

HİLÂFET

(الخِلافة)

İslâm tarihinde
devlet başkanlığı kurumu.

Sözlükte “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek / gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” gibi anlamlara gelen hilâfet kelimesi, terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Halîfe de (çoğulu hulefâ, halâîf) “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse” demektir ve devlet başkanı için kullanılır. Devlet başkanlığının bir adı da imâmettir. Devlet başkanı, Resûl-i Ekrem’in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için halife, önder ve lider olması sebebiyle de imam denildiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer devrinde itibaren “emîr’ü'l-mü'minîn” tabirinin halife yerine kullanıldığı ve ileri dönem kaynaklarında cemaatle kılınan namazlardaki imamlıktan ayırmak için devlet başkanlığına “imâmet-i kübrâ” (imâmet-i uzmâ) denildiği görülür. Şii literatüründe ise imâmet terimi daha yaygın olarak kullanılmıştır.

A) Kavramsal Çerçeve. Kur’ân-ı Kerîm’de hilâfet kelimesi yer almadığı gibi halife de terim anlamıyla geçmez; ancak halife, halâîf ve hulefâ kelimeleri kullanılarak insanın Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğu sıkça tekrarlanır (el-Bakara 2/30; el-En’âm 6/165; Yûnus 10/73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26). Bazı âyetlerde halifenin sözlük anlamı çerçevesinde, fakat ileride oluşacak terim anlamıyla da ilgi kurulabilecek şekilde, bir kısım kavimlerin kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde söz sahibi kılındığına işaret edilir (el-A’râf 7/69, 74; Yûnus 10/14). Bu âyetlerin anlatımından insanın hak ve adaleti gerçekleştirmek, yararlı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek, bir bakıma Allah’ın güvenine de mazhar olarak yeryüzüne gönderildiği anlaşılmaktadır. İnsanın yeryüzünde en şerefli varlık sayılması da bununla ilgilidir.

Hadis kaynaklarında hilâfet kelimesiyle birlikte halife, imam, emîr kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde “devlet başkanı, yönetici, lider” gibi anlamların kastedildiği görülür. Çeşitli hadislerde âdil devlet baş-

kanı övülüp onun kıyamet günü Allah tarafından gölgelendirilmek suretiyle mü-kâfatlandırılacağı belirtilmekte (Buhârî, “Zekât”, 16; Müslim, “Zekât”, 91; Tirmizî, “Ahkâm”, 4), zalim devlet başkanı yerilmekte (Tirmizî, “Ahkâm”, 4; *Müsned*, III, 22), devlet başkanının tıpkı bir çoban gibi emri altındakilerin sorumluluğunu taşıdığı (Buhârî, “Cum’a”, 11; Müslim, “İmâre”, 20), onun bir koruyucu olduğu ve mâsiyeti emretmediği sürece kendisine itaat etmek gerektiği (Buhârî, “Cihâd”, 108-109, 164; Müslim, “İmâre”, 43; İbn Mâce, “Cihâd”, 40; *Müsned*, VII, 96), hilâfetin Kureys’e ait olduğu ve halifelerin Kureysli oldukları / olmaları gerektiği (Buhârî, “Ahkâm”, 2, “Menâkıb”, 2; Müslim, “İmâre”, 4, 8-9; *Müsned*, II, 93; III, 129, 183; IV, 185, 421), iki halifeye biat edilmesi halinde diğerinin / sonrakinin öldürülmesi icap ettiği (Müslim, “İmâre”, 61), gerçek anlamda hilâfetin (hilâfetü’n-nübüvve) otuz yıl süreceği ve daha sonra saltanata dönüşeceği (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 48; *Müsned*, IV, 273; V, 50, 220-221) kaydedilmektedir. Ancak hadis mecmualarında yer alan bu rivayetlerin, özellikle de halife ve hilâfet kelimelerine terim anlamı yükleyip Hz. Peygamber’in vefatının ardından baş gösteren iktidar mücadeleleriyle doğrudan ilgi kurulabilecek bir içeriğe sahip olanların sıhhati konusunda tereddütler bulunmaktadır (Hatiboğlu, XXIII [1978], s. 121-214; Ali Hüsnî el-Harbûlî, s. 34-35; Enver er-Rifâî, s. 78; hilâfet hakkında teorik yaklaşımlar için bk. İMÂMET).

Müslüman toplumlarında devlet başkanlığına hilâfet denmesi, halifenin risâlet görevi hariç Hz. Peygamber’in yerine geçerek onun dünyevî otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini düzene sokmak üzere Allah’ın yeryüzündeki hâkimiyetini veya bütün müminlere ait olan hilâfet ve yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanır. Dolayısıyla bu makamdaki kişiye “halifetü Resûlillâh” da denilmiştir (İbn Sa’d, III, 183, 281). İlk dönemlerden itibaren halifenin “halifetullah” (Allah’ın halifesi) tabiriyle anılması temayüllerine rastlarsa da bunun yaygın bir kullanım olduğu iddiasını (Crone-Hinds, s. 4-23) ihtiyatla karşılamak gerekir. Kaynaklarda, Hz. Ebû Bekir’in kendisine Allah’ın halifesi diye hitap eden bir kişiye tepki göstererek Allah’ın değil Resûlullah’ın halifesi olduğunu ve buna da rızâ gösterdiğini söylediği (İbn Sa’d, III, 183; *Müsned*, I, 11), Hz. Ömer ile Ömer b. Abdülazîz’in de

aynı şekilde buna karşı çıktıkları (Taberî, IV, 209; Kalkaşendî, *Şubhu’l-a’sâ*, V, 445) kaydedilmektedir. Watt, bu rivayetin kaynağını teşkil eden İbn Ebû Müleyke’nin İbn Zübeyr’in Emevîler’e karşı isyanı sırasında kadılık makamında bulunduğu, dolayısıyla rivayetin o sıralarda Mekk’e’de uydurulmuş olabileceğini belirtmektedir (*Iran and Islam*, s. 572). Halifeye âdeta ilâhî bir yetki ve vekâlet atfedilen böyle bir adlandırma İslâm âlimleri tarafından hiç kullanılmadığı gibi kamuoyunda da kabul görmemiştir.

Resûl-i Ekrem hayatta iken hem peygamber olarak Allah’tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmiş hem de müslümanların dünyevî işlerini düzene koymuş, hukukî ihtilâflarını çözümlemiş, ahlâk bakımından onları eğitmiş, siyasî birliğin tamamlanmasından sonra devlet başkanlığı ve ordu kumandanlığı görevlerini üstlenmiştir. İslâm âlimleri Hz. Peygamber’in vefatıyla peygamberliğin sona erdiği, buna karşılık toplumun idaresiyle ilgili diğer işleri bir kişinin üstlenip bunları tek başına veya bazı görevleri yetkili şahıs ve mercilere devrederek yürütmesi, böylece müslümanların düzen içinde yaşamasını temin etmesi gerektiği üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Ancak bir kısım âlimler, devlet başkanının İslâm’ın dünyevî ve içtimâî hükümlerini uygulama görevini göz önünde bulundurarak bu işe dinî bir karakter atfederken bir kısmı da insanların siyasî birlik ve düzen içinde yaşamasını ve bu amaçla devlet kurmasını akîl ve tabîî bir ihtiyaç olarak görür.

Kur’an’da ve hadislerde hakka ve adalete bağlı olma, meşveretle iş görme, zulmü önleme, İslâm’ın emir ve kurallarına uygun davranma ve onları uygulamada birlik ve bütünlükten ayrılmama gibi kamu yönetimini de ilgilendiren genel ilkelere söz edilse de devlet başkanlığı, devlet başkanında bulunması gereken şartlar, bu kişinin görev ve sorumlulukları gibi konularda ayrıntılı hükümler yer almaz. Resûl-i Ekrem’in tatbikatında devlet ve kamu yönetimiyle ilgili birçok örnek vardır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra ilk dört halifenin iş başına geliş usulleri ve yönetim tarzları, bunu takip eden Emevî ve Abbâsî iktidarlara müslüman âlimler için önemli bir bilgi birikimi ve gözlem konusu olmuş, hilâfetle ilgili görüşler de bu bağlamda dile getirilmiştir. Gerek çeşitli eserlerde ifade edilen görüşler gerekse V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılan “el-ahkâmü’s-sultâniyye” türü

