

İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİLERİ VE HİLAFETİN KONUMU: BİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE ÖNERİSİ

Nurullah ARDIÇ

İstanbul Teknik Üniversitesi
nardic@itu.edu.tr
0000-0001-6041-1627

Öz

İslam siyaset düşüncesinin merkezi kavramlarından biri olan imamet/hilafetin mahiyetinin ne olduğu konusu ihtilafıdır; zira siyasi ve ideolojik konumlanmalara göre farklı tanımlar öne sürülmüştür. Benzer şekilde İslami gelenekte din-siyaset ilişkilerinin nasıl seyrettiği (ve seyretmesi gerektiği) tarih boyunca olduğu gibi günümüzdeki akademik söylemlerde de tartışmalı olagelmıştır. Bu meseleler fikri ihtilafların yanı sıra kavramsal karışıklıklarla da maluldür. Bu makalede söz konusu kargaşayı gidermeye katkı olmak üzere, klasik ve modern perspektiflere dayanarak, hem hilafetin anlamı ve ana akım İslami siyasi düşünce içerisindeki konumuna hem de din-siyaset ilişkilerine dair açıklayıcı bir kavramsal çerçeve teklif edilecektir. “Şer’î-dinî-dünyevi” üçlü ayırımına dayanan bu çerçevede, imamet/hilafetin ne “metafizik-ruhani” ne de pür “siyasi-seküler” bir kurum ol-

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 31 sayı 60 (2026/1): 1-40
Gön. Tar.: 29.10.2024
Kabul Tar.: 18.12.2025
Yay. Tar.: 31.01.2026
doi: 10.20519/divan.1813218

duđu, fakat “dinî-siyasi” nitelikli bir otorite olduğu tezi temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam siyaset düşüncesi, imamet-hilafet, din-siyaset ilişkileri, otorite, dünyevi-seküler.

GİRİŞ

İslami siyasi düşüncenin merkezi kavramlarından biri de imamet/hilafettir. Ancak bu kavram ve kurumun mahiyetinin ne olduğu ve İslam “siyaset teorisinde” nasıl konumlandırılması gerektiği hakkında geniş bir tartışmanın varlığından da söz edilebilir. Diğer taraftan, bir dinî-siyasi otorite olarak hilafetin bu tartışmalı konumu, daha geniş planda, din-siyaset ve din-dünya ilişkilerinde mündemiç müphemlik ve karmaşıklıktan da kaynaklanmaktadır. Zira İslam siyaset düşüncesinin merkezi terimlerinden olan “din,” “siyaset” ve “dünya” kavramları analitik olarak birbirlerinden farklı olsalar da aralarındaki sınırlar mutlak ve keskin değil, göreceli ve bulanıktır. Literatürdeki farklı anlayışların/anlamaların ötesinde temel İslami kaynaklar çerçevesinde de bu kavramların kapsadığı semantik alanlar birbirlerinden net bir şekilde ayrılmamıştır. Bu durum söz konusu alanlara bugünden ve modern kavramlarla bakıldığında meseleyi tam olarak anlamayı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bir “kavramsal temizlik” ihtiyacı ortadadır; bu makalenin amacı da hem modern sosyal bilimlerin hem de klasik İslam siyaset düşüncesi geleneğinin terim ve bakış açılarıyla konuya analitik biçimde yaklaşarak söz konusu karmaşık ilişkileri çözümlemek ve açıklayıcı bir kavramsal çerçeve önermektir.

Takip eden bölümlerde öncelikle İslam düşünce geleneğinde “din,” “şeriat,” “siyaset” ve “dünya” gibi temel mefhumların birbirleriyle ilişkilerine ve aralarındaki sınırların ne ölçüde çizilebileceğine dair bir kavramsal analiz sunulacak, ardından hilafet (veya imamet) kavram ve kurumunun anlam(lar)ı ve tarihsel ve siyasi önemi üzerinde durulacaktır. Bu iki analizin birleştirileceği sonraki bölümde ise imamet/hilafetin dinî ve siyasi bir kurum olarak nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir kavramsal çerçeve önerilecektir. Din/şeriat ve dinî/dünyevi ayrımları üzerinde bina edilecek olan bu çerçeve ile hem bu kavramlar bağlamındaki kargaşanın giderilmesi, hem de İslami gelenekte hilafetin siyasi otorite ve “ruhani otorite” meselelerine nispetle konumunun vuzuha kavuşturularak daha sağlıklı bir biçimde anlaşılması hedeflenmektedir.

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE SİYASET VE DİN, “DİN” VE “DÜNYA”

İslam siyaset ve düşünce geleneklerinde genelde siyaset (yönetim) alanı dinden tamamen bağımsız bir faaliyetler bütünü olarak görülmemiş, aksine bu iki alan hayatın birbirleriyle yakından bağlantılı birer boyutu olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu durum imametın ilahi kaynaklı olduğu (Allah tarafından verildiği) ve Hz. Ali – Hz. Fatıma soyundan devam etmesi gerektiğine inanan Şiiler için zaten açıktır; ancak -aşağıda tartışılacağı gibi- Sünni gelenekte (özellikle kimi tasavvuf çevrelerinde) de zaman zaman Şii yoruma yakın anlayışlar belirmiştir. Ana-akım Sünni yaklaşım ise hilafetin ilahi boyutu olduğu fikrini reddeder, ancak dinden bağımsız (bu anlamda “seküler”) bir otorite olarak da kavramsallaştırmaz. Nitekim geniş anlamda (teoloji ve hukuku içeren) fıkhnın bir alt dalı olan İslam siyaset “teorisinde” din ve siyasetin birbirinden kopuk iki ayrı alan olmadığı bilinmektedir. Fakat bu netameli bir meseledir. İslam bir yönüyle, Donald Smith’in “organik model” olarak adlandırdığı bir din-siyaset sistemini temsil eder;¹ Hristiyanlığın dünyevi-ruhani otorite ayırımına dayalı “kilise modelinde” olduğu gibi bu güçler birbirine rakip olarak konumlandırılmaz. Bu anlamda din ve siyaset tamamen ayrı veya hasım alanlar değildir.

Ancak bu İslami siyasetin “teokrasi” (meşruiyeti ilahi kaynaklı olarak görülüp kutsallık atfedilen siyasi liderlerin ve/ya din adamlarının denetimsiz yönetimi) olduğu anlamına da gelmez. Her ne kadar uygulamada teokrasi örnekleri görülmüşse de bunlar İslam’ın asıl kaynaklarında (Kur’an ve Sünnet) ve ana akım hilafet teorisinde karşılığı olmayan “sapmalardır.” Zira İslam öncesinde yaygın görülen, yöneticilerin ilahi bir kaynağa dayalı otorite iddiası hem naslarda (Firavun vb. örneklerde) hem de ana akım Sünni siyaset teorisinde uygun görülmemiştir. Nitekim ilk halife Hz. Ebubekir de kendisine “ey Allah’ın halifesi” diye hitap edildiğinde “ben Allah’ın halifesi değil, yalnızca Allah Rasül’ünün halifesiyim” diye düzeltmiştir.² Bu ilkeyi ihlal eden (ve esasen Pers-İran kaynaklı) “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” (*zıllullâh fi’l-arz*) sıfatını Emevilerden itibaren kimi halife-sultanlar (ve onların hizmetindeki bazı

1 E. Donald Smith, *Religion and Political Development* (Boston: Little Brown, 1970), 13.

2 Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Kahire, 1312–1313/1895) I: 10–11. Ancak “Allah’ın halifesi” ünvanı sonraki bazı halife-sultanlarca kullanılmıştır.

ulema) kendilerine metafizik âlemle irtibatlı bir konum atfetmek üzere kullanmıştır.³

İslam siyaset düşüncesinde her ne kadar dünyevi-ruhani ayrımı yoksa da mecazen dinî-dünyevi ayrımı vardır. Bu ayrım gerçekte şer'î olanla olmayan arasındaki ayrıma tekabül eder: Şeriat hayatın her a(la)nını düzenlemezken “din” çok daha kuşatıcıdır, zira “Allah'ın gözetimi altında” olmayan hiçbir şey yoktur.⁴ Hz. Peygamber'in nebevi ve beşerî özellikleri arasındaki ayırmadan ve “Ben ancak bir beşerim, size dininize ait bir şey emredersem bunu uygulayın, ... siz, dünyanın işini [benden] daha iyi bilirsiniz”⁵ gibi hadislerinden yola çıkarak, dünyevi-ruhani alanlar arasında olmasa da şer'î olanla dünyevi (seküler) olan arasında ayrım yapılmıştır. “Bu dünyaya ait olan” anlamına gelmekte olan “seküler” terimi tarihsel mücadeleler sonucunda modern Batı toplumlarında genelde dine karşıt bir konumda anlaşılırken dünyanın her yerinde aynı seyri takip etmemiştir. Nitekim çağdaş İslam dünyasında -*se-külerizm* (laiklik) genelde dine karşı bir ideoloji ve hareket olarak ortaya çıkmışken- dinî ve dünyevi alanlar arasında keskin bir ayrım yapıldığını söylemek zordur.⁶ Dolayısıyla burada kullanıldığı haliy-

3 Ali Bardakoglu, “Teorik Açından İslam ve Demokrasi: Yasama,” *İslam ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 367; Sayın Dalkıran, “İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı,” *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 18 (2002): 71; Mustafa Çağrıncı, “Kınalızâde'de Siyaset Ahlakı,” *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildirileri* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 2014), 67. “... sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir” ifadesinin geçtiği zayıf bir rivayet de vardır (bkz. Abdullah Taha İmamoğlu ve Özkan Öztürk, “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları,” *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023): 69). Ancak sultan tabiri o dönemde “melik-kral” anlamında kullanılmamaktaydı, bu anlamı sonradan kazanmıştır. Nitekim Babanzâde Ahmed Naim bu rivayeti açıklarken şöyle der:

“Sultan yeryüzünde zıllulâhtır, her mazlum ona ilticâ eder” lafzı ile şâyi olan hadise bakıp Allah'ın güya gölgesi varmış gibi bir itikad-ı bâtula Müslümanların sahip oldukları iddia edilir. Sultan lisan-ı Arab'da sahib-i sulta ve nüfûz olan, dediğini yaptıran her şahsa itlak olunur. Sultanın mana-yı hâss-ı istilâhisi hâdistir... [Bu ünvanı ilk Gazneli Mahmûd kullanmıştır.] Ondan evvel elkâb-ı mülûkten değil idi. Lügaten sahib-i nüfûz olan, başkasını emrine münkâd edebilen herkes sultandı... Yoksa padişahların hakiki manada Allah'ın gölgesi olduklarına Ehl-i İslâm'ın itikad ettiğini zannetmek bile din-i İslâm'a ve ehl-i İslâm'a bühutandır.” Ahmed Naim Babanzâde, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985), II: 218-19.

4 Sherman Jackson, “The Islamic Secular,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 34/2 (2017): 2. Ayrıca bkz. Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

5 Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire, 1955–1956), “Fevâ'id,” 140-41; İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. M. el-A'zamî (Riyad, 1983), “Rühûn,” 15.

6 Brian Wilson, “Secularization: The Inherited Model,” in *The Sacred in a Secular Age*, ed. P. E. Hammond (Berkeley: University of California Press, 1985), 11. Ayrıca bkz.

le “seküler” hem modern Batı’daki imalarından hem de bir siyasi ideoloji ve/ya program olan sekülerizm’den (ve bu ideolojinin destekçileri/takipçileri anlamındaki sekülerist’ten) farklı, daha nötr bir kelimedir.

İslami gelenek bağlamında dinî-dünyevi ayrımı, iki farklı düzlem arasındaki bir karşıtlık anlamında olmayıp geniş din “daresi” içerisinde dünyevi olana yer açma manasındadır. Nitekim Hodgson da İslami ve “*Islamicate*” (İslamîleşmiş) arasında yaptığı ayrım çerçevesinde bu duruma işaretlerle şöyle der:

Genelde dine, özelde İslam’a ait olan, farklı şekillerde de olsa her zaman müslüman toplumun total kültüründen bilinçli olarak ayrı tutulmuştur. En dindar bir kişinin hayatında bile dini olmayan birçok şey bulunurdu.⁷

Bu ayrım, Müslümanlar (özellikle elitler) arasında, gözlemcilerin dinî olanla olmayan arasında dışarıdan (etik) yaptığı ayrıma kabaca tekabül eden “içeriden” (emik) ayrımların olduğu imasını taşır.⁸ Elbette bu ayrımlar Hodgson’ın varsaydığı kadar keskin olmayıp genel bir “müphemlik kültürü”⁹ içerisinde sınırları muğlak, gevşek ve değişken farklılaşmaları ihtiva eder. Yine de İslam geleneğinde her kişi, grup, fikir ve söylemin eşit derecede dinî/dindar olmadığı açıktır. Yani dinî/dünyevi ayrımını karşılıklı dışlayıcı birer kategori olarak değil, bir tür ölçek ve sürem (*continuum*) şeklinde düşünmek gerekir. Zira yukarıda da tartışıldığı gibi İslam’la ilgili olan her şey şer’î değildir,¹⁰ “İslamîleşmiş” bağlamlarda farklı formlarıyla dünyevi olana da yer vardır. Dolayısıyla İslam’a -Salvatore’nin ifadesiyle-¹¹ hem din hem de kültür (*civility*) olarak yaklaşmak daha zengin bir sosyolojik bakış sunar.¹²

Sherman Jackson, *The Islamic Secular* (New York: Oxford University Press, 2023); Markus Dressler, Armando Salvatore ve Monika Wohlrab-Sahr, “Islamicate Secularities,” *Historical Social Research* 44/3 (2019): 7–34.

7 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 89.

8 Dressler, Salvatore, ve Wohlrab-Sahr, “Islamicate Secularities,” 12.

9 Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm – Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması* (İstanbul: İletişim, 2019).

10 Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*.

