviye b. Ebî Süfyan ve Üsretuhu*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1998, s. 162.

⁵⁶ Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, s.108-109.

etseydim veya bu işi ümmete bıraksaydım, o zaman iç savaş çıkardı!."⁵⁷ Medine valisi Mervan, Hz. Muaviye'nin tâlimatı gereği⁵⁸ Medine'de insanlardan zorla bey'at alırken "*Emiru'l-Mü'minin, Ebu Bekir ve Ömer'in sünnetine göre oğlu Yezid'i sizin üzerinize halife tayin etti.*" deyince Abdurrahman b. Ebi Bekir "*Daha doğrusu Kisra ve Sezar'ın sünnetine göre olsa gerek. Zira ne Ebu Bekir, ne de Ömer, çocuklarını ve akrabalarını tayin etmiştir.*" diye karşı çıkmıştı.⁵⁹ Bu örnek bir defa oldu ve bundan sonra bütün İslâm tarihi boyunca iş başına gelen sultanlar bunu takip etti. İktidarı elinde bulunduran halifeler, kendi çocuklarından birisini halefi olarak tayin ediyor, halkın biatını almayı ihmal etmiyorlardı. Bazen de birden fazla halife adayı ortaya çıkıyor, kimin halife olacağı meselesi birçok savaşa yol açıyordu.⁶⁰ Böylece veraset sistemine dayalı iktidar kavgaları asırlar boyu Müslüman devletleri meşgul edegeldi.⁶¹

İrfan Aycan Emevî dönemini şu şekilde özetlemektedir: "Hz. Peygamber döneminden otuz yıl sonra başlayan Emevîler dönemi (41-132/661-750), İslâm tarihinin önemli olaylarının yaşandığı bir zaman dilimidir. Emevîler dönemi, yaşanan bazı acı olaylar sebebiyle Müslüman Türk halkının⁶² hafızasında genellikle olumsuz bir imaj olarak yerini almıştır. Hilâfetin saltanata dönüştürülmesi, Hz. Hüseyin'in katli, Harre Savaşı, Mekke'nin muhasarası ve Ka'be'nin yıkılması, Zeyd b. Ali'nin katli, kabileciliğin yeniden hortlaması, Hicaz'da (Mekke-Medine) eşraf ve halk arasında, dansçı erkek-kadın şarkıcılar eşliğinde, müzikli eğlencelerin, gayr-ı meşru ilişkilerin ve içki içenlerin artması, Emevî Halife ve yöneticilerinden bazısının dine ilgisizlikleri, içki, kadın ve eğlenceye düşkünlükleri, ahlakî düşüklükleri ve devlet yönetiminde halka karşı sorumsuzlukları vb. gibi yaşanan olaylar, bu olumsuz imajın oluşmasını haklı çıkaracak gelişmelerdir."⁶³

Emevîlerin, iktidarı eline geçirmek ve eldeki iktidarı kaybetmemek amacıyla takip ettikleri siyaset sert tenkitlere uğramışsa da takdir edilen tarafları da vardır. Öncelikle doksan yıllık bir zamanı kapsayan bu dönemde yukarıda bahsedilen olumsuz gelişmelerin yanı sıra birçok olumlu gelişme de yaşanmıştır. Örneğin Hz. Osman döneminde başlayan iç çatışmalarla parçalanmış İslâm toplumunun siyâsî birliği yeniden gerçekleştirilmiş,⁶⁴ Hz. Ömer devrinde fethedilen ve Hz. Osman döneminde arttırılan, Hz. Ali döneminde de elde tutulan topraklar daha da genişletilmiş, özellikle Hz. Muaviye'nin çabaları ile devlet, büyük bir imparatorluk halini almıştır. Emevî halifeleri, bir dizi uzlaşma ve düzenlemeyle birliği sağlamışlar, fetih yapmayı sürdürmüşler, imparatorluğa özgü bir toplum, kültür ve yönetim yapısının temelini atmışlardır. Bunu yaparken de İslâmî mesajın özünden bir ölçüde uzaklaşmayı, bazen de sistem içerisinde büyük çapta eksen kaymasına maruz kalmayı göze almışlardır. Yönetimdeki Emevî ailesi faktörünün gittikçe Arapçılığa dönüşmesi, Arap olmayanların devlet işlerinde belli bir seviyeden sonra zaptu rapt altına alınması, vergi ve yönetim biçimi konusunda çeşitli İslâmî esaslardan vazgeçilmesine, merkezde ve eyaletlerde İslâmî halifelik tarafından çöktürülen imparatorlukların yapısına, yöntemlerine ve özellikle de personel sistemine dayalı bir hükümet düzeninin kurulmasına da sebep olmuştur.⁶⁵ Hatta Abdülmelik döneminde para bastırılmış, ihtişamlı camiler inşa edilmiş, önemli imar projeleri hayata geçirilmişti.⁶⁶ Bu da Bizans imparatorluğu tarafından endişeyle karşılanıyordu. Zira bu şekildeki siyasetle Bizans İmparatorluğunun ve Hıristiyanlığın iddialarına meydan okuyacak yeni bir evrensel devlet ve dünya

⁵⁷ İkbâl, J. Cavit, "*İslâm'da Devlet Kavramı*", İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar, Ekin Yay., İstanbul 1997, s. 67-68.

⁵⁸ İbn Esir, *el-Kamil*, 3/198; Rayyis, s. 64.

⁵⁹ İbn Esir, *el-Kamil*, 3/199. (28. Bölüm); Rayyis, s. 65.

⁶⁰ Bkz. Yücedoğru, H. Kübra-Bilgin, Vejdi, "*Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik İslâm Siyâset Düşüncesine Etkisi*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s. 734.

⁶¹ İkbâl, J. Cavit, s. 68; Rayyis, s. 65.

⁶² Yazar, sadece Türk halkından bahsetmektedir. Gerçekte diğer müslüman halkların hepsinin hafızasında da acı hatıralar bırakmıştır.

⁶³ Aycan, İrfan ve Arkadaşları, *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 9; Bağcı, Musa, "*Kader İnancının Siyâsetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü*", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 2, Diyarbakır, 2000, s.106-107.

⁶⁴ Aycan, *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, s. 9.

⁶⁵ Lewis, *Ortadoğu*, s. 74.

⁶⁶ Emevî döneminde bilim, kültür ve sanat açısından kaydedilen gelişmeler için Aycan ve Arkadaşları, tarafından yazılan *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, adlı kitap ile Corci Zeydan'ın meşhur eseri *İslâm Medeniyeti Tarihi*'ne bakınız.

dini ortaya çıkmış oluyordu.⁶⁷ İçteki huzur ve birlik arttıkça, devletin dışı karşı gücü ve karizması da artma meyli gösteriyordu. Ancak bu gelişmeler de kökleri derin olan ihtilafların ve isyanların önüne geçemiyor, tenkitleri ortadan kaldıramıyordu.

İşte bu tür tenkitler, siyasî olmakla beraber meşru bir tarzda sürdürülmek için dinî format içinde sunulunca, Emevîlerin karşısına iki muhalif hareket çıktı. Bunlardan birisi silahlı direnişleri ile uzun süre Emevî iktidarını meşgul eden ve rahatını bozan Haricîlik, diğeri de Hz. Ali ve Ehl-i Beyt taraftarlığına dayalı Şiîliktir.⁶⁸ Hariciler, aşiret bağımsızlığının en aşırı noktasında duruyorlardı. Kendilerinin verdiği ve istediklerinde geri alabilecekleri onaylarından kaynaklanmayan bir otoriteyi kabul etmiyorlar ve doğumu ile kökeni ne olursa olsun, mü'minler tarafından seçilecek her mü'minin halife olabileceğini iddia ediyorlardı. Şiîlerin görüşleriye tam tersineydi ve halîfeliğin Hz. Muhammed'in soyundan gelenlere ait ilahî bir hak olduğunu ileri sürüyorlardı. İki taraf da kurulu düzeni yıkıp yerine yeni ve daha gerçek İslâmcı bir düzen kurmaya yönelik ve çoğunlukla tehlikeli isyanlar çıkarıyorlardı.⁶⁹ Çıkan aşiret kavgaları, yoğunlaşan Şiî ve Haricî Mezhepçiliği ve İran'ın doğusundaki Horasan eyaletinde başlayan güçlü yeni bir muhâlefet sonucunda halîfelik, Suriye'de bile sorgulanan ve diğer yerlerde önemsenmeyen bir duruma gelmişti.⁷⁰ Haricilerin ve Şiîlerin tek başına yaptıkları muhâlefet ve isyanlar Emevîleri yıkmaya yetmeyince, zaman içinde bu iki güçlü muhâlefetin desteğini alan Abbâsoğulları, ikisinin arasından sıyrılıp iktidarı Emevîlerden devr almayı becermiştir.