eserlerde yer alan ifadeler müslüman âlimlerin kendi şartları, gelenek ve imkânları içinde en iyi yönetim biçimini arama, mevcut sistemi iyileştirme çabaları olarak değerlendirilebilir. Bunun için de krallık, şeflik, mutlakîyet ve saltanat dışında yönetim biçiminin bilinmediği bir devirde halifenin "ehlü'l-hal ve'l-akd" denilen bir kurul veya kesim tarafından seçilmesi, halkın biatının alınması, dinî kurralları açıkça çiğneyen halifenin görevden azli, halifenin ilâhî bir gücünün bulunmadığı ve ümmete ait hâkimiyeti temsil ettiği, ferdî olarak Allah'a karşı sorumluluk taşıması yanında görevi sebebiyle müslümanlara karşı da sorumluluk taşıdığı gibi hususların ele alınıp tartışılması amme hukuku tarihi ve doktrini açısından ileri bir merhaledir. İslâm dini, müslümanların nasıl bir siyasî organizasyon içinde kimler tarafından yönetileceği konusundan ziyade ehil olanın iş başına gelmesi, onun da hak ve adaleti hâkim kılması, ferdî ve uhrevî sorumluluk taşıması, Allah'ın huzurunda hesap vereceğinin bilincinde olması, kötülük, haksızlık ve zulmü önlemesi, katı ve baskıcı olmayıp insanlarla istişare ederek iş görmesi gibi temel esaslar üzerinde durmuş, kişilerin böyle bir dinî ve ahlâkî yetişkinlikte olmasına öncelik vermiştir. Esasen üst bir kurum olan devletin yönetim biçimi ve siyasî yapılanma konuları toplumların gelenek, kültür ve sosyal değerleriyle yakından ilgili olduğundan İslâm dininin bu konularda ayrıntıya girmemesi onun temel niteliklerinin tabii gereğidir. Dolayısıyla İslâm amme hukukçularının hilâfet ve halifeyle ilgili olarak ileri sürdükleri görüş ve önerileri bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Klasik dönem İslâm amme hukuk doktrininde halifede bulunması gerektiği düşünülen şartlar, özellikle halifenin o toplumda en bilgili, erdemli, itibarlı ve liyakatli kimse olması gereği ve bunu sağlayacak tedbirler üzerinde ayrıntılı biçimde durulur. Halifenin şûra veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen (ümmeetin bilgili, seçkin ve toplumda saygınlığı olan temsilcilerinden oluşan) kurulun seçimiyle veya bir nevi genel seçim demek olan halkın biatıyla iş başına gelmesinin önemi vurgulanır. Mevcut halifenin kendi yerine geçecek kişiyi belirlemesinin aday gösterme mi yoksa tayin mi olduğu hususu müslüman amme hukukçuları arasında tartışılmıştır. İslâm hukukçuları genelde, her durumda halktan veya ehlü'l-hal ve'l-akdden biat alınması gereği üzerinde du-

rarak halifenin yetkisini veraset ve saltanat usulünden değil ümmetten aldığı fikrini vurgulamaya çalışırlar. Zorla iş başına gelen ve halkın kendine itaat etmesini sağlayan kimsenin de Allah'ın hükümlerini açıkça çiğnemediği sürece meşrû halife sayıldığı yönünde klasik kaynaklarda yer alan ifadeler, fiilî durumu kabullenme veya kuvvet karşısında suskun kalma-yı teşvik olarak değil ümmeti fitne ve karışmaya sürüklemekten çekinme, ümmetin birlik ve dirliğini koruma fikrine ağırlık verme olarak değerlendirilebilir. İslâm âlimleri bu tutumu benimserken âdil-zalim, iyi-kötü, dindar-fâsik gibi nitelermelerin özellikle siyasî çekişmenin arttığı dönemlerde izâfî bir karakter taşıyacağı noktasını da göz önünde bulundurmuş olmalıdır.

Halife ve hilâfet konusunda klasik literatürde yer alan öneri ve bilgilerde, o güne kadarki geleneğin ve o günün hilâfet ve saltanat sisteminin olumlu ve olumsuz yönlerinin tesiri açıkça görülür. Çünkü tarih boyunca İslâm toplumunda hiçbir zaman eksik olmayan saltanat kavga-larının ve siyasî görüş farklılıklarının âlimleri de etkileyerek, onları mevcut siyasî iktidarın yanında veya karşısında tavır almaya zorlamış ve bu konularının görüşlerini de belirlemiş olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim halifede aran şartlar, biatın şekli, seçici kurulun sayısı ve özellikleri, halifenin meşruyetini belirleme yolları gibi konularda kaynaklarda yer alan bazı değerlendirmeler incelendiğinde bunların ilk dört halifenin meşruyetini vurgulama, Emevî halifele-rinin hilâfetini gayri meşrû gösterme gibi gayretlerin ürünü olduğu izlenimi edini-lmektedir. Öte yandan İslâm hukukçuları görüşlerini, kendi dönemlerinde mevcut siyasî ve içtimâî yapıyı, ayrıca dört halife dönemini model alarak ve ikisi arasında mukayeseler yaparak açıkladıklarından kaynaklarda bugün için fazlaca pratik değeri bulunmayan bazı yargılarla karşılaşmak da mümkündür. Dolayısıyla halifenin hak ve yetkileri, görevleri, görev süresi ve azli, şûra meclisiyle ilişkileri, devletin temel organları ve yapısı gibi konularda ileri sürülen görüş ve önerilerin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Bu konuları İslâm hukukçularının ayrıntılı şekilde ele almış olması ve mevcut doktriner görüş farklılıkları, onların müslüman toplumlarda en iyi yönetim biçimini bulma, hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlama gayretlerinin bir ürünüdür. Fakihlerin halifeye "Allah'ın halifesi" veya

"Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" denmesini genelde doğru bulmayıp onu "Peygamber'in halifesi, imam, müminlerin emîri" gibi vasıflarla anmaları -fıkıh usulündeki hüküm kaynağı anlamında hâkimiyetin Allah'a ait olmasına karşılık- İslâm amme hukukunda idarî yetki anlamında hâkimiyetin kaynağının ümmet olduğunu, halifenin de ilâhî bir güce sahip bulunmadığını vurgulamayı amaçlar. Bundan dolayı İslâm düşüncesinde devlet başkanının mutlak bir yetkisinin olmadığı, bu yetkinin İslâm'ın genel ilkeleriyle ve ilâhî iradeyle sınırlı kabul edildiği, bu sebeple de yöneticiye mutlak yetki öngören yönetim biçimlerinin İslâm'ın özüne ve amacına aykırı düştüğü söylenebilir. Ümmete ait olan hâkimiyetin nasıl kullanılacağı, adının ne olacağı, dünyada müslümanların tek bir devlet veya organizasyon altında birleşmeleri, anayasal kurumların oluşum ve görev dağılımı gibi daha çok şekilde ilgili konular ise İslâm'ın genel ilkelerine aykırı düşmediği sürece her toplumun şart ve imkânları ışığında belirleyip karar vereceği hususlar olarak görülebilir (ayrıca bk. ANAYASA; DEVLET).

B) Tarihî Süreç. Hz. Ebû Bekir'den itibaren devlet başkanları için halife tabirinin kullanılmaya başlandığı bilinmekle beraber İslâm kültür ve medeniyetindeki hilâfet kavramı ve kurumu uzun bir tarihî gelişimin, birbirinden hayli farklı uygulamaların ürünüdür.

Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi. İslâm tarihinde hilâfet müessesesi, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Resûl-i Ekrem, kendisinden sonra kimin halife olacağına dair herhangi bir kanaat belirtmediği için devlet başkanının tesbiti hususu müslümanlara bırakılmıştır. Resûlullah'ın vefatıyla sarsılan sahâbîler İslâm toplumunun birliğinin bozulmaması için bir lidere ihtiyaç bulunduğunun bilincindedildiler. Henüz Hz. Peygamber'in naaşı toprağa verilmeden ensardan bazı kimseler Sakîfetü Benî Sâide'de toplanarak Hazrec kabilesi reisi Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek üzere harekete geçtiler. Ancak toplantıyı haber alan Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın da katılması ile olayın seyri değişti ve yapılan tartışmalardan sonra Hz. Ebû Bekir'e biat edildi (Taberî, III, 206). Bu tartışmalarda ensar İslâm'a olan hizmetlerini, muhacirler de Kureys'in Araplar arasındaki nüfuz ve otoritesini gerekçe göstererek içlerinden birinin halife seçilmesini istediler. Bu toplantıda aktif rol almayan Hâşimîler ise Re-

sûl-i Ekrem'e nesep açısından yakınlığın esas alınması gerektiğini zaman zaman dile getirdiler. Belli sayıdaki sahâbî tarafından Hz. Ebû Bekir'e yapılan bu biata "el-bey'atü'l-hâssa" denilmektedir. Daha sonra Mescid-i Nebevî'ye giden Hz. Ebû Bekir'e burada bütün Medineliler gelerek biat ettiler ve buna da "el-bey'atü'l-âmme" adı verildi. Sa'd b. Ubâde Hz. Ebû Bekir'e ömrü boyunca biat etmemiş, fakat aleyhinde de herhangi bir faaliyette bulunmamıştır. Sakîfetü Benî Sâide'de toplanlı sürerken Hz. Peygamber'in cenazesinin yıkanmasıyla meşgul olduğu için görüşmelere katılamayan ve Hz. Fâtıma'nın vefatına kadar da bu işle ilgilenmeyen Hz. Ali başta olmak üzere Abbas, Zübeyr b. Avvâm, Utbe b. Ebû Leheb, Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir, Übey b. Kâ'b ve Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîler Hz. Ebû Bekir'e daha sonra biat etmişlerdir. İslâm tarihindeki bu ilk biat ileriki dönemlerde, halifenin kamuoyu nezdinde meşruiyet kazanabilmesi için müslümanların veya onların ileri gelenlerinin desteğini almasının şart olduğu fikrinin kaynağı ve gerekçesini teşkil etmiştir.