11 Armando Salvatore, *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility* (Hoboken: Wiley, 2016), 15.

12 Geçen yüzyıl dönümündeki Mısırlı modernist aydınlardan Refik el-Azm ve Ali Abdürrazık gibi isimler ise daha da ileri giderek İslam’da dinden tamamen bağımsız bir toplumsal-siyasi alan olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ideolojik yaklaşımın -naslar bir yana- tarihi gerçekliğe de uymadığı açıktır. Bkz. Florian Zemmin, “Validating Secu-

Dolayısıyla İslam ilim ve kültür geleneklerinde muğlak da olsa bir tür “din-dünya” ayrımı kabul görmüştür. Elbette bu tasnif bugün yaygın kullanıldığı şekliyle din-sekülerizm ayrımına tekabül etmez; zira Talal Asad’ın da vurguladığı gibi,¹³ dinî/seküler şeklindeki keskin ayrımın kendisi modern (Batılı) bir ayrım olup dini sınırlı ve sınırları belli, kapalı (*bounded*) ve kompakt bir bütün olarak varsayar. Tarihsel olarak bu tanım ve ilgili ayrım ne İslam geleneği ne de diğerleri için geçerlidir. Dolayısıyla ne bir ideoloji ve program olarak laiklik/sekülerizm İslam’dan kaynaklanır ve ana-akım İslami dünya görüşüyle uyumludur, ne de bir “durum” olarak sekülerliğin alanı modern Batı’daki kadar geniştir. Bir başka deyişle İslami yaklaşımda “dinî olanın” kapsamı çok daha geniş ve amorf bir alanı içine alır; hayatın farklı boyutlarına karmaşık biçimlerde sirayet ettiğinden “dünyevi” olanla net bir şekilde ayırtırmak mümkün değildir.

Dahası, sembolik-etkileşimci bir açıdan bakıldığında, hayatın dinî ve dünyevi boyutları aynı zamanda öznel-arası etkileşimlerle kurulan alanlardır: Kişi ve grupların etkileşim sürecinin dinamikleri (örneğin aktörlerin niyet ve hedefleri, ilişkinin durumsal bağlamı vs.) bu sürecin dinî veya dünyevi karakterini (daha doğrusu bu niteliğin derecesini – zira insan eylemlerinin kahir ekseriyeti saf dini veya pür dünyevi değildir, genelde iç içe geçme durumu söz konusudur) belirler. Diğer bir deyişle, herhangi bir eylemin dinî veya dünyevi oluşu hem nesnel tezahürleri hem de öznel anlam atıfları bağlamında anlaşılabilir. Dolayısıyla, mesela niyetin amellerin niteliğini şekillendirmesi bağlamında, özneların niyetine göre bir eylem “seküler” veya dinî olabilir: Yerdeki taşı kenara çekmek -ilgili hadise referansla- dinî niyetle yapılırsa dinî bir davranış olur; bu yoksa dünyevi niteliktedir denilebilir. Sadaka/bağış verme davranışı da aynı şekilde değerlendirilebilir.¹⁴ Bir yönüyle bu du-

larity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-‘Azam (1865–1925),” *Historical Social Research* 44/3 (2019): 74–100; Ali Abdürrazık, *İslam ve Usûlü’l-Hüküm* (Kahire: y.y., 1925).

13 Dinî-seküler ve kutsal-profane ayrımının modern bir durum olduğunu, bunun arkasında XIX. yüzyılda yaşanmış bir yapısal değişimin (özellikle Fransız İhtilali sonrasında Katolikliğin kurumsal gücünü kırarak kendi iktidarını doğallaştıran devlet söyleminin) bulunduğunu belirten Asad, böylece seküler devletin ve liberal değerlerin bir tür kutsallaştırmayla idealize edildiğini ve seküler söylemlerin kamusal hayatın tanımlayıcı çerçevesini kurduğunu, akabinde bunun “tabii” kabul edilerek mistikleştirildiğini vurgular. Bkz. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 32.

14 Burada “Ameller niyete göredir...” (Müslim, *Sahih*, “İmâre,” 155; Buhârî, *Sahih*, (Gujranwala: Taleem-ul-Qur’an Trust, 1971), “Bedü’l-vahy”, 1) ve “Yoldan taş, di-

rum Weber'in "araçsal rasyonalite" (*zweckrationalitat*) ve "değer rasyonalitesi" (*wertrationalitat*) arasında yaptığı ayrımı tekabül eder:¹⁵ Teknik olarak bunlar ayrı (hatta "rakip") eylem çerçeveleri olsa da bir kişinin belli bir davranışı aynı anda her iki temele de oturabilmektedir. Toplumsal hayatın karmaşıklığı içerisinde dinîlik ve dünyevilik nitelikleri de aynı insani eylemde birleşebilir. Bu özneler-arasılık durumu dinî-dünyevi ayrımının karmaşıklığına bir katman daha eklemektedir.

İslam geleneğinde "naklî" ve "aklî" ilimler arasındaki yaygın ve köklü ayırmada da tezahür eden bu tasnife göre felsefe, mantık, matematik gibi bilimler şer'î olmayan (şeriatın "dışında") ancak din alanına dâhil disiplinlerdir. Yine İslami ilimler geleneğinde de oldukça gelişmiş olan iş bölümü içerisinde ortaya çıkmış, uzmanlaşmış söylemlerde "dinî" ve "dünyevi" unsurlar bir arada bulunmaktadır; bu durum özellikle İslam hukuku için geçerlidir.¹⁶ Nitekim klasik gelenekte İbn Teymiye (ö. 1328), İbn Kayyım (ö. 1350) ve bazı Hanefî uleması gibi şeriatın her alanı kapladığı görüşünde olanlar varsa da çoğunluk, özellikle Ebû Bekir Bâkîllânî (ö. 1013), Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 1111), Fahreddin Râzî (ö. 1210), Seyfeddin Âmidî (ö. 1233) ve Şehâbeddin Karâfî (ö. 1285) gibi hem fıkıh hem de usul-i fıkıh geleneklerinde önemli isimler, şer'î olanla olmayan arasında benzer ayrımları yapmışlardır.¹⁷ Bu çerçevede hukuk ve siyaset sahalarında da dünyevi olana belli bir alan açılmış, yani idarecilerin kendi takdir yetkilerine dayanarak karar vermelerine imkân tanınmıştır.¹⁸ Daha teknik ifadesiyle şer'î hükmün yanı sıra "siyâset(-i şer'iyye)," "hisbe" ve "mezalim" gibi İslami yönetime dâhil, ancak şeriatın "dışında" kalan hüküm alanları da vardır.¹⁹ Nitekim siyâset-i şer'iyye "kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini" ifade ederken,²⁰ bu-

ken, kemik gibi şeyleri kaldırıp atman senin için sadakadır" hadisleri hatırlanmalıdır. (Muhammed Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd., (Kahire, 1937), "Birr", 36.)

15 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Oxford University Press, 1947).

16 Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm – Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*, 152-157.

17 Jackson, *The Islamic Secular*, 116-24; 132-41.

18 Bkz. Naser Ghobadzadeh, *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

19 Jackson, *The Islamic Secular*, 155-58.

20 Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 37 (2009): 299.

nun bir parçası olan ta'zîr "yönetimin takdirine bırakılmış cezaî kararları" anlatır; hisbe kurumu ile ise "dava ve şahit getirme söz konusu olmadan kendi müşahadesiyle müdahalede bulunabileceği hususlarda muhtesibe kazâî yetki devri yapılmaktadır."²¹

Benzer biçimde İbn Haldun ve diğer ulemanın yaptığı "şer'î hukuk" - "siyasi hukuk" ayrımı bunun bir başka tezahürüdür. Yine İslam hukukunda yerleşik kazaî-diyânî hüküm ayrımı da bunun bir göstergesidir.²² Bu bağlamda fakihlerce bir fiilin dinî hükmü veya yaptırımının hukuki olandan farklı olduğu öngörülebilmekte, örneğin dinen caiz olmayan bir davranış hukuken geçerli kabul edilebilmektedir (Dolayısıyla bu eylemin yaptırımı ahirete bırakılmaktadır). Bu örneklerde de görüldüğü gibi şeriatın dışında/ötesinde kalan alanın unsurları dinin dışında telakki edilmemiş, ancak doğrudan vahiyden (Kur'an ve Sünnet) kaynaklanan hükümlerle değil, akıl, maslahat vb. delillere dayalı hükümlerle düzenlenmiştir. Dolayısıyla "ahkâm" açısından da şer'î olan-olmayan ayrımı söz konusudur. Bir başka deyişle, bu tür alanlar (dinî) hükümlere konu olması açısından değil, kaynak itibarıyla şeriatın ötesinde/haricinde konumlanmıştır.

Nihayet, "örf" adı verilen ve belirli bir bölgedeki teamül haline gelmiş anlayış ve pratikler bütününe ifade eden geniş toplumsal alan da şeriatın dışında kalır, ancak yine de -"sahih" olan kısmı itibarıyla- İslam hukukunun delillerinden biri olarak kabul edilir,²³ zira dinin içerisinde telakki edilir. (Nitekim bu durum Mecelle'de "Âdet muhakkemdir" [md. 36] ve "Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir" [md. 45] vb. ilkelerle ifade edilmiştir).²⁴ Bu çerçevede Osmanlı hukukunda merkezi bir yeri bulunan şer'î-örfî ahkâm veya şeriat-kanun ayrımı da -İnalcık ve Barkan'ın öne sürdüğünün aksine- din-sekülerizm farklılaşmasına değilse de hukuk alanının şeriattan daha geniş olduğu varsayımına dayanır. Yine Osmanlı devlet yönetiminde önemli işlevler görmüş, genelde fukahanın hazırladığı veya onayladığı kanunnameler de "siyasetin" birer unsur olarak -

21 Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40 (2011): 198; ayrıca bkz. Ebu'l-Hasan Ali el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1994), 386-90; Muhyiddîn Ebû Zekerîyya Nevevî, *Minhâcû't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2005), 504.

22 Bkz. Mustafa Demiray, "Serahsî'de Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001).

23 Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûlî'l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990).

24 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmanî, 1305/1888).

bir ideoloji ve siyasi program olarak laikliğin/sekülerizmin değil, ancak– seküler/dünyevi alanın varlığına bir başka örnektir.²⁵

Bütün bunlar şer’î olanla olmayan arasındaki ayrıma işaret ettiği gibi din-siyaset ve dinî-dünyevi alanlar arasındaki sınırların bulanık olduğunu da göstermektedir. Zira toplumsal hayatın karmaşıklığı sebebiyle aynı edimler hem şer’î hükme konu olabilir, hem de şeriatın dışında kalan yönleri bulunabilir. Örneğin iktisadi yönü bulunan işlemlerin genelde hem şer’î açıdan caiz olup olmaması meselesi hem de ekonomik rasyonalite açısından “doğru” olup olmaması söz konusudur. Aynı durum -kamu otoritesini ilgilendiren olaylar anlamındaki- siyaset için de geçerlidir: Siyasi alanın (örneğin asayiş politikaları veya uluslararası ilişkilerde her bir karar veya hamlenin) şer’î açıdan belli bir statüsü (hükmü) bulursa da kendi iç rasyonalitesi (dinamikleri) de bulunmaktadır ve bu “dünyevi rasyonaliteler” de dini denetime (“Allah’ın gözetimine”) tâbidir. Hukuki olması gerekmeyen bu denetimin bilgi (doğru-yanlış değerlendirmeleri) ve ahlak (iyi-kötü değerlendirmeleri) boyutları söz konusudur. Dolayısıyla, aşağıda tartışılacağı gibi, hilafet kurumu da salt anlamda “ilahi” veya “laik” değil, “dinî-siyasi” bir olgudur.

Konuya daha felsefi bir düzlemde bakarsak, İslam siyaset felsefesinde “din” ve siyasetin kesin olarak ayrılamaz oluşuna dair birbiriyle ilintili üç argümanın olduğu görülür.²⁶ İlk olarak, “Tanrı-merkezli” ontoloji ile siyaset arasındaki paralellikten kaynaklanan “meta-tarihsel argüman,” toplumun siyasi organizasyonunun İsl-

25 Ömer L. Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer’iliği Meselesi,” *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası* XI/3–4 (1945); Halil İnalcık, “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih’in Kanunları,” *SBF Dergisi* XIII/2 (1958). Barkan ve İnalcık Osmanlı hukukundaki şer’-kanun ayırımından yola çıkarak, “kanunu” da hukuki bir kaynak olarak kullanan Osmanlıların “laik” hukuka sahip olduğunu, Kanunnameler’in de bunun göstergesi olduğunu öne sürmüştür (bir eleştiri için bkz. Nurullah Ardiç, “Osmanlı Hukuku ve Oryantalist Yaklaşım: Bir Eleştiri,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2003). Hâlbuki izah etmeye çalıştığımız gibi şer’î olmamak din-dışı olmak anlamına gelmez. Burada kritik nokta -örfte olduğu gibikanunun kaynağı itibarıyla şer’î olmamasıdır. Osmanlıların “örf-kanun” geleneğine yaslanması, bu unsuru şeriatla sentezleme çabasını yansıtır. Nitekim Çetinsaya’ya göre Osmanlı İmparatorluğu’nun “Türk-Moğol devlet geleneğinin” kısa ömürlü olmasına sebep olan döngüleri kırıp uzun asırlar ayakta kalabilmesini sağlayan faktörlerden biri şeriat ve örfi hukuk arasındaki gerilimi aşarak dengeyi sağlayabilmiş olmasıdır. Gökhan Çetinsaya, *Osmanlı İmparatorluğu: Yeni Bir Tarih* (İstanbul: Timaş, 2024), 403; ayrıca bkz. M. Akif Aydın, “Kanunnameler ve Osmanlı Hukuku’nun İşleyişindeki Yeri,” *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004).

