

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

İSLAM TARİHİ BİLİM DALI

**SEYYİD BEY VE THOMAS W. ARNOLD’UN HİLAFAFET
HAKKINDA GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

İlknur YILMAZ

Ankara,2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

İSLAM TARİHİ BİLİM DALI

**SEYYİD BEY VE THOMAS W. ARNOLD’UN HİLAFAFET
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

İlknur YILMAZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN

Ankara,2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

İSLAM TARİHİ BİLİM DALI

**SEYYİD BEY VE THOMAS W. ARNOLD'UN HİLAFAFET
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

- 1. Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN**
- 2. Prof. Dr. Ayten Sezer ARIĞ**
- 3. Prof. Dr. Halide ASLAN**

Tez Savunması Tarihi:

15.06.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN danışmanlığında hazırladığım “**Seyyid Bey ve Thomas W. Arnold’un Hilafet Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması (Ankara,2026)**” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

13.07.2026

İlknur YILMAZ

ÖNSÖZ

Hiz. Muhammed'in vefatının ardından, Hiz. Ebû Bekir'in Müslümanların lideri olarak seçilmesiyle hilafet kurumsal olarak ortaya çıkmıştır. Bu kurum, tarihsel süreç içerisinde hâkimiyeti elinde bulunduran güce göre değişiklik gösterdiği için mahiyeti ve meşruiyeti İslam tarihi boyunca bir tartışma konusu olmuştur. Bununla beraber kaldırıldığı 3 Mart 1924 tarihine kadar İslam dünyasında dinî ve siyasî otoriteyi temsil eden ve Müslümanları belirli amaçlar doğrultusunda bir araya getiren başlıca kurum olarak varlığını sürdürmüştür.

19. yüzyıl modernleşme süreci kapsamında öncelikle saltanatın kaldırılması ardından hilafetin tamamen ilga edilerek parlamenter bir yönetim sistemine geçişin hedeflenmesi, hilafetin mahiyetine ilişkin tartışmaları yoğunlaştırmıştır. Bu süreçte fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlerden yararlanılarak önemli eserler kaleme alınmış, bu konu üzerinde kapsamlı bir literatür oluşmuştur. Aynı dönemde oryantalistlerce yazılan eserler de konuya farklı bir perspektif sunmuştur. Söz konusu eserler, bu dönemde hilafet meselesiyle ilgili düşünce yapısında yaşanan kırılma ve değişimin izlerini tespit ve tahlil edilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Nitekim, hilafetin mahiyetinin yeniden tartışmaya açıldığı, kaldırılmasının gündeme geldiği zaman aralığında Türkiye'den Seyyid Bey'in *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* (1923) adlı risalesi ve mecliste yapmış olduğu konuşması ile Birleşik Krallık'tan Thomas W. Arnold'un *The Caliphate* adlı eseri karşılaştırmalı ilmi incelemeyi hak etmektedir. Büyük ölçekte İslam ve Batı dünyasının, dar ölçekte Türkler ve İngilizlerin meseleye yönelik tutumunu tespiti yardımcı olma potansiyeli taşımaktadır. Bu sebeple çalışmamız, Seyyid Bey'in ve Arnold'un hilafet kurumuna ilişkin görüşlerini tespit etmeyi ve karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırma kapsamında öncelikle müelliflerin konuyla doğrudan ilişkili eserleri tespit edilmiş, ardından her bir aktörün görüşleri belirli kategoriler altında tasnif edilmiştir. Son aşamada ise ortak konu başlıkları çerçevesinde bu görüşlerin benzerlik ve farklılıkları mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Bu metodolojik çerçeve doğrultusunda çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci ve ikinci bölümde Seyyid Bey ve Thomas W. Arnold'un hayatı, araştırmaya konu olan eserleri ve hilafet hakkındaki görüşleri müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise bu iki müellifin

hilafet hakkındaki yaklaşımları ortak başlıklar altında belirlenerek karşılaştırmalı bir şekilde tahlil edilmiştir. Sonuç bölümünün odağını ise araştırma kapsamında elde edilen genel bulgular ve değerlendirmeler oluşturmaktadır.