Hilâfetin Hz. Ebû Bekir'in hakkı olup olmadığı hususu Sünnîler ile Şîîler arasında tartışmalıdır. Ancak Hz. Ali seçimden sonra hilâfet konusunda hiçbir şekilde hak iddiasında bulunmadığı gibi Hz. Ebû Bekir'e biat eden sahâbîler de halife seçiminde Şîîler'in ileri sürdüğü nasla tayin veya veraset faktörünü göz önünde bulundurmamışlardır. Onlar Hz. Ebû Bekir'i, gelişme yolundaki İslâm devletinin savunma ve yayılmasını gerçekleştirip birlik ve düzeni koruyabilecek kabiliyette gördükleri için, ayrıca Kureys'e mensubiyeti, yaşı ve tecrübesi sebebiyle etrafında saygı uyandırması, İslâmiyet'i kabuldeki önceliği ve Resûlullah'ın en yakın arkadaşı olması gibi vasıflarından dolayı halife seçmişlerdir.

Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman ve Üseyd b. Hudayr gibi bazı sahâbîlerin de görüşlerini alan Hz. Ebû Bekir kendisinden sonra Hz. Ömer'in halife olmasını vasiyet etti ve Hz. Osman'ı çağırarak vasiyetnâmesini yazdırdı. Bu uygulama, daha sonraki dönemlerde istismar edilerek saltanat sistemi içinde yapılagelen veliaht tayinlerine dayanak olarak gösterilmiştir. Halbuki Hz. Ömer'in bu yolla hilâfete gelişi, sahâbenin büyük çoğunluğu tarafından benimsendiği gibi ileri dönemlerde asabiyet (soy, nesep) esas alınarak yapılan veliaht tayinlerinden de oldukça farklı bir mahiyet arzeder.

Hz. Ebû Bekir'e "halîfetü Resûlillâh" diyen sahâbîler, Ömer'e "halîfetü halîfeti Resûlillah" (Resûlullah'ın halifesinin halifesi) demeye başladılarsa da bu ifade dile zor geldiğinden, ayrıca daha sonraki halifeler için de uzayıp gideceğinden halifeye "emîrü'l-mü'minin" şeklinde hitap etme fikri benimsendi (Taberî, IV, 208; DîA, XI, 156).

Hz. Ömer kendisinden sonraki halifeyi şahsen belirlemeyip seçimi altı kişilik bir şûra heyetine bırakmıştır. Bu altı kişi yaptıkları görüşmeler sonunda kendi aralarından Hz. Osman'ı seçmiş, ardından da halkın biatı alınmıştır. Bu uygulama, ileriki dönemlerde teşekkül edecek olan hilâfet nazariyelerinde halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilmesi halinde meşruiyet kazanacağı fikrine temel teşkil etmiştir.

Hz. Osman'ın bazı uygulamalarının gerek muhacir ve ensar gerekse taşradaki insanlar arasında hoşnutsuzluk uyandırması, halifeliğinin altıncı yılından sonra iç karışıklıkların giderek artması ve halifeye karşı sert bir muhalefetin oluşması, Hz. Osman'ın da görevde kalmakta ısrar etmesi ve neticede şehid edilmesi, halifenin sorumluluğu, halifenin görevini ifada kusur ettiğinde hal'edilip edilemeyeceği, isyan ve siyasî muhalefet gibi konularda farklı görüşlerin ileri sürülmesine zemin hazırlamıştır.

Hz. Osman'ın şehid edilmesi üzerine boşalan hilâfet makamı için farklı talep ve öneriler gündeme gelmişse de isyancıların ısrarı neticesinde Hz. Ali'ye biat edildi. Ancak Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayan bu süreç Hz. Ali'nin icraatına karşı gösterilen tepkiler, Muâviye'nin Hz. Osman'ın kanını bahane ederek başlattığı iktidar mücadelesi, ashâbın ileri gelenlerinin de katıldığı iç çatışmalar, sonuçta binlerce müslümanın ölümü, bu dönemden itibaren müslümanlar arasında baş gösteren ve günümüze kadar devam eden siyasî ihtilâfların başlangıcını teşkil etmiştir.

Ölüm döşeğinde iken Hz. Ali'den kendisinden sonra halife olacak kişiyi belirlemesi istendiğinde onun, "Hayır, sizi Resûlullah'ın bıraktığı gibi bırakıyorum. Allah sizi onun vefatından sonra birleştirdiği gibi birleştirir" cevabını verdiği, oğlu Hasan'a biat edilmesi hususundaki görüşü sorulunca da, "Bunu size ne emrederim ne de yasaklarım; siz daha iyi bilirsiniz" dediği rivayet edilir. Hz. Ali bu davranışıyla, halifenin iş başına gelmesinde veliaht tayininin usul haline gelmesini önlemek

ya da çocuklarını sonu gelmez iktidar mücadelesinden uzak tutmak istemiş olabilir. Hz. Ali'den sonra Kûfe'de Kays b. Sa'd'ın girişimiyle Hz. Hasan'a biat edildiyse de, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ısrarı üzerine müslümanlar arasında yeni bir savaşın çıkmaması için halifelikten çekildi ve görevi Muâviye'ye devretti (41/661).

Emevîler Dönemi. Hz. Hasan'ın halifeliğinden feragat etmesinden sonra Kûfe Mescidi'nde Muâviye'ye umumi biatta bulunulmasıyla İslâm toplumundaki iktidar mücadelesi geçici bir süre için sona erdi ve bu yıla "birlik yılı" adı verildi. Hulefâ-yi Râşidîn'e halîfetü Resûlillâh veya emîrü'l-mü'minin denilmesine karşılık toplumun kayıtsız şartsız itaatini sağlayabilmek için "halîfetullah" unvanını kullanan Muâviye ile (Taberî, V, 223; Crone-Hinds, s. 6-7) İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Hilâfetin saltanata dönüşmesi olarak tanımlanan bu değişiklik, onun yakın akrabası sıfatıyla Hz. Osman'ın kanını dava etme gerekçesiyle başlattığı kabile hâkimiyeti yönü ağır basan bir mücadeleyi kılıcının kuvvetiyle kazanması neticesinde ve ilk dört halifenin seçilme usullerinden tamamen farklı biçimde ortaya çıkmıştır. Dört halifenin seçiminde ilk müslümanlardan ve Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarından biri olma ve istişare yoluyla seçilme prensipleri dikkate alınmışken Muâviye'nin siyasî ve askerî mücadele sonunda hilâfet makamını ele geçirmesi hilâfet sisteminin özünde büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Bu değişiklikler, Hz. Osman'ın intikamını almanın hilâfet meselesiyle hiçbir ilgisi olmadığı halde olayı istismar ederek hilâfet makamına oturan Muâviye'nin oğlu Yezîd'i veliaht göstermesi ve böylece halifeliğin intikalinde veraset sisteminin ortaya çıkmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Muâviye, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hayli belirginleşen seçim ve biat ilkesini tamamen reddetmemekle birlikte oğlu Yezîd'i veliaht ilân edip onun halifeliğini garantiye alacak şekilde saray çevresinde kendini destekleyenlerden oluşan ehlü'l-hal ve'l-akd uygulamasını ve seçimden ziyade kayıtsız şartsız itaat anlamı içeren bir biat usulünü uygulamaya koymuştur. II. Muâviye ve Abdülmelik b. Mervân'dan sonraki halifelere de bu şekilde biat edilmiş, böylece hilâfet, babadan oğula veya hânedanın başka bir üyesine geçmek suretiyle saltanata dönüşmüştür. Bu husus Emevî döneminin en belirgin özelliğidir. Yezîd'e biatı kabul etmeyen Hz. Hüseyin Medine'den Mekk'e-

ye gitmiş ve bu durumu öğrenen Kûfeli-ler onu şehirlerine davet edip kendisine halife olarak biat edeceklerini bildirmişlerdir. Hz. Hüseyin de Müslim b. Akil'i gönderip Kûfeli'lerin biatını almış, fakat kendisi Kûfe'ye ulaşmadan Kerbelâ'da şehid edilmiştir. Abdullah b. Zübeyr ise Muâviye'nin, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesine ve hilâfeti saltanata dönüştürmesine karşı çıkarak hilâfet iddiasında bulunmuş, emîrül-mü'minîn unvanıyla halifeliliğini ilân edip o günkü İslâm toplumunun önemli bir kesiminin biat veya desteğini almıştır. O dönemde başka kişiler de halifelik iddiasında bulunmuşlarsa da bunların başarılı olmayışı hilâfetin intikalinde alternatif usullerin gündeme gelmesine engel olmuştur. Veliaht tayini usulüyle halife olan I. Yezîd ve II. Muâviye dönemlerinde saltanat usulü iyice yerleştiği ve Emevî hânedanı toplumda baskın bir hâkimiyet sağladığı için çocuğu olmayan II. Muâviye'nin ölümünden sonra iktidar aynı aile içinde Süfyanîler'den Mervânîler'e geçmiş ve sistemde bir değişiklik olmamıştır.