26 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham: University Press of America, 1994), 98-105.

lam'daki temel ontolojik ilkenin bir yansıması olduğunu savunur: *Tevhid* (Allah'ın birliği) kavramına dayanan "ontolojik düzlemlerin farklılaşması" ilkesi Allah'ın insanlar üzerinde mutlak otoritesini ima eder. Ayrıca, ilahi düzlem ile insanların alanı arasındaki net ayırım, İslam'da kilise gibi herhangi bir aracı kurumun ortaya çıkmasını engeller. Çünkü Hristiyanlıktaki İsa-Mesih figürünün aksine, İslam'da Hz. Muhammed bile ilahi düzleme nüfuz etme gücü olmayan, peygamber, ancak nihayetinde bir insan olarak görülür. Bu çerçevede, insanlar arasındaki ilişkilerin siyasi organizasyonu, Allah ile insanlar arasındaki -insanların Allah'a koşulsuz itaati beyan ettiği- meta-tarihsel "ahitleşmenin" (*elest bezmî*) bir yansıması olarak kabul edilir. Bu ilişkide insana verilen rol "Allah'ın halifesi" olmaktır, ki "halife" teriminin Kur'an'daki kullanımları bu imajı pekiştirir. Kur'an, ilk insan ve peygamber olarak Hz. Âdem ile aynı zamanda bir peygamber olan Kral Davud'u "Allah'ın halifesi" olarak adlandırır (sırasıyla 2/30 ve 38/27). İlk kullanım, genellikle Hz. Adem'in -ve ondan yola çıkarak tüm insanların- Allah'la ilişkisindeki ontolojik konumuna, yani O'nun kulu olma durumuna işaret eder. İkinci kullanım ise genellikle sosyo-politik bir ünvan olarak yorumlanır, yani Tanrı adına yöneten Kral.²⁷ Bu nedenle, terimin ait olduğu iki semantik alan, bazı İslam âlimleri tarafından 'ilahi' ve 'dünyevi' anlamları arasında bir paralellik oluşturularak iç içe geçirilmiştir.

İkinci olarak, "mantıksal argüman" kozmoloji, mikro-organizma (insan bedeni) ve siyaset arasında kurulan bir analojiye (kıyas) dayanır. Özellikle İslam'ın iki klasik filozofu olan Farabi ve İbn Rüşd tarafından geliştirilen bu görüş, "ideal devlet" içindeki siyasi düzenin, Tanrı'nın mutlak adaleti tarafından yönetilen ilahi kozmik düzenin bir yansıması olduğunu savunur. Ayrıca, kalbin insan vücudunun işleyişini yönettiği gibi adil hükümdar (halife) de İslam ümmetinin işlerini düzenler. Bu düzenleme -dinin korunmasıyla beraber- hükümdarın temel işlevidir. Bu nedenle, ilahi düzenlemeye dayanan evrenin hiyerarşik organizasyonu, insan vücudu ile birlikte "sosyal bedene" de yansıtılmıştır.

Son olarak "tarihsel argüman" ise ulema arasında yaygın bir varsayımı ifade eder: insanların iş birliği yapma ihtiyacı ve buna yönelik doğal bir eğilim ile yaratılmış olması. Özellikle Farabi, Tusi ve İbn Haldun tarafından en açık şekilde geliştirilen bu argüman,

27 Terimin farklı anlamları için bkz. Wadad al-Qadi, "The Term 'Khalifa' in Early Exegetical Literature," *Die Welt des Islams* 28 (1988): 398-402.

siyasi sistemin köklerinin bireylerin toplumsal iş birliğinde bulunduğunu savunur. Bu insan doğası varsayımı ile onun siyasi organizasyonla ilişkisi ve siyasi otoritenin gerekliliği fikri İslam düşüncesindeki tüm ekollerin ortak görüşüdür.²⁸ Dahası, toplumsal iş birliği “karşılıklı çıkardan” ziyade “sevgi” temelinde açıklanır, ki bu da “ilahi sevgi”den -Tanrı’nın yarattıklarına yönelik muhabbetinden- türemiştir. (İbn Haldun bunu “üns” ve “teennüs” terimleriyle ifade eder: Allah’ın insanlara bahşettiği, birbirlerine karşı doğal muhabbet eğilimi, ki “asabiye”nin” kaynaklarından biridir).²⁹ Bu nedenle, siyasi otoritenin kökenleri ve işlevleri, İslam âlimleri tarafından Allah ile insanlar arasındaki ontolojik ilişkiye referansla meşrulaştırılır. Din ile siyaset, yani insanın dünyevi ve hiyerarşik sosyo-politik sistem organizasyonu arasında keskin bir ayrım olmamasının sebebi budur. Ancak belirttiğimiz gibi bu, yöneticilerin (veya halifenin) ilahi ve/ya metafizik bir konuma yerleştirilmesi anlamına gelmez, zira *Tevhid* ilkesi ilahi ve insani ontolojik düzlemler arasında keskin bir ayrımı öngörür: Hiçbir beşer insani varoluşsal düzlemi aşarak ilahi seviyeye çıkamaz. Hilafetin felsefi temeli de budur.³⁰

HİLAFETİN ANLAM VE ÖNEMİ

“Halife” (veya muadili: “İmam”) Hz. Muhammed’in miladi 632 yılındaki vefatından sonra Müslüman toplumun dinî-siyasi liderine verilen ünvan olmuştur. “Ardıl” anlamına gelen bu terim Kur’an’da Allah’ın yeryüzündeki vekili olarak “insana” işaret eden birkaç ayette geçtiğinden dinî içerimlere de sahiptir.³¹ Bazı hadislerde de halife (veya “imam”) daha teknik anlamıyla kullanılmıştır. Miladi XI. yüzyılda belirmeye başlayan “Ahkâm-ı Sultâniye” literatürüne yansıyan klasik hilafet/imamet teorisi,³² bu kurumu

28 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, 102.

29 Abdurrahman İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldûn* (Kahire: Lecnetü'l-Beyân, 1957), 4: 328.

30 Hilafetin saltanat ile olan ilişkisi (ve bu bağlamda ilk dört halifeden sonraki halife-sultanların gerçekten halife sayılıp sayılmayacağı meselesi) ise aşağıda kısaca tartışılacaktır.

31 Bakara 2: 30; En'âm 6: 165; A'râf 7: 69, 74; Yûnus 10: 14, 73; Neml 27: 62; Fâtur 35: 39; Sâd 38: 26.

32 Bkz. Ebu'l-Hasan Ali el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, el-Cüveynî, *Zor Zaman-da Siyaset: İmamü'l-Haremeyn Cüveynî ve "Gıyasü'l-Ümem Fi İltiyasi'z-Zulem"* Adlı

“peygambere vekâlet ve din ve dünya işlerinde genel bir otorite” olarak tanımlar.³³ Cüveynî’nin tanımı da benzer vurgulara sahiptir: İmamet “din ve dünyanın önemli konularında (*mühimmât*) havâs ve avâma taalluk eden bir riyaset, umumi bir liderlik/iktidardır (*zeâmet*).”³⁴

Klasik hilafet teorisi ayrıca halifenin -müslüman, mükellef (ye-tişkin) ve hür olma gibi temel şartların yanı sıra- adil, (özellikle dinî alanda) ilim sahibi, cesur ve faziletli, askerî-siyasi güç sahibi (ve erkek) olmasını şart koşar –“Kureyşilik,” yani Hz. Peygamber’in soyundan gelme şartı ise ihtilâfıdır.³⁵ Şii gelenekte imamet “ila-hi kaynakla” irtibatlandırılırken Sünni gelenekte (ideal) hilafet kurumu icma (ümmetin görüş birliği), adalet ve dindarlık (Hz. Peygamber’in sünnetini takip etme) ideallerine dayandırılmıştır.³⁶ Usul-i fıkıhta “icma” ilkesinin kavramsallaştırıldığı III./IX. yüzyıl-dan sonra bu ilke hilafetin gerekliliği için de temel gerekçelerden biri olmuş,³⁷ birçok âlim ümmetin (önde gelenlerinin) birlik halinde bey’atını (seçim yöntemini) iktidara gelmenin en meşru yolu olarak görmüş, bu şekilde başa gelmiş olan yöneticileri halife kabul etmiştir.³⁸

Dolayısıyla halife olmak için ya *Ehl-i Hal ve’l-Akd* (“Bağlayan-lar ve Çözenler”); Müslüman ümmetin halife seçmeye yetkili olan adil önderleri tarafından seçilme (*bey’at*) veya önceki halifenin

Eseri, haz. Özgür Kavak – Ömer Türker (İstanbul: Klasik, 2020); el-Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 4 cilt (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabiyye, 1992); Saadüddin el-Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 5 cilt (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989); İbn Kayyım el-Cevziyye, M. *et-Turuku’l-Hükmiyye fî Siyaseti’ş-Şer’iyye* (Kahire: Matbaatü’s-Sünne el-Muhammediyye, 1953); İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldûn*.

33 Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 5: 232.

34 Cüveynî, *Zor Zamanda Siyaset: İmamü’l-Haremeyn Cüveynî ve “Gıyasü’l-Ümem Fi İltiyasi’z-Zulem” Adlı Eseri*, 233.

35 İlk yüzyıllarda icma ile temellendirilen ve ciddi bir itiraz görmeyen Kureyşilik şartı, sonraki dönemlerde değişen siyasi şartlar neticesinde geçici olarak “terk edilebilir” veya gerektiğinde askıya alınabilir bir kritere dönüşmüştür. Nitekim Cüveynî ve Nevevî gibi birçok âlim Kureyşilik şartının uygulanabilir olmadığına terk edilebileceğine hükmetmiştir. Cüveynî, *Zor Zamanda Siyaset: İmamü’l-Haremeyn Cüveynî ve “Gıyasü’l-Ümem Fi İltiyasi’z-Zulem” Adlı Eseri*, 246-47; Şihâbüddin Ahmed Heytemî, *Tuhfetü’l-Muhtâc bi-Şerhi’l-Minhâc* (Kuveyt: Dârü’d-Diyâ, 2022), 9: 75.

36 Han Hsien Liew, “‘The Caliphate Will Last for Thirty Years’: Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Hâdîth,” *Journal of Islamic Studies* 36/1 (2025).

37 Hayrettin Yücesoy, “Justification of Political Authority in Medieval Sunni Thought,” *Islam, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 19.

38 Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 226. Ayrıca bkz. Özgür Kavak, “Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletle-rinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Değişiklikler,” *Divan* 24/47 (2019): 141–196.

doğrudan veya -bir şura heyetinin seçimine bırakarak- dolaylı atamasını (*istihlâf*) gerekli görürler. (Ancak güçlü bir şahsın yönetimi ele geçirmesi [*istilâ, kahr*] da sonraları birçok âlim tarafından caiz görülmüştür).³⁹ İslam siyaset düşüncesi geleneklerinde “halife” (i) Hz. Peygamber’in, (ii) Allah’ın, (iii) Müslüman cemaatin vekili anlamlarında kullanılmıştır –ancak ikinci anlamı pek yaygın değildir. İlahi bir mahiyet ima eden “Allah’ın vekili” kavramı birçok âlim tarafından reddedilmiş, böylece halifeye mutlak yetkiler tanınmamıştır. Bu çerçevede klasik hilafet anlayışında “siyaset” ve kamu maslahatı kavramları dikkat çeker; Mâverîdî’nin ifadesiyle:

Şanı yüce Allah ümmet için bir lider (*za’im*) tayin edip bu lider aracılığıyla peygamberin halifelliğini sağlamış ve dini (*mille*) korumuştur. İşlerin meşru din [temelinde] yönetilmesi için ona yetki (*siyaset*) vermiştir... Böylece İmamet ümmetin temellerinin atıldığı, ümmetin sıhhat ve maslahatının sağlandığı ve belirli kamusal fonksiyonların (*el-vilayât el-hâssa*) dayandığı bir ilke haline gelmiştir.⁴⁰

Din ile siyaset arasındaki net olmayan ayırmadan dolayı, Moğol istilaları nedeniyle yaşanan bir kesinti dönemi dışında hilafetin varlığını devam ettirdiği İslam tarihi boyunca kimi zaman halife-sultanlar “yetki aşımı” yoluyla ulemanın (şeriatın) alanına müdahale edip hâkim olmaya veya hatta “Allah’ın halifesi” olduklarını iddia etmeye muvaffak olmuşlarsa da hilafet genelde (metafizik/ ruhani olmama anlamında) “siyasi-dünyevi” bir otorite olarak algılanmıştır. Ancak aşağıda tartışılacağı gibi siyasi-dünyevi olması, “din dışı” olduğu anlamına da gelmez. Bu nedenle, halifelüğün kaldırılması, ilk olarak İslam siyaset düşüncesine göre siyasetin din ile karşıt konumlarda bulunmadığı bir sistem anlayışının erozyonunu ifade etmiştir. Günümüzde bu kavram konusundaki karışıklığın önemli tarihsel sebeplerinden biri budur.

İkinci olarak, hilafet İslam tarihinde büyük ölçüde evrensel bir siyasi kültürün (ve aynı zamanda politik mekanizmanın) kaynağı

39 Bkz. Muhammed Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtîniyye ve Feda’il el-Müstazhiriyye* (Beyrut: el-Mektebe el-‘Asriyye, 2001), 175 vd.; İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, 391 vd.; Şihâbüddin Ahmed Heytemî, *Tuhfetü’l-Muhtâc bi-Şerhi’l-Minhâc* (Kuvvet: Dârü’l-Diyâ, 2022), 9: 76. Ayrıca bkz. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 122-24; Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 105-11; Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* (London: I. B. Tauris, 1997).

40 el-Mâverîdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, 3; krş. Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsûd*, 5: 232.

ve sembolüydü. Hilafet tarihte ilk defa İbrahimi tek-tanrıcılığın evrensel siyasi bir formunu çok kısa bir sürede pratiğe dökmüştü.⁴¹ Dahası, tevhid temelli bu politik ve estetik kültürün küreye yayılması, askerî fetihlerin ardından özellikle ticaret ve entelektüel alış-veriş gibi barışçıl yollarla başarılmıştır.⁴² İslam medeniyetinin (ve İbrahimi geleneğin) adalet gibi bölgeler-üstü ve evrensel idealleri, hilafetin ortaya çıkışını ve genişlemesini kolaylaştırmış ve İslam hukuk felsefesi ve sanatına yansımıştır.⁴³ Bu nedenle, hilafetin ilgası İslam Dünyası'nda bu tür evrensel ideallere dayalı siyasi kültürün de sonu anlamına geliyordu.