Azat edilmiş bir köle ve militan bir mezhebin lideri olan Ebu Müslim'in Horasan'da kara isyan bayraklarıyla başlattığı hareket, kısa sürede imparatorluğun her tarafına yayıldı ve Abbâsî halîfelerinin Emevîlerin yerine geçtiği bir iktidar değişikliğiyle sonuçlandı. Bu iktidar değişikliği, sıradan bir hanedan değişimi değil, İslâm tarihinde önemli bir devrim idi. Gerek İslâm, gerekse de batı tarihçileri, Abbâsî zaferinin bu özelliğini kabul etmiş ve konuya açıklık getirmek için çok uğraşmışlardır. Tarihin millî ve ırkçı kuramlarının etkisinde kalanlar, Abbâsîlerin iktidara gelmelerini, İranlıların Araplara karşı kazandıkları bir zafer, Emevî Arap krallığının devrilmesi ve İranlaşmış İslâmiyyet etiketiyle yeni bir İran İmparatorluğunun doğması olarak görmüşlerdir.⁷¹

Ancak tarih, ilginç hadiselerle şahitlik gösterecek, Ehl-i Beyt taraftarı gayr-ı Arap unsurların ümitlerinin büyük kısmı boşa çıkacaktı. Emevîler hakkında şikâyetçi oldukları politikalar bu sefer Abbâsî yönetimlerinde de uygulanacaktı ve Şiîlik yahut Ehli Beyt taraftarlığı bu dönemde de takibat altında tutulacaktı.⁷²

Abbâsî devletinin başına geçenler, daha önce iki konuda halka söz vermişler. Birincisi Kitap ve Sünnet'e göre hükümet edecekler, ikincisi de Emevîlerin gasp etmiş oldukları Ehl-i Beyte ait hakları iade edeceklerdi. Böylece tüm halkı zulümden kurtarıp adalet ve eşitlik içinde yöneteceklerdi. Fakat iktidara geldikten sonra fiil ve hareketleriyle yalan söyleyip halkı aldattıklarını ispat ettiler ve tarihçilerin kayıtlarına göre Emevîlerden daha şiddetli bir siyâset gözettiler. Örneğin Şam'a girdiklerinde 50,000 (elli bin) insanı öldürdüler. Yetmiş gün müddetle Emevî Camiine atlar bağlandı ve cami ahıra çevrildi. Hz. Muaviye dahil olmak üzere tüm Emevî ailesine mensup olanların mezarları sökölüp ölümlerin kemikleri meydana çıkarıldı. Hişam b. Abdilmelik'in henüz çürümemiş cesedi kırbaçlandı. Cesetlerin ayaklarına ip bağlatılarak sokak sokak teşhir edildi, yakılıp külleri havaya savruldu. Musul'da isyan eden halktan camiye girenlere eman verildi, halk camiye girdikten sonra rivâyete göre verilen emana rağmen 10,000 (on bin) kişi camide öldürüldü. Dört bin Zenci'den oluşan zenci askerler, Musul'da ellerine geçirdikleri kadınlara tecâvüz ettiler. İktidara gelmeden önce Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e yapılan zulümlerin intikamını alacaklarını söylemişlerdi. Ehl-i Beyt'in sağ

⁶⁷ Lewis, *Ortadoğu*, s. 77.

⁶⁸ Lewis, *Ortadoğu*, s. 74-75.

⁶⁹ Lewis, *Ortadoğu*, s. 75.

⁷⁰ Lewis, *Ortadoğu*, s. 83.

⁷¹ Lewis, *Ortadoğu*, s. 84-85.

⁷² Mevdudî, *Hilâfet ve Saltanat*, Terc. Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul tsz., s. 263.

kalan büyük şahsiyetlerini (örneğin Abdullah Nefs-i Zekiyye ve kardeşi İbrahim'i) öldürdüler. Kafalarını kesip Horasan'a tabi şehirlerde sokak sokak teşhir ettiler ve cesetlerini Yahudi mezarlığına defnettiler. Bu ve daha birçok hadise, Abbâsoğulları iktidarının Emevîler gibi, iktidarlarını kanundan daha üstün tuttuğunu, politik gayelerin tahakkuku için ilahî hududa aykırı davrandıklarını, zulüm ve haksızlıkta Emevîlerden daha sert davrandıklarını göstermektedir. Abbasîler ile Emevîler arasında sadece iki fark vardı. Bunlardan biri iktidarın Ümeyye oğullarından Abbâs oğullarına geçmesi, diğeri de Emevî sultanlarının İstanbul'daki Rum Kayserini, Abbâsî sultanlarının da İran Kisralarını taklid etmeleriydi. Hükümet işlerinde, tayin ve atamalarda, beytu'l-malde, adlî ve hukukî işlemelerde aynen Emevîlerde olduğu gibi zulüm ve adaletsizlik üzere yürütülürdü. Arap ırkçılığı ve Abbâsî hanedancılığı da aşırı bir hal almıştı. Ancak bunun yanına bir de Acem ırkçılığı eklendi.⁷³

İslâm dünyası, hilâfetin saltanata dönüştürülmesiyle birlikte, Hz. Osman'ın katliyle başlayan ve Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında cereyan eden, Kerbela olayıyla dramatik seviyeye ulaşan ve müslümanlar arası önce siyasî, sonra da itikadî niteliğe bürünen tartışmalara, isyan ve ihtilallere sahne oldu. Başlangıçta Hz. Ali ile savaşılan Haricîler, Hz. Muaviye'ye karşı da isyan ettiler. Yezid döneminde Hz. Hüseyin şehid edildi, onun intikamını Muhtar es-Sekafî aldı. Abdullah b. Zübeyr harekete geçti ve Emevî iktidarına başkaldırdı. O da şehid edildi. Abdulmelik döneminde Haricîler tekrar harekete geçip isyan ettiler. Said b. Cübeyr ve İmam Zeyd kıyam ettiler. Abdullah b. Hanzala, İmam Şa'bi, Mücahid de bizzat kılıçlarıyla tavırlarını sergilemişlerdir.⁷⁴

Bu ihtilaflar neticesinde Mevdudî'nin belirttiği gibi İslâm ümmetinde önderlik ve rehberlik ikiye ayrıldı. Yani nübüvvetten hilâfete geçen ve Raşit Halîfeler devrinde de büyük titizlikle beraberce sürdürülen siyasî önderlik ile dinî ve ilmî önderlik birbirinden ayrıldı. Bunun neticesinde sultanlar, valiler, amiller ve devlet yetkilileri siyasî ve idarî yetkileri kullandılar. Bunu kullanırken de dinî ve ilmî esasları ihmal ettiler. Sahabîler, tabîler, fakîhler, muhaddisler, müfessirler ve ümmetin salih ve âlim şahsiyetleri de dinî önderlik itibarı gördüler. Halk dinî, ahlakî, fikhî konularda devletten bağımsız bir şekilde, sözü geçen şahısların fetva ve içtihatlarına uymaya başladı. Bu muteber şahıslar içinde sadece birinin değil, birçok kişinin sözüne uyulduğu için zamanla farklı mezhepler ve ekoller gelişti.⁷⁵

