

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ HALİFELİK ANLAYIŞINA ŞARKİYATÇILARIN
YAKLAŞIMI (THOMAS WALKER ARNOLD, HAMILTON ALEXANDER
ROSKEEN GIBB VE WILLIAM MUIR)

Hilal ÇOLAK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ HALİFELİK ANLAYIŞINA ŞARKİYATÇILARIN
YAKLAŞIMI (THOMAS WALKER ARNOLD, HAMILTON ALEXANDER
ROSKEEN GIBB VE WILLIAM MUIR)

Hilal ÇOLAK

Danışman: Doç. Dr. Ali HATALMIŞ

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Abdurrahman DEMİRCİ

Jüri Üyesi: Dr. Öğrt. Üyesi Ertuğrul DÖNER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2021

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Ali HATALMIŞ

(Danışman)

Üye: Doç. Dr. Abdurrahman DEMİRCİ

Üye: Dr. Öğrt. Üyesi Ertuğrul DÖNER

ONAY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2021

Prof. Dr. Serpil ÇABUK

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanundaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 2021

Hilal ÇOLAK

ÖZET

İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ HALİFELİK ANLAYIŞINA ŞARKİYATÇILARIN YAKLAŞIMI (THOMAS WALKER ARNOLD, HAMILTON ALEXANDER ROSKEEN GIBB VE WILLIAM MUIR)

Hilal ÇOLAK

Yüksek Lisans Tezi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Ali HATALMIŞ

Şubat 2021, 92 Sayfa

Oryantalizm, Doğu bilimi anlamında olan Batı kaynaklı kurumsal bir faaliyettir. Böylesine bir Doğu-Batı ayrımını kendilerini Batılı olarak konumlandıran kişiler yapmaktadır. Oryantalistlerin odaklandıkları en temel araştırma konuları tüm Doğu toplumları ve değerleri olmakla birlikte onlar, Müslümanları hedeflerine almışlar ve bu meyanda İslâm'ı araştırmışlardır. Ayrıca onların faaliyetleri ve araştırmaları sömürgecilik ve misyonerlik meselelerinden azade olmadığı gibi, İslâm tarihine dair olay ve olgulara sıklıkla yöneldikleri de bilinmektedir.

Bu tezimizde halifeliğin mahiyet ve muhtevasını oryantalistlerin nasıl ele aldığı meselesi incelenmiştir. Thomas Walker Arnold'un *The Caliphate* adlı eserinin ilgili bölümü, Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in *Studies on the Civilization of Islam* adlı kitabındaki "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" adlı makalesi, William Muir'in ise *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* adlı eserinin ilgili bölümü ele alınıp sonrasında mukayese edilerek bir takım değerlendirme ve tespitlerde bulunulmuştur.

Bu oryantalistler halifelik kurumunu; halife seçimi ve saltanat meselesi üzerinden eleştirmişler, halifelerin kullandıkları unvanlara değinmişler ve sıklıkla Emevî-Abbâsî halifeliklerini mukayese etmişlerdir. Onlar bunu yaparken İslâm tarihinin kaynaklarındaki bilgileri kendi ideolojilerine uygun olarak aktarmışlar ve böylelikle İslâm'a ve Müslümanlara zarar vereceğini düşündükleri öznel yorumlar yapmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Doğu-Batı, İslâmiyet ve Halifelik.

ABSTRACT

THE ORIENTALISTS' APPROACH TO THE UNDERSTANDING OF THE CALIPHATE IN ISLAMIC THOUGHT (THOMAS WALKER ARNOLD, HAMILTON ALEXANDER ROSKEEN GIBB AND WILLIAM MUIR)

Hilal ÇOLAK

Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ali HATALMIŞ

February 2021, 92 Pages

Orientalism is a corporate activity that is in the sense of Eastern science and originates from the West. Such an East-West distinction is made by people who position themselves as Westerners. Although the main research topics that Orientalists focus on are all Eastern societies and values, they have taken Muslims to their goals and explored Islam in this licorice. In addition, their activities and research are not free from colonialism and missionary issues, but they are also known to often turn to events and facts about Islamic history.

In this thesis, the question of how Orientalists treat the nature and content of the caliphate is examined. The relevant section of Thomas Walker Arnold's *The Caliphate*, Hamilton Alexander Roskeen Gibb's "Some Considerations on the Sunni Theory of the caliphate" in his book *Studies on the Civilization of Islam*, and William Muir's *The Caliphate: its Rise, Decline and Fall* were considered and then compared and made a number of evaluations and determinations.

These Orientalists criticized the establishment of the caliphate over the issue of Caliph selection and Reign, referred to the titles used by caliphs, and often compared the Umayyad-Abbasid caliphates. In doing so, they conveyed information in the sources of Islamic history in accordance with their ideology and thus made subjective comments that they thought would harm Islam and Muslims.

Keywords: Orientalism, East-West, Islam and Caliphate.

ÖNSÖZ

Oryantalizm, içinde çok farklı anlamları barındıran oldukça geniş, Batı kaynaklı kurumsal bir harekettir ve Doğu-Batı ayrımı yapan oryantalistlerin kendilerince geri kalmış olarak düşündükleri Doğu'yu araştırma faaliyetleridir. Bu çalışmalar çerçevesinde pek çok gezi-gözlem ve okumalar yapan, bununla birlikte dil kürsüleri ve fakülteler kuran oryantalistler, kendi kurdukları sistem için tehlike olarak vehmettikleri İslâmiyet üzerinde araştırmalar yapmışlardır. Bu araştırmalar kapsamında İslâm ile ilgili pek çok eseri kendi dillerine çeviren oryantalistler, İslâm tarihi konusunda da incelemeler yapmışlar ve bu alanda eserler vermişlerdir.

Çalışmamızda eserlerinde İslâm tarihi alanına ve özelde halifelik konusuna geniş yer verdikleri görülen oryantalistleri ele aldık. Bunlardan İngiliz şarkiyatçılar Thomas Walker Arnold, Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve Willliam Muir'in halifelüğün mahiyeti konusundaki görüşlerinin mukayesesini yapmayı ve bu çerçevede halifelik kavramının tarihsel süreç içindeki kavramsal konumunu oryantalistlerin bakış açısı ile ortaya koymayı amaçladık.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, yöntemi ve kapsamı ile kaynaklar konusu ele alınmıştır. İlk bölümde oryantalizm hakkında bilgi verildikten sonra bahsi geçen oryantalistlerin halifelik hakkındaki eserlerinden çalışmamızı ilgilendiren halifelüğün mahiyeti hakkındaki görüşleri ayrı başlıklar halinde incelenmiştir. İkinci bölümde ise bu görüşlerin mukayesesini ve değerlendirmesi yapılmıştır. Netice olarak oryantalistler, görüşleri ve bunları ele alış biçimleri üzerine değerlendirme ve tespitlerde bulunulmuştur.

Çalışmamız esnasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ali HATALMIŞ'a, metodoloji konusunda önemli bilgiler vererek tez yazımımıza katkı sağlayan Prof. Dr. Fatih Yahya AYZA'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca son okumaları birlikte yaptığım arkadaşım Yüksek Lisans öğrencisi Nur Kevser AŞÇIOĞLU'na, çalışmam boyunca maddi-manevi desteklerini esirgemeyen aileme ve son olarak her zaman yanımda olan ve olumlu telkinleriyle bana daima destek veren değerli eşim İlker ÇOLAK'a ayrı ayrı teşekkürlerimi sunarım.

Adana 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR	x

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Kaynakları.....	2
3. Oryantalizm Meselesi Üzerine.....	4

BÖLÜM I

ŞARKİYATÇILARIN HALİFELİK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1.1. Sir Thomas Walker Arnold ve Halifelik.....	13
1.1.1. Sir Thomas Walker Arnold ve İlmî Kişiliği.....	13
1.1.2. Sir Thomas Walker Arnold'un Tarihçiliği	15
1.1.3. Sir Thomas Walker Arnold'un The Caliphate (Halifelik) Adlı Eseri.....	17
1.1.3.1. Halifeliğin Mahiyeti	17
1.1.3.2. Halife Seçimi ve Halef Bırakma.....	18
1.1.3.3. Hilâfette Saltanat	23
1.1.3.4. İslâm Fetihleri ve Hilâfete Etkileri	26
1.1.3.5. Halifelerin Kullandıkları Unvanlar.....	28
1.1.3.6. Abbasî Hilafetinde Keyfî İdamlar	34
1.1.3.7. Hilâfetin Sembol ve Ritüelleri.....	35
1.2. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve Halifelik	39
1.2.1. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve İlmî Kişiliği	39

1.2.2. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in Tarihçiliği	40
1.2.3. H. A. R. Gibb'in "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" (Sünnî Halifelik Teorisi Üzerine Bazı Düşünceler) Adlı Makalesi	42
1.2.3.1. Mâverî'nin Teorisi Üzerinden Hilâfet.....	42
1.2.3.2. Halifeliğin Mahiyeti	49
1.2.3.3. Halifelerin Kullandıkları Unvanlar.....	54
1.2.3.4. Sünnîlerin Halifelğe Bakışı	59
1.3. Sir William Muir ve Halifelik	61
1.3.1. Sir William Muir ve İlmî Kişiliği.....	61
1.3.2. Sir William Muir'in Tarihçiliği	62
1.3.3. William Muir'in The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall (Halifelik: Yükselişi, Gerilemesi ve Düşüşü) Adlı Eseri.....	64
1.3.3.1. Emevî - Abbasî Hilâfeti Karşılaştırması.....	64
1.3.3.2. Mezhepler ve Hilâfet	66
1.3.3.3. İslâm, Sosyal Hayat ve Hilâfet	68

BÖLÜM II

ŞARKİYATÇILARIN HALİFELİK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

2.1. Halifeliğin Tanımı ve Mahiyeti Meselesi	70
2.2. Halifelerin Seçilmeleri ve Kendilerine Halef Bırakmaları Meselesi	72
2.3. Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi Meselesi	74
2.4. Halifelerin Kullandıkları Unvanlar Meselesi	75
2.5. Abbasi Hilâfetinde Keyfî İdamlar Meselesi	77
2.6. Mezheplerin Hilâfete Bakışı Meselesi	78
2.7. Hilâfetin Bazı Ritüelleri Meselesi	80
SONUÇ	82
KAYNAKÇA.....	85

ÖZGEÇMİŞ	92
-----------------------	-----------



KISALTMALAR

b.	Bin, İbn
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
(c.c.)	cellecelâluh
çev.	Çeviren
ed.	Editör
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
m.	Milâdî
nşr.	Neşreden (Tahkik eden)
ö.	Ölümü, ölüm tarihi
(s)	sallallahu aleyhi ve sellem
s.	Sayfa
ss.	Sayfa aralığı
tsh.	Tashih eden
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
y.	Yıl
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Oryantalizm, İslam tarihi açısından önem arz eden ve üzerinde çalışılması gereken mevzular arasındadır. Çünkü bizi, benliğimizi, tarihimizi, kültürümüzü, yaşadığımız coğrafyayı konu edinmektedir. Halifelik konusu da günümüze kadar tartışılmış bir meseledir. Tarihte bu konuda çok sayıda fikir ve siyasi görüş farklılıkları ortaya çıkmış ve hilâfet mücadeleleri ve kavgaları yaşanmıştır.

Bu konuyu ele alma sebebimiz oryantalizmin keyfiyeti hakkında pek çok çalışma olmasına rağmen, oryantalistlerin İslam tarihi hakkında yazdıkları eserler hususunda yapılan çalışmaların azlığıdır. Literatür taraması mahiyetinde Mehmet Kanar'ın *Doğubilimciler* adlı mühim bir çalışması mevcuttur. İbrahim Sarıçam, Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin'in *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* isimli çalışmaları, hem siyer araştırmalarını hem de oryantalistlerin siyer hakkındaki eserlerini incelemeleri bağlamında önemlidir. İmamüddin Halil *Oryantalistler ve Siyer-i Nebî* isimli eserinde bir oryantalisti ve onun eserini değerlendirmektedir. Yine benzeri şekilde Muhammed Kutub'un *Oryantalistler ve İslam* adlı eseri vardır. Ancak doğrudan oryantalizm bağlamında halifelik konusunda ise herhangi bir çalışmaya rastlamadığımızı ifade edebiliriz. Bu sebeple, halifelik anlayışını bir de oryantalistlerin bakış açısıyla incelemeyi düşündük. Çünkü oryantalistlerin hilafete bakışı meselesi bir takım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bizim bu çalışmamızın bir nebze de olsa akademiye katkı sunacağını umut ettik. Böylece araştırmamızın konusu üç oryantalist Sir Thomas Walker Arnold, Sir William Muir ve Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in halifeliğin mahiyeti konusundaki görüşleri olmuştur.

Araştırmamızın amacı, tarihî olayları irdelemekten ziyade, halifelik kavramının analizine ve tarihsel süreç içerisindeki değişimine, bu konuda çalışmalar yapmış olan adlarını zikrettiğimiz oryantalistlerin görüşlerini ve bu görüşleri bağlamındaki ifadelerini aralarındaki benzerlik ve farklılıkları tespit edip mukayese ederek yorumlamaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Kaynakları

Araştırmamıza ilk olarak kaynakların tespit, tasnif ve tenkidi ile başladık. Başlıkta verdiğimiz yazarların konu hakkındaki eserlerini önceliğimize alarak çalışmamıza yön verdik. Bunların haricinde oryantalizm ve halifelik ile ilgili bazı ana kaynak ve araştırmalardan okumalar yaptık. İslâm Tarihi'nin klasik eserlerinin ve konumuz bağlamındaki araştırmaların iç ve dış tenkidi ile güvenilirliğinin tespitinin ardından karşılaştırmalı olarak incelediğimiz bu kaynak ve araştırmalardan çıkardığımız notları bir araya getirip yorum ve mukayeselerde bulunarak araştırmamızı yazıya döktük ve çalışmamızı noktaladık.

Araştırmanın kapsamı halifeliğin mahiyetinin şarkiyatçılar gözünden incelenmesi ve onların bu görüşlerinin mukayese edilmesidir. Konumuz bahsi geçen üç İngiliz şarkiyatçı ve onların halifelik konusundaki belirli eserlerinin, halifeliğin mahiyeti ile alakalı olan belirli konu başlıkları ile sınırlandırılmıştır. Şarkiyatçıların atıf yaptıkları ve yorumlarını dayandırdıkları kaynaklara çoğunlukla ulaşıp kaynakların doğruluğu tespit edilip bu bağlamda kıyas yapılmıştır.

Çalışmamızın temel kaynakları olan oryantalistlerin eserleri haricinde, faydalandığımız en önemli eser Edward Said'in *Oryantalizm* isimli kitabıdır. Bu eser oryantalizmi anlamamızda, zihnimize şekillendirmemizde ve bunu çalışmamıza yansıtmamızda en büyük katkıyı sağlamıştır.

Ana kaynaklarımızdan, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, Taberî'nin (ö. 310/923) *Târihü'l-Ümem ve'l-Mülük*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târih*, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, adlı eserleri hilafet mevzuuna dair geniş bilgi ve ayrıntılar vermektedir. Konumuz bağlamında İbn Haldun'un (ö. 808/1406) *Mukaddime* adlı eserinde, hilâfetin mülke dönüşmesi, hilâfet-imamet ayrımı ve asabiyetin hilâfete etkisi gibi önemli meseleleri incelemektedir. Yine Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* adlı eseri özellikle çalışmasını ele aldığımız oryantalistlerden H. A. R. Gibb'in en çok üzerinde durduğu eser ve yazar olması hasebiyle önem arz etmiştir. Bu eser Mâverdî'nin halifelik düşüncesini Gibb'in anlattıkları ile mukayese etmemiz açısından bizim için çok önemlidir.

Halifelik konusu interdisipliner bir konu olduğundan mütevellit faydalandığımız kaynaklar çok geniş ölçekli olmuştur. Bu meyanda Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel*

ve'n-Nihâl adlı eseri mezheplerin özellikleri açısından, Adûdiddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Akâidu'l-Adudiyye* eseri ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinden Eş'arî ekolünün imamet ile alakalı görüşleri bağlamında, Bedreddîn İbn Cemâ'a'nın (ö. 733/1333) *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîr-i Ehli'l-İslâm* adlı eserinin tercümesi olan *Adl'e Boyun Eğmek* kitabı Mâverdî'ye benzer halifelik kuramları yönünden ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eseri şeriatın mahiyeti açısından ve ayrıca Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944)'nin *Kitâbü't-Tevhîd*, Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlu'd-Dîn* ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm* eserleri de Mâturîdî akaidi konusunda çalışmamıza önemli katkılar sağlamıştır.

Önemli çalışmalardan biri olarak gördüğümüz M. Fuat Köprülü- W. Barthold'un *İslam Medeniyeti Tarihi* kitabı, Doğu-Batı ayrımı ve Batı'nın Doğu karşısındaki konumunu tarihsel olarak anlamlandırmamızda çok yardımcı olmuştur. Adem Apak'ın *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* eseri cahiliye Araplarının kabile gelenekleri ve halifeliğin siyasi tarihi konularında çalışmamızda önemli yere sahiptir. Sonrasında Richard W. Southern'in *Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı*, Maxime Rodinson'un *İslâm'ın Mirası: Batıyı Büyüleyen İslâm*, Asaf Hüseyin - Robert Olson - Cemil Kureşi'nin *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Thomas Walker Arnold'un *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, editörlüğünü Thomas Walker Arnold - Alfred Guillaume'nin yaptığı *The Legacy of Islam* yararlandığımız diğer araştırmalardır.

Muhammed Hamidullah'ın *İslam Peygamberi* adlı eseri İslâm tarihi temel kaynaklarından alınan bilgilerle harmanlanmış olması yanında kapsamlı ve detaylı malumatlar vermektedir. Bu eserden özellikle halifeliğin ortaya çıkışı meselesi incelenirken faydalanılmıştır. Ayrıca Nahide Bozkurt'un *Abbasiler* ve editörlüğünü Eyüp Baş'ın yaptığı *İslam Tarihi* ders kitapları da yararlandığımız çalışmalar arasındadır. Konumuz ile alakalı *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* maddelerinden sıklıkla yararlanılmış ve onlara pek çok atıf yapılmıştır.

3. Oryantalizm Meselesi Üzerine

Oryantalizmi anlatmaya başlarken ilk olarak Doğu-Batı kavramlarını ele almak gerekir. Doğu ve Batı kavramlarının tanımını yapmak istersek, hakiki anlamda coğrafi tanımdan öteye gidebilmemiz mümkün değildir. Önümüze bir dünya haritasını alıp şu kısım veya şu ülkeler, şu sınırlar Doğu, şu kısım, şu sınırlar Batı diyebilmemiz de pek tabii mümkün değildir. Peki yüzyıllardır kullanılan, artık dillere pelesenk olmuş ve kimsenin garipsemeden kullandığı bu kavramların ne anlama geldiğini nasıl açıklayacağız?

Bu kavramların kökenini yüzyıllar öncesine dayandırmak mümkündür. Aslında bu kavramı ortaya çıkaranların, genellikle kendilerini 'Batılı' olarak tanımlayanların olduğunu görürüz. Nitekim oryantalizm kelimesinin kökeni, Latince 'güneşin doğuşu' anlamına gelen 'oriens' kelimesine dayanmaktadır ve coğrafi olarak Doğu'yu işaret etmede kullanılmaktadır. Anlamı ise Fransızca 'Doğubilimi' anlamına gelen 'Orientalisme' kelimesine dayanmaktadır.¹ "Şark'ın Garb'a mukabil, medenî ülke manasında kullanılmaya başlanması, Roma İmparatorluğu devrinde olmuştur."² Kanaatimizce bunun sebebi, Roma İmparatorluğu'nun o dönem en güçlü devletlerden biri addedilmesi ve hakimiyet alanının oldukça geniş olmasıdır. Lakin sonraları bu durum değişmiş ve neredeyse tam tersine dönmüştür. Bunun sebebi Avrupalı devletlerin güçlenmesi değil, Arabistan çöllerinden çıkıp oldukça geniş bir alana yayılan İslâmiyet'tir. O dönem Hristiyan devletler İslâm'ı kendi din ve ideolojilerine karşı bir tehdit olarak algılamaya başlamışlardır. Bunun üzerine öncelikli olarak İslâm dinini aşağılayıcı, kötü gösterici bir takım temelsiz eleştiriler ortaya atmışlardır. Onların barbar 'Doğulular' ve kendilerinin medenî 'Batılılar' olduğunu ifade etmişlerdir. Batının medenî devletler anlamında kullanılması ise bu şekilde başlamıştır. Ancak kesin olarak bu ayrımın netleşmesi yüzyıllar almıştır.³ Bu ayrım değişmez değildir, farklı zaman ve koşullarda değişmesi imkân dahilindedir. Ayrıca ne tarihte ne coğrafyada böyle bir ayırmadan söz edilmesi mantıklı olamazdı. Edward Said, "*Oryent (Şark) terimi, Asya demek olmadığı yahut 'uzak ve alışılmamış olan her şey' manasına gelmediği zaman, muhakkak 'İslâmî Doğu' olarak anlaşılıyordu.*"⁴ demiştir ve Batının muhayyilesinde

¹ Bulut, Yücel, "Oryantalizm", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 428.

² Köprülü, M. Fuat - Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1984, s. 3.

³ Bkz. Said, Edward, *Oryantalizm*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1999, 4. Baskı, s. 60.

⁴ Said, *Oryantalizm*, s. 105.

Doğu kelimesi, ilk başlarda, Uzak Doğu diye tabir edilen Çin'e kadar giden alan için, sonrasında bir süre Araplar ve İslâm için ve 15. yüzyıldan itibaren de Osmanlı Devleti ve bununla birlikte Türkler için kullanıldığını anlatmıştır.⁵

Oryantalizm; Doğu'yu gidip görmüş ve onu resmeden Batılı ressamalar için de kullanılmıştır. Oryantalist denildiğinde akla, bahsettiğimiz türden Doğu araştırmacıları ile birlikte bu ressamalar da gelmektedir.⁶ Oryantalizm, din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten, 17. asırda başlayıp 19. asırda kurumsallaşan Batı kaynaklı bir faaliyettir.⁷ Doğu hakkında temelsiz eleştirilerde bulunan Batı, bu şekilde bir ilerleme sağlayamayacağını anlayınca araştırma yapmaya karar vermiştir. İlk olarak, başta Arapça olmak üzere farklı ülkelerde, üniversitelerde, fakültelerde dil kürsüleri açılmaya başlamıştır. Filolojik temelde başlayan araştırmalar sonrasında başta Kur'an olmak üzere çevirilerle devam etmiştir. Ardından da Doğu seyahatleri yapılarak bilgi toplanmıştır. Oryantalizmin gelişmesi bu şekilde devam etmiştir.⁸ Ancak çalışmamızda da göreceğimiz üzere oryantalizmin bütün bu gelişmeleri ve araştırmaları Batıdaki o 'öteki' algısını değiştirmemiş ve ne kadar öğrenseler de bildiklerinden şaşmayıp aynı şekilde Doğu'yu ve dolayısıyla da İslâm'ı kötü görmeye ve göstermeye devam etmişlerdir. Bu sebeple de Batılı ilim adamları tarafından bile eleştirilere maruz kalmışlardır.⁹

Edward Said, oryantalistlerin Doğu hakkında önyargılı ve yıkıcı yaklaşımlarına dikkat çekerek; *"Doğu ile ilgili eser veren herkes, kendisini Doğu'nun karşısında mevzilendirmek zorundadır."* tespitinde bulunmuştur.¹⁰ Yine ona göre bu, Doğu namına söz etmenin en önemli yollarından biridir. Karşısında olmak demek sadece bir dışarıdan bakma meselesi değildir. Burada olay karşısında konumlandığın şeyin tam manasıyla karşısında olmaktır. Bu da oryantalizmin Doğu'ya karşı olan tavrıdır. İyi yönlerini görmek istemez, açık açık taraflıdır. *"Psikolojik bakımdan, oryantalizm bir 'paranoya' biçimidir, bildiğimiz tarihi bilgiden farklı bir tür bilgidir."*¹¹

⁵ Said, *Oryantalizm*, s. 64; Bulut, "Oryantalizm", 428; Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yay., İstanbul 2004, 1. Baskı, s. 24.

⁶ Bulut, "Oryantalizm", 428.

⁷ Bkz. Bulut, "Oryantalizm", 428.

⁸ Bkz. Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 66; Bulut, "Oryantalizm", 428.

⁹ Azimli, Mehmet, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavrıları", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, y: 2, sayı: 3, 2002, s. 239.

¹⁰ Said, *Oryantalizm*, s. 37.

¹¹ Said, *Oryantalizm*, s. 103.

Mısır'ın İngiliz sömürgesi olmasında büyük pay sahibi olan Cromer'in, *The Edinburgh Review* dergisinde 1908-1913 yılları arasında pek çok makalesi yayımlanmıştır. Oradaki uzun bir makalesinde 'Doğulular'dan bahsederken '*İdare altındaki ırklar*'¹² olarak bahsetmektedir. Bununla da kastı şudur; Doğu ve Doğulular hakkında ne kadar bilgi edinilirse, onları yönetmek o kadar kolay olacaktır. İşte bu oryantalizmin sömürgecilik amacına hizmet ettiğinin bir göstergesidir. "*Bir kez Oryantalizm'i 'Batı'nın Doğu üzerindeki gölgesi ve Batı'nın Doğu'yu idare etme yolundaki iradesi' olarak anlamaya başlarsak artık çok az şey bizi şaşırtır.*"¹³ tespitinde bulunan Said, oryantalistlerin insanı insan olarak değil, bir küme halinde düşündüklerini söylemiştir.¹⁴

Bir diğer durum ise çalışmamızın da konusu dahilinde olan H. A. R. Gibb'in *İslam'da Çağdaş Gelişmeler* ismini verdiği eserinin giriş bölümü olan 'İslam Düşüncesinin Temeli' kısmında Araplardan bahsederken onların rasyonellikten uzak olduğu şeklindeki ifadesidir. O bu ifadesiyle, Arap zihnini, somut ve soyuta yönelik bütünsel düşünememekle küçümsemektedir. Bunu Batılı bir öğrencinin bile hiç anlayamayacağını da eklemektedir.¹⁵ Böylece o tipik bir oryantalistin tavrını ortaya koymakta ve onun zihninde '*Doğu*' ve '*Doğulu*' asla Batılıların zekâsına ve bilimine ulaşamayacaktır.

Yine inceleyeceğimiz, eserlerine oryantalistlerce bilimsel abideler olarak bakılan William Muir'in konusuna şöyle yaklaştığı görülmektedir: "*Muhammed'in kılıcı ve Kur'an, dünyanın tanıdığı en korkunç 'medeniyet, hürriyet ve hakikat düşmanları'dır.*"¹⁶ Tıpkı Gibb'de gördüğümüz durum Muir'de de aynen mevcuttur. Oryantalizm adı altında, Doğu Bilimi, Doğu araştırmaları şeklinde addettikleri çalışmalar vasıtasıyla İslâm'ın karşısında açıkça tavır aldıkları söylenebilir.

Oryantalizmin gelişimi devam etmekle birlikte, 19. yüzyılda Batıda Doğu hakkında pek çok yeni kavram ortaya çıkmıştır. *Doğu insanı, doğu karakteri, doğulu ırk, doğu diktatörlüğü, doğu toplumu, doğu kültürü* gibi örnekleri çoğaltılabilir. Ancak bu kavram ve terimleri ortaya çıkaran Batılıların, Doğu'ya bakış açısı pek değişmemiştir, 20. yüzyılda da günümüze kadar da bu hep böyle devam etmiştir. Doğu,

¹² Evelyn Baring 1st Earl of Cromer, *The Edinburgh Review Political and Literary Essays*, 'The Government of Subject Races', Macmillan and Co., Londra 1913, s. 3.

¹³ Said, *Oryantalizm*, s. 130.

¹⁴ Said, *Oryantalizm*, s. 205.

¹⁵ Gibb, Hamilton A. R., *Modern Trends in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 1945, s. 7.

¹⁶ Said, *Oryantalizm*, s. 201.

Batılılar nezdinde, hangi kelime ile yan yana gelirse gelsin *barbarlık, cahillik ve tehlike* gibi fobilerini izhar etmiştir.¹⁷

Oryantalizm ilk çıktığı zamanlarda en temel ürünlerini gezgin oryantalistlerin Doğu'yu görerek yazdıkları eserlerle ve dil kürsülerinde yapılan pek çok çeviri ile vermiştir. Ancak sonrasında Batı dedikleri sınırlardan çıkmamış, sadece o temel kitaplardan okuyup yorumlamalar yapan 'kitap oryantalistleri' bu eserleri tekrar etmiştir. 19. yüzyılda oryantalizmde fikir üretimi zayıflamıştır ve ne var ki Doğu hakkında genellemeler yapılması epey yaygınlık kazanmıştır. Birkaç oryantalist haricinde genellikle durum o yüzyılda bu şekildedir. Farklı alanları olan Oryantalizmin '*Sâmi-İslâmî Oryantalizm*' dediğimiz ve bizi de asıl ilgilendiren bu alt-bilimi, 19. yüzyılın sonlarında diğer oryantalistler tarafından pek çok eleştiriye maruz kalmış, "*Muhammed'in eline kalem alıp almadığını tartışmak neyi ifade eder ki!*" şeklinde polemikçi bir yaklaşımda bulunan R.N. Cust, bu sözünü 1897'de kongre raporlarını düzenlerken söylemiştir ve bize açıkça gösteriyor ki bu tavır Avrupa'nın Sâmi düşmanlığının bilimsel veçhesidir.¹⁸ 20. yüzyılda Batı'nın Doğu'daki toprakları arttıkça, o zamana kadar söyledikleri fikirlerini temellendirecek (kılıf uyduracak) pek çok olaya şahitlik etmişlerdir. Bu sömürge hareketleri ile Doğu ve Batı birleştirilmek istenmiş gibi görünse de oryantalistler her zaman Batı'nın siyasi, sosyal, ekonomik üstünlüğünü vurgulamayı ihmal etmemişlerdir. 1. ve 2. Dünya Savaşı arasında Gibb gibi bazı oryantalistler farklı fikirler öne sürmüşler ve Doğu'nun bilgisinden faydalanılabilecek bir kültür olduğunu söylemişlerdir. Artık Doğu'nun kültürüne biraz da olsa saygı duyulmazsa, klasik oryantalizmin bile yoluna devam edemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁹ Bir yandan da M. Rodinson, Roger Bacon ve Raymond Lulle'ün onlara göre İslâm ideolojisini daha yakından tanıma, anlama ve bununla birlikte askeri gücün yerine misyoner gücü geçirme fikir ve çalışmalarını değerlendirirken, "*Söz konusu olan hep İslâmiyet'i çürütmekti ama onu daha derinden tanımak, daha büyük bir tarafsızlığa ve uzun dönemde daha büyük bir göreceliğe götürecekti ister istemez.*" demiştir.²⁰ Yani aslında İslâm'ı bu kadar derin ve ayrıntılı araştırmak onlar için kafa karışıklığına yol açacaktır ve bitirmek isterken, bunu her iki tarafın farklı bakış açıları olarak görmeyi

¹⁷ Said, *Oryantalizm*, s. 266.

¹⁸ Said, *Oryantalizm*, s. 331.

¹⁹ Said, *Oryantalizm*, s. 335.

²⁰ Rodinson, Maxime, *İslâm'ın Mirası: Batıyı Büyüleyen İslâm*, çev. Cemil Meriç, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 39.

yeğleyeceklerdir. M. Rodinson'un bu yorumu ne kadar gerçekleşti veya gerçekleşmekte bunu kesin olarak bilemeyiz ancak doğru bir tespit olarak da görmekteyiz.

Oryantalistlerin Doğu'yu tanıma isteklerinin sebeplerinden biri Arap dünyası aleyhindeki tepkiye rağmen İbn Sînâ (ö. 428/1037)'dır. İbn Sînâ'nın tıp alanındaki eserleri matbaalarda devamlı olarak basılmaktaydı ve tabipler bu konuyla çokça ilgilenmekteydiler. Sadece İbn Sînâ değil, Doğu'yu tanıma adı altında pek çok Müslüman alimin eserleri çevrilmiş ve bunlardan faydalanılmıştır. Bir diğer sebep ise Türk tehlikesidir. Türklere karşı olan korkuları onları Osmanlı İmparatorluğu'nu ve İslâmiyet'i daha yakından tanımaya itmiştir. Doğu saraylarında sayıları gitgide artan Avrupalı seyyahlar ilk başlarda özellikle askerlik sanatı ile ilgili pratik reçeteler getirmekteydiler. Bu şekilde farklı alanlarda da yaptıkları bilgi aktarımıyla Batı ve onun oryantalizmi kendini fazlaca geliştirmiştir.²¹

Batının en büyük sorunlarından biri de sözüm ona *İslâm tehlikesidir*. Richard W. Southern'e göre, İslâm fiili planda, sadece bir tehlike olması nedeniyle değil fakat tehlikenin öngörülemez ve önlenemez olması nedeniyle sürekli bir tedirginliğe sebebiyet vermiştir.²² Bu tedirginlik sadece düşüncede değildi, toplumsal farklılıklar, İslâm'ın çökmesini beklerken giderek güç kazanması ve çok saygı duydukları Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ, İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozof ve bilim adamlarının da halk tabakasının inandığı dinden olması onlar için ayrıca bir tedirginlik sebebiydi. Yahudilere karşı uyguladıkları metotlar da İslâm'ı etkilemiyordu. Tüm bunlar, Doğu ve Batı arasındaki ilişkiler ve toplumdaki farklılıklar da dahil olmak üzere oryantalizmin ortaya çıkışının sebeplerindendir.²³

İslâm'ın güçlenmesine ve yayılmasına yardımcı olan bir diğer başat unsur da Arap edebiyatıdır. Bu durum Hristiyan nüfusun öfkesinin gevşemesine ve sertliğinin kaybolmasına sebebiyet vermiştir. Paul Alvarus'un "*Hristiyanlar Arap romanlarını ve şiirlerini okumayı çok seviyorlar; onları çürütmek için değil, düzgün ve fasih bir Arapçaya sahip olmak için Arap ilahiyatçılarını ve filozoflarını çalışıyorlardı.*" sözlerine kitabında yer veren Southern, bunun İslâm'da ve İslâm'ın yayıldığı yerlerde âşinâ bir durum olduğunu ifade etmektedir.²⁴

²¹ Rodinson, *İslâm'ın Mirası: Batıyı Büyüleyen İslâm*, s. 57.

²² Southern, Richard William, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan, Yöneliş Yay., İstanbul 2000, s. 14.

²³ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, s. 14-16.

²⁴ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, s. 29.

İslâm'ın güçlenmesi ve ayakta kalması, en çok da onları bir arada tutan '*ümme*' kavramının benimsenmesi ile sağlanıyordu. Ancak birkaç İslâm ülkesinin kendi içinde çıkan anlaşmazlıklar ve sorunlar bu kavramın zihinlerdeki, gönüllerdeki ve özellikle siyasetteki yerini zayıflattı. Tam da böyle bir zamanda Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik akımı Orta Doğu'da büyük bir etki yaptı. Bu duruma zemin hazırlayan da sömürgecilerin ta kendisiydi. Araplarla Türkleri ayırmakla kalmayıp Arapların kendi içlerinde de ayrılmalarına sebep oldular. "*İslâm'a Batılı bir yorum getirilmiş, cihad, ümme ve tevhid gibi İslamî kavramların muhtevaları tahrif edilmişti.*"²⁵ Bu durumun da yine Oryantalist ideolojinin güç kazanmasına ve sömürgeciliğe zemin hazırladığı söylenebilir.

