

# Ali Abdurrâzık'ın Hilafet Düşüncesine Dair Bir İnceleme

Mansur KOÇINKAĞ\*

**Öz:** Sanayi devrimiyle beraber İslam coğrafyasında geri kalmışlığın faturası büyük oranda geleneksel dinî düşünceye kesilmiş ve dinin hamisi konumunda olan hilafet merkezi de bundan nasibini almıştır. Ulus devletin yaygınlaşmasıyla beraber hilafet kurumu işlevsiz hale gelmeye başlamış ve müslüman âlimler tarafından bu alanda yeni teoriler geliştirilmiştir. Bazı âlimler hilafetten maksadın hükümet olduğunu, hükümetin mevcut olması durumunda hilafete gerek kalmayacağını öne sürmüş, bazı âlimler ulus devletlerin üstünde bütün müslümanların hilafet şemsiyesi altında toplanması gerektiğini savunmuş, diğer bazı âlimler ise din-dünya düalizmini dile getirerek daha farklı bir tutum sergilemiştir. Ali Abdurrâzık bu son düşünceye sahip olup hilafetin dinî bir kurum olmadığını, aksine tarihi tecrübeden hareketle pek çok kötülüğü içinde barındırdığını ve ondan kurtulmamız gerektiğini iddia etmiştir. Biz de bu çalışmada öncelikle onun genel kanaatini ortaya koymak suretiyle tezinde mevcut olan eksikliklere temas edeceğiz, bunu yaparken de polemik türü eserlerden ziyade doğrudan onun eserinden hareketle düşüncesini ortaya koymaya çalışacağız ve ardından tikel meseleler yerine İslam hukukunun bir bütün olarak güncellenmesi açısından nasıl bir yöntemin takip edilmesi gerektiğine dair şahsî fikrimizi kısaca paylaşacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Siyaset, Hilafet, Ali Abdurrâzık.

## A Study on Ali Abd al-Râziq's Khilafah Thought

**Abstract:** With the Industrial Revolution, the bill for the backwardness in the Islamic geography was largely blamed on traditional religious thought and the caliphate center, which was the protector of religion, was also affected. With the spread of the nation-state, the institution of the caliphate began to become dysfunctional and new theories were developed by Muslim scholars in this field. Some scholars argued that the purpose of the caliphate was the government and if the government existed, there would be no need for the caliphate, some scholars argued that all Muslims should gather under the umbrella of the caliphate above nation-states, and some other scholars took a different stance by expressing the religion-world dualism. Ali Abd al-Râziq held the latter view and argued that the caliphate was not a religious institution, but on the contrary, based on historical experience, it harbored many evils and we should get rid of it. In this study, we will first address the shortcomings of his thesis by presenting his general opinion, and in doing so, we will try to present his opinion directly from his work rather than polemical works, and then we will briefly share our personal opinion on what kind of method should be followed in terms of updating Islamic law as a whole, rather than specific issues.

**Keywords:** Islamic Law, Politics, Caliphate, Ali Abd al-Râziq.

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE, mansurkocinkag@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-2589-945X

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

## Giriş

Hilafet, hulefâ-i râşidînden sonra Emevîler, uzun bir süre Abbâsîler, akabinde Memlûkler ve son olarak da Osmanlılar tarafından temsil edilmiştir. Ancak Fransız Devrimi'yle beraber yeni bir dünya düzeni ve farklı yönetim biçimleri gündeme gelmeye başlamıştır. Bu zaman diliminde Müslümanların yaşadığı diğer bölgeler gibi Osmanlı Devleti'nde de işler iyi gitmiyordu. Zira Batı her alanda olabildiğince gelişmekte iken Müslümanların yaşadığı coğrafyada ekonomik, siyasî ve hukukî problemler yaşanmaktaydı, bunu aşmak için de çareler aranıyordu. Osmanlı 1800'lerin başından itibaren yüzünü Batıya doğru yöneltmiş ve 3 Kasım 1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanı ile beraber bu değişim resmîyet kazanmıştı. 1850'lilerde Fransa başta olmak üzere Batıdan tercüme edilen kanunlar kabul edildi ve Fransız Medeni Kanunu'nun tercüme edilmesine dair tartışmalar başladı. Fakat onun yerine Batı kanunlarının formatında ilk defa İslam hukuku 1876 yılında Mecelle adıyla kanunlaştırıldı ve aynı yıl II. Abdülhamid (ö. 1918), meşrutiyeti ilan etmesi şartıyla tahta getirildi. Meşrutiyet, halifenin bazı yetkilerinin elinden alınması ve bazı yetkilerinin sınırlandırılması açısından büyük bir devrim mahiyetindeydi. Fakat kısa bir müddet sonra 1878 yılında meşrutiyet askıya alınıp istibdat dönemi denilen bir süreç başladı. Ulema sınıfı bu süreçte Abdülhamid'e karşı sert bir tutum sergiledi. Hilafetin yetkilerinin sınırlandırılabilmesine dair pek çok eser kaleme alındı ve nihayet 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edildi. Seçimden İttihad ve Terakki Partisi başarılı çıktıktan bir müddet sonra II. Abdülhamid tahttan indirildi, Kanun-i Esasî'de padişahın görevleri sembolik hale getirildi ve padişahın meclisi feshetmesi erken seçim gibi bazı ağır şartlara bağlandı.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra payitaht olan İstanbul işgal edilince hilafet merkezi önemini yitirmeye başladı. Ankara hükümeti başlangıçta hilafeti kurtarma mottosuyla kurtuluş savaşını başlatmış olsa da hilafet sisteminin manevra kabiliyetlerini kısıtladığını düşünüyordular. Zira Osmanlı Devleti'nde neredeyse yarım asır boyunca hilafetle ilgili tartışmalar baş göstermiş ve bu alanda ciddi bir literatür oluşmuştu. Nihayet 1922 yılında hilafet ve saltanat birbirinden tamamen ayrılıp saltanat kaldırıldı. Saltanatı kaldırmak hilafeti kaldırmak kadar zor değildi, zira âlimlerin pek çoğu saltanata karşıydı. Bununla beraber Şükrü Efendi (ö. 1950) gibi bazı kişiler saltanatın kaldırılıp hilafetin saltanattan ayrılmasını bir aşama olarak değerlendirip ileride halife merkezli hükümet sistemine geçileceğini düşünürken devletin siyasî kanadı daha farklı bir sistem planlıyordu (Şükrü Efendi, 2001: 37-68). Nihayet hilafetin işlevsiz bir makam olduğu, hilafetten maksadın hükümet olduğu ve hilafetten bağımsız hükümet sisteminin zaten mevcut olduğu düşünülerek 1924 yılında hilafet de kaldırıldı. Bu süreçte işin hukukî tarafını daha çok Seyyid Bey (ö. 1925) üstlendi, fakat o da bu değişimden payını alarak siyasetten çekilmek zorunda kaldı. Zira o Batıdan tercüme yoluyla alınacak kanunlar yerine İslam hukukuna dayalı kanunların hazırlanmasını savunmaktaydı (Seyyid Bey, 2010: 154-155).

Osmanlı bu süreci yaşarken İslam coğrafyası büyük oranda işgal edilmiş ve Müslümanlar bu girdaptan kurtulmak için çözümler aramaya başlamışlardı. Bu soruna çözüm aranırken çıkan siyasî tartışmalara paralel biçimde hukukî ve dinî tartışmalar da söz konusu olmuştur. Nitekim Abduh (ö. 1905) gibi bazı âlimler klasik İslam düşüncesinin ıslah edilmesi gerektiğini savunup daha çok Şâtibî

merkezli makasitçi düşünceyi ön plana çıkarırken bazı âlimler de din ve dünya düalizmini savunarak laikliğe kapı aralamaktaydılar. Bununla beraber hilafet, hâlâ bütün Müslümanları bir arada tutan ve bu sıkıntılardan kurtulmanın bir çözümü olarak da görülüyordu. Bundan ötürü Reşid Rıza (ö. 1935) gibi reformistler dahi Ali Abdurrâzık'ın (ö. 1966) temel tezine karşı çıkıp hilafet merkezli bir çözüm aramışlardı.

### 1. Ali Abdurrâzık'ın el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm Adlı Eseri

Türkiye'de hilafetin kaldırılması İslam dünyasında yeni tartışmaların alevlenmesine sebep oldu. Ezher uleması başta olmak üzere muhafazakârlar Türkiye'de gerçekleşen bu olaya sert tepki gösterdiler. Reşid Rıza'nın 1924 yılında hilafetin lağvedilmesinin akabinde kaleme aldığı *el-Hilâfe ve el-İmâmetü'l-uzmâ* adlı eseri de böyle bir tartışmanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Aynı zaman diliminde farklı bölgelerde hilafetini ilan edenler oldu. Mısır'da da Melik Fuad'ın (ö. 1936) halifelik ilan etmesini isteyenler olduğu gibi Hizbu'l-ahrârî'd-dustûriyyîn Partisi'nin başını çektiği bir grup ise hilafetin tamamen ortadan kaldırılmasını istiyordu. Ali Abdurrâzık'ın ailesi de hilafetin kaldırılmasını savunan fırkaya yakın kimselerdi. O da eserini 1925 yılında basıp bu partinin sözcüsü konumunda olan M. Hüseyin Heykel'e (ö. 1956) hediye etti ve onun vasıtasıyla bu eser şöhret buldu (Abdurrâzık, 2012: 36).