Takip edilen bu siyaset yüzünden hem Emevîler devrinde, hem de Abbâsîler devrinde müslümanlar çeşitli grup ve fırkalara bölündü. Fırkalar birbirlerini zındıklık, sapkınlık, dalalet ve bid'at ehli olarak nitelediler, birbirlerini tekfir ettiler. Şia, Haricilik, Cebriyye, Mu'tezile, Mürcie gibi birçok fırka, fırkaların alt dalları, alt dallarının şubeleri çoğaldı. Bernard Lewis'in dediği gibi, "Hz. Muhammed'in vefatından yirmi beş yıl sonra toplum, şiddetli muhalefetle parçalanıyor, devlet de isyan ve iç savaşlarla sarsılıyordu. Tüm olaylar, fethedenlerle fethedilenler arasında değil, yeni ile eski Müslümanlar arasında değil, Araplar arasında meydana geliyordu."⁷⁶ Bu Araplardan bir kısmı, Hz. Peygamber sünnetine bağlı hilâfet düzeninin devamı için savaşıırken, bir kısmı da eski aşiret ve kabile duygularını yenileyip dinî bir formülasyon içerisinde sürdürmeye çalışıyorlardı. Zira cahiliyye döneminde teşekkül eden kabile rekabetlerinin, İslâm dönemine yansıdığı ve İslâm aleyhine muhalefette önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Kureyşlilerin İslâm'a girmeden önce gösterdikleri bu muhâlefetin bir benzeri de İslâm'a girdikten sonra ve Hz. Osman'ın şehadetini takiben meydana gelen olaylarda görmekteyiz.⁷⁷

İslâm dünyası, dâhildeki bu fırkalaşmalara rağmen harice karşı idarî olarak birliğini koruduğu dönemlerde, her ne kadar hilâfet kurumu saltanata ve krallığa dönüştürülmüş olsa bile, evrensel bir

⁷³ Mevdudî, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 262-270.

⁷⁴ Bkz. Ağırakça, Ahmet, *Emevî Döneminde Kıyamlar (Saltanata Karşı Hilâfet Mücadeleleri)*, Şafak Yay., İstanbul 1992.

⁷⁵ Mevdudî, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 273-281. Bu durumun olumlu ve olumsuz neticeleri hakkında geniş malumat için bkz. Mevdudî, s. 282-285.

⁷⁶ Lewis, *Ortadoğu*, s. 70.

⁷⁷ Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, s.107,

hilâfet tarafından yönetilmiştir. Ancak, Bağdat, Kahire ve Endülüs'te olduğu gibi, tarihte aynı anda birden fazla halîfenin hüküm sürdüğü yıllar da olmuştur.⁷⁸ Bu dönemde dahi sadece birisi, Bağdat'taki varlığını idame ettirmiştir. Bağdat, Moğollar tarafından işgal edilip Abbâsî halîfesi öldürüldüğünde (M. 1259), İslâm Dünyası üç yıl (M.1258-1261) boyunca halîfesiz kalmıştır. İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde iktidarı elinde bulunduran yöneticiler ortaya çıkmış, fakat bunların hiç birisi kendisini halîfe, ya da imam olarak değil, emir, sultan veya paşa olarak nitelemişlerdir. Bu dönemlerde evrensel hilâfet sadece bir isim olarak varlığını sürdürmüştür.⁷⁹

Buraya kadarki malumatın da gösterdiği gibi, İslâm tarihini siyâsî ve idârî davranış açısından incelediğimizde, netice olarak şu sonuca ulaşmaktayız: İslâmî hükûmet nizamı, aslındaki güzelliği korumak suretiyle hicretin 33-34 senelerine kadar devam etmiştir. Devlet ve hükûmet nizamı, Raşit Halîfeler devrinde benzerlerinin en üstünü olarak sürmüştür. Bundan sonra yavaş yavaş bozulma devri başlamış, hicretin 60. senesinde hilâfet nizamının bütün hususiyetleri artık tamamen yürürlükten kaldırılmış, onun yerini dünyevî sultalar almıştır. Bu tarihten itibaren, devlet nizamına tam anlamıyla dünyevî gaye ve hususlar hâkim olmuştur. Bu bağlamda zorla biat, irsî hükûmet nizamı, Kayser ve Kisralara benzer yaşama tarzı, idârecilerden halkın çekinmesi, devlet hazinesi konusundaki mesuliyetsizlik ve yolsuzluklar, siyâsetin şahsî ve ailevî ihtiraslar için hukuk kaidelerinden ayrılması, müşâvere usûlünün terkedilişi, iyiliği emir, kötülükten nehiy prensibinin unutulması, kısacası her şeyin nübüvvet ve hilâfet metoduna zıt bir idâre tarzıyla idâre edilmesi gibi durumlar, devlet idâresinde hâkim tablo olarak görülmektedir.⁸⁰

Burada Raşit Hulefâ'nın idâre tarzı ve siyâset anlayışı ile Emevî ve Abbâsî devri anlayışı arasındaki uyumsuzluğu ve farkı bir kaç madde halinde kıyaslamak gerekmektedir:

- a. Raşit halîfelerin seçilmesi işi Kur'an'ın öngördüğü Şûra ilkesine göre yapılmıştır. Emevî ve Abbâsî melikleri, şahsî ve ailevî menfaatler gözetilerek seçilmiştir.
- b. Raşit halîfelik sisteminde halîfenin iş başına gelmesinde irsiyette, akrabalığa kesinlikle yer verilmemiştir. Halîfelik Hz. Peygamber'den niyabeten sürdürülmüş ve bu sebeple onun sünnetine riayete büyük gayret gösterilmiştir.⁸¹ Sultanlıkta irsiyyet bir kanun gibi uygulanmıştır.
- c. Raşit halîfeler seçildikten sonra insanlara teşekkür konuşması yapıp Kur'an ve Sünnete bağlılık sözü vermişler, aksi takdirde itaat edilmesinin şart olmadığını ifade etmişlerdir. Sultanlar ise halkı tehdit etmişler, her halükarda itaat tâlimatı vermişlerdir.⁸²
- d. Dört halîfe dönemi, daha sonraki dönemler için, fikhî, siyasî, idârî uygulamalarda esas kabul edilmiş, birçok itikadî ve dinî hükümde bu halîfelerin söz ve fiilleri delil kabul edilmiştir. Emevî ve Abbâsî dönemlerine gelince, -Ömer b. Abdilaziz ve Muaviye'nin bazı uygulamaları hariç- ne yönetim tarzı, ne de devlet başkanlarının söz ve fiilleri esas/delil kabul edilmiştir.⁸³

“Raşidûn” olarak anılan ilk dört halîfe miras yoluyla değil, seçimle başa geçmiştir. Sünnî Müslümanlar, onların dönemlerinden altın çağ (asr-ı saadet) olarak bahsederler. Dinî ve ahlakî rehberliklerinin kutsallığı Hz. Muhammed'inkinden sonra ikinci olarak kabul edilir.”⁸⁴ Arap mütefekkirlerinden Ebu Zeyd Şelebî ve tarihçilerinden Hasan İbrahim Hasan ve Ali İbrahim Hasan, Dört Raşit Halîfenin yönetim tarzını seçim tarzı, halkın idâreye katılımı ve takip edilen şûra prensibi açısından günümüzdeki siyasî düzenlerle mukayese ederken, bu yönetim tarzının “cumhuriyet” ve “demokrasi” olduğunu iddia etmektedirler.

⁷⁸ et-Turayyîf, Yusuf b. Ali, *Tedvinu İlmi'l-Akide İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaa*, Daru İbn Huzeyme, Riyad 2009, s. 25-29; Uludağ, *İslâm-Siyâset İlişkileri*, s. 104-105; Yücedoğru, H. Kübra-Bilgin, Vejdi, “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik İslâm Siyâset Düşüncesine Etkisi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s.734-735.

⁷⁹ İkbâl, J. Cavit, s. 70.

⁸⁰ Mevdudî, Ebu'l-A'la, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 433.

⁸¹ Es-Savî, Salah, *el-Vecîz fî Fıkhi'l-Hilafe*, Daru'l-İ'lam ed-Düveli, tsz., s. 6.