Oryantalistlerin araştırma-inceleme yaparken farklı çalışma metotları kullandıkları da muhakkaktır, ancak hepsini burada ele alma imkânımız olmasa da çalışma stillerinden biri olarak ifade edeceğimiz durum şudur; onlar Doğu'ya bakarken aslında bir nevi kendileri ile karşılaştırma yaparlar. Kendi kültürleri ile Doğu'nun kültürünü mukayese ederler ki hem daha rahat anlamlandırsınlar hem de kendi düşünceleri açısından üstünlüklerini daha rahat ifade edebilsinler. Örneğin, konumuz ile de alakası olması açısından, onlara göre halife, Müslümanların papasıydı; ayrıca en büyük hükümdarları, başkumandanlarıydı.²⁶ Halifeligi anlatırken hem dini, hem siyasi, hem de askerî yönünün bulunduğunu bu şekilde kendi kültürleri ile karşılaştırarak vurgulamışlardır. "*Oryantalizmin problemi Doğu değil, Batı'dır. Bu problem ve kaygılar sonunda Doğu üzerine kaydırılmış ama yapılan açıklamalar Doğu'yu temsil etmekten çok Batı'nın birer karikatürü olmuşlardı. Doğu despotizmi, temeline inilirse Batı monarşisiydi.*"²⁷ Çünkü bir Müslüman ile bir oryantalistin İslâm'a bakışları çok farklıdır. Bu farklılık da oryantalistlerin İslâm'ı anlamalarını güçleştirmektedir. Bir oryantalistin, Allah için ve O'nun dini üzere yaşamının ne demek olduğunu anlaması, o muhtevayı kavraması mümkün değildir. Oryantalistler İslâm'ın sadece bir kültür olduğunu, bu kültürün tüm insanları çok etkilediğini ve bir arada tuttuğunu, bu sebeple de Doğu'yu güçlendirdiğini düşünmektedirler. Bir Müslümanın İslâm'a bakış açısıyla, oryantalistin İslâm'a bakış açısı bu denli farklı iken kendileri gibi görmeleri ve buna istinaden yorumlamalar yapmaları ve bir süre sonra İslâm ve Doğu'yu anlatmaya çalışırken aslında kendilerini anlatıyor gibi görünmeleri bu yüzdendir. Bu durumun bilerek

²⁵ Hüseyin, Asaf v.dğr., *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul, 2. Baskı, s. 23.

²⁶ Rodinson, *İslâm'ın Mirası: Batıyı Büyüleyen İslâm*, s. 25.

²⁷ Hüseyin v.dğr., *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, s. 55.

yapıldığını söyleyen farklı bir görüş de vardır. Tam manasıyla oryantalistlerin yapmaya çalıştığı şeyin, İslâm'ı tarihsel ve kültürel tezahür alanlarına hapsetmek olduğunu söylerler.²⁸ Bu görüşte de doğruluk payı olması mümkündür. Çünkü oryantalistlerin bu işi tamamen masumane yapmadıkları ortadadır. Ancak bu konuda iki durum da ihtimal dahilindedir. İslâm'ı kendi şablonlarına uygun olarak algıladıkları için anlamamaları tabii olduğu gibi, bilerek İslâm'ı böyle göstermeye çalışmaları da ideolojilerine ters düşen bir durum değildir ve bu da tabiidir.

1952 yılında İstanbul'da toplanan 22. Müsteşrikler Kongresi açılış nutkunu o zamanın Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanı Prof. Dr. M. Fuad Köprülü yapmış ve sözlerinin sonlarına doğru oryantalizm hakkında şunları söylemiştir:

*"Oryantalizm, medeniyetin uzun bir tekâmül mahsulü olduğunu, bütün kavimlerin bunda hissesi bulunduğunu ispat etmek suretiyle, bu mefhumu muayyen bazı kuvvetlerin mahdud sahasına inhisar ettiren dar ve kapalı zihniyeti değiştirmiştir. Birinci Dünya Harbi'nden sonra neşredilen umumî tarih serilerine bakınız: Münhasıran Avrupa'yı sıklet merkezi olarak kabul eden eski tarih kitaplarının dar görüşlerini daha geniş bir anlayışa inkılâp ettirmek düşüncesi derhal göze çarpar. Gerçi bu henüz bir başlangıçtır, bir temayülün ifadesidir; fakat Avrupa'ya münhasır kapalı anlayıştan, bütün dünyayı kaplayan 'cihanşümül' bir anlayışa geçmek zaruretinin tarihçilerce her gün daha iyi idrak edildiğini göstermektedir. Bu, hiç şüphesiz, oryantalizmin zaferidir; fakat, oryantalizmin İlkçağ hakkında parlak neticeler elde etmiş olmasına karşılık, Orta Çağ'a ve yeni zamanlara, meselâ İslam'a ve Türk tarihine ait tetkiklerin henüz çok geri bulunması, bilhassa oryantalist olmayan tarihçileri haklı şikayetlere sevk etmektedir ve bu noksan yüzünden umumî tarihin birçok büyük problemleri hala bir muamma halinde kalmıştır."*²⁹

Görüldüğü gibi oryantalizm çalışmalarının olumlu ve olumsuz pek çok manaları, tanımları ve düşünceleri vardır ve olmalıdır. Araştırmacıların bakış açılarına göre değişiklik gösteren oryantalizm çalışmaları ve yaklaşımları Doğu toplumları açısından umumiyetle olumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Bunun böyle olmasında onların sömürgeciliğe hizmet etmeleri, misyonerlik faaliyetleri yapmaları ve hepsinden öte İslâm düşmanlığını körükledikleri gibi kanaatler etkili olmuştur. Bizim bu çalışmayı

²⁸ Hüseyin v.dğr., *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, s. 104.

²⁹ Köprülü - Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 355.

yapmamızın en önemli sebeplerinden biri de onlardan kaynaklı olumsuzlukları bir nebze olsun izale etmektir.

Oryantalistler Doğu'yu aşağılamak, sömürmek ve etkisiz hale getirmek için önce bir takım tanımlamalar yapmışlar, çalışmalar yapmışlar, faaliyetler yürütmüşler ve böylece devasa bir oryantalizm külliyatı oluşturmuşlardır. Lakin biz de eğer onların yolundan gitmediğimiz gibi onların metod ve teknik kullanmayacağız. Yoksa böyle yaparsak tıpkı onların Doğu'yu ötekileştirdikleri gibi Batı'yı ötekileştirsek oksidentalizm³⁰ yoluna girmiş olacağız ve kendimizi eleştirdiklerimizi yaparken bulacağız. Oksidentalizm, oryantalizmin amaçlarına ulaşmasını engellemek için uygun bir yol değildir ve yöntemimiz bu olmamalıdır ve olmamıştır.

Günümüzde Oryantalizm, her alanda kendini göstermektedir; okullar, kuruluşlar, şirketler, vakıflar, seyahatler, sanat gibi bunun örneklerini çoğaltabiliriz. Gelişen teknoloji ile birlikte kullanılan araçlar sayesinde araştırmalar daha da zenginleşmiştir. Ancak Oryantalizm dönüp dolaşıp yine bir şekilde Batı üstünlüğü vurgusuna yakın olarak, Doğu'nun Batı'yı taklit etmesi gerektiği ve ettiği iddiasını ileri sürmektedir. Doğu ancak Batı gibi olduğunda kendini düzeltebilir. Bu fikir Doğu olarak addettikleri alandaki devletlere ve o devlette yaşayanlara da empoze edilmiş ve edilmeye de devam etmektedir. Radyo, TV, internet, sosyal medya, kitaplar, müzikler, diziler, filmler şeklinde sayabileceğimiz her alanda bunun vurgusu oldukça fazla yapılmaktadır ve bu durum az bir dikkatle çok net fark edilebilir. 'Batılı gibi olmak' algısının günümüzde başta ülkemizde zemin bulmasında kanaatimizce oryantalizmin payı büyüktür. Ayrıca eğitim alanında da, Batı'da eğitim almanın Batı menşeli kaynaklar ve bazı aydın zannedilen kesim tarafından iddia edilen üstünlüğü ve Batılılar seviyesine gelmenin önemi artmıştır. Ticaret ve tüketim alanında da oryantalizmin etkilerini görmek pek tabii mümkündür. Batı, Doğu için mükemmel olarak görülen bir pazardır. 'Orada üretilen her şey daha iyi, daha güzel, daha kalitelidir.' anlayışı hakimdir. Batı'nın tüm bu Doğu ile alakalı görüşlerinin ve ideolojilerinin Doğu'ya kabul ettirilmiş olması bizim açımızdan tam bir ironidir. Oryantalizm hakkındaki anlatımımızı Edward Said'in,

³⁰ Oksidentalizm, genel itibarıyla Doğu'nun (Ben) Batı'yı (Öteki) mukayese ederek ve sorgulayarak tartışması şeklinde tanımlanabilir. Bkz. Koçyiğit, Demet, "Batı'yı Kurgulamak - Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, LVII, sayı: 57, s. 155, ss. 133-160.

günümüz oryantalizmini özetler nitelikteki cümlesiyle bitirmek istiyoruz; "*Çağdaş Doğu, kendi Oryantalizasyonuna iştirak ediyor...*"³¹



³¹ Said, *Oryantalizm*, s. 407.

BÖLÜM I

ŞARKİYATÇILARIN HALİFELİK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1.1. Sir Thomas Walker Arnold ve Halifelik

1.1.1. Sir Thomas Walker Arnold ve İlmî Kişiliği

İslam medeniyeti ve sanat tarihi üzerine yayınları bulunan İngiliz oryantalist Thomas Walker Arnold 19 Nisan 1864'te İngiltere Devonport'ta dünyaya geldi.³² Devonportlu bir iş adamı olan Frederick Arnold'un üçüncü oğlu³³ olan Thomas Arnold'un annesi ise Matilda Christiana Sweet idi.³⁴ O; 1880'de Plymouth lisesinde ilk öğrenimini aldı ve 1883'te Cambridge Üniversitesi Magdalene Koleji'ne bir öğrenim/burs kazandı.³⁵ O sadece klasik Cambridge Üniversitesi şeref payesi sınavında tripos³⁶ kazandı. Edward Byles Cowell ve William Robertson Smith'in etkisi altında oryantal çalışmalarına güçlü bir ilgisi gelişmiş durumdaydı. Ve o Cambridge'de 4. yılını Arapça ve Sanskritçe çalışmalarına harcadı.³⁷ Arnold 1888'de, 1898'e kadar kaldığı

³² Bkz. Arnold, Thomas Walker, *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, çev. Bekir Yıldırım - Cenker İlhan Polat, İnkılap Yay., İstanbul 2007, s. 4; <http://www.britishempire.co.uk/article/plymouth/thomasarnold.htm> , Deacon, Margaret, "Thomas Walker Arnold"

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold*, (Erişim: 04.04.2018); <http://iranicaonline.org/articles/arnold-sir-thomas-walker-british-orientalist-1864-1930>, "Arnold, Thomas Walker", (Erişim: 09.04.2018); *The Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, Ed. Jonathan M. Bloom - Shelia S. Blair, Oxford University Press, New York 2009, s. 225; *Sir Thomas Walker Arnold* ,

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold (Erişim: 09.04.2018); Eyice, Semavi, "Arnold, Sir Thomas", *DİA*, İstanbul 1991, III, 391; https://gir.im/https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Walker_Arnold , "Thomas Walker Arnold" (Erişim: 04.04.2018).

³³Deacon, "Thomas Walker Arnold", <http://iranicaonline.org/articles/arnold-sir-thomas-walker-british-orientalist-1864-1930> , "Arnold, Thomas Walker" (Erişim: 09.04.2018).

³⁴Deacon, "Thomas Walker Arnold"

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold* (Erişim: 09.04.2018).

³⁵Deacon, "Thomas Walker Arnold"

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold* (Erişim: 09.04.2018).

³⁶ Buna Cambridge Üniversitesi sisteminde tripos adı verilir. Bir tripos iki bölüme ayrılmıştır: Geniş tabanlı olan Bölüm I ve öğrencinin seçtiği alanda uzmanlaşmaya izin veren Bölüm II . Bir lisans derecesinin tamamlanması genellikle üç yıl sürdüğünden, Bölüm I veya Bölüm II iki yıl, diğeri ise bir yıldır. Bunun detayları konudan konuya değişebilir. Bkz. "Tripos", <https://en.wikipedia.org/wiki/Tripos> (Erişim: 02.01.2021).

³⁷Deacon, "Thomas Walker Arnold",

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold* (Erişim: 09.04.2018).

Hindistan Uttar Pradeş'de Aligarh'da Muhammadan Anglo-Oriental College'e felsefe öğretmeni olarak atandı.³⁸ Bir diğer kaynağa göre ise bu kolejden profesörlük teklifi alan Arnold, bu teklifi gönülden kabul ederek burada çalışmaya başladı.³⁹ Arnold 10 yıl boyunca burada çalışmalarını devam ettirdi. Bu süre zarfında Arnold'un karakteri ve bakış açısı kalıcı bir biçimde şekillendi.⁴⁰

Arnold, Hindistan Müslümanlarını etkilemeye çalışmış ve İngilizlerin Hindistan'daki sömürge faaliyetlerini meşrulaştırma adına birtakım faaliyetlerde bulunmuştur. Bu meyanda bazı Müslüman gruplarla güçlü bir bağ kurmuş ve İslâm'da reformun sebepleri üzerine çalışmıştır. Mesela Sir Ahmad Khan'ın başını çektiği grup bunlardandır. Arnold ile beraber hareket eden ve onun tarafından başlatılan fikirlere kendilerini adanmış Theodore Morison ve Theodore Beck'in kolej prensipleri liderliğiyle İngilizlerin küçük bir grubu arasındadır. O, bu sırada yaptığı araştırmalar ve çalışmalarla Aligarh Hareketinin güçlenmesine destek olmuş ve onların saygı ve sevgisini kazanmıştır.⁴¹

Bunun ardından 1898-1904 yıllarında Lahor'da Government College'de Hindistan eğitimsel hizmetine felsefe profesörü olarak katılmış ve orada çalışmaya başlamıştır. Arnold bu okulda hocalığını yaptığı, Hindistanlı Müslüman topluluğun son liderlerinden biri olan Muhammed İkbal'in yetişme çağında üzerinde kalıcı tesirler bırakan⁴² iki şahsiyetten biridir⁴³ ve İkbal'in diğer hocası ilminden ve irşadından faydalandığı Mevlânâ Mîr Hasan'dır.⁴⁴ Arnold 1904'te Hindistan hizmetinden istifa

³⁸Deacon, "Thomas Walker Arnold",

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold* (Erişim: 09.04.2018); Durrani, A. Saeed, "Sir Thomas Walker Arnold and Iqbal", *Iqbal Review*, ed. Muhammad Suheyl Umar, Iqbal Academy Pakistan, Pakistan 1991, XXXII, sayı: 1, s. 11.

³⁹ http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold* (Erişim: 09.04.2018).

⁴⁰ Deacon, "Thomas Walker Arnold",

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold* (Erişim: 09.04.2018); <http://iranicaonline.org/articles/arnold-sir-thomas-walker-british-orientalist-1864-1930> , "Arnold, Thomas Walker" (Erişim: 09.04.2018).

⁴¹ Bkz. Deacon, "Thomas Walker Arnold",

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold* (Erişim: 09.04.2018); <http://iranicaonline.org/articles/arnold-sir-thomas-walker-british-orientalist-1864-1930> , "Arnold, Thomas Walker" (Erişim: 09.04.2018).

⁴² Muhammed İkbal, Thomas Arnold ile uzun süre ilişkisini devam ettirmiş, onun refakatinde Batı kültürü ve felsefesini inceleme imkanı bulmuştur. Bkz. Altıntaş, Ahmet - İşler, Tuba, "Muhammed İkbal'in Hayatındaki Türk Kavramı", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XXI, sayı: 2, 2019, 449-459. Arnold, İkbal'in ilim ve irfana olan iştia ve kabiliyetini fark etmiş ve 1905 senesinde Cambridge Üniversitesi'ne gitmesi konusunda kardımcı olmuştur. Bkz. Aydın, Mehmet S., "İkbal Muhammed", *DİA*, XXII, 17-23, İstanbul 2000, s. 17.

⁴³ Arnold, *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, s. 4; Durrani, "Sir Thomas Walker Arnold and Iqbal", s. 11.

⁴⁴ Aydın, "İkbal Muhammed", s. 17.

etmiş, Londra'ya el yazmalarını örneklediği ve önemli satın alımlar yaptığı India Office'e yardımcı kütüphaneci olarak dönmüş, eşzamanlı olarak da University College'de yarı zamanlı Arapça profesörlüğü yapmıştır. 1909-1911 süre zarfında İngiltere'de Hindistanlı öğrencilere eğitimsel danışman olarak çalışmıştır. Onun Hindistan eğitimine hizmetleri 1912'de CIE⁴⁵ tarafından hakkıyla tanınmıştır.⁴⁶ Arnold, 1921'de Londra Üniversitesi'nde Arap ve İslam araştırmaları profesörlüğüne getirilmiştir.⁴⁷ Aynı yıl kendisine 'Sir' unvanı verilmiştir.⁴⁸ Orada kaldığı yıllarını öğretme, yazma ve yeni departmanlar geliştirmeye adanmıştır. Ölümcül hastalığına rağmen aktif kalmayı başaran Arnold, Mısır'a döndükten 2 hafta sonra 9 Haziran 1930'da hayatını kaybetmiştir.⁴⁹

1.1.2. Sir Thomas Walker Arnold'un Tarihçiliği

Sir T. W. Arnold'un tarihçiliğini, İslâm medeniyet ve sanat tarihi üzerine yaptığı araştırmaları sonucu ortaya koyduğu bazı eserleri ile izah etmeye çalışacağız. Arnold'un düşünceleri, araştırmaları ve yazdığı eserler İslâm tarihi alanındadır. O bu alanda çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, Doğu-Batı ilişkilerine ve anlayışına katkı yapmış biridir.⁵⁰ Dr. Christian Troll'e göre "*Başlangıcından beri Müslüman tarihi, kültürü ve inancı konusunda devrimci çalışmalara ve perspektife sahip olan Thomas Walker Arnold, Müslüman akademisyenler ve İslam'a inananlar ile kurduğu arkadaşlıklar ve samimi ilişkiler ile özdeşleşmiştir.*"⁵¹

Arnold'un bir çalışması olan *The Preaching of Islam* (İslâm'ın Tebliğ Tarihi), Aligarh yıllarının çok büyük bir ürünüdür. Bu eser İslâm'ın doğuşundan 19. yüzyılın

⁴⁵ Cambridge Evaluation International Education, 160'tan fazla ülkede 10.000 okula sınav ve nitelikler sunan uluslararası yeterlilik sağlayıcısıdır. Cambridge Üniversitesi'nin bir parçasıdır. Bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Cambridge_Assessment_International_Education , "Cambridge Assessment International Education", (Erişim: 02.01.2021)

⁴⁶ Deacon, "Thomas Walker Arnold",

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , Sir Thomas Walker Arnold (Erişim: 09.04.2018).

⁴⁷Eyice, "Arnold, Sir Thomas", s. 390; <http://iranicaonline.org/articles/arnold-sir-thomas-walker-british-orientalist-1864-1930>, "Arnold, Thomas Walker" (Erişim: 09.04.2018); Durrani, "Sir Thomas Walker Arnold and Iqbal", s. 11; Bloom - Blair, *The Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, s. 225.

⁴⁸ Arnold, *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, s. 4; Eyice, "Arnold, Sir Thomas", III, 390.

⁴⁹http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , Sir Thomas Walker Arnold (Erişim: 09.04.2018); Eyice, "Arnold, Sir Thomas", s. 390; Bloom - Blair, *The Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, s. 225.

⁵⁰Durrani, "Sir Thomas Walker Arnold and Iqbal", s. 11.

⁵¹Troll, Christian, "Sir Thomas W. Arnold As 'A Student of Islam", *Iqbal Review*, ed. Muhammad Suheyl Umar, Iqbal Academy Pakistan, Pakistan 1991, XXXII, sayı: 1, s. 30.

sonlarına kadar, nerede, nasıl ve ne şekilde yayıldığını incelemektedir. Bu mühim eser İslâm hakkında yazılmış olmasından ziyade Müslümanlar hakkında yazılmıştır.⁵² Bu kitabın aynı zamanda Türkçe ve Osmanlı Türkçesi'nde de basımları mevcuttur. İslâm medeniyeti ve sanat tarihi üzerine yayınları bulunan bu İngiliz müsteşrik T. W. Arnold, İslam'ı, misyonerliğe dayanan dinler arasında sayarak Kur'an'ın tebliği ve iknayı emrettiğini, din değiştirmelerde şiddeti ve zorlamayı yasakladığını dile getirmektedir. Bir tebliğci olarak Hz. Muhammed'den (s) örnekler verilerek, sonraki dönemlerde İslâm'ın Hristiyan dünyasında ve diğer dinlerin hakim olduğu Avrupa, Asya ve Afrika'da yayılışı, bir batılıda az görülebilecek tarafsızlıkla anlatılmaktadır. Bu kitap ile Arnold, İslâm'ın yayılış tarihini bütüncül bir bakış açısıyla ele almıştır.⁵³

T. W. Arnold, İslâm sanatı hakkındaki çalışmalara da katkıda bulunmuştur. Bu çalışmaların en seçkini *Painting in Islam (İslam'da Resim)* adlı eseridir. Bu çalışmada Arnold, tarihî kronolojide İslâmî resmin analitik bir şekilde sunumundan daha fazlasını ortaya koymak için çabalamıştır. Kitap, İslâm dünyasının kültüründe resim meselesinin geldiği aşama ve seviyeye işaret etmiştir.⁵⁴ Deacon'a göre bu çalışma İslâm sanatının tekniği ve tarihinin bilimsel bir çalışmasıdır.⁵⁵ Arnold yaptığı çalışmalar ve yayımladığı makaleler ile de İslâm Sanatı ve Sanat Tarihi'ne katkıda bulunmuştur.

Aynı zamanda Arnold hayatından, Müslüman arkadaşlarından ve Aligarh, Lahore gibi şehirlerdeki kurumlardan, İslâm inancının, araştırma için ne kadar önemli olduğunu bilmektedir. Ayrıca o, Avrupa ile İslâm arasındaki ilişkinin yaygın tanımlamalarını da yapmaktadır. Mesela *"The Legacy of Islam (İslâm'ın Mirası)"* isimli kitabın editörlüğünü yapan Arnold, bu kitapta da Endülüs'teki İslâm'ın mirası sayılabilecek eserlerden bahsettikten sonra ayrı başlıklar halinde "Haçlı Seferleri, Coğrafya ve Ticaret, İslâmî Küçük Sanatlar ve Onun Avrupalı Çalışma Üzerine Etkileri, Mimarî, Edebiyat, Mistisizm, Felsefe ve Teoloji, Kanun ve Toplum, Bilim ve Tıp, Müzik Astronomi ve Matematik" şeklinde oldukça ayrıntılı şekilde İslâm'ın mirasını incelemiş ve bu yönden de İslâm tarihine bu eserle katkıda bulunmuştur.⁵⁶

⁵² Troll, "Sir Thomas W. Arnold As 'A Student of Islam'", s. 33.

⁵³ Arnold, *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, s. Arka kapak.

⁵⁴ Troll, "Sir Thomas W. Arnold As 'A Student of Islam'", s. 34.

⁵⁵ Deacon, *"Thomas Walker Arnold"*,

http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold , *Sir Thomas Walker Arnold* (Erişim: 09.04.2018).

⁵⁶ *The Legacy of Islam*, Ed. Thomas Walker Arnold - Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1960, s. XII.

1.1.3. Sir Thomas Walker Arnold'un The Caliphate (Halifelik) Adlı Eseri

Londra'da 1924'te yayınlanan *The Caliphate (Halifelik)*⁵⁷ isimli eseri seçkin bir formda İslâm tarihindeki siyasi hareketliliği açıklamaya çalışmıştır. Kitap ilk başta Roma İmparatorluğu ve halifelik arasındaki mukayeseden başlar, tezimizde yer verdiğimiz 'Halifeliğin Kökeni ve Halife Unvanı' başlıklı kısımla devam eder, sonrasında Kur'an ve Geleneklerde Halifelik, Abbasî Hükümdarlığı'nın (m. 750-1258) Tarihi, belirli yüzyıllarda ve belirli yerlerde Abbasî Halifeliği, felsefî ve etik yazarların görüşleri ve sonlarında Osmanlı İmparatorluğu (m. 1299-1922) ve Halifelik ilişkisine değinen yazar, görüldüğü üzere halifelik kurumunu muhtevası ve tarihi ile ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Arnold'un Taberî, Mesûdî (ö. 345/956), Mâverdî, Cüzcânî (ö. 664/1266'dan sonra), İbn Battuta (ö. 770/1368-69), İbn Haldun, Makrizî (ö. 845/1442), Devvânî (ö. 908/1502), Suyûtî (ö. 911/1505), İbn İyas (ö. 930/1524 [?]) gibi alimlerden çokça alıntı yaptığı görülmektedir.

Arnold çalışmasına tarih üzerinden yön vermiş, kendi düşüncelerini de bu tarih anlatımı içerisinde belirtmiştir. Halifelik anlatımına "Origin of the Caliphate. The Titles of the Caliph" başlığı altında giriş yapmıştır.

1.1.3.1. Halifeliğin Mahiyeti

Arnold halifeliğin yapısından şu şekilde bahsetmiştir; "*Başlangıçta bu unvan sadece Peygamber Muhammed'in peşi sıra gelmeyi ima etti. Müslüman ilahiyatçılara göre Muhammed peygamberlerin sonuncusuydu, kuşkusuz peygamber makamı onunla sona erdi ve onun haleflerinden hiç kimse ilahi ifşaatın sözcüsü olarak konuşma iddiasında bulunamazdı. Onun, onların lideri olarak bilindiği toplum olmadan, Muhammed hükümdar, yargıç, yönetici, vaiz ve halk ibadetinin (namazın) lideri olmuştu ve bu özelliklerin haleflerine geçmesi için onun yolu takip edildi ve Arap ordularının her parlak başarısı ile daha da büyüyen bir şan ve ihtişam edinildi.*"⁵⁸ Yani Hz. Muhammed'den (s) beri devletin başı olan kişinin görev alanı oldukça genişti ve Hz. Muhammed'in (s) halefleri olan halifelerin de aynı görevlerle devam ettiğini söylemiş ve fetih demekten kaçınan Arnold, Arap ordularının parlak başarısı da üstüne eklenince dünyevi görkemin elde edildiğini söylemiştir.

⁵⁷ Arnold, Thomas Walker, *The Caliphate*, Oxford at The Clarendon Press, 1924.

⁵⁸ Arnold, *The Caliphate*, s. 26-27.

Halifelğin mahiyetini anlatmaya devam eden Arnold'un; *"Emevî yönetiminin sembolleri hükümdar asası ve mühür olmasına rağmen, Abbasilerin egemenliğinde, şerefli gördükleri kişiliklerini dinin üzerine koymanın önemi arttı ve yüceltilmiş halifelik makamlarının göstergesi de Peygamberin görevine vekalet etmeleri idi. Bu kutsal emanetler, Abbasî halifesi tarafından, ona ilk bağlılık yemini ettikleri zaman onun halifeliği ilan edildiği günde ve her törensel vaziyette örneğin, o cemaatle namaza riayet etmek için camide iken bu emanet hırka giyildi. Alimler ve allâmelerin, Emevîler yönetimi altında hiç sahip olmadıkları gibi, Abbasî sarayında bir törende yer aldılar. Dini kanunun ahlaki kuralları, hükümetin başkanı ve onun tarafından atanan devlet yetkilileri tarafından şevkle desteklendi. Öğrenimin tüm alanları, halifenin cömert himayesi altında büyük bir teşvik alan dini dogma ve kanun ile bağlantı kurdu. Birkaç Abbasî halifesi dini tartışmaları sergilemiş olmaktan, allâme kesimini saraya davet etmekten ve erkek evlatlarına dini bir eğitim kazandırmaktan keyif aldılar. Aynı zamanda onlar kafirlerle savaşmalarının yanında Sünniliklerini gösterdiler"*⁵⁹ sözleri ile halifenin dine ve kutsal emanetlere ne kadar değer verdiğini, sarayına din adamlarını almaktan ve onlara eğitim verdirmekten ne kadar hoşnut olduğunu, eğitimin tüm alanlarının din ile bağlantı kurduğunu ve kendi evlatları için de dini eğitim almanın önemini bildiklerini söylemektedir. Ayrıca tüm bunlarla kafirlere meydan okuduğunu belirtmiştir. Ancak burada Emevîlerin alimlere bu kadar önem vermediğini ve sarayda bu kadar iyi karşılanmadığını da söylemeyi ihmal etmemiştir.

1.1.3.2. Halife Seçimi ve Halef Bırakma

Hiz. Muhammed'in (s) vefatının ardından yaşanan olaylarla konuya giriş yapan Arnold, ilk olarak Hiz. Muhammed'in (s) kendisinden sonra bir halef göstermediğini belirtmiştir. Arnold bunu bir 'ihmal' olarak değerlendirmiştir ve neden böyle düşündüğünün sebebini açıklamanın boşuna olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Kaynaklarda Hiz. Muhammed'in (s) yerine halef bırakmadığı kaydedilmiştir.⁶¹ Yerine birini halef bıraksaydı bu çok farklı değerlendirmelere sebep olabilirdi ve zaten öyle bir durum

⁵⁹ Arnold, *The Caliphate*, s. 27.

⁶⁰ Arnold, *The Caliphate*, s. 19.

⁶¹ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, çev. Adnan Demircan, Siyer Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2015, II, 264; İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr (ö. 756/1355), *Akaid Risalesi*, çev. Nureddin Sadak, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1966, s. 4; Zeydan, Corci v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 2019, I, 81.

olsaydı yerine bıraktığı şahsa halef değil veliaht denirdi. Bu durum peygamberliğin devamı gibi düşünülebilirdi, bununla birlikte direkt olarak saltanat başlardı, Hz. Peygamber'in (s) birebir tayin ettiği birisi veya onun soyundan gelenler kutsanabilirdi ve tüm bunlar İslâm'ın ruhuna zarar verebilirdi. Arnold'un bu ihtimalleri düşünmemesi ve bir 'ihmal' olarak değerlendirmesi İslâm'ın muhtevasını gözardı etmesinden kaynaklı da olabilirdi.

Cümlelerinin devamında bunun sebebi olarak hastalığının, beden ya da zihinde bu konuyla ilgilenemeyecek kadar bozukluk ortaya çıkarmış olabileceğini⁶² şeklinde yorum yapmaktadır. Bu yorumu sıkıntılı ve art niyetli buluyoruz. Nitekim Hz. Muhammed (s) vefatına çok yakın hastalanmıştı. Hz. Muhammed (s) bir peygamberdi;sekarat veya nekahet anında da olsa akli melekesini yitirdiği düşünülemezdi.Bazı kaynaklarda geçen Hz. Peygamber'in (s) son günlerinde yaşadıklarına dair aktarılan rivayetlerin istismar edildiğini düşünmekteyiz.

Kırtas rivayeti de denilen bu rivayetler üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Hz. Peygamber'in (s) vefatına yakın ağırlaştığı ve son günlerinde ümmetine tavsiyelerde bulunduğu bazı hadis ve İslam tarihi kaynaklarında birbirinden farklı rivayetler söz konusudur. Kırtas Hadisi de denilen bir rivayette Hz. Peygamber'in (s), *“Bana bir kalem ve kâğıt getirin ona bir şey yazacağım, benden sonra ebediyyen sapıtmazsınız”* dediği kaydedilmektedir. Ancak yanındakiler hasta olduğu gerekçesiyle getirip getirmeme hususunda tereddüt yaşadıkları ve aralarında tartıştıkları ifade edilmektedir. Bazı Şii ve Sünni kaynaklarında Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi sahabîlerin adı zikredilmekte, Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini teyit edici yorumlar yapılmaktadır. Burada dikkat çekici bir husus olarak da Hz. Peygamber'in (s) kendisine kâğıt kalem getirilmemesinden rahatsız olduğu, hatta Hz. Ömer'in kâğıt kalem getirilmesini engellediği vs. dile getirilmektedir. Nihayetinde tavsiyelerin yazılmadığı anlaşılmaktadır.⁶³ İbn Sa'd, Hz. Peygamber'in (s) vefatı başlığıyla verdiği malumatta birbirinden farklı rivayetleri tek tek sıralamakta ve bazı yorumları aktarmaktadır.⁶⁴

Hz. Muhammed (s), Allah'ın peygamberidir ve O'nun söylediği her söz ümmet için hayati öneme sahiptir. Arnold böyle söyleyerek Hz. Muhammed'in (s) zihinsel

⁶² Arnold, *The Caliphate*, s. 19.

⁶³ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, II, 185; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Darü İbn Kesir, Dımaşk-Beyrut 2010, 2. Baskı, V, 318.

⁶⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, II, 256-261.

sorunları olduğunu kastetmekte ve aslında İslam'ı aşağılamak için söyleyeceği sözlere bir nevi zemin hazırlamaktadır. Sonrasında o, Arap kabile duygusunun, ilkel siyasal yaşam biçimlerinde kalıtsal bir ilke tanımadığını ve kabile üyelerini kendi liderlerini seçmede tamamen serbest bıraktığını ve Hz. Muhammed'in (s), bu kabile duygusunun gücünü göstermek için halef bırakmadığı ihtimalinin daha muhtemel olduğunu⁶⁵ söylemiştir. Ancak Hz. Peygamber (s) kabile duygusunu güçlendirmek değil, tam tersine Araplarda bir gelenek olan asabiyet ve neseb ile övünme konularıyla mücadele ettiği bilinmektedir. Apak, Hz. Peygamber'in (s) asabiyetin menfi tezahürlerini müspete çevirme noktasında iki türlü yol izlediğini söyler; birincisi, asabiyetin cahiliye davası olduğunu ifade edip bu yolda olanları kınadığını, ikincisi ise, asabiyet kavramı yerine sıla-i rahim uygulamasını getirmek suretiyle bu duyguyu müspet ve makul bir zemine çekip İslâm'a uygun hale getirdiğini belirtir.⁶⁶

Hz. Muhammed'in (s) namazlarda imamlık yapması için kendisi yapamadığı durumlarda birilerini görevlendirmesi ile ilgili olarak da Arnold; *"Müslüman toplumun lideri olarak Muhammed, imam olarak bu şekilde hareket etmeye ve takipçileri için namaza öncülük etmeye, Medine'deki hayatının on yılının tamamında devam etti; o, sadece bu amacı ifade etmek için aday gösterilen takipçilerinden birini bu makama görevlendirdiği bazı askeri seferlerde Medine'de olmadığına, onlar çoğunlukla kişileri gizlerdi ve bu yüzden 13 defadır görev yapmak için söylenen kör bir adamın adı bizim için oldukça belirsiz kaldı, onu kayda geçirmesine rağmen hiç bir tarihçi buna degeceğini düşünmemiş gibi görünüyor"*, demektedir. Ayrıca *"gerçek şu ki diyerek, Hz. Muhammed'in (s) son hastalığı sırasında, kendisi kutsal şehirdeyken Hz. Ebu Bekir'in kendisinin yerine camide cemaatle namaza liderlik etmesini emretmesinin, onun peygamberin halefi olarak seçimini kolaylaştırdığını, çünkü namazdaki liderliğin, Hz. Muhammed'in (s) aynı anda siyasi ve dini olan yani toplumsal düzenin lideri olarak düzenlediği konunun en belirgin ve sık sık tekrar eden endikasyonlarından (belirtilerinden) biri olduğunu"*⁶⁷ ifade etmiştir.

Âmâ (gözleri görmeyen) bir adamın 13 defa vekil olarak bırakıldığını söyleyen Arnold Abdullah İbn Ümmü Mektum'dan bahsetmektedir. İbn Ümmü Mektum Mekke'de İslâm'ı ilk kabul edenlerdendi ve Hz. Peygamber'in (s) müezziniğini

⁶⁵ Arnold, *The Caliphate*, s. 19.

⁶⁶ Bkz. Apak, Adem, "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Asabiyetle Mücadelesi", *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2013, sayı: 270, s. 18, ss. 15-18.