Bu eserin neşredilmesinden sonra 12 Ağustos 1925 yılında Ezher heyeti toplandı ve Ali Abdurrâzık'ı ulemâ zümresinden çıkardılar. Bundan dolayı o resmi görevinden de azledilmiş oldu. Ancak onun görevinden azledilmesi, adalet bakanı dahil ilgili kararnameyi imzalamayan üç bakanın istifa etmesiyle veya azledilmesiyle gerçekleşmişti. Genelde onun aleyhinde olmak üzere pek çok eser kaleme alındı. Nitekim Ezher Şeyhi M. Hıdır Hüseyin'in (ö. 1958) 1926 yılında kaleme aldığı *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve usûli'l-hukm*, Mısır Müftüsü Şeyh Bahît el-Mutî'nin 1926 yılında telif ettiği *Hakikatü'l-İslâm ve usûli'l-hüküm* ve Tunuslu İbn Âşur'un 1925 yılında neşrettiği *Nakd İlmî li-Kitâbi'l-İslâm ve usûli'l-hüküm* adlı eseri bu alanda kaleme alınmış önemli bazı çalışmalardır.

Kısaca hayatından bahsetmek gerekirse, varlıklı ve nüfuzlu bir aileye mensup olan Ali Abdurrâzık 1887 yılında Mısır'ın Sa'îd bölgesinde Minya kasabasında doğar, ilk eğitimine Kurân'ı ezberlemekle başlar, ardından yüksek öğrenimini 1912 yılında Ezher'de tamamlar. 1912 yılında iktisat eğitimi almak üzere gittiği Oxford'da I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine 1915 yılında ülkesine dönmek zorunda kalır ve aynı yıl Mansura Mahkemesi'nde kadılık görevine başlar. 10 yıl kadar bu görevini ifa ettikten sonra kaleme aldığı eserinden dolayı görevinden azledilir ve hukuk eğitimi için İngiltere'ye geri döner. Ağabeyi Mustafa Abdurrâzık'ın Ezher şeyhi olduğu 1945 yılında, Ali Abdurrâzık'a iade-i itibar verilerek ulemâ zümresine tekrar dahil edilir ve o, 1948-1949 arasında kısa bir süreliğine de olsa daha önce ihraç edildiği Ezher'den sorumlu Evkâf bakanlığına getirilir (Görmez, 1995: 223; İmâra, 1997: 23 vd.; Mehmet Azimli, 2002: 55-66). Ali Abdurrâzık, ilginç bir şekilde İslam coğrafyasında ciddi tartışmalara neden olan bu eseri ve öne sürdüğü tezi hakkında sonraki dönemlerde pek konuşmaz ve eleştirilere de cevap vermez. İnişli çıkışlı şekilde hayatını sürdürdükten sonra 1966 yılında vefat eder.

Kabaca eserden bahsedecek olursak, Ali Abdurrâzık kelime-i şehadet getirerek ve Allah'ın haricinde kimseden korkmadığını ve kimseden çekinmediğini ifade ederek eserine başlar. Buradaki ifadelerin, dönemin Mısır devlet başkanı Melik Fuad'a yönelik olduğu ifade edilir (İmâra, 1997: 17). O, 1915 yılında kadılık görevine başladığını ve o zamandan itibaren kadılık görevini incelediğini söyler. Ardından şerî kadılık müessesesinin, İslam hükümetinin bir parçası olması hasebiyle İslamî hükümet sisteminin incelenmesi gerektiğini ve İslamî yönetimin esasının da hilafet olması nedeniyle onun da ele alınması gerektiğini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 3-4). 1925 yılında neşredilen eserini, 10 yıllık bir inceleme sonucunda kaleme aldığını ve yargı tarihiyle ilgili bir giriş çalışması olmasını dilediğini söyler. O, eserin temel konusu olmamakla beraber hilafet ve İslam'da iktidar konusunu da çalışmasına eklediğini ifade eder (Abdurrâzık, 2012: 4). Burada kullanılan ifadelerden hareketle onun önceliğinin yargı sistemi olduğu, fakat yargı sistemini ele alabilmek için İslamî yönetimin mahiyetine ve hilafet konusuna temas ettiğini anlıyoruz.

Ali Abdurrâzık'ın *el-İslâm ve usûlul-hukm* adlı eseri aslında kadılık müessesesi tarihi üzerine yazılmış bir eser olsa da hilafet konularının daha baskın olduğu görülür. Bu eser üç ayrı bölümden oluşmaktadır. "el-Hilâfe ve'l-İslâm" adlı birinci bölümde hilafetin mahiyeti, hükmü ve toplumsal açıdan konumu ele alınıp incelenirken "el-Hukûmetu ve'l-İslâm" adlı ikinci bölümde Hz. Peygamber döneminde devlet düzeni, kadılık müessesesi, risalet-yönetim (hüküm) meselesi, yönetimsiz risalet ve devletsiz din meseleleri hakkında değerlendirmelerde bulunulur. "el-Hilâfe ve'l-hukûme fi't-târîh" adlı üçüncü bölümde ise dinî birlik, Arap devleti ve hilâfet-i İslamiyye gibi başlıklar altında hilafet ve hükümetin mahiyeti ele alınıp incelenir.

### 1.1. Hilafetin Hükmü ve Mahiyeti

Ali Abdurrâzık, hilafet kelimesinin sözlükte niyâbet, birinin yerine geçme anlamına geldiğini belirttikten sonra terim olarak "din ve dünya işlerinde Hz. Peygamber'e niyâbeten genel bir liderliktir" şeklinde tarif edildiğini ifade eder. Burada yer verdiği tanım, Mâlikî fakih Abdüsselâm'a (ö. 1078/1668) aittir (İmâra, 1997: 218). Ardından Beyzâvî'nin şu tanımını aktarır: "İmâmet, şerî kanunların ikamesinde ve toplum birliğinin korunmasında bir şahsın, Hz. Peygamber'e bütün ümmetin kendisine ittiba etmesinin gerekliliği vechiyle naib olmasıdır." Bu tanım doğrudan Beyzâvî'ye ait olarak aktarılsa da Şemseddîn el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Tevâlî'*ye yazdığı şerhte yer aldığı görülür (İsfahânî, t.y.: 2: 367-368). Dolayısıyla yazar, -Beyzâvî'ye ait başka bir eserde geçmiyorsa- şerhte yer alan bu bilgiyi metnin yazarı olan Beyzâvî'ye nisbet ederek aktarmış olmalıdır. Ardından İbn Haldûn'un açıklamaları doğrultusunda yukarıda zikredilen tanımları açıklamaya çalışır. O da hilafeti, "din ve dünya siyasetinde şeriat sahibi Hz. Peygamber'e niyabet" şeklinde ele alır (Abdurrâzık, 2012: 10).

Geleneksel İslam düşüncesinde halifenin, dini korumada ve dünya işlerini yürütmeye Hz. Muhammed'in yerine geçtiği ve ona halef olduğu düşünülür. A. Abdurrâzık'ın aktardığına göre gelenekte halife hem Allah'ın yeryüzündeki gölgesi hem de Hz. Peygamber'in naibi olduğu için mutlak güce sahiptir ve onun her türlü tasarrufta bulunma yetkisi söz konusudur. Devletin farklı kademelerinde yer alan görevliler de ancak onun vekili konumunda oldukları için meşru bir zeminde görev yaparlar (Abdurrâzık, 2012: 13). Ali Abdurrâzık halifeye mutlak yetkinin verildiğini iddia etse

de ardından klasik İslam düşüncesine göre onun şeriatle/hukukla mukayyed olduğunu ifade eder. Ancak teorik olarak onun şeriatle mukayyed olmasına ihtiyatla yaklaşır. Zira onun şeriate muhalif davranması durumunda ne olacağı pek net değildir ve hangi gücün onu hizaya çekeceği de tarihi tecrübe açısından muğlaktır. Fakat o, bazı âlimlerin bu durumda halifenin azledileceğine dair iddiasından da haberdardır (Abdurrâzık, 2012: 24). Bundan ötürü alimlerin hilafet ve melikliği birbirinden ayırdığını söyler. Zira onlara göre tabî saltanat kendi heves ve amacına uygun şekilde insanları yönetmek, siyâsî saltanat aklî bir nazar gereği dünyevî maslahatların celbi ve zararın defî hususunda hareket etmek, hilafetin ise şerî bir nazarla insanların hareket etmesini sağlamak olduğunu belirtir (İbn Haldûn, 1988: 238). Bundan ötürü İbn Haldûn, hilafetin Hz. Ali ile beraber son bulduğunu, sonrasında asabiyet ve kılıçla hükmedildiğini savunur (Abdurrâzık, 2012: 15).