Kapsamlı bir araştırma sürecinin ürünü olan bu çalışma, yalnızca bireysel bir çabanın değil, aynı zamanda birçok kişinin maddi ve manevi desteğinin bir sonucudur. Öncelikle, tez konusunun belirlenmesinden kaynakların temin edilmesine ve araştırma sürecinin yürütülmesine kadar çalışmanın her aşamasında değerli yönlendirmeleriyle bana rehberlik eden danışman hocam Sayın Prof. Dr. Seyfettin Erşahin'e en içten şükranlarımı sunarım. Bu zaman zarfında dualarıyla beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan aileme, özellikle sabırları ve destekleri için sevgili annem Meral Yılmaz ve sevgili babam Abdulkerim Yılmaz'a sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca, maddi ve manevi karşılaştığım her türlü zorlukta yanımda olan, sevgi ve desteklerini her zaman hissettiren tüm arkadaşlarıma da gönülden teşekkür ederim.

İlknur YILMAZ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
Araştırmanın Yöntemi ve Soruları	2
Kaynaklar ve Araştırmalar	3

I.BÖLÜM

SEYYİD BEY VE HİLAFAFET

1.1 Seyyid Bey ve İlmi Kişiliği	6
1.2 Seyyid Bey'in <i>Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi ve Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye</i> Adlı Eserleri	11
1.3 Hilafetin Mahiyeti	13
1.4 Hilafetin Çeşitleri	16
1.4.1 Hilafeti Hakîkiyye	16
1.4.2 Hilafet-i Sûrîyye	17
1.5 Hilafetin Şartları	18
1.5.1 Kureyşîlik Şartı	19
1.6 Hilafetin Elde Ediliş Şekli ve Vekâlet Akdi	21
1.7. Halife Tayini	22
1.8 Hilafetin Gaye ve Halifenin Vazifesi	24
1.9 Halifenin Mesuliyeti	24
1.10 Halifenin Yetkileri: Velayet-i âmme	25
1.11 Hilafetin Sınırlandırılması	27
1.11.1 Hilafetin Sınırlandırılmasında Vekâlet Akdi	32
1.12 Millet Meclisi Hükümeti	34

II.BÖLÜM

THOMAS WALKER ARNOLD VE HİLAFET

2.1 Thomas Walker Arnold ve İlmi Kişiliği.....	37
2.2 Thomas Walker Arnold'un <i>The Caliphate</i> Adlı Eseri	47
2.3 Hilafetin Mahiyeti	48
2.4 Halifenin Unvanları	51
2.5 Halife Tayini	53
2.6 Hilafet ve Din	55
2.7 Hilafetten Hanedanlığa Geçiş	56
2.7.1 Emevîler ve Hilafet.....	56
2.7.2 Abbasîler ve Hilafet	57
2.8 Osmanlılar ve Hilafet.....	59

III.BÖLÜM

HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİN MUKAYESELİ OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1 Hilafetin Tanımı ve Mahiyeti	64
3.2 Hilafetin Elde Ediliş Şekli ve Halife Tayini	65
3.3 Hilafetin Dindeki Yeri	67
3.4 Hilafetin Meşrutiyesi.....	69
3.5 Hilafetin Sınırlandırılması	72
SONUÇ	74
KAYNAKÇA.....	77
ÖZET	82
ABSTRACT.....	83

KISALTMALAR

AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
CİE.	: Companion of the Order of the Indian Empire
IOR.	: India Office Records and Private Papers, The British Library
Md.	: Madde
Mlf.	: Müellif
TBMM.	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
Thk.	: Tahkik
Ts.	: Tarihsiz
V.	: Volume