⁶⁷ Arnold, *The Caliphate*, s. 34-35.

yapmıştır. Hz. Peygamber (s) çeşitli vesilelerle Medine dışına çıktığı zaman İbn Ümmü Mektûm ona vekâlet etmiş ve halka namaz kıldırıştır. Aydınli, İbn Ümmü Mektûm'a bu görevin on üç defa verildiğini söylemiştir.⁶⁸ Ancak Arnold nedense bu durumun bilinmediğini, gizli olduğunu belirtmiştir ve bununla neyi kastettiğini anlayamadığımızı ifade edebiliriz. En son hastalığında da namaz kıldırması için Hz. Ebu Bekir'i emrettiğini ve bu durumun da Hz. Ebu Bekir'in halife olarak seçilmesini kolaylaştırdığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre Hz. Muhammed (s) hem devlet başkanı olarak siyasi lider, hem de Müslüman cemaate namaz kıldırın bir imamdır. Yerine imamlık yapma durumu da ona göre toplum liderliğinin en belirgin özelliğidir.

Arnold, Hz. Peygamber'in (s) vefat etmesinden hemen sonra Hz. Ebu Bekir (m. 632-634), Hz. Ömer (m. 634-644) ve Ebu Ubeyde'nin Ensâr'ın toplandığı yere (Benû Sa'îde Gölgeğine) acele ile gidip, inançlarının kurucusunun yaklaşan ölümünü beklerken olgunlaştırdıkları planlarına uygun olarak Hz. Ebu Bekir'in seçimini güvence altına almak için hemen harekete geçtiklerini⁶⁹ söylemiştir. Yani Arnold'a göre zaten bu kişiler Hz. Peygamber (s) vefat etmeden önce her şeyi planlamışlardı ve O'nun yerine geçecek kişinin derdine düşmüşlerdi. Yine Arnold, Hz. Peygamber'in (s) ölüm haberinin ortaya çıkardığı üzüntüyü, Hz. Ebu Bekir'in duyar duymaz haberi teyit ettikten sonra halka yaptığı konuşmayı, Benî Sâide'de nasıl halife seçildiğini ve orada yaşanan olayları⁷⁰ tamamen atlamış ve kendince bir 'plan' olarak lanse edip geçiştirerek konuya ne derece art niyetli yaklaştığını göstermiştir.

Hz. Ebu Bekir'in işte bu toplantı sonucu seçildiğini söyledikten sonra bunun, eski Arap geleneğinin bir emsali olduğunu ve buna uygun olarak; bir kabilenin lideri öldüğü zaman onun makamının kabilenin en büyük etkiye sahip olan bir diğer üyesine geçtiğini, kabilenin önde gelen üyelerinin kendi aralarından boş olan yeri doldurmak için yaşından, etkisinden veya toplum refahına olan iyi hizmetlerinden dolayı saygı duyulan birini seçtiğini söylemiştir, bunun, ne karmaşık veya seçimin resmî bir metodu olduğunu ne de böyle küçük sosyal gruplar içinde herhangi bir ayrıntılı prosedürünün gerekli olduğunu ifade ederken de bir halef seçimi yapıldığında onların, birinden sonra bir diğeri onun elini kavrayarak ona bağlılık yemini ettiğini aktarmaktadır.⁷¹ Bu

⁶⁸ Aydınli, Abdullah, "İbn Ümmü Mektûm", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 434.

⁶⁹ Arnold, *The Caliphate*, s. 19.

⁷⁰ Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, II, 182-195; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 343-358; Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 920.

⁷¹ Arnold, *The Caliphate*, s. 20.

cümlelerle halife seçimini ve sonrasındaki biatı anlatmak istemiştir. Fakat ona göre Hz. Peygamber'in (s) Arapların kabile şeflerini seçme âdetine mutabık şekilde çok ayrıntılı bir prosedüre gerek duymadan basitce halife seçimini yaptıklarını vurgulamıştır.

Hız. Ebû Bekir'in,Hız. Peygamber'in (s) halefi olarak seçildiğinde 60 yaşında olduğunu ve ilginç şekilde onun sadece 2 yıl bu onurun keyfini sürdüğünü belirttikten sonra: "*Müslüman tarihçiler tarafından kaydedilen geleneğe göre, Hız. Ebu Bekir Hız. Ömer'i halefi olarak aday gösterdiğini ama aslında Hız. Ebu Bekir'in halifeliği döneminde, Hız. Ömer'in adeta yönetici (idareci) olmuş olduğunu ve herhangi bir formalite (resmiyet) olmadan Hız. Ebu Bekir'in ölümünün hemen ardından devlet başkanı işlevlerini üstlendiğini*"⁷² ifade etmektedir. Arnold'un böyle bir yorumu herhangi bir kaynağa dayandırmadanyapmaktadır.

Onun bu cümlelerin ardından, bir halifenin ölümünden önce başka birini halef göstermesinin de eski Arap geleneğinin bir parçası olduğunu söylemiştir. Yani halifeliğin muhtevasında böyle bir durumun olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca "*Formalitelere gerekli olmasına rağmen yoktu.*" gibi bir ifade kullanmış ve Hız. Ömer'in herhangi bir kural olmadan seçildiğini ve kabilelerin geri kalanlarının direkt olarak ona biat ettiğini söyleyerek kendisiyle çelişmektedir.⁷³ Halbuki herhangi bir kural olmadan Hız. Ömer'in halife seçildiği görüşü hatalıdır. Çünkü Hız. Ebu Bekir hastalandığında her işte olduğu gibi bunda da ileri gelenlerle istişare neticesinde Hız. Ömer'i halef olarak tayin etme kararını almıştır.⁷⁴ Zaten eski İslâm âlimlerinin genel kabulüne göre halife seçimi iki şekilde olmaktadır: Ya önceki halifenin tayiniyle ya da ehlü'l-hâl ve'l-akd adı da verilen yetkin ve seçkin bir grubun seçimiyle gerçekleşmektedir.⁷⁵

Arnold sözlerinin devamında 10 yıl sonra Hız. Ömer'in, bir suikastçının elinden ölümcül bir yara aldığını, onun, bir halef seçmek için, sayısı 6 olan bir seçici heyet atadığını söylemektedir. "*Bu hikayenin gerçekliğinin şüpheli olduğunu ve burada, Hız. Ömer'in, Peygamber Muhammed'in kendisi gibi, konuyu tamamen yetkililerin ellerine*

⁷² Arnold, *The Caliphate*, s. 20.

⁷³ Arnold, *The Caliphate*, s. 21.

⁷⁴ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tarih-i Taberî*, Dârul Maarif bi Mısır, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1898, III, 419; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, II, 272; Fayda, Mustafa v.dğr., *İslam Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafikler Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2013, s. 251; Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 44.

⁷⁵ Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, tsh. Seyyid Muhammed Bedreddin en-Nasani el-Halebi, Matbaatü's-Saade, Mısır 1909, ss. 4-12; Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Usûlu'd-Dîn*, Daru'l-Haya-i Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1963, s. 188-189.

bırakmasının düşünmek için sebep olduğunu" da ilave etmektedir.⁷⁶ Bu durumu hikaye kavramıyla nitelenmesi gerçek olduğunu düşünmediğinin bir işareti olarak görülebilir. Devamında Leone Caetani'den (ö. 24 Aralık 1935)⁷⁷ bu tezini destekler nitelikte bir alıntı yapmıştır; "Ömer'in, seçici bir heyeti aday göstermesinin bu hikayesinin; onlar yeni hükümdara bağlılık yemini ettiklerinde, önce imparatorluğun ileri gelenlerinin mevcudiyetinde halifelüğün özel bir beyannamesini ve onun devamında halk beyannamesini ve halkın seçimin haberini almasını ve kabul ederek onay vermesini, Abbasi döneminde yaygın olan uygulamayı haklı göstermek amacıyla son zamanların bir icadı olduğunu öne sürdü. Ancak bu olabilirdi, bu kesinlikle ilk 4 halifenin -Ebu Bekr, Ömer, Osman ve Ali- durumundaki bir tür seçimdi; her iki durumda da veraset yoluyla halef belirleme konusunda herhangi bir sorun yoktu ya da bu halifelerden herhangi birinin seçimi ilişkinin hususlarından etkilenmedi."⁷⁸ Önce seçimin nasıl yapıldığını anlatan Caetani sonra böyle bir seçim şeklinin aslında olmadığını, veraset söz konusu olmamakla birlikte bunun bir kurgudan ibaret olduğunu ima etmektedir.⁷⁹ Bunu Arnold'un devamında yazdığı cümlelerle daha iyi anlayabilmemiz mümkündür. Arnold, halifelik teorisinde, seçim kurgusunun hep devam ettiğini ve Sünnî hukukçuların görüşlerine göre, halifelüğün her zaman seçimle elde edilen bir makam olduğunu ve buna göre seçicilerin niteliklerine ilişkin kuralları ortaya koyduklarını ifade etmektedir. "Modern zamanlara kadar bile, kurumun bu ilkel biçiminin, Osmanlı saltanatının altında yaşayanlar (hayatta kalanlar) var"⁸⁰ diyerek ona göre Sünnîlerin, halifelik kurumunu seçim yoluyla elde edilen bir makam olarak düşündüklerini ve hatta halifeyi seçecek kişilerin niteliklerini bile belirlediklerini söylemiş, bununla birlikte de Osmanlı Devleti'ni tasvir etmekten geri durmamıştır.⁸¹

1.1.3.3. Hilâfette Saltanat

661 yılında halifelik makamının Emevî hanedanının (m. 661-750) kurucusu Muâviye'nin (m. 661-680) ellerine geçtiğini belirtirken Muâviye'nin veraset prensibini ilk getiren olduğunu ifade eder. 676'da (ölümünden 4 yıl önce) oğlu Yezid'i (m. 680-

⁷⁶ Arnold, *The Caliphate*, s. 21.

⁷⁷ Leone Caetani, ilk devir İslâm tarihi üzerine çalışmalarıyla tanınan İtalyan şarkiyatçısı. Bkz. Şakiroğlu, Mahmut H., "Caetani, Leone", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 544.

⁷⁸ Arnold, *The Caliphate*, s. 21.

⁷⁹ Caetani, Leone, *Annali dell' Islâm*, Ulrico Hoepli, Milano 1912, V, 48.

⁸⁰ Arnold, *The Caliphate*, s. 22.

⁸¹ Arnold, *The Caliphate*, s. 22.

683) halefi olarak aday gösterdiğini, imparatorluktaki eyalet merkezlerinden temsilcilerin Şam'a geldiğini ve Yezid'e bağlılık yemini ettiklerini anlatmaktadır. *"Suriye ve Irak'ın aşikar varise böylece saygı gösterdiğinde, halife mukaddes şehirler Mekke ve Medine'ye kendisiyle birlikte oğlunu da götürdü ve kayda değer muhalefetin olmasına rağmen vatandaşları burada yeniliği kabul etmeye zorladı"*⁸² demiştir. Arnold, Muâviye'nin saltanatı halifelik kurumuna ve İslâm Devleti'ne getiren ilk kişi olduğunu da bu şekilde dile getirmiştir. Bu durumun Abbasî halifeliğinde de devam ettiğini ve hatta Abbasiler zayıflamaya başladığında daha da arttığını söylemiş ve; *"bütün dönem boyunca siyasi teori seçim yoluyla elde edilen makam olarak devam ettirildi"*⁸³ demiştir. Muhtemelen bu ifadesiyle halifelik makamının sadece görünüşte seçim yöntemini kullandığını hatta öyle gösterildiğini ancak çoğu zamanlarda hep saltanat şeklinde babadan oğula veya en yetkili, kaliteli, sevilen akrabaya geçtiğini söylemiştir. Bu konuda İbn Haldun, *"İslâmî bir idare şekli olan hilafetin, Muâviye tarafından gayr-i İslâmî bir idare ve siyaset tarzı olan devlet yönetimine nasıl dönüştürüldüğünü ilmî bir şekilde izah etmiştir. Ona göre nübüvvet müessesesine de hilâfet idaresine ve siyasetine de esas teşkil eden asabiyettir. Bir nebinin veya onun naibi olan halifenin tebligatında ve faaliyetlerindeki muvaffakiyeti ve bunun derecesini tayin eden esas âmil asabiyettir."*⁸⁴ Hatalmış'ın aktardığına göre de *"Her dönemde halifeliğin, o dönemin en güçlü asabiyetine sahip topluluğa ait olması gerekir."*⁸⁵ Ancak İbn Haldûn'un da kast ettiği asabiyet salt kan bağı olamazdı veyahut en soylu kabileden olması hilafet için yeterli değildi.

Arnold'a göre, *"Medine merkez olduğu sürece, İslâmî etkiler egemendi. Peygamberin sadık yoldaşları müteveffa efendilerinin öğretilerine uygun olarak yeni toplumu organize etme girişimindeydi. Ancak Muâviye 661'de Şam'ı imparatorluğun merkezi yaptığında Arapların eski kafir düşünceleri kendi kendini öne sürebilirdi. Onlar, İslâm böyle mağrur kibirleri kınamak için gelmeden önce eski kafir günlerindeki gibi nesepleri ile iftihar ettikleri kadar ırklarıyla gurur duyduklarını gösterirler. Emevî döneminin tamamında, havariler gibi ilkel geleneklere bağlanan Mekke ve Medine'deki dindar çevre Muâviye'nin, yoldaşlarının ve Peygamberinin ilkel yalınlığını ve*

⁸² Arnold, *The Caliphate*, s. 22.

⁸³ Arnold, *The Caliphate*, s. 23.

⁸⁴ İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 447.

⁸⁵ Hatalmış, Ali, "İbn Haldûn Düşüncesinde Fetih, Devlet ve Hilâfet", *Millî Mecmûa Dergisi*, Ötüken Neşriyat, Mayıs - Haziran 2020, sayı: 14, s. 143.

dindarlığını korumaktansa halifeliği geçici bir egemenliğe dönüştürdüğünü, lüks ve rahatına düşkünlük ile karakterize ettiğini ve dünyalık dürtülerle canlandırdığını hissetti. Emevîleri İslâm'ın tam ortasındaki en büyük gücü laikleştirmekle ve kendi kabile ve ailesinin üyelerinin yararlanması için Müslüman toplumun mirasını sömürmekle suçladı."⁸⁶ Buraya kadar tarih anlatımı ile birlikte halifeliğin muhtevasına dair de detaylar veren Arnold, Muâviye ile birlikte halifelik sisteminin değiştiğini ve Hz. Peygamber'in (s) ve sahabelerin yalınlığını korumaktansa halifeliği saltanatla birlikte lüks ve şatafatla karakterize ettiğini söylemiştir. 'Karakterize' kelimesini kullanarak kökten bir değişimi vurguladığı ifade edilebilir. 'İslam'ın mirasını ailesi için sömürmek' sözü ile Muâviye'ye ithamda bulunmuştur.

Muâviye Arap dünyasının siyasî dahilerinden biridir⁸⁷ ve özellikle de devlet yönetiminde bel kemiği olan kademelere farklı Arap kabilelerinden idare konusunda yetenekli ve ün yapmış bürokratları getirmiştir. Ümeyyeoğullarına mensup olmayı politik tercihlerinde asgarî düzeyde tutmuştur.⁸⁸ Bu durum devlet kademelerine yapılan tayinlerden dolayı değil, saltanat için söylenmiş olsa bile bu yine de itham olarak değerlendirilmelidir. Çünkü bu ifadede ciddi bir genelleme vardır. Aycan'a göre Mekke ve Medine halkı Muâviye'ye Müslüman toplumun mirasını sömürmek gibi bir suçlamada bulunmamıştır. Ancak Muâviye'nin oğlu Yezid'e biat konusunda Hicaz'ı ikna çabaları yedi yıl kadar uzun bir zamanını almıştır ve nihayetinde çoğunluğun tasvibini almıştır.⁸⁹ Yine Aycan, Arnold'un ileri sürdüğü lüks yaşam meselesinde Muâviye'nin günlük yaşamına bakıldığında lüks ve şatafat odaklı bir hayatı olmadığı görüşündedir.⁹⁰

Bazı kaynaklarda Muâviye'nin giyim kuşamına ve süsüne halifeliğinden önce de özen gösterdiği ve bu konuda 636 yılında Hz. Ömer ile aralarında bir konuşma geçtiği nakledilmiştir. Ancak o Hz. Ömer'e bu şekilde giyinmesinin gerekçesinin düşmana karşı övünmek ve üstün görünmek olduğunu söylemiş, Hz. Ömer bu açıklamayı makul bulmuştur.⁹¹ Şam'ın, Muâviye ve ondan sonra gelen halifeler döneminde altın çağını

⁸⁶ Arnold, *The Caliphate*, s. 24.

⁸⁷ Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 50.

⁸⁸ Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, 160-162; Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, s. 154; Apak, Adem, *Ana Hatlılarıyla İslâm Tarihi III (Emevîler Dönemi)*, Ensar Neşriyat, 5. Baskı, İstanbul 2012, ss. 40-41.

⁸⁹ Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, s. 204.

⁹⁰ Bkz. Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, s. 52.

⁹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 440; Altınay, Ramazan, *Emevîler Dönemi Merkezî Şehirlerde Müslümanların Gündelik Hayatı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 224.

yaşadığı, sarayların, kalelerin, mescit ve güzel bahçelerin inşa edildiği de anlatılmıştır.⁹² Ancak bu devletin gelişmesi ve fetihler ile zenginleşmesine bağlanabilir. Muâviye'den sonraki halifeler bunu devam ettirmiş olsalar dahi Muâviye'nin halifeliği lüks ve şatafatla karakterize etmek amacıyla bunları yaptığını söylemek abartıdır.

Arnold, Sünniliği Hristiyanlıktaki Ortodoksluğa benzetmektedir. *"Müslüman Ortodoksluğu'nun merkezleri ile Arap İmparatorluğu'nun başkenti arasındaki bu düşünce farklılığı, Müslüman siyasi teorisi gelişimi öğrencisi için önemlidir. Gerçi halifeliğin siyasi teorisi tarihin asıl gerçeklerini tamamen yok saymamıştır fakat teolojik, yasal ve politik tüm türlerin İslâmî spekülasyonunun başlaması özellikle Medine'de olmuş ve bu tür teorilerin başlangıcı mevcut yaşam gerçeğine herhangi bir başvuru olmaksızın yapılmıştır. Zor ile, hiç uygulamaya koyulmayan çoğu prensibi yasa olarak çıkarması ve onun karakterinde tamamen kuramsal olan Muhammedî kanunun bu kadar çok olmasının nedeni budur."*⁹³ O bu sözleri ile, Mekke ve Medine ile Emevîler dönemindeki başkent olan Şam arasındaki düşünce farklılığından kastı iki tarafın halifelik kurumu üzerindeki farklı düşünceleridir. Ona göre Muâviye'nin veliaht uygulamasını getirmesi Mekke ve Medine'de iyi karşılanmamıştır. Çünkü Hicaz'da Arnold'a göre teolojik, siyasal ve politik tüm türlere İslâmî bir bakış açısıyla bakıldığı için vatandaşların yaşam prensiplerine göre değil de İslâmî prensiplere göre yönetim biçimi belirlenmiştir. Ancak Arnold'un atladığı bir şey var ki İslâmî prensiplerin hiç biri insanların günlük yaşamlarına aykırı değildir. Bu nedenle halifelik kurumunun da İslâmî prensiplere göre düzenlenmesi tabiidir.

1.1.3.4. İslâm Fetihleri ve Hilâfete Etkileri

Arnold ilk İslâm fetihlerinin amaç ve hedeflerini; *"İslâm tarihine ilişkin olarak modern tarihçiler tarafından yapılan en aydınlatıcı keşiflerden biri, 7. yüzyılın ikinci yarısında İslâm'ın muazzam genişlemesinin, ruhların dönüşümü için bir misyonerlik faaliyeti tarafından harekete geçirilen büyük bir dini hareketin sonucu olmasından ziyade Arap kabilelerinin genişlemesinin Doğu Roma (m. 395-1453) ve Pers (m. 1736-1925) İmparatorluklarındaki güçlü komşularının savunamayacak kadar zayıfladığı sınırlarını aşması ile olduğunun kabul edilmesidir. Arap ordularının fetih bilincine din*

⁹² Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, s. 228.

⁹³ Arnold, *The Caliphate*, s. 24.

faktörünün çok az girdiği açıkça ortaya konmuştur ancak Suriye, Filistin, Mezopotamya ve İran'ı istila eden Arap ırkının bu genişlemesi, güçlü ve enerjik bir insan göçünden ziyade, açlık ve ihtiyaçtan, artık kuraklıktan fakirleşmiş yaşanmaz çöllerini terk etmek için ve daha şanslı komşularının daha iyi arazilerini istila etmek içindi."⁹⁴ diyerek çarpıtmak suretiyle Müslümanların cihad anlayışını kendince izah etmektedir. O, yapılan İslâm fetihlerinin, İslâm ve İslâm'ı yaymak ile bir alakası olmasından ziyade (ki bunu misyonerlik olarak belirttiğini görmekteyiz), Arapların kurak ve yaşam imkanlarının sınırlı olduğu çölden kurtulmak ve onlardan daha şanslı durumdaki Doğu Roma ve Pers İmparatorluklarının topraklarını istila ederek daha iyi imkanlarla yaşamak isteğinin bir sonucu olduğunu söylemektedir.

Ne var ki İslâmiyet'in cihad anlayışı şöyle özetlenebilir; "*Cihad, Müslümanın Allah'a kulluk ve onun rızasını kazanmak adına İslâm'ın esaslarını öğrenme, öğretme, fert ve toplum olarak bunu yaşama, yaşanması için çalışma, İslâm'ı tebliğ etme ve bu hususlarda içte ve dışta karşılaşılabilecek engelleri aşma konusunda içinde bulunması gereken şuur ve sürekli gayret ve hareketini ifade etmektedir. Cihad görüldüğü üzere yalnızca savaş değildir. Ayrıca İslâm dini sömürü ve istilâ için yapılan savaşları tanımamış, savaşa ancak Müslümanların can ve mal güvenliğini sağlamak, hak ve hürriyetlerini korumak, İslâm'a ve İslâm ülkelerine yönelik saldırıları önlemek amacıyla başvurulacağını hükme bağlamıştır.*"⁹⁵ Buna istinaden söyleyebiliriz ki cihad için yapılan savaşlarda, fetihlerde irtidatta bulunmuş olanlar istihdam edilmediği gibi, çekirdek kadronun adanmışlığı da burada büyük önem taşımaktadır.⁹⁶

Muâviye'nin yönetim dehası ile birlikte kibirli bir aristokrasisi olduğunu ve ticaret yapmadaki inceliği ile birlikte imparatorluğun temelini attığından bahseden Arnold⁹⁷, "*hukukçu ve iyi ilahiyatçılardan oluşan nazariyecilerin Medine'de Müslüman toplumu yönetmek için hukukun prensiplerini detaylandırıyorlardı ve dindaşlarının gerçek yaşamları ile alakalı olarak çok küçük sistemleri çerçeveye oturtuyorlardı*"⁹⁸, demekte ve ardından Emevîlerin Hz. Peygamber'in (s) toplum yapısından daha farklı bir toplum ve yönetim yapısında olduğunu, Roma dünyasının, uygarlaştırılmış yönetim metotlarına kendini alıştırıran ülkeleri işgal ettikleri için böyle olduğunu ve ilham verici

⁹⁴ Arnold, *The Caliphate*, s. 23.

⁹⁵ Bkz. Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 531, ss. 527-531.

⁹⁶ Bkz. Barlak, Yasemin, "Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı: 7, s. 114, ss. 101-141.

⁹⁷ Arnold, *The Caliphate*, s. 25.

⁹⁸ Arnold, *The Caliphate*, s. 25.

Tanrı Sözü rehberlik etmediği için organizasyon ve yönetim metotları talep ettiğini ve kopyaladığını söylemektedir.⁹⁹ Yani kısacası Emevîlerin İslâm'a uygun bir yönetim metodu kullanmak yerine Roma İmparatorluğu'nun yönetim metodunu kopyaladığını ifade etmektedir.

Arnold devamında ise, "*Emevî hanedanının bir sona gelmeden önce, Şam'daki halifenin, Hindistan'dan Doğu'da Çin sınırlarına, Batı'da Kuzey Afrika ve Atlantik kıyılarına -eski Pers İmparatorluğu'nun tüm bölgeleri ve Roma İmparatorluğu'nun Anadolu'nun doğusuna (Anadolu'nun ortası ve batısı hariç) uzanan geniş bir imparatorlukta hüküm sürdüğünü ve İspanya'nın fethinden sonra onun generallerinin Pirene'nin kuzeyine askeri bir birlik bile gönderdiğini, onun, dünyevi görkemden elde edilen 'Halife' unvanı olan devlet başkanını ayıltan (hayata döndüren) o güç, zenginlik ve o imparatorluğun büyüklüğündendi*",¹⁰⁰ diyerek halifenin bu kadar geniş sınırlara ulaşmasının ve buralarda hüküm sürmesinin tamamen güç ve zenginlikten, imparatorluğun büyüklüğünden olduğunu söylemiş ve 'Halife' unvanının da dünyevi görkemle elde edildiğini iddia etmiştir.

Burada halifelik ile ilgili söylediği dünyevilik özelliğini Emevî halifeleri için söylediğini yinelemişse de tam tersine halifeliğin muhtevasının tamamen değiştiğini kesin bir dille söylemiştir. Ancak yukarıda anlattığımız üzere Abbasî halifesinin dine ve kutsal emanetlere ne kadar değer verdiğini, sarayına din adamlarını almaktan ve onlara eğitim verdirmekten hoşnut olduğunu, eğitim sistemindeki tüm alanların din ile bağlantılı olduğunu ve kendi evlatlarına dini eğitim aldırmanın önemini bildiklerini¹⁰¹ ifade ederek de aslında hilâfetin dünyevî olduğu iddiası ile açıkça çelişmiştir.

1.1.3.5. Halifelerin Kullandıkları Unvanlar

Arnold, '*Halifetü Resulullah*' unvanının kullanımı ile ilgili, ilk olarak Hz. Ebu Bekir'in '*Tanrı'nın havarisinin halifesi*' anlamında kullandığını (burada kendi şablonlarına uygun olarak resul yerine havari ifadesi kullanılmıştır) ve ayrıca bu unvan yanında başka resmi unvanların da Hz. Ebu Bekir için uydurulması gerektiğini ve de uydurulduğunu belirtmiştir. Bu unvanın bir nevi tarihçesi olarak söylediği şu cümlelerle

⁹⁹ Arnold, *The Caliphate*, s. 26.

¹⁰⁰ Arnold, *The Caliphate*, s. 26.

¹⁰¹ Arnold, *The Caliphate*, s. 27.

sözlerine şöyle devam etmiştir; *"Peygamber, aynı anda kilisenin (camiyi kastettiğini düşünmekteyiz) başkanı ve devletin başkanı olmuştur. Siyasi politikanın başlıca kontrolü onun elindeydi. O, çeşitli Arap kabilelerinin razı geldiği elçileri aldı ve o borçları ve vergileri toplamak için yetkililer atadı. O, askerî sefer gönderme ve askerî durumlarda yüce otoritesini uyguladı. O, aynı zamanda kanun yapan kimseydi ve o sadece yasal statülerini ilan etmedi ayrıca davaların kararını vermek için yargıda oturdu ve hükmüne karşı olana orada müracaat etmedi. Yönetim ve yönetici, general ve yargıç gibi siyasi düzenin bu makamlarının performansına ilaveten, o ayrıca Tanrı'nın Peygamberi'nden ilham aldığı için saygı duyuldu ve dile getirdiği dini dogmalar takipçileri tarafından ilahi gerçeğin vahiyleri olarak karşı çıkmadan ve şüphesiz kabul edildi. Aynı zamanda o, Hristiyan kilisesine ilişkin en yüksek fonksiyonları uyguladı ve İmam olarak Medine'nin camisinde meşru (yasal olan) saatlerde namaza öncülük etti. Tüm bu özellikler açısından Ebu Bekir, Peygamberin ölümü ile birlikte, durdurmak için düzenlenen Peygambere özgü fonksiyonun uygulamasının istisnası ile birlikte itikadın kurucusunun bir halifesiydi. "Halife" unvanının seçimi, Ebu Bekir'in döneminde, kurucularının ölümünden dolayı nesli tükenmeye mahkum olduğu için bazı gözlemcilerin hala ortaya çıkabileceğini düşündüğü ve genç Müslüman toplumun varlığının tehdit edildiği zor günlerde şüphesiz gerçek bir tevazu hissi ile yapıldı."*¹⁰² Kullandığı bu ifadeler ile o, Hz. Peygamber'in (s) sadece dini değil, siyasi, askeri, hukuki ve sosyal yönlerinin de olduğunu, aynı anda birden fazla makama başkanlık ettiğini belirtmekle birlikte Hz. Ebu Bekir'e 'halife' unvanı verilmesinin gerçek bir tevazu ile yapıldığını da söylemektedir. Çünkü ona göre, dinin kurucusu artık ölmüş ve sonrasında halk arasında bir dağılmanın ve dinden dönmelerin söz konusu olmaması için bir önlem niteliğinde bu unvanı kullanmıştır.

Halife unvanının yanında başka unvanlar kullanıldığından da bahseden Arnold şunları ifade etmiştir; *"Halife unvanıyla ilişkili olarak yaygın kullanılan iki farklı unvan daha vardı. Bunların ilki 634'te Ebu Bekir'in halefi olan Halife Ömer, hükümdarlığının başında ilk olarak, "Tanrı'nın havarisinin halifesinin halifesi" olarak tasarlandı. Ancak daha sonra bu unvanın çok uzun ve kullanışsız olduğu kabul edildi, o sadece halife olarak adlandırılmasına karar vermişti. Bu çok sade unvanın çok fazla öneme ulaşması için başlanan büyük fetihler dönemi Ömer'in hükümdarlığındaydı. Ancak Ömer, buna ilaveten diğer "Emîru'l-Mü'minin" unvanını ilk üstlenendi. Bu apaçık daha ekabir bir*

¹⁰² Arnold, *The Caliphate*, s. 29-30.

unvandı ve Ömer, çok mağrur olduğu görülen bir unvan ile çağrılmak için kendi kendine izin vermeye ilk başta tereddüt ettiğini söyledi. Ancak bu yeni bir unvan değildi ve bu unvan önceki yıl Nahle'deki başarılı baskınından sonra ona bahşedilen, Hicret'in 3. yılında Uhud Savaşı'nda öldürülen, Muhammed'in ilk dönmlerinden (din değiştirenlerinden) biri olan Abdullah İbn Cahş tarafından sahip olundu. Bir ara diğerlerinin geleneği ona atfetmesine rağmen, böyle tasarlanan ilk kişinin bu önemsiz 'önemli şahıs' olduğu söylenir."¹⁰³ İlk cümlelerinin yani 'Halifetü Halifeti Resulullah' unvanının uzun olduğu gerekçesiyle Hz. Ömer'in sadece 'Halife' ve sonrasında ise 'Emîru'l-Mü'minin' unvanını kullanması ile ilgili bilgiler doğrudur.¹⁰⁴ Ancak Halifetü Resulullah unvanını anlatırken de burada olduğu gibi resul yerine havari kelimesini kullanmıştır. Bu cihetle de Hz. Muhammed (s) onlara göre havarilere denktir ve bu sebeple bu ifade kullanılarak Hz. Muhammed (s) tasvir edilmektedir. Ayrıca Emîru'l-Mü'minin unvanının ekabir bir unvan olduğu bilgisi doğru değildir. Tamamen bakış açısına göre değişir ki Arnold'un bakış açısının sadece bu kadarını görmeye izin verdiği açıktır.

Emiru'l-Müminin unvanı İslâm tarihinde siyasi, askeri ve dini lider anlamında kullanılmıştır ve bu bir İslâm Devleti'nin başındaki kişinin alabileceği bir unvandır. Abdullah b. Cahş bu unvanı kullanmıştır ancak Arnold yine hakaret sayılabilecek kelimeler kullanmış ve Hz. Peygamber'in (s) halasının oğlu Abdullah b. Cahş'a 'önemsiz şahıs' demiştir. Bu bizim açımızdan kabul edilebilecek bir söylem değildir. Nahle Seriyyesi ile birlikte Bedir ve Uhud Savaşları'na da katılan ve Uhud Savaşı'nda şehit olan Abdullah b. Cahş'ın İslâm dini için yaptıkları küçümsenemez.¹⁰⁵ Ondan sonrakilerin Müslüman toplumun başkanı olmadan bu unvanı üstlenemeyeceğini söyleyen Arnold, bu unvanın Hz. Ömer'in dindar ruhunu küçülttüğünü, çünkü ekabir bir unvan olduğunu söyler ve 'Emir' unvanının, Halife ve İmam unvanının aksine, Kur'an'ın hiç bir yerinde geçmediğini söyler.¹⁰⁶ Hz. Ömer için de hakaret derecesinde ağır bir ithamda bulunmuş ve Hz. Ömer'in karakteri hakkında çok fazla fikir sahibi olmadığı halde kendini onun imanı hakkında yorum yapabilecek yetkinlikte görmektedir.

Hz. Ömer'in bu unvanı bir kez benimsemesinin ardından halefleri için en yaygın unvan olarak kullanıldığını söylemiş ve şöyle devam etmiştir; "Onun otorite

¹⁰³ Arnold, *The Caliphate*, s. 31-32.

¹⁰⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 471.

¹⁰⁵ Çakan, İsmail Lütfi, "Abdullah b. Cahş", *DİA*, İstanbul 1988, I, 89.

¹⁰⁶ Arnold, *The Caliphate*, s. 32.

varsayımında bu unvan, Ömer'in hükümdarlığı esnasında elde ettiği Halifelik olan muazzam gücün karakteristiği idi. Onun orduları Doğu'daki en makul illerinden bazılarını Roma İmparatorluğu'ndan ayırdı, Mısır'ın bereketli arazisini topraklarına kattı ve Kuzey Afrika kıyısı boyunca onların yoluna hükmetti; onlar Filistin ve Suriye'yi istila etti ve Pers kralının ezici ordularından sonra yerleşik Arap, Kuzey Doğu ucundaki Ceyhun nehrinin kıyılarına ulaşana kadar Eski Pers İmparatorluğu'nun neredeyse tamamına hakim oldu."¹⁰⁷ Bu sözlerle Hz. Ömer'in yaptığı fetihlerden istila olarak bahsetmiş ve bu unvanın onun bu başarısının karakteristiğini yansıttığını söylemiştir.

Arnold, Emîru'l-Mü'minin unvanının halifenin yüksek pozisyonunun dünyevî yönünü vurgularken, bir üçüncü kullanılan unvan olan "İmam" ise, namazın lideri olarak onun dini fonksiyonuna özel kasıttı, demiştir. Bu kavramın Kuran'da sıklıkla bir lider, bir rehber, bir örnek, bir model vb. olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu durumu verdiği şu örneklerle açıklamıştır; 2/118'de Tanrı İbrahim'e söyler, "*Ben seni insanlar için bir lider yapacağım.*" ve 21/73'te Tanrı'nın İshak ve Yakup ile konuşması şöyle der, "*Biz onları emirlerimiz aracılığıyla rehberlik etmesi gereken liderler yaptık.*" ve tekrar 25/74'te erdemliler özlü söz olarak tasvir eder, "*Ey Efendim, bizi Sen'den korkanlara misaller yap.*" ve 17/73'te Tanrı Hesap Günü'nü "*Tüm insanları liderleriyle birlikte çağıracağımız o Gün*" olarak tasvir eder.¹⁰⁸ Kur'an'dan İmam unvanıyla ilgili örneklerini sıralamış ve İmam unvanının dini fonksiyona işaret ettiğini söylemiştir. Yalnız ayet numaralarının bazıları doğru olmakla birlikte bazıları birkaç ayet öncesi veya sonrasındır. İlk söylediği Bakara Suresi 118. ayet böyle bir ayet olmamakla birlikte bir sonraki ayet olan 119. ayette Hz. Muhammed'e (s) "*Doğrusu (ey Peygamber), biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Yakıcı azaba mahkum olanlardan sen sorumlu değilsin.*" şeklinde bir teselli mevcuttur. Bu ayette de diğerinde olduğu gibi 'İmam' kelimesi geçmemektedir. Ancak sonraki sayfada 124. ayet bu bahsedilen ayettir. 2. söylediği Enbiyâ Suresi 73. ayet doğrudur. 3. söylediği Furkan Suresi 74. ayette de bu şekilde değil şöyle geçmektedir; "*Onlar, 'Ey Rabbimiz, derler, bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahset; bizi muttakilere önder yap!'*" 4. söylediği ise İsra Suresi'de 73. ayet değil 71. ayettir. Arnold'un da söylediği gibi Kur'an'da muhtelif anlamlarda 'imam' kelimesi kullanılmıştır.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Arnold, *The Caliphate*, s. 33.