## 1.2. Hilafetin Meşruiyetinin Kaynağı

Ali Abdurrâzık, halifeye verilen bu önemli yetkinin kaynağının ne olduğunu sorgulamaktadır. Diğer bir ifadeyle devlet başkanının insanlar üzerinde kullandığı yetkinin kaynağı nedir? Klasik âlimlerin halifeye bu yetkiyi verdiğini, fakat kaynağıyla pek ilgilenmediklerini söyler. O, İslam dünyasında konuyla ilgili iki farklı görüşün mevcut olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre halifedeki velayetin Allah'tan alındığı yönündedir. O bu inancın toplum içinde çok yaygın olduğunu, şiirlere malzeme edildiğini ve eserlerin girişinde yer aldığını vurgular (Abdurrâzık, 2012: 16-18). Ali Abdurrâzık'ın aktardığı bilgiler büyük oranda mübalağa ve övgü makamındaki ifadeler olsa da böyle bir anlayışın olduğu inkâr edilemez. Özellikle Şia düşüncesinde imamların nasla tayini, masum oluşları, onlara verilen görev ve yetkiler düşünüldüğünde en azından Müslümanların içindeki bir grubun bu anlayışa mecaz anlamda değil gerçek anlamda sahip olduğu söylenebilir. İkinci görüşe göre ise halife bu yetkisini toplumdan ve ümmetten alır. Ali Abdurrâzık bazı âlimlerin bu kanaatte olduğunu belirterek Kâsânî'den (ö. 587/1191) alıntı yapar. Zira Kâsânî vekalet akdinden bahsederken müvekkilin vefat etmesiyle beraber vekalet akdinin son bulacağını, fakat halifenin ölmesi veya azledilmesiyle kadıların ve valilerin azledilmeyeceğini söyler. Gerekçe olarak da vali ve kadıların halifenin velayetiyle değil, Müslümanların velayetiyle görev yaptıklarını gösterir (Abdurrâzık, 2012: 21). Ardından o, Ankara'da neşredilen *Hilafet ve Hakmimiyet-i Milliye* adlı risalenin bu düşünceyi en güzel şekilde ortaya koyduğunu ifade edip bu risalenin 1924 yılında Abdulganî tarafından Arapçaya tercüme edilip Hilal Matbaası'nda basıldığını aktarır (Abdurrâzık, 2012: 22). Bu da Ali Abdurrâzık'ın, eserini yazmadan önce Seyyid Bey tarafından kaleme alınan bu eserden haberdar olduğunu gösterir. Bundan ötürü bazı araştırmacılar onun Ankara hükümetini desteklemek üzere bu eseri kaleme aldığını iddia etmişlerdir (Mustafa Sabri, 1992: 112). Ali Abdurrâzık ardından Batıda da buna benzer teorilerin bulunduğunu söyler. Zira Thomas Hobbes'e göre melikler mukaddestir ve onlara bu görev Tanrı tarafından tevdi edilmiştir. John Locke'e göre ise devlet başkanı bu yetkiyi toplumdan alır. Diğer bir ifadeyle o, Müslümanların halifenin meşruiyetiyle ilgili öne sürdükleri teorilerin Batıda dile getirilen düşüncelerle örtüştüğünü iddia eder. Halbuki Sunnî dünyada kaleme alınan Siyaset-i Şeriyeye literatüründe halifenin meşruiyetini Tanrıdan aldığına dair iddia pek dillendirilmez ve ulemâ nezdinde de bu teori pek kabul görmez.

Ali Abdurrâzık, hilafetin genel olarak “Hz. Peygamber’e niyabeten din ve dünya işlerinde genel bir riyasettir” şeklinde tarif edildiğini belirttikten sonra hilafetin hükmünü ele alır. Kanaatimizce eserde yer verdiği en talihsiz konu hilafetin nasbının vacip olup olmadığı meselesidir. Maalesef buradaki iddiasının zayıflığı muhaliflerinin bu konuya yüklenmesine sebep olmuş ve asıl mesele üzerinde yeterince durulmamıştır. Ali Abdurrâzık halife nasbının âlimlerin geneline göre vacip olduğunu, bir kısmına göre aklen, diğer bir kısmına göre ise şer’an vacip olduğunu, fakat Esam (ö. 200/816) ve Haricilere göre halifenin nasbının vacip olmadığını belirtir. Onlara göre insanlar, halife olmadan güzel bir şekilde yaşayabiliyorlarsa halife tayinine gerek yoktur (Abdurrâzık, 2012: 24). Halbuki bu tartışmaya girmek yerine Seyyid Bey gibi hilafetten maksadın hükümet olduğu, hükümetin bulunduğu yerde hilafete gerek kalmayacağını iddia etmiş olsaydı daha ilmî bir tutum sergilemiş olurdu (Seyyid Bey, 1999; Seyyid Bey, 1987).

Gelenekte halifenin nasbının vacip olduğunu savunanlar icmâ ve sünnet delilini zikrederler. Bir de bazı ahkâmın ancak devlet başkanı olması sonucunda gerçekleşmesi söz konusu olduğundan, dolaylı olarak halifenin nasbının vacip olduğuna kaildirler. Diğer bir ifadeyle ahkâmın uygulanması farz olduğu için onun olmazsa olmazı kabul edilen halifenin nasbının da farz olması lazım gelir. Ali Abdurrâzık klasik âlimlerin Kur’ân’dan bir delil getiremediklerini, olması durumunda böyle bir delili serdetmede asla tereddüt etmeyeceklerini söyler. Ona göre Müslüman bilginler, Kur’ân’dan bir delil bulamadıklarından icmâ, kıyas ve aklî hükümlere başvurmuşlardır (Abdurrâzık, 2012: 25). Ayrıca konuyla ilgili gündeme gelen ayetler, halife hakkında olmayıp daha genel ifadelerdir, gelenekte de ulu’l-emr gibi ifadeler farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ali Abdurrâzık konuyu kısaca ele aldıktan sonra konuyla ilgili geniş bilgi için Thomas Arnold’un *el-Hilâfe* kitabına muracaat edilmesini önerir. Muhtemelen bu eser, onun temel kaynakları arasında yer almaktadır.

Yazar hilafetle ilgili icmân dayanağının olup olmaması bağlamında İcî’nin açıklamalarına yer verir ve konu hakkında icmân bir dayanağının olmadığı sonucuna varır. Halbuki İcî, konu hakkında icmân bulunmasından hareketle dayanağa ihtiyacının olmadığına veya dayanağın ancak müşahede yoluyla bilinecek bir mesele olduğuna dair açıklamaya yer verir (İcî, 2021: 3: 669; Abdurrâzık, 2012: 27). Ali Abdurrâzık, Kur’ân’da dinî her şeyin mevcut olduğunu, ancak hilafetle ilgili bir ayetin bulunmamasını hayretle karşıladığını söyler (Abdurrâzık, 2012: 27). Ona göre sünnette de konuyla ilgili bir delil söz konusu değildir, şayet olsaydı İcî ilgili hadise temas ederdi diyerek kanaatini ortaya koyar (Abdurrâzık, 2012: 27). Ardından Reşîd Rıza’nın konuyla ilgili hadislerin bulunduğu dair iddiasını ele alır ve bu konuda ondan önce İbn Hazm’ın da iddiasının bulunduğunu belirtir. Malum olduğu üzere Reşid Rıza hilafetle ilgili eserini hilafetin kaldırıldığı 1924 yılında telif eder ve Ali Abdurrâzık’ın elinde onun eseri bulunduğundan onu da eleştirerek düşüncesini ortaya koyar. Akabinde bu hadislerde genel olarak biat, imamet ve cemaat gibi kavramların yer aldığı ama hiç birisinde şeriatın, hilafetin varlığını itiraf ettiğine dair bir bilginin mevcut olmadığını ve hilafetin Hz. Peygamber’e niyabet olduğuna dair ifadelerin yer almadığını belirtir (Abdurrâzık, 2012: 29). Ali Abdurrâzık, bütün bu hadislerin sahih kabul edilmesi halinde dahi hilafetin şerî bir inanç veya bir hüküm olduğunun sonucunun çıkmayacağını iddia eder. Hz. İsa da “Kayserin hakkını kaysere verin” derken onun ahkâmının şeriat olduğunu veya dinî hükümler olduğunu söylemek istemez. Aynı

şekilde Allah ve Hz. Peygamber devlet başkanına itaat etmemizi emretmişse bu Allah'ın ona razı geldiği veya onu onayladığı anlamına gelmez. Aynı şekilde o, Allah köle hukukuna dair pek çok hüküm ortaya koyar. Bu, Allah'ın köleliği onayladığı anlamına gelir mi diye sorar. Ayrıca talak, borçlanma, satım ve rehin gibi akidlerle ilgili pek çok hüküm vazedilmiştir, fakat bunların dinde vacip olduğu söylenebilir mi? diye sorar. Dolayısıyla o biat ve hükümetle ilgili emir ve nehiylerin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Ancak Ali Abdurrâzık bir şeyin dinî olabilmesi için vacip olması veya sorumluluk yüklemesi gerektiğini çağrıştıracak şekilde açıklamalara yer verir, halbuki mubah da yaygın kabule göre şerî bir hüküm kabul edilir. Tezini sağlam bir zemine oturabilmesi için kendisine göre mubahın şerî hüküm kategorisinde yer almadığını savunması gerekirdi.