Üçüncü olarak, hilafetin ilgası dönemin uluslararası siyasi bağlamını anlamak açısından da önemlidir. İngiltere, Fransa, İtalya (ve Almanya) dâhil olmak üzere Avrupa güçleri, II. Abdülhamid'in 33 yıllık hükümdarlığı sırasında zaten hilafete ilgi duymaktaydı; zira bu kurumun potansiyel gücü onlar için bir endişe kaynağıydı. Birçok sömürge faaliyeti Müslüman dünyada gerçekleştiğinden 1870'lerden 1920'lere kadar hilafet onlar için özellikle Arap Ortadoğusu'nda önem arz ediyordu. Bu nedenle hilafet yeşermekte olan Arap milliyetçiliği için de oldukça önemliydi. Özellikle İngiltere'nin desteğiyle ve Kevakibi (ö. 1902) ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi entelektüellerin liderliğinde, hilafetin Araplara "geri verilmesini" savunan entelektüel ve politik bir hareket ortaya çıkmıştı: "Arap Hilafeti hareketi." Bu argümanı en iddialı şekilde dile getiren başlıca siyasi lider ise Şerif Hüseyin olacaktı.⁴⁴

41 Hayrettin Yücesoy, "Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet," *Divan* 22 (2007): 88-93.

42 G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 138; Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam* (Princeton: Markus Wiener, 2003), 161 vd.; Hodgson, *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam*, 197 vd. Weber'in İslam'ın "militan" bir din olduğu yönündeki (ön)yargısının da etkisiyle Lewis ve Mann gibi bazı araştırmacılar İslam'ın yalnızca askeri yayılmalarla genişlediğini öne sürmüştür. Bernard Lewis, *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years* (New York: Scribner, 1995), 51-132; Michael Mann, *The Sources of Social Power. Vol I: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 344-48. Ancak birçok önemli İslam tarihçisi farklı bölgeler için "kılıçla yayılma" ve "zorla ihtida" tezlerini çürütmüştür; msl. bkz. Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge: Harvard University Press, 1979); Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 270 vd.; Marcia Hermansen, "Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives," *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo ve Charles E. Farhadian (Oxford: Oxford University Press, 2014).

43 Hayrettin Yücesoy, "Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet."

44 Joshua Teitelbaum, "Sharif Husayn ibn Ali and the Hashemite Vision of the Post-

Son olarak, bu kurumun son dönemdeki dönüşümü Osmanlı İmparatorluğu'nun iç siyasi bağlamını anlamak açısından da önemlidir. Hilafet hem II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında onun dış politikası için, hem de Jön Türkler'in parlamenter rejime yönelik çabalarında görece önemli bir konuydu. 1908'de iktidara geldikten sonra, Büyük Savaş'ın 1918'deki sonuna kadar devleti idare eden diğer gruplardan daha güçlü konumdaki İttihatçılar iç politikada hilafeti de zayıflatmışlar. Ancak hilafet, devleti ve toplumu modernleştirme çabalarında hala önemliydi. Zira hilafetin de bir parçası olduğu İslami kamusal düzen ve onunla bağlantılı normlar herhangi bir siyasi proje için en güçlü meşruiyet kaynağıydı. Nitekim hemen bütün reform veya yenilik projeleri (ve bunlara karşı itirazlar) öncelikle ve özellikle İslam'a referansla gerekçelendirilmiştir.⁴⁵ Yine örneğin son beş Osmanlı sultanından dördü (Abdülaziz, V. Murad, II. Abdülhamid ve VI. Mehmed Vahideddin) tahttan indirilmişti; bunlar için şeyhülislâm ve diğer ulemanın imzaladığı hal fetvalarında "halife" unvanı kullanılmamıştı, zira meşru halife-yi hal' dini olarak gerekçelendirilebilecek bir durum değildir, hatta sultanın herhangi bir nedenle hal' edilmesinin meşruiyetini zedeleyecek bir hamledir.

Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinden sonra Anadolu'da filizlenen Mustafa Kemal liderliğindeki milliyetçi hareket için saltanat sorunuyla beraber hilafet en önemli meselelerden biriydi. 1922'de saltanatın kaldırılmasının ve 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından, hilafet yeni devletin laik(çi) eliti için en önemli sorun haline gelmişti.⁴⁶ Bu dönemde, hilafet sadece İmparatorluğun topraklarında değil, aynı zamanda Londra, Paris, Berlin ve Roma gibi Avrupa başkentlerinde ve Hindistan'dan Arap Yarımadası ve Mağrib'e kadar Müslüman bölgelerde de özellikle önemli bir tartışma konusu olmuştur. Nitekim hilafet Hint alt-kıtasındaki Müslümanların sömürge karşıtı mücadelelerinin temel unsurlarından biriydi; hatta buradaki direnişçiler kendilerine "Hint Hilafet Hareketi" (*Khilafat Movement*, 1919-

Ottoman Order: From Chieftaincy to Suzerainty," *Middle Eastern Studies* 34/1 (1998): 103-21. Ayrıca bkz. Nurullah Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri* (İstanbul: Klasik, yakında yayımlanacak, 2026), 5. Bölüm.

45 Bkz. İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri*, 1. cilt: *Hilafet ve Meşrutiyet* (İstanbul: Dergâh, 2001); Nurullah Ardiç, *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century* (London-New York: Routledge, 2012).

46 Bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 6. Bölüm.

1924) adını vererek Hindistan'ın bağımsızlığıyla beraber Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesine karşı da mücadele etmişlerdir. Benzer "hilafet hareketleri" Doğu Asya'da da (özellikle Endonezya ve Malezya) sömürge-karşıtı mücadelenin birer unsuru olacaktı. Ayrıca Arap Yarımadası ve Kuzey Afrika'da da hilafet hem Arap ayrılıkçılarının hem de Osmanlı taraftarlarının en önemli gündemlerinden biriydi.⁴⁷ Denilebilir ki hilafet etrafında oluşan duygusal, söylemsel ve aktivist seferberlik XX. yüzyılın ilk çeyreğinde -sosyalist hareketlerle beraber- dünyadaki en büyük toplumsal hareketlerden biriydi.⁴⁸

Ancak bir kavram ve kurum olarak hilafet herkes için aynı anlama gelmiyordu. Hilafet, bu dönemde din ve siyaset arasındaki ilişkiye dair kabaca "gelenekçi," "İslamcı" ve "sekülerist" olarak sınıflandırılabilir. görece siyasi-ideolojik pozisyonları ayıran kritik 'değişkenlerden' biriydi.⁴⁹ Zira ne seküleristler İslam'a karşı açığa bir tutum almış, ne de İslamcılar ve gelenekçiler "modernleşme ihtiyacını" reddetmişti. Aslında, son iki gruptaki baskın söylem, "Batı'dan bilim ve teknolojiyi almak, ancak ahlaki değerlerini almamak" şeklindeydi – çünkü "Müslümanların bu değerlere ihtiyacı yoktu". (Ancak bu ayrımın kendisi de zihniyet düzeyinde sekülerleşmenin bir göstergesi idi.) Zira muhtemelen İran ve Rusya'nın dönüşümüne dâhil olan aktörler için de olduğu gibi,⁵⁰ modernleşme onlar için temelde *teknik* bir mesele/zorunluluktan ziyade bir felsefi/ontolojik sorun değil, güç sorunu idi – bugün de büyük oranda böyledir: "Batı'nın" kimliği ve değerleri değil, teknolojisi alınmalıdır, "onlar" kadar güçlü olunmalıdır. Bu nedenle, ne İslamcılar ne de seküleristler modernleşmeyi din karşıtı bir konumda değerlendirmiyorlardı, özellikle hilafetin otoritesini önce zayıflatmak ve ardından kaldırmak konusunda. İslamcılar ve gelenekçiler hilafeti farklı bi-

47 Bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 5. Bölüm.

48 Krş. Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007).

49 Bu konumlanmalar ve onları temsil eden aktörlerin hilafete yönelik eylem ve söylemlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*.

50 Nader Sohrabi, "Historicizing Revolutions: Constitutional Revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1905-1908," *American Journal of Sociology* 100/6 (1995).

51 Krş. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh, 2003).

çimlerde canlı tutmaya istekliyken, seküleristler onu yok etmeye çalışacaktı.

Ancak seküleristler her zaman (1924'e kadar), amaçlarının İslam'ın kamusal alandaki gücünü zayıflatmak değil, onu güçlendirmek olduğunda ısrar etmişlerdi! Hatta laikliğin simge ismi ve Türkiye'nin ilk Cumhurbaşkanı Kemal Atatürk bile 1923'te şöyle diyordu:

Bizim dinimiz en tabîi ve makul dindir ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir din tabîi olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen muvafıktır.⁵²

Ancak sekülerist aktörler tarafından (daha ziyade İslamcılara karşı) kullanılan böylesi bir İslamcı söylemin araçsal karakterde olduğu açıktır. İslam'ı sekülerleşmenin önünde bir engel ("terakkiye mâni") ve "gerici" bir güç olarak görmüş olmalarına rağmen, İslam'ın açıkça meydan okunamayacak kadar güçlü olduğunu ve laikliğin henüz ne elitler arasında ne de geniş toplum kesimlerinde yerleşmiş olduğunu biliyorlardı.⁵³ Bu nedenle kendi konumlarını dinî açıdan meşrulaştırma, eleştiriden kaçınma ve toplumsal mobilizasyon gayesiyle bu söyleme başvurmamak zorunda kalmışlardır.

52 Aktaran Sadi Borak, *Atatürk ve Din* (İstanbul: Anıl, 1962), 34. Ayrıca Mustafa Kemal, 23 Nisan 1920'de Meclis'in açılışının ertesi günü, BMM başkanı olarak yaptığı açılış konuşmasında şöyle demişti:

İnşaaallah padişah-ı alem-penah efendimiz hazretlerinin sıhhat ve afiyetle ve her türlü kuyudat-ı ecnebiyeden azade olarak taht-ı hümayunlarında daim kalmasını iltaf-ı ilahiden tazarru eylerim [tanrının lütfundan dilerim]. (24.4.1920, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1945), 1: 64).

Benzer şekilde, BMM adına sultana bağlılığını bildirmek üzere şu telgrafi göndermişti:

Akdes padişah ve halifemiz! Düşman askerleri vatanımızda durdukça cihadımıza devam edeceğiz... Padişahımız! Kalbimiz hiss-i sadakat ve ubudiyetle [kulluk duygusuyla] dolu, tahtımızın etrafında her zamandan daha sıkı bir rabıta ile toplanmış bulunuyoruz. İctimainın ilk sözü Halife ve Padişahına sadakat olan Büyük Millet Meclisi, son sözünün yine bundan ibaret olacağını südde-i seniyelerine en büyük tazim ve huşu ile arzeder (28.4.1920, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1945), 4: 307.)

Bu telgraf Anadolu hareketinin saltanat ve hilafete bakışını kamuoyuna göstermek üzere ertesi gün BMM'nin yarı-resmî gazetesi olan *İrade-i Milliye*'de de yayınlanmıştır. Diğer yandan, Meclis üyelerinin göreve başlama yemini de "Makam-ı hilafet ve saltanat ve vatan ve milletin istihlâs ve istiklâlinden başka bir gaye takip etmeyeceğime, vallahi" ifadesinden oluşuyordu (*TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 1, 2 cilt, 10 Temmuz 1336, 236).

53 Şükrü Hanoğlu, Mete Tunçay gibi önemli tarihçiler de bu görüştedir (bkz. Ardiç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 2026).

Farklı gruplar tarafından kullanılan hilafet söylemlerindeki çeşitlilik, ontolojik düzeyde ortaya çıkmaya başlayan ayrışmayı hem yansıtmakta hem de tahkim etmekteydi. Örneğin, Ziya Gökalp ve Atatürk gibi seküleristlerin İslamcılardan farklı (büyük oranda sekülerleşmiş) dünya görüşlerinden dolayı İslam'la “sorunlu” bir ilişkisi vardı; bu nedenle araçsal söylemi benimsemişlerdi. Diğer yandan İslam'ı güçlendirmek ve devleti kurtarmak isteyen İslamcıların söylemi daha “adanmış” ve içeridendi. Ancak çoğu, hilafetin geleceğine yönelik tahayyüllerinde farklılık gösteriyor olsalar da İslam ile modernite arasında esaslı bir çelişki veya çatışma olmadığını düşünüyordu. Zira İslam, modernleşme reformları da dâhil olmak üzere (seküler veya İslami) bütün siyasi projelerin en önemli ideolojik-meşruiyet çerçevesini oluşturuyordu. Bu bağlamda hilafet, “Ortadoğu'daki” modernleşme süreçlerinin İslam ve sekülerleşme arasında çatışmadan ziyade bir intibak ve dengeye dayandığını gösteren bir olgudur.⁵⁴

HİLAFETİN “MANA-YI HAKİKİSİ”

Yukarıda belirtildiği gibi, tarih boyunca ve günümüzde “hilafet” denilince tek bir “şey” akla gelmemekte, siyasi-ideolojik pozisyonlara göre bu terim farklı anlamlar kazanmaktadır. Nitekim işaret ettiğimiz üzere XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Hilafeti'nin merkezi ve çevresindeki siyasi ve kültürel elitler arasında üç farklı hilafet tahayyülü söz konusuydu: İslamcı, gelenekçi ve sekülerist anlayışlar. Günümüzde ise bir yandan bazı marjinal grupların (msl. Hizbuttahrir, Bangladeş'teki Hilafet Meclisi ile Pakistan'daki Cemiyetü'l-Ensâr, Tanzim-i İslami ve Leşker-i Tayyibe) gündeminde önemli bir yer tutan hilafet diğer taraftan farklı (özellikle Güney ve Doğu Asya'daki) Müslüman topluluklar arasında da popüler tahayyülde bir arzu nesnesi olarak (İslam Dünyası'nın yaşadığı derin ve çok-boyutlu krizlere bir çare olması ümidiyle) ve çoğunlukla -görkemli olduğu varsayılan bir geçmişe dair- nostaljik bir unsur biçiminde işlev görmektedir.⁵⁵ Bu muğlak anlayışlarda da

54 Bkz. Nurullah Ardic, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hilafet Tartışmaları: Eleştirel Bir Değerlendirme,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2018); Ardic, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 2026.