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Hz. Muhammed'in vefatının ardından ortaya çıkan, tarihî süreç içerisinde farklı evrelerden geçen hilafet kurumu, 3 Mart 1924'te ilga edilinceye kadar İslam medeniyetinin siyasal yapısının temelini oluşturmuştur. Ancak, 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasının ardından, manevi ve sembolik olarak varlığını sürdürmeye devam eden hilafetin tamamen kaldırılması şer'î hükümler çerçevesinde tartışma konusu haline gelmiştir. Hilafetin kaldırılmasıyla ilgili önemli tartışmaların ve çalışmaların yoğunlaştığı 1924'te Seyyid Bey, TBMM'de yaptığı konuşmasında kullandığı fikhî deliller ve hukukî fikirleriyle öne çıkmıştır. Bu konuşma sayesinde Seyyid Bey, yalnızca hilafetin kaldırılmasına muhalefet yapanların gücünü zayıflatmakla kalmamış, aynı zamanda TBMM Hükümetinin meşruiyetini güçlendirmesine de büyük katkı sağlamıştır. Daha önce yayımlanan *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*¹ risalesi ise, meclis kürsüsünde dile getirdiği bu fikirlerin İslam hukuku bağlamında teorik ve sistematik bir çerçeveye oturtulmasını sağlamıştır. Seyyid Bey söz konusu risalede, hilafet meselesini dönemin siyasi ortamının gerektirdiği argümanların ötesine taşıyarak klasik İslam hukuku literatürü ve fıkıh metodolojisi çerçevesinde temellendirmiştir. Böylece, TBMM hükümetinin yaklaşımına güçlü bir şer'î meşruiyet zemini kazandırmıştır.

Hilafetin kaldırılması sadece Türkiye'de değil, dünya çapında yoğun tartışmalara yol açmıştır. Bu süreçte, kurumun kaldırılmasının dinî ve hukukî açıdan uygun olup olmadığı tartışmaları çerçevesinde mahiyetine dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. İngiliz oryantalist tarihçi Thomas W. Arnold'un aynı yıl yayımlanan *The Caliphate*² adlı eseri hilafetin tarihsel gelişimini ve kaldırılmasının yarattığı etkilerini oryantalist bir bakış açısıyla değerlendirmesi açısından dikkatleri üzerine çekmiştir. Arnold, hilafetin tarihsel süreçte geçirdiği siyasi dönüşümü öne çıkararak kurumun kutsallık atfedilen dini doğasını sorgularken, Seyyid Bey fıkhi bir yaklaşımla hilafetin dinî bir kurum olmayıp yalnızca siyasî bir makam olduğunu savunmaktadır. Metodolojik

¹ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, ts.

² T.W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford: Clarendon Press, 1924).

yöntem ve amaçları farklı olsa da hilafetin dini bir kurum olmadığı noktasında birleşen bu iki yaklaşım, Osmanlı Hilafetinin meşruiyeti sorununu merkeze alarak dönemin tartışmalarına ışık tutmuştur. Görüşlerinin etkisi sadece kendi çevreleriyle sınırlı kalmamış, Reşîd Rıza ve Ali Abdürrâzık gibi Mısırlı düşünürlerin çalışmalarına da yansımıştır.³

Seyyid Bey ve T.W. Arnold'un eserleri ilgili literatürde referans gösterilen başlıca kaynaklar arasında yer almalarına rağmen, yayınlandıkları tarihten bu yana karşılaştırmalı olarak herhangi bir çalışmaya konu olmamışlardır. Özellikle hilafetin genel tarihi üzerine çok sayıda oryantalist çalışma bulunmasına rağmen, Arnold'un *The Caliphate* adlı eseri bağlamında yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Aynı şekilde Seyyid Bey'in *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi* ismiyle yayımlanan meclisteki konuşması ve *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı risalesi sınırlı sayıda çalışmaya konu olsa da bu iki eserin yazılış tarihleri ve içerikleri dikkate alındığında benzer yönleri ya da farklı yönleri üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle bu araştırmanın amacı, bir kurum olarak hilafetin tarihini araştırmaktan ziyade, resmî olarak kaldırılmasına giden süreçte ve sonrasında ortaya konan yaklaşımlar çerçevesinde Seyyid Bey ve Thomas W. Arnold'un konuya ilişkin görüşlerini tespit etmek ve karşılaştırmalı olarak analiz etmektir. Bu karşılaştırmalı analiz, farklı din ve dünya görüşlerine sahip bu iki ismin hilafet meselesini nasıl algıladıklarını ve yorumladıklarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Yöntemi ve Soruları