Ali Abdurrâzık üçüncü alt başlıkta toplumsal açıdan hilafeti ele alır. Bu başlıkta öncelikle “İslam dünyasında her dönem halifenin bulunmasının icmâ ile sabit olduğuna” dair iddiayı eleştirir. O, icmân şerî bir delil olduğunu kabul ettiğini, fakat burada ne sahâbenin ne de sonraki nesillerin icmânın mevcut olduğunu söyler (Abdurrâzık, 2012: 34). Ardından Yunanların siyaset konusunu detaylı şekilde ele aldıklarına temas ettikten sonra her halife döneminde muarızların var olduğunu, Hariciler ve İttihad ve Terakki'yi örnek vererek hilafete karşı çıkanların bulunduğunu iddia eder. Burada da mantık hatası yaparak belli bir halifeye karşı çıkanları zikrederek onların hilafet kurumuna karşı çıktıkları sonucuna varmaya çalışır. Akabinde Müslümanların Platon'un *Devlet*, Aristo'nun *es-Siyâse* (Politics) kitabına ihtimam göstermediklerini söyler. Diğer bir ifadeyle Müslümanların pek çok milletten istifade ettiğini, fakat Yunan kültüründe gündeme gelen siyaset felsefesiyle pek ilgilenmediklerini belirtir. Ayrıca teorik olarak halifenin ehl-i hal ve akdin biatıyla seçileceği ifade edilse de ilk üç halife dışında bu şekilde seçilen birinin olmadığını ifade eder (Abdurrâzık, 2012: 38).

Ali Abdurrâzık İslam kardeşliği ve eşitlik konusunu ele aldıktan sonra halife denen birinin önünde böyle boyun eğilmesinin doğru olmadığını belirtir. Zira Müslümanlar teorik olarak Allah'tan başkasının önünde eğilmez ve başkasına her konuda boyun eğmezler. Halbuki hilafet büyük oranda kılıç ve baskı üzere kurulmuş bir sistemdir. Ona göre siyaset biliminin Müslümanlar içinde yaygınlaşmamasının temel nedeni de devlet ricalinin bu mevzuyu tehlikeli görmesinden kaynaklanmaktadır (Abdurrâzık, 2012: 39-44).

Yazar, halifenin nasbının vacip olmasının kitab, sünnet ve icmâ ile sabit olduğuna dair iddiayı reddeder. Ardından konuyla ilgili bir delilin daha bulunduğunu, onun da dinî hükümlerin ve toplum mashatının hilafete bağlı olduğuna dair tezdır. Ardından toplumlarda pek çok farklı yönetim biçiminin bulunduğunu, her birinin farklı açılardan daha iyi olduğunun iddia edildiğini fakat hiçbir toplum için sadece şu yönetim biçiminin uygun olduğunun söylenemeyeceğini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 48). Diğer bir ifadeyle onun tarihi tecrübeyle sabit olan hilafete karşı çıktığı, yoksa mutlak anlamda devlet başkanının nasbını gereksiz görmediği söylenebilir. Zira sonrasında kullandığı cümleler de bu anlayışı destekler mahiyettedir. Nitekim o, halifenin nasbının vacipliğinden kastetilenin “hükümet” olması halinde bunu iddia edenlerin haklı olduğunu belirtir. Çünkü Müslümanlar bir toplum iseler onları yönetecek bir hükümete ihtiyaç duyulacağı muhakkaktır. Ancak bu hükümetin yönetim şeklinin nasıl olacağı ayrı bir konudur (Abdurrâzık, 2012: 50). Yazar, hilafetin

hükümet manasında anlaşılabilirliğini ve bu durumda bunun gerekliliğinin kabul edilebileceğini söyleyerek dolaylı olarak Seyyid Bey'in tezini desteklemektedir (Eşit, 2016: 1291).

Ali Abdurrâzık şerî hükümlerin uygulanmasının, fukahânın bahsettiği bu özel hilafete bağlı olmadığını, bunun da ötesinde insanların ne din ne de dünya işlerinde bu hilafete muhtaç olduklarını söyler. Diğer bir ifadeyle yazar tecrübe edilen hilafetin kötülük ve fesadın kaynağı olduğunu belirtir. İbn Haldûn'un hilafetin yok olup gittiğine, sadece saltanatın kaldığına dair ifadelerini aktararak bu özel anlamıyla hilafetin dinin esası olması bir yana kendisinden kurtulunması gereken bir olgu olduğunu öne sürer (Abdurrâzık, 2012: 51). Ali Abdurrâzık, burada olduğu gibi gelenekte hilafet ve saltanat ayrımını bilmesine rağmen hilafetle ilgili olumsuz açıklamalara yer verirken büyük oranda saltanattan örnekler seçer. Bu da onun iddiasının eleştiriye tabi tutulmasına neden olan bir husustur.

Ali Abdurrâzık, tarihte pek çok bölgede farklı devletlerin kurulduğunu ifade ettikten sonra hilafetin uzun bir süre Bağdat merkezli olduğunu, fakat o bölgenin diğer bölgelerden daha iyi bir konumda olmadığını söyler. Ardından hicrî yedinci asırda Tatarların Bağdat'ı ele geçirmesiyle Abbasî halifesi Musta'sım Billah'ın (ö. 1258) öldürüldüğünü ve İslam coğrafyasının üç yıl boyunca halifesiz kaldığını ifade eder. Akabinde Sultan Baybars (ö. 676/1277), Mısır'da o aileden gelen Ebü'l-Kâsım Ahmed'i (1261 yılında) halife tayin edip devlet yönetimini tamamen kendi eline alır, hicrî 923 yılında da Osmanlılar gelip hilafeti ele geçirir (Abdurrâzık, 2012: 52). Fakat uzun bir müddet pek çok İslam ülkesinin hilafeti tanımadığını belirttikten sonra "oradaki dinî hayatın hilafet merkezinden daha eksik olduğunu kimse söyleyebilir mi?" diye sorar. O, Allah dininin bekasını bu özel anlamda dile getirilen hilafete bağlamadığını belirttikten sonra hilafetten ne anladığını ve menşeyini ele alacağını belirtir (Abdurrâzık, 2012: 54).

### 1.3. Hükümet ve İslam

Eserin ikinci bölümü "hükümet ve İslam" başlığını taşır. Yazar burada öncelikle Hz. Peygamber döneminde hükümet sistemini ele alır. Hz. Peygamber'in bazı yargı kararları verdiğini kabul etmekle beraber onun döneminde yargı sisteminin belirgin olmadığını ve her açıdan kapalı olduğunu söyler. Âlimler Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin, Hz. Muâz'ın ve Ebû Musa el-Eşarî'nin kadı olarak atandığını naklederler. O, Hz. Ömer'in kadı olarak atanmasının bir rivayetten hareketle istinbat edildiğini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 59). Hz. Ali'nin de Yemen'e kadı olarak ve Muâz'ın Hz. Peygamber tarafından Yemen'deki Cened denilen bölgeye gönderildiği nakledilir. Hz. Ali'nin Yemen'e gönderilmesini kadılık görevi olarak ele alan olduğu gibi vergi memuru olarak gönderildiğini söyleyenler de mevcuttur. Muâz'ın gönderilmesinde de bu tür farklılıklar söz konusudur. Zira kadı olarak gönderildiğini söyleyenler olduğu gibi savaşçı, vali veya öğretmen olarak gönderildiğini belirtenler de vardır. O bütün bu rivayet farklılıklarını aktararak onların kadı olarak gönderildiğine dair iddianın da pek belirgin ve net olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber döneminde bir devlet sisteminden bahsedebilmek için yargı sisteminin ortaya konulmasının çok önemli olduğunu savunur. O, Hz. Peygamber döneminde yargı sistemi olmadığını belirtmekle beraber valilerin de bu dönemde pek tayin edilmediğini söyler. Bu konuda aktarılan rivayetlerin tamamı komutan, vergi memuru, namaz kıldırmak için imam,



öğretmen ve İslam davetçisinden bahseder. Bunların tamamı da sınırlı bir zaman dilimi için geçerli olan görevlerdir. Ayrıca yargı ve valilik yanında maliyeyle ilgili memurlar, mal ve canların korunması için polislik sistemi gibi bir hükümet için gerekli olan hususların da o dönem mevcut olmadığını belirtir (Abdurrâzık, 2012: 64). O, böylece Hz. Peygamber döneminde devlet denilebilecek bir sistemin mevcut olmadığını iddia etmektedir. Ona göre tarihçiler farklı dönemlerdeki hükümet sistemiyle ilgili yeterli bilgi verseler de Hz. Peygamber döneminde bu hususların mevcut olup olmadığına pek değinmediklerini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 65). Ardından Hz. Muhammed'in peygamber olmanın yanı sıra bir devlet başkanı da olup olmadığını inceler ve bu meselenin zor bir mesele olduğunu henüz konunun başında itiraf eder.