Halkın yönetiminde Kitap ve Sünnet'in uygulanmasını sağlayan, Hz. Peygamber'in vekili sıfatıyla iş gören ve devletin menfaatıyla şahsî ve ailevî menfaatlerini birbirinden ayıran Hulefâ-yi Râşidîn'in yerini Emevîler döneminde kuvvete dayanarak devlet idare eden halifeler aldı. Bundan dolayı Emevî hilâfetinin meşruiyeti İslâm tarihi boyunca tartışılan bir konu olmuştur. Dinî ve siyasî niteliklerin yanında mahallî ve kabilevî sebeplere dayanan çeşitli ayaklanmalarda da daima bu meşruiyet gerekçesi kullanılmıştır. En kuvvetli şekliyle Kûfe'de görülen bu dinî muhalefet otoriteye değil yönetimin meşruiyetine karşı çıkıyordu. Muâviye'yi hilâfeti saltanata çevirmekle suçlayan âlimler halifeliliğin Hulefâ-yi Râşidîn ile sona erdiğine inanıyor, ancak toplumu iç savaşa sürüklemekten kaçınmak amacıyla mevcut idareye itaati tercih ediyorlardı. Devlet merkezinin bulunduğu Suriye'dekiler hariç Irak, Hicaz, İran ve Mısır bölgesinde yaşayan âlimlerin büyük çoğunluğu Emevî rejiminin karşısında olduklarından genellikle Hâricîler dışındaki diğer isyanları desteklediler ve hilâfet hakkının Ali evlâdına ait olduğu inancını benimsemedikleri halde onların isyanlarını haklı gördüler.

Abbâsîler Dönemi. Abbâsî hilâfeti, Emevîler'e karşı yürütülen ihtilâlin önderi İmam Muhammed b. Ali'nin oğlu Ebû'l-Abbas Abdullah'a biat edilmesiyle başlamıştır. Hilâfet merkezini Kûfe'den Hâ-

şimiye'ye, oradan da Enbâr'a nakleden Ebû'l-Abbas ölünce (136/754) yerine kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr halife oldu. Birçok bakımdan Abbâsî hânedanının gerçek kurucusu sayılan Mansûr Bağdat şehrini (Medînetüsselâm) tesis ederek hilâfet merkezini buraya nakletti.

Abbâsîler de Emevîler gibi saltanat sistemini korumuşlardır. Fakat ümmet içinde kötü bir intiba bırakmış olan Emevî hilâfetinin alternatifi olma avantajını iyi kullanmışlar ve Hz. Peygamber'e nesep itibarıyla yakınlığı da meşruiyetleri için temel gerekçe yapmışlardır. Meselâ Me'mûn kendisine veliaht olarak hânedan dışından birini, Ehl-i beyt soyundan Ali er-Rızâ'yı tayin etmişse de bu değişiklik hânedan içinde tepkiyle karşılanmış, onun yerine Me'mûn'un amcası İbrâhim b. Mehdî'ye biat edilmiş, Ali er-Rızâ'nın ölümü, Me'mûn'un da tekrar duruma el koymasıyla bu teşebbüs sonuca ulaşamamıştır.

Halife Me'mûn'un ölümünden sonra kardeşi Mu'tasım Türkler'in desteğiyle hilâfet makamına geçti. Mu'tasım, ordunun büyük bir kısmını Türkler'den meydana getirdiği gibi 836 yılında Sâmerrâ şehrini kurarak hilâfet merkezini oraya nakletti. Bu dönemde Türk kumandanları ile halifeler arasında nüfuz mücadelesinin başladığı, hatta Halife Mütevekil'den itibaren Türkler'in halifelerin iş başına gelmesinde veya azledilmesinde etkin rol oynadıkları görülür.

945 yılında Büveyhîler'in Bağdat'ı işgal etmeleri Abbâsî hilâfeti için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Abbâsî Halifesi Müstekfî, Büveyhîler'den Ahmed'e Muiz-züddeve unvanıyla emîrül-ümerâlik pâyesi vermek zorunda kaldı. Kısa bir süre sonra Muiz-züddeve Ahmed, Halife Müstekfî'nin gözlerine mil çektirerek yerine Mutî - Lillâh'ı halife ilân etti ve böylece Abbâsî hilâfeti bu Şîi hânedanın baskısı altına girdi. Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim oldukları bir asırdan fazla zaman içinde halifeler onların kontrolü altına girmiş, bütün siyasî ve askerî otoritelerini kaybetmişlerdi. Bununla birlikte Büveyhîler, dinî liderlik açısından merkezî hükümetin meşruiyet kaynağı olan Sünî Abbâsî halifeliliğinin devamına karşı çıkmadılar ve Şîi bir halifelik kurma yoluna gitmediler. Sadece Adudüddeve, kızını Abbâsî Halifesi Tâi - Lillâh ile evlendirerek Büveyhî emirliğiyle Abbâsî halifeliliğini aynı hânedanda birleştirmeyi düşünmüşse de bunu gerçekleştirememiştir. Büveyhîler halifeliliği kendi kontrolleri altında bulun-

durmakla hem devlet içindeki Sünîler, hem de diğer müslüman devletler nezdinde itibar görmeyi amaçlıyorlardı.

447 (1055) yılında Bağdat'a gelen Tuğrul Bey'in Büveyhî hâkimiyetine son vermesi ve Abbâsî hilâfetinin Selçuklu himayesine girmesi yeni bir dönemin başlangıcı sayılır. Tuğrul Bey, 449'da (1058) Kuzey Irak'taki Şîiler'i tesirsiz hale getirip Musul'da Fâtîmî halifesi adına hutbe okutan Arslan Besâsîrî karşısında zafer elde ettikten sonra Bağdat'a döndü ve muhteşem bir merasimle karşılanarak hilâfet sarayına götürüldü. Üzerinde Hz. Peygamber'in bürdesi ve elinde asâ ile tahtına oturmuş olan halife Kâim - Biemrillâh, Tuğrul Bey'i yanında hazırlattığı ikinci bir tahta oturttu. Onu İslâmiyet'e yaptığı hizmetler sebebiyle övdü. Zulmü ortadan kaldırıp adaleti yeniden tesis ettiği için şükranlarını dile getirdikten sonra başına çok değerli bir taç koydu, hil'atler giydirdi, kılıç kuşattı ve "melikü'l-meşrik ve'l-mağrib" diye hitap ederek kendisine çeşitli sancaklarla ve ahidnâmesiyle birlikte "rûknü'd-dîn" ve "kasîmü emîri'l-mü'min" (halifenin ortağı) unvanlarını verdi. Ayrıca topraklarının idaresini ve burarlarda yaşayan halkın korunmasını da ona bıraktığını belirtti (Kalkaşendî, *Me'âşî-rü'l-inâfe*, II, 238). Bu husus, bazı araştırmacılar tarafından halifenin dinî-mânevî, sultanın ise dünyevî iktidarı temsil ettikleri şeklinde yorumlarsa da İslâm dininde böyle bir ikili sistem öngörülmemiştir.

Tuğrul Bey'in Kâim - Biemrillâh tarafından "melikü'l-meşrik ve'l-mağrib" ilân edilmesiyle hem halifenin hem de sultanın görev ve yetkilerinin sınırları değişti. Buna göre halifenin görevi, meşrû sultanın isminin hutbelerde kendi adından sonra zikredilmesini sağlamaktan ve saltanat makamınca hazırlanan temliknâme ve menşurları mecburi tasdikten ibaret kaldı. Devlet idaresi, saltanat ve hükümrânlıkla siyasî nizam ve asayişin temini gibi işler sultana devredildi. Ancak sultanlar halifelik makamına âzami saygıyı göstererek İslâm dünyasında yeniden itibar kazanmasını sağladılar. Abbâsî hilâfetinin rakibi olan Şîi-Fâtîmîler'e karşı mücadele ettiler. Sultan Melikşah'ın son günlerinde halifeyi Bağdat'tan çıkarmak istemesi hariç tutulursa Selçuklu sultanları, halifeliliği ortadan kaldırmak veya mevcut halifeyi değiştirmek gibi bir girişimde bulunmamışlardır. Sultan Sencer'den itibaren devlet merkezinin doğuya kayması ile Irak'ta meydana gelen otorite-

te boşluğundan faydalanan halifelerin kaybetmiş oldukları iktidarı yeniden ele geçirmeye çalıştıkları görülür.

Abbâsîler hilâfeti ele geçirdiklerinde, Emevîler'in benimsediği devlet anlayışının aksine halifelik fikir ve idealini temsil eden kimseler olarak karşılandılar. Halife cuma namazlarında Hz. Peygamber'in bürdesini giyiyor, çevresinde devlet işlerinde görüşlerini aldığı din âlimleri bulunuyordu. Abbâsî halifeleri, yerlerine geçtikleri Emevî halifeleri gibi dünyevî zihniyet ve temayülde oldukları halde etrafa karşı dindar görünmeyi ihmal etmiyorlardı. Ancak Abbâsîler devrinde halife bir hükümdar, hilâfet de verasete dayalı bir hükümdarlık şeklinde devam etti; veliahtlık kurumu pratikte halifeliği Abbâsî ailesinin elinde tutabilmek amacıyla korundu. "Halîfetü Resûlillah" yerine "halîfetullah" veya "zıllullah fî'l-arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) unvanlarını taşıyan halifenin gücünün kaynağı böylece ilâhî bir temele dayandırılıyordu. Hulefâ-yi Râşidîn'e ve Emevî halifelerine adlarıyla hitap edilir ve huzurlarına rahatlıkla girilirken Abbâsî halifeleri saray hiyerarşisinin teşrifatı ve debdebesiyle halktan ayrılmışlardı. Halife nazârî olarak şeriatın bütün hükümlerine uymak mecburiyetinde olmakla birlikte uygulamada hiç de öyle değildi. Hilâfet düzenli askerî kuvvetlere dayanıyor ve iktidar ücretli bürokrasiyle sağlanıyordu.