¹⁰⁸ Arnold, *The Caliphate*, s. 33.

¹⁰⁹ Bkz. Yoldaş, Mehmet Hanifi, "Kur'an-ı Kerim'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerinin İmâmet Anlayışları", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, X, sayı: 1, Bahar 2019, s. 246, ss. 243-278.

O, bu kavram sadece bir kişi için kullanılmaz, ayrıca bir şey için de kullanılır, diyerek örnekler sıralamıştır; *"ilham alınmış bir kitap olarak 11/20'de ve 11/11'de Musa'nın kitabı "Bir rehber (imam) ve bir rahmet" olarak tasvir edilir. Kuran'da beklenen Müslüman toplumun yüce başkanına daha kısıtlı referansında ya da namazın lideri manasında daha geniş anlamda 'İmam' kelimesinin Sünnî kullanımı, daha sonra Kur'an'da sadece Tanrı'nın peygamberlerini ve diğer dindar kişileri tasvir etmek için değil, inançsızlar için de kullanılmıştır. Bu kullanım ile örneğin 9/12'de Tanrı'nın "Sadakatsiz liderlere karşı savaş" dediği yer ve 15. bölümde Sodom ve diğer kötü şehrin yıkımına yaptığı referansta, Tanrı der, "Biz onlar üzerinde intikam aldık ve her ikisi de apaçık bir örnek oldu." (15/79), ne kadar az kabul edilebilir."*¹¹⁰ Öncelikle Arnold'un verdiği ilk ayetler Hûd Sûresi'nin ayetleridir ancak ayet numarası burada da yanlış olup söylenen ayet Hûd Sûresi 17. ayettir. Çevirisinde herhangi bir problem olmamakla birlikte Arnold'un kendisinin 'ilham alınmış bir kitap olarak' deyip Tevrat'ı kastettiği kısımda bu ilhamın Kur'an yazılırken alındığını söylemektedir. Böyle bir itham Müslümanlar açısından kabul edilemez bir durumdur. Çünkü İslâmiyet'e göre, Kur'an Allah kelimidir ve her ne kadar yazan kişi bunu kabul etmese de Kur'an hiç bir şeyden ilham alınmamış, eşi benzeri olmayan muciz bir Kitap'tır. İnançsızlar için de 'imam' kelimesinin kullanıldığını söylediği Tevbe Sûresi 12. ayette ise 'Eimme' şeklinde çoğul isim formunda ve yöneticiler/idareciler anlamında kullanılmıştır. Son olarak verdiği Hicr Suresi 79. ayetin çevirisi yanlış yapılmış olup Sodumlular ve Eykeliler'den bahsederken *"Biz onların da cezasını verdik. Bu iki şehir açıkça bilinen bir yol üzerindedir"* buyurularak Eykeliler'le Sodumlular'ın aynı coğrafi bölgede yaşadıklarına işaret edilmiştir.¹¹¹

Bu vurgu, halifenin kendi statüsüne yeniden karar verdiği dini düşüncelere dayandırıldı ve 'İmam' unvanına yapılan vurgu daha da arttı, diyen Arnold, bu unvan ilk olarak Me'mun'un hükümdarlığındaki (m. 813-833) kitabeler ve sikkeler üzerine basılmış ve bu unvana daha fazla önem verilmeye başlamıştır, İmam'a itaatle ilgili Peygambere atfedilen çeşitli geleneksel sözlerde (daha sonra atıf yapılacak olan) ortaya çıktı¹¹², demiştir. Bu cümlelerdeki 'Halifenin statüsüne yeniden karar verdiği dini düşünceler' söz öbeğinin altını çizmek istiyoruz. Burada, Emevîler döneminde önemi azalan dini düşüncelerin statüsünün tekrar yükseltildiğini ifade etmiştir. Dini

¹¹⁰ Arnold, *The Caliphate*, s. 34.

¹¹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'an-Kerim/ Tefsir/ Hicr Suresi", <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Hicr-suresi/1880/78-79-ayet-tefsiri> (Erişim: 03.03.2020)

¹¹² Arnold, *The Caliphate*, s. 28.

düşüncelerin statüsüne halifenin karar veriyor olduğu fikrinin ne kadar anlamsız olduğu ortadadır. Çünkü İslâm, her önüne gelen halifenin kural koyup kaldıracılabildiği ve dini düşünceler ve hükümlerin önemine halifenin karar verebildiği bir din değildir. Ancak Hıristiyanlıkta böyle bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyanlığın inanç sistemini oluşturan esaslar Hıristiyanların kutsal kitabında açıkça belirtilmemiştir ve bu sebeple inanç sistemine nelerin dahil edileceği konsillerle belirlenmiştir.¹¹³ Bu konsillerde alınan kararlar Papal Constitutions (Papalık Anayasaları) ile açıklanmaktadır ve bu kararların Mesih'in baş havarisinin ve yeryüzündeki papazının ağzından geldiğine inanılmaktadır.¹¹⁴ Havarilerin önderi olduğu bilinen Şem'unu's-Safâ (Simon Pierre) Hz. İsa'yı gördüğünü, konuştuğunu ve vasiyetini bildiğini söylemiş ancak Pavlus kendisini onun ortağı ilan etmiş, sözlerini değiştirip felsefecilerin sözleri ve hatırına gelen sözlerle karıştırmıştır.¹¹⁵ Bu cihetle Arnold'un halifeler konusundaki bu iddiasını yine kendi dinî şablonlarına dayandırarak halifeyi papa gibi düşündüğünü ve iddiasının temelinde bu olduğunu ifade edebiliriz.

Arnold anlattığı üç unvanı özetlercesine şu ifadeleri kullanmıştır; *"ilk halifeler bu üç unvanın -Halife, Emîru'l-Mü'minin ve İmam- herhangi biri ile tanımlanırdı. Her biri bir unvandı ve aynı şahsiyette idi, ancak Halife 'Tanrı'nın Havarisi', imanının kurucusu ile ilişkisini vurgular ve sadığın itaati için bir iddia olarak havarilerle ilgili halefiyet öne sürer; ikinci unvan 'Emîru'l-Mü'minin', yüce savaşçı hükümdar ve sivil yönetimin başkanı olarak hükümdarın otoritesini daha ayırt edici bir biçimde ifade eder; üçüncüsü 'İmam', Şiiler arasında kilise (cemaat/mezhep) başkanı için, gizemli ve neredeyse doğaüstü güçleri aşamalı olarak atfettikleri Peygamber haleflerinin çok önemli¹¹⁶ karakterine özel vurgu yaptığından beri favori unvandır."*¹¹⁷ Üçünün de farklı anlamlar ifade ettiğini söylemiş ve İmam unvanında özellikle Şiilere vurgu yapmıştır. Ancak kendisinin de ifade ettiği gibi Şiilerin İmam unvanına yüklediği anlam biraz daha farklı ve de abartılıdır.

¹¹³ Bkz. Küçük, Abdurrahman v.dğr., *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, 6. Baskı, Ankara 2015, s. 385.

¹¹⁴ Fanning, William, "Papal Constitutions." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. <http://www.newadvent.org/cathen/04321a.htm> (Erişim: 05.01.2021).

¹¹⁵ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 304.

¹¹⁶ Bu kelime, İngilizcede bunu ifade edecek pek çok kelime varken kitapta "sacrosanct" kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu kelimenin yazar tarafından özellikle seçildiğini düşünmekteyiz. Çünkü İngilizcede bu kavram şakayla karışık bir şey söylenirken kullanılmaktadır. Yani aslında tersini kastetmektedir.

¹¹⁷ Arnold, *The Caliphate*, s. 39-40.

Şiilerin imamet anlayışı ile ilgili olarak şunları ifade eder; "*şu ana kadar onlar (Şiiler), dünya üzerindeki sadıklara rehberlik eden ve onları yöneten, insanlar tarafından görünmeyen gizli bir İmam'a inanmak için geliyorlardı. İmam doktrini Sünnî teolojide daha az önemli olmamasına ve İmam'ın Sünnî halifenin resmi bir tasviri olmasına rağmen, o, Şiilerde olduğu gibi Sünnîlerde o kadar gözde bir unvan değildi ve muhtemelen Şii görüşün etkisi altında olan Abbasî halifesi Me'mun (m. 813-833), yazıtlarına ve sikkelerine 'imam' unvanı koyan ilk kişiydi. Seleflerinin sikkeleri genellikle 'Emîru'l-Mü'minin' unvanını taşııyordu.*"¹¹⁸ Bu sözleri ile de yukarıda belirttiğimiz gibi Şiiler için İmam unvanının daha farklı anlamlar taşıdığını belirtmiş, Sünnîlerin de bu unvana önem vermesine rağmen Şiiler kadar yüceltmediklerini söylemiştir.

Arnold'a göre; Abbasilerin arasında takip edilen bu uygulamada Me'mun'un sikkeleri üzerine yerleştirilmek için gelen bu eklektik 'İmam' unvanının Abbasilerin hükmü altında varsayılması şüphesiz Halifelik kurumunun gulât/aşırı karakterinden dolayıdır.¹¹⁹ Burada öncelikle Arnold'un İmam unvanını eklektik olarak değerlendirmesi ilginçtir. Eklektik olması neye göre veya hangi ideolojilerden hangi unsurlar alınıp da bu unvan veya makam oluşturulmuş bilmemekteyiz. Ayrıca da halifelik kurumunun gulât/aşırı karakterli olduğunu da söylemiş ve bu sayede net olarak halifelik hakkındaki düşüncesini yansıtmış durumdadır. Buna göre Arnold halifeliğin sapkın, doğru yoldan ayrılmış bir kurum olduğunu düşünmektedir.

1.1.3.6. Abbasî Hilafetinde Keyfî İdamlar

Arnold, böyle itaatin resmi emirlerinin tamamının, Emevî sarayının daha ataerkil ruhundan onu ayıran, yani, tahtın yanında celladın varlığı, Abbasî sarayının bir diğer karakteristiği aracılığıyla daha çarpıcı olduğunu ifade etmiştir. Emevîlerin gerçek Araplar olarak bir takım samimi çöl ilişkilerini muhafaza ettiklerini ve kutlamada (özel günde) tabiileri ile birlikte kelimeleri yarıştırmak için tenezzül edecek olduklarında Abbasî halifesine yaklaşımın daha fazla tantana ve seramoni ile birlikte sınırlandığını ve tahtının yanında kurbanın kanını yakalamak için bir deri şeridi ile birlikte celladın uğursuz figürü durduğunu söylemiş, keyfî idamlar Abbasilerin yönetim metotlarının

¹¹⁸ Arnold, *The Caliphate*, s. 40.

¹¹⁹ Arnold, *The Caliphate*, s. 40.

karakteristiği oldu¹²⁰, demiştir. Dönemimizdeki devlet adamlarının korumaları ile o dönemdeki cellatların aynı görevi üstlendiklerini söyleyebiliriz. Bundan mütevellit onların görevi de halifeyi korumaktır ve yine görevleri gereği vur emrine sahiptirler. Ancak burada önemli olan konu 'keyfi idamlar' ifadesidir. Bu meseleden bahsederken direkt olarak Abbasileri hedef göstermiştir. Bunun sebebi de Abbasî İhtilâli dolayısıyla bu ihtilâle karşı çıkan veyahut çıkması muhtemel olan, siyasî tehlike olarak görülen Ümeyyəoğulları'nın fütursuzca öldürülmesidir.¹²¹ Özellikle de Ebu'l-Abbas es-Seffah'ın halife olduğu dönemde Ümeyyə ailesinden çok kan dökülmesidir.¹²² Ancak burada asıl olan halifelerin hukuka riayet etmeyerek bu idamları yaptığının kastedilmesi, geçmişin yargılanması ve dolayısıyla İslâm'a gölge düşürülmesidir. Aktardığı Emevî-Abbâsî çekişmesi ve insanların idam edilmesi meseleleri özellikle seçilmiş İslamafobiye hizmet için aktarılan meselelerdir. Ayrıca burada Arnold Emevîler'de böyle bir durumun olmadığını söylemektedir. Lakin İslamiyet'te ilk hapisaneleri kuranın ve ilk kez hassa askeri teşkil eden zatın Muâviye olduğunu göz ardı etmiştir. Ayrıca Emevîler döneminde halifenin kendisi olmasa da onun adına şiddet uygulayan valileri Ziyad b. Ebih, onun oğlu Ubeydullah b. Ziyad ve Haccac b. Yusuf vardır. Bu sebeple o dönemde de isyancı toplulukların sayısı çoktur.¹²³

1.1.3.7. Hilâfetin Sembol ve Ritüelleri

Arnold, eski Pers İmparatorluğu'nun saraydaki kul köle olan bir ritüelini Abbasilerin de uyguladığını iddia eder ve onun; yeri öpen veya ya halifenin elini veya ayağını ya da cübbesinin ucunu öpmek için izin verilen daha yüksek görevlilerin veya daha ayrıcalıklı önemli kişilerin durumunda olan tabiler¹²⁴ şeklinde bir söylemi mevcuttur. İslâmiyet'in başlarında halifenin eli biat merasimi yapıldığı ya da yeniden maaş verildiği, af ve ihsan edildiği, veda edildiği veyahut tazimat arz edilirken yani halifeye büyük bir hürmetle tavır takınılırken el öpülürdü. Daha sonra halifelerin çoğu

¹²⁰ Arnold, *The Caliphate*, s. 28.

¹²¹ Bozkurt, Nahide, *Abbâsîler (750-1258)*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, Ankara, 2017, s. 50.

¹²² Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, V, 69; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Görtünca, Sağlam Yayınevi, İstanbul, IV, 410; Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2015, s. 378; Aksu, Ali, "Emevîlerin, Abbâsîler Tarafından Soykırıma Uğratılması ve Ebu'l-Abbas'ın Bu Soykırımdaki Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, Sivas 2000, ss. 259-268.

¹²³ Zeydan v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, II, 961.

¹²⁴ Arnold, *The Caliphate*, s. 29.

bu yoldan devam ettiler, ancak artık ellerini öptürmeye tenezzül etmemeye başladıklarından kabul edilenlerin derece ve makamlarına göre etek ve eşik öpme adet olmuştur.¹²⁵

Ona göre, yaygın kullanılan 'bir namaz lideri' anlamı açısından 'imam' kavramının Kur'an'ın hiç bir yerinde ortaya çıkmaması tuhaftır. Bu kavram, günlük namaz için tayin edilen beş meşru vakitte cemaatle namazın kurallarına uyma açısından Müslüman dünyada gelenekseldi. Bir liderin arkasındaki sıralarda ayakta duran insanlar için 'imam' çağırıldı ve geri kalan onun yaptığı gibi aynı anda eğilme, diz çökme veya alınlarıyla birlikte yere dokunma modelini takip ederken bu 'imam' onların hepsinin önünde kıyamda durur, rükû ederek, diz çökerek ve secde ederek çeşitli rekâtlerle bunu icra eder.¹²⁶

Arnold halifeliğin sembol ve ritüelleri ile alakalı olarak; Muhammed'in ölümünden sonra bir halifeden sonra bir diğeri bu makamı (imameti) icra etmeye devam etti ve bu cemaat ile namazdaki imamlık genellikle liderliğin bir sembolü olarak düşünüldü, demiştir. Arap hakimiyet alanları genişlediğinde ve eyalet valilerini yeni ilhak edilen bölgelerin yetki devrini almak için gönderdiğinde, bir valinin yapacağı ilk kamu işlevlerinden biri cemaat ile namazın imamı olarak inananlar topluluğunun başında yerini almak ve camide görünmekti diyerek halifenin cemaatle namaz imamlığını hangi durumlarda yaptığını ve bunun anlamını aktarmıştır. Sonrasında ise; bu kamu işleviyle, halifelik kurumunda önemli bir yer ve ilginç bir tarihe sahip olan bir diğer kurum yakından bağlantılıydı. İlk Arap toplumunda liderin "minber" olarak adlandırılan bir koltuğun üzerinde oturduğunu ve oradan yargılarını dağıttığını, minber kavramının günümüze kadar yaşadığını ve şimdi bir camideki vaaz kürsüsünü işaret ettiğini ifade etmiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir; ancak Muhammed'in ömrü boyunca ve Medine'nin ilkel Müslüman toplumunda cami sadece bir ibadet yeri değildi, ancak Roma forumuna eşitti yani toplumun sosyal ve siyasi yaklaşımının merkeziydi. Medine'deki camide Peygamber, ona bağlılık yemini etmeleri için elçiler gönderen çeşitli Arap kabilelerinin biatlarını alırdı ve o devletin tüm işlerini camide minberde yürütürdü. O sadece dogma meselelerde ve dini riayet konusunda takipçilerine talimat

¹²⁵ Bkz. Zeydan v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, II, 1338.

¹²⁶ Arnold, *The Caliphate*, s. 34.

vermezdi, ayrıca siyasi beyannameleri de yapardı. Ancak zamanla halifeler bu uygulamayı bırakmış ve diğer otorite sembollerini daha etkili kılmışlardı.¹²⁷

Arnold'a göre minberle birlikte teknik önemi olan bir şey daha vardır ve o da hutbedir. Ona göre hutbe, kamusal ibadet sırasında minberden cemaate, özellikle Cuma günleri olmak üzere yüzyıllar boyu yapılan ve günümüzde uygulanan resmî konuşmadır. İslam öncesinde hatib, ilkel Arap toplumundaki yargıç gibi etkileyen Arap kabilesinin konuşmacısıydı ve onun yetki merkezi yaptığı söz, hutbeydi. Muhammed'in ağzındaki hutbe genellikle politik bir açıklamadır ve neredeyse bazı durumlarda tahttan yapılan bir konuşma gibi tanımlanır.¹²⁸

Hutbeyi anlatırken; *"O'nun ölümünden sonra Müslüman bölgenin toprakları genişledikçe bir il valisinin aynı şekilde siyasi bir konuşma karakterini taşıyabilen hutbesi ve toplanan cemaate hitap etmek için kendi minberi olurdu, ancak tabi ki toplumun yüce başkanı tarafından verilen hutbe gibi aynı önemi taşııyordu. Bir dizi koşuldan dolayı hutbe yavaş yavaş orijinal anlamını ve önemini kaybetmeye başladı. Oysa Medine'de Müslüman toplum bebeklik dönemindeydi ve orada sadece bir cami ve bir minber vardı. Sadece hutbeyi telaffuz eden ise bir kişi vardı yani peygamber kendi kendine, öte yandan Arap İmparatorluğu olarak büyüdü, böylece cami sayısı arttı ve hutbe artık sadık herkes için, namaza liderlik etmeye sebep olan siyasi önemi hafif insanlar için bir resmi konuşma olamazdı ve Emevî halifelerinin kendileri tabilerine bu özel iradelerini duyurma metodundan bıkmıştı"*¹²⁹, ifadelerini kullanır. Hz. Peygamber (s) zamanında hutbe daha anlamlı ve önemli iken sonrasında bu önemi azalmış daha doğrusu Arnold'a göre artık siyasi konuşmalarda kullanılmamaya başladığı için eski orijinalliği kalmamıştır. Dolayısıyla Emevî halifelerinin de artık bunu yapmak istemediklerini iddia eder.

Hutbe ile ilgili sözlerine devam ederken; Roma İmparatorluğu'nun il taşra teşkilatından Arap yönetimi altına giren illerden kopyalanan idari metotların takdimi, hükümetin beceriksiz ve gereksiz kararları ve emirleri hakkında bu sözlü iletişim biçimini yaptı, demiştir. Tıpkı minberin, monarşi tahtını veya yargı merkezini temsil etmek için yavaş yavaş öneminin azaldığı ve sadece bir vaaz kürsüsü olduğu gibi hutbenin de, benzer bir evrim süreci ile caminin imamı olan herhangi biri tarafından takdir edilen bir vaaz veya bir dua etme karakterine büründüğünü ifade etmiştir. Ona

¹²⁷ Arnold, *The Caliphate*, s. 36-37.

¹²⁸ Arnold, *The Caliphate*, s. 37.

¹²⁹ Arnold, *The Caliphate*, s. 37-38.

göre modern zamanlarda ve yüzyıllar boyunca hutbe, büyük ölçüde Tanrı'ya övgü ve şanın atfedilmesinden ve Peygamber'i, onun soyundan gelenleri ve arkadaşlarını kutsamayı hatırlatmasından oluşurdu, ancak genellikle hüküm süren hükümdar için bir dua içerdiği kadar da ilkel olan siyasi öneminin bir şeyini de muhafaza ederdi o da yeni bir hükümdarın tahta çıkmasını veya birinden başka birine hükümetin yetki devrini duyurmasıdır. Örneğin İran'ın Moğol sultanı Gazan Han zamanında, 1300'de Şam'dan birliklerini çekti ve bu şehir bir kez daha Mısır Memluk Hükümeti'nin mülkiyetine geçti, büyük camideki hutbede Sultan Nasır'ın (Nasır Nasıreddin Muhammed b. Kalavun'u işaret ettiğini düşünmekteyiz.) ve halifenin adı okundu, onlardan bahsettikten sonra 100 gün ara verildi.¹³⁰ Burada hükümetin kararlarını 'beceriksiz ve gereksiz' ifadeleri ile küçümsemiştir. Arnold, İslam'a ve İslam hükümetine karşı olan tavrını sürekli olarak belli etmiştir.

O, her zaman hükümdarın adını içeren ve Muhammedî devlette egemenliğin işaretlerinden biri olan hutbe de, Cuma günleri ve büyük festivallerde (bayramlarda) cemaat ibadeti alanında ve İslâm tarihi boyunca çeşitli vesilelerle İmam tarafından telaffuz edildiğini aktarmıştır. Ona göre, bir hükümet değişikliğinin tanındığını gösterirken bir adın bir diğer temsilci ile değiştirildiği böyle dramatik örnekler olmuştur. Ayrıca son günlerde, Muhammedî konularının olduğu hutbesinde, hüküm süren bir Müslüman hükümdarın adının bahsedilmesine ne kadar izin vermeleri veya yasaklamaları gerektiği konusu, bazen Avrupa hükümetleri için bir şaşkınlık meselesi olmuştur.¹³¹ Arnold hükümdarın adının hutbede okunması konusunu önce 'dramatik' olarak değerlendirmiş, sonrasında ise Muhammedî¹³² dediği dinî hutbelerde bunun uygulanıp uygulanmaması meselesinin şaşkınlık yarattığını söylemiştir. Ancak önceki ifadelerinde görüyoruz ki Arnold saydığı hükümdarlık alâmet ve sembollerinde sürekli belirtmiş olduğu 'din ile siyasetin bir hükümdarda birleşmesi' ve 'sembollerin hem dinî hem siyasî anlamda kullanımı' gibi konuların çok üzerinde durmuş ve bu ifadesinde gözden kaçırmıştır. Çünkü kendisi de 'son günlerde' gibi bir tabir kullanmıştır ve günümüzde hutbede hükümdarın adının geçmesi gibi bir uygulama söz konusu değildir ve hutbe sadece dinî olarak kullanılmaktadır. Kitap 1920'lerde yazılmış olsa da o

¹³⁰ Arnold, *The Caliphate*, s. 38-39.

¹³¹ Arnold, *The Caliphate*, s. 39.

¹³² Arnold bu kelimeyi İslâm için kullanmıştır. Bunun sebebinin ise İslâm'ı hak din olarak kabul etmeyip bir mezhep gibi addetmesi ve bu yolla İslâm'ı tasvir etme düşüncesi olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu ifade zımnen Kur'an-ı Kerîm'i Hz. Muhammed (s)'in getirdiğini, Allah'ın kelâmı olmadığını anlatmaya çalışmaktadır.

zamanda da hutbede hükümdar ismi okunması uygulaması terk edilmiştir. "1876 anayasasının 7. maddesinde padişah adına hutbe okunması onun hakimiyet hakları arasında sayılmıştır. Ancak son halife Abdülmecid'in sürgün edilmesinin ardından Cumhuriyet hükümeti ve İslâm milleti adına dua edilmeye başlanmıştır."¹³³

Arnold sözlerini şu şekilde tamamlamıştır; "bu çeşitli unvanlar arasında bazı farklar, üçünün biri veya diğerini kendilerine mal eden taliplerin olduğu durumlarda kabul edilebilirdi. Örneğin Ebu'l-Abbas es-Seffah kadar (Abbasi hükümetinin ilk halifesinin ardından gelen) o, 'Emir el-Mü'minin' unvanını üstlendiğinde, açık bir isyan patlak vermiş değildi; ondan önce Abbasi tarafının lideri olarak kabul edilen kardeşi İbrahim sadece İmam olarak tanınıyordu. Benzer şekilde, bir sonraki dönemde, Batı Afrika'da Şii hareket Berberîler arasından büyük oranda destekçiler kazandığında, onların liderleri İmam tarzındaydı ve o 909 yılında, Kayravan'da halife ilan edildiğinde Emir el-Mü'minin unvanını alan Fatımî halifelerinin atası Ubeydullah kadar değildir. İkinci unvan, aslında İmam'ın dini emirdeki yönetici statüsüne işaret etmesine rağmen seküler otorite yönünü vurgular."¹³⁴ Arnold son cümlesinde bu üç unvan arasındaki farkların, ancak farklı kişiler bu unvanları kullanırsa ortaya çıkabileceğini ifade eder. Yani hepsinin aslında yönetici anlamı olduğunu ancak laik olarak yönetilirse yönetici Emîru'l-Mü'minin unvanını alırken, dini lider İmam unvanını alır ve böylece bunların farklı unvanlar olacağını anlatır.

1.2. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve Halifelik

1.2.1. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve İlmî Kişiliği

İslâm tarihi ve Arap edebiyatı alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçı Gibb, babasının Mısır'daki bir İngiliz şirketinde görevli olmasından dolayı 2 Ocak 1895'te¹³⁵ İskenderiye'de doğmuştur. İskoçya'da eğitim görmesinin ardından yüksek öğrenimini Edinburg Üniversitesi'nde Sâmi diller (İbrânîce, Ârâmîce, Arapça) okuyarak tamamlamıştır.¹³⁶ I. Dünya Savaşı'nda topçu subayı olarak Fransa ve İtalya'da

¹³³ Baktır, Mustafa, "Hutbe", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, ss. 425-428, s. 428.

¹³⁴ Arnold, *The Caliphate*, s. 41.

¹³⁵ Seller, Yusuf, "H. A. R. Gibb ve Onun Arap Dili ve Kur'an Bağlamında İslâm Algısı", *İslâmî İlimler Dergisi*, y: 13, XIII, sayı: 1, Bahar 2018, ss. 85-96, s. 86.

¹³⁶ Landau, Jacob M., "Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 66.

savaşmıştır. 1922'de Londra Üniversitesi'nde doktora yapmış, buraya öğretim üyesi olarak atanmış¹³⁷ ve burada Sir Thomas Arnold'un yanında Arapça okutmaya başlamıştır. 1926-1929 yıllarında uzun sürelerle Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde dolaşarak çağdaş Arap edebiyatını yakından incelemiştir. 1929 yılında Londra Üniversitesi'ne doçent olarak atanmıştır. 1930'da Arnold'un ölümü üzerine Arapça kürsüsünün başına getirilmiş ve yine onun yerine *The Encyclopaedia of Islam*'ın yayın kurulu üyesi olmuştur. 1937-1955 yılları arasında Oxford, 1955-1964 yıllarında Harvard Üniversitesi'nde Arapça profesörlüğü yapmıştır. 1964'te emekliye ayrılmış; ancak 1957'de başına getirildiği Harvard Üniversitesi'ne bağlı Center for Middle Eastern Studies'in (Ortadoğu Araştırmaları Merkezi) müdürlüğünü ölümünden önceki ağır hastalık günlerine kadar sürdürmüştür. İngiltere kraliçesi tarafından şövalyelik (Sir), Fransa ve Hollanda hükümeti tarafından Légion d'Honneur, Orange-Nassau nişanları, Edinburg ve Cezayir Üniversiteleri tarafından da şeref doktorluğu payesiyle taltif edilen Gibb, milletlerarası birçok ilmî kuruluşun faal veya şeref üyesi olmuştur. 1964 yılında emekliye ayrılmıştır ve onun ertesi yılı, öğrencileri ve meslektaşları onun hatırasına *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* adlı kitabı yayımlamışlardır (ed. G. Makdisi, Leiden 1965).¹³⁸ 1964 yılında yakalandığı felçten kurtulmuştur fakat hastalık etkisini göstermeye devam etmiştir. Gibb 22 Ekim 1971 yılında ise hayatını kaybetmiştir.¹³⁹

1.2.2. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb'in Tarihçiliği

Gibb'in klasik ve modern İslâm tarihi ve kültürüne dair eserleriyle kendi zamanındaki şarkiyatçılar arasında seçkin bir yeri bulunmaktadır ve daha sonra gelen araştırmacılar üzerinde de büyük etkisi olmuştur. Gibb'e göre günümüz Müslümanlığını anlayabilmek için klasik İslâm'ı iyi bilmek gerekir. Bu yüzden olacak ki İslâm Tarihi'ne ve oryantalizm araştırmalarına ayrı bir önem vermiştir. Gibb'in Kur'an ve hadisler hakkındaki görüşleri ise Hıristiyan inancının tesiri altındadır.¹⁴⁰

¹³⁷ Seller, "H. A. R. GIBB ve Onun Arap Dili ve Kur'an Bağlamında İslâm Algısı", s. 86.

¹³⁸ Landau, "Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen", 66; Seller, "H. A. R. GIBB ve Onun Arap Dili ve Kur'an Bağlamında İslâm Algısı", s. 86.

¹³⁹ Seller, "H. A. R. GIBB ve Onun Arap Dili ve Kur'an Bağlamında İslâm Algısı", s. 86; Landau, "Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen", 66; "HAR Gibb", https://en.wikipedia.org/wiki/H._A._R._Gibb (Erişim: 11.01.2021).

¹⁴⁰ Bkz. Landau, "Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen", 66.

Tarihçiliğine ilişkin eserleri üzerinden değerlendirme yapacak olursak; İslâm Tarihi ve Müesseseleri alanındaki eserler;

The Arab Conquests in Central Asia (Orta Asya'da Arap Fetihleri) (London 1923).

The Damascus Chronicle of the Crusades (Haçlı Seferleri Şam Tarihi) (London 1932). Bu eseri İbnü'l-Kalânî'si'den tercüme etmiştir.

“The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory” (İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslâmî Arka Planı), *BSOS*, VII, 23-31 (1933).

“Al-Māwardî's Theory of the Caliphate” (el-Māverdi'nin Halifelik Teorisi), *Islamic Culture*, XI, 291-302 (1937).

“Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate” (Sünnî Halifelik Teorisi Üzerine Bazı Düşünceler) (1939). Bu makale ile Sünnî hilâfet teorilerini incelemiştir. Son iki makale *Archives D'histoire Du Droit Oriental*'de yayımlanmıştır (III, ss. 401-410). Halifelik kurumuna dair görüşlerini belirttiği makalesini (Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate) çalışmamızda da inceleyeceğiz.

1948 yılında İslâmiyet ve Kur'an üzerine birbirini takip eden dört makale yazmış ve bunları *Mohammedanism: An Historical Survey* (Muhammedanizm: Tarihsel Bir Araştırma) adıyla kitap halinde neşretmiştir (Oxford 1949).

1953'te yazdığı “An Interpretation of Islamic History” (İslâm Tarihi'nin Yorumlanması) (*Journal of World History*, I, 39-62) adlı makale, özellikle Sünnî kurumlarının tarih içindeki rolünü belirtmesi açısından önemli bir çalışmadır. Aynı yıl çıkan “The Social Significance of the Shu'ubiyya” (Şuûbiyye'nin Toplumsal Önemi) (*Studia Orientalia Ioanni Pedersen [Copenhagen]*, s. 105-114) başlıklı makalesinde İslâmî ahlâk ve Sâsânî geleneği arasındaki farklılıkları ele almıştır.

1955'te iki önemli makale daha yayımlamıştır. Bunların ilki olan “The Evolution of Government in Early Islam” (İslâm'ın Başlarında Hükümetin Evrimi) (*Studia Islamica*, IV, 5-17) İslâm'ın getirdiği yeni tip sosyal düzeni incelemiştir. “*The Fiscal Rescript of Umar II*” (II. Ömer'in Mali Raporu) (*Arabica*, II, 1-16) adını taşıyan ikinci makale İslâm'ın idarî ve ekonomik tarihine ait bir çalışmadır.

1958'de yayımlanan “Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate” (Emevî Halifeliği Altındaki Arap-Bizans İlişkileri) (*Dumbarton Oaks Papers*, XII, 219-

233) başlıklı makalesiyle de benzer konuları incelemiş ve Arapların idarî ve malî yapı itibariyle Sâsânîler'in mirasçısı olduklarını ileri sürmüştür.

Gibb'in ölümünden sonra yayımlanan *The Life of Saladin* (Selahaddin'in Hayatı) (London 1973) adlı kitabı da orijinal Arap kaynaklarına dayalı ciddi bir eserdir.¹⁴¹ Görüldüğü üzere Gibb'in tarih alanında ve özellikle de İslâm Tarihi alanında farklı araştırmaları, çalışmaları ve eserleri mevcuttur.

1.2.3. H. A. R. Gibb'in "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" (Sünnî Halifelik Teorisi Üzerine Bazı Düşünceler) Adlı Makalesi

Bu eser Gibb'in Sünnî hilafet kuramlarını inceleyen bir makalesidir. 1939'da yayınlanan bu makale *Archives d'histoire du Droit Oriental* dergisinin 3. cildinde bulunmaktadır. Ancak bizim ulaştığımız kaynak H. A. R. Gibb'in makalelerinin toplandığı 1962 yılında S. J. Shaw ve W. R. Polk tarafından yayınlanan *Studies on the Civilization of Islam* adlı eseri içerisindedir.¹⁴²

Gibb, makalesine başlarken özellikle 4 nokta üzerinde duracağını söylemiş ve bu sebeple makalesini 4 bölüme ayırmıştır.

1.2.3.1. Mâverdî'nin Teorisi Üzerinden Hilâfet

Çalışmasının ilk bölümüne, ilk noktanın Kadı Mâverdî'nin çalışması ile ilgili olduğunu belirterek başlamıştır. Ona göre, halifelik üzerine olan bütün tartışmalarında Mâverdî'nin sistemi genel olarak kabul görmüş gibi görünmektedir, sanki, konu üzerinde Ortodoks/Sünnî inancı, Mâverdî'nin eserinde geçen görüşlere mutabık kalmıştır.¹⁴³

Gibb bu makalesinde; "*Sünnî doktrinin özüdür ki o ümmettir, şeriata dayalı tarihî toplumdur, tarihsel gelişimi ilahî bir şekilde yönlendirilir ve onun sürekliliği icmanın yanılmaz otoritesi tarafından garanti edilmiştir. Bu yüzden, kamu vicdanının koruyucusu olarak, her kuşak için siyasi anayasasının yasallığını yenilediğini*

¹⁴¹ Landau, "Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen", 66.

¹⁴² Gibb, Hamilton A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton University Press, 1982.