Yazar konuyu netleştirme adına ikinci alt başlıkta "risâlet ve hükümet" konularını inceler. O risâlet ve melikliğin farklı şeyler olduğunu belirttikten sonra peygamberlerin de büyük oranda sadece resûl olduklarını, melik olmadıklarını ifade eder (Abdurrâzık, 2012: 70). Örneğin Hz. İsa bir peygamber olsa da devlet başkanına itaat edilmesini tembihler ve bu meyanda "Kayserin hakkını kaysere, Allah'ın hakkını Allah'a verin" der. Hz. Yusuf'un da Mısır Firavun'u Rayyân b. Velîd'in ve onun ardında Kabûs b. Musab'ın çalışan bir memuru olduğunu aktarır. Tarihte hem peygamber hem de devlet başkanı olanların sayısı çok azdır, acaba Hz. Muhammed de iki özelliği kendisinde cemetmiş midir? Yazar bu konuyu daha önce kimsenin ele almadığını, ilk defa kendisinin ele alacağını belirterek konuyu incelemeye çalışır (Abdurrâzık, 2012: 71).

Yaygın olarak Hz. Muhammed'in hem peygamber hem de devlet başkanı olduğu kabul edilir (Abdurrâzık, 2012: 71). İbn Haldûn'un da halifenin hem din hem de dünya hususunda Hz. Peygamber'e niyabet edeceğine dair açıklaması da bu minvalde değerlendirilebilir. Ali Abdurrâzık konuya daha çok din ve dünya düalizmi zaviyesinden bakar ve klasik düşünceye karşı çıkar. O, Hz. Peygamber döneminde bir hükümet sistemi olduğunu gösteren en önemli hususlardan birinin cihad olduğunu söyler, fakat onu dini tebliğ amaçlı değil, saltanatın tespiti ve yayılması anlamında değerlendirir. Ona göre dinî davet ancak açıklama, tebliğ ve kalpleri ikna yoluyla kazanma şeklinde gerçekleşebilir. O, güç kullanma ve ikrahın davet yöntemi olarak kullanılmasını doğru bulmaz. Hz. Peygamber de önceki resuller gibi ikna ve vaaz yoluyla Allah'a davet etmiştir. Güç kullanma ve korkutma dine davet aracı olarak değil ancak saltanat yolunda kullanılabilir. Hz. Peygamber dönemindeki cihad da ancak bu minvalde gerçekleşmiştir (Abdurrâzık, 2012: 75). Aynı şekilde maliye hususları da risaletle ilgili olmayıp ancak saltanat ve mülkle ilgilidir. Dolayısıyla o, zekât, cizye ve ganimet gibi hususları da bu bağlamda değerlendirir (Abdurrâzık, 2012: 76). Aynı şekilde Hz. Peygamber döneminde bazı insanların vali ve emir olarak atanması da onda siyasî bir melik vasfının mevcut olduğu anlamına gelir (Abdurrâzık, 2012: 76). Ali Abdurrâzık zaman zaman Hz. Peygamber için sadece risalet görevi mevcut olduğunu söylese de burada olduğu gibi risâlet haricinde de tasarruflarda bulunduğunu kabul eder.

Ali Abdurrâzık konunun devamında "Hz. Peygamber'in İslam devletini kurması onun risalet görevi ve Allah'ın vahyi doğrultusunda bir şey miydi yoksa onun haricinde bir tasarruf muydu?" diye sorar (Abdurrâzık, 2012: 77). Pek çok Müslüman, nebevî devletin de risaletin mütemmim cüzü olduğuna kaildir. Ancak bu, resulün hem mübelliğ hem de müneffiz (yürütücü) olmasını gerektirir.

İbn Haldûn, İslam'ı diğer dinlerden ayırarak onun hem şer-i tebliğ hem de tenfîz görevi olduğunu söyler. Ona göre İslam diğer dinlerden farklı olarak bütün insanlığa kıyamete kadar gönderilen bir din olduğu için cihad gibi eylemler de meşru görülmüş ve kendisinde hem hilafet hem de mülk toplanmıştır. Diğer dinler bütün insanlığa gönderilmediğinden onlarda cihad meşru görülmemiştir (Abdurrâzık, 2012: 78-79).

Ali Abdurrâzık, İbn Haldûn'un iddiasının gerçeği yansıtmadığını belirtir ve bunun risaletin manasıyla uyuşmadığını söyler. Ayrıca o, şayet bu iddia doğruysa neden Hz. Peygamber'in bir devlet için gerekli olan yargı ve valilik gibi müesseseleri ve hükümet sistemini tam inşa etmediğini sorar. *Tahrîcü'd-delâilî's-sem'îyye* yazarı ve Rîfâa Bey et-Tahtâvî (ö. 1873) nebevî devletin hükümet için gerekli olan her detayı içerdiğini iddia etseler de yazar onların iddiasına haklı şekilde eleştirir.

Ali Abdurrâzık'a göre Hz. Muhammed, kendinden önceki resuller gibi sadece bir peygamberdi, melik değildi ve siyaset bilimi açısından anlaşıldığı anlamda yeni bir devlet tesis etmemiştir. Elbette resûl toplumda bir makama sahip olup onlar hakkında tasarrufta bulunur. Ancak bu meliklerin ve sultanların kendi toplumlarında yaptıkları uygulamalara benzemez. Dolayısıyla risalet liderliği ile meliklik liderliği birbirinden tamamen farklıdır. Hz. Musa ve Hz. İsa'nın da kendi toplumlarına yaptıkları liderlik, meliklik vasıfları gereği değil sadece risâlet liderliğiydi (Abdurrâzık, 2012: 88). Ona göre risalet sahibi için bir saltanat gücü vardır ki bu hâkim ile mahkûm, baba ile oğul arasındaki saltanattan daha kapsamlıdır (Abdurrâzık, 2012: 90). Bazen resuller meliklere benzeyip tasarruflarda bulunurlar ancak onların meliklerde bulunmayan ve ruhlara hitap eden özel bir görevleri vardır. Ali Abdurrâzık Allah tarafından gönderilen peygamberlerin önemli bir gücü olduğunu vurgulasa da bunun meliklerin gücü gibi bir güç olmadığını belirtir (Abdurrâzık, 2012: 92). Ardından risalet ve meliklik velayeti arasındaki farka işaret ederek resulün velayetinin toplum üzerinde ruhî bir velayet olup menşei kalp iken meliklerin velayeti maddî olup insanların kalplerini kazanmaya dayanmaz. Diğer bir deyişle resulün velayeti din için iken meliklerinki dünya ve siyaset içindir.

Ali Abdurrâzık Hz. Peygamber döneminde dinî birlik ve cemaat birliği olduğunu, onların başında da tartışmasız şekilde Hz. Muhammed'in bulunduğunu söyler. Fakat bu birlikteliğe risalet liderliğiyle mi yoksa meliklik liderliğiyle mi başkanlık ettiğini sorar. Ona göre Kur'ân Hz. Muhammed'in hâkim/devlet başkanı olmasını kabul etmez ve ancak mübellîğ olduğuna vurgu yapar. O, pek çok ayetle istidlal ederek Hz. Muhammed'in insanların koruyucusu olmadığını, onların vekili olmadığını, ümmete vekil olmayanın da melik olamayacağını söyler (Abdurrâzık, 2012: 96). Ali Abdurrâzık pek çok ayeti zikrederek düşüncesini temellendirmeye çalışır. Elbette onun düşüncesini destekleyen pek çok ayet söz konusudur. Aynı şekilde hadiste Hz. Muhammed, kendisinin melik olmadığını açıkça beyan eder. Ona göre bütün bunlar onun melik olmadığını, bunu talep etmediğini ve buna yönelmediğini gösterir (Abdurrâzık, 2012: 100). Aktardığı ayet ve hadislerde temelde Hz. Peygamber'in zorba ve zalim olmadığı vurgulanmaya çalışılır, bu rivayetlerin onun temel tezini destekleyip desteklemediği tartışmaya açıktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" ifadesiyle de asıl amacının ahiret ve din olduğunu vurgulamıştır (Abdurrâzık, 2012: 103). Sonuç olarak o, sadece Kur'an ve sünnetin değil aynı şekilde risaletin mahiyetinin de onun devlet

başkanı olarak kabul edilmesine engel olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber döneminde ne hükümet ne devlet ne siyasî çekişmeler ne de hükümdarların amaç ve gayeleri söz konusudur (Abdurrâzık, 2012: 105-106). Fakat kanaatimizce burada asıl sorulması gereken husus, amaç sadece tebliğ ise Kur'ân'da yer alan cihad, zekât, cizye ve ancak devlet tarafından uygulanabilen ahkâm nasıl değerlendirilecektir? Kur'ân, din ve siyaseti birbirinden tamamen ayırıp ayrı hükümler mi vazetmiştir? Kanaatimizce peygamberlerin devlet kurma gibi bir hedefi ve gayesi olmasa da Hz. Muhammed defakto şekilde kendisini devletin başında bulmuş ve o günün şartlarında bir devlet için gündeme gelen pek çok uygulamada bulunmuştur.