⁸² Şelebî, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadaretü'l-İslâmîyye ve'l-Fikri'l-İslâmî*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 2004, s. 87-88.

⁸³ Davudoğlu, Ahmet, “Devlet”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1994, 9/237.

⁸⁴ Lewis, *Ortadoğu*, s. 69.

Şelebî şöyle der: “Bütün bunlar da gösteriyor ki, Raşit Halîfeler devrinde “halîfelik”, gerçek bir “demokratik hükûmet” idi. Zira halîfe, kendisini müslümanlardan bir müslüman sayar, onlarla beraber oturur, onlara karışır, herkes istediği her an dilediği her şeyi onunla konuşabilir, onun yaşantısı sair vatandaşların yaşantısı gibiydi, son derece basit bir yaşam sürdürürlerdi, kralların protokol ve merasimlerinden uzak bir hayatları vardı, sahabelerin büyükleriyle danışmadan kendi başlarına karar vermezlerdi.”⁸⁵

Hasan İbrahim Hasan ile Ali İbrahim Hasan da şöyle demektedirler: “Halîfelerin iktidarlarını sınırlayan iki sınır vardır. Birincisi şariat (hukuk), diğeri de ümmetin rızası (hanedanın değil vatandaşların maslahatı) idi. Aldığı kararları ve yaptığı uygulamaları şeriata bağlı olmadığı durumda halîfelikteki hakkı düşer, ümmet içindeki Ehl-i Hall ve Adl eliyle azledilir.”⁸⁶ “Bu sebeple Şûra prensibine dayanan bu siyasî nizam, demokratik bir düzendir.”⁸⁷ Kanaatimizce, bu yönetim tarzını çağımız gelişmelerinin etkisinde kalarak “demokratik bir düzen” olarak açıklamak isabetli bir açıklama tarzı değildir. Modern bir kavram olan demokraside sırf maddî bir adalet ve eşitlik duygusu hâkimdir. Hz. Ömer ve diğer halîfelerin bu tarzlarının alt yapısında ise iman, ahlak ve ibadet duygusu bulunmaktadır. Bu nedenle bu tarzı, demokrasinin de ötesinde bir tavır olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Halîfelik, saltanat sistemine dönüştürüldükten sonra saltanatın gölgesi altında, sultanın karizmasını arttırmaktan başka bir işe yaramıyordu. Zira sultanlar, hilâfeti Halîfe-i Raşidin gibi her zaman “Peygamber varisi” şuuruyla sürdürüyorlar ve “O’nun temsilcisi” sıfatına uymayacak şekillerde de istihdam ediyorlardı. Bu nedenle âlimler, ilgili hadisteki ifadeden istifadeyle bu şekildeki yönetim tarzını “ısırıcı krallık” şeklinde nitelemişlerdi. Bunun için, “hilâfet makamı”nın eski karizması ve halk üzerindeki etki ve itibarı sarsılmış, öyle zaman gelmiştir ki, İslâm dünyasının reisi konumundaki “halîfe” başka kuvvetlerin koruması altında yaşamak zorunda kalıyordu. Bu bağlamda Memlûklerin koruması altındaki Abbâsî hilâfeti dikkate değer örnek teşkil etmektedir.⁸⁸

Böylece halîfelik, Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferinde kutsal emanetleri ve hilâfet mansıbını İstanbul’a taşımasına kadar sadece isim olarak devam ettirildi. Osmanlıya geçerken de “saltanatla barışık bir sistem”e dönüştürüldü. Bundan sonra halîfenin seçilmesi yine “şûra” prensibine bağlanmadı, “irşiyet” hala hâkim kaideydi. Ancak “şeyhu’l-islâmlık” müessesesiyle sultanın uygulamaları şariat (İslâm hukuku) ile sınırlandırıldı. Hatta bazı kudretli şeyhulislâmlar “padişahı azletme” yetkisi bile kazandılar. Bununla birlikte birçok şeyhulislâm, padişah tarafından görevden alındı. Bu durum, din adamları ile devlet adamları arasında mesafe bulunduğunu, padişahın bazen halîfelik vasfına, bazen de sultanlık vasfına göre davrandığını ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti gibi saltanat ve hilâfetin beraberce sürdürüldüğü ve İslâm tarihinin en müsamahakâr yönetimlerinden sayılan bir devlette bile zaman zaman “dinî yetki” ile “idârî yetki” konusunda sorunlar yaşandığı görülmektedir. Bu devletin dinle ilişkisi genel itibarıyla iki noktada değerlendirilebilir: Birincisi Osmanlı devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar din-devlet arasında ne teorik, ne de pratik bir çatışma düşünülmüştür. Osmanlı tarihi boyunca tüm yöneticiler ve yönetimler, İslâm hukukunu kendileri için vazgeçilmez ölçü olarak kabul etmişlerdir. İkincisi de Osmanlı devleti kurulduğunda tamamlanmış bir hukuk sistemi vardı ve bu sistem, din ile devletin çatışmasına mahal vermeyecek ölçüde kabul görmüştü. Osmanlılarda din-dünya ilişkileri konusunda üzerinde durulması gerekli bir diğer nokta da bu çağa gelene kadar İslâm hukukunun oluşmuş, bütün hukuk okullarının gelişmiş olması ve siyasal otoritenin keyfi hareketi için çok az bir alanın kalmış olmasıdır.⁸⁹

Osmanlılara gelene kadar İslâm hukukunun olgunlaşmış olması ve düzenlenmiş olması

⁸⁵ Şelebi, s. 88. Bu açıdan bakıldığında Raşid Halîfelerin yönetim tarzının “demokrasi ötesi” olduğu, “demokrasi” kelimesinin tek başına onu ifade etmede yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır.

⁸⁶ Hasan-Hasan, s. 47.20

⁸⁷ Hasan-Hasan, s. 27.

⁸⁸ Davudoğlu, Ahmet, “Devlet”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1994, 9/238.

⁸⁹ Dursun, Davut, *Laiklik, Değişim ve Siyâset*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 18-19.

sebebiyle siyasal ve dinsel otorite alanları toplumsal ve siyasal olaylarla belirlenme yoluna gidilmemiştir. Daha çok geleneksel dinsel yapıyla uzlaşa halinde bulunan siyasal uygulamalarda bulunulurdu. Bu çerçevede bakıldığında, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden Osmanlı'nın son dönemlerine kadar din-devlet, din-dünya çatışması şeklinde bir sorun yaşanmamıştır. Tam tersine meydana gelen sorunlar, karışıklıklar ve ihtilaflar, devlet tarafından uygulanma sahasına konulmuş din eksenli bir hukuk sistemiyle çözülmeye çalışılırdı. Ancak 19. Yüzyılda siyasal-toplumsal sistemde geleneksel-dinsel yapılar değişmeye başladı, bunun neticesinde din-devlet eksenindeki “dayanışmacı” ve “paylaşmacı” sistem, “çatışmacı” ve “yeniden düzenleyici” vasfına büründü, böylece Tanzimatla birlikte laikleşme süreci başladı.⁹⁰ Bu süreç, hilafetin ilga edilmesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlandı.