¹⁴³ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 141.

göstermek hukukçuların görevlerinden biriydi. Onların görüşünde bir kurum olarak halifelik ile bağlantılı olan bu sorun, gerçekten şeriatın üstünlüğünün sembolüdür."¹⁴⁴ Gibb'in bu sözlerinden, Sünnîliğin özünün şeriat ve bu bağlamda icmanın da önemli olduğunu, ancak, hukukçuların anayasayı yenileme gerekliliği düşüncesinde olduklarını ve bunu şeriat sebebiyle yapamadıkları anlamı çıkmaktadır. Halifelikle bağlantılı olarak bunun bir sorun olduğunu ve bu durumun şeriatın üstünlüğünü belgelediğini ifade etmektedir. Açıkça ifade ettiği şey, halifelik kurumunun devlet yönetimi için şeriatı kullandığıdır.

Ona göre, bu iki sorunun birbirine bağlanması, büyük oranda rakip grupların polemiklerinden kaynaklanıyordu, bu gruplar İslâm'ın gerçek çizgisinden ayrılmış ve sonuçta günah içinde yaşayan sahte halifelere bağlılık vererek, asıl çekişme tam olarak Sünnî toplulukla, Şiiler ve Haricîler arasında cereyan etmektedir.¹⁴⁵ Ona göre Hâricîler ve Şiilerin halifelik ile ilgili düşüncelerinin ve icraatlarının İslâm'ın çizgisi dışındadır ve halifelik vasfı taşımayan kimseleri halife seçmeleri yönünden büyük sorun teşkil etmektedir.

Haricilerin ve Şia'nın bu konudaki görüşlerine bakacak olursak; *"Toplulun görüş birliği ile aralarından seçtiği ve Hak'tan ayrılmayan imama (devlet başkanına) karşı ayaklanan her insan 'haricî' ismiyle anılır.*"¹⁴⁶ Hâricîler'in görüşlerinin hareket noktası, devletin en önemli niteliği olan adalet ilkesiyle Allah'ın hükmünün gerçekleştirilmesinden halifelik birinci derecede sorumlu makamdır. Onlara göre halife olmanın şartları âdil, âlim ve zâhid olmaktır; diğer mezheplerin söyledikleri gibi belirli bir ırka veya kabileye mensup olmasına gerek yoktur.¹⁴⁷ Halife, Müslümanlar arasında yapılan hür seçimle iş başına getirilir; ancak sünnete aykırı uygulamalarda bulunduğu ona karşı ayaklanmayı kendilerinde hak olarak görürler.¹⁴⁸ Asıl olarak Hâricîlerde Arap olmayan kimsenin halifeliği tercih edilir, bunun sebebi çevresinin Araplara göre çok geniş olmayacak olması ve bu sebeple de kolaylıkla azledilebilecek durumda olmasıdır. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in hilâfetlerinin tamamını, Hz. Osman'ın (m. 644-656) ilk altı yılını ve Hz. Ali'nin (m. 656-661) tahkime kadar olan halifeliğini kabul edip tahkimden sonrası için onun imametini inkar ederler. Hz. Osman'ın ikinci altı yıllık halifelik döneminden itibaren gelişen olayları, siyasî ve idarî

¹⁴⁴ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 141.

¹⁴⁵ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 141.

¹⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 146.

¹⁴⁷ Fırlalı, Ethem Ruhi, "Hâricîler", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, s. 172, ss. 169-175.

¹⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 148.

karışıklıkları ve Osman'ın bu dönemdeki icraatlarını adaletsizlik olarak görmeleri konularında hemen hemen tüm Hâricîler ittifak etmişlerdir.¹⁴⁹ Şiilerde ise imamet anlayışı ile birlikte durum biraz daha farklılaşmaktadır. Nitekim Şia, sözlükte yandaş, taraftar, yardımcı ve dost anlamlarına gelmektedir. Resûlullah'ın (s) vefatının ardından önceki halifelerin hilâfetini reddedip Hz. Ali'nin imametini kabul eden; imamet kesintisiz devamını isteyen, kendilerinin Hz. Ali'ye tâbi olduğunu, onun ise kimseye tâbi olmadığını düşünen Hz. Ali taraftarlarına verilen isim kabul edilmektedir. Onlara göre ümmet için imam tayin etmek peygamber için vacip olmakla birlikte, imam büyük ve küçük günahlardan masum olur.¹⁵⁰ "Onun (Hz. Ali'nin) imamet ve hilâfetinin, anlamı, açık yahut kapalı nas ve vasiyyetle sabit olduğunu kabul ederler."¹⁵¹ Şii mezhepleri arasında imamet konusunda çok fazla görüş ayrılıkları vardır.¹⁵² Görüldüğü üzere bu iki topluluğun da özellikle Gulât-ı Şia'nın aşırı yönleri ve halifelik konusundaki görüşleri ile Sünnîlikten uzaktır.

Gibb'in aktardığına göre, Mâverdî'nin ifadesinin temelinde yatan teori, aslında, sadece Eş'arî bir ekol teorisidir. O genelde Eş'arî kuramının özelliklerinden ikisini paylaşır, yani, tartışmayı biraz fazla zorlar ve sonuçları çok katı bir şekilde formüle eder. Bu durumda, zorluklarının temelinde yatan, halifeliğin tarihi sürekliliği konusundaki Eş'arî ısrarıydı.¹⁵³ Gibb'in halifeliği incelerken en çok üzerinde durduğu kişi Mâverdî'dir. Bu sebeple onu bu konuya doğrudan dahil etmektedir. Görüldüğü üzere ona göre, halifeliğin tarihteki devamlılığında ısrarı hem Eş'arî olması sebebiyledir hem de bu ortaya bir takım zorluklar çıkarır.

Mâverdî'nin teorisini anlatmaya devam eden Gibb, "şimdiye kadar yerleşik bir teorinin nesnel bir ifadesi olmaktan uzak, gerçekte kendi zamanının koşullarından ilham alan ve şekillendirilen bir özür veya uyarılma olduğunu" iddia etmektedir. Ona göre daha önemlisi Mâverdî'nin Eş'arî teorisini, bu oldukça olumsuz koşullara uydurmaya çalıştığı argümanlarıyla (Büveyhî (m. 932-1062) rejimi sırasında yazılmış olduğu hatırlanacak), tüm teorinin çöküşüne yol açacak olan ilk adımları atmıştır.¹⁵⁴ Bu konuda

¹⁴⁹ Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2019, s. 194; Fıglalı, "Hâricîler", 172.

¹⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 186; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 433; Öz, Mustafa, "Şia", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 111-114; İmamet hakkında bkz. Öz, Mustafa v.dğr., "İmamet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 201.

¹⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 186.

¹⁵² Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 186-265.

¹⁵³ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 142.

¹⁵⁴ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 142.

öncelikle Mâverdî'nin halifelik hakkındaki görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. İmametle aynı manada kullandığı halifeliği "*din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessese*"¹⁵⁵ olarak tanımlamaktadır. Mâverdî, aslında görüşlerinin bir nevi özetini vermiştir. Çünkü o halifenin sadece dinî işlere bakmadığını, dinin, bu işleri yürüten kimselere dünyaya ait işlerin de verilmesini emrettiğini söylemiştir ve bunu da Nisâ suresinin 59. ayetine dayandırır. Sonrasında "*nübüvvete halef olmuş*" ifadesiyle, imamın Allah (c.c.)'ın değil Hz. Peygamber'in (s) halifesi olduğunu belirtmekte ve bunu Hz. Ebu Bekir'in kendisine "Halîfetullah (Allah'ın halifesi)" şeklinde seslenilmesini kabul etmediği rivayetini aktararak açıklamaktadır.¹⁵⁶

Mâverdî, devlet başkanının lüzumunun farz-ı kifaye olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷ Bununla birlikte bir topluluğun kendi aralarından seçilen halifeye itaat etmesinin de farz olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁸ Halifede bulunması gereken nitelikler ile ilgili bilgiler aktaran Mâverdî, '*Kureyş soyundan olma*' şartını da bu nitelikler içerisinde saymaktadır. Bu şartlarla birlikte halife seçiminin iki şekilde olacağını anlatır. Birincisi seçmenlerin seçmesiyle, ikincisi ise önceki halifenin tayiniyledir. İkisinin de meşrû olduğunu, zamanın gerektirdiği koşullara göre uygulanabileceklerini söylemekle birlikte her ayrıntısıyla nasıl yapılması gerektiğini anlatmıştır.¹⁵⁹ Onun belirli bir çerçeveye aldığı bu kuramında seçim usulü; ümmetin temsilcileri konumundaki seçici kurulun (ehlü'l-hal ve'l-akd) icabı ve halife adayının gönüllü bir şekilde kabulü iledir ve bu sözleşmenin hukukîliğinin göstergesidir.¹⁶⁰

Gibb, Mâverdî'nin zamanın koşullarından ilham alarak bunları yazdığını da ifade etmiştir. Mâverdî Abbasî hilafetinin devam ettiği bir dönemde yaşamıştır. Ancak o, Hulefâ-yi Râşidîn döneminin seçim yöntemlerinden ve yönetim uygulamalarından hareketle bir hilâfet nazariyesi oluşturmuştur. Dönemin felsefecilerine, ulema ve

¹⁵⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 3.

¹⁵⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 13.

¹⁵⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 4. İbn Haldun ise halife seçmenin vâcib olduğunu ifade etmiştir ve vâcibliğinin sahabe ve tabînin icmâi ile malum olduğunu beyan etmiştir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 424. Mâtüridiler ise, devlet başkanının gerekli (vâcib) olduğunu söylerler ve bu görüşlerini Hz. Peygamber (s)'in bir takım hadislerine ve ümmetin icmasına dayandırır. Bkz, Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr (ö. 580/1184), *Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2012, s. 114; Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akaid-i Nesefî Tercümesi*, çev. Ali Haydar Doğan, Yasin Yayınevi, İstanbul 2012, s. 435.

¹⁵⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 3.

¹⁵⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, ss. 4-12.

¹⁶⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 4; Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 180-186.

bürokratlarına karşı bu teoriyi geliştirmiştir.¹⁶¹ Bu cihetle onun dönemin koşullarından etkilenmediği de söylenemez.

Gibb'e göre, İslâm'ın siyasî yapısını takip eden önemli değişiklikler, Maverdî'nin haleflerini uzlaşma yolunda daha da ilerlemeye zorlayarak çöküşü hızlandırmıştır. Eş'arî görüşünün gelecek nesillerde İmam Hameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından nasıl değiştirildiğini söyleyemeyeceğini, *Ghiyath el-İmam* (Gıyâsü'l-ümme fi iltiyâsi'z-zülem) adlı kitabının ise henüz erişilebilir olmadığını ifade etmiştir. Ancak ona göre son zamanlarda M. Luciani tarafından basılan *İrşad*'ında, imametın utanç verici sorununu arka plana itme eğilimi zaten görülebilir. Çağdaş siyaset alanında, eski mezhep kavgaları gerçekliklerinin çoğunu kaybediyorken, zamansal saltanatın ortaya çıkışı yeni ve ağır sorunlar olarak yükseliyordu.¹⁶² Maverdî'nin teorisinin çöktüğünü ifade eder ancak bir taraftan da imametın utanç verici sorunundan bahseder ve bunun da saltanat olduğunu söyler. Gibb'e göre çağdaş siyaset gelişmişken, mezhep kavgaları biterken saltanatın ortaya çıkması şaşırtıcıdır. Saltanat konusunda yukarıda da anlattığımız üzere halifenin başa geçmesi seçim yoluyla veya önceki halifenin tayini ile olmaktadır. İbn Haldûn'un ifadelerinde gördüğümüz asabiyet meselesini de göz önünde bulundurduğumuzda İslâm düşüncesinde bu konuda bir beis olmadığını söylemek mümkündür.

Gibb sözlerine şöyle devam eder; *"aynı eğilim daha sonra, bir sonraki nesil Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tavrında, ancak daha sonraki bir bölümde Eş'arî doktrininin çökme hızını neredeyse şaşırtıcı bir şekilde gösterdiği görülür: 'Halifeliğin işlevinin, kendisiyle suçlanan Abbasi hanesindeki kişi tarafından taahhüt edildiğini ve hükümetin çeşitli topraklardaki işlevinin, halifelîğe bağlılık gösteren sultanlarla gerçekleştirildiğini düşünüyoruz. Bu günlerde hükümet sadece askeri gücün bir sonucudur ve askeri gücün sahibinin bağlılık yemini ettiği kişi kim olursa olsun o kişi halifedir.'* Bu pasajdan, Abbasi ailesi tarafından temsil edilen halifeliğin, artık müzakere eden otorite olarak kabul edilmediği, ancak sadece halifelîğe sadakat vererek, askerî güç sahibinin kabul etmesi şartıyla zorla edinilen yasal haklar olarak, şeriatın üstünlüğünü kabul ettiği açıktır."¹⁶³ Maverdî'nin teorisini Gazzâlî'nin devam ettirdiğini söyleyen Gibb, Eş'ari görüşünün zamanla hızlı bir şekilde çöktüğünü öne sürer ve buna da delil olarak askerî gücün, halifeyi belirlediğinden bahseden bir pasajı

¹⁶¹ Kallek, "Mâverdî", 182-183.

¹⁶² Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 142.

¹⁶³ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 142-143.

aktarır. Artık halifeliğin önemini yitirdiğini, içi boş bir makam olarak kaldığını, şeriatın üstünlüğünü kabul ettiğini lakin bunu askeri gücün halifeye biat etmesi ile zorla elde edildiğini iddia eder. Gibb'in bu "askerî gücün halifeyi belirlediği" şeklindeki ifadesi ile ilgili olarak, Mâverî'nin yukarıda aktardığımız halifelik seçimi ve şartları konusundaki görüşlerinden hareketle böyle bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. "Askerî güç" ifadesi ile alakalı *Ahkâmu's-Sultaniyye* adlı eserinde yalnızca "zorla vali olma/yönetime gelme" şeklinde bir başlık bulunmaktadır. Burada Mâverî halifeliğin değil, valiliğin askerî yolla elde edildiği durumların ne gibi sonuçlar ortaya çıkaracağını ve bunların neler gerektireceğini açıklamıştır. Kısaca bahsetmek gerekirse, bu durum, bir şehri, ülkeyi asker zoru ile ele geçirdikten sonra o şehrin sevk ve idaresine imam tarafından asker zoru ile ele geçiren şahsın görevlendirilmesidir. Mâverî bu kişinin siyaset ve idaresinde müstebid yani başlı başına, müstakil, despot olacağını söylemektedir. Ona göre bu durumda her ne kadar gelenekten sapma varsa da imamın buna izin vermesi otoriteye itaatin, ümmetin birliğinin ve dinî ahkâmın muhafazasının mümkün olması içindir ve bu sebeple normal karşılanmaktadır. Ayrıca Mâverî bu kişiyi hukuken muteber kılacak nedenler sıralamaktadır.¹⁶⁴ Valilik konusunda ona izin vermenin milletin hak ve hukuk alanındaki işlemlerini geçerli yapmak için olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁵ Mâverî bu tasarıyla ümmetin yararını ve birliğini gözetmekle yükümlü halifenin otoritesini, kavmî çıkarlara öncelik vermelerinden korkulan emîrlerin üstünde hâkim kılmayı hedeflemektedir.¹⁶⁶ Mâverî'nin bu şekilde yaptığı açıklamayı Gibb halifeliğe yormuştur. Hem hilafet nazariyesini hem de istilâ ile vali olma ile ilgili kuramını içinde bulunduğu koşullardan etkilenecek ortaya çıkardığı doğru olabilir, ancak bu onun kuramlarının tamamen yanlış olduğunu göstermez. Ayrıca Mâverî hilafet nazariyesini anlatırken, halifenin, asilere esir düştüğü zaman; eğer kurtulacağına inanıyorsa bir vekil tayin etmesi gerektiğini, ancak kurtulacağına dair bir ümit kalmamışsa asilerin kendi aralarında seçtikleri halifeye biat edileceğini ve esir olan halifenin halifeliğinin böylece düşmüş olacağını söylemektedir.¹⁶⁷ Burada da, onun bu görüşünün, yine zaruret halinde kullanılabilecek bir kuram olduğunu düşünmekteyiz.

Görüldüğü üzere Mâverî'nin bu teorisinin mantık çerçevesinde bir takım açıklamaları bulunmaktadır. Ancak Gibb bunu Eşâri düşüncesinin çöküşü olarak yorumlamaktadır. Bunun böyle yorumlanmasının doğru olmadığını ifade edebiliriz.

¹⁶⁴ Mâverî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 27.

¹⁶⁵ Mâverî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 28.

¹⁶⁶ Kallek, "Mâverî", 183-184.

¹⁶⁷ Mâverî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 17.

Çünkü Mâverdî hilafet nazariyesini anlattıktan sonra buna ters bir durum olarak aktardığı daha doğrusu zarurî durumlarda ümmetin dirliğinin bozulmaması için yapılması gerekenleri anlattığı bu konu bir teorinin çöküşü olarak kabul edilmemelidir.

Gibb'in aktarımına göre; Bağdat halifeliği 1258'de Moğollar tarafından sonlandırıldığı zaman, sadece son adımı atmaya ve zorla edinilen hakların kendi içinde meşru olduğunu ve askeri gücün geçerli bir imamet oluşturduğunu ilan etmeye devam etmiştir. Ona göre Kahire'de kurulan nominal “*gölge halifeliği*” (sembolik halifelik) hiçbir fark yaratmamıştır, çünkü herhangi bir yetkili hukukçunun eserlerinde tanınmamaktadır. Laik mutlakîyetçiliğe son bir mahkumiyet veren, Memlûkler'in (m. 1250-1517) altındaki Kahire'nin bir baş kadısıydı.¹⁶⁸ Gibb devamında İbn Cemâ'a'nın *Tahrîru'l-Ahkâm*'ının ilgili bölümünün bölümünden bir alıntı yapmıştır: “*Böylece İmamet, bir kişi tarafından zorla ve askerî üstünlükle sözleşmeye bağlı olarak kabul edildiğinde ve ardından kudreti ve ordusuyla birincisinin üstesinden gelen başka biri ortaya çıkar, sonra da birincisi tahttan indirilir ve ikincisi Müslümanların refahı ve birliği için imam olur.*”¹⁶⁹ Bağdat'ta da Kahire'de de durumların aynı olduğunu ifade eden Gibb, Bağdat'ın Abbasî hilâfetinde iken Moğolların işgalinden sonra bile halifeliğin devam ettiğini, bu halifeliği askeri güç tarafından oluşturulsa bile meşru gördüklerini söylemiştir. O dönem Memlûk hâkimiyetinde bulunan Kahire'de de durumun farklı olmadığını söylerken bunu ‘*sembolik halifelik*’ olarak nitelemiş ve Bedreddin İbn Cemâ'a'dan da bunun meşru sayıldığını gösteren bir pasaj nakletmiştir. Kallek'e göre Mâverdî'deki mutlakîyetçiliği de şu şekilde açıklamak daha doğru olacaktır; “*Onun teorisindeki halife, seçimle başa gelir, hukuka uymakla mükelleftir ve azledilebilir olması sebebiyle mutlakîyetçi vasıflardan uzaktır.*”¹⁷⁰

Gibb'e göre, Eş'ârî'nin ilkeleri ve Mâverdî'nin siyasi özüünden kaynaklanan mantıksal gelişimde Eş'ârî teorisi, İmameti Şeriat'tan ayırma ve hukukun üstünlüğünü tamamen reddetme ile sona erer. Bunun açıkça Müslümanların kitlesi tarafından kabul edilemeyecek bir saçmalık olduğunu ifade eder. Ancak ona göre, sonucun reddedilmesi, ona yol açan tartışmanın reddini de içeriyordu ve en azından Şeriat'ın üstünlüğü ilkesini ve halifenin destekçisi olarak işlevini koruyacak yeni bir siyasal teori temeli aramayı gerekli kılmıştır. Ayrıca yine ona göre bu ihtiyacın, özellikle geleneğin ezilmiş, Moğolların fethi ile kopmuş olduğu İran ve Doğu İslâm'ın Pers-Türk (İlhanlılar) (m.

¹⁶⁸ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 143.

¹⁶⁹ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 143.

¹⁷⁰ Kallek, “Mâverdî”, 183-184.

1256-1353) topraklarında daha çok hissedildiği görülmektedir. Şeriat'ın, Moğol kanunu üzerindeki üstünlüğünün restorasyonu için 'Yasak'a karşı uzun bir mücadele verilmesi gerektiğini de beyan etmiştir.¹⁷¹ Maverdî'nin halifelik teorisini 'siyasi özür' olarak nitelemesinin kabul edilebilir olmadığını söylemek mümkündür. Kendine has şartlar içinde gelişen o devirdeki seçim düşüncesinde sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akde kesin olarak bir yetki verilmesi çok fazla imkan dahilinde olmamakla birlikte halifenin genel bir seçimle belirlenmesinin o dönemler için uygulanabilir olmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca Mâverdî'nin tasarladığı hükümetin, değerlerini ve meşruiyetini sadece seçim prosedüründen almadığı da vurgulanmaya değer bir başka önemli noktadır. Yani tüm kuram sadece seçim şekline bakılarak bir kenara atılamaz. Mâverdî, ayrıca kamuoyunun tümünün halifeyi şahsen tanımasının zorunlu olmadığını da savunmaktadır. Çünkü bunun mümkün olabilmesi için yönetim altındaki herkesin halifeyi gelip, görüp, tanımasını gerektirecektir ki bu imkansızdır. Ona göre sadece şahsen onunla işi olan kişilerin tanınması kafidir.¹⁷² Bu teorinin Müslümanlar tarafından kabul edilemeyecek bir saçmalık olduğunu dile getiren Gibb, teorinin imameti şeriattan ayırma ve hukukun üstünlüğünü tamamen reddetme ile sonlanması sebebiyle böyle söylemiştir. Bu sebeple Müslümanların yeni bir siyasal teori aradığını ve bu sırada da Yasak ile çok mücadele ettiklerini ifade eder. Gibb'in 'Yasak' olarak ifade ettiği şey ise Cengiz Han Yasaları'dır.¹⁷³

1.2.3.2. Halifeliğin Mahiyeti

Gibb'in makalesinin ikinci bölümü şu şekilde başlamaktadır; *"bu güçlükte, hukukçuların Eş'arî doktrini tarafından gizlenen diğer teorilere geri dönmeleri doğaldı. Bunlardan biri, yalnızca gerçek halifelerin ilk dördü olduğu ve Emevîler ve Abbasî yönetiminin hayali bir halifelik olduğu idi. Bu, Eş'ârîler tarafından reddedilmişti, çünkü sadece Mutezile değil, aynı zamanda daha da sapkın bir belirti vardı. Fakat daha sonra, Sünni topluluğunun, Şeriat'ın şimdiki ve görünür bir temsilcisine olan talebi, sona eren halifelik ile varlığını sürdüren İmam arasında ayırım yaparak bunu düzenleyen Maturidi doktrini içine alındı. Ancak zamansal iktidar dışında mevcut ve görünür bir otorite olmadığı için, bu teorinin pratik sonucu İbn Cemâ'a'nın ulaştığı ile*

¹⁷¹ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 143.

¹⁷² Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*, s. 12; Kallek, "Mâverdî", 183-184.

¹⁷³ Bkz. Gedikli, Fethi, "Yasa", *DİA*, XLIII, İstanbul 2013, ss. 336-340.

aynı görünüyordu."¹⁷⁴ Gibb burada sadece ilk dört halifenin kabul edilmesi ve diğerlerinin halifelığının kabul edilmemesi konusunun Eşarî görüşü tarafından reddedildiğini öne sürmektedir. Çünkü ona göre Eşarîler sadece Mutezile değil, sapkın olan başka mezheplerin de varlığını düşünmüşlerdir. Yine burada Sünnî topluluktaki bu durumun Maturîdî düşüncesi içine alındığını ve bu düşüncenin imam ile halifeyi ayırdığını söylemektedir. Ancak bunun İbn Cemâ'a'nın kuramı ile aynı olduğunu aktarmaktadır. İbn Cemâ'a da Mâverîdî'nin kuramına benzer olarak bir emîrin güç kullanarak zorla başa gelmesi meselesini, istisnâî bir durum olarak meşru bir halife bulunmaması durumunda olabilirliğini tartışmaktadır. Meşru bir halife varken bir emîrin zorla onu devirerek başa gelmesini kastetmemektedir.¹⁷⁵

Köse, "*Teorik olarak mümkün olabilecek bu durum Moğolların 1258'te Bağdat'ı işgali sonrasında halifesiz kalınan üç yıllık dönemde fiilen de yaşanmıştır.*"¹⁷⁶ diyerek devletin başında bir halife bulunmadığı durumlarda İbn Cemâ'a'nın anlattığı üzere birinin kargaşayı önlemek adına başa geçmesi muhtemel bir durum olarak görmektedir. Bundan dolayı İbn Cemâ'a'nın anlattığı imamet ile alakalı görüşlerinden sapma değil de belki yeni bir duruma verilmiş bir cevap şeklinde değerlendirmek daha uygun olabilirdi. Görüldüğü üzere İbn Cemâ'a'nın bu kuramında istisnai bazı durumlar söz konusudur.

Mâturîdî âlimlerinin hilafet konusundaki görüşlerine gelince; "*İmamet dinî ve dünyevî işlerde Hz. Peygamber (s) adına umuma başkanlık yapmadır.*"¹⁷⁷ Bu tanımdan halifenin dinî işlerle birlikte dünyevî işlere de bakmasını Mâturîdî görüşün de kabul ettiğini çıkarmamız mümkündür. Mâturîdîlere göre insanların imamete birisini seçmeleri vâcibtir, gereklidir.¹⁷⁸ Bu onlar için farz-ı kifâyedir.¹⁷⁹ İmamet gerekliliğini açıklarken âlemde sürekliliğin sağlanmasının, anlaşmazlıkları defetmek, mazlumun hakkını zalimden almak ve yeryüzünde fesat çıkaranları öldürmekle olacağını, bunun ise ancak imamın varlığı ile mümkün olacağını söylerler.¹⁸⁰ İmamın nitelikleri konusunda; "*İmam insanların ilim, takva, şecaat ve neseb yönünden en üstünü,*

¹⁷⁴ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 144.

¹⁷⁵ İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh (ö. 733/1333), *Adl'e Boyun Eğmek (Tahrîrül-Ahkâm fî Tedbîr-i Ehl-i İslâm)*, çev. Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 36.

¹⁷⁶ Köse, Hızır Murat, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2009, XIV, sayı: 27, s. 18, ss. 1-19.

¹⁷⁷ Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2019, s. 736.

¹⁷⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 186; Teftâzânî, *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, s. 738; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 114.

¹⁷⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 186.

¹⁸⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 187.

faziletlisi olmalıdır. Ayrıca Kureyş'ten olması gerekir."¹⁸¹ Buna ek olarak erkek olma şartı da sayılmıştır.¹⁸²

Pezdevî buna ilaveten, daha faziletli olan varken onun terk edilip faziletli olanın halife tayin edilmesi halinde faziletli olanın imametinin geçerli kabul edileceğini söylemektedir.¹⁸³ Eğer mevcut halife bir halef tayin ederse ve halef tayin edilen kişi hilafet ehlinde ise bu kimse halife olur.¹⁸⁴ Eğer halife yerine birini tayin etmemişse, o halde rey ve tedbir sahibi âlimler (ehlül'l-hal ve'l-akd) bir şahsı hilafete seçerlerse topluluk buna itibar etmese bile o kimse halife olur.¹⁸⁵ Ayrıca zorla halifeliği ele geçirme konusunda, ele geçiren kişinin imameti kabul edilir ve öncekinin imamlık akdi kalmamış olur.¹⁸⁶

Ancak bu konuda Çetin'in aktardığı üzere, Mâturîdî âlimlerden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) görüşüne göre de devlet başkanlığının vasiyet ve veraset yoluyla değil, ehlül'l-hal ve'l-akd denilen belirli niteliklere sahip bireylerin seçimiyle gerçekleşmelidir. Nesefî, İslam toplumunu sevk ve idare edecek devlet başkanının ümmetin seçimi ile belirlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁸⁷ Mâturîdî âlimlerinin görüşü bu olmakla birlikte halifenin azledilmesi konusunda da Pezdevî'nin naklettiğine göre, imam adaletsizlik yapar, günah işlerse azledilmez. Çünkü günah işlemekle imandan çıkmaz, mü'mindir, hilâfeti geçerlidir. Günah işleyen imam tevbeyle davet edilir, ona karşı isyan caiz değildir.¹⁸⁸ Nesefî'ye göre ise halife adaletin yerleştirilmesi için seçilir, eğer kendisi zulme ve fıska yönelirse, o makama getiriliş gayesine ters düşmüş demektir. Bu tutumunu değiştirmeyecek ve bu olumsuz tavırda devam edecek olursa, görevinden alınmasından başka bir çare kalmamış demektir.¹⁸⁹

Görüldüğü gibi Mâturîdî âlimlerinin asıl siyasî görüşü, İbn Cemâ'a'nın istisnai durumlar için söylediği görüşüne benzemektedir lakin İbn Cemâ'a başta meşru bir halife yokken bunun olabilirliğini söylemiş, Mâturîdî âlimleri ise farklı olarak meşru halife varken de böyle bir durumun olabileceğini söylemişlerdir. Gibb'in bu cihetle görüşlerinin benzediğini söylemesi doğru kabul edilebilir.

¹⁸¹ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 187.

¹⁸² Teftâzânî, *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, s. 742.

¹⁸³ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 188.

¹⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 189.

¹⁸⁵ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 189; Teftâzânî, *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, s. 748.

¹⁸⁶ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 192; Teftâzânî, *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, s. 750.

¹⁸⁷ Bkz. Çetin Maksut, *Mâturîdîliğin Siyaset (Hilafet/İmamet) Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013, s. 128.

¹⁸⁸ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 190.

¹⁸⁹ Bkz. Çetin, *Mâturîdîliğin Siyaset (Hilafet/İmamet) Anlayışı*, s. 197.

Gibb'e göre "bu ikilem, örneğin, halifelîği açıkça Dört Raşid halife ile sınırlayan ancak hepsinin İmam'a atıfta bulunmasını engelleyen Adudiddin el-İcî'nin Akide'sine yansır. Ancak bu ona göre, meselenin bariz bir sakınmasıydı. İkilem nihayet felsefi ve yarı Şii çevrelerde ortaya çıkmış olan bir teoriye başvurularak çözülmüş ve şimdiye kadar ilahiyatçılar arasında pek bir taraf bulamamıştır. Bu, filozof kralın Platonik idealinin İlahi Bilgelik rehberliğinde Şeriat'ı idare eden İslamî İmam'a uyarlamasıdır. Sir Thomas Walker Arnold'un bu teorinin gelişimini Arap ve Fars edebiyatında göstermiş olduğu gibi, detaylı bir şekilde tartışmaya gerek yoktur. Başlıca endişe duyduğumuz şey, teosofik¹⁹⁰ unsurlarından sıyrılıp ortodoks (Sünnî) görüşlere uygun hale getirildiğinde, sonraki Sünnî hukukçulara topluluğun siyasetçi yapısı için pratik ve tatmin edici bir temel sağlamasıdır. Dahası, doğu Müslüman topraklarında zaten alışılmış olan pratiği rasyonalize etmenin haklı olduğunu, yerel Müslüman prensler tarafından halifelik unvanlarının varsayılmasının üstünlüğünü taşıyordu."¹⁹¹ Öncelikle Adudiddin el-İcî'nin 'Akide'si el- 'Akā'idü'l- 'Adudiyye ismiyle anılan risalesidir. Gibb'in bahsettiği eser budur ve eserde Eş'arî ekolünün kalamî yönlerden düşüncelerini anlatmak ile birlikte imamet ile alakalı görüşlerine de yer verilmiştir.¹⁹² Gibb, bu eserde İcî'nin ilk dört halifenin hilafetini kabul etmekle birlikte diğerlerinin imamet ile bağlantısı olmadığını söylediğini belirtir. Akide'ye baktığımızda İcî ilk dört halifeyi sayıp onların gerçek imam olduğunu belirtmiştir.¹⁹³ Gibb'in burada söyledikleri bir nebze doğru kabul edilebilir, çünkü risalede bu şekilde yazılmıştır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Hulefâ-yi Raşidîn'in gerçek imamlar olmaları, daha sonrakilere halife denmeyeceği, onların kabul edilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Pezdevî, fâsık olan halifeye bile bu unvanın kullanılması caizdir,¹⁹⁴ görüşündedir. Felsefe ile bu ikiliğin çözüldüğünü belirten Gibb, ilk bölümde değindiğimiz Thomas Walker Arnold'un bu konuda eser verdiğini söyleyip anlatmaya gerek duymadan ona atıfta bulunur.

¹⁹⁰ Teosofik anlayış; "Dinî, ezoterik ve felsefi literatürde teosofi kavramı özel bir bilgiye işaret eder. Bu bilgi Tanrı'nın tecrübî, aşkın, gizli, doğrudan bilgisidir. Teosofi, Tanrı'ya dair bir bilgi olmakla beraber bu bilginin Tanrı'nın özünü doğrudan kavramakla elde edilmesine işaret eder. Bu anlamda teosofi vahye dayanan teolojik bilgiden ve akla dayanan felsefi bilgiden metot olarak ayrışır. Teosofik bilgi insan düşüncesinden kaynaklanan rasyonel veya spekülâtif bir bilgi değildir. Bu bilgi ilahi kaynaklı olduğu gibi ilahi olanın hususiyeti ve niteliği ile ilişkilidir. J. Santucci'ye göre bu anlamda ilahi hikmeti kavrayan her kim olursa olsun –ister peygamber, ister şaman, ister ozan- bu kimse teosofisttir ve "ilahi hikmet" anlamında teosofi her gelenekte bulunur." Bkz. Gül, Ali, "Teosofi Kavramı ve Teosofi Düşüncesinin Tarihi Gelişimi", *EKEV Akademi Dergisi*, y: 21, sayı: 70, 2017, s. 3, ss. 1-20.

¹⁹¹ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 144.

¹⁹² İcî, *Akaid Risalesi*, s. 4; Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Akaidü'l-Adudiyye", *DİA*, İstanbul 1989, II, 216.

¹⁹³ İcî, *Akaid Risalesi*, s. 4.

¹⁹⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 190.

Sonrasında Gibb, bu düşüncenin teosofik anlayıştan ortodoks anlayışa geçtiğini söyler. İslam düşüncesinde teosofiye bakacak olursak; İslam felsefe ve tasavvuf geleneğinde bilginin kaynağı noktasında keşif ve ilhama dayanan kimi mistik öğretilerin irfan, marifet, hikmet gibi kavramlar temelinde teosofi anlayışıyla benzerlik taşıdığı gözlemlenmektedir.¹⁹⁵ Yani Gibb'e göre teosofik anlayıştan ortodoks (Sünnî) anlayışa geçmek demek, mistik öğretiler olarak zaten alışılmış olan bu halifelik/imamet ikilisini rasyonalize ederek halifeliği imametten ayırmak demektir. Bu durum da ona göre Müslüman toplumda şariat ile ilgili bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Halifelik/İmamet konusunda teosofik tabirini kullanmakla bu konunun keşif ve ilhama dayandığını kasteder ki bu çok yanlış ve yersiz bir imadır. Halifelik, Hz. Peygamber'den (s) sonra onun adına dinî ve dünyevî işlerde topluma başkanlık etmektir.¹⁹⁶ Ayrıca yine belirtmek isteriz ki Hulefâ-yi Raşidîn'in gerçek imamlar olmaları sonrakilere imam/halife unvanının verilmesine engel teşkil etmemektedir.

Gibb sözlerine devam ederken; *"on dördüncü yüzyıl boyunca aynı zamanda Mısır'da Maliki başkadılığı da yapan İbn Haldun tarafından açıkça ifade edildiğine göre: 'Hükümet ve krallık, onların aralarındaki hükümlerin yerine getirilmesi için, erkekler arasında Tanrı'nın bir halifesidir.' demiştir. Ancak bir asır öncesine kadar, İranlı Şafii kadı Celaleddin Devvanî'nin Ahlâk-ı Celâli'sinde kişisel saygınlığı ve Doğu'daki yazılarının yaygın etkisi ile kesin ve kabul edilebilir bir ifade verilmediğini belirtti"*¹⁹⁷ diyerek İbn Haldun ve Devvanî'ye atıfta bulunmuştur.