Bu araştırmada, Seyyid Bey ve Thomas W. Arnold'un hilafet kurumu hakkındaki görüşlerini yapısal ve bağlamsal yönleriyle ortaya koymak amacıyla nitel araştırma yönteminden doküman analizi deseni benimsenmiştir. Bu doğrultuda Seyyid Bey'in *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi* ve *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı eserleri ile Arnold'un *The Caliphate* adlı eseri birincil kaynak olarak yakın okumaya tabi tutulmuş, metinler her iki yazar da ortaklaşa karşılaşılan temalar etrafında kategorize edilmiştir. Bu kategoriler temelinde yazarların fikhî yorumları ve tarihsel analizi, dönemin siyasî konjonktürü ve içinde bulundukları entelektüel gelenekler bağlamında karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

³ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966), 179-186.

Bu doğrultuda, yürütülen doküman analizi ve tematik tasnif çerçevesinde çalışmada cevap aranan başlıca sorular şunlardır:

- Hilafetin ilga edildiği dönemin dini-siyasi bağlamında, Seyyid Bey ve Thomas W. Arnold'un hilafetin dinî mahiyeti ve tarihsel işlevine dair geliştirdikleri argümanlar, dayandıkları kaynaklar ve vardıkları sonuçlar hangi noktalarda örtüşmekte ve hangi noktalarda birbirinden ayrılmaktadır?
- İlmi ve siyasi bir kimliğe sahip olan Seyyid Bey, hilafetin şer'i mahiyetini nasıl tanımlamış ve kurumun ilgasını hangi metodolojik-fıkhi gerekçelerle meşru kılmıştır?
- Thomas W. Arnold'un hilafet teorisini temellendirirken İslam tarihinin ve hukukunun ana kaynaklarına başvurmasının arka planındaki metodolojik ve siyasi amaçlar nelerdir?
- Her iki ismin hilafete dair geliştirdikleri teorik çerçeve, yaşadıkları dönemin güncel dini-siyasi meselelerinden nasıl etkilenmiştir ve bu etkiler eserlerine nasıl yansımıştır?

Kaynaklar ve Araştırmalar

Konusu itibarıyla bu tezin araştırma sahası, Seyyid Bey ve Thomas W. Arnold'un hilafet kurumunun dinî mahiyetini ve tarihî geçmişini inceleyen eserleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmamızın temelini oluşturan ve araştırmada kullanılan başlıca eserler Seyyid Bey'e ait *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* ve Arnold'a ait *The Caliphate*'dir. Yazarların diğer eserleri de konu bağlamında sınırlı olarak çalışmaya dahil edilmiştir. Bununla birlikte yazarların öne sürdüğü fikirleri şekillendiren siyasî, toplumsal ve entelektüel faktörleri anlamak amacıyla biyografilerine ilişkin bilgi veren çalışmalara da başvurulmuştur.

Seyyid Bey ve hilafet kurumu üzerine yapılan mevcut akademik çalışmalar incelendiğinde, literatürün genellikle iki ana damar üzerinden yürüdüğü görülmektedir. Bunlardan ilki, Seyyid Bey'in biyografisi, siyasi kariyeri ve TBMM'deki 1924 yılı yasama konuşmaları eksenindeki siyasi ve tarihi rolüne odaklanan çalışmalardır. İkincisi ise, Seçil Karal Akgün'ün *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)*⁴ adlı çalışmasında olduğu gibi, kurumun ilgasına giden süreçteki teorik, tarihsel ve fıkhi gelişmeleri genel