Kitabın son bölümü tarihte hilafet ve hükümet meselesine dairdir. Yazar bu bölüme İslam'ın evrensel olduğunu, belli bir bölgeye veya ırka ait olmadığını söyleyerek başlar. Araplar Hz. Peygamber öncesinde farklı devletlere tabi idiler veya bağımsızdılar. O gelip onları İslam daveti etrafında topladı, aralarında kardeşlik hukuku inşa etti ve tek bir liderlik altında cemetti (Abdurrâzık, 2012: 111). Fakat onun liderlik ettiği cemaat asla siyasî bir devlet değildi. Nitekim o, ne vali ne kadı ne de gece bekçileri atadı, ne de insanların ticareti, ekinleri ve üretimleriyle ilgili kurallar vazetti. Bilakis bütün dünya işlerini onlara bıraktı. Ali Abdurrâzık Hz. Peygamber döneminde gündeme gelen ceza, ordu, cihad, satım akdi, borçlanma, rehin, yürüme ve oturma adabı gibi pek çok uygulama olduğunu, bunların toplamından hareketle Hz. Muhammed'in liderliğinde bir devletten dahi bahsedilebileceğini, fakat gerçekte bunların bir devletin asgari şartlarını dahi taşımadığını belirtir. Ayrıca ona göre o dönem gündeme gelen hususlar tamamen dinî saikle uygulanmıştır (Abdurrâzık, 2012: 113). Araplar o gün İslam şeriatı etrafında toplanmış olsalar da siyaset ve dünya hayatı hususunda dağınık ve bağımsızlardı. Öyle ki onların o günün şartlarında farklı devletler olduğu dahi söylenebilir (Abdurrâzık, 2012: 114). Kanaatimizce Medine'de kurulan devletin, Sasani ve Bizans gibi gelişmiş devletlerle veya günümüz devletleriyle mukayese edilmesi halinde Ali Abdurrâzık'ın iddiası doğru kabul edilebilir. Fakat Hz. Peygamber'in liderlik ettiği topluluğu cahiliye dönemindeki şehir devletleriyle mukayese etmek bilimsel açıdan daha uygundur. Böyle bir mukayese yapıldığında Hz. Peygamber'in liderlik ettiği devletin, cahiliye dönemindeki Mekke ve Medine şehir devletlerinden geri kalır bir yanı olduğunu söylemek zordur.

Ali Abdurrâzık'a göre Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle beraber dinî liderlik son buldu, Medine, Mekke ve Taif dışındaki bölgeler dinden döndü. Zira Hz. Peygamber dönemindeki birlik siyasî değil dinî, itikadî ve onun peygamberliği etrafından toplanan bir birlikti, onun vefat etmesiyle beraber bu anlamda onun yerine geçen kimse yoktu. Vefat etmek üzere iken de kendisinden sonra bir halife tayin etmediği gibi imada da bulunmadı. Çünkü o ne bir İslam devletinden ne de Arap devletinden bahsetti. Ancak Şia, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi tayin ettiğini iddia etmişse de bunun da ilmi bir değeri yoktur. O, İbn Haldûn'dan yaptığı bir alıntıyla Şia'nın kendi düşüncelerine dair aktardıklarını mevzu ve uydurma olarak görür (Abdurrâzık, 2012: 115-117). İbn Hazm, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Ebû Bekr'i halife olarak bıraktığını, etimolojik olarak da halifenin bu anlama geldiğini ve bunun icmâ ile de sabit olduğunu iddia etmişse de yazar bunun sahih olmadığını ve lügat açısından da bunun doğru olmadığını belirtir. İcma meselesinin de tarihi olaylarla uyuşmadığını belirtmek üzere önde gelen bazı sahâbîlerin Ebû Bekr'e biat etmemesini görüşüne delil olarak zikreder.

Yazar son bölümün ikinci alt başlığında Arap devletini ele alır ve Hz. Peygamber'in risalet önderliğinde toplumu birleştirdiğini, vefat etmesiyle beraber de bu liderliğin son bulduğunu belirtir. Risalet hususunda ona halef olan biri çıkamayacağı gibi liderlik hususunda da kimse ona halef olamazdı. Ondan sonra Müslümanlara önderlik edenlerin liderliği, Hz. Muhammed'inkinden farklı başka bir liderliktir. Böylece ona göre Hz. Peygamber'den sonra gerçekleşen önderlik dinî olmayıp tamamen siyasî bir liderliktir. Hz. Peygamber döneminde bir devlet için gerekli bazı şeyler mevcuttu. Onun vefatından sonra halifeler devlet kurup imarattan, emirlerden ve vezirlerden bahsetmeye başladılar. Bu devlet bir Arap devleti olsa da dinin esasları üzerine kuruldu ve şiarı da bunu korumaktı. Nitekim Hz. Ebû Bekr'in hilafeti hususunda yapılan tartışmalar, onun yönetimindeki devletin siyasî özelliğe sahip olduğunun göstergesidir. Sa'd b. Ubâde de Hz. Ebû Bekr'e biat etmedi ve Müslümanlarla beraber namaza dahi katılmadı. Ayrıca Ebu Süfyân gibi bazı kimseler Hz. Ali'yi ön plana çıkarmak istediler fakat o bu teklifi kabul etmedi (Abdurrâzık, 2012: 124-125). Ona göre sahâbîler, hilafetin dinî değil siyasî ve dünyevî bir hükümet olduğunu bildiklerinden karşı çıkmaktan çekinmediler. Hz. Ebû Bekr de kendisine karşı çıkılmasını dine karşı çıkılmak olarak değerlendirmede, aksine Muhammed'in bir takipçisi olarak kendisini konumlandırdı. Ali Abdurrâzık dinî bir hükümet olmamasına rağmen insanların Ebû Bekr'in hilafetini bu şekilde değerlendirdiklerini ve bundan ötürü kendisine "halifetu Resûlillâh" dediklerini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 125). Ali Abdurrâzık'ın buradaki akıl yürütme biçimi de pek tutarlı değildir. Hilafet dini kabul edilse dahi kimin halife tayin edileceği nasla sabit olmadığından bu konuda farklı kanaatlerin olması, bir grup insanın önerilen halife yerine başka birini halife görmek istemesi gayet tabii bir durumdur. Diğer bir ifadeyle bu tek başına hilafetin dini bir kurum olmadığını göstermez.

Yazar "el-hilâfetu'l-İslâmiyye" adlı son alt başlıkta halife kavramını kendi düşüncesine uygun şekilde ele alır. Ona göre Hz. Muhammed risalet görevi sebebiyle insanlara önderlik yaptı, ondan sonra Ebû Bekr hükümdar/melik oldu ve insanları bir şemsiye altında topladı. Bu açıdan onun Hz. Muhammed'e halef olduğu söylenebilir. Bazı kimseler Ebû Bekr'in Hz. Muhammed'e hakikî anlamda halef olduğunu düşünüp kendisi için "halifetullâh" ifadesini kullandılar. Ancak o, kendisini Allah'ın halifesi değil, sadece resûlullah'ın halifesi olarak konumlandırdı (Abdurrâzık, 2012: 128). Bundan ötürü Ebû Bekr'e karşı ayaklananları mürted ilan ettiler ve onların dinden döndüklerine kail oldular. Halbuki Ebû Bekr'e biat etmeyenlerin tamamı dinden döndüğünden değil, farklı nedenlerden biat etmemişlerdi. Nitekim Hz. Ali ve Sa'd b. Ubâde'nin biat etmemesi irtidad şeklinde değerlendirilmedi (Abdurrâzık, 2012: 129). Bir kısmı dinden dönmeyip sadece zekât vermeyi kabul etmeyerek Hz. Ebû Bekr'in liderliğine karşı çıkmışlardı. Örneğin Müslüman olduğunu ikrar eden Mâlik, Ebû Bekr'in liderliğindeki hükümete zekât vermeyi kabul etmemişti ve bu, dinî bir niza olmayıp tamamen siyasî bir niza idi. Bundan ötürü Hz. Ömer, Halid b. Velid'in öldürülmesini istedi, zira o, Müslüman olan Malik b. Nüveyre ve adamlarını öldürmüştü. Fakat Hz. Ebû Bekr onun yanlış tevilde bulunduğunu, dolayısıyla mazur olduğunu söyleyerek ceza verilmesini kabul etmedi. Aynı şekilde Hz. Ömer, Müslüman olup zekât vermeyenlerle savaşılmasına da karşı çıkmıştır. Yazar, bundan ötürü yapılan savaşların genelini dinî değil siyasî olduğunu ve elbette baş kaldıranların içinde, hakiki anlamda dinden dönenlerin bulunduğunu belirtir (Abdurrâzık, 2012: 130-132).