5. Cumhuriyet Devri:

Cumhuriyete gelene dek siyasal sitemde hem dinsel otorite, hem de buna karşı olan yeni asker-sivil otorite birlikte yaşadılar. Medreselerin yanında mektepler, Şeriat Mahkemeleri yanında Nizamiye Mahkemeleri, Meclis-i Mebusan'ın yanında Kanun-i Esasi yürürlükteydi, iki farklı tipteki yapı aynı anda, aynı yönetim organizasyonu içerisinde işlev görüyorlardı. Cumhuriyet yönetimi, geleneksel-dinsel kurumları devlet örgütünden radikal düzenlemelerle laiklik adına tasfiyeye yöneldi. Milli mücadele yıllarında dinin siyasal-yönetimsel kadrolardaki önemi devam etmekteydi, ama ardından buna son verildi. 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda TBMM'nin görevleri arasında “*Ahkam-ı şer'îyyenin tenfizi*” (Made:7) de vardı. 29.10.1923 tarihinde Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun bazı maddelerinin tavzihan tadiline dair 364 sayılı kanunla “*Devletin dini, din-i İslâm'dır.*” (Madde:2) hükmü getirilmişti. 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen üç kanunla, yani Şer'îyye ve Evkâf Vekâletini kaldırıp başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Reisliği'ni kuran 429 sayılı kanun, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve “Hilâfet'in İlgasına ve Hanedan-ı Osmaniye'nin Türkiye Cumhuriyeti Memalik-i Hariciyesine Çıkarılmasına Dair Kanun” ile, devlet tamamen laikleştirilmiş oluyordu.⁹¹ Bu kanunlardan birincisi İslâm'ın itikat, ibadet ve ahlak hükümlerine dair işlerini yürütme işini başkanlığa veriyor, diğerlerini ilgi alanının dışına bırakıyordu. İkincisi dinî eğitim veren köklü medrese kurumlarını Milli Eğitim müfredatına bağlıyordu. Üçüncüsü de sembolik bir anlamdan başka bir şey ihtiva etmese de, “*hilâfet*” müessesesini tamamıyla ortadan kaldırmıştı.⁹²

Osmanlı devletinde din işleri, başında Şeyhu'l-İslâm'ın bulunduğu “Meşihat” makamı tarafından yürütülmekteydi. Meşihatın görev ve yetkileri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevlerine oranla çok daha geniş bir alanı kapsıyordu. Dinî konularda fetva vermesi, devletin yönetimiyle ilgili temel ilke ve kanunların konulmasında söz sahibi olması yanında, ilmiye sınıfı tarafından yürütülen yargı ve eğitim öğretim-öğretim görevleri de bu makama bağlı olup günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Adâlet ve Milli Eğitim Bakanlıkları ile Yüksek Öğretim Kurumu arasında paylaşılmış olan hizmetlerin hemen tamamı, meşihat bünyesinde toplanmıştı.⁹³ Cumhuriyet döneminde yapılan değişikliklerle ve kaldırılan hukukî hükümlerin yerine konulan düzenlemelerle din hürriyetiyle bir dine tıpkı felsefi bir görüş ve ekole mensubiyet gibi dışa aksetmeyen mücerret bir inanma hakkı kastedildiği anlaşılmakta, dine mensup olmanın gerektirdiği davranışlardan da sadece ibadetlere belli kayıt ve şartlarda izin verildiği görülmektedir. Kanun koyucunun bu kayıt ve şartları re'sen belirleme hakkını kendinde görmesi de din hürriyetine ancak devletin müsaade ettiği ölçüde izin verileceğinin değişik bir anlatımıdır. Din hürriyetine sınırlı bir alan tanıyan bu yaklaşımın daha sonraki anayasalarda da titizlikle korunduğu görülür.⁹⁴

⁹⁰ Dursun, s. 20.

⁹¹ Bardakoğlu, Ali, “*Din (Türk Hukukunda)*”, TDVİA, Tdv Yay., İst., 1994/9/330; Dursun, a.g.e., s. 20.

⁹² Dursun, a.g.e., s. 21-23; Yâğî, İsmâil Ahmed, ed-*Devletü'l-Usmâniyyet fi't-Tarihi'l-İslâmî el-Hadis*, Mektebetü'l-Abîkan, Riyad, 1995, s. 225-230; Ammara, Muhammed, *Ma'riketu'l-İslâm ve Usûlu'l-Hüküm, Dâru's-Şurûk*, Beyrut, 1997, s. 353-362.

⁹³ Yücel, İrfan, “*Diyanet İşleri Başkanlığı*”, TDVİA, TDV Yay., İst., 1994, 9/455.

⁹⁴ Bardakoğlu, a.g.m., s. 9/330.52. Geniş bilgi için bkz. Geçit, M. Salih, *Politik Dini Problemler*, Sembol Yayınları, İstanbul, 2013.

Bu aşamaya kadar, İslâm tarihi boyunca hiç bir siyasî idâre, İslâm hukukunu bütünüyle devre dışı bırakma teşebbüsünde bulunmamıştır.⁹⁵ Lozan görüşmeleri sırasında İsmet Paşa 28 Aralık 1922 tarihinde yaptığı bir konuşmada Mecelle ile ilgili olarak şu cümleleri sarf etmiştir: “Alt komisyonda Türk Medeni Kanunu Mecelle’nin dinsel bir temele dayandığı ve çağdaş ihtiyaçları karşılayamadığı iddia edilmiştir. Türk Temsilci Heyeti, Türk Medeni Kanunu’nun kaynakları ne olursa olsun, hiç bir bakımdan dinsel veya teokratik bir niteliğinin olmadığı, Türk Kanunu ile başka ülkelerin medenî kanunları arasında temel ilkeler ve koydukları hukuk kuralları bakımından önemli bir ayrılık bulunmadığı, özellikle hiç bir devletin medeni kanununun tıpkısı olmadığından arada bir takım farklar görülmesinin, Türk Medeni Kanunu’nun değerini hiç de azaltmayacağını belirtmiştir.”⁹⁶ Aynı delegasyon, adlî kapitülasyonlar meselesinde 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi’ne benzer bir düzenlemeyi savunmuştur. İstanbul hükûmetince yürürlükten kaldırılan mezkûr kararnamenin, Ankara Hükûmeti tarafından yürürlükte kalmasının gerekli görüldüğü deklere edilmiştir.⁹⁷ Fakat 1922’deki bu yaklaşım, içeride meclis değişikliği ile beliren yeni siyasî mülahazalar ve merkezi idârenin tasarrufu ile iki sene içinde değişmiş, 1924 yılında farklı bir tercih yapılmıştır. TBMM’nin 3 Nisan 1924 tarihli toplantısında yeni adliye vekili Necati Bey, 30 aralık 1923’te adliye vekili Seyyid Bey tarafından meclise sunulan ve büyük ölçüde 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi baz alınarak hazırlanan Ahval-i Şahsiyye Tasarısı’nın geri çekildiğini bildirmiştir. 11 Mayıs 1924 tarihinde ise ta’dil-i kavânin komisyonları tekrar kurulmuş ve yeni bir talimatname ile çalışmalarına başlamıştır. Fakat bu talimatnamede artık, kanunların hazırlanma aşamalarında uyulacak esaslar içerisine “*ahkam-ı fıkhiyyeden istifade*” ibaresi alınmamıştır.⁹⁸

Buraya kadarki malumatları özetlersek, Osmanlı’nın son yıllarında “tanzimat” ve “meşruiyyet” sistemi kuruldu. Meclis-i Meb’usan sistemiyle halk temsilcileri seçilerek merkeze gönderildi. Böylece padişahlık sisteminin kayıtsızlığı ve ferdi yönetimi sınırlandırılarak “şura” prensibi yeniden devreye sokuldu. İç ve dış karışıklıklar, savaş ve borçlardan bunalan Osmanlı Devleti sömürgeci devletlerin de bazı bölgeleri işgal etmeleri neticesinde parçalandı. Neticede hilâfet merkezi İstanbul ve Anadolu tek başına kaldı, birçok ülke ayrıldı. Halîfelik yetki ve müeyyidesini yitirip artık sembolik bir makama dönüştü. Bundan sonra da İslâm ülkelerinde durumu kurtarma ve çağın sorunlarını halledebilecek siyasî model arayışları başladı. Bu safha, asırların ağır yükünü taşıyan İslâm dünyasında “uyaniş” şuurunu doğurdu.⁹⁹

6. Çağdaş Uyaniş Devri:

Çağdaş İslâmî uyaniş, 18. Yüzyılda İslâm dünyasında birçok bağımsız ya da yarı bağımsız ulus-devletin ortaya çıkışıyla başlamıştır. O zamanlar, bu ulus-devletlerin bazıları saltanatla ya da krallıkla yönetilirken, bazılarında yasama organları kurulmuştu. İşte Müslümanlar bu tarihten itibaren “acaba evrensel hilâfetin yokluğunda, değişik Müslüman uluslar kendi işlerini kendileri yönetebilir mi?” sorusunu sormaya başladılar. Başka bir deyişle, “belirli bir Müslüman ulus-devletinde halîfe ya da imamın yetki ve sorumlulukları seçilmiş bir insan topluluğu tarafından kullanılabilir mi?” düşüncesi doğdu.¹⁰⁰

Bu tarz düşüncelerin geliştiği ve çağın şartlarına uygun ideal bir yönetim tarzının arandığı bu dönemde, İslâm ülkelerinde Osmanlı Devletinin yıkılışından sonra adeta bir günah keçisi olarak gösterilen “*hilâfet sistemi*” yerine farklı Müslüman devletler kuruldu. Hilâfetin 1924 yılında

⁹⁵ Yaman, Ahmet, a.g.e., s. 212.