⁴ Seçil AKGÜN, *Hilafetin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1986).

hatlarıyla ele alan monografilerdir. Seyyid Bey'in hayatı ve eserleri üzerine yapılan araştırmalarda mevcut kaynakların sınırlı olması nedeniyle, literatürde sıkça atıfta bulunulan temel kaynaklar derinlemesine incelenmiştir. Bu doğrultuda, Seyyid Bey'in entelektüel geçmişi ve eserlerinden bahsettiğimiz birinci bölümün ilgili başlığı inşa edilirken, bu alanın başat çalışmalarından olan Sami Erdem'in “Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)” başlıklı makalesi ile “Seyyid Bey: Hayatı ve Eserleri”⁵ adlı çalışmasından ve İsmail Kara'nın ilgili eserlerinden yoğun biçimde yararlanılmıştır. Diğer taraftan, Türkiye’de Arnold’un hayatı ve eserleri üzerine yapılan araştırmaların yok denecek kadar az olması sebebiyle yoğunlukla yabancı kaynaklara başvurulmuştur. Özellikle siyasî hayatı hakkında bilgi edinmek amacıyla IOR’de yer alan özel yazışmalar dikkate alınmıştır.

Bu çalışmaların dışında literatür incelendiğinde, söz konusu iki ismin genellikle kendi gelenekleri içerisinde tek taraflı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Seracettin Eraydın'ın “İslam Hukuku Açısından Son Dönem Hilafet Tartışmaları (Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî Örneği)”⁶ başlıklı yüksek lisans tezi, Seyyid Bey'in hilafete dair görüşlerini yalnızca İslam hukuku ve siyaset düşüncesi geleneği bağlamında ele alan çalışmalara örnek teşkil etmektedir. Benzer şekilde, Hilal Çolak'ın “İslam Düşüncesindeki Halifelik Anlayışına Şarkiyatçıların Yaklaşımı (Thomas Walker Arnold, Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve William Muir)”⁷ başlıklı yüksek lisans tezi de Arnold'u yalnızca oryantalist literatürün kendi iç sınırları ve diğer oryantalistlerin yaklaşımları çerçevesinde incelemektedir.

Literatürdeki bu genel eğilime karşın, hilafet hakkındaki başat çalışmalarda hilafetin tanımı üzerine dönemsel olarak sadece Arnold’a atıf yapıldığı tespit edilmektedir. Buna rağmen Arnold hakkında yapılan araştırmaların yok denecek kadar az olması, yerli literatürün her iki aktörün fıkhi ve oryantalist argümanlarını doğrudan ve karşılıklı olarak mukayese etme noktasında metodolojik bir boşluk bıraktığını göstermektedir.

⁵ Sami Erdem, “Cumhuriyet’e geçiş sürecinde hilâfet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924)”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 119-146.; “Seyyid Bey: Hayatı ve Eserleri” (Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu, İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 11-41.

⁶ Seracettin Eraydın, *Son Dönem Hilafet Tartışmalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi (Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî Örneği)* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁷ Hilal Çolak, *İslam Düşüncesindeki Halifelik Anlayışına Şarkiyatçıların Yaklaşımı (Thomas Walker Arnold, Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve William Muir)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

Çalışmamızın bahsedilen başat literatürden ayrılan temel farkı ve özgün değeri, Seyyid Bey'in hilafet teorisini yalnızca İslam içi tartışmalarla sınırlamayıp, dönemin hilafet algısını küresel ölçekte derinden etkileyen oryantalist literatürün önde gelen temsilcilerinden Thomas W. Arnold'un *The Caliphate* adlı eseriyle doğrudan karşılaştırmalı olarak ele almasıdır. Mevcut literatür Seyyid Bey'i ve Arnold'u kendi gelenekleri içinde ayrı ayrı konumlandırırken, çalışmamız iki farklı dünyanın aktörünü hilafetin mahiyeti, tarihi dönüşümü ve meşruiyeti üzerinden doğrudan karşılaştırarak incelemekte, böylece alana çok boyutlu, belgelere dayalı ve özgün yeni bir perspektif kazandırmaktadır.