55 Bkz. Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*, 254-60.

hilafet iki ucunu İslamcı ve gelenekçi yaklaşımların oluşturduğu spektrum üzerindeki farklı noktalara konumlanmaktadır.

Peki, bu farklı hilafet tahayyüllerinden hangisi “gerçek” hilafeti temsil ediyor? Elbette uzun bir geçmişe sahip kurum ve kavramlar tarihsel varlıklar olduğundan bunların içeriği tarih boyunca değişim gösterir; hatta burada örneğini gördüğümüz gibi aynı anda farklı anlamlar da kazanabilir. “Hilafet” de böyledir: Farklı zaman ve mekânlarda hem diyakronik (dikey) hem de senkronik (yatay) olarak anlam farklılığı yaşamıştır. Ancak yine de özcülüğe (*essentialism*) kapılmadan hilafetin (ve daha geniş olarak İslam-siyaset ilişkisinin) “orijinal” hallerine yakın ve uzak anlayışlardan söz edebiliriz. Malumdur ki İslami kavram ve kurumların *meşruiyeti* söz konusu olduğunda üç ana kaynak vardır: Kur’an, Sünnet ve icma niteliğindeki (özellikle ilk dönemin) pratikleri. Bu durum bu kavram/kurumların her zaman geçerli, “otantik” ve özsel anlamlarının olduğuna değil, Müslümanlar açısından bu temel meşruiyet kaynaklarına referansla anlamlandırıldıklarına işaret eder. Dolayısıyla yukarıdaki soruyu siyasi-ideolojik konumlanmaların mümkün olduğunca ötesinde cevaplamak için bu üç kaynak esas alınmalıdır.

Ancak bu kaynakları ve pratiği daha sağlıklı ve doğru olarak yorumlamaktan bahsettiğimizde bir kere daha kriter meselesi karşımıza çıkıyor: Bu yorum neye göre doğru olacaktır? Bu noktada Bourdieu’nün “tarihsel aşkınlık” adını verdiği mefhum işimize yarayabilir.⁵⁶ Buna göre tarih boyunca bilgi üretenler (ve sanatçılar) neyin daha “doğru” ve “değerli” olduğuna dair belli kriterler üretip uygulayarak entelektüel ve sanatsal alanlara özerklik kazandırmışlardır. Ayrıca bu ölçütler zamanla katılaşmış, böylece herkesin eşit erişimine açık olmayan bu “kısıtlı alanların” bu aktörlerin az-çok kontrollerinde kalmasına imkân sağlamıştır. Bu da doğru/yanlış, güzel/çirkin ölçütleri açısından bir tür “nesnellik” doğurmuştur.⁵⁷ İşte hilafet meselesinde de (birçok başka konuda olduğu gibi) bir kolektif aktör olarak ana akım Sünni ulemanın metafizik olmayan böyle bir tarihsel aşkınlık ve nesnellik ürettiği söylenebilir. (Nitekim haddi zatında metafizik olmayan bir kavram olarak “icma” da bir tür tarihsel nesnellik sağladığı için fıkıhın ana kaynaklarından biri olmuştur.)

56 Pierre Bourdieu, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field* (Cambridge: Polity Press, 1996), 288.

57 Söz konusu “tarihsel aşkınlık” kavramına dikkatimi çeken öğrencim ve meslektaşım Abdurrahman Nur’a teşekkür ederim.

Dolayısıyla hilafetin “gerçekte” ne olduğuna dair nihai kriterler tarihsel süreçte oluşmuş ana-akım yaklaşım ve çoğunluğun (“cum-hurun”) benimsediği pratikler (özellikle ilk dört halife dönemi) tarafından belirlenmiştir. Bu sebeple hilafet kavramı bu “tarihsel inşaaya dayalı nesnellik” çerçevesinde daha sağlıklı anlaşılabilir. Bu bağlamda, mevzubahis soru şöyle de sorulabilir: Tarih boyunca değişen hilafet anlayışlarından hangisi erken dönem hilafet teorisi ve pratiğine daha uygundur? Bu makalede hilafetin “gerçekte” ne olduğu konusu normatif bir mesele olarak değil, İslam’ın temel kaynakları ve ilk dönem İslam tarihindeki (Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemleri) uygulamaları -yukarıda zikrettiğimiz “tarihsel nesnellik” çerçevesinde- daha sağlıklı ve “doğru” bir biçimde yorumlama açısından anlamlıdır.

Öyleyse nedir hilafetin “mana-yı hakikisi”? Bu soruya verilecek kısa cevap hilafetin “dinî-siyasi” bir kurum olduğudur. Bu cevabı açıklamak üzere öncelikle nassları bu açıdan inceleyerek, ardından da ilk dört halife (“Raşid Halifeler”) devri ile sonraki dönemleri birbirinden ayırarak başlanmalıdır. Kur’an’da hilafet de dâhil herhangi bir yönetim şeklinin vaz’ edilmediği, bunun yerine ilgili bazı temel ilkelerin (adalet, ehliyet, şura, liyakat vs.) konulduğu malumdur. Hadislerde imamet ve hilafet terimleri geçmekle beraber Hz. Peygamber de bir siyasi rejim kurmamıştı. (Bu iki mesele aşağıda detaylandırılacaktır.) Raşid Halifeler ve sonrası arasındaki ayrım ise hem tarihsel pratikten hem de bu pratiği haber veren (ve zayıf da olsa yaygın kullanılan) bir hadisten kaynaklanmaktadır: “Nübüvvetin hilâfeti [çoğu rivayette yalnızca “hilafet”] benden sonra otuz senedir.”⁵⁸ Liew’in de belirttiği gibi Sünni gelenekte bu rivayet önceleri -imameti konusunda sahabe arasında icma bulunmayan- Hz. Ali’nin meşru halife olduğunu (yani “Hulefa-i Raşidin’den” biri olduğunu) gösterme amacıyla kullanılırken Hicri IV. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak Şiilik eleştirileri çerçevesinde (Şiilerin Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın meşru halifeler olmadığı iddialarına karşı) ve özellikle Hz. Ebubekir’in ilk halife olmasını meşrulaştıran delillerden biri olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹ Ancak kısa bir süre sonra rivayetin siyasi içerimleri de ilk dönem İslam tarihinin siyasi boyutu üzerindeki tartışmalara kaynaklık etmeye başlamış ve uzun süre siyasi söylemlerin bir parçası olmuştur. Nitekim

58 Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’r-Risâle el-Alemiyye, 2009), “Sünne” 9; Ibn Hanbel, *Müsned*, 5: 220-221.

59 Liew, “The Caliphate Will Last for Thirty Years’: Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Ḥadīth,” 46-68.

Ebubekir İbn Arabi ve diğerleri bu hadise dayanarak hilafeti 30 yıl ile sınırlamışlardır; Ahmed b. Hanbel (ö. 855) ve Ebü'l-Yüsr Pezdevi (ö. 1100), Nâsirüddîn Beyzâvî (ö. 1286), Mahmûd el-İsfahani (ö. 1349), Ebü'l-Fidâ İbn Kesir (ö. 1373) ve Ahmed el-Kalkaşendi (ö. 1418) gibi etkili sünni alimler ise -tıpkı hadisi ilk rivayet eden Sefine isimli sahabinin bizzat belirttiği gibi- Muaviye'nin halife olarak görülemeyeceğini, ilk otuz yıldan sonra gelen sultanların ilki olduğunu özellikle vurgulamışlardır.⁶⁰

“Otuz yıl” hadisinin bir rivayetinde ek olarak “sonrası ısırcı sultanlıktır (*mülken 'adûdan*)” ibaresi de vardır. Buna dayanarak XX. yüzyılda birçok modernist (veya “radikal”) İslamcı düşünür (hatta Atatürk gibi bazı siyasi aktörler de) ilk dört halifeden sonraki “hilafet” yönetimlerinin “sahte” olduğunu öne sürmüş, ana-akım Sünni teori ise daha yumuşak bir tavırla genelde ya bu ifadeyi mecazi olarak almış veya hanedanlıkları “eksik” hilafet yönetimleri olarak tanımlamış ve bu saltanat rejimlerinin meşruiyetinde temel bir sorun görmemiştir. Yine sünni gelenekte zor kullanarak yönetime gelme de *el-hüküm li-men galebe* (hüküm galip gelenindir) kabulü çerçevesinde genelde caiz görülmüş, zira hanedanlık sisteminin zayıf karnı olan iktidar değişikliği sürecinin kargaşa, kaos ve “Müslüman kanı dökmeye” yol açmasından korkulmuştur.⁶¹ Diğer bir deyişle, klasik teoride sünni yaklaşım genel bir eğilim olarak “hilafet-i kâmile” (tam, olgun hilafet) ve “gayr-i kâmile” ayrımı üzerinden ilk 30 yıldan sonraki yönetimleri “eksik-sorunlu” (fakat genelde meşru) kabul etmiş, ayrıca -sekizinci Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz örneğinde olduğu gibi- bu hanedan yönetimlerinin bazılarının “kâmil” hilafete yaklaşabileceğini de kabul etmiştir.⁶²

Bu durum aynı zamanda “meşruiyet” mefhumunun tedrici biçimde kavrandığını ima eder. Elbette eylemlere terettüp eden hükümler açısından meşru ve gayri-meşru arasında net bir ayrım söz konusudur; fakat meşruiyetin kendi içerisinde -zayıflığı/kuvvetliliği bakımından- dereceleri olduğu varsayılmaktadır. (Nitekim fıkıh usulündeki mübah-müstehab-mendub-sünnet-vacib-farz dere-

60 Liew, “‘The Caliphate Will Last for Thirty Years’: Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Ḥadīth.”

61 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Feda'il el-Müstazhiriyye*, 175 vd.; İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, 391 vd.; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, 9: 76. Ayrıca bkz. Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* (London: I. B. Tauris, 1997); Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*.

62 Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5: 140.

celendirmesi de bu çoğulluğa işaret eder.) Ana akım ulemanın İlk Dört Halife sonrasına bakışında da bu tedricilik öne çıkmaktadır.

Öte yandan tarihi süreç içerisinde Abbasiler'in son dönemlerinden itibaren çok sayıda irili-ufaklı devlet(imsi yapı) ortaya çıkmış, bunların yöneticilerinden bir kısmı kendine "halife" ünvanını layık görmüş, ancak bunlar genelde yine mecazi olarak görülmüştür. Bu bağlamda II. Murad'dan itibaren Osmanlı sultanlarından Babürlü padişahlara ve Kuzey Afrika'daki kimi valilere kadar çok sayıda "emir" (etraflarındaki kimi ulemanın desteğiyle) kendine halife sıfatını yakıştırmış, fakat bu durum -hilafetin o dönem için anlamını dönüştürmüş olsa da- bu siyasi ünvanın ağırlığını fiilen pek artırmamıştır. (Bugün bile Şerif [peygamber soyundan] olduğu iddiasındaki Fas kraliyet ailesi "emirü'l-müminin" ünvanını kullanmakta, Ürdün devleti de resmi adında halifede bulunması gerekli görülen Kureyşilik şartına telmihle "Haşimi" soyluluk iddiasını retorik olarak öne çıkarmaktadır.) Bu çoklu hilafet iddialarından dolayı zamanla -Kanuni Sultan Süleyman örneğinde olduğu gibi- "*halife-i uzmâ* (veya *imamet-i kübrâ*)" sıfatı da icat edilmiş, ancak "gerçek" ve evrensel hilafet iddiasını ifade eden bu girişim hiçbir zaman Müslüman dünya içerisinde evrensel kabule mazhar olamamıştır.

"Dinî-Siyasî" Bir Otorite Olarak Hilafet

Görüldüğü gibi İslam tarihi boyunca siyasi-askerî iktidarın kaynağı bağlamında Sünni ulema arasında dört temel meşruiyet kriteri öne çıkmıştır: Genelde pek makbul sayılmayan, mistik "ilahi tayin," önceki halife/sultanın ataması (*istihlâf*) ile -klasik Osmanlı ulemasının adlandırmasıyla- "istihkak" (yöneticinin fazileti) ve "kahır/istilâ" (yöneticinin güç temerküzü).⁶³ Son iki kriter meşruiyet zemini olarak yaygın kabul görmüş ve teorik olarak net olmakla beraber pratikte iktidar mücadeleleri sonucu karmaşık bir resim ortaya çıkmıştır. Bu durum imamet/hilafetin nitelikleri konusunu da muğlaklaştırmıştır. Dolayısıyla zaman içerisinde "gerçek" hilafetin ne olduğu, bu kurumun şer'î mi, dinî mi yoksa dünyevi-siyasî mi olduğu ve halifenin nitelikleri ile yetkilerinin ne olacağı meselesi giderek karmaşık hale gelmiştir. Modern dönemde ulus-devletlerin yayılması, Arap, Türk ve başka milliyetçiliklerin yükselişi, İslam dünyasını kasıp kavuran Avrupa emperyalizmi ve sömürge-

63 Bkz. Özgür Kavak, *Siyasal Tecdid ve Osmanlılar* (İstanbul: Klasik, 2021).

ciliği gibi faktörler ise durumu daha da içinden çıkılmaz hale getirmiştir. Hal böyle olunca farklı hilafet anlayışları ortaya çıkmış, bu konuda söylem üretenler kendi siyasi-ideolojik tavır alışları ve tarih anlayışları çerçevesinde bir hilafet/imamet/halife tasavvuru ortaya koymuştur. Bütün bu sebeplerle, bu noktada, İslam siyaset düşüncesi ve ilk dönem uygulamaları üzerine bina edilmiş “tarihsel nesnellik” çerçevesinde hilafetin ne olduğunu ve bugün için ne ifade ettiğini anlamlandırmak için öncelikle küçük bir kavramsal temizlik ihtiyacı güncel bir gereklilik olarak karşımıza çıkıyor.