İbn Haldun'un halifelik tanımı şu şekildedir; *"Uhrevî maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda, şariatın gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir."*¹⁹⁸ Gibb de bu tanımı aktarmakla birlikte, İbn Haldun'un halifede olması gereken niteliklerden biri olarak 'Erkekler arasında' tabiriyle erkek olması gerektiğini vurgular nitelikte bir söylemde bulunmuştur. Aksini söylememekteyiz lakin İbn Haldun'un halife nitelikleri arasında böyle bir özellik sayılmamıştır. Ona göre halifelik makamında aranması gereken şartlar dörttür. Bunlar: İlim, adalet, kifayet (ehliyet, yeterlilik) ve duyu organlarının ve uzuvlarının re'ye ve amele tesir eden hususlardan salim olmasıdır. Beşinci şartta ise (yani halifenin Kureys'ten olması gerektiği) ihtilaf

¹⁹⁵ Bkz. Gül, "Teosofi Kavramı ve Teosofi Düşüncesinin Tarihi Gelişimi", s. 7.

¹⁹⁶ Teftâzânî, *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, s. 736.

¹⁹⁷ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 145.

¹⁹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 421.

edilmiştir.¹⁹⁹ Gibb, Celaledin Devvânî'nin eserinden de bir örnek vermiş ancak açık ve net bir ifadede bulunmamıştır. Devvânî'nin ise eserinde halifelik veya devlet yöneticiliği konusunun nasıl ele alındığı şöyle aktarılır; *"Devvânî dünya hayatının düzeni için üç şeyin gerekli olduğunu belirtir: Kanun, siyasî yönetici ve servet. Ona göre kanun şeriatıdır; siyasî yönetici (imam) ise insanları her bakımdan mükemmel olmaya sevk edebilecek kabiliyette seçkin kişidir. O, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve Peygamber'in vekilidir. Adaletin hüküm sürdüğü faziletli ülkede rütbe ve mevkiler ehliyet ve liyakat esasına göre dağıtılmalıdır."*²⁰⁰ Görüldüğü üzere Devvânî ile İbn Haldun'un siyaset anlayışı büyük oranda benzerlik göstermektedir.

Gibb'e göre bu zamandan itibaren, halifeliğin sadece otuz yıl sürdüğü ve bundan sonra da nezaketen halifelik denilen bir imamlık dönemi olduğu söylenebilir. Fakat İbn Cemâ'a'nın kuramından farklı olarak, imamlık, her askeri ustanın eline teslim edilmemiştir. Hayati bir fark var. İbn Haldun ve Devvânî, laik krallık ve halifelik arasında bir ayrım olduğunu ve imam olacak kişinin askeri yönü dışında belirli özellikler de taşıması gerektiğini, bunlardan en önemlisinin ise Şariat'ı uygulayan doğru bir yönetici olmak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.²⁰¹

1.2.3.3. Halifelerin Kullandıkları Unvanlar

Gibb makalesinin üçüncü bölümüne başlarken; *"kuşkusuz bu teoridir ve hiçbir formülasyonunda Eş'ârî teorisi değildir; hem Osmanlı hem de Babür İmparatorluklarında halife ve İmam terimlerinin kullanılmasının temelini oluşturur"*, demiştir. O, halifeliğin, Kahire'nin son sembolik Abbasî halifesi tarafından I. Selim'e (m. 1512-1520) devredilmesi hikâyesinin sahte olduğunun kabul edildiğini; ancak bunun, Osmanlı padişahlarının imam oldukları yönündeki haklı iddiasını kendi egemenlikleri içinde geçersiz kılmadığını ifade etmiştir. Ona göre *"genel kabulü örneğin, Osmanlı mahkemesi için "darul-Halifa" ve "dar ul-imama" (dar us-sultana ile birlikte) terimlerinin düzenli kullanımıyla gösterilmiştir ve 1741'deki Nadir Şah (m. 1736-1747), Osmanlı Sultanını Şii-Caferîliği beşinci mezhep olarak tanıması için ikna*

¹⁹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 428.

²⁰⁰ Anay, Harun, *"Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi"*, Doktora Tezi, İstanbul 1994, s. 356; Şahinoğlu, M. Nazif, *"Ahlâk-ı Celâlî"*, *DİA*, İstanbul 1989, II, 16.

²⁰¹ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 145.

etmeye çalıştığında, Osmanlı sultanına "halife-i İslam" diyecek kadar ileri gitmiştir."²⁰² Öncelikle ikinci bölümde anlattığı Eş'ârî görüşün zıttı olan halifelik kuramının, Osmanlı İmparatorluğu ve Babür İmparatorluğu'nda (m. 1526-1858) tam olarak bu anlamıyla kullanıldığını söylemiştir ve hatta halifelik/imamlık görüşlerinin temelini bu teorinin oluşturduğunu iddia eder. Yavuz Sultan Selim dönemine kadar Osmanlı padişahlarının 'halife' unvanını bu şekilde kullandıkları doğrudur.²⁰³ *"Bu anlamıyla hilâfet bir hükümlanlık ifadesi olarak değerlendirilmiş ve meseleye şer'î bir dayanak bulabilmek için, 'Hakka riayetle adaleti yerine getiren ve şeriatı uygulayan sultanlar kendi ülkelerinde halife sıfatını kullanabilirler' şeklinde yorumlar yapılmıştır. Osmanlı sultanları da I. Murad'dan (m. 1362-1389) itibaren bu geleneğe uyarak halife unvanını kullanmışlardır."*²⁰⁴ Yavuz Sultan Selim döneminde hilafetin Osmanlı'ya geçmesiyle durum farklı bir hal almıştır. Yavuz Sultan Selim resmen ve fiilen halifeliği uhdesine almıştır.²⁰⁵ Ancak burada Gibb'in söylediği gibi *"Kahire'deki son Abbasi halifesi III. Mütevekkil Alellah'ın (m. 1508-1517) hilafeti bir merasimle Yavuz Sultan Selim'e devrettiğine dair çeşitli kaynaklarda rivayetler mevcuttur. Hilâfetin Osmanlılara geçmesi ile ilgili tartışmalarda üzerinde durulan asıl meselenin böyle bir devir teslim töreninin yapıp yapılmadığı konusu olduğu, diğer hukukî esasların dikkate alınmadığı görülmektedir. Halbuki hilâfeti başkasının devralması için böyle bir merasime şer'an ihtiyaç bulunmadığı gibi halife unvanının kullanılmasının meşruluğu da bir devir teslime bağlı değildir."*²⁰⁶ Devamında da Gibb örnek üzerinden Osmanlı padişahlarının 'halife' unvanını kullandığını söylemiş, hatta başka ülke yöneticilerinin de onlara hitaben bu unvanı kullandıklarını belirtmiştir.

Gibb, bununla birlikte, sonraki halifelik hukuki olarak yalnızca bir imamlıktır ve ne resmi protokollerinde ne de resmi belgelerinde Osmanlı sultanlarının "Emîru'l-Mü'minin" unvanını kabul ettiği kayda değerdir, demiştir. On sekizinci yüzyılın Türk ve Arap edebiyatı literatüründe yapılan kapsamlı bir araştırma, bu unvanın bir Osmanlı padişahına uygulanmasının tek bir örneğini vermediğini ve 1813'e kadar Cebertî'de (ö. 1240/1825) Mekke ve Medine'nin toparlanmasından sonra "hutbe" formülünü: *"Sultanın oğlu Sultanın oğlu Sultan, Mahmut Han, Sultan Abdulhamid Han'ın oğlu, Sultan Ahmet Han'ın oğlu, İman için Savaşçı, İki Soylu Kutsal Alanın Hizmetçisi*

²⁰² Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 145.

²⁰³ Özcan, Azmi, "Hilâfet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 546.

²⁰⁴ Özcan, "Hilâfet", 546.

²⁰⁵ Bkz. Özcan, "Hilâfet", XVII, 546-553.

²⁰⁶ Özcan, "Hilâfet", 546.

(*Hadimu'l-Harameyni's-Şerifeyn*)" olarak bulunduğunu ileri sürmüştür.²⁰⁷ Burada Gibb, Osmanlı padişahlarının halife unvanına sahip olmalarına rağmen hiçbir surette resmi belgelerde kullanmadıklarını anlatmıştır. Bu duruma da 1813 yılına kadar rastlanmadığını hatta hutbelerde bile farklı unvanlar kullanıldığını ifade etmiştir. "*Ancak 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nda bu unvanının kullanıldığını görmekteyiz. Osmanlılar'da hilâfetin ülke sınırları dışında öneminin ne zaman artmaya başladığı hâlâ tartışılmalı bir husustur, ancak 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 belgedir. Bundan kaynaklı olarak Küçük Kaynarca Antlaşması'nın bu açıdan önemi, Osmanlı halifesinin bu unvanının milletlerarası bir antlaşmada tescil edilmesi sebebiyledir.*"²⁰⁸

Gibb'in, bununla birlikte, son paragrafta yapılan ifadeyle, "Emîru'l-Mü'minin" teriminin aslında eski zamanlardaki padişahların bazılarında resmi formülde uygulandığı görülmektedir, diyerek bahsettiği durumu toparlamak istediğini görmekteyiz.

Ona göre "*en son ve en dikkate değer olanı I. Süleyman'ın (m. 1520-1566) bu şekilde bir başlık koyduğu Kudüs'ün kalesinde bir yazıttır. Bu, başlı başına, terimin anlaşılması gerektiğine dair hiçbir gösterge vermez, ancak önceki iki örnekle bağlantılı olması muhtemeldir. Daha da şaşırtıcı olanı, Medine'de Mescid-i Cuma'dan yakın zamanda basılmış ve "amara bibina-i madhal-masjidil-mubaraki... Mevlâna Emîru'l-Mü'minin es-Sultanu'l-Maliku'l-Muzaffaru Bayezid" şeklinde okunan bir yazıttır. Bu, I. Selim'in selefi II. Bayezid (m. 1481-1512) 'dir ve bu nedenle yazıt, Medine'nin Memlûk sultanlarının huzursuzluğunu kabul ettiği bir zamandan kalmadır. Burada, şu ana kadar tartışılan teorilerin hiçbirine uymayan "Emîru'l-Mü'minin" kişinin bir düşüncesi ile burada yapmamız gereken açıktır. Bunun sadece boş bir iltifat olması gerektiği, iki anlayış göz önüne alındığında olası görünmüyor: Birincisi, bu kadar olağanüstü bir iltifat, rakip bir saltanatın egemenliğinde kamuya mal edilmeli; ikincisi, övgülerin genellikle ortak bir biçim almasına rağmen, bu unvanın aşırı derecede nadir olması, ona bazı özel anlamların ilişitirildiğini ima eder.*"²⁰⁹ I. Süleyman ve II. Bayezid'in farklı yerlerde bu unvanı kullandığını söyleyen Gibb, bunun içi boş ve gelişigüzel bir iltifat

²⁰⁷ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 145.

²⁰⁸ Özcan, "Hilâfet", s. 546.

²⁰⁹ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 146.

olmadığından bahseder. Hem bu olağanüstü iltifatın kamuya mal edilmediğini, hem de tüm yöneticiler için kullanılan ve artık alışlagelmiş diğer unvanlardan farklı olduğunu, bu sebeplerden dolayı da buna özel bir anlam yüklendiğini söyler. Tıpkı T. W. Arnold'un da söylediği gibi 'halife' unvanının ve yine Arnold'un ifadesiyle ondan daha üstün olan 'Emîru'l-Mü'minin' unvanının siyasi, dini ve askeri yönleri vardır. Bu unvan, sadece halife olanların kullanması değil, hilafetin kendi hakları olduğunu iddia eden kişiler tarafından da kullanılması için çokça mücadeleler verilmesi açısından da tarihte yer edinmiştir. Bunlar arasında İdrisîler, Şii Fatımîler, Karmatîler, Rüstemîler ve Muvahhidler sayılabilir.²¹⁰

Gibb, üçüncü ve ilk örnekle, bu anlama dair bir ipucunu alıyoruz, demiştir. Sultan'ın son olarak "*Emîru'l-Mü'minin ve imamu'l-müslimin, seyyidu'l-ğuzat ve'l-mücahidin, el-Muayyad bi-tayidi Rabbi'l-Alemin,Şemsu Şemâis-saltana ve'l-halife, ve'd-devle, ve'd-dünya, ve'd-din Ebu'l-Feth ve'n-Nasr, es-Sultan Muhammed Han*" olarak adlandırıldığı İstanbul'da yayınlanan vakıf protokolünde ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu öbek sıralamada iki noktanın göze çarptığını belirten Gibb, bir yandan, çağdaş jürinin tipik set cümleciklerinde "*saltanat*" ve "*halifelik*" in renksiz birleşimi, daha sonra Osmanlı kullanımı ve seri olarak yazılan güçlü lakapların arasında keskin bir karşıtlık olduğunu öne sürmüştür. "*Emîru'l-Mü'minin*" unvanının, saltanat ve halifelik teçhizatı ile hiçbir ilişkisi olmadığını, fakat öte yandan, ilk Osmanlı sultanlarının en çok depoladığı, "*Gazilerin Hükümdarı ve İnanç Savaşçıları*" başlıklı ikinci sıfat grubundaki doğal tamamlayıcısını ve meslektaşını bulduğunu söylemiştir.²¹¹ Burada Gibb, öbekler halinde kullanılan bu unvanın, bir kaç noktada yan yana gelmesi hoş olmayan daha doğrusu birbiriyle alakasız unvanların yan yana gelmesinin hoş karşılanmadığından bahseder. Ayrıca da '*Gazilerin Hükümdarı ve İnanç Savaşçıları*' olarak Arapçadan çevirdiği '*Seyyidu'l-ğuzat ve'l-mücahidîn*' unvanının da aynı zamanda Emîru'l-Mü'minin unvanının bir tamamlayıcısı veya bu unvana eş değer bir unvan olduğunu söyler.

Gibb' göre bu belgede bulunan ipucu, çok daha sonraki bir örnekle genişletilmiş ve onaylanmıştır. Ona göre belki de en önemlisi olan, Şeyh Muhammed el-Muradi (ö. 1206/1791)'nin biyografik sözlüğündeki (Silku'd-Durar) bir parçadır. Gibb, Şam'ın Hanefi müftüsü olan Muradî'nin, dini çevrelerde ve hem Sultan I. Abdülhamid hem de Türk uleması ile kişisel ilişkilerde büyük bir adam olduğu akılda tutulmalıdır, demiştir

²¹⁰ Bkz. Fayda, Mustafa, "Emirü'l-Mü'minîn", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 156.

²¹¹ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 146.

ve Osmanlı padişahlarının biyografik bildirimlerini içeren eserinde "*Emîru'l-Mü'minin*" tabiri bir kereye mahsus olmakta, daha sonra bir Osmanlı sultanından değil, Hindistan'dan büyük bir Babür'den oluşmaktadır, ifadesini kullanıp eserden şu alıntıyı yapmıştır; "*Evrengzîb (ö. 1118/1707), zamanımızda Hindistan'ın Sultanı, Kumandan ve İnanç İmamı, Müslümanların Kılması ve Desteklenmesi, ve Tanrı Yolunda Savaşçı..., Ülkesinde kafirleri yok eden ve onları alçaltan, tapınaklarını yıkan ve çoktanrılığını azaltan, İslâm'a güç veren ve Hindistan'daki işaretini yükselten ve Tanrı'nın Nedeni'ni en üstte tutan ve güvenli kılan İman'ın zaferi...*"²¹² Nitekim, onun çağında, İslâm'ın kralları arasında, davranış doğruluğu, Tanrı korkusu ve dini görevi yerine getirme gayreti bakımından hiçbir eşitlik yoktur." Gibb, bu benim için, saatlerce süren sıkıcı okumayı telafi eden kendi kendini ifşa etme flaşlarından biri, demiştir. Ona göre iltifat burada söz konusu olamaz çünkü bu kelimelerin yazıldığı sırada Evrengzib uzun zaman önce ölmüştü.²¹³

Gibb sözlerine şöyle devam eder; "*bu, dürüst Sultan'ın halifeliğinin resmi doktrinini kıran iç mahkumiyetin serbest ifadesinden başka bir şey olamaz. Onun ışığında, ikincisi, aslında bir kurgu olarak değil, bir politik-teolojik doktrin noktasını tatmin etmek için basit bir hukuksal araç olarak ortaya çıkar. Bir "sakin/barışçı" Şeriat'ın pasif temsilcisi, halifenin soluk benzetmesidir; sadece o, hareketsizlik ve uzlaşma yolunu işaret eden "Emîru'l-Mü'minin" dir ve söz ve eylemiyle düşmanlarına karşı "dinamik" Şeriat iddiasını haklı çıkarır. Aynı ses, Sultan Muhammed'in unvanlarında gördüğümüz aynı zıtlığı işaret ediyor, araya giren yüzyıllarda hiçbir canlılığını kaybetmemiş bir zıtlık.*"²¹⁴ Gibb'in bahsettiği konudan evvel paragraf başında adı geçen Murad Buharî hakkında kısaca bilgi verecek olursak, kendisi Nakşibendî Müceddidî şeyhidir. Gibb'in söylediği gibi Şam müftülüğü de yapmıştır. Nakşibendiyye-Müceddidiyye'yi Anadolu'ya getiren ilk sûfî olduğu da söylenen Murad Buhari'nin en önemli eseri de yukarıda bahsedilen *Silkü'd-Dürer*'dir.²¹⁵ Şensoy, "*Kitapta XII. (XVIII.) yüzyılda Dimaşk şehri başta olmak üzere Suriye, Hicaz, Mısır ve Anadolu'da yaşayan 765 kadar âlim, sûfî, kadı, müftü, kâtip, edip ve şairin biyografileri yer almaktadır.*"²¹⁶, demiştir. Gibb bu eserde Murad Buharî'nin 'Emîru'l-Mü'minin'

²¹² Bu unvanlar aynı metinde "Sultanu'l-Hindi fî Asrinâ, ve Emîru'l-Mü'mininâ ve İmamuhum, ve Ruknu'l-Müsliminâ ve Nizamuhum, el-Mücahidu fî Sebilillâhi... ellezî ibada'l-küffara fî ardihî ve gahharahum" şeklinde de geçmektedir.

²¹³ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 147.

²¹⁴ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 147.

²¹⁵ Şimşek, Halil İbrahim, "Murad Buharî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 185.

²¹⁶ Şensoy, Sedat, "Silkû'd-Dürer", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 205.

unvanını sadece bir kez Osmanlı padişahı için kullandığını, onun dışında hep Babür İmparatorluğu'na mensup kişiler için kullanıldığını söyler. Örnek olarak da Babürlü hükümdar Evrengzib'i verir. Eserden bir kesiti alıntıl原因 Gibb, eserde Evrengzib ile ilgili bu unvanının kullanıldığını, ancak bunun bir iltifat olamayacağını çünkü bu yazımdan yıllar önce Evrengzib'in öldüğünü, bunun tamamen halifenin Emîru'l-Mü'minin unvanını resmi doktrinde kullanması meselesini kıldığını söyler. Bunu da, aslında bu unvanının resmi olmadığına bir itirafı şeklinde yorumlar. Yukarıda bahsettiği Sultan Muhammed'in öbekler halindeki unvanında bulunan zıtlığın aynıısının burada da olduğunu yani yüzyıllar geçse de bu zıtlığın değişmediğini anlatan Gibb, bu unvanın kullanımını *'basit bir hukuksal araç'* olarak niteler.

1.2.3.4. Sünnîlerin Halifelîğe Bakışı

Gibb, dördüncü ve bu makalenin son bölümüne şu şekilde başlamıştır; *"Sünnî toplumunda bile halifeliğin evrensel olarak kabul edilmiş bir doktrininin olmadığını gördük. Bu tür bir genel kabulün var olduğu varsayımı, hukukçuların kendi yazılarında veya Sünnî İslâm'ın psikolojisinde destekleyecek çok az şey bulur. Mâverîdî'nin çalışmalarının sonraki kuşaklar tarafından bir hükümet ve idare idealinin bir ifadesi olarak kabul edildiği doğrudur, ancak bu yalnızca tanınan Sünnî doktrininin bir ifadesi olarak kabul etmekten çok farklı bir meseledir. Sünnî düşüncenin temeli, aslında, herhangi bir teorinin kesin ve nihai olarak kabul edilmesini dışlar. Yerleştirdiği ilke: Halifeliğin, Şeriat'ın düzenlemelerini güvence altına alan ve uygulamaya konduklarını gören bir hükümet şekli olduğudur. Bu ilke uygulandığı sürece, uygulanma biçiminde sınırsız çeşitlilik olabilir."*²¹⁷ Gibb'in bu cümleleri oldukça açıktır ve temelde söylediği şey halifelik makamının Sünnî toplumda kesin olarak kabul edilmiş bir düsturdan ziyade temel bir ilke üzerine kurulu yönetim biçimi olduğudur. Gibb'in tanımıyla halifelik makamının üzerine kurulduğu temel ilke; *'Şeriat'ın hükümlerini güvence altına alan ve uygulamaya koyan bir hükümet şekli'dir*. Bu ilkeyi temele aldıktan sonra yönetim biçiminin Sünnîlerin nezdinde bir problem ortaya çıkarmadığını söyler. Aslında Gibb'in, saltanat sistemine karşı çıkılmamasını da bu düşünceye bağladığı yorumunu yapabiliriz.

²¹⁷ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 148.

Gibb'e göre tamamı bu değildir. O, Sünnî siyaset kuramının gelişimi hakkındaki kısa araştırmasının, daha fazla ve tam olarak gerçekleştirmeye başladığı gerçeğe çarpıcı bir örnek vermekte olduğunu ifade eder. Ona göre, İslâm'da çok sık olduğu gibi, iç gerçeklik de hukukçuların dış formülasyonlarında görüldüğünden oldukça farklıdır. Müslüman düşüncenin gerçek içeriği ile hukuki ifadesi arasında kesin bir yer değiştirme var olduğunu, böylece gerçeği dış formdan çıkarmanın nadiren mümkün olduğunu söylemiştir. *"Sadece, ikisi biliniyorsa, aralarındaki ilişki ayırt edilebilir; ve formül daha sonra, yasal bir argüman ve kısmî bir sunum için içsel ilkeyi olduğu gibi sert bir kalıp içinde sıkıştırmak ile ilgili ifade etme girişimi olarak görülmez. Ancak aynı zamanda anketimiz (araştırmamız), Müslüman düşüncenin dış formüllerle sınırlandırılmayı reddettiği yönündeki gerçek gerçeğe eşit derecede çarpıcı bir örnek sunmaktadır. O, etkisi, dışa dönük bir esnekliğin altında, İslâm'ın yaşayan bir organizma olarak kaldığı İslam'daki spekülâtif faaliyetin tüm dallarını karakterize eden, göze çarpmayan teorinin yeniden şekillendirilmesinde görülmesi gereken sürekli bir baskı uygular. Ve eğer gerekliyse, teorinin sınırlarını aşmaktan ve gerçeklik duygusuna bağımsız bir ifade vermekten çekinmez."*²¹⁸ Gibb burada Sünnî siyaset kuramının bir iç bir de dış yüzü olduğunu, dıştan bakıldığında iç gerçekliğin görülemeyeceğini, ancak ikisinin de bilinmesi halinde aradaki farkın anlaşılabilceğini söyler. Bu ayrımın Müslüman düşüncenin gerçek içeriği ile (iç yüzü) hukuki ifadesi (dış yüzü) arasında olduğunu ifade eder. Ayrıca araştırmaları sonucunda Müslüman düşüncenin dış formüllerle sınırlandırılmayı reddettiği sonucuna da ulaştığını söyler. Bu Müslüman düşüncenin içten bütün faaliyeti karakterize ettiği ve hatta gerek görürse dıştaki kuramın sınırlarını aşarak kendi gerçekliğine bağımsızlık vereceği gibi bir ifade ortaya koyar.

Son olarak Gibb, tartışmamızdan çıkarılacak bir sonuç daha az önemli değildir, der; *"Çözdüğümüz "Emîru'l-Mü'minin" kavramı, dar bir biçimde Sünnî değil, en geniş anlamıyla İslamî'dir. Osmanlı sultanı Muhammed Fatih ve Babür Şahı Evrengzib'in "dinamik" hilâfetinde ifade bulan aynı ilkenin hem Zeydî Şii hem de İbâzî Haricî doktrininde açıkça tanınması - tesadüfî ilişki ile bütünüyle ilişkisini bir kenara bıraksak bile, tesadüf olamaz. Aykırı İslâmî dinî gruplar, idealini mezhepsel kısıtlamalarla daraltmış; Sünnî hukukçular öteki uç noktalara gitmiş ve onu aşırı tavizlerle gerçek içeriğinden boşaltmıştır. Ancak, basit ilkenin rakip ekollerin amaçlarına hizmet etmek için döndürüldüğü karmaşık biçimlerin altında, inancın tüm yüzeysel farklılıklarını*

²¹⁸ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 148.

geçersiz kılan ortak bir İslâmî inanç vardır."²¹⁹ Gibb 'Emîru'l-Mü'minin' kavramını sadece Sünnîlerin değil, tüm Müslümanların kullandığını örneklerle ifade etmiştir. Bunu açıklama sebebinin ise makalede genellikle 'Sünnî Halifelik Teorisi' şeklinde bir kalıp kullanması olduğunu düşünmekteyiz. Farklı mezhep gruplarının diğer mezheplerden ayrıştığını, mezhepsel sınırlamalara gittiğini, ancak Sünnî hukukçuların uç konularla diğer mezheplerin içini boşalttığını iddia etmiştir. Yine de tüm farklılıkları geçersiz kılan ortak bir İslâm inancının varlığını kabul etmiştir.

1.3. Sir William Muir ve Halifelik

1.3.1. Sir William Muir ve İlmî Kişiliği

William Muir Glasgow'da doğmuş; Kilmarnock Akademisi'nde²²⁰ Edinburg ve Glasgow üniversitelerinde okumuştur. 1837'de Bengal devlet memurluğuna girmiştir.²²¹ Bu yıldan itibaren 39 yıllık bir süreyle Hindistan'da İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin çeşitli yönetim kademelerinde, sonra da 1865'te Hindistan Genel Valiliği hükümetinin Dışişleri Bakanı olmuş²²² ve 1868'de koloninin Kuzey-Batı eyaleti başkan yardımcılığında bulunmuştur. 1874'te Konsey'in mali üyeliğine atanmıştır.²²³ 1876'da emekli olunca İngiliz hükümetinin Hindistan İşleri Bakanı Lord Salisbury'nin davetini kabul ederek İngiltere'ye dönmüş ve Londra'daki Hindistan Konseyi'ne dahil edilmiştir. Bu arada Royal Asiatic Society'nin başkanlığına (1884) ve Edinburg Üniversitesi rektörlüğüne (1885-1903) seçilmiştir. 1867'de şövalyelik (sir) unvanına layık görülen Muir, 2 Temmuz 1905'te öldüğünde ilmî çalışmalarından dolayı biri altın madalya olmak üzere çeşitli ödüller almış, kendisine birçok üniversite tarafından şeref

²¹⁹ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 149.

²²⁰ "Muir, Sir William", 1911 Encyclopaedia Britannica, XVIII, https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Muir,_Sir_William (Erişim: 11.01.2021).

²²¹ "William Muir", https://en.wikipedia.org/wiki/William_Muir (Erişim: 11.01.2021).

²²² "Muir, Sir William", 1911 Encyclopaedia Britannica, XVIII, https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Muir,_Sir_William (Erişim: 11.01.2021).

²²³ "Muir, Sir William", 1911 Encyclopaedia Britannica, XVIII, https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Muir,_Sir_William (Erişim: 11.01.2021).

doktoru pâyesi verilmiş ve Edinburg Üniversitesi'nde adına bir enstitü (Arap ve İslâm araştırmaları) açılmış bulunmaktaydı.²²⁴

Esas uzmanlık alanı, ağabeyi John Muir gibi Sanskrit dili ve edebiyatı olan, onunla birlikte Edinburg Üniversitesi'nde bu dalın kürsüsünü kuran (1862) ve Kraliçe Victoria'nın Hintçe öğrenmesine yardım eden William Muir, bununla birlikte kendini daha çok Arap ve İslâm araştırmalarına vermiş ve asıl ününü de bu alanda kazanmıştır. Muir, resmî görevlerinin ve ilmî meşguliyetlerinin yanında eğitim meselelerine her zaman ilgi duymuş, Allahâbâd'daki Muir Koleji'ni açmış daha sonra bu kolej Allahâbâd Üniversitesi'nin bir parçası olmuştur. Başta bu kolej olmak üzere Hindistan'ın birçok yerinde Hristiyan eğitimi veren okullar açmıştır.²²⁵

1.3.2. Sir William Muir'in Tarihçiliği

Asıl alanı belirttiğimiz üzere Sanskrit dili ve edebiyatı olmasına karşın, Arap ve İslâm konusunda araştırmaları bulunan Muir bu konuda farklı eserler yazmıştır. Onun tarihçiliği konusunda kendi eserlerinden alınan bir takım bilgilere yer verebiliriz.

The Life of Mahomet adlı eserinin giriş bölümünde siyer kaynaklarını değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu bölümde yazdıklarıyla tarihçi kişiliği hakkında bilgi edinmemiz mümkündür. Çünkü Muir, tarihî araştırmaların nasıl yapılması gerektiğini, özellikle siyer alanı için hangi kaynakların önemli olduğunu bu eserde vurgulamıştır. Tarih hakkında bilgi verecek geçmiş zamanlara dair malzemeleri 3 kısma ayırmıştır. Bunlar efsanevî, geleneksel ve çağdaş malzemelerdir. Ona göre, İslâm tarihine dair ulaşabildiğimiz kaynaklar da aynı bu şekilde 3'e ayrılır.²²⁶

Ona göre Hz. Muhammed'in hayatı ve İslâm'ın ortaya çıkışı hakkında araştırma yapacak olanlar için iki değerli hazine vardır; Kur'an ve ilk 2 yüzyılın gelenekleri yani Hadis. Bunlarla birlikte çağdaş dokümanlar ve Arap şiiri de sayılabilir.²²⁷ Muir'in neredeyse bir tarihçi kadar bu konuda araştırmalar yaptığını söyleyebiliriz.

²²⁴ Woodhead, Christine, "Muir, Sir William", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 94; "Muir, Sir William", 1911 Encyclopaedia Britannica, XVIII,

https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Muir,_Sir_William (Erişim: 11.01.2021); "William Muir", https://en.wikipedia.org/wiki/William_Muir (Erişim: 11.01.2021).

²²⁵ Woodhead, "Muir, Sir William", 94; "William Muir", https://en.wikipedia.org/wiki/William_Muir (Erişim: 11.01.2021).

²²⁶ Bkz. Muir, William, *The Life of Mahomet*, Smith ElderandCo, London, 1858, s. i.

²²⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, s. ii.

Bunun yanı sıra eserin giriş kısmında kaynakları değerlendirirken düştüğü dipnotlardan onun en çok, İbn İshak, İbn Hişam, Vakıdî, İbn Sa'd ve Taberî'den alıntılar yaptığını görmekteyiz.²²⁸ Lakin her ne kadar alıntılar yapsa da yaptığı yorumlarla bu alimlerin çizgisi dışına fazlasıyla çıktığını söylemek mümkündür.

Bu konudaki eserlerine bakacak olursak ilk olarak yukarıda bahsettiğimiz *The Life of Mahomet* adlı eserini Vakıdî başta olmak üzere, Taberî, İbn Sa'd, İbn Hişam, İbn İshak gibi tarihçilerden faydalanarak yazmıştır ve bu eser 19. yüzyılda Batı'da Hz. Peygamber (s) hakkında yapılan en hacimli çalışma olması ile birlikte İngiliz dilinde Arapça kaynaklar kullanılarak telif edilen ilk çalışma olma özelliğine de sahiptir.²²⁹ Muir'in misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde bu eseri yazması ve yayınlaması sebebiyle Hz. Peygamber'e (s) nefret söylemleri içeren saldırgan bir dil kullanmıştır. Kur'an'ın İslâm tarihi için en önemli kaynak olduğunu ancak onu Hz. Muhammed'in (s) kendisinin yazdığını söylemiştir.²³⁰ "Sources for the Biography of Mahomet-the Coran and Tradition" adlı eseri de bu eserle beraber yayınlanmıştır.²³¹

Bir diğer eseri de *Annals of the Early Caliphate* adlı eseridir. Önceki eserin devamı niteliğindedir. Eserin ikinci baskısı ise çalışmamıza konu olan *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* adlı eserdir. Bu eser ise bütün Emevî ve Abbâsî halifelerini kapsayacak şekilde genişletilmiş olarak yayımlanmıştır.²³² Woodhead'in aktarımıyla Muir, bu çalışmasında "İslâm'ın değişime kapalı bir din olduğu, insanlığın gelişmesine ayak uyduracak esnek bir yapısının olmadığı, toplumu yüceltecek ve sosyal hayatı arındırıp yönlendirecek bir özellik taşımadığı ve özgürlük kavramını tanımadığı gibi farklı bir takım iddialara yer vermektedir."²³³

Bir diğer eseri ise *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517* adlı eserdir. Muir bu eserinde, Haçlılar ve Eyyûbîler'den bahsettikten sonra ilk dönem

²²⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, ss. i-cvi; bkz. Özsoy Demiray, Belkıs, "İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı", *İSTEM Dergisi*, y:15, sayı:30, 2017, s. 413, ss. 393-414.

²²⁹ Woodhead, "Muir, Sir William", 94.

²³⁰ Woodhead, "Muir, Sir William", 94; Özsoy Demiray, "İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı", s. 413.

²³¹ Bkz. Muir, *The Life of Mahomet*, s. i.

²³² Bkz. Muir, William, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, The Religious Tract Society, London, 1892.

²³³ Woodhead, "Muir, Sir William", 94.

Memlûk idarecileri üzerine kaleme aldığı bir girişin ardından Baybars dönemiyle eserine başlamıştır.²³⁴

İslâm tarihi ile alakalı bu eserler dışında *The Coran, and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures* (Agra 1856; Urduca çev. London 1878), *The Apology of al-Kindi* (London 1882-1887), *The Mohammedan Controversy* ve *Extracts from the Coran, in the Original, with English Rendering* (London 1880) adlı eserleri vardır.

1.3.3. William Muir'in The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall (Halifelik: Yükselişi, Gerilemesi ve Düşüşü) Adlı Eseri

Eser 1892 yılında The Religious Tract Society tarafından yayınlanmıştır. Muir bu eserde Hulefa-i Raşidin döneminden başlayarak Osmanlı'ya kadar halifeliği kronolojik sırayla aktarmıştır. Eserde bizim ele alacağımız kısım eserin son bölümünde görüşlerini belirttiği 'Review' (Gözden Geçirme) başlıklı kısımdır.