Abbâsîler devlet teşkilâtında vezirlik kurumunu ihdas ettiler. Vezir halifenin vekili ve idarî teşkilâtın başı idi; halifeden sonra gelen en önemli icra organı olması dolayısıyla geniş yetkilere sahipti. Özellikle tefvîz vezirliğine tayin edilenler halifenin nâibi sıfatıyla hilâfet mührünü taşırlardı. Halifeyi suikastlara karşı korumak ve kendisini halkın meşgul etmesini önlemek için hâciblik müessesesi kurulmuştu; görüşmeler ancak belli vakitlerde ve özel salonlarda yapılabiliyordu. Siyasî otoritenin zayıflaması üzerine devlet erkânı arasında ortaya çıkan iktidar mücadelesine son vermek amacıyla teşkilâta Halife Râzî-Billâh tarafından 936 yılında emîrû'l-ümerâlik mercii getirildi. Geniş yetkilere sahip bulunan emîrû'l-ümerânın adı hutbelerde halifeninkinden sonra zikrediliyor ve sikkeler üzerinde de yer alıyordu. Abbâsî ordusunun beş kolundan birini "hâresü'l-halife" denilen ve başşehirde doğrudan halifeye bağlı olarak görev yapan muhafız birliği meydana getiriyordu.

Abbâsî halifeleri kazâî yetkilerini fakihler arasından seçilen kadılar vasıtasıyla

kullanırlardı. Başlangıçta eyaletlerdeki kadılar vali tarafından tayin edilirken daha sonra halifeler merkezde veya eyaletlerde kendi adlarına görev yapacak kadıları bizzat tayin etmeye başladılar. Ancak Hârûnürreşid devrinde kâdilkudâtık müessesesi kurulunca kadı tayini zamanla bu kurumun yetkisine bırakıldı.

Bu dönemde giyim kuşam konusunda daha çok Sâsânî etkisinde kalınmış, böylece İran tarzı giysiler Abbâsî sarayının resmî kıyafeti olmuştu. Halifeler kıymetli mücevherlerle süslü bir kuşak takar ve başlarına siyah bir külâh üzerine sarık sararlardı; valiler ve asilzadeler de halifeyi taklit ederlerdi. Halifeler merasimlerde siyah veya menekşe rengine dizlere kadar uzanan bir hırka giyerlerdi. Dinî bayramlara büyük önem verildiğinden halifeler bayram namazlarını kıldırır ve yapılan törenlere katılırlardı. Sarayda İranlılar'ın nüfuzu giderek artınca onların Nev-rûz, Mihrîcan ve Râm günleri de törenlerle kutlanmaya başlandı. Cuma ve bayram namazlarına diğer merasimlere olduğu gibi hilâfet alayı ile giden halifeler, bu sırada bellerine siyah bir kuşak bağlayıp üzerlerine siyah bir kürk alırlardı; başlarında sarıklı uzun bir külâh, ellerinde de Hz. Peygamber'in kılıcı bulunurdu.

Abbâsî sınırları içinde merkezî otoritenin zayıflaması sebebiyle çeşitli zamanlarda birçok devlet ortaya çıkmışsa da bunlar hilâfetin mânevî otoritesini kabul etmişlerdir. Bir hükümdarın hâkimiyetinin meşruiyet kazanması için halife tarafından resmen tanınması gerekiyordu. Halife bir hükümdara yeni bir mülk edinme yetkisini verirse bunun halk üzerinde ve o yerin zaptında rolü büyük oluyordu. Bundan dolayı hükümdarlar halife ile olan ilişkilerine büyük önem veriyor ve kendilerini onun hizmetinde sayıyorlardı.

Hız. Ebû Bekir'den itibaren her halife değiştiğinde biata başvurulurdu. Ancak Emevîler döneminde veliaht tayini esasına geçildiğinden biatın bağlılık sunma anlamı ağır basmaktadır. Biat için çeşitli törenler düzenlenmiştir; bu törenlerin özellikle Endülüs Emevî Devleti'nde önemli bir yer tuttuğu ve günlerce sürdüğü bilinmektedir (bk. BİAT).

Resûl-i Ekrem'den sonra hutbe dinî fonksiyonu yanında siyasî hâkimiyetin sembolü olarak da önem kazanmıştır. Camilerde okunan hutbeler sırasında devrin halifesinin ismini anmak hâkimiyetinin tanınması anlamına geliyordu. Bu âdet Hız. Ali'nin halifeliği zamanında or-

taya çıkmıştır. Hutbede ismi geçen halifenin adının yanında halife sıfatını da söyleme âdetinin ise Abbâsî Halifesi Emîn'den itibaren başlatıldığı kaydedilmektedir (Kalkaşendî, *Me'âşirü'l-inâfe*, II, 231). Siyasî bakımdan hutbenin bir önemi de halife ile sultan veya eyalet valileri ve mahallî hânedanlar arasındaki güç dengesinin bir işareti olmasıdır. Bir hükümdarın meşruiyet kazanması onun saltanatının halife tarafından tasdik edilmesine bağlı olduğundan hükümdarlar ülkelerinde halife adına hutbe okuturlardı. Bağdat Abbâsî halifelerinin güçlerini kaybettikleri günlerde yeni ortaya çıkan devletlerin hükümdarları kendi isimlerini de halifenin kiyle birlikte hutbelerde okuttular; bunu ilk defa uygulatanın Halife Tâi' - Lillâh zamanında Büveyhî Hükümdarı Adudüdd-evle olduğu nakledilmektedir (Kalkaşendî, *a.g.e.*, II, 232). Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren genellikle halifeler namazlarda bizzat imamlık yapmakta ve cuma günleri hutbe okumaktaydılar; vilâyetlerde ise bu iş valiler tarafından yapılmıyordu. Abbâsî Halifesi Râzî - Billâh'tan sonra halifeler cuma günleri nâdiren hutbe okumuş ve bu dönemden itibaren görev hatiplere bırakılmıştır (Kalkaşendî, *a.g.e.*, II, 230-231).

Halifeler törenlerde Hz. Peygamber'in şair Kâ'b b. Zühre'ye hediye ettiği hırkayı (bürde) giyerlerdi. Muâviye b. Ebû Süfyan zamanında Kâ'b'in vârislerinden satın alınan bu hırka veraset yoluyla Emevî halifelerine ve onlardan da Abbâsîler'e geçmiş, daha sonra Yavuz Sultan Selim tarafından diğer mukaddes emanetlerle birlikte İstanbul'a getirilmiştir (bk. HIRKA-i SAÂDET).

Hız. Peygamber'in, üzerinde "Muhammed Resûlullah" yazılı mührü Hız. Osman dönemine kadar halifeler tarafından kullanılmış, bu mührün kaybolmasından sonra da her halife kendi adına mühür kazdırmıştır. Halifenin mührüne büyük önem verilir ve hilâfet makamından çıkan yazılar bununla mühürlenirdi.

Emevîler ve Abbâsîler'de halifeye mahsus en önemli alâmet olarak kullanılan asâ (aneze, kadib) tahta çıkan halifeye hırka ve mühürle birlikte sunulurdu. Hız. Peygamber'e mahsus minberin yanında asâsı da özel ilgi görmüş ve ikisine birden "üdeyn" adı verilmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyan'dan itibaren bazı Emevî halifelerinin Resûl-i Ekrem'den kalan minber ve asâyı Medine'den Dimaşk'a nakletme hususundaki gayretleri (Taberî, V, 238-239), bu alâmetlerin hilâfetin meşruiyeti açı-

sından taşıdığı önemi göstermektedir. Asâ Fâtımîler'de de önemli bir hilâfet âlâmeti sayılmış ve halifeler tarafından törenler sırasında elde taşınmıştır.

Sikke bastırmak da hilâfet ve hâkimiyet âlâmetlerindendi. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân, o güne kadar İslâm devletinde kullanılan Bizans ve Sâsânî paralarını tedavülden kaldırıp üzerinde kendi adı bulunan yeni altın (dinar) ve gümüş (dirhem) sikkeler bastırmış ve bu uygulamaya daha sonraki halifeler tarafından da sürdürülmüştür.

Endülüs Emevî Hilâfeti ve Batıda Kurulan Diğer Halifelikler. Abbâsî ihtilâlin-den sonra başlayan Emevîler'e yönelik katliamdan kurtularak Endülüs'e kaçan Halife Hişâm b. Abdülmelik'in torunu Abdurrahman ed-Dâhil 756 yılında burada bağımsız bir emirlik kurmayı başarmışsa da III. Abdurrahman'a kadar hükümdarlar halife unvanını kullanmamışlardır. III. Abdurrahman'ın yarım asırlık hükümdarlığı hem Endülüs hem de hilâfet tarihi açısından yeni bir dönem oldu. III. Abdurrahman bir yandan kurduğu siyasî birliği sürdürürebilmek, öte yandan da Kuzey Afrika'da hızlı bir biçimde yayılan Şîî Fâtımîler'le mücadele edebilmek için 316'da (929) kendisini Nâsır-Lidînillâh unvanıyla halife ilân etti. Böylece Endülüs Emevî Emirliği Endülüs Emevî Halifeliği'ne dönüştüğü gibi İslâm dünyasında Abbâsî ve Fâtımîler'den (aş. bk.) başka üçüncü bir halifelik daha ortaya çıkmış oldu. III. Abdurrahman 317 (929) yılından itibaren bastırmaya başladığı altın paraların üzerine adını "el-İmâm en-Nâsır-Lidînillâh Abdurrahmân emîrû'l-mü'minîn" şeklinde yazdırdı ve valilerine gönderdiği mektuplarda bundan böyle hutbelerde kendi adının bu unvanla birlikte zikredilmesini istedi.