I.BÖLÜM

SEYYİD BEY VE HİLAFAFET

1.1 Seyyid Bey ve İlmi Kişiliği

1873 yılında İzmir’de Müezzinzadeler ailesinden Abdullah Takiyüddin Beyin ve eşi İsmet Hanımın⁸ oğlu olarak dünyaya gelen Seyyid Bey’in mebusluk öncesi hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sıbyan Mektebi’ndeki temel eğitimi tamamladıktan sonra, dönemin önde gelen hocalarından özel dersler alarak kapsamlı bir medrese eğitimi gördüğü bilinmektedir. Daha sonra İstanbul Hukuk Mektebi (Mekteb-i Hukuk-ı Şahâne) bünyesinde modern hukuk eğitimi alan Seyyid Bey, burada edindiği klasik İslami ilimler ile modern hukuk metodolojisinin sentezini yansıtan akademik kimliğini temellendirmiştir. 1908 yılında ise Mekteb-i Hukuk, Darülfünun bünyesine dahil edilerek Hukuk Fakültesi’ne dönüştürüldüğünde, akademik kadroya alınmış ve vefatına kadar Usûl-i Fıkıh müderrisi olarak görev yapmıştır. Verdiği derslerden derlenen notlar Usûl-i Fıkıh Dersleri başlığı altında bir kitapta toplanmış ve 1910 yılında İstanbul’da yayınlanmıştır.

Seyyid Bey’in siyasî hayatı, II. Meşrutiyet’in ilanı ile başlamıştır. 1908, 1912 ve 1914 genel seçimlerinde İzmir milletvekili olarak Meclis-i Mebusan’da görev yapmıştır. Üçüncü yasama döneminin ardından 13 Kasım 1916 tarihinde Ayan Meclisi üyeliğine tayin edilmiş ve bu süreç boyunca İttihat ve Terakki Partisi içerisinde parti başkan yardımcılığı ve fırka reisliği gibi aktif ve belirleyici görevler üstlenmiştir.⁹ Seyyid Bey, İslam hukuk metodolojisi alanındaki kapsamlı akademik birikimini, İttihat ve Terakki’nin laik ve milliyetçi siyasal çizgisiyle uyumlu biçimde kullanmıştır. Bu yaklaşımı, ilmiye kökenli mebusların muhalefetine karşı ihtiyatlı bir siyasî duruş sergilemesine olanak tanıyarak, onu partinin ılımlı İttihatçı kanadının önde gelen temsilcilerinden biri hâline getirmiştir. Bu nedenle, yalnızca dinî meselelerde otorite kabul edilen bir figür olmanın ötesinde, parti içindeki muhalif gruplar arasında denge ve uzlaşma sağlayan siyasî bir aktör olarak öne çıkmıştır.¹⁰

⁸ Kazım Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi: TBMM II. Dönem 1923-1927* (TBMM Yayınları, 1994), 3/445.

⁹ İsmail Kara, “Seyyid Bey (Çelebizade Mehmed)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (YKY), 1999), 2/530.

¹⁰ Sami Erdem, “Seyyid Bey: Hayatı ve Eserleri” (Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu, İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 13; Michelangelo Guida, “Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate”, *Middle Eastern Studies* 44/2 (2008), 276.