1.3.3.1. Emevî - Abbasî Hilâfeti Karşılaştırması

Muir görüşlerine şöyle başlar; "bu tarihin daha önemli noktalarını bir araya getirirken, Ebu Bekir ve Ömer'den sonra İslâm'ın en huzurlu günlerinin Emevîler olduğu açıktır. Muâviye ve Velid, Harun ya da Me'mun tarafından gölgede bırakılmazlar. Abbasî egemenliğinin etkisi altında yazdıkları bağımlı olduğumuz vekayinamelerin eğilimi Emevîler pahasına bu hanedanı yüceltmektir. Yine de, tüm sonradan olan renkleriyle Abbasî saltanatı, fetihleriyle Doğu'da ve Batı'da İslâm'ı yayan Emevîlerin görkeminden önce soluklaşır/yavaşlar. Dahası Seffah mahkemesine ve haleflerine korkunç bir ışık tutan toplu katliamlar, soğukkanlı cinayetler ve hain suikastların bir bütün olarak Emevîler arasında bir karşılığı yoktur. Hanedan çevresini göz önüne alırsak, Emevîlerin bir kısmı son derece ahlaksız ve bazen de acımasız olsa da, ahlak açısından bile, ben yine de tam olarak Şam lehine olumlu kanaatlere sahibim. Abbasilerin tarihi, II. Ömer veya Hişam'ın örnek yaşamlarıyla karşılaştırılacak durumda değildir; ve tabii hukuk ya da Müslüman yükümlülükleri açısından Bağdat

²³⁴ Bkz. Muir, William, *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517 A.D.*, Gorgias Press, London 2007.

skandalı şüphesiz Şam aleyhine tahsil edilebilecek her şeyi gölgeler."²³⁵ Muir'in ilk söylediği şey Emevîlerin en parlak dönem olduğunu yönündeki düşüncesidir. Sonrasında Abbasî döneminde yazılan vekayinamelerin amacının Abbasî hanedanını yüceltmek olduğunu söylemektedir. İslâm tarihinin bazı dönemlerinde emir ve sipariş üzerine tarih yazıldığı ve bunun da o tarihi yazdıran şahsiyetin keyfine göre değiştirildiği olmuştur.²³⁶ Ancak bu, o döneme ait tüm kaynakların bu şekilde güvenilirmez olduğunu göstermemektedir. Muir de, tıpkı Arnold'un ifadelerine benzer şekilde Emevî-Abbâsî çekişmesinden bahsetmiş ve Abbâsî ihtilâli ve sonrasında ihtilâl karşıtı olanların öldürülmesini kastederek bu cümleleri kurmuştur. Ayrıca Ebu'l-Abbas es-Seffah'tan da ismen bahsetmesi o dönemi anlattığını kanıtlamaktadır. 'Bağdat skandalı' ifadesinden de kastı Abbasî İhtilâlinin ilk yıllarında Emevî hanedanına karşı uygulanan kıyımlar olmalıdır.

Sözlerine şöyle devam eder; *"Emevîlerin üstünlüğünün ana nedeni, üzerine eğildikleri Arap milletin cesur, tutumlu ve dayanıklı alışkanlığıydı. Bunlar mahkemelerin, bakanların, generallerin ve meslektaşlarının temel dayanak noktasını oluşturdu. Savaşın fetih ve ganimeti, düşmeden çok önce, lüks yaşama ve şehvetli hoşgörüyü onları ısıtmıştı. Fakat öyle olsa da, Arap'ta yerli olan çöl yaşamı sevgisi, bir ölçüde Müslüman dünyasına (toz bulutu gibi) çöken gevşeklik ve moral bozukluğunu düzeltti. Abbasî Dönemi'nde her şey değişti. Hem sivil bürokrasi hem askerî komutanlıklar hızla Türk ve Fars maceracıların eline geçti. Araplar da hem rütbe açısından hem de resmi olarak dağılmıştı. Emperyal güçler Orta Asya kabilelerinden veya Mağripli Berberilerden kendilerine askerler edinmişlerdi. Böylece Araplar - onların şehir yaşamı tarafından henüz kirletilmemiş basitliğini ve enerjisini koruyanları- çöle çekildiler; şimdiye kadar olduğu gibi halifelüğün dayanağı ve direği yerine, doğuştan gelen yağmacılık, kanunsuzluk ve yağma sevgisine hitap eden Zencî veya Karmatî'yi takip etmeye hazır hale geldiler.*"²³⁷ Öncelikle Muir'in ifade ettiği üzere onun gözünde, Emevîlerin üstün olmasının en önemli sebebi Arap toplumunun bedevî yapısını korumaları ve böylece toplumun fetihlere ve ganimetlere rağmen çok fazla bozulmamış olmasıydı. Ancak Abbasî hanedanı döneminde durumun değiştiğini, Türklerin ve Farsların askerî yönetimi ele geçirdiğini söylemektedir. Türkleri ve Farsları maceracı olarak nitelediği gibi emperyalist yaftasını yapıştırır.

²³⁵ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 595.

²³⁶ Köprülü - Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 153.

²³⁷ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 596.

1.3.3.2. Mezhepler ve Hilâfet

Muir'e göre, "*İran'ın etkisi milletin ruhsal, entelektüel ve felsefî gelişimini de etkilemiştir. Bir yandan 'Barış Şehri'ni (Medînetü's-Selâm) demoralize ederken, diğer yandan Greklerin yardımıyla Me'mun ve onun yakın haleflerinin ihtişamını oluşturan bilim, felsefe ve sanat çağını tanıtmış ve Emevî çizgisinin daha az parlak ihtişamı olsa da, daha önemli olanları gölgede bırakmıştır. Fars etkisi de Şii doktrini ve aşkın felsefesini desteklemiştir. Arapların daha çok yayıldığı ve yerleştiği ülkeler ve sonuç olarak Arap düşüncesinin en çok hüküm sürdüğü ülkeler, hala Hulefâ-yi Râşidîn tarafından ortaya konan aynı Ortodoks (Sünnî) inanışına adanmış ülkelerdir. Ayrılma eğiliminin olduğu yerde, Alyit doktrini (Şii mezhebi) yönünde değil, Haricî şemasında, yani peygamber tarafından ilk önce teslim edilen iman sadeliği üzerinde durmaktadır. Tüm ihya hareketleri bu yolu takip eder.*"²³⁸ Muir 'City of Peace' dediği Bağdat'ı²³⁹, İran'ın ruhsal, entelektüel ve felsefî yönden geliştirdiğini belirtir. Türkleri maceracı olarak niteleyen ve askerî alanda Abbasîler'e yaptığı katkıya hiç değinmeyen Muir'in İran'ın böyle bir katkıda bulunduğunu söylemesi ilginçtir. Sonrasında İran'ın yani Fars etkisinin Şii yönde olduğunu da belirten Muir, genelde Arapların dört halifenin yolunda gittiklerini söyler. Onun Alyit (Alevî) doktrini diye kastettiği Hz. Ali taraftarlığı yani Şiiliktir. O, genelde toplumdaki ayrışmaların temelinde Şiilik ve Hâricîlik olduğunu ve hatta Hâricî düşüncesinin baskın olduğunu ifade etmektedir.

Ona göre, "*Ortodokslar (Sünnîleri kastetmiştir) arasında, inkişaf etmiş ruh, Kur'an kitabına üstü kapalı dönüşte; kutsal metinle tutarsız biçimlere ve batıl inançlara karşı protestoda; 'Rabbin yolunda savaşma'ya azimli taşkınlıklarında ve genellikle, Harici teokrasinin eski ilkelerine yönelik bir eğilim içinde (Vahhabiler arasında olduğu gibi) kendisini gösterir. Şiiler arasında ise, dirilme ruhu, vahşi ve mistik bir adanmışlık olan Sufî veya Mu'tezile'de; ve ilahi imamlığın ya da Tanrı'dan diğer bir şekilde fıskırmanın dünyevi israflarında patlak verir (başlar). Hindistan'da Türk kanı olan İmparatorlar genellikle Sünnî/Hanefî'dir. Arapların büyük kalabalığını kendi topraklarından, özellikle de Ortodoks (Sünnî) olan kutsal şehirlerden göç etmeyi teşvik ettiler; ve böylece Hindistan'da Sünnîlik daima Şii inanışını gölgede bırakmıştır.*" Muir

²³⁸ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 596.

²³⁹ Bağdat'ın Abbasîler dönemindeki ismi Medînetü's-Selâm (Barış Şehri)'dir. Bkz. Dûrî, Abdülazîz b. Abdilkerîm, "Bağdat", *DİA*, IV, 425-433, İstanbul 1991, s. 425.

burada bir de dipnot vermiştir: "*Sünnîler, geleneğin aktardığı gibi Muhammed'in uygulamasıyla kurulan Sünnet'in ya da emsalinin elinde olanlardır. Ayrıca onlar Şia'nın reddettiği ilk 3 halifeyi de tanır.*"²⁴⁰ Muir burada Ortodokstan ve Şii'den kastının ne olduğunu açıklamıştır. Önce Sünnî inanın tanımını yapan Muir, bu tanıma onların Haricî yönetiminin eski ilkelerine yönelik bir eğilim içinde olduklarını, yani aslında Sünnîlerin Haricîlerle de benzer yönlerinin olduğunu eklemiştir. Diğer cepheye ise Şiileri koymuş ve onların da Sufilerin ve Mutezilenin durumuna yakın bir grup olduklarını söylemiştir.

Muir sözlerine şöyle devam etmiştir; "*Türkiye ile İran arasında hoşgörü konusunda derin görüş ayrılıkları vardır. Ayaklanmış uluslarla yakın temasa rağmen, Osmanlılar, Sünnîlikleri nedeniyle, inançtan çok az sapmaya bile tahammülsüzdür; Mutezilî halifeyi takip eden İran, diğer inançlardan daha sabırlı ve dış etkiye daha yatkındır.*" Burada da bir dipnot vermiş ve şöyle söylemiştir: "*Perslerin bağnazlığı çoğunlukla arınma meselelerinde, belki de eski inançlarının kalıntılarında görülür. Hamamlar ve camiler kafirlerin varlığıyla kirlenir. Tuhaf, aynı zamanda bugüne kadar Persler Me'mun'u (m. 813-833), Ali er-Rıza'nın zehirleyicisi olarak lanetler ve ismini, kötüye kullanma terimi olarak kullanırlar.*"²⁴¹ Muir burada Osmanlıların Sünnîliği ile İranlıların Mutezilîliğini mukayese etmektedir.

Ona göre, "*Diğer açılardan Sünnî ve Şii'yi bölen kadim duygu, Ali'nin Muâviye'yi ve Muâviye'nin Ali'yi günlük kamu hizmetinde lanetlediği günlerde olduğu kadar acıdır. Umutsuz şema, İslâm'ın ilerlemesini gevşetme ve saldırgan gücünü azaltma eğilimindeydi. Bu yüzden son zamanlarda, ölümcül bir darbe Boğaz'ın bu tarafındaki Müslüman İmparatorluğun başkanını hedef aldığı anda, Pers mezhepleri, Sünnî inancın nefret ve kıskançlığı ile Hilâl sancağının etrafında toplanmayı reddetti; ve gerçekten de, Şiilikten gelen herhangi bir yardım veya sempati gittikçe, İslâm Avrupa'dan tamamen men edilmiş olabilir.*"²⁴² Burada Sünnîlik ile Şiiliğin keskin bir şekilde ayrıldığını söyleyen Muir, bunun İslâm'ın ilerleyişini yavaşlattığını, çünkü bir arada olamadıklarını söylemektedir. Onun bu yorumlarının kendince bir mantığı olsa da İslâm'ın Avrupa'da varlık göstermemesini Şiilerin desteğine bağlaması doğru değildir. Ayrıca Şiilerin Hilâl sancağı (Türk bayrağını kastetmektedir) etrafında toplanmayı reddettiğini belirtmesi Muir'in hilâfet kurumunun tüm Müslümanları bir araya

²⁴⁰ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 597.

²⁴¹ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 597.

²⁴² Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 597.

toplayamadığı düşüncesinin bir tezahürüdür ve Muir bu cihetle hilâfeti zımnen tasgir etmektedir.

Muir'e göre, *"Sünnîler Şiileri aşağılar ve Şiiler ise İslâm'ın muhteşem bir şekilde yayılmasını sağlayan, hatta, doğuşunda hayatta kalmayı bile borçlu olduğu Büyük Halifeler Ömer ve Ebu Bekir'in mezarlarına tükürürler."*²⁴³ O, İslâm'ın ayakta kalmasının Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e borçlu olduğunu söylemektedir. Hz. Muhammed'in (s) vefatından sonra İslâm'ın kötü duruma düşeceğini düşünmesinden dolayı Muir böyle bir ifade kullanmış olabilir. Şiilerin bu halifelere bir nevi nankörlük yaptığını söylemesinin sebebi de ilk üç halifeyi reddetmeleri olabileceğini düşünmekteyiz. Ancak Sünnîlerin sürekli Şiileri aşağıladığı iddiası abartıdır ve tahrik etme amaçlı söylendiği kanaatindeyiz.

1.3.3.3. İslâm, Sosyal Hayat ve Hilâfet

Muir şöyle devam eder: *"Bugünün İslâm'ı büyük ölçüde bu tarih boyunca gördüğümüz İslâm'dır. Kur'an gruplarında yer alan Müslüman inancı, Hristiyanlığın aksine, kendini değişen zamana ve yere adapte etmek, insanlığın yürüyüşüne ayak uydurmak, sosyal yaşamı yönlendirmek ve arındırmak ya da insanlığı yükseltmek için güçsüzdür. Kelimenin tam anlamıyla özgürlük bilinmiyor ve görünüşe göre yığın politikasında manevi ve dünyevi yön umutsuzca karıştırılır. Bu nedenle popüler hükümetin kaynaklarını veya özgür ve liberal kurumlara yaklaşımını hiçbir yerde bulamıyoruz. En yakın şey İslâm'ın kardeşliği; ancak bu, kontrol gücü olarak Arap ırkıyla sınırlıydı ve onların egemenliği ile ortadan kayboldu. Müslüman yönetiminin türü ve örneği mutlak ve otokratik hükümdar olup zaman zaman kanunsuz askerin ruhsatı ile değişmektedir. Despotun üzerindeki tek kontrol, öğrenilenler tarafından açıklanan ve fikirler tarafından zorla kabul ettirilen Kur'an yasasıdır ya da ulusun ayaklanması olabilir."*²⁴⁴ Muir bu sözleriyle İslâm'ı özgürlük karşıtı, geri kalmış ve gelişen insanlığa uyum sağlayamayan bir din olduğunu ve tarih boyunca neyse o kaldığını, hiç gelişmediğini ifade etmektedir. Hristiyanlığı da iyi bir örnek olarak gösterir ve devamında da Kur'an'a dayalı fikirlerin zorla insanlara kabul ettirildiğini

²⁴³ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 598.

²⁴⁴ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 598.

belirtir. Muir'in tüm bunları misyonerlik çerçevesinde söylediği açıktır ve gerçek bir tarihçinin bu kadar az bilgiyle bu kadar kesin yorumlar yapması mümkün değildir.

Sosyal yaşam koşullarından da bahseden Muir, bu konuda herhangi bir değişiklik olmadığını söylemiştir. Çok eşlilik ve köleli birliktelik hala İslâm'ın laneti ve felaketidir, demiş ve bunlar sayesinde hane halkının birliği her zaman kırılabilir; aile bağının saflığı ve erdemi zayıflamıştır; üst sınıfların gücü azalmıştır; ve tahtın kendisi şüpheye ve halefîyetin rekabetine yatkındır, ifadelerini kullanmıştır.²⁴⁵ Öncelikle şunu söylemek gerekir ki; İslâmiyet köleliği, eski medeniyetlerden gelmesi ve çağdaşı olan güçlü devletlerde kabul edilmiş ve yerleşmiş olması sebebiyle tek taraflı kesin bir kararla kaldırmak yerine zamanla ortadan kalkmasına imkan verecek bir zemin oluşturmuştur. Köleliği yalnızca savaş esirleriyle sınırlandırmakla birlikte bazı günahların kefareti olarak köle azadını şart koşturmak tarzında uygulamalarla kölelerin hürriyetine kavuşmasının yolunu açmıştır.²⁴⁶ Çok eşlilik konusunda ise bir ruhsat hükmü olarak mubah kılınmış olmakla birlikte her erkeğin keyfine ve isteğine göre kullanabileceği bir hak değildir. Belirli ve zorlayıcı şartları vardır. Ayrıca Hristiyanlık ve Yahudilik'te çok eşliliği yasaklayan bir hüküm olmadığı bilinmektedir.²⁴⁷ Asıl bizi ilgilendiren kısmı olan yönetim konusunda tahtın şüphe ve rekabetlere açık olması tarzında bir yorumda bulunmasıdır.

Son olarak Muir şu sözlerle eserini tamamlamıştır: *"Şimdilik inancın siyasi yükselişi mahkum olmuştur. Her yıl mantıklı bir çöküş yaşanmaktadır. Maneviyatın sivil güç ile olan yakın ilişkisinde, bu dinin kendisinin prestijini etkileyemez; ancak yine de din, siyasi üstünlüğünün azalmasıyla tek başına zarar görmeyen insanları tutmaya devam eder ve şüphesiz uzun süre devam edecektir. İslâm'ın manevî, sosyal ve dogmatik yönü ile ilgili olarak, hicretin 3. yüzyılından bu yana ne ilerleme ne de maddi değişiklik olmuştur. Halifelik günlerinde bulduğumuz gibi bugün de öyledir. Hristiyan uluslar medeniyet, özgürlük ve ahlakta, felsefe, bilim ve sanatta ilerleyebilirler, fakat İslam hala durmaktadır. Ve bu durağanlık, tarih dersleri yararlı olduğu sürece kalacaktır."*²⁴⁸

Muir kitabının bu son bölümüne kadar Hz. Ebu Bekir'den itibaren Osmanlı'ya kadar tüm halifeleri kronolojik bir sıra ile anlatmış ve halifeliğin mahiyeti hakkında çok fazla yorum yapmamıştır.

²⁴⁵ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 598.

²⁴⁶ Bkz. Aydın, Mehmet Âkif - Hamidullah, Muhammed, "Köle", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 237-246.

²⁴⁷ Bkz. Ali Kevser Kâmil - Öğüt, Salim, "Çok Evlilik", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 365-369.

²⁴⁸ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 601.

BÖLÜM II

ŞARKİYATÇILARIN HALİFELİK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN

MUKAYESESİ

2.1. Halifeliğin Tanımı ve Mahiyeti Meselesi

Arnold, başlarda bu halife unvanının sadece Hz. Muhammed'in (s) peşi sıra gelmeyi ima ettiğini ancak daha sonra halifeliğin çok yönlü bir hal aldığını söylemiştir. Mâverdî'ye göre halifelik *"din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir."*²⁴⁹ Onun da halifeliğin Hz. Peygamber'den (s) sonra gelmeyi ifade ettiğini görmekteyiz. Bu tanım üzerinden değerlendirecek olursak Arnold'un yaptığı bu halife tanımlaması doğruluk arz etmektedir. Daha sonra söylediği çok yönlülük konusunda Arnold, halifeliğin sadece dinî değil, siyasi, sosyal ve askeri yönleri de olduğunu söyleyerek, devletin başındaki kişide pek çok yetkinin toplandığını ifade etmiştir. Hatta bu konuda biraz daha ileri giderek 'dini düşüncenin statüsüne halifenin karar verdiğini' söylemiştir. İslâm dini, her önüne gelen halifenin kural koyup kaldıracabildiği ve dini düşünceler ve hükümlerin önemine halifenin karar verebildiği bir din değildir. Ancak Hristiyanlıkta izah ettiğimiz üzere konsiller yoluyla böyle bir durum söz konusudur. Arnold'un bunu kendi dinî şablonlarına dayanarak söylediğini ifade edebiliriz. Devamında Arnold fetihler sonucunda da -ki kendisi buna fetih demez- dünyevi bir görkem elde edildiğini belirtmiştir. Hilâfet, Mâverdî'den de aktardığımız gibi hem din hem de dünya işlerinin yürütülmesi için konulmuş bir müessese olmasından dolayı devletin sınırlarını genişletmesi ve bu cihetle zenginleşmesinde herhangi bir beis yoktur.

Gibb ise bu konuya farklı bir bakış açısıyla yaklaşır. Ona göre de halifeliğin sadece dini değil, siyasi ve askeri yönleri vardır. Bunun yanında ise, Mâverdî'nin teorisinde bazı durumlarda askeri gücün halifeyi belirlediğini söyler. Bunu da 'sembolik halifelik' olarak adlandırır. Mâverdî'de böyle bir durum söz konusu olmamakla birlikte, halife değil valinin/emirin zorla başa geldiği durumlarda neler yapılması gerektiğini anlatmaktadır ve otoriteye itaatin, ümmetin birliğinin ve dinî ahkâmın muhafazasının

²⁴⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 3; Tefâtânî, *el-Makâsıdu'l-Kelâm fi 'Akâidi'l-İslâm*, s. 736.

mümkün olması için buna cevaz verilebileceğini söylemektedir.²⁵⁰ Mâverdî'nin bu şekilde yaptığı açıklamayı Gibb halifelîğe yormuştur. Ayrıca Mâverdî hilafet nazariyesini anlatırken, halifenin, asilere esir düştüğü zaman; eğer kurtulacağına inanıyorsa bir vekil tayin etmesi gerektiğini, ancak kurtulacağına dair bir ümit kalmamışsa asilerin kendi aralarında seçtikleri halifeye biat edileceğini ve esir olan halifenin halifelîğinin böylece düşmüş olacağını söyler.²⁵¹ Eğer Gibb'in kastı Mâverdî'nin bu görüşü ise bunun da zarurî ve istisnâî durumlar için söylediğini ifade edebiliriz. Muir ise bu konuda sadece tahtın şüphe ve rekabetlere açık olduğunu söylemiştir. Gibb'in söyledikleriyle paralel olarak değerlendirebileceğimiz bir görüştür. Farklı anlatımlarla ifade etseler de genel olarak bu konuda iki oryantalistin de görüşü benzerdir.

Arnold'un ve Gibb'in halifelîğin çok yönlülüğü ile ilgili söylediklerini doğru bir görüş olarak değerlendirebiliriz. Hz. Peygamber (s) hayatta iken Müslümanların devlet başkanı, savaşlarında kumandanı, namazda imamları ve diğer başka durumlarda kadıları olmuştur.²⁵² Halife de Hz. Peygamber'in (s) halefi olarak; dini bir liderken, devlet yöneticisi, komutan gibi vasıflara da çoğu zaman sahip olmuştur. Bazı dönemler Gibb'in söylediği gibi rekabet sonucu elde edildiği olmuştur. Ancak bu, halifelik sisteminin artık tamamen böyle olduğu anlamına gelmemektedir. Muir'in söylediği gibi rekabete açıktır denebilir ancak bu konuda genelleme yapmayı doğru bulmamaktayız.

Ayrıca Gibb halifelîğin mahiyeti ile ilgili; ilk başlarda teosofik bir anlayışta olduğunu, sonrasında ise Ortodoks (Sünnî) yani daha katı, daha rasyonalist bir anlayışa dönüştüğünü söylemiştir. Bu rasyonalizasyonun sebebi de ona göre Sünnî anlayışın tamamen Mâtürîdî düşüncesi içine alınmasıdır. Bu durum mistik öğretiler olarak zaten alışılmış olan bu halifelik/imamet ikilisini rasyonalize ederek halifelîği imametten ayırmak demektir. Bu da ona göre Müslüman toplumda şeriat ile ilgili bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Halifelik/İmamet konusunda teosofik tabirini kullanmakla bu konunun keşif ve ilhama dayandığını kasteder ki bu çok yanlış ve yersiz bir imadır. Hilâfet İslâmî bir yönetim biçimi ve bir müessesedir, teosofi vb. kelimelerle nitelemek doğru değildir. Gibb asıl halifelîğin otuz yıl sürdüğünü, ondan sonra ise nezaketen halifelik olarak adlandırılan bir 'imamlık' dönemi olduğunu söyler. Ancak imamlığın herkese verilmediğini, askerî özellikler yanında, şeriatı uygulayan doğru bir

²⁵⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 27.

²⁵¹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 17.

²⁵² Zeydan v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, I, 81.

yönetici olma vasfını da taşıması gerektiğini belirtir. Bu konuda aktardığımız Hz. Peygamber'in (s) hadisinden hareketle Mâturîdî görüşüne göre de hilâfet otuz yıldır, gerisi ise melikliklerdir.²⁵³ Bu sebeple bu ifadesinin doğru olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.Halifelerin Seçilmeleri ve Kendilerine Halef Bırakmaları Meselesi

İlk olarak halifelerin kendilerinden sonra gelecek kişiyi belirlemeleri hususunda; Arnold bunun bir gereklilik olduğunu vurgulamıştır. Yani halifeler kendilerinden sonra gelecek kişinin kim olacağını belirlemelidir demiş, hatta Hz. Muhammed'in (s) kendisinden sonra bir halef bırakmamasını kendince bir ihmal olarak değerlendirmiştir. Hz. Muhammed (s) yerine halef bırakmamıştır.²⁵⁴ Bununla ilgili pek çok şey söylenebilir. En önemlileri; yerine birini bıraksaydı zaten yerine bıraktığı şahsa halef değil veliaht denirdi, bu durum peygamberliğin devamı gibi düşünülebilirdi, bununla birlikte saltanat başlardı, Hz. Peygamber'in (s) birebir tayin ettiği birisi ve onun soyundan gelenler kutsanabilirdi ve tüm bunlar İslam'ın ruhuna zarar verebilirdi. Arnold'un bu ihtimalleri düşünmemesi ve bir 'ihmal' olarak değerlendirmesi oryantalizm bölümünde de açıkladığımız gibi İslâm'ın muhtevasını kavrayamamasından kaynaklı olabilir. Sonrasında o, *"Arap kabile duygusunun, ilkel siyasal yaşam biçimlerinde kalıtsal bir ilke tanımadığını ve kabile üyelerinin kendi liderlerini seçmede tamamen serbest bıraktığını ve Hz. Muhammed'in (s) bu kabile duygusunun gücünü göstermek için halef bırakmadığının daha muhtemel olduğunu"*²⁵⁵ söylemiştir. Ancak Hz. Peygamber (s) kabile duygusunu güçlendirmek değil, tam tersine Araplardaki asabiyet ve neseb ile övünme gibi cahiliye gelenekleriyle hep mücadele etmiştir. Asabiyyetin olumsuz tezahürlerini olumlu hale çevirme noktasında iki türlü yol izlemiştir; birincisi, asabiyyetin cahiliye davası olduğunu ifade edip bu yolda olanları kınamış ve terk edilmesini emretmiştir. İkincisi ise, asabiyyet kavramı yerine sıla-i rahim uygulamasını getirerek bu insani yakınlaşmayı İslâm'a uygun hale getirmiştir.²⁵⁶

Bu düşüncesi ile birlikte, halifeden sonra veya halife hayatta iken onun yerine geçmek isteyen birilerinin mutlaka olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu konuya verdiği

²⁵³ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 198.

²⁵⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, II, 264; Adudiddîn-i el-Îcî, *Akaid Risalesi*, s. 4; Zeydan v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, I, 81.

²⁵⁵ Arnold, *The Caliphate*, s. 19.

²⁵⁶ Bkz. Apak, Adem, "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Asabiyyetle Mücadelesi", s. 18.

örneği yersiz bulmaktayız. Hz. Ebu Bekir'in Hz. Muhammed (s) vefat etmeden önce yönetici olma planı yaptığını söylemesini art niyetli buluyoruz. Bu ifadesine dayanak olması açısından herhangi bir delil sunmamıştır. Arnold Hz. Peygamber'in (s) ölüm haberinin ortaya çıkardığı üzüntüyü, Hz. Ebu Bekir'in duyar duymaz haberi teyit ettikten sonra halka yaptığı konuşmayı, Benî Sa'îde'de nasıl halife seçildiğini ve orada yaşanan olayları²⁵⁷ tamamen görmezden gelerek adeta bir 'plan' olarak takdim etmektedir.

Bir diğer mesele de halifelik seçimi konusudur ki Arnold bu konuda da bazı değerlendirmelerde bulunmuş ve biat uygulamasını anlattıktan sonra aslında kimin seçileceğinin önceden belli olduğunu, biat uygulamasının ise bir kurgudan ibaret olduğunu söyleyerek meseleri çarpıtma yoluna gitmiştir. Ne şekilde böyle bir kanıya vardığını anlatmamakla birlikte ciddi bir genellemede bulunmuştur. Pezdevî ve Mâverdî'den naklettiğimiz üzere halife seçimi yapılırken öncelikle niteliklere bakılması ve halife olacak insanların ilim, takva, şecaat ve nesep yönünden en üstünü, faziletlisi ve Kureyş soyundan olmaları gerektiği²⁵⁸ vurgulanmıştır. Buna göre halife seçimi iki şekilde olmaktadır; birincisi halifenin kendisinden sonra gelecek kişiyi tayin etmesiyle, ikincisi ise ehlü'l-hal ve'l-akdın seçimiyledir.²⁵⁹ Fakihler bu iki durumda da halifenin meşruiyetini kabul edilmektedir.

Arnold devamında eski Arap geleneğinde de kendisinden sonra halef bırakma durumunun olduğunu, halifeliğin muhtevasında da bunun var olduğunu söylemiştir.²⁶⁰ Eski Arap geleneğine bakılacak olursa; onlardaki yöneticilik ve emirlik (beylik), asabiyet ve nüfuz sahibi olanlara özgüdür. Aynı soy ve nüfuza sahip iki ya da daha fazla kişi bulunursa en yaşlı olanın başa geçmesi tercih edilmiştir. Seçimde herhangi bir sıkıntıya düşülürse kur'a usulüne başvurulmuştur.²⁶¹ Bu da bir nevi seçim yöntemi kabul edilebilir. Fakat kuraya müracaat edilmesine Mâverdî sıcak bakmamıştır. Ona göre, kuranın içinde devamlı olarak şüphe taşıyacağını ve bu şüpheyile de seçilen kişinin halifeliğinin bâtil olacağını söylemektedir.²⁶² Eski Arap geleneğine benzer yönleri de olsa bile orada olan bir şeyin halifelikte de mutlaka olacağını ifade etmesi

²⁵⁷ Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, II, 182-195; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 343-358; Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, s. 920.

²⁵⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 187; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 4.

²⁵⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 188-189; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, ss. 4-12.

²⁶⁰ Arnold, *The Caliphate*, s. 20.

²⁶¹ Zeydan v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, II, 879.; Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 129.

²⁶² Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 8.

düşünülmenden yapılmış çok basit bir genellemedir. Gibb ve Muir bu konuya değinmemişlerdir.

2.3. Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi Meselesi

Halifelik denince zamanla onunla bağdaştırılan, en önemli konulardan biri de maalesef saltanat olmuştur. Bu konuda Arnold; bu sistemi ilk olarak Muâviye'nin getirdiğini söylese de halifelikte saltanatın önceden de var olduğunu ima ederek²⁶³ Dört Halifenin seçimine gölge düşürmeye çalışmıştır. Emevîler ve sonrasında Abbasilerde de devam ettiğini ve son dönemlerde daha da arttığını, ancak yukarıda da söylediğimiz üzere o, görünüşte ihtiyari bir mesele olduğunu söylemiştir. Halifelikte saltanatın Muâviye'den önce de var olduğuna dair kanıt getirmeden bunları söylemiştir. Ne var ki, İslâm fıkında halifelik şartlarını taşıdığı sürece, halifenin tayin ettiği kişinin halifeliği kabul edilmiştir.²⁶⁴ Yine halife oğlu dâhil bir başkasını halef olarak gösterebilirdi ve Müslüman halk kabul ettiği takdirde²⁶⁵ tayin edilen kişi halife olurdu.²⁶⁶

Sonrasında saltanatın halifeliğe lüks ve şatafat kattığını söyleyen Arnold, bu cihetle halifeliğin dini yönünü de ele almış ve birtakım eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre Emevîler devri, yeniliklerin ve iyi gelişmelerin Roma İmparatorluğu'ndan kopyalandığını ve sınırların genişlemesiyle lüks ve şatafatın da arttığını, tüm bu sebepler sonucunda dini olmaktan çok dünyevi bir hal aldığını söylemiştir. Roma İmparatorluğu'ndan kopyalama meselesine katılmamakla birlikte fetihler sonucunda yeni görülen kültürlerden bir şeylerden alınmış olma ihtimalinin yüksek olduğu kanaatindeyiz. Zamanla halifeliğin dünyevileşmesi meselesine katılmamaktayız, çünkü Arnold'un kendisinin de söylediği gibi halifelik baştan beri sadece dinî değil aynı zamanda siyasi ve askeri yönleri de haiz bir kurumdur. Ülkenin zenginleşmesi ve genişlemesini halifelik kurumunun dünyevî bir hal aldığı şeklinde yorumlamak abartılıdır.

²⁶³ Arnold, *The Caliphate*, s. 23.

²⁶⁴ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 189; Teftâzânî, *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, s. 748.

²⁶⁵ Bu konuda ihtilâf vardır. Zira Pezdevî halifenin tayin ettiği kişinin direkt olarak halife olacağını, ehlü'l-hâl ve'l-akd üyeleri seçerse onların seçtiği kişinin de halk kabul etmese dahi halife olacağını ifade etmiştir. Bkz. Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 189.

²⁶⁶ Şirvanî, Latif Ahmed, *İkbal'in Konuşma ve Yazıları*, çev. Can Ceylan, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2011, s. 152.

Gibb ise halifelik konusunda Mâverdi'nin görüşlerini incelemiş ve yorumlarını da büyük oranda ondan aktararak yapmıştır. O Mâverdi'nin sosyopolitik sözleşmeye dayalı halife merkezli bir hukuk devleti düşüncesinin saltanatla birlikte çöktüğünü söylemiştir. Çünkü ona göre saltanat geldikten sonra çağdaş siyasetten uzaklaşmıştır. Saltanatı utanç verici bir sorun olarak görmektedir. Muir'in ise bu konuda bir yorumu olmamıştır. Arada farklılık var gibi görünse de Arnold da Gibb de saltanatın halifelik ile bağdaşmadığı sonucuna varmışlardır. Onların gözünden bakıldığında çizdikleri çerçevenin mantıklı yanları olabilir ancak sıkıntılı yanları da mevcuttur. Aktardığımız üzere halef tayini kabul edilebilir olsa da bunun saltanata dönüşüp sonraki nesillerde demokrasiden uzak hale gelmesi ile birlikte taht kavgalarına da sebebiyet vermiştir. Aslında saltanat ve halifelik kurumları başlangıçta ve özünde çok farklı düşünülmüştür. Ancak Muâviye'nin oğlunu veliaht tayin etmesiyle halifelik saltanata dönüşmüştür. Kaynaklarda Muâviye'nin bu konuyu uzunca süre istişare ettiği ve seçim şartlarının zorluğunu bahane ederek yaşadıkları çağın icabını yerine getirdiklerini ileri sürmüşlerdir. Benzer gerekçe ve kaygılarla gerek Abbasîler ve gerekse Osmanlılar halifelikle saltanatı birlikte yürütmeye çalışmışlardır. Ne var ki, halifenin gücünün zayıfladığı dönemlerde gerçek hükümdarlık anlamındaki sultanlığı başkaları üstlenmiştir.²⁶⁷

2.4. Halifelerin Kullandıkları Unvanlar Meselesi

Oryantalistler halifeliğin mahiyetini değerlendirirken bu unvanlar üzerinde de çokça durmuşlardır. Öncelikle Arnold, üç unvanın halifelik kurumunun sembollerinden olduğunu söylemiştir. Bunlar; 'Halîfetü Resûlullâh', 'Emîru'l-Mü'minîn' ve 'İmam' unvanlarıdır. Halîfetü Resûlullâh unvanıyla ilgili, bunu ilk olarak Hz. Ebu Bekir'in kullandığını, ona bu unvanın verilmesinin gerçek bir tevazu ile yapıldığını, çünkü peygamberin ölümünden sonra halk arasında bir dağılmanın ve irtidatların söz konusu olmaması için önlem niteliğinde olduğunu söylemiştir. Onun bu sözleri makul görülebilir. Gibb ise bu unvanın ilerleyen dönemlerdeki konumunu ele alarak farklı yöneticilerce de kullanıldığını, Osmanlı ve Babür imparatorlarının bazen kullandığını söylemiştir.

²⁶⁷ Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, s. 201.