III. Abdurrahman'dan sonra oğlu II. Hakem Müstansır-Billâh unvanıyla halife oldu. II. Hakem'le birlikte Endülüs Emevîleri'nin hilâfet unvanları da yerleşmiş oldu. Bununla beraber II. Hakem'in vefatından sonra hilâfet kurumunun otorite ve etkinlik açısından karakteri değişikliğe uğramaya başladı. Bu durum İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un öldürülmesine kadar sürdü. Hem siyasî iktidarı hem de orduyu kontrolü altında tutan Hâcib İbn Ebû Âmir, Mansûr lakabını ve 386 (996) yılında el-Melikû'l-Kerîm unvanını almıştı. Hutbelerde halifeden sonra adını zikretmiyor ve resmî yazıları da genellikle kendisi imzalıyordu.

Endülüs Emevî Halifeliği 422 (1031) yılında ortadan kalkmakla birlikte kaynaklarda Endülüs'te halifeliğin bu tarihte sona ermediği, daha sonraki mülûkû't-tavâif döneminde de bazı hükümdarların kendi meşruiyetlerini kabul ettirebilmek amacıyla hilâfeti sürdürdükleri, hatta aynı anda dört emîrin kendilerini halife ilân ettiği belirtilmektedir (Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, V, 479).

Bundan sonra yine İslâm âleminin batısında yeni Sünnî devletler kuruldu. Hristiyanlara karşı kazandığı zaferlerle meşhur olan Murâbitlar'ın hükümdarı Yûsuf b. Tâşfin'in Mağrib ve Endülüs'ü ele geçirmesi, özellikle VI. Alfonso'ya karşı Zellâka (Sagrajós) Savaşı'nı kazanması üzerine (479/1086) Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh tarafından kendisine bir menşur gönderilmiş ve emîrû'l-müslimîn unvanı verilmiştir. Murâbitlar emîrû'l-müslimîn unvanını benimsemekle bir nevi mahallî hilâfet kuruyor, metbû tanıdıkları Abbâsî halifelerinden bir derece aşağıda bulunduklarını kabul ediyorlardı. Muvahhidler ise emîrû'l-mü'minîn unvanını kullanarak Abbâsî hilâfetine rakip olduklarını göstermişlerdir. Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî, hocası ve hareketin lideri Muhammed b. Tûmert el-Mehdî'nin ölümünden sonra halife ilân edildi (1133). Muvahhidler'in ardından Hafsîler de emîrû'l-mü'minîn unvanını kullandılar. Muvahhidler'e son verip Hafsî hânedanını kurmuş olan Emîr Ebû Zekeriyâ'nın oğlu Muhammed, 650 (1252) yılında Müstansır-Billâh lakabını ve emîrû'l-mü'minîn unvanını aldı; Bağdat'ın Moğollar tarafından zaptı üzerine de Mekke şerifi kendisine Abbâsî halifesinin vârisi olduğunu belirten bir berat gönderdi. Böylece başlangıçta emîr ve sultan denilen Hafsî hükümdarları nüfuzlarını genişletince halife ve emîrû'l-mü'minîn unvanlarını taşımaya başladılar ve adlarına hutbe okutup para bastırdılar. Merînîler ise önceleri Murâbitlar gibi emîrû'l-müslimîn, VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren de emîrû'l-mü'minîn unvanını kullanmışlardır.

Fâtımî Hilâfeti. Fâtımî Devleti, imâmetin Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'e ve onun soyuna ait olduğunu savunan Ubeydullah el-Mehdî tarafından 297 (909) yılında İfrîkiye'de kurulmuş, daha sonra Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye bölgeleriyle birlikte geniş bir coğrafyada hâkimiyet sağlamış ve Abbâsî hilâfetine karşı güçlü bir rakip olarak çıkmasının yanı sıra Endülüs Emevî hilâfetine doğmasına

da zemin hazırlayan sebeplerden birini oluşturmuştur. Fâtımî halifeliği Şîiliğin İsmâiliyye kolunun anlayışını esas almıştır; Abbâsî ve Endülüs Emevî hilâfetleriyle rekabetinin temelinde de bu husus yatmaktadır. Abbâsîler'in kontrolünden kurtulmak isteyen İmam Ubeydullah Ağlebîler'in başşehri Rakkade'ye girdi ve Mehdi-Lidînillâh lakabı ve emîrû'l-mü'minîn unvanıyla halife ilân edildi (29 Rebîulâhîr 297/15 Ocak 910).

Fâtımîler'de mâsum kabul edilen halifeler kutsal bir mahiyet kazanmış ve kendilerine mutlak itaatın gerektiği anlayışı benimsenmiştir. Bu devlette her yeni halife Abbâsîler'de olduğu gibi halktan biat almakla birlikte imam (halife) vasiyet veya nasla belirlendiği için biat, halifenin tayin veya seçimi anlamından ziyade ona saygı niteliği taşımaktaydı. İmam olarak davetin başı ve bütün bilgilerin kaynağı olan halife şeriatı da yorumlardı. Halife Allah'ın dostuydu (velî) ve bundan dolayı velâyet de imanın esaslarından biri haline gelmişti.

Fâtımî halifeleri, Abbâsîler'in yanı sıra Sünnî Endülüs Emevî hükümdarlarını da kendilerine rakip olarak görmüşler ve onlarla mücadele etmişlerdir. Muiz-Lidînillâh, 955 yılında III. Abdurrahman'dan gelen ve aralarındaki anlaşmazlığın barış yoluyla çözülmesini isteyen mektubu Abdurrahman'dan emîrû'l-mü'minîn diye söz edildiği için geri çevirmiş ve elçiye hilâfetin kendilerinin hakkı olduğunu, ayrıca Allah'ın kendilerinden başka hilâfet iddiasına kalkışacak kişilerle savaşmalarını emrettiğini söylemiştir (Nu'mân b. Muhammed, s. 168).

Şîiler'in İsmâiliyye kolunun üç asra yakın bir süre devam eden Fâtımî halifeliğini kurmasına karşılık İmâmiyye kolu böyle bir imkân kavuşamamış ve ümidini Mehdi'nin gelmesine bağlamıştır. Şîiler'in diğer bir kolu olan Zeydîler ise Hz. Hasan'ın soyuna mensup ortamların yönetiminde III. (IX.) yüzyılın ortalarında Taberistan'da ve aynı asrın sonlarına doğru Yemen'de iki ayrı devlet kurmuşlardır. Bunlardan daha uzun süre yaşayan Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Yahyâ b. Hüseyin, halifeler gibi Hâdî-İlêhak lakabını ve emîrû'l-mü'minîn unvanını almıştır. Zeydîler'e göre imam mâsum değil fakat müctehiddir. Ona mutlak itaat söz konusu olmayıp Kur'an ve Sünnet'ten ayrıldığı zaman peşinden gitmek gerekmez. Ayrıca imâmetin babadan oğula geçmesi şartı yoktur, imamın Hz. Ali soyundan gelmesi yeterlidir. Yine onlara göre Hz.

Peygamber tarafından ismen olmasa da vasfen tavsiye edilen Hz. Ali kendisinden önceki üç halifeden daha faziletlidir. Bununla birlikte çok faziletli olanın yerine daha az faziletli kişilerin imâmetini de câiz görerek ilk üç halifeyi meşrû sayarlar.

Mısır Abbâsî Hilâfeti. 1258 yılında Moğol istilâsıyla Bağdat Abbâsî halifeliği sona erince İslâm âlemi üç yıl halifesiz kalmıştı. 1260 yılında Aynicâlût Savaşı'nı kazanarak Moğol istilâsını durduran ve ardından Sultan Kutuz'u öldürüp Memlük tahtına geçmeyi başaran Sultan I. Baybars, Moğollar'ın Bağdat'ı tahribi sırasında Dimaşk'a giden son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın amcası Ebü'l-Kâsım Ahmed'i hilâfeti canlandırmak amacıyla Kahire'ye davet etti. Baybars tarafından törenle karşılanan Ebü'l-Kâsım Ahmed'in Abbâsî hânedanına mensubiyetini gösteren ve Abbas b. Abdülmuttalib'e kadar uzanan şeceresi ilim adamları, devlet büyüklükleri ve kadılardan oluşan bir heyetin huzurunda okundu ve Kâdilkudât Tâceddin Abdülvehhâb b. Bintü'l-Eaz tarafından onaylandı; arkasından da kendisi Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân edildi ve halktan biat alındı (9 Receb 659/9 Haziran 1261). Böylece Abbâsî hilâfeti üç yıllık bir aradan sonra yeniden kurulmuş oldu. Baybars'ın Abbâsî hilâfetini yeniden kurmaktaki asıl hedefi tahtının meşruiyetini sağlamak ve İslâm âlemi nezdinde itibar kazanmaktı. İsmen halife olmakla birlikte gerçekte yetkileri bulunmayan Mısır'daki Abbâsî halifelerinin adları sikke ve hutbelerde Memlük sultanlarıyla birlikte anılıyordu.