İmdi, İslam siyaset kavramlaştırmaları açısından bakıldığında hilafetin “ruhani” bir kurum olmadığı açıktır, zira tarih boyunca da ulemanın ekserisi -“İslam’da ruhbanlık yoktur” prensibine de dayanarak- İslam’ın (Papalık gibi) ruhani bir otoriteyi tecviz etmeyeceği konusunda hemfikir olmuşlardır.⁶⁴ Dolayısıyla seküleristlerin (Gökalp, Mustafa Kemal vd.) ileri sürdüğü gibi siyasi alanda söz sahibi olmayan, herhangi bir dünyevi yetkisi bulunmayan bir halife/hilafet tasavvuru İslami “dünya görüşüne” uygun değildir. Nitekim bu fikri savunanların benimsediği İslami söylemin geneli itibarıyla pratik siyasi amaçlarla kullanılan, araçsal nitelikli bir söylem olduğuna dikkat çekmiştik. Öte yandan, Şiilerde ve kimi tasavvuf çevrelerinde görülen, hem manevi-ruhani hem de siyasi otoriteyi birleştiren bir imamet/hilafet anlayışı da pek makul değildir. Yukarıda değinildiği gibi, her ne kadar Abbasiler’in son zamanlarından başlayarak erken-modern Müslüman imparatorluklarda (Osmanlı, Safevi ve Babür) “hem dünyevi hem de ruhani-manevi imamet” anlayışı bir iddia olarak öne sürülmüş, yani sultanlar ilahi bir iradeyle seçilmiş ve bütün dünya ve din üzerinde otorite sahibi olduk-

64 Hadis olarak da nakledilen “İslam’da ruhbanlık yoktur” (لا رهبانية في الإسلام) rivayetindeki “ruhbanlık” terimi modern zamanlara kadar “ruhani yetkilerle donanmış dini otorite” şeklinde anlaşılmamış, bunun yerine kişinin evlenmeyip toplum hayatından uzak, münzevi bir hayat sürmesi olarak anlaşılmıştır. (Bkz. Fatih Bayram, “Hadislerde Ruhbanlık: ‘İslam’da ruhbanlık yoktur” Rivayeti Bağlamında Bir İnceleme,” *Marife* 22/2 (2022): 785–819.) Ancak Kur’an’da “ruhban” (Hristiyan din adamları) ve “ahbar” (Yahudi din adamları) sınıflarını sert şekilde eleştiren iki ayet vardır:

[Yahudiler] Allah’ı bırakıp hahamlarını, [Hristiyanlar ise] rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler... Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah’ın yolundan alıkoyuyorlar (Tevbe, 9:31 ve 34).

Bir başka ayette ise Kur’an, münzevi hayat tarzını benimseyen (Hristiyan) keşişleri eleştirir: “(Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah’ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar” (Hadîd, 57: 27). Sürekli inzivayı ve dünyadan el-etek çekmeyi eleştiren sahih hadisler de mevcuttur.

larını kabul ettirmeyi arzulamış ve etraflarındaki bir kısım ulema da bunu meşrulaştırmış olsa da ana akım anlayış bu metafizik siyasi yaklaşımı dışlamıştır. Ayrıca bu mistik yorum -bahsettiğimiz “tarihsel nesnellik” çerçevesinde- ne Kur’an ve Sünnet’e, ne de ilk dönem İslam tarihi uygulamalarına uymaktadır.

İbn Arabî (ö. 1240) ve İdrîs-i Bitlisî (ö. 1520) gibi birtakım sufiler de -Şiilere benzer biçimde- Hz. Peygamber’in imamet ve nübüvvet özelliklerinin yanı sıra “velayet” özelliği de olduğunu ve onun vefatından sonra bu yetkinin evliyaya geçtiğini öne sürmüştür. (Evliya kelimesinin “velayet sahibi” anlamındaki “veli”nin çoğulu olduğu da hatırlanmalıdır.) Bununla beraber, peygamber otoritesinin bölünmesinin normal şartlarda caiz olmayacağı varsayımından hareketle hilafetin de velayet sahiplerinde, yani kendilerinde olması gerektiğini düşünmektedirler. Tasavvuf geleneğinde “halife,” “sultan,” “hünkâr” gibi ünvanların bolca kullanılmasında da tezahür eden bu anlayış tarih boyunca bazı sufi liderlerin sultanlarla aralarında çeşitli gerilimlere yol açmıştır. Ancak ledünni (Allah tarafından verilmiş) bir “manevi hilafet” sahibi olan bu velilerin dünyevi yetkilerini kendi seçtikleri halife ve sultanlara vekâleten devrettikleri söylemi de mevcuttu. Abdalan-ı Rum ve Bektaşilik gibi tarikatların yanı sıra Eşrefoğlu Rumi, Eflaki gibi Sünni figürlerde de bu anlayış gözlemlenebilir.⁶⁵

Tasavvuf geleneğindeki manevi-metafizik hilafet anlayışı *zıllullâh fi'l-arz* meselesiyle de yakından ilgilidir. Özellikle İbn Arabî etkisindeki sufilere (ve Mevlânâ’ya) göre “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi,” velilerin veya “manevi sultanların” lideri olan seçilmiş “kutub”dur; dünyevî/zâhirî sultan (hükümdar) ise insan-ı kâmil olan bu kutbun gölgesidir: “Zâtın yani mutlak gayb mertebesinden varlık nurunun/ışığının taşması ile ulûhiyet mertebesi var olmuş, kutbiyyet ve saltanat gibi mertebeler de ulûhiyetten gölge hükmünde zuhûr etmişlerdir.”⁶⁶ Böylece bu sufiler—yukarıda değinilmiş olan —“gelenekçi” görüşte varsayılan “Allah-peygamber-sultan” varlık hiyerarşisini araya “kutbu” dâhil ederek değiştirmişlerdir. Elbette bu durum farklı tarihsel bağlamlarda gerçekleşmiş siyasi ve ideolojik iktidar ilişkileriyle yakından ilgilidir – ancak bunların analizi bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

65 Bkz. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

66 İmamoglu ve Öztürk, “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları,” 69. Ayrıca bkz. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergâh, 2015), 203-225.

Temel hüküm kaynakları olarak Kur'an, Sünnet ve "ümmetin icmasını" dikkate alan ana akım Sünni gelenekte ise müşid, veli, kutub vs. ünvanları kullanan birtakım zevatın iddiaları bağlayıcı değildir; hilafet konusunda da bu hüküm geçerlidir. "Gelenekçi" sıfatıyla niteleyebileceğimiz ve "siyasi ve manevi-ruhani hilafet" çizgisine yakın duran yorum ise kendi tarihsel bağlamında belli bir anlam kazanmaktadır: Bu gelenekçi yaklaşım sahipleri ya Sultan Abdülhamid'in (ve onun şahsında Osmanlı Hilafeti'nin) içerisinde (İttihatçılar'a karşı) ve dışarıda (Avrupalı Büyük Güçler'e karşı) zayıflamasını istemeyen ve iktidarını tahkim etmesine yardımcı olmaya çalışan tasavvuf çevreleri ya da Hint Alt-kıtası'nın İslamcı siyasetçi ve entelektüellerinde olduğu gibi Avrupa emperyalizminin bizar olup Osmanlı Hilafeti'ni kendilerinin (ve genel olarak İslam Dünyası'nın) kurtuluşu için tek anlamlı merci olduğunu düşünerek bu kurumun -1. Dünya Savaşı'ndan sonra bile- yeniden güçlendirilmesini arzulayan aktörlerdir.⁶⁷ Genel olarak bu sebeplerle söz konusu "abartılı" hilafet anlayışını benimsemiş görünmektedirler.

Peki öyleyse hilafet "ruhani" olmasa da "dinî" bir otorite midir? Yoksa modernist İslamcı yorumda (Seyyid Bey vs.) olduğu gibi tamamiyle "seküler" bir makam mıdır?⁶⁸ Kanaatimizce İslam siyaset düşüncesi açısından bakıldığında hilafet -iki uç yaklaşımın iddiasının aksine- ne "metafizik-ruhani" ne de pür "siyasi-seküler" bir kurumdur; belki "*dinî-siyasi*" nitelikli bir otoritedir. Yani hilafet bir yönüyle "dinî" bir yönüyle de "siyasi-dünyevi" bir yönetim biçimidir. Bu yargıyı daha iyi anlamak için bugün oldukça yaygın olan "dinî-seküler" ayrımı yerine İslami siyaset düşünce ve pratiği bağlamında daha anlamlı olan "şer'î-dinî-dünyevi" üçlü ayrımına yerlanmak gerekir. Zira yukarıda tartıştığımız gibi İslam kültüründe (nasslar da dahil) bir tür "dinî-dünyevi" ayrımının yanı sıra "şer'î-dinî" farklılığı da söz konusudur. Nitekim Hz. Peygamber'in -savaş stratejileri ve ziraat bağlamlarında "din işlerini ben sizden daha iyi bilirim, dünya işlerini ise siz benden daha iyi bilirsiniz" mealindeki sözleri buna işaret eder.

67 Bkz. Ardıç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*.

68 Mehmed Seyyid Bey'in hilafet konusundaki görüşleri için bkz. Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)," *Divan* 2 (1996): 119-146; Ardıç, *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*, 4. Bölüm.

Dolayısıyla, belirttiğimiz gibi “din” kavramı “şeriat” dediğimiz alandan ibaret değildir. Şeriatın farklı tanımları olmakla beraber,⁶⁹ başta İslam hukuku olmak üzere şer’î ilimlerin kapsama alanı olarak tarif ettiğimizde “şeriat” daha geniş mahiyetteki din’in bir boyutunu oluşturur. Burada “dinin” alanı, kısaca ifade edersek, temel kaynaklardan (Kur’an ve Sünnet) çıkarılan genel ilkelerle uyumlu kavram, değer ve pratikleri kapsar – bu alanın yukarıda işaret ettiğimiz genişliğinin sebebi de budur. Bu sebeple -yukarıda değindiğimiz gibi- dinin içerisinde ama şeriatın dışında/ötesinde kalan geniş bir alan söz konusudur. Hilafet de kavramsal olarak bu “gri alanda” bulunmaktadır. (Tekraren vurgulamak gerekir ki bu iki alan birbirini dışlamaz; din şer’î alanı kapsar; ayrıca aralarındaki sınır da zaman zaman bulanıklaşır – örneğin örfün fıkhi yorumlama veya hüküm verme metodolojisinin teknik bir parçası olduğu durumlar böyledir.) Nitekim yukarıda geçtiği gibi ulemanın çoğunluğu, özellikle hem fıkıh hem de usul-i fıkıh geleneklerinde önemli sayılan isimler, şer’î olan ile olmayan alanlar arasında bu ayrıma gitmişlerdir.⁷⁰

Hilafet Ve İktidarın Sınırlandırılması

Dolayısıyla hilafet bir yönüyle dinî, bir yönüyle dünyevi-siyasi bir kurumdur. Zira değindiğimiz gibi Kur’an bir siyasi sistem, rejim vs. önermemiş, yalnızca adalet, ehliyet, şura ve ulü’l-emre itaat gibi genel prensipleri vazetmiştir: Bu çerçevede “yönetim” meselesi İslam’ın ihdas değil islah ettiği (mevcut modelleri reddetmeyip dönüştürerek içselleştirdiği) konulardandır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de -literatürde çokça atıf yapılan- “ulü’l-emr” ayeti (“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulü’l-emre de...”)⁷¹ iktidarın inşa ve kullanımının çerçevesini çizerken hemen öncesindeki ayet ise iktidarın sınırlandırılmasını öngörmektedir: “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”⁷²

69 Wael Hallaq, *Shari’at: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

70 Sherman Jackson, *The Islamic Secular* (New York: Oxford University Press, 2023), 116-24 ve 132-41.

71 Nisa, 4: 59.

72 Nisa, 4: 58. İktidarın kurulumu ve sınırlandırılması herhangi bir siyasi düzenin inşa edilip sürdürülebilmesi için gerekli olan iki ana boyut veya süreçtir, ki tarih boyunca her toplum ve medeniyette görülmüştür. Bu kavramlaştırma ve değişik uygulamaları

Bu sebeple, “ulü'l-emr” ayeti her ne kadar özellikle gelenekçi yaklaşımda Allah-peygamber-yönetici arasında bir ontolojik bağ varmış (dolayısıyla ümeraya itaat Allah ve peygambere itaate benzer) gibi anlaşılmışsa da esasen bu üç otorite düzleminin birbirinden net bir şekilde ayrıştırılması biçiminde anlaşılması daha doğrudur. Özellikle “*min-küm*” (sizden olan) ibaresiyle yapılan insani vurgu ve İslami varlık anlayışında tartışmasız olan ilahi düzlemle insani düzlem arasındaki keskin ayrım⁷³ göz önüne alındığında ne peygamberin, ne de siyasi idarecilerin Allah ile aynı otorite gücüne sahip olabileceği, dahası bu sonuncuların Hz. Peygamber’in “peygamber olarak” haiz olduğu dinî otoriteyi de temsil edemeyeceği açıktır. Dolayısıyla “sıradan insan” olan yöneticinin/halifenin kaynağı ilahi olmayan, sınırlı bir otoriteye sahip olduğu söylenebilir. Ayetlerin metinsel bağlamı dikkate alındığında, burada iktidarın sınırlandırılmasının daha önce vurgulanması da nassların bu meseleye verdiği önemi göstermesi açısından ayrıca manidardır.