İkinci unvan 'Emîru'l-Mü'minîn' unvanıdır. Bununla ilgili Arnold; daha ekâbir bir unvan olduğunu, bunu böyle yorumlama sebebinin de Hz. Ömer zamanında yapılan fetihlerin görkemi olduğunu söylemiştir. Ekâbir bir unvan olması durumu tamamen bakış açısına göre değişir, bu sebeple anlamsız ve sadece tasgir etmeye yönelik bir ifadedir. İlk olarak bu unvanı kullananın da Hz. Ömer olduğunu aktarmakla birlikte öncesinde Abdullah İbn Cahş'ın da kullandığını ancak onun 'önemsiz' olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadesiyle Arnold çekinmeden Abdullah İbn Cahş'a hakaret etmiştir. Bu unvanın daha sonra devlet yöneticisi dışında kimsenin kullanamayacağını söylemiştir. Gibb ise bu unvan ile ilgili olarak bunun da halife unvanı gibi siyasi, askeri ve dini yönü olduğunu, bu sadece halifelerin değil, halifelğin kendi hakları olduğunu iddia edenlerin de kullandığını aktarmıştır. Bunun içi boş ve gelişigüzel bir iltifat olmadığından bahsetmiş, hem bu olağanüstü iltifatın kamuya mal edilmediğini, hem de tüm yöneticiler için kullanılan ve artık alışılacalmış diğer unvanlardan farklı olduğunu, bu sebeplerden dolayı da buna özel bir anlam yüklendiğini söylemiştir. Arnold ve Gibb burada unvanı kimlerin kullandığı konusunda bir ayrıma düşmüşlerdir. Ayrıca Gibb 'Gazilerin Hükümdarı ve İnanç Savaşçıları' olarak Arapçadan çevirdiği 'Seyyidu'l-ğuzat ve'l-mücahidîn' unvanının da aynı zamanda 'Emîru'l-Mü'minin' unvanının bir tamamlayıcısı veya bu unvana eş değer bir unvan olduğunu anlatırken 'Emîru'l-Mü'minin' unvanının saltanat ve halifelik ikilisiyle bir ilgisi olmadığını söyler. Ancak bu unvan *"Mü'minlerin beyi, İslâmların Padişahı manasına gelen bu tabir aynı zamanda peygamberin halifesi de demektir."*²⁶⁸ Bu cihetle tamamen ilgisiz olduklarını söylememiz mümkün değildir.

Üçüncü unvan olan 'İmam' unvanıyla ilgili olarak Arnold Kur'an'dan örnekler vererek bu unvanın hangi şekillerde kullanıldığını bahsetmiştir. İlk olarak ibadetteki (namazdaki) imamdan bahsetmiş, Hz. Peygamber'in (s) de bu görevi Medine'de olduğu süre boyunca yaptığından, sefere çıkarken ise yerine a'mâ birini bıraktığından bahsetmiştir. Abdullah İbn Ümmü Mektum'dan bahseden Arnold, hastalığı sırasında ise Hz. Peygamber'in (s) yerine Hz. Ebu Bekir'i imam olarak bıraktığını ve bunun da Hz. Ebu Bekir'in halife olarak seçilmesini kolaylaştırdığını iddia eder. Ona göre peygamberin yerine imamlık yapmak toplum liderliğinin en belirgin özelliğidir. Bu görüşüne tam manasıyla katılamayız. Çünkü Hz. Peygamber'in (s) yerine imam olarak Hz. Ebu Bekir'i bırakırken böyle bir gayesi olduğu yönünde bir bilgi olmamakla

²⁶⁸ Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, I, 527.

birlikte, Hz. Peygamber'in (s) vefatından önce yerine birini halefi olarak bırakmadığını kesin olarak bilmekteyiz.²⁶⁹ Arnold'un böyle bir yorum yapması onun açısından bakıldığında mantıklı görülmektedir, imam olma konusunu halife seçilmesine bağlaması doğaldır. Ancak tabii ki kendisinden sonra halife olması için Hz. Peygamber'in (s) Hz. Ebu Bekir'i namazlarda imam olarak bırakması gibi bir yorum kabul edilemez. Gibb ve Muir'in bu unvan ile ilgili görüşleri bulunmamaktadır.

Unvan bahsini kapatmadan önce Gibb'in bu konudaki bir görüşünden de bahsetmemiz yerinde olacaktır. O, unvanlardan bahsederken ismin yanına unvanlar yazılırken bazı kelimelerin kullanılmasının hoş olmadığından bahsetmiştir. Bunun en önemli örneği olarak da halife ve saltanat kelimelerini verir. Bu konuda Gibb'in haklı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bunlar çok farklı anlamlar ifade eden iki kelimedir. Ve bir arada kullanımı özellikle sonraki nesiller için halifelik kurumunun mahiyetini zedeleyici olabilir. Gibb'e göre halifelik "şeriatın hükümlerini güvence altına alan ve uygulayan bir yönetim şekli"dir ki saltanat olmadan da bu pek tabii ki uygulanabilir.

2.5. Abbasi Hilâfesinde Keyfî İdamlar Meselesi

Önem arz eden bir diğer konumuz ise 'keyfî idamlar' veya 'haksız adam öldürme' meselesidir. Bu konuda öncelikle Arnold'un ifadelerine bakacak olursak; Emevîlerin, tartışmak için Abbasî halifesinin yanına gitmek istediklerinde tahtın yanında bir cellat bulunduğunu, halifeye yaklaşamadıklarını, bunun sınırlandırıldığını ve buna teşebbüs ettiklerinde karşılarında celladı bulduklarını söylemiştir. Yaşadığımız dönemdeki devlet adamlarının korumaları ile anlatılan dönemdeki cellatların aynı görevi üstlendiklerini ifade edebiliriz. Bu sebeple onların görevi de halifeyi korumaktır ve yine görevlerinin bu olması dolayısıyla vur emrine sahiptirler. Arnold keyfî idamlar meselesinden bahsederken direkt olarak Abbasileri hedef göstermiştir. Bunun sebebi de Abbasî İhtilâli dolayısıyla bu ihtilâle karşı çıkan veyahut çıkması muhtemel olan, siyasî tehlike olarak görülen Ümeyyeoğulları'nın umursamaz bir şekilde öldürülmesidir.²⁷⁰ Özellikle de Ebu'l-Abbas es-Seffah'ın halife olduğu dönemde Ümeyye ailesinden çok kan dökülmüş

²⁶⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, II, 264; İcî, *Akaid Risalesi*, s. 4; Zeydan v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, I, 81.

²⁷⁰ Bozkurt, *Abbâsiler (750-1258)*, s. 50.

olmasıdır.²⁷¹ Ancak burada asıl olan halifelerin hukuka riayet etmediğinin, deyim yerinde ise canlarının istediği gibi hareket ettiklerinin kastedilmesi, geçmişin yargılanması ve bu cihetle İslâm'a gölge düşürülmesidir. Ayrıca Arnold Emevîler'de böyle bir durumun olmadığını söylemektedir. Ancak İslâmiyet'te ilk hapishaneleri kuran ve ilk kez hassa askeri teşkil eden kişi Muâviye'dir ve o bunu göz ardı etmiştir. Ayrıca Emevîler döneminde halife adına şiddet uygulayan valileri vardır. Bu sebeple o dönemde de isyancı toplulukların sayısı çoktur.²⁷² Bu gibi durumlardan hiç bahsetmeyerek insanları belirli bir konuya odaklayıcı üslûp kullanmasını onun misyoner tavrının ve vazifesinin tezahürü olarak görüyoruz.

Arnold'un bu hikayemsi anlatımının ardından aynı iddiaları Abbasiler konusunda Muir'in de söylediğini görmekteyiz. O Abbasilerin haksız yere insanları öldürdüğünden ve bunu çok fazla yaptığından, ciddi boyutlara ulaştığından ve cellatları olduğundan bahsetmiştir.²⁷³ Ayrıca metninde Ebu'l-Abbas es-Seffah'tan da ismen bahsetmesi o dönemi anlattığını kanıtlar niteliktedir. 'Bağdat skandalı' şeklinde de bir ifade kullanan Muir'in bundan kastının Abbasî İhtilâlinin ilk yıllarında Emevî hanedanına karşı uygulanan kısımlar olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca Muir açıkça Emevî hanedanına karşı daha olumlu yaklaştığını da belirtmiştir. Biz bunları göz önüne alarak bu müsteşriklerin Emevî-Abbâsî çekişmesini istismar ettiklerini ve onların asıl amaçlarının İslamafobiye hizmet etmek olduğunu düşünüyoruz.

2.6. Mezheplerin Hilâfete Bakışı Meselesi

Mezheplerin hilafete bakışı meselesine en fazla temas eden Gibb olduğunu görüyoruz ve onunla konuya giriyoruz. Nitekim onun ifadesiyle halifelik kurumu aslında Sünniliğe ait bir meseledir. Onun Sünnî doktrin dediği temelde 'şeriat'a riayeti ve sünnete tabi olmayı vurguladığını görürüz. Zaten İslâmî kaynaklarda bu durum hemen teyit edilir. Mesela Kurtubî Maide suresinin 48. ayetini açıklarken şeriatın tanımını şu şekilde yapar; "*Şeriat, Allah'ın kulları için din diye indirdiği hükümlerdir.*

²⁷¹ Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, V, 69; Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*, s. 378; Aksu, Ali, "Emevîlerin, Abbâsîler Tarafından Soykırıma Uğratılması ve Ebu'l-Abbas'ın Bu Soykırımdaki Rolü", ss. 259-268.

²⁷² Zeydan v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, II, 961.

²⁷³ Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, s. 595.

Kendisi vasıtasıyla kurtuluşa erişilen apaçık yol demektir."²⁷⁴ İbnü'l-Cemâ'a' da; "Şeriat, Resulullah'ın getirdiği ve tayin ettiği, insanların tabi olarak korumalarını vacib kıldığını hedeftir"²⁷⁵ diye şeriatı tanımlamıştır. Bu cihetle onun Ehl-i Sünnet'in özünde şeriatı hep öncelediği ifadesini doğru kabul edebiliriz.

Gibb yine bazı hukukçuların anayasayı yenilemek gerekliliği düşüncesinde olduklarını, ancak şeriatın buna engel olduğunu söyleyerek²⁷⁶ geçmiş günümüzün kavramları ile izaha çalışmaktadır. Onun bu görüşü, hangi hukukçular, hangi devlet, hangi dönem, hangi yıl bunların hiçbirinden bahsetmediğinden dolayı dikkate alabileceğimiz bir görüş değildir. Çünkü hangisi olduğunu bilmeden net bir yorum yapabilmemiz mümkün değildir. Bunların ardından Gibb, Hariciler ve Şia'nın halifelik konusunda büyük sorun oluşturduğunu söylemektedir. Sebep olarak ise onların halifelik ile ilgili düşüncelerinin ve icraatlarının İslâm çizgisi dışında olması ve halifelik vasfı taşımayan kimseleri halife seçmelerini ileri sürmektedir. Gibb'in bu anlatımlarına binaen Şiilerin ve Haricîlerin hilâfet anlayışı şöyledir; Şiilerin anlayışına göre, hilâfet ve imametın anlamı açık ya da kapalı nas ve vasiyyet ile sabittir. İmamet Ali evlatlarından başkasına intikal etmemektedir. Ümmetin fertlerinin kendi aralarında seçip iş başına getirdikleri kimse imam olamaz. Bazıları Mutezile'ye yönelirken bazı Ehli Sünnet'e yönelmiş bazıları ise teşbihe başvurmuştur.²⁷⁷ Haricilikte ise bilindiği üzere adil, alim ve zahid olması şartıyla herkes halife olabilir. Hatta sonraları çevresinin az olması ve daha kolay azledilebilir olması sebebiyle Arap olmayanların halifeliğini tercih etmişlerdir. Eğer onlara göre doğru olan yoldan ayrılırsa azledilir ve öldürülür.²⁷⁸ Tüm Harici fırkalarının ortak düşüncesi, Hz. Osman ve Hz. Ali'den teberri edip uzaklaşmalarıdır. Bu özelliği tüm ibadet ve iyi davranışların üzerinde görürler.²⁷⁹ Görüldüğü üzere iki tarafın da hilafet konusunda Sünnî görüşten farklılıkları olduğu aşikardır.

Bu konuda Muir'in düşüncelerine bakacak olursak; o, öncelikle gruplandırma yaparken Şii - Harici, ardından ise Şii - Sünnî şeklinde bir ayırım yapmıştır. Bu ayrımlarla her birinin farklı bir halifelik anlayışı olduğunu ima eden Muir, çok fazla bu

²⁷⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273), *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Müessesetü'r-Risaleti, Beyrut 1427/2006, VIII, 38.

²⁷⁵ İbn Cemâa, *Ald'e Boyun Eğmek*, s. 53.

²⁷⁶ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 141.

²⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 186.

²⁷⁸ Bkz. Fığlalı, "Hâricîler", 169.

²⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 148.

konu üzerinde durmamakla birlikte Sünnilerin din konusunda daha hassas, daha katı olduğunu söylerken, Şiiilerin daha dışa dönük ve değişime açık olduğunu söylemiştir. Bu ayrımlara değinmişken, Muir, İslâm'ın bu mezhepsel ayrımlar dolayısıyla geri kaldığını, çağa ayak uyduramadığını ifade eder. Bunları İslâm'ı karalama niyeti ile söylemiş olmalıdır. Çünkü bir dinde farklı mezheplerin olması dinin ilerlemesini durdurmaz ve ayrıca İslâm her çağa uyum sağlayan evrensel bir dindir. Kendisinin savunduğu Hristiyanlıkta da birbirinden çok farklı mezhepler mevcuttur.

Muir bu şekilde mezhepsel ayrımlarla beraber, bir de Emevî - Abbasi ayrımına gitmektedir. Ona göre, Emevî hanedanlığı dönemi halifelik kurumunun en parlak dönemidir. Abbasileri ise bir o kadar kötüleyen Muir, o dönemde yazılan tarihi kaynakların yanlış olduğunu söylemiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm tarihinin bazı dönemlerinde emir ve sipariş üzerine tarih yazıldığı ve bunun da o tarihi yazdıran şahsiyetin keyfine göre değiştirildiği olmuştur.²⁸⁰ Ancak bu durum, o döneme ait tüm kaynakların bu şekilde güvenilirmez olduğunu göstermemektedir. Emevîleri savunup, Abbasileri bu kadar yermesinin sebebini bilmemekteyiz. Lakin Abbasî dönemi kaynaklarından bazı rivayetlerin doğruluğunu da kabul ederek çelişkiye düşmüştür.²⁸¹ Ona göre Emevîler Arap toplum yapısını korumuştur, ancak Abbasilerin yönetim kademelerine Türk ve Farsları getirmesini eleştirmiştir. Türkler ve Farsların Abbasî yönetiminde üst kademelere gelmiş oldukları doğru olsa da bunu emperyalizm olarak nitelemesinin ve yağmacılık vs. gibi ifadeler kullanmasının Türkleri ve dolaylı yoldan İslâm'ı tasvir amaçlı olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca Emevîlerin Arap toplum yapısını koruduğundan bahsederken sebebini bilmediğimiz bir şekilde mevali politikasını görmezden geldiği veyahut halifeliği ırkçı bir kurum olarak düşündüğü kanaatindeyiz.

2.7. Hilâfetin Bazı Ritüelleri Meselesi

Arnold halifeliğin mahiyetini anlatırken onun bir takım ritüellerine değinmiştir. Birincisi Pers (İran) İmparatorluğu'ndan alındığını düşündüğü ve Abbasî sarayında uygulanan halifenin elini ayağını öpmek ya da daha yüksek bir rütbede ise cübbesinin ucunu öpmek gibi bir uygulamadır. Bunun özellikle Abbasî halifeliğinin bir ritüeli

²⁸⁰ Köprülü - Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 153.

²⁸¹ Kazımov, Shamo, *Müsteşriklerin Hz. Osman Dönemi Olaylarına Yaklaşımı*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2015, s. 38.

olduğunu vurgular.²⁸² İslâmiyet'in ilk yıllarında halifenin eli biat merasimi yapıldığı zaman ya da yeniden maaş verildiği, af ve ihsan edildiği, veda edildiği zaman veyahut tazimat arz edilirken yani halifeye büyük bir hürmetle tavır takınılırken el öpüldüğü bilinmektedir. Daha sonra halifelerin çoğu bu yoldan devam etmişler, ancak artık ellerini öptürmeye tenezzül etmemeye başladıklarından kabul edilenlerin derece ve makamlarına göre etek ve eşik öpme adet olmuştur.²⁸³

Diğer iki ritüel de 'minber' ve 'hutbe'dir. Devletin minberden yönetildiğini, dört halife devrinde de bunun kullanıldığını hatta valilerin bile kullandığını söylemiştir.²⁸⁴ Sonrasında bu uygulamanın yavaş yavaş terk edilip minberin vaaz kürsüsünden ibaret kaldığını söylemiştir.

Hutbenin ise Hz. Peygamber (s) döneminde siyasi bir önemi varken, O'nun vefatından sonra sınırların da genişlemesi ile birlikte siyasi yönünün yavaş yavaş terk edildiğini, sadece dini olarak cuma günleri yapılan bir konuşma halini aldığını ifade etmiştir.²⁸⁵

Çalışmamızın mukayese kısmını Gibb'in şu düşünceleri ile noktalamayı uygun bulmaktayız. Ona göre Sünnî siyaset kuramının bir iç, bir de dış yüzü vardır. Bu ayrımın Müslüman düşüncenin gerçek içeriği ile (iç yüzü) hukuki ifadesi (dış yüzü) arasında olduğunu ifade eder. Bu Müslüman düşüncenin içten bütün faaliyeti karakterize ettiğini ve hatta gerekli görürse dışta kinin sınırlarını aşarak kendi gerçekliğine bağımsızlık vereceğini dile getirir.²⁸⁶ O böylelikle İslâm düşüncesi ile ilgili anlattığı tüm farklılıkları geçersiz kılan ortak bir İslâm inancının varlığını kabul etmiştir.

²⁸² Arnold, *The Caliphate*, s. 29.

²⁸³ Bkz. Zeydan v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, II, 1338.

²⁸⁴ Arnold, *The Caliphate*, s. 35.

²⁸⁵ Arnold, *The Caliphate*, s. 37.

²⁸⁶ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, s. 149.

SONUÇ

Oryantalizm, din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen, araştıran, keşfeden ve Doğu hakkında değer yargıları içeren eserler üreten, bu konu ile ilgili kürsüler, fakülteler kuran, TV, radyo, sosyal medya, filmler, diziler, resimler vb. yollarla bu düşüncelerini tüm dünyaya yayan Batı kaynaklı kurumsal faaliyetlerdir. Oryantalizmin ortaya çıkışının ve bu kadar üzerinde durulan bir alan olmasının en büyük nedeni ve hedefi İslâm dini olmalıdır. Oryantalistlerin kendilerince yaptıkları Doğu-Batı ayrımı neticesinde Doğu'yu araştırma gayretleri sonucu pek çok eserler ortaya koymuşlar ve devasa bir külliyyatı miras bırakmışlardır.

Oryantalistler halifelik konusunu incelerken kendilerince tartışma/ihtilâf çıkaracağını düşündükleri, odakları takriben aynı olan belli başlı konulara yer vermişlerdir. Bu konuların en önemlilerinden biri halifeliğin ilk olarak nasıl ortaya çıktığı, Hz. Peygamber'in (s) bir halef bırakıp bırakmadığı veya bunun gerekliliği ve halifenin tayini konusudur. Oryantalistler, halifeliğin baştan beri seçimle kanallı olmuş gibi görünse de aslında hep saltanatın veya halef bırakmanın halifeliğin özünde mevcut olduğunu ileri sürmektedirler. Bunu söylerken de eski Arap geleneğinde de var olduğunu aktarırlar. Hilâfet, halifenin tayiniyle veya ehlü'l-hal ve'l-akdın seçimiyle elde edilir. Oysa eski Arap geleneğinde asabiyyet ve nüfuz sahibi olma durumu etkili olmakla birlikte en yaşlı kişinin başa geçmesi tercih edilir. Seçimde sıkıntıya düşülürse de kur'a usulüne başvurulur. Halifelikte de İbn Haldun'dan aktardığımız üzere asabiyyet önemli bir olgudur, lakin halife olacak kişide bulunması şart koşulan faktörler de oldukça mühimdir ve kur'a yerine ehlü'l-hal ve'l-akdın seçimi daha evlâdır. Yani saltanat ve halef bırakma konusunun halifeliğin temelinde var olduğunu söylemek ve bunu tüm halifelere genellemek doğru değildir. Ayrıca eski Arap geleneğinde olan bir şey İslâmiyet'ten sonra da devam etmek zorunda değildir.

Sonrasında saltanat konusundan devam etmişler ve halifelik kurumunun Muâviye'den sonra saltanata dönüştüğü için çağa ayak uyduramadığını ve geri kaldığını söylemişlerdir. Hilâfette tayin ile halife belirlenmesinde belirli şartlar dahilinde bir beis olmadığını aktarmıştık. Ayrıca bahsettikleri devletler döneminin en güçlü devletlerindendir. Bu cihetle saltanatın devam etmesinin de çağa ayak uydurmak ile bir alakası olmadığını düşünmekteyiz.

Hilâfeti zorla ele geçirme, özünde lüks ve şatafatın olması, halifenin unvanları, Emevî-Abbasi çekişmesi, Şiilerin ve Haricilerin halifelik ile ilgili görüşleri ve Eş'arî-Mâtürîdî görüş ayrımı vb. konulara da değinen oryantalistler, bu tarz görüşlerini aktarırken İslâm tarihinin ana kaynaklarına atıflar yapmışlar, ancak görüldüğü üzere oradan bilgileri parçalar halinde almışlar ve kendi yorumlarıyla istedikleri yöne çekmişlerdir.

Buraya kadar aktardığımız her konuda gördük ki oryantalistlerin bu konular ve bunlara getirdikleri yorumlar ile amaçları halifelik kurumuna zarar vermektir. Bu yolla da İslâmiyet ile kurulan idarî ve siyasî yapıyı insanların gözünde alçaltmak ve insanların İslâm'a ve Müslüman yöneticilere bakış açılarını değiştirmek ve bozmaktır.

Tüm bunlara istinaden en başta da aktardığımız gibi onların bu kadar araştırma, inceleme yapmakla, bu konuda kitaplar, makaleler yazmakla amaçlarının; kendi ideolojileri için tehlike olarak gördükleri İslâm'ı temelinden sarsmak, insanlara bu dini doğru aktarmış gibi görünerek (İslâm tarihinin ana kaynaklarını kullanmalarının en büyük sebebi bu olabilir) yanlış aktarmak ve onları İslâm'dan uzaklaştırmak olduğunu söylemek mümkündür. Bu cihetle onların özelde misyonerlik faaliyetlerine hizmet ederek halifelik meselesi üzerinden eleştiriler getirdiklerini düşünüyoruz.

Üç oryantalistin de çalışma yöntemlerine baktığımızda; Arnold'un daha yüzeysel ancak ana konulara odaklı bir araştırması olduğunu ifade edebiliriz. O, temel kaynaklara sıkça atıf yapmışsa da kendi düşüncelerini eklemeyi ihmal etmemiştir. Konumuz bağlamında halifelikle ilgili bazı kavram ve kelimeleri istismar etme yoluna gitmiştir.

Gibb'in ise halifeliğin mahiyetine ilişkin çok daha ayrıntılı çalıştığı ve Müslüman tarihçilerin ve alimlerin anlatım ve kuramlarına yer vererek onlar üzerinden çalışmasını yürüttüğü ve daha mantıklı yorumlar yaptığı kanaatindeyiz.

Muir ise halifeliğin tarihçesini aktarmış, bunu yaparken İslâm tarihinin ana kaynağı niteliğinde olan eserlerden bilgiler toplamıştır. Ancak Muir onların mahiyeti hakkında çok az yorum yapmış ve yaptığı yorumlar da genellikle İslâm'ı kötüler nitelikte olmuştur. O, diğer oryantalistlere nazaran daha tutucu bir Hristiyan tavrı sergilemiş ve amacının açıkça misyonerlik olduğunu fırsat buldukça Hristiyanlığı savunmasıyla belli etmiştir.

Nihayetinde hepsi ortak bir amaç belirlemiş ve İslâm'ı tanıma ve tanıtmaktan oldukça uzak yorumlar yapmışlardır. Onlar belki de bu şekilde kendilerince İslâm'ın

açığını yakalamaya çalışmışlardır. Yine de onların asıl amacı ve hedefleri ne olursa olsun İslâm'a ve Müslümanlara ait devasa bir külliyyatın varlığına atıf yapmaları ve onlara temas etmeleri önemlidir. Bizim eleştirdiğimiz husus onların olması gereken bilimsel bir araştırmanın sınırlarını zorlamış olmalarıdır.

Türkiye'de oryantalizm çerçevesinde yapılan çalışmalara bakıldığında, bu çalışmaların çoğunluğu oryantalizmin mahiyeti ile alakalıdır ve genel bir çerçevede incelendiği görülmektedir. Ancak tek tek oryantalistlerin ya da eserlerinin üzerinde spesifik çalışmalar yok denecek kadar azdır. Yine birkaç çalışma istisna olmak üzere oryantalistlerin eserlerine direkt olarak müracaat da fazla değildir. Çalışmamızda yalnızca İngiliz oryantalistlerin halifelik ile ilgili eserlerinin bir bölümü incelenmiştir. Ancak hem halifelik konusunda bu İngilizce eserlerin tamamının hem de Almanca, İtalyanca, Fransızca eserlerin de Batı'daki halifelik anlayışına dair fikirlere hakim olmak ve daha sağlıklı yorumlar yapabilmek açısından incelenmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Aksu, Ali, "Emevîlerin, Abbâsîler Tarafından Soykırıma Uğratılması ve Ebu'l-Abbas'ın Bu Soykırımdaki Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, Sivas 2000, ss. 259-268.

Ali, Kevser Kâmil - Öğüt, Salim, "Çok Evlilik", *DİA*, VIII, ss. 365-369, İstanbul 1993.

Altınay, Ramazan, *Emevîler Dönemi Merkezî Şehirlerde Müslümanların Gündelik Hayatı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

Altıntaş, Ahmet - İşler, Tuba, "Muhammed İkbal'in Hayatındaki Türk Kavramı", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XXI, sayı: 2, 2019, ss. 449-459.

Anay, Harun, *"Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi"*, Doktora Tezi, İstanbul 1994.

Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi III (Emevîler Dönemi)*, Ensar Neşriyat, 5. Baskı, İstanbul 2012.

....., "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Asabiyetle Mücadelesi", *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2013, sayı: 270, ss. 15-18.

....., *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

Arnold, Thomas Walker, *The Caliphate*, Oxford at The Clarendon Press, 1924.

....., *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, çev. Bekir Yıldırım - Cenker İlhan Polat, İnkılap Yay., İstanbul 2007.

Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Aydın, Mehmet Âkif - Hamidullah, Muhammed, "Köle", *DİA*, XXVI, ss. 237-246, Ankara 2002.

Aydın, Mehmet S., "İkbal Muhammed", *DİA*, XXII, 17-23, İstanbul 2000.

Aydınlı, Abdullah, "İbn Ümmü Mektûm", *DİA*, XX, ss. 434-435, İstanbul 1999.

Azimli, Mehmet, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, sayı: 3, 2002, ss. 237-243.

Baktır, Mustafa, "Hutbe", *DİA*, XVIII, ss. 425-428, İstanbul 1998.

Barlak, Yasemin, "Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı: 7, ss. 101-141.

Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler (750-1258)*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, Ankara, 2017.

Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yay., 1. Baskı, İstanbul 2004.

....., "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, ss. 428-437, İstanbul 2007.

Caetani, Leone, *Annali dell' Islâm*, Ulrico Hoepli, V, Milano 1912.

Çakan, İsmail Lütfi, "Abdullah b. Cahş", *DİA*, I, ss. 89-90, İstanbul 1988.

Çetin Maksut, *Maturidiliğin Siyaset (Hilafet/İmamet) Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013.

Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'an-Kerim/ Tefsir/ Hicr Suresi", <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Hicr-suresi/1880/78-79-ayet-tefsiri> (Erişim: 03.03.2020).

Dûrî, Abdülazîz b. Abdilkerîm, "Bağdat", *DİA*, IV, 425-433, İstanbul 1991.

Durrani, A. Saeed, "Sir Thomas Walker Arnold and Iqbal", *Iqbal Review*, ed. Muhammad Suheyl Umar, Iqbal Academy Pakistan, Pakistan 1991, XXXII, sayı: 1, ss. 11-25.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2019.

Evelyn Baring 1st Earl of Cromer, *The Edinburgh Review Political and Literary Essays*, 'The Government of Subject Races', Macmillan and Co., Londra 1913.

Eyice, Semavi, "Arnold, Sir Thomas", *DİA*, III, ss. 390-391, İstanbul 1991.

Fanning, William, "Papal Constitutions." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. <http://www.newadvent.org/cathen/04321a.htm> (Erişim: 05.01.2021).

Fayda, Mustafa, "Ebû Bekir", *DİA*, X, ss. 101-108, İstanbul 1994.

....., "Emirü'l-Mü'minîn", *DİA*, XI, ss. 156-157, İstanbul 1995.

....., "Ömer", *DİA*, XXXIV, ss. 44-51, İstanbul 2007.

Fayda, Mustafa v.dğr., *İslam Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2013.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hâricîler", *DİA*, XVI, ss. 169-175, İstanbul 1997.

Gedikli, Fethi, "Yasa", *DİA*, XLIII, ss. 336-340, İstanbul 2013.

Gibb, Hamilton A. R., *Modern Trends in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 1945.

....., *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton University Press, 1982.

Gül, Ali, "Teosofi Kavramı ve Teosofi Düşüncesinin Tarihi Gelişimi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 21, sayı: 70, 2017, ss. 1-20.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

"HAR Gibb", https://en.wikipedia.org/wiki/H._A._R._Gibb (Erişim: 11.01.2021).

Hatalmış, Ali, "İbn Haldûn Düşüncesinde Fetih, Devlet ve Hilâfet", *Millî Mecmûa Dergisi*, Ötüken Neşriyat, Mayıs - Haziran 2020, sayı: 14.

Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, I-III, İstanbul 1995.

https://en.wikipedia.org/wiki/Cambridge_Assessment_International_Education , "Cambridge Assessment International Education", (Erişim: 02.01.2021).

<https://en.wikipedia.org/wiki/Tripos> , "Tripos" (Erişim: 02.01.2021).

https://gir.im/https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Walker_Arnold , "Thomas Walker Arnold" (Erişim: 04.04.2018).

<http://iranicaonline.org/articles/arnold-sir-thomas-walker-british-orientalist-1864-1930>, "Arnold, Thomas Walker" (Erişim: 09.04.2018).

<http://www.britishempire.co.uk/article/plymouth/thomasarnold.htm> , Deacon, Margaret, "Thomas Walker Arnold" (Erişim: 04.04.2018).

Hüseyin, Asaf v.dğr., *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhib, 2. Baskı, İnsan Yay., İstanbul.

İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh (ö. 733/1333), *Adl'e Boyun Eğmek (Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîr-i Ehl-i İslâm)*, çev. Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Riyad Abdulhamid Murad, Darü İbn Kesir, 2. Baskı, V, Dımaşk-Beyrut 2010.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, çev. Adnan Demircan, Siyer Yayınları, 2. Baskı, I-XI, İstanbul 2015.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî't-Tarih*, nşr. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kadî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II, Beyrut 1987.

Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr (ö. 756/1355), *Akaid Risalesi*, çev. Nureddin Sadak, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1966.

Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA*, XXVIII, ss. 180-186, Ankara 2003.

Kazımov, Shamo, *Müsteşriklerin Hz. Osman Dönemi Olaylarına Yaklaşımı*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2015.

Koçyiğit, Demet, "Batı'yı Kurgulamak - Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak - Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, LVII, sayı: 57, ss. 133-160.

Köprülü, M. Fuat - Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1984.

Köse, Hızır Murat, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2009, XIV, sayı: 27, ss. 1-19.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273), *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Müessesetü'r-Risaleti, I-XXIV, Beyrut 1427/2006.

Küçük, Abdurrahman v.dğr., *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, 6. Baskı, Ankara 2015.

Landau, Jacob M., "Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen", *DİA*, XIV, ss. 66-67, İstanbul 1996.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, tsh. Seyyid Muhammed Bedreddin en-Nasanî el-Halebî, Matbaatü's-Saade, Mısır 1909.

"Muir, Sir William", 1911 Encyclopaedia Britannica, XVIII, https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Muir,_Sir_William (Erişim: 11.01.2021).

Muir, William, *The Life of Mahomet*, Smith Elder and Co, London, 1858.

....., *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, The Religious Tract Society, London, 1892.

....., *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517 A.D.*, Gorgias Press, London 2007.

Öz, Mustafa v.dğr., "İmamet", *DİA*, XXII, ss. 201-203, İstanbul 2000.

Öz, Mustafa, "Şia", *DİA*, XXXIX, ss. 111-114, İstanbul 2010.

Özcan, Azmi, "Hilâfet", *DİA*, XVII, ss. 546-553, İstanbul 1998.

Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, VII, ss. 527-531, İstanbul 1993.

Özsoy Demiray, Belkıs, "İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı", *İSTEM Dergisi*, Yıl:15, sayı:30, 2017.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, I-III, İstanbul 1993.

Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 493/1100), *Usûlu'd-Dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Daru'l-Haya-i Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1963.

Rodinson, Maxime, *İslâm'ın Mirası: Batıyı Büyüleyen İslâm*, çev. Cemil Meriç, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul 2003.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî (ö. 580/1184), *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2012.

Said, Edward, *Oryantalizm*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 4. Baskı, İstanbul 1999.

Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2015.

Seller, Yusuf, "H. A. R. GIBB ve Onun Arap Dili ve Kur'an Bağlamında İslâm Algısı", *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl 13, XIII, sayı: 1, Bahar 2018, ss. 85-96.

Sir Thomas Walker Arnold, http://www.aligarhmovement.com/karwaan_e_aligarh/sir_thomas_walker_arnold (Erişim: 09.04.2018).

Southern, Richard W., *Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan, Yöneliş Yay., İstanbul 2000.

Şahinoğlu, M. Nazif, "Ahlâk-ı Celâlî", *DİA*, II, ss. 16, İstanbul 1989.

Şakiroğlu, Mahmut H., "Caetani, Leone", *DİA*, VI, ss. 544-545, İstanbul 1992.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

Şensoy, Sedat, "Silkû'd-Dürer", *DİA*, XXXVII, ss. 205-206, İstanbul 2009.

Şimşek, Halil İbrahim, "Murad Buhârî", *DİA*, XXXI, ss. 185-187, İstanbul 2006.

Şirvanî, Latif Ahmed, *İkbal'in Konuşma ve Yazıları*, çev. Can Ceylan, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2011.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Tarih-i Taberî*, Dârul Maarif bi Mısır, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1898.

....., *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca, Sağlam Yayınevi, I-IV, İstanbul.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akaid-i Neseî Tercümesi*, çev. Ali Haydar Doğan, Yasin Yayınevi, İstanbul 2012.

....., *el-Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2019.

The Encyclopedia of Islamic Art and Architecture, ed. Jonathan M. Bloom - Shelia S. Blair, Oxford University Press, New York 2009.

The Legacy of Islam, ed. Thomas Walker Arnold - Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1960.

Troll, Christian, "Sir Thomas W. Arnold As 'A Student of Islam'", *Iqbal Review*, ed. Muhammad Suheyl Umar, Iqbal Academy Pakistan, Pakistan 1991, XXXII, sayı: 1, ss. 30-41.

"William Muir", https://en.wikipedia.org/wiki/William_Muir (Erişim: 11.01.2021).

Woodhead, Christine, "Muir, Sir William", *DİA*, XXXI, ss. 94, İstanbul 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Akaidü'l-Adudiyye", *DİA*, II, ss. 216, İstanbul 1989.

Yoldaş, Mehmet Hanifi, "Kur'ân-ı Kerîm'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerinin İmâmet Anlayışları", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, X, sayı: 1, Bahar 2019, ss. 243-278.

Zeydan, Corci v.dğr., *İslam Medeniyeti Tarihi*, Üçdal Neşriyat, I-II, İstanbul 2019.