Bununla birlikte Kahire'deki Abbâsî halifelerinin İslâm dünyasında mânevî nüfuzlarının devam ettiği görülmektedir. Bazı müslüman hükümdarlara hükümdarlık menşuru gönderiyorlar ve bu şekilde halifeden menşur alan devletler de İslâm dünyasında daha fazla tanınma imkânı bulmuş oluyorlardı; meselâ Yıldırım Bayezid Niğbolu zaferinden sonra I. Mütevekkil-Alellâh'tan sultan unvanını almıştı. Osmanlı padişahları baştan beri sultan unvanını kullanmakla birlikte bu olay onların daha iyi tanınmasına ve İslâm dünyasındaki itibarlarının artmasına vesile olmuştur. Mısır Abbâsî halifeleri fırsat bulduklarında siyasî olaylara da karışıyorlardı. Meselâ 815 (1412) yılında Sultan Nâsır'ın ölümü üzerine Halife Âdil kendisini sultan ilân etmiş, ancak üç gün sonra Müeyyed Şah tarafından makamından indirilerek öldürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "hlf" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "hlf" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, I, 89-92, 103-104; II, 70-71; *Müsned*, I, 11; II, 93; III, 22, 129, 183; IV, 96, 185, 273, 421; V, 50, 220-221; VI, 19; VII, 96; Buhârî, "Zekât", 16, "Cum'â", 11, "Cihâd", 108-109, 164, "Ahkâm", 2, "Menâkıb", 2; Müslim, "Zekât", 91, "İmâre", 4, 8-9, 20, 43, 61; İbn Mâce, "Cihâd", 39-40; Ebü Dâvûd, "Sünnet", 8; Tirmizî, "Ahkâm", 4, "Fiten", 48; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 31-40, 61-75, 181-187, 199-201, 274, 281, 338-344, 352; *el-İmâme ve's-siyâse*, I-II, tür.yer.; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), III-XI, tür.yer.; Hârizmî, *Mefâtihü'l-'ulûm*, Kahire 1342/1923, s. 66-67; Ebü Hilâl el-Askerî, *el-Evâ'il*, Beyrut 1407/1987, s. 99-103, 120, 135, 159-161, 171-176; Mâveridî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989; Sâbî, *Rusûmü dâ-ri'l-hilâfe*, tür.yer.; Ebü Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, tür.yer.; İbn Tâvûs, *Binâ'ü'l-makâle-ti'l-Fâtmiyye fi nakzi'l-Risâleti'l-'Osmaniyye* (nşr. Ali Adnânî el-Gureyfi), Beyrut 1411/1991; İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rif* (nşr. Semîr ed-Dürübî), Kerek 1413/1992, s. 6 vd., 15 vd., 112-122; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 541-616; Kalkaşendî, *Me'âşirü'l-inâfe*, I-III, tür.yer.; a.mlf., *Şubhu'l-a'sâ*, V, 126-137, 244-246, 444-447, 477-479; IX, 252, 263, 274-336, 349-350, 398-399; X, 6-7, 75-96, 192 vd., 299 vd.; XI, 101-107; Makrîzî, *ez-Zehebü'l-mesbûk fi zikri men hacce mine'l-hulefâ'i ve'l-mülûk* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1955, s. 5-62; a.mlf., *İttî'âzü'l-hunefâ'* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), I-III, Kahire 1416/1996; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, tür.yer.; C. Zeydân, *Târîh*, I, 127-149; Reşid Rızâ, *el-Hilâfe evl'imâmetü'l-'uzmâ*, Kahire 1341/1922; El-malîlî, *Hak Dini*, I, 295, 297, 299-301; III, 2113, 2116, 2204-2205; IV, 2683-2684; VI, 3994, 3996-3997, 4087-4088, 4093; M. Gaudefroy-Desmombaynes, *Muslim Institutions* (trc. J. P. Macgregor), London 1950, s. 108-126; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, I-II, Paris 1954; P. J. Vatikotis, *The Fatimid Theory of State*, Lahore 1957, s. 27-69; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963; Muhammed Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 38-40, 109-110; a.mlf., *İslâm Peygamberi* (Tuğ), II, 906-907, 1105-1114; a.mlf., *İslâm Anayasa Hukuku* (haz. Vecdi Akyüz), İstanbul 1995, s. 151-186; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta 1964; a.mlf., "The Relation of the Buwayhid Amirs with the 'Abbasid Caliphs", *JPHS*, II/3 (1954), s. 228-243; T. W. Arnold, *The Caliphate*, London 1965; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-ve-zâ'if 'ale'l-âşâri'l-'Arabiyye*, Kahire, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-'Arabiyye), I, 265-281, 489-500; a.mlf., *el-Elkâbü'l-İslâmiyye fi'l-târîh ve'l-veşâ'ik ve'l-âşâr*, Kahire 1409/1989, s. 59 vd., 194-214, 275-279; Ali Hüsnî el-Harbûtî, *el-İslâm ve'l-hilâfe*, Beyrut 1969; W. M. Watt, "God's Caliph: Quranic Interpretations and Umayyad Claims", *Iran and Islam* (ed. C. E. Bosworth), Edinburgh 1971, s. 565-574; M. Hilmi Muhammed Ahmed, *el-Hilâfe ve'd-deve fi'l-âşri'l-'Abbâsî*, Kahire 1378/1979; Abdülvehhâb en-Neccâr, *el-Hulefâ'ü'r-râşidîn*, Kahire, ts. (Dârü't-Türâs); Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Med-*

niyeti, İstanbul 1980, s. 100, 106, 114-115, 132-135, 149, 156; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, İstanbul 1981, s. 43, 52, 65, 154; Hasan İbrâhîm, *Târîhu'd-devleti'l-Fâtmiyye*, Kahire 1981; a.mlf. – Ali İbrâhîm Hasan, *en-Nüzumü'l-İslâmiyye*, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye), s. 1-104; H. M. T. Nagel, "Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Authority of the Caliphate", *Studies on the First Century of Islamic Society* (ed. G. H. A. Juynboll), Pennsylvania 1982, s. 177-197; İbrâhîm Selmân el-Küre-vî, *el-Büveyhiyyûn ve'l-hilâfetü'l-'Abbâsiyye*, Küveyt 1402/1982; Ahmed Ramazan Ahmed, *el-Hilâfe fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, Cidde 1403/1983; Mahmûd Hâlidî, *Me'âlimü'l-hilâfe fi'l-fikri's-siyâsiyyi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984; Mâûl-Ayneyn Lârâbâs, "el-Bey'a ve'l-hilâfe fi'l-İslâm", *Nedvetü'l-bey'a ve'l-hilâfe fi'l-İslâm*, Muhammedîyye 1986, I, 77-129; P. Crone – M. Hinds, *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986; Enver er-Rifâî, *el-İslâm fi hadâratih ve nüzumih*, Dimaşk 1406/1986, s. 76-118; Nizâr Abdüllatif el-Hadîsî, *el-Ümme ve'd-deve fi siyâseti'n-nebi ve'l-hulefâ'i'r-râşidîn*, Bağdat 1987; Khöksal, *İslâm Tarihi* (Medine), XI, 74-96; Ahmed Sıddîk Abdurrahman, *el-Bey'a fi'n-nizâmî's-siyâsiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1408/1988; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvuruha* (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye* (Özel), I, 81-95; Subhî es-Sâlih, *en-Nüzumü'l-İslâmiyye: neş'etühâ ve tetavvuruha*, Beyrut 1990, s. 277-293; S. M. İmâmüddin, *Endülüs Siyasî Tarihi* (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990; Abdülkerim Özyayın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi* (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 5, 36, 144-148; Nevîn Abdülhâlık Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara 1990; H. A. R. Gibb, "Some Consideration on the Sunni Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilisation of Islam* (ed. Shaw-Polk), Boston 1962, s. 141-150; Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991; Y. Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, Leiden 1991, s. 11-37, 133-152; Sâlim Ali el-Behnesâvî, *el-Hilâfe ve'l-hulefâ'ü'r-râşidîn beyne's-sûrâ ve'd-dimukrâtiyye*, Kahire 1412/1991; D. J. Wasserstein, *The Caliphate in the West: an Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford 1993; Hamed M. es-Samed, *Nizâmü'l-hükûm fi 'ahdi'l-hulefâ'i'r-râşidîn*, Beyrut 1414/1994; İsmâil el-Bede'î, *Velâyetü'l-'ahd (el-İstihlâf) fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1414/1994; Hamid Dabaşî, *Peygamber'in Gelişinden Emevî İdaresine Kadar İslâm'da Otorite* (trc. Süleyman E. Gündüz), İstanbul 1995; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuku*, İstanbul 1996, I, 125-140; Hasan Hüseyin Adaloğlu, *Büyük Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri* (doktora tezi, 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 6, 11, 14, 18, 22-23, 27, 81, 87, 95, 98, 147, 187, 191; A. Bülent Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kauramı ve Tezahürleri* (doktora tezi, 1997, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 77-92; M. Max Van Berchem, "Titres califiens d'occident", *JA*, IX (1907), s. 245-335; A. H. Siddiqi, "Caliphate and Sultanate", *JPHS*, II/1 (1954), s. 35-50;

V. V. Barthold, "Caliph and Sultan", *IQ*, VII/3-4 (1963), s. 117-135; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 121-214; Waddad al-Qâdi, "The Term Khalifa in Early Exegetical Literature", *WJ*, XXVIII (1988), s. 392-411; Adnan Demircan, "Hz. Hasan ve Halifeliliği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Şanlıurfa 1995, s. 81-109; Mehmet Nuri Güler, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Halife Kavramı", a.e., sy. 1 (1995), s. 159-185; M. Brett, "The Realm of the Imâm: The Fâtîmids in the Tenth Century", *BSOAS*, LIX/3 (1996), s. 431-449; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, the 'Ulamâ' and the Law: Defining the Role and the Function of the Caliph in the Early 'Abbâsid Period", *Islamic Law and Society*, IV/1, Leiden 1997, s. 1-36; T. W. Arnold, "Halife", *IA*, V/1, s. 149-155; D. Sourdel - A. K. S. Lambton, "Khalifa", *EI²* (İng.), IV, 937-950.