Yazara göre ilk andan itibaren halifelerin Hz. Peygamber'in makamına naib olduklarına dair anlayış, hilafetin dinî bir şey olduğuna dair yanlış bir düşünceye sevketti. Böylece hükümdarlar kendilerine itaat edilmesini Allah'a itaat, kendilerine isyan edilmesini Allah'a isyanmış gibi değerlendirdi. İnsanlar bununla da yetinmeyip halifeleri Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve gölgesi olarak kabul ettiler (Abdurrâzık, 2012: 135-136). Ona göre böylece hilafet, dinî bahisler içinde ele alınmaya başlandı ve tevhid akidesinin bir cüzüne dönüştü. Ancak hilafetin dinin akidesi haline dönüştüğünü iddia etmek pek tutarlı değildir. Zira ehl-i sünnet âlimlerinin böyle bir iddiası söz konusu değildir. Aksine Şia, imâmeti dinin temel esası olarak değerlendirdiğinden Sünnîler Kelâm literatüründe bu konuya temas etme gereği duymuşlardır.

Ali Abdurrâzık, hilafete dair klasik düşüncenin hükümdarların bir cinayeti ve Müslümanlara yönelik bir istibdat olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Hükümdarlar, bu gücü elde ettiklerinde bu konuda araştırma ve incelemeye engel oldular ve siyaset alanında gelişmelere mâni oldular. Ona göre İslam dini hakikatte Müslümanların alışageldiği bu hilafetten beridir ve din bu konuda aklî hükümlere, milletlerin tecrübesine ve siyasetin kurallarına uyulmasına rücu etmemizi istemiştir. Dolayısıyla Müslümanların bu köhnemiş hilafet yerine başka hükümet biçimlerini ikame etmesine bir engel bulunmayıp insanlığın elde ettiği yeni tecrübelerden istifade etmesine de mâni yoktur (Abdurrâzık, 2012: 137).

Sonuç olarak Ali Abdurrâzık hilafetin kaldırılmasından sonra ortaya çıkan iki karşıt grup içinden hilafetin kaldırılması gerektiğini savunan blokta yer almış ve bunu da risâlet ve hilâfet ayrımı üzerinden temellendirerek ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber bir devlet kurmadığı gibi böyle bir şeyi de hedeflememiştir, onun Müslümanlara önderliği tamamen peygamber olmasının bir sonucudur. Halifelerin Hz. Peygamber'e niyabeti söz konusu olmadığı gibi onların liderliği de dinle ilgili olmayıp tamamen siyâsî bir husustur. O böylece İslam'ın din ve dünya düalizmine dayandığını iddia ederek laikliğin bir nevi İslam'ın öngördüğü bir sistem olduğunu iddia etmiştir.

## **2. Ali Abdurrâzık'ın Düşüncesinin Değerlendirilmesi**

Eserinden hareketle düşüncesini ortaya koymaya çalıştığımız ve yer yer eleştirdiğimiz Ali Abdurrâzık şu temel iddiaları dile getirmektedir: (1) İslam din ve dünya düalizmini savunmaktadır. Siyaset dahil dünyevî hususların din şemsiyesi altında ele alınması geleneksel düşüncenin bir ürünüdür. (2) Hz. Peygamber bir devlet kurmamış ve bunu da hedeflememiştir. Onun Müslümanlara liderliği tamamen risalet misyonunun bir sonucudur. (3) Hz. Peygamber'in siyâsî bir görevi söz konusu olmadığından halifenin ona niyabeti söz konusu değildir ve halifelerin liderliği Hz. Peygamber'in liderliğinden farklı olarak tamamen siyâsî ve dünyevî bir liderliktir.

Ali Abdurrâzık büyük oranda nasları kendi lehine yorumlayarak ve dinin içinden meseleye çözüm aramaktadır. Halbuki onun temel tezi hilafetin dinî bir müessese olmadığı yönündedir, bunun için bu kadar zorlama yorumlarla meseleyi ele alması gereksiz bir çaba olarak görülebilir. Fakat onun asıl hedefi hilafet örneği üzerinden bütün alanlarda din ve dünya düalizmini önermek, diğer bir ifadeyle laikliğe kapı aralamak olduğu söylenebilir. Ancak onun Hz. Peygamber'i dünya ve siyaset işlerinin dışında tutmaya gayret etmesi Kur'ân'da yer alan dünyevî pek çok hükümlerle çelişmektedir.

Açıkça yer vermese de böyle bir düşüncenin sonucunda Kur'ân'da yer alan hükümlerin de dinî ve dünyevî olarak tasnif edilmesi ve dünyevî olanların bağlayıcı olmadığı sonucuna varması gerekirdi. Metnin satır araları okunduğunda zihninde böyle bir ayırım olduğu söylenebilir. Zira zekât, cizye ve cihad gibi pek çok ayette yer alan bilgileri dinî değil dünyevî olarak değerlendirmiş ve İslam dinini Hristiyanlık gibi ruhî ve manevî alana indirgemıştır.

Kanaatimizce dinin içinden yorum yapılacaksa Seyyid Bey'in yaptığı gibi hilafetten maksadın hükümet olduğu ve hükümetin zaman ve zemine göre farklılık arz edeceğini iddia etmek daha kolay ve bilimsel olarak da daha uygundur. Muhtemelen bundan ötürü Ali Abdurrâzık'ın eserinin aksine Seyyid Bey'in eserlerine bu denli bir saldırı söz konusu olmamıştır. İki yazar da aynı sonuca ulaşmak için çaba sarfetmişse de biri daha profesyonel ve akademik şekilde meseleye yaklaşırken diğeri bir gazeteci edasıyla ve dağınık şekilde meseleye temas etmiştir.

Dikkatimizi çeken temel problem Ali Abdurrâzık'ın fıkıh usulü birikimini yeterli derecede kullanmadığı yönündedir. Şayet klasik İslam düşüncesinden hareket etseydi din ve dünya düalizmi dahil kendisine pek çok malzeme bulabilirdi. Malum olduğu üzere şerî hükümler temelde farz, vacip, sünnet, mubah, mekruh ve haram olmak üzere beşe ayrılır. Sorumluluk yükleyen hükümler büyük oranda farz ve haram kategorisine dahil iken sünnet ve mekrûhun kapsamına girenler daha çok tavsiye mahiyetindedir. İslam hukukundaki hükümler baskın şekilde mubâh kapsamında olduğundan ötürü mubâhın şerî hüküm olarak kabul edilmemesi halinde din ve dünya düalizmine kapı aralamak çok daha kolay olacak ve bir bilginin Kur'ân'da yer alması dahi bu durumda problem teşkil etmeyecektir. Ancak Kur'ân ve sünnette yer alan bir bilgi farz veya haram kategorisinde ise bu teorinin çözüm üretmesi tek başına yeterli değildir.

İkinci problem, konunun Hz. Peygamber'in tasarrufları bağlamında ele alınmamasıdır. Hz. Peygamber'in tasarrufları bağlayıcılık açısından farklı şekilde tasnife tabi tutulmuştur (İzz b. Abdüsselâm, 1991, 2: 142; Karâfi, 1995: 99-100). Nitekim İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) Hz. Muhammed'in tasarruflarını; imâmet, kazâ ve risâlet diye üçe ayırır. Diğer bir ifadeyle dinî anlamda bağlayıcı olan tasarruf, risâlet kapsamında değerlendirilirken imâmet kapsamında olanların ise bağlayıcı olmadığı kabul edilir. Hz. Peygamber'in tasarruflarının bu şekilde tasnife tabi tutulması onun siyasî olarak yaptığı tasarrufların dünyevî olduğu ve bunların dinî yükümlülük yüklediği sonucuna götürür. Böylece din-dünya düalizmine kapı aralamak daha sağlıklı bir zeminde dile getirilip tartışılabilir. Ancak bu teoriye göre hangi tasarrufların risalet ve hangilerinin imamet kapsamında ele alınacağı tamamen içtihadî bir meseledir.

Üçüncü olarak geleneksel İslam düşüncesinde yer alan hükümlerin, Necmeddîn et-Tuff'de (ö. 716/1316) olduğu gibi maslahat zemininde ele alınması mümkündür. Zira Tûfi maslahat ile nassın veya icmân çelişmesi halinde maslahata göre hüküm verileceğini savunur. Ona göre hükümler ibâdât ve muâmelât şeklinde temelde ikiye ayrılır, ibadetlerde Allah hakkı baskın olduğundan orada naslara uymaktan başka çare yoktur. Fakat maslahat, muamelât gibi dünyevî alanlarda diğer bütün delillerden daha üstün bir mevkiye sahip olduğundan orada maslahata binaen hüküm verilmesi gerekir. Tûfi'nin bahsettiği husus maslahat-ı mürsele olmayıp şerî hükümlerde, tespit edilen maslahata ve hikmete binaen hüküm verilmesidir. O bu tür maslahatların naslardan hareketle değil,

akıldan ve toplumun tecrübelerinden hareketle tespit edilmesi gerektiği kanaatindedir (Tûfî: 1998: 238, 272).