⁹⁶ Meray, *Lozan Barış Konferansı Tutanakları, Belgeler*, 1/2, s. 25; Aydın, Mehmet Akif, “*Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan’ın Oynadığı Rol*”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sy.3-4, s. 166-172; Yaman, a.g.e., s. 212-213.

⁹⁷ Meray, a.g.e., s. 1/2; Aydın, a.g.m., s. 170; Yaman, a.g.e., s. 213.

⁹⁸ Aydın, a.g.m., s. 171; Yaman, a.g.e., s. 214.

⁹⁹ Çağdaş müfekkirlere savundukları ve önerdikleri alternatif siyasî modeller hakkında bkz. El-Hamdavî, a.g.e., “el-Bedailu’s-Siyasiyyetu Leda Müfekkiri es-Sahveti’l-İslâmiyye (İslâmî Uyaniş Düşünürlerine Göre Alternatif Siyasî Modeller)” başlığı altındaki malumat. S. 23-35; Geçit, M. Salih, *Politik Dini Problemler*, Sembol Yayınları, İstanbul, 2013.

¹⁰⁰ İkbâl, J. Cavit, a.g.m., s. 70-71; el-Hamdavî, Abdülkerim M. Mutî, *Fıkhu’l-Ahkami’s-Sultaniyye*, Enes Matb., İst., 2001, s. 23.

İstanbul'da ilga edilmesinden sonra Türkiye, İslâm dünyasında halife ya da imamın yetkilerini seçilmiş bir konseye devreden ilk ülke olmuştur. Bu, aynı zamanda, Dört Raşid Halife döneminin bitiminden başlamak suretiyle yüzyıllar önce yaşamış olan ve Müslümanların kendi işlerini Kur'an'da belirtildiği üzere istişare ile halledebileceğini söyleyen adalet ve meşveret özlemcisi tüm Müslümanların ortak görüşü idi. Diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de bu değişimin yapıldığı ilk yıllarda modern Müslüman ulus-devletlerde seçilmiş bir meclisin, icma veya şûra yoluyla hükûmet edebileceğini, içtihat müessesesini kullanarak şeriata uygun kanunlar yapabileceğini ve Müslüman toplumların değişen ihtiyaçları ve gereksinimleri ışığında İslâmî kuralları tercüme edebileceğini düşünüyorlardı.¹⁰¹

II. Dünya Savaşından sonra Müslüman toplumların süratle bağımsızlıklarını kazanması, kendi devletlerini kurma çabasına girmeleri ve yeni devletlerin ortaya çıkışı, kurulan bu devletlerin kimliği, tanımlanması, idâre şekli, siyasî rejimi gibi meseleleri de gündeme getirmiştir. Millet-devlet örgütlenmesine dayalı yeni devlet yapılanması, İslâm dünyasında din-devlet ilişkisi hususunda yeni ve çetin bir tartışma dönemini açmıştır. Hilâfetin ilgasını takip eden yıllarda İslâm dininin devlet hayatından tamamıyla uzak tutulması gerektiğini savunan Ali Abdurrazık¹⁰² gibi düşünürlerin karşısında yeni devletlerin kimliklerinin İslâmî esaslara göre tanımlanmasını öngören devlet anlayışları geliştirilmiştir. İslâmî devleti kavramı da bu tartışmanın bir ürünü olup hilâfetin kaldırılmasının doğurduğu boşluğu doldurmaya yönelik bir çabadır.¹⁰³

Bu devletlerde farklı sistem ve ideolojiler tatbikata konuldu. İlk dönemlerde geri kalmanın ve çöküntünün baş müsebbibi olarak gösterilen İslâm dini ve hilâfet sistemi yerine yeni yeni siyasî düşünceler ve devlet sistemleri kabul edilerek yeni yöneticiler tarafından uygulamaya konuldu. Avrupa'da kilise hakkında yürütülen propagandaların aynısı İslâm ülkelerinde İslâm ve hilâfet sistemi hakkında da yürütüldü. Öyle bir hava oluşturuldu ki, sanki İslâm dininin toplum nezdinde etkili olan ilkeleri kaldırılır ve yerine çağdaş dünyanın kabul ettiği secülarist, hatta materyalist ideolojiler tatbik edilirse Müslüman toplumlar sihirli ve hızlı bir ilerlemeye kavuşacaklardır. Özellikle Mısır, Suriye, Libya, Irak, Tunus gibi bazı Arap ülkelerinde sıkı bir sosyalist sistem uygulamaya konuldu ve buna "İslâm Sosyalizmi" adı da verildi.

Tüm bu kalkınma ve ilerleme rüyaları, adalet ve özgürlük ümitleri baskıcı ve sarsıcı darbelerle gerçekleştirilmeye çalışılınca Müslüman toplumlar hayal kırıklığına uğradılar ve adı geçen ülkelerde yeni bir siyasî muhalefet düşüncesi gelişti. Günümüzde "İslâmcılık" adıyla tanımlanan bu siyasî muhalefet tarzı, gittikçe sertleşti, radikalleşti ve silahlı dinci örgütler haline bile dönüştü. Osmanlı Hilâfetinin son yıllarında Cemalettin Afganî ve Muhammed Abduh'un ıslahatçı önerileriyle ilmî ve ılımlı bir üslupla bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkan siyasî düşünceden de etkilenecek "sadece Kur'an ve Sünnet temeli"¹⁰⁴ ne dayandırılan, bu iki temel İslâmî kaynaktan başka -ister Grek, İran, Hint düşüncelerine, isterse de çağdaş batı medeniyetine dayandırılсын- hiç bir kaynağı kabul etmeyen yeni bir İslâmcı siyasî akım oluştu.¹⁰⁵ Pakistan'da Mevdudî, Mısır'da Hasan el-Benna ve Seyyit Kutup, İran'da Humeynî, Suriye'de Said Havva gibi âlimler tarafından tasarlanan bu siyasî akım ve düşüncede aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in siyasî önderliği ve uygulamalarına da vurgu yapıldı.¹⁰⁶

¹⁰¹ İkbâl, J. Cavit, a.g.m., s. 72.

¹⁰² Rayyıs, M. Ziyau'd-Din, en-Nazariyyatu's-Siyasî yyetu'l-İslâmiyye, s. 371.

¹⁰³ Davutoğlu, a.g.m., 9/240.

¹⁰⁴ İlginçtir ki siyâsî söylem ve taleplerle asrımızın başına yola koyulan siyasal İslâmcı hareketler, "Kur'an ve sünnet bütünlüğü" görüşünden evrilip günümüzde "Sadece Kur'an" söylemlerini dile getirmektedirler.

¹⁰⁵ Bkz. Davutoğlu, a.g.m., 9/240. Bu siyasî düşünce ve akımların etkisi hem ilmi düzeyde, hem de sosyal ve siyasal katmanlarda gittikçe büyümektedir. Ayrıca bu husus sadece İslâm ülkelerinde değil, aynı zamanda Amerika ve Avrupa gibi batı dünyasında da gittikçe gelişmektedir.