Osmanlı düşünce hayatında İslâmcılık akımının önem kazandığı II. Meşrutiyet döneminde, Seyyid Bey, literatürde genellikle İttihat ve Terakki ile ilişkisi çerçevesinde İslâmcılık akımını benimseyen modernist bir çizgiye sahip grup içerisinde konumlandırılmaktadır.¹¹ Zira o, İslâmcıların İslam, hukuk ve siyasî düşünceyi modern anlamda kanunlaştırma sürecine entegre edebilecekleri şeklindeki görüşü benimsemiştir. Nitekim, Medenî Kanun hazırlık sürecinde ve sonrasında hilafetin kaldırılmasına ilişkin tartışmalarda dillendirdiği fikhî referanslara dayalı entelektüel yaklaşımı, İslam hukukunun temel ilkelerini modern devlet anlayışıyla uzlaştırma yönündeki İslâmcı eğilimin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.¹² Seyyid Bey, siyasî hayatta İslâmcılık akımının aktif bir temsilcisi olmasına rağmen, akımın en tanınmış dergisi olan *Sırat-ı Müstakim/Sebilü'r-Reşad*'da herhangi bir akademik çalışması yayımlanmamıştır.¹³ Ancak, sadece birkaç makalede adından Şeriata bağlı, güçlü bir ilmî birikime sahip ve İlahiyat fakültesinin ilmî seviyesini geliştirebilecek bir otorite olarak övgüyle bahsedilmektedir.¹⁴

Hem siyasî hem de ilmî kimliğiyle Seyyid Bey, Osmanlı hukuk sisteminin yeniden yapılandırılmasına yönelik yasama faaliyetlerine ve medenî kanun hazırlık süreçlerine aktif bir şekilde katılmıştır. İlk olarak 1909 yılında, Kanun-i Esasi'nin tadili için oluşturulan otuz kişilik özel komisyonun üyesi olarak anayasal reform sürecine doğrudan katkı sağlamıştır. Daha sonra, 22 Mayıs 1916'da Mecelle'nin eksik kısımlarını tamamlanmak ve tadiline ihtiyaç duyulan hükümlerini yeniden düzenlenmek amacıyla kurulan komisyonlarda görev almıştır. Aynı şekilde, 1923'ün başlarında kurulan Mecelle Vâcibât Komisyonu'nun başkanlığını yürüterek Mecelle'nin reform sürecine yön veren isimlerden biri olmuştur.¹⁵

Seyyid Bey, Mondros Mütarekesi sonrasında İstanbul'un İtilaf Devletleri tarafından işgali sonucu İngilizlerin Osmanlı bürokrasisi ve siyasetinde etkili olmuş isimlere yönelik tutuklama ve sürgün politikası kapsamında 1920 yılında Malta'ya gönderilmiştir. Aleyhinde açıkça bir yasal suçlama olmasa da sürgün edilmesinin başlıca nedeninin, İttihat ve Terakki'nin içindeki etkili siyasî konumu ve ilmî otoritesinin işgal sonrası

¹¹ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 60.

¹² İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I Metinler/Kişiler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 51.

¹³ Erdem, "Seyyid Bey: Hayatı ve Eserleri", 14.

¹⁴ Yahya Afif, "Seyyid Bey'in İrşâdât-ı Âlimânesi", *Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim)* 24/604 (12 Haziran 1340), 82-85.

¹⁵ Erdem, "Seyyid Bey: Hayatı ve Eserleri", 13-16.

milliyetçi direniş duygularını harekete geçirme potansiyeli taşıdığı anlaşılmaktadır.¹⁶

Seyyid Bey, Mustafa Kemal Paşa'nın Millî Mücadele yıllarında, Anadolu'daki ulusal hareketi desteklemek ve kongrelerin etkinliğini artırmak amacıyla temas kurduğu isimlerden biri olmuştur.¹⁷ Keza, bir yıllık sürgünün ardından Ankara'da bulunduğu dönemde, özellikle Cumhuriyet'in ilanı öncesindeki anayasal dönüşüm sürecinde, Mustafa Kemal hukukî konularda Seyyid Bey'in görüş ve değerlendirmelerine başvurmuştur.¹⁸ Bu kapsamda, 1923 yılında Mustafa Kemal tarafından hazırlanan, Cumhuriyet ve halk egemenliği ilkelerini vurgulayan Teşkilât-ı Esasiye Kanunun yeni taslağının değerlendirilmesinde, Seyyid Bey mevcut kanunun daha açık ve net bir biçimde ifade edilmesinin yeterli olduğunu vurgulayarak, tasarıyı onaylayıcı bir tavır sergilemiştir.¹⁹