Modern dönemde yaşanan çıkmazlardan kurtulmak için tarihsel yöntemle konunun ele alınması da bir çözüm yolu olarak ortaya konulabilir. Zira tarihsellik varolan bütün hükümlerin belli bir zemin ve mekâna uygun şekilde vazedildiği iddiasından hareketle vahyin indiği dönemin dikkate alınıp tikel naslardan genel prensiplerin tespit edilmesi gerektiğini ve o prensibe göre nasların bulunduğu hususlarda dahi içtihat edilmesini önermektedir. Diğer bir ifadeyle tarihsel yöntemde ikili bir yöntem söz konusudur, önce vahyin indiği zamana gitmek, sonra orada elde edilen genel prensiple yaşadığın dönemdeki şartlara uygun şekilde hüküm ortaya koymaktır.

### **Sonuç ve Öneriler**

Geleneksel düşünceye sahip olanlar, naslarda yer alan hükümlerin evrensel ve kıyamete kadar değişime uğramadan uygulanması gerektiği kanaatindedirler. Bu iddia, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in bütün toplumları ve dönemleri dikkate alarak hüküm koyduğu varsayımından hareket etmekteyse de bunun gerçeği yansıttığını söylemek zordur. Zira bu, hükümlerin illete ve hikmete binaen vazedildiği varsayımına aykırı olmakla beraber Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra hilafete geçen Hz. Ömer'in, pek çok hükmü güncellemesi veya askıya almasıyla da çelişmektedir. Kanaatimizce naslarda ve fıkıh literatüründe mevcut olan hükümler büyük oranda belli şartlar dikkate alınarak vazedilmiştir. Bundan ötürü tarım kültürünün hâkim olduğu yaklaşık on asır boyunca hükümler hususunda ciddi bir problem söz konusu olmamış ve hukukî değişim de küçük bir alanda gerçekleşmiştir. Daha net ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber döneminde tecrübe edilen yaşam standartları ile yakın zamana kadar köylerde mevcut olan ve tarıma dayalı hayat şartları arasında ciddi bir fark yoktu. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminden itibaren gündeme gelen hükümler, büyük oranda tarım kültüründe yaşayan insanların dünyasına yönelikti. Fakat sanayi devrimiyle beraber insanlar neredeyse her açıdan farklı bir dünyada yaşamaya başladılar ve bu dünyanın hayat şartları tarım kültüründe mevcut olanlardan büyük oranda farklılık arz etmektedir. Bir örnek üzerinden gitmek gerekirse, İmam Muhammed tarafından kaleme alınan *el-Câmiu's-sağîr* ile ondan asırlar sonra kaleme alınan temel metinler arasında muhteva açısından pek fark yoktu. Bundan ötürü Merğînânî gibi bir âlim dahi fıkıh metnini oluştururken Şeybânî'nin metnini merkeze alabiliyordu. Fakat modern dönemin getirdiği küreselleşmeyle beraber çok kısa bir süre içinde pek çok değer ve hükmün değişmesi ve işlevsiz hale gelmesi söz konusu olabilmıştır. Kısa bir zaman önce yaşadığımız koronavirüs salgını tek başına dahi bunu net şekilde ortaya koymaktadır.

İslam hukukunun pranga değil anahtar işlevi görebilmesi için İslam dünyasında ciddi bazı değişimlerin yaşanması gerekmektedir. Öncelikle modern dönemde gündeme gelen konular hakkında tarım kültüründe yaşayan âlimlerden medet ummak pek makul değildir. Zira her âlim yaşadığı ve tecrübe ettiği şartları dikkate alarak hükümlere ulaşmaya gayret etmektedir. Elbette onların birikiminden istifade etmek mümkündür, fakat fıkıh birikiminin büyük oranda zannî bilgilere dayandığı, hadislerin neredeyse tamamının haber-i vâhid olması hasebiyle zannî bilgi ifade ettiği, Râzî'nin iddia ettiği üzere ayetlerde yer alan ifadelerin hükümlere delaletinin neredeyse tamamen zannî olduğu, icmâ teorisinin ve iddialarının büyük oranda sağlam bir zemine dayanmadığı göz

önünde bulundurulduğunda klasik İslam düşüncesinden hareketle dahi yenileşmenin mümkün olduğu görülecektir. Diğer bir ifadeyle bizzat fıkıh disiplini bu değişimin gerçekleşmesine zemin hazırlayacak malzemeye ve birikime sahiptir.

Ali Abdurrâzık daha önce dile getirilmeyen bazı iddiaları gündeme getirmiş olsa da daha önce ifade ettiğimiz üzere konunun teorik arka planını pek ortaya koyamamıştır. Bazen de halifenin nasbının gerekliliği gibi nisbeten detay olan bir konuyu gündemde tutarak temel tezinin anlaşılmasını da zorlaştırmıştır. Ulus devletlerin ortaya çıktığı bir dönemde hilafet kurumunun anlamını yitirmesi gayet doğaldır. Fakat klasik fıkıh metinlerinde hilafete dair pek çok açıklamanın bulunması, âlimlerin karar almada özgür hareket etmesine engel olmuştur. Klasik fıkıh metinlerinde yer alan bazı hükümlerin günümüz şartlarına uygun olmadığı bu alanda kalem oynatan herkesin malumudur. Bunu aşabilmek için de fıkıh usûlünde dile getirilen makasid-i şerîa ve hikmetle ilgili açıklamalardan, Tufî'nin maslahat teorisinden ve Fazlurrahman'ın tarihsellik anlayışından istifade edilmesi faydalı olacaktır. Böylece tikel meseleleri çözüme kavuşturmak yerine İslam hukukunun tamamında toplum maslahatı dikkate alınarak hükümler tespit edilebilir. Fakat bu yapılırken her defasında klasik fıkıh birikimine başvurulması ve oradan hareketle güncellemeyi sağlamak ciddi bir hantallığı da beraberinde getirecektir. Dolayısıyla bağlayıcı görmeme şartıyla ve tarihsel bir tecrübe olarak onlardan istifade edilmesi daha uygun olacaktır.

## Kaynakça

- Adudüddin el-Îcî (2021). *el-Mevâkıf*. (Şerhu'l-Mevâkıf içinde, çev. Ömer Türker). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Ali Abdurrâzık (2012). *el-İslâm ve usûlu'l-hukm*. (nşr. Ammâr Ali Hasan), Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısırî.
- Azimli, M. (2002). "Hilafet Karşıtı Bir Kişi Olarak Ali Abdurrazık ve Kitabı "el-İslâm ve usûlu'l-hukm" Üzerine Bazı Mulahazalar", *Marife Dergisi*, 1/3, 55-66.
- Eşit, Y. (2016). "Seyyid Bey'in Hilafete Dair Görüşlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*. Elazığ.
- Görmez, M. (1995). "İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencâmı", *Journal of Islamic Research* Vol: 8, No: 3-4, 223-231.
- İbn Haldûn (1988). *Mukaddime (Tarihu İbn Haldûn ile beraber)*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İmâra, M. (1997). *Ma'rakatu'l-İslâm ve usûlü'l-hukm*, Kahire: Dâru's-şurûk.
- İsfahânî, Şemseddîn (t.y.). *Metâliu'l-enzâr fî Tavâliu'l-envâr*. Kum: Menşûâtü'r-Râid.
- İzz b. Abdüsselâm (1991). *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*. (thk. Tâhâ Abdurraûf). Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye.
- Karâfî, Şihâbeddîn (1995). *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'an'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. (nşr. Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.
- Mustafa Sabri (1992). *Hilafet-i Muazzama-i İslamiyye (Hilafet ve Kemalizm)*. (Yayına haz. Sadık Albayrak), İstanbul: Araştırma Yayınları.
- Seyyid Bey, M. (1987). *Hilafetin Şer'î Mahiyeti*, haz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (I, 179-220) İstanbul: Risale Yay.



- Seyyid Bey, M. (1999). *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*, Haz. Mehmet Sait Toprak, (*Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu içinde*), İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Seyyid Bey, M. (2010). *Fıkıh Usulü*, (Yayına Haz. Hasan Karayığit), İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Şükrü Efendi (2001). *Hilâfet-i İslamiyye ve Büyük Millet Meclisi*. (Yayına Haz. Cengiz Kürşat ve İdil Kürşat). *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sy. 56, s. 37-68.
- Tûfî, N. (1998). *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*. (thk. Ahmed Hâc). Beyrut: Müessesetü'r-reyyân.