¹⁰⁶ Bkz. el-Benna, Hasan, *Mecmuatu'r-Resail*,; Mevdudî, Ebu'l-A'la, *İslâm'da Hükûmet*, Hilal Yay., İst., Humeyni, Âyetullah, *İslâm Fıkhdında Devlet*, Terc. Hüseyin Hatemi, Objektif Yay., İst.; Havva, Said, *İslâm'da Yönetim*; Kutup, Seyyid, *İslâm'da Sosyal Adalet*, adlı eserler hep bu konuları vurgulamaktadırlar.

Batı medeniyetiyle ve batılı siyâset anlayışlarıyla karşılaşma ve hesaplaşma sürecinin tabii bir sonucu olarak ve İslâm dünyasında “*halkın egemenliği*” teorisine dayanarak kurulmuş Mısır, Cezayir, Tunus gibi bazı devletlerde halkın örf, adet, din ve sosyal yaşamını batı tarzı yaşama dönüştürmek amacıyla devlet gücünü halk karşısında zorba bir araç şeklinde kullanan bazı yönetim biçimlerine tepki olarak yukarıda adı geçen düşünürler, halkın değil, hakkın hâkimiyeti fikrine dayalı bir devlet anlayış ve yapılanmasını savunmuşlardır. Neticede Çağdaş İslâm Mütefekkirleri Cemalettin Afganî ve Muhammed Abduh’un önerileriyle ve onlardan etkilenecek “*İslâm devleti*” kuramına ulaşmışlardır. Bu anlamdaki İslâmî devlet fikri, İslâm inanç bütünlüğünün tabii bir sonucu olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁷

İslâm devleti kavramının İslâm dininin inanç bütünlüğünün tabii bir sonucu olarak yorumlanmasının sebebi de şudur: İslâm dinî, secüler devlet anlayışlarından farklı olarak dünya ile ahiret işleri arasında dengeli bir tavır koymakta, her Müslümanın dünyevi işlerini yaparken dinî değerleri içselleştirmeye çalışması gerektiğini bildirmektedir. Bu anlamda çağdaş Müslüman mütefekkirlerinden bazılarının savunduğu “*İslâm Devleti Kuramı*” laik bir devletin sahip olduğu özelliklerden farklı nitelikler taşımaktadır. Çünkü laik devlet anlayışında laik bir hukuk sisteminin uygulanışı esas iken çağdaş İslâmcı teorisyenlerin tasarladığı İslâm Devleti kuramında, “*yaşama hakkı, bireysel özgürlükler, kanun, adalet, mahkeme önünde eşitlik, şeref ve haysiyetin korunması, iktidarın istismardan uzaklaştırılması, işkenceye karşı korunma, fırsat eşitliği, fikir ve düşünceyi ifade özgürlüğü, din ve inanç özgürlüğü, ma’bed ve ibadet serbestiyeti, dernekleşme, topluluk oluşturma, hareket etme, seyahat etme, mülk edinme, satın alma ve satma hakları, azınlık hakları, kamu işlerinin yürütülmesi, sosyal güvenlik, aile kurma ve evlilik, eğitim gibi özel ve genel hayatla ilgili tüm hususlarda İslâm hukuku ve İslâm ahlakının öngördüğü temel esaslara bağlılık şartı aranmaktadır.*”¹⁰⁸ Bu ise tasarlanan İslâmî devlet yapısının günümüz secülarist ve demokratik devlet modellerinden farkını ortaya koymaktadır. Devletin ideolojik yapısının dayandırılacağı esaslarda, yani rejimde/doktrinde çok önemli ayrılıklar bulunmakla birlikte, devlet yapısı, teşkilatlanma şekli, parlamenter sistem, yasama, yürütme ve yargı sitemleri ve teşkilatları konusunda ne İslâm dininin, ne de Müslüman mütefekkirlerinin çok önemli bir itirazı bulunmamaktadır.

İslâm ülkelerinde bu konuda fikir yürüten ve yazı yazan müelliflerin günümüzde geldiği aşama Fazlur Rahman’ın işaret ettiği gibi, “*tartışmaların devam ettiği*” bir aşamadır. Cemalettin Efganî, Muhammed Abduh, M. Reşit Rıza,¹⁰⁹ Namık Kemal, Muhammed İkbal, Said Nursî gibi mütefekkirler ve müellifler tarafından 19. Yüzyılda başlatılan ve bugün devam edilen bu tartışmalarda dünyanın herhangi bir yerinde bütün Müslümanları kuşatan bir İslâm Devleti kurulmasının gerekli olup olmadığı, eğer bu mümkün değilse uzun vadede birleşmek üzere birden fazla İslâmî Devletin kurulmasının dinen caiz olup olmadığı, devletin biçimi, özü, yasama biçimi ve iktidarın kaynağı, devlet modelinin demokrasi mi yoksa başka bir model mi olması gibi birçok konu hala tartışılmaktadır.¹¹⁰ Fazlur Rahman şöyle der: “Müslümanlar (Müslüman mütefekkirler), İslâm devletin gerekliliği üzerinde uzun ve şiddetli tartışmalar yapagelmış olsalar da, henüz çok temel konularda, özellikle devletin biçimi hususunda bile bile uzlaşma (konsensüs) sağlanamamıştır.”¹¹¹

¹⁰⁷ Davutoğlu, a.g.m., 9/240.

¹⁰⁸ İkbal, a.g.m., s. 74-76.

¹⁰⁹ Reşit Rıza, Hilâfetin ilgasından sonra Türkiye’de diğer İslâm ülkelerine örnek ve model teşkil edecek yeni bir siyasî yapılanma teklifi sunmak üzere “el-Hilafe” adlı kitabını yazmış, bu kitabını ilk olarak 1922 yılında bastırmıştır. Rıza, kitabında “Yeni Cumhuriyet Yönetimi”ni kuranlara ümidini dikmiş, onlara büyük iltifat ve medhiyelerde bulunmuştur. Bkz. Rıza, Reşid, *el-Hilafe, ez-Zehra Li’l-İlam el-Arabi*, Kahire, 1988.

¹¹⁰ Fazlur Rahman, “*İslâm’da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü*”, İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar, Ekin Yay., İst., 1997, s.131. 19. Yüzyılda İslâm devleti kavramı hakkında müslüman modernist mütefekkirlerce yapılan tartışma ve öneriler hakkında gebiş bilgi için Fazlur Rahman’ın alıntı yaptığımız makalesine bakınız.

¹¹¹ Fazlur Rahman,, a.g.m., s. 131-145.