Diğer taraftan, yine değindiğimiz gibi Hz. Peygamber de kendine bir hilafet rejimi kurmamıştı. (Aslına bakılırsa onun bir siyasi lider olarak kurduğu yapı tam olarak “devlet” de değildi, Marshall Hodgson’ın ifadesiyle “devletimsi” bir yapıydı.)⁷⁴ Ancak peygamberliğinin yanı sıra bir “siyasi lider” de olduğundan elbette siyasi kararları, uygulamaları vs. vardı. Genel olarak bakıldığında, bazı ulemanın da dikkat çektiği gibi,⁷⁵ bir dinî-siyasi lider olarak Hz. Peygamber’in üç temel işlevinin olduğu söylenebilir: Şer’î hüküm vazetme (*ifta*), bu hükümleri uygulama (*kaza*) ve Müslüman cemaate önderlik etme (*imamet*). Ana-akım Sünni yaklaşıma göre bunlardan ifta fonksiyonunu müftiler, kaza işlevini kadılar, imameti ise halifeler devralarak kendi “kısıtlı alanlarında” (hem sınırlı, hem de dışarıya kapalı anlamlarında) Hz. Peygamber’e vekâlet etmektedir. Bu manada ulema ile ümera arasında efektif bir iş bölümü, adı ko-

için bkz. M. Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü* (İstanbul: Küre, 2022).

73 Davutoğlu’nun “ontolojik farklılaşma” adını verdiği bu ayrıma göre, örneğin Tanrı-insan figürünün merkezde olduğu Hristiyanlığın aksine, tevhid anlayışına dayalı İslami dünya görüşünde hem varlık hem de bilgi alanlarında insani düzlem ile ilahi düzlem arasında radikal bir ayrıma gidilerek hiçbir insanın epistemolojik, ahlaki veya siyasi otoritesini ilahi kaynağa dayandıramayacağı öngörülmüştür. Bkz. Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*.

74 Hodgson, *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam*.

75 Msl. bkz. Hoca Şükrü, *Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi* (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339/1923), 5.

nulmamış bir “kuvvetler ayrılığı” rejimi tesis edilmiştir.⁷⁶ Buna göre ulema yasama ve yargıdan sorumluyken halife/imam, “dünya işle-
rinde” ve siyasette, ayrıca dini koruma ve yaşanmasını sağlayacak
imkânları oluşturma açısından peygamberin vekili durumundadır.
Dolayısıyla hilafet “pür seküler” bir kurum da değildir.

“Hilafet rejimi” diyebileceğimiz kurumlaşma ilk dört halife za-
manında (ve tedricen) gerçekleşmişti; dolayısıyla bu dönemin uy-
gulamaları bu kurumu doğru konumlandırmak açısından önem-
lidir. Nitekim bu “Raşid” halifeler siyasi liderler olarak -“Ben
Allah’ın değil, Allah’ın rasûlünün halifesiyim” diye vurgulayan Hz.
Ebubekir örneğindeki gibi- kendilerini ne metafizik bir makam-
da ne de “şâî” konumunda görmüşlerdi; yani bir dinî hüküm ve
şeriat vaz’etme girişiminde bulunmamışlardır. Nitekim ana-akım
imamet teorisi de bu minvalde oluşmuştur. İmametın ilahi kay-
naklı olduğu ve Hz. Ali – Hz. Fatıma soyundan devam etmesi ge-
rektiğini savunan Şiileri bir kenara bırakırsak, Sünni çoğunluğun
ana-akım hilafet anlayışı “dinî-siyasi” bir otorite kurgusu şeklinde
gelişmiştir.⁷⁷ Zira sünni ulema şeriatın “taşıyıcısı” olarak ictihad
yapma ve şer’î hüküm verme yetkisini kendinde görmüş, bunu ge-
nelde kıskançlıkla savunmuş ve sultan-halifelerin veya emirlerin
“tecavüzünden” korumaya çalışmıştır – elbette pratikte bu konuda
her zaman başarılı olamamıştır. Sultanların hukuka müdahale te-
mayülleri besleyen faktörlerden biri de teoride yetki alanlarının
oldukça kısıtlı olmasıydı: Ulema ümeranın yetki alanını oldukça
dar sınırlara hapsedmeye çalışmıştır. Ayrıca halife-sultanlar “ka-
nun” yapar ve uygularken de sık sık yine ulemaya ihtiyaç duymuş,
kanunları, buyrukları vs. fiilen hazırlayanlar da çoğunlukla ulema
olmuştur. Nitekim ulemanın -kolektif bir aktör olarak- giderek za-
yıfladığı XIX. yüzyılda bile Osmanlı Devleti’ndeki çeşitli bürokra-
tik kurulların/meclislerin esas insan kaynağını hukuk eğitimiyle
özdeşleşen ve prensip olarak bir kadı yeterliliği hedefiyle yetişen
ulema oluşturmuştur.⁷⁸

Dolayısıyla İslam geleneğinde bir tür “kuvvetler ayrılığı” şeklinde
görülebilecek olan, ulema ve ümera arasında bir iş bölümü ger-

76 Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predica-
ment* (New York: Columbia University Press, 2012), 7. Bölüm.

77 Bkz. el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Cüveynî, *Zor Zamanda Siyaset: İmamü'l-
Haremeyn Cüveynî ve "Gıyasü'l-Ümem Fi İltiyası'z-Zulem" Adlı Eseri*; el-Âmidî, S. *el-
İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm* (Beyrut, 1992); Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*.

78 Bkz. Ardıç, *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern
Modernization in the Early 20th Century*.

çekleşmiş, fakat ümeranın yürütmenin yanı sıra yasama ve yargı süreçleri üzerinde de hâkimiyet kurma arzusu her zaman bir sorun olagelmıştır. (Haddizatında yürütme gücünü elinde bulunduranların yasama ve yargıya müdahale eğilimi tarih boyunca ve günümüzde Batı’da da sıkça karşılaşılan bir durumdur.)⁷⁹ Dahası bu arzu dar anlamda fıkhi-hukuki hükümlerle de sınırlı kalmamış, zaman zaman itikadi konulara da sirayet etmiştir. Nitekim “Mihne” olarak bilinen, Abbasi halifesi Me’mun’un “Kur’an’ın yaratılmışlığı” (*Halk’ul-Kur’an*) meselesindeki Kelami görüşlerden birini tercih edip ulemaya dayatması, kabul etmeyenlere ise işkence ettirmesi bu tür “tecavüzlerin” ilk ve en meşhurlarındandır. Böylesi müdahaleler dönemin bazı ulemasınca tecviz edilmiş olsa da özellikle sonraki nesillerin kahir ekseriyetince reddedilmiştir.⁸⁰ Nitekim İslam tarihi boyunca hukukun çiğnendiği durumlarda ulemanın fetvasına dayanarak halifelerin/sultanların hal’ edildiği örnekler azımsanmayacak sayıdadır.⁸¹

Bu noktada kritik bir konu, halifenin ichtihadının bağlayıcılığı ve kanun yapma yetkisidir. Temel kaynaklar olan Kur’an ve Sünnet ile “tarihsel aşkınlık” teşkil eden uygulamalar açısından bakıldığında, “teşrii” bir faaliyet olarak “kanun yapma” ve uygulama halifenin yetki alanı içerisinde. Ancak “şer’î hüküm ihdas etme” anlamında “teşri” faaliyeti bu alana dahil değildir. Zira bu Hz. Peygamber’in lider yetkisini kullanmanın ötesine geçip peygamberlik yetkisini kullanma anlamına gelir, ki caiz değildir. “Peygamberlerin varisleri” olan ulema şer’î hükümleri açıklama ve bu alanda ichtihad yapma yetkisine sahiptir. Diğer taraftan, klasik hilafet teorisinde (ideal/“kâmil”) halifenin müctehid olması gerektiği de vurgulanır. Böyle bir durum söz konusu ise müctehid âlim olarak şer’î hususlarda ichtihad yapabilir, ancak diğer müctehidlerinki gibi bu ichtihad da bağlayıcı değildir. Aksi halde halife metafizik lider konumuna yerleştirilmiş olur.

Bu çerçevede, yukarıda sözünü ettiğimiz ana-akım Sünni siyaset teorisi halifenin Müslüman, mükellef, adil, özgür, (özellikle dini

79 Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, 3. Bölüm.

80 Ayrıca unutulmamalıdır ki tarihçiler ve ilahiyatçılar büyük oranda resmi ve “memur” ulemanın ürünlerini inceleme konusu yapmaktadır, diğerleri ise genelde “karanlıkta” kalmaktadır. Tarih boyunca ulemanın ümera karşısında fazlaca “itaatkâr” olduğu iddiası bu açıdan da abartılıdır.

81 Bkz. Kavak, “Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler.”

konularda) ilim sahibi, cesur ve faziletli, askerî-siyasi güç sahibi, sağlıklı/akıllı ve erkek olmasını -bazıları ilaveten “Kureyşîliği” yani Hz. Peygamber’in soyundan gelmesini de- şart koşar. Bu şartlar arasında halifenin herhangi bir manevi-ruhani makam sahibi olma iması yer almaz, ancak seküler veya din-dışı bir profil de çizilmez. Yine Sünni gelenekte halifenin temel görevleri olarak şeriatı koruma ve şeriat hükümlerini uygulama, cihâd ilan etme ve “dini ve halkı koruma” gibi işlevler sayılır. Dikkat edilirse bu görevler arasında da manevi-ruhani yetkiler bulunmadığı gibi doğrudan şer’î hüküm vaz’etme veya ahalinin dini inanç ve pratiklerine müdahale etme iması taşıyan bir yetki yer almaz. (Bu sonraki yetki alanı ulemanın; tarikat şeyhleri ise velayet kavramı üzerinden sık sık manevi-ruhani yetkilerle donatıldıklarını iddia etseler de bunun “İslamiliği” oldukça tartışmalıdır, ayrıca ehl-i tarik dışındaki ulema ve diğer elitler tarafından genelde kabul görmez.) Dolayısıyla halifenin yetkileri dinî hüküm ihdası alanına sirayet ettirilmemiş, şeriatı uygulamak ve dini korumakla sınırlandırılmıştır. Bu meyanda -prensipte olarak- halife ulemanın ürettiği şer’î hükümlerin (ve hukukun) içeriğine müdahale edemez, en fazla kadıları tayin, tenzil, sürgün veya azledebilir.⁸² Bu ise dinî değil, siyasi-idari bir yetkidir, zira müftilerin aksine kadılar birer devlet görevlisidir. (Halife-sultanların ilke olarak müftilerin fetvalarına müdahale yetkisi yoktur.) Değindiğimiz gibi, tarih boyunca yöneticilerin bu yetkilerini aşma çabaları sıkça söz konusu olmuş olsa da Sünni geleneğin duruşu bu açıdan değişmemiştir. Diğer yandan ilke olarak ulemanın da ümeranın -İslam dairesi içerisindeki- idari-siyasi yetki alanlarına müdahale imkânı yoktur. Dolayısıyla ana-akım Sünni anlayış -din adamlarının hâkimiyeti anlamındaki- “teokratik” bir rejim ihtimalini de dışlar.

Hilafetin ne “ruhani-manevi” ne de yalnızca “seküler” olup esasen “dinî-siyasi” (yani kısmen dünyevi) bir kurum olduğu şeklindeki argümanımızı destekleyen İslam entelektüel geleneğinden bir örnek de İbn Haldun’un üçlü rejim modelidir. İbn Haldun siyasi sistemleri “hilafet,” “mülk-i siyasi” ve “mülk-i tabii” olmak üzere üçe ayırır.⁸³ Buna göre nebevî hilafet İslam’ın öngördüğü siyasi düzeni ifade eder, ancak otuz yılla sınırlı kalmıştır; Hz. Ali’nin vefatından sonraki “hilafet” rejimleri tam anlamıyla hilafet olmayıp

⁸² Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

⁸³ İbn Haldun, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, I: 327-28, 387.

mecazen bu isimle anılan ve hilafet ile siyasi mülkün çeşitli derecelerdeki karışımlarından müteşekkil sultanlıklardır. Bir ideal-tip olarak “mülk-i siyasi” din kaynaklı olmayıp yalnızca insan aklına dayalı, rasyonel siyasi ilkelere mebni bir düzendir. “Mülk-i tabii” ise -Antik Yunan felsefesinde tarif edilen- tiranlıktır, yöneticinin tamamen şahsi arzuları ve çıkarları çerçevesindeki idaresidir. “Siyasi mülk”te de krallar-sultanlar öncelikle kendi çıkarlarını düşünürler, ancak rasyonel-“siyasi” hukuk ve ilkeler tarafından yönlendirildikleri için kamusal maslahatı da gözetirler. Hilafet ise hem akli ilkelere hem de şer’î hukuka dayandığından diğerlerinden daha üstündür; zira hem yöneticinin tiranlaşmasını engeller hem de kamu menfaat ve maslahatını öne çıkarır. Burada İbn Haldun, gerçekçi bir biçimde, sözde şeriata dayalı Müslüman yöneticilerin “ceberrutlaşabileceğini” (ki ona göre “ceberrutiyye” hilafetin karşıtı olan siyasi modeldir) belirtirken diğer taraftan şer’î olmayan, “siyasi” hukuka dayalı “siyasi mülk” rejimlerinin, ünlü Pers-Sâsânî hükümdarı Enuşirvan (veya Nuşirevan) örneğinde olduğu gibi, adil bir yönetim sergileyebileceğini vurgular. Ona göre İslam tarihi söz konusu olduğunda hilafet “siyasi mülk” ile karışabilir, fakat tiranlıkla bir arada bulunmaz.⁸⁴

SONUÇ

Bu makalede İslam siyaset düşüncesinde imametim/hilafetin hem dinî hem de siyasi bir kurum olduğunu göstermeye çalıştık. Bu durum İslam düşünce geleneği bağlamında geçerli olan “şer’î-dinî-dünyevi” şeklinde üçlü ayrıma dayanmaktadır. Buna göre bir yandan sınırları muğlak ve geçişken bir “din-dünya” ayrımı söz konusuyken diğer taraftan da bir tür “şer’î-dinî” ayrımı bu gelenek

84 Otuz yıl hadisini zayıf olduğu gerekçesiyle reddeden İbn Haldun hilafetin saltanatla bir arada bulunabileceğini öne sürerken İslami literatürdeki tartışmalı isim Muaviye örneği üzerinden hareket eder. İbn Kesir ve Pezdevi gibi âlimler Muaviye’yi halife olarak kabul etmezken (hatta onun hilafeti sona erdirip saltanat dönemini başlattığını belirtirken) İbn Haldun bu görüşü reddeder. Ancak bu noktada bir miktar çelişkiye düşer: *Mukaddime*’de (s. 414-28) Muaviye’nin hilafeti saltanatla karıştırdığını ve böylece hilafetin dönüşümündeki 2. aşamayı başlattığını belirten İbn Haldun *Kitabü’l-Iber*’i içerisinde ise onu Hülefa-i Raşidin’den kabul eder, ancak öte yandan da Hz. Hasan’ın Muaviye lehine hilafetten feragatini “İslami hilafetin” sonu olarak tanımlar (*Tarih-i İbn Haldun*, II: 651’den aktaran Han Hsien Liew, “The Caliphate Will Last for Thirty Years’: Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Hadeeth,” 70-71).

içerisinde mevcut olagelmıştır. Elbette bu ikinci ayırım da bir karışıklık ilişkisine değil, kapsam farkına dayanmaktadır: Din, şeriatı da kapsar, ancak ondan daha geniş bir dairedir. Zira dinin içerisinde ama şeriatın dışında/ötesinde kalan geniş bir alan da söz konusudur. Hukukun da kaynaklarından biri olan ve kısaca “örf” olarak adlandırılan devasa kavram ve pratikler bütünü de genel olarak şeriatın dışında ama “dinin gözetiminde” bir alan olarak anlaşılmıştır. Buradan çıkarak fıkhıta yerleşik diyanî-kazaî hüküm ayırımı ve tazir cezaları, hisbe kurumu, yine İbn Haldun ve diğer ulemanın yaptığı “şer’î hukuk – siyasi hukuk” ayırımı vs. de esasen “şeriat-din” ayrımıyla ilgilidir. Hilafet de kavramsal olarak bu “gri bölgede” bulunmaktadır.