CASİM AVCİ

Osmanlı Dönemi. İslâmiyet'in geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte değişik zamanlarda ve yerlerde bazı sultanlar kendi topraklarında halife unvanını kullanmışlardır. Bu anlamıyla hilâfet bir hükümlerlik ifadesi olarak değerlendirilmiş ve meseleye şer'î bir dayanak bulabilmek için, "Hakka riayetle adaleti yerine getiren ve şeriati uygulayan sultanlar kendi ülkelerinde halife sıfatını kullanabilirler" şeklinde yorumlar yapılmıştır. Osmanlı sultanları da I. Murad'dan itibaren bu geleneğe uyarak halife unvanını kullanmışlardır (I. Murad'dan Yavuz Sultan Selim'e kadar Osmanlı padişahlarının halife unvanını nasıl kullandıklarına dair çeşitli nâme örnekleri için bk. İbn Kemal, VII, 99, 197, 233, 235, 465, 525; Feridun Bey, I, 95, 96, 97-98, 99, 102, 103 vd.; *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, s. 20-25; Sümer, LVI/217 [1992], s. 696-698).

Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır ve Arap yarımadası da Osmanlı hâkimiyetine girince padişah "hâdimü'l-Haremeyni'-ş-şerifeyn" unvanına sahip oldu. Muahhar kaynaklar, Mısır'ın fethi üzerine son Abbâsî halifesi III. Mütevekkil-Alellah'ın hilâfeti Yavuz Sultan Selim'e bir merasimle devrettiğini yazar. Buna göre Mütevekkil-Alellah Yavuz tarafından Halep'te kabul edilmiş ve onun Kahire'ye girişinde yanında bulunduktan sonra da İstanbul'a gönderilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in İstanbul'a dönüşünün ardından Eyüp Camii'nde (Tansel, s. 221) veya Ayasofya Camii'nde (Nâmık Kemal, s. 348; Atâ Bey, s. 93; Danişmend, II, 37) yapılan bir törenle hilâfet kılıcını padişaha kuşatarak unvanını yeni sahibine vermiştir. Fakat Yavuz Sultan Selim dönemi kaynaklarında bu olayla ilgili bir kaydın bulunmaması dik-

kat çekicidir; nitekim bu hususta Hoca Sâdeddin Efendi'de geçen, "Libâs-ı hilâfeti istihkak ile tebbüs eylemişken dervişâne kisvet ve libâsı ihtiyar etmişti" ifadesinden başka bir bilgi mevcut değildir (Tansel, s. 211). Buna dair ilk rivayet, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan D'Ohsson'un *Tableau général de l'empire ottoman* adlı eserinde yer almaktadır (I, 269-270). Modern tarihçiler, böyle bir merasimi belgeleyen orijinal bir kaynağın bulunmadığı gerekçesiyle daha sonraki kaynaklarda verilen bilgilerin uydurma olduğunu ve Osmanlılar'ın bunları, hilâfetin mânevî nüfuzuna ihtiyaç duydukları dönemlerde geriye dönük olarak rivayet ettiklerini ileri sürerler (konunun değerlendirilmesi için bk. Asrar, sy. 22 [1983], s. 91-100; Sümer, LVI/217 [1992], s. 675-701).

Ancak hilâfetin Osmanlılar'a intikaliyle ilgili tartışmalarda asıl üzerinde durulan meselenin bir devir teslim töreninin yapıp yapılmadığı konusu olduğu, diğer hukukî esasların dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu tartışmalarda, halifelik hakkının sadece saltanata veya bu unvanı birinden devralmaya dayanmadığı göz ardı edilmiştir. Zira hilâfetin intikali için böyle bir merasime şer'an ihtiyaç bulunmadığı gibi halife unvanının kullanılmasının meşrûluğu da bir devir teslimine bağlı değildir. Nitekim bu kurumun geleneğinde resmî bir devir teslim törenine rastlanmadığı gibi İslâm hukukçuları da bu meseleyi Osmanlı hilâfetinin bir zaafı olarak ele almamış, daha çok Osmanlı sultanlarının Kureys soyuna mensup olmalarını üzerinde durmuşlardır. Bu husus bile ilk defa Kanûnî Sultan Süleyman zamanında ortaya atılmış, Sadrazam Lutfi Paşa *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme* adlı eserinde halife olabilmek için Kureys kabilesinden gelme şartının bulunmadığını söyleyerek Sultan Süleyman'ın zamanın imamı olduğunu ve bütün müslümanların onun imamlığını tasdik ettiğini belirtmiştir (vr. 22^{a-b}).

Osmanlılar'ın Hicaz ve Mısır'da hâkimiyet kurmalarından sonra İslâm dünyasındaki itibarları artmıştır. Nitekim Yavuz Sultan Selim, bu fetihlerin ardından el-Melikü'r-Rahîm Şirvan Şah Şeyh İbrâhim'e gönderdiği mektupta Memlükler'in hac yolunu korumaktan âciz olduğunu ve Allah'ın bu bölgede düzeni sağlamayı şahsına nasip ettiğini bildirerek müslüman idarecilerin ve bu arada onun da kendisinin hilâfet unvanını kabul etmesini ve hutbeleri adına okutmasını istemiş-

tir (Feridun Bey, I, 437-444). Yine bu fetihten sonra Hindistan, Orta Asya ve Uzakdoğu'dan padişaha gönderilen mektuplarda zaman zaman halife unvanı bir hitap unsuru olarak kullanılmıştır (Mughul, s. 88; Reid, XXVI [1976], s. 268-274; Özcan, *Pan-İslamizm*, s. 11-20).

Kanûnî Sultan Süleyman da tahta geçmesi münasebetiyle Mekke emirine gönderdiği mektupta Allah'ın kendisini saltanat ve hilâfet tahtına çıkardığını yazmış, emir de cevabî mektubunda bunu tekrarlamıştır (Feridun Bey, I, 500-501). Kanûnî devrine ait çeşitli belgelerde hilâfet unvanının bu şekilde kullanıldığına dair çok sayıda örnek vardır (Gökbilgin, s. 96-99). Nitekim Portekizliler'e karşı Hindistan'dan gelen yardım isteğine mukabil padişah, Allah'ın yeryüzünde kendisini halife kıldığını ve hac yolunun güvenliğini sağlamanın görevi olduğunu belirtmiş, Portekiz kralına yazdığı mektupta da, "Hak sübhânehû ve teâlâ hazretlerinin ulûv-i inâyetiyle şimdiki halde hilâfet-i rûy-i zemîn kabza-i tasarruf ve iktidarımızda olup ..." ifadesine yer vermiştir (BA, MD, nr. V, s. 70). Benzer ifadeler, Kanûnî ve III. Murad tarafından Kuzey Afrika'da hüküm süren Sa'dî sultanlarına gönderilen mektuplarda da yer almış ve onlardan Osmanlı hilâfetini kabul etmeleri istenmiştir (A. el-Moudden, II/82 [1995], s. 106-108).

Osmanlılar'da hilâfetin nüfuzunun ülke sınırları dışında ne zaman artmaya başladığı hâlâ tartışıl原因 bir husus olmakla birlikte padişahların hilâfet kurumuna ağırlık vermeye yönelmelerinde, genellikle Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması bir dönüm noktası sayılmaktadır. Bu antlaşma, Batılı bir devletin Osmanlı padişahlarını bütün müslümanların halifesi sıfatıyla tanıdığını gösteren ilk resmî belge olması bakımından önemlidir. Ancak bu durum zaman içinde ilk hilâfet iddiası şeklinde yorumlanmıştır. İngiltere'de XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Osmanlı hilâfeti karşıtı propaganda- ların tesirinde kalan bu tür kanaatler, Türkiye'de günümüz tarihçileri tarafından da genellikle sorgulanmadan kabul edilmiştir. Halbuki Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan çok önce 1727'de III. Ahmed, Afgan hükümdarı Eşref Han ile imzaladığı bir antlaşmada kendisini "bütün müslümanların halifesi" olarak nitelemiştir (İnalçık, I, 320). Dolayısıyla Küçük Kaynarca Antlaşması'nın bu açıdan önemi, Osmanlı halifesinin bu unvanının millet-