7. Sonuç:

İslâm, Allah'ın son dini ve insanlık tarihinin kemâle ermiş son vahyi olarak insanları hem dünyada, hem de ahirette saadet, selamet, sulh, huzur ve emniyet içerisinde yaşatmak için gerekli olan tüm hükümleri beyân ve tebliğ etmek üzere nâzil oldu. Bu amaç, zor ve girift ilişkileri olan insan hayatının en kutsal amaçlarından. Ancak bunu gerçekleştirmenin yol, yordam, metot ve araçlarına gelince burada farklı yönler devreye girmektedir. İşin dinî, manevî, ruhî ve ilâhî yönüyle birlikte sosyal, siyasal, hukukî ve beşerî yönleri de bulunmaktadır. İşte burada din ile birlikte devlet ve siyâset mefhumu da gündeme gelmektedir. Bu durum, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in peygamberlik devrinin ilk yıllarından bugüne kadar farklı tezahürler içinde de olsa kendisini göstererek ulaşmayı başarabilmiştir. Buna göre din-devlet ilişkileri nübüvvet mefhumundan sonra hilâfet, mülkiyet (saltanat), cumhuriyet kavramlarını da gündeme getirmiştir. Günümüzde ise artık başkanlık sistemi tartışılmakta, bununla birlikte geçmiş idârî sistemlere yönelik arzu ve özlemler de zikredilmektedir. Osmanlının dönüşü, Yeni Osmanlılık gibi fikirler bulunmakta birlikte, geleneksel İslâm kültürünün etkisiyle yeniden “İslâmî hilâfete dönüş” veya demokrasi kültürünün etkisiyle “demokratik bir İslâmî yönetim sistemi”, Kur'an'daki “adalet ve meşveret” ilkelerinin tesiriyle “İslâmî cumhuriyet modeli” gibi eylem ve söylemler asrımızın başından ve ortasından itibaren güçlü bir şekilde gündemdeki yerini almış vaziyettedir. Sonuç olarak şu husus ortaya çıkmaktadır: Bugün İslâm dünyası büyük bir arayış içindedir. Dünya sistemi içerisinde varlığını devam ettirmek ve kendisini koruma altına almak için gerek ayrı ayrı İslâm devletleri bazında, gerekse de topyekûn bir ümmet çapında aktif, gerçekçi, cihanşümül bir idârî ve siyâsî sistemin geliştirilmesi gerektiği açıktır. Bunun esaslarını Kur'an'ın temel ilkelerinden, Hz. Peygamber'in ve dört raşid halifenin pratik uygulamasından ve daha sonraki halife ve sultanların veya devlet başkanlarının tecrübelerinden istifadeyle tespit etme imkânımız, hatta şansımız bulunmaktadır. Bununla birlikte günümüz şartlarını da göz önünde bulundurmamak ve modern dünyanın geldiği aşamayı yakalamak da önemlidir. Bu sebeple İslâm dünyası ve ümmeti olarak tarihe yeniden müdahale etmek ve insanlığın içinde bulunduğu bunalımları kaldırmak, önünü açmak, asrın idrakine İslâm'ı ve Kur'an'ı yeniden söyletmek tarihî bir yükümlülük olarak bizi beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrazık, A.(1995). *İslâm'da İktidarın Temelleri (el-İslâm ve Usuluha el-Hukm)*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İst.
- Ağırakça, A. (1992). *Emevî Döneminde Kıyamlar (Saltanata Karşı Hilâfet Mücadeleleri)*, Şafak Yay., İstanbul.
- Ahmet Cevdet Paşa. (1969). *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul.
- Akbulut, A. (2001). *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara.
- Algül, H. (1987). *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul.
- Aliyyu'l-Kârî. (2010). *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, Terc. Hüseyin Erdoğan, Hisar Yay., İstanbul.
- Ammâra, M. (1991). *Ma'riketu'l-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1989. Terc. Süleyman Güzel, Şura Yay., İstanbul.
- Ashmawy, M.S. (1993). *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, Terc. Sibel Özbudun, Milliyet Yay., İstanbul.
- Aycan, İ. ve Arkadaşları. (2011). *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Aydın, M.A. *Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 8, sy.3-4, s. 166-172.
- Bağcı, M. (2000). *Kader İnancının Siyâsetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 2, Diyarbakır, s.106-107.
- Bardakoğlu, A. (1994). *Din (Türk Hukukunda)*, TDVİA, Tdv Yay., İstanbul.
- Behçet E. ve Kadı B. (2003). *Muhammedoğulları Tarihinde Teşrih ve Muhakeme*, Ter. Cafer Bendiderya-Abbas Akyüz, Kevser Yay., İstanbul.
- Benna, C. (2008). *el-İslâmu Dinun ve Ümmetiün ve Leyse Dinen ve Devletten*, Daru's-Şuruk, Kahire.
- Büyükkara, M.A. (1999). *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul.
- Çuhadar, C. (2007). *William Godwin'in Devlet Anlayışı*, Ank. Üni. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Dahyân, A.İ. (1986). *el-İdâretu fi'l-İslâm el-Fıkr ve't-Tatbîk*, Dâru's-Şurûk, Cidde.
- Davudoğlu, A. (1994). *Devlet, DİA*, TDV Yay., İstanbul.

- Dineverî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Dursun, D. (1995). *Laiklik, Değişim ve Siyaset*, İnsan Yay., İstanbul.
- El-Yâsîn, Câsim b. Muhammed b. Muhâmil, *ed-Devletu'l-İslâmiyyetu Beyne'l-Vâcibi ve'l-Mümkin*, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 2004.
- Evkuran, M. (2005). *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Güler, İ. (2002). *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara.
- Geçit, M.S.(2013). *Politik Dini Problemler*, Sembol Yayınları, İstanbul.
- Hamdavi, Abdülkerim M. Mutî'. (2001). *Fıkhu'l-Ahkami's-Sultaniyye*, Enes Matb., İstanbul.
- Hamidullah, M. (2003). *İslâm Peygamberi*, Terc. Salih Tuğ, Yeni Şafak Yay., Ankara.
- Hamidullah, M. (2010). *İslâm'a Giriş*, TDV Yay., Ankara.
- Hamidullah, M. (1987). *Mecmuatu'l-Vesâiku's-Siyâsiyye Li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râside*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut.
- Hasan, İbrahim Hasan-Hasan, Ali İbrahim. (2006). *en- Nuzumu'l-İslâmîyye*, Mektebetu'n-Nehde, Kahire.
- Havva, S. (1997). *İslâm'da Yönetim*, Ter, Harun Ünal, Petek Yayınları, İstanbul.
- Humeynî, A.(1991). *İslâm'da Devlet*, Terc. Hüseyin Hatemi, Objektif Yay., İstanbul.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybânî. (1979). *el-Kâmil fi't-Tarih*, Dâru Sâdir, Beyrut.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. (2004). *Mukaddime*, Terc. Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İstanbul.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdilmelik. (1995). *Siretu'n-Nebi*, Tahk. Mecdi Fethi es-Seyyid, Daru's-Sahabe, Tanta.
- İbn Sina, Ebu Ali. (1993). *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Tahk. Süleyman Dünya, Müessesetu'n-Nu'mân, Beyrut.
- İkbal, J.C. (1997). *İslâm'da Devlet Kavramı*, İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar, Ekin Yay., İstanbul.
- İşcan, M.Z. (2002). *Siyasal İslâm Dinî ve fikrî Temelleri*, Ekev Yay., Erz.
- Kutlu, S. (2008). *Ehl-i Sünnet Siyâset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması*, e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, I/1 (Bahar 2008).
- Lewis, B. (2006). *Ortadoğu*, Terc. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yay., Ankara.
- Mevdudî, Ebu'l-A'la, *İslâm'da Hükûmet*, Hilal Yay., İstanbul.
- Mevdudî, *Hilâfet ve Saltanat*, Terc. Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul tsz.
- Osman, F. (1992). *Düşünce Devleti Bir Erken Dönem İdeolojik Devlet Deneyimi*, Terc. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara.
- Sarıçam, İ. (1997). *Emevî-Haşîmi İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*, TDV Yay., Ankara.
- Savî, S. *el-Vecîz fi Fıkhi'l-Hilâfe*, Daru'l-İ'lam ed-Düveli, tsz.
- Şakir, M. (1998). *Muaviye b. Ebî Süfyan ve Üsretuhu*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut.
- Şelebi, E.Z. *Tarihu'l-Hadareti'l-İslâmîyye ve'l-Fikri'l-İslâmî*, Mektebetu Vehbe, Kahire,
- Şinnâvî, F. (1998). *Siyasal İslâm'a Doğru*, Terc. İlyas Arslan, İst.
- Turayyîf, Yusuf b. Ali. (2009). *Tedvinu İlmi'l-Akide İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaa*, Daru İbn Huzeyme, Riyad.
- Tümer, G. (1994). *Din Md.*, TDVİA, TDV Yay., İstanbul.
- Uçar, Ş. (1996). *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, İz Yay., İstanbul.
- Uludağ, S. (1970). *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul.
- Yâğî, İ.A. (1995). *ed-Devletu'l-Usmâniyyet fi't-Tarihi'l-İslâmî el-Hadîs*, Mektebetu'l-Abîkan, Riyad.
- Yaman, A. (1999). *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyâset-Hukuk İlişkisi*, Esra Yay., Konya.
- Yılmaz, H.K. (1994). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İst.
- Yücedoğru, H.K. ve Bilgin, V. (2008). *Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik İslâm Siyâset Düşüncesine Etkisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa.
- Yücel, İ. (1994). *Diyanet İşleri Başkanlığı*, TDVİA, TDV Yay., İstanbul.