Bu çerçevede hilafet “dinî-siyasi” bir kurum olarak anlaşılmalıdır. Zira bu kavram ne -Şii ve Sünni versiyonlarıyla- imamın/halifenin ilahi düzlemle bağlantılandırıldığı (İbn Haldun’un ifadesiyle siyasi liderlerde sıkça görülen “ilahlaşma-*teellüh*” eğilimine izin verilen) bir teokrasiyi, ne tümüyle dinî görev ve sorumluluklardan azade, “seküler” bir yönetimi ve ne de “din adamları” sınıfının teokratik yönetimine dayalı bir siyasi düzeni ifade eder. Hilafetin dinî-siyasi karakteri, tarih boyunca gözlemlenen ulema-ümerâ güç dengesi- nin hem bir sonucu, hem de bu dengeyi korumaya yardımcı unsurlardan biri olmuştur. Zira ulema -modern tabirlerle- yasama ve yargı fonksiyonlarını kendi üstlenmiş, yürütmeyi ise ümeraya (idarcelilere) bırakmış, ayrıca genel bir eğilim olarak, yukarıda tartıştığımız gibi, ümeranın kendi alanlarına müdahil olma teşebbüsleri karşısında ideolojik iktidarına dayanarak direniş göstermiştir. Bu iki zümre arasındaki iktidar ilişkilerinin de tesiriyle (ve elbette İslami epistemolojik kaynakların oluşturduğu çerçevede) İslam siyaset düşüncesinde ne “ruhani/manevi” imamet, ne de “seküler” hilafet anlayışları baskın hale gelebilmiştir; aksine önde gelen ulema tarafından bir yönüyle şeriate dayanan ve dinî boyutu da olan bir siyasi otorite olarak anlaşılmıştır.

Burada açıklık getirilmesi gereken önemli bir nokta daha bulunuyor. Hilafet (ve siyaset) bir model olarak şeriatın alanının dışında konumlandırılmıştır, dedik; ancak bu şeriatla hiçbir bağlantısının olmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira klasik ulema, hükümdar/sultan/yöneticinin gerekliliğini genelde aklın yanı sıra şeriate atıfla da gerekçelendirmiştir. Örneğin Kınalızâde yukarıdaki “otuz yıl” hadisini aktardıktan sonra şöyle der: “Öyleyse her asırda şeriat koyucu lâzım değildir, ama şeriatı uygulayacak ve cüzî meselelerde nass-ı şari’ yoksa kavâid-i külliyesinden çıkarımda

bulunacak hükümdar lazımdır.”⁸⁵ Sünni gelenekte yaygın olan bu tutum, hükümdarların yönetimine ilahi kaynak atfetme anlamında değil, şeriati (hukuku) temel alarak sultan ve emirlerin meşruiyet kaynağını belirleme ve yetki alanını kısıtlama çabası olarak anlaşılmalıdır. Yani herhangi bir “İslami yönetimin” (veya Müslüman yöneticinin) meşruiyeti şeriata uygunluğundan gelir, dolayısıyla iktidarı şer’î hüküm ve ilkelere uyumlulukla sınırlandırılır. Bu uyumu denetleyecek olan da ulema’dır – elbette ictihadın tabiatı gereği ulemanın otoritesi de esasen varsaydığı açıklama kurallarından kaynaklanır ve mutlak değildir.

Ayrıca ulemanın epistemolojik ve siyasi otoritesini destekleyen bir başka unsur, yukarıda tartıştığımız gibi, kolektif bir aktör olarak ulemanın (veya toplumsal bir alan olarak ilmî alanın) tarih boyunca ürettiği tarihsel nesnellik/aşkınlıktır. Nitekim icmanın temel fıkhi delillerden biri oluşu da bu durumun usuldeki teorik bir karşılığı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla hem “teorik” hem de tarihsel zemine dayanarak ulema ile ümera arasında bir ayrışma ve “iş bölümü” ortaya çıkmıştır. Bir tür kuvvetler ayrılığına da işaret eden bu durum, hilafetin (veya “İslami yönetişimin”) bir yönüyle “dinî,” diğer yönüyle de “dünyevi” olduğu gerçeğiyle insicam halindedir.

85 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr, 2020), 380.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak, Ali. *İslam ve Usûlü'l-Hükm*. Kahire: y.y., 1925.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Dersaadet: Matbaa-i Osmanî, 1305/1888.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- el-Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, 1992.
- Anjum, Ovamir. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Tay-miyyan Moment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Apaydın, Yunus. "Siyâset-i Şer'iyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 37 (2009): 299–304.
- Ardıç, Nurullah. "Osmanlı Hukuku ve Oryantalist Yaklaşım: Bir Eleştiri." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2003).
- Ardıç, Nurullah. *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century*. London–New York: Routledge, 2012.
- Ardıç, Nurullah. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hilafet Tartışmaları: Eleştirel Bir Değerlendirme." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2018).
- Ardıç, Nurullah. *Hilafet ve Sekülerleşme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Devlet İlişkileri*. İstanbul: Klasik, (2026).
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 5 cilt. Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1945.
- Aydın, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Aydın, M. Akif. "Kanunnameler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri." *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004).
- al-Azmeh, Aziz. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*. London: I. B. Tauris, 1997.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985.
- Bardakoğlu, Ali. "Teorik Açından İslam ve Demokrasi: Yasama." *İslam ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu*, 361–370. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

- Barkan, Ömer L. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi." *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası* XI/3-4 (1945).
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40: 198-202.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm – Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*. İstanbul: İletişim, 2019.
- Bayram, Fatih. "Hadislerde Ruhbanlık: "İslâm'da ruhbanlık yoktur" Rivayeti Bağlamında Bir İnceleme." *Marife* 22/2 (2022): 785-819.
- Borak, Sadi (der.). *Atatürk ve Din*. İstanbul: Anıl, 1962.
- Bourdieu, Pierre. *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Buhârî, Muhammed. *Sahîh*, 5 cilt. Gujranwala: Taleem-ul-Qur'an Trust, 1971.
- Bulliet, Richard. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- el-Cüveynî. *Zor Zamanda Siyaset: İmamü'l-Haremeyn Cüveynî ve "Gıyasü'l-Ümem Fi İltiyası'z-Zulem" Adlı Eseri*. Haz. Özgür Kavak ve Ömer Türker. İstanbul: Klasik, 2020.
- Çağrıçı, Mustafa. "Kınalızâde'de Siyaset Ahlakı." *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildirileri*, 57-71. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 2014.
- Çetinsaya, Gökhan. *Osmanlı İmparatorluğu: Yeni Bir Tarih*. İstanbul: Timaş, 2024.
- Dalkıran, Sayın. "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 18 (2002): 55-102.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Lanham: University Press of America, 1994.
- Demiray, Mustafa. *Serahsî'de Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Diyanet Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Dressler, Markus, Armando Salvatore & Monika Wohlrab-Sahr. "Islamicate Secularities." *Historical Social Research* 44/3 (2019): 7-34.
- Ebû Dâvûd, Sicistânî. *es-Sünen*, 7 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Alemiyye, 2009.

- Erdem, Sami. "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)." *Divan* 2 (1996): 119-146.
- Feldman, Noah. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Fowden, G. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Gazâlî, Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Feda'il el-Müstazhiriyye*. Beyrut: el-Mektebe el-'Asriyye, 2001.
- Ghobadzadeh, Naser. *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Hallaq, Wael. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Hermansen, Marcia. "Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives." *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo ve Charles E. Farhadian, 632-666, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Heytemî, Şihâbüddin Ahmed. *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, IX cilt. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2022.
- Hoca Şükrü, *Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi*, Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339/1923.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Muqaddimetü İbn Haldûn*, 4 cilt. Kahire: Lecnetü'l-Beyân, 1957.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 cilt. çev. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1958.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*, 6 cilt. Kahire, 1312-1313/1895.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, M. *et-Turuku'l-Hükmiyye fî Siyaseti's-Şer'iyye*. Kahire: Matbaatü's-Sünne el-Muhammediyye, 1953.
- İbn Mâce, el-Kazvînî. *es-Sünen*, nşr. M. M. el-A'zamî. 4 c. Riyad, 1983.
- İmamoglu, Abdullah Taha ve Özkan Öztürk. "İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları." *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2023): 52-78.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları." *SBF Dergisi* XIII/2 (1958).

- Jackson, Sherman. "The Islamic Secular." *American Journal of Islamic Social Sciences* 34/2 (2017): 1–38.
- Jackson, Sherman. *The Islamic Secular*. New York: Oxford University Press, 2023.
- Kara, İsmail. *İslamcılarının Siyasi Görüşleri, 1. cilt: Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergâh, 2001.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh, 2003.
- Kavak, Özgür. "Hal', İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirilmesi Üzerine Bazı Tespitler." *Divan* 24/47 (2019): 141–196.
- Kavak, Özgür. *Siyasal Tecdîd ve Osmanlılar*. İstanbul: Klasik, 2021.
- Kayapınar, M. Akif. *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü*. İstanbul: Küre, 2022.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr, 2020.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lewis, Bernard. *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. New York: Scribner, 1995.
- Liew, Han Hsien. "The Caliphate Will Last for Thirty Years': Polemic and Political Thought in the Afterlife of a Prophetic Ḥadīth." *Journal of Islamic Studies* 36/1 (2025): 38–82.
- Lombard, Maurice. *The Golden Age of Islam*. Princeton: Markus Wiener, 2003.
- Mann, Michael. *The Sources of Social Power. Vol I: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1994.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire, 1955–1956.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerîyya. *Minhâcü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2005.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh, 2015.
- al-Qadi, Wadad. "The Term 'Khalifa' in Early Exegetical Literature." *Die Welt des Islams* 28 (1988): 392–410.
- Salvatore, Armando. *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. Hoboken: Wiley, 2016.
- Smith, Donald E. *Religion and Political Development*. Boston: Little Brown, 1970.

- Sohrabi, Nader. "Historicizing Revolutions: Constitutional Revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1905-1908." *American Journal of Sociology* 100/6 (1995).
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 1, c. 2, 10 Temmuz 1336.
- el-Teftâzânî, Saadüddin. *Şerhu'l-Mekâsıd*, 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Teitelbaum, Joshua. "Sharif Husayn ibn Ali and the Hashemite Vision of the Post-Ottoman Order: From Chieftaincy to Suzerainty," *Middle Eastern Studies* 34/1 (1998): 103-21.
- Tirmizî, Muhammed. *el-Câmi'u's-Sahîh*. (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd.), Kahire, 1937.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press, 1947.
- Wilson, Brian. "Secularization: The Inherited Model." *The Sacred in a Secular Age*, ed. P. E. Hammond, 9-21. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Yücesoy, Hayrettin. "Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet." *Divan* 22 (2007): 87-106.
- Yücesoy, Hayrettin. "Justification of Political Authority in Medieval Sunni Thought." *Islam, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin, 9-33. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Zemmin, Florian. "Validating Secularity in Islam: The Sociological Perspective of the Muslim Intellectual Rafiq al-'Azm (1865-1925)." *Historical Social Research* 44/3 (2019): 74-100.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.

RELIGION-POLITICS RELATIONSHIPS AND THE CALIPHATE'S POSITION IN ISLAMIC POLITICAL THOUGHT: A PROPOSED CONCEPTUAL FRAMEWORK

Abstract

The nature of the imamate/caliphate, one of the central concepts in Islamic political thought, is a contentious issue, as different definitions have been proposed based on different political and ideological positions. Similarly, the trajectory of the relationship between religion and politics in the Islamic tradition—both how it has evolved and how it should evolve—has been a subject of debate throughout history and in contemporary academic discourse. These issues are plagued not only by intellectual disagreements but also by conceptual confusion. This article aims to contribute to resolving this confusion by proposing an explanatory conceptual framework, based on classical and modern perspectives, that addresses both the meaning of the caliphate and its position within mainstream Islamic political thought, as well as the relationships between religion and politics. Grounded in the tripartite distinction of “*shar’ī* (revealed)-religious-worldly,” this framework will argue that the imamate/caliphate is neither a “metaphysical-spiritual” nor a purely “political-secular” institution, but rather an authority of a “religious-political” nature.

Keywords: Islamic political thought, imamate-caliphate, religion-politics relations, authority, worldly-secular.