11 Ağustos 1923'te toplanan TBMM'nin İkinci Döneminde yeniden İzmir mebusu olarak seçilen Seyyid Bey, aynı dönemde Fethi Okyar Hükümeti'nde Adliye Vekilliği görevine atanmıştır. Cumhuriyet'in ilanından sonra kurulan I. İnönü Kabinesi'nde bu görevini sürdürmüş, 3 Mart 1924 tarihinde hilafetin ilgasına dair mecliste yaptığı konuşmasının ardından 7 Mart tarihinde kurulan II. İnönü Kabinesi'nde kendisine yer verilmemiştir. Kabine dışında kalmasına rağmen bir süre daha milletvekilliği görevine devam eden Seyyid Bey, Nisan 1924'te yürürlüğe giren anayasal düzenlemeler çerçevesinde Milletvekillerinin başka bir kamu hizmetinde görev almasını yasaklayan Teşkilât-ı Esasiye Kanununun 23. maddesi gereğince, tercihini akademik görevinden yana kullanarak aktif siyasetten çekilmiştir. Akabinde, kuruluş aşamasındaki İlahiyat Fakültesi dekanlığına getirilen Seyyid Bey, burada fıkıh tarihi derslerinin yanı sıra Darülfünun bünyesindeki Hukuk Fakültesi'nde Usûl-i fıkıh derslerine devam etmiştir. 8 Mart 1925 tarihinde 52 yaşında şiddetli zatürre hastalığı sonucu vefat etmiştir.²⁰

Seyyid Bey'in siyasi hayattan uzaklaştırılması, yasal gerekçelerle meşrulaştırılmış gibi görünse de özünde siyasî ve ideolojik arka plana sahip bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Hilafetin kaldırılmasındaki aktif rolüne rağmen, sahip olduğu dinî ve ilmî otorite ile İttihat ve Terakki'deki siyasî geçmişi, yeni kurulan Cumhuriyet

¹⁶ Guida, "Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate", 276.

¹⁷ Kara, *Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi I Metinler/ Kişiler*, 52.

¹⁸ Gazi Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk-Söylev* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 1/49.

¹⁹ Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar* (İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1973), 1/182-183; Atatürk, *Nutuk-Söylev*, 2/1081.

²⁰ Erdem, "Seyyid Bey: Hayatı ve Eserleri", 12-24.

rejiminin onu potansiyel bir siyasî tehdit olarak algılamasına neden olmuştur. Zira İstiklal Harbi sırasında, Osmanlı uleması dinî söylemler yoluyla hilafet kurumuna bağlılığı güçlendirmeye çalışırken, İttihat ve Terakki ise Millî Mücadeleye lojistik destek sağlamıştır. Bu bağlamda, Seyyid Bey'in iki muhalif grup içindeki etkili konumu, yeni rejimin onu meclisten uzaklaştırmasını siyasî bir zorunluluk haline getirmiştir.²¹ Ayrıca, onun yeni rejimin Batı yanlısı ideolojisiyle yaşadığı derin fikir çatışmaları, tasfiyesinin diğer bir önemli nedeni olmuştur denebilir. Özellikle, 1923 Anayasa değişikliğinin, Cumhurbaşkanı Meclisi feshetme yetkisi veren 25. maddesi konusunda Halk Partisi ile yaşadığı anlaşmazlık, yeni rejimle olan çatışmasının en somut göstergelerinden biridir. Keza, Hukuk devrimine yaklaşımı da bu çatışmanın temel unsurlarından birini oluşturmaktadır. Zira Seyyid Bey, yeni kanunların aceleyle hazırlanmaması gerektiğini savunmuş; kanunların ülkenin toplumsal yapısı, örf ve adetleriyle uyumlu olarak titizlikle düzenlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Özellikle medenî kanun hazırlığında, batılı hukuk sistemlerinin doğrudan benimsenmesini reddetmiş; kanunların İslam hukuku çerçevesinde zamanın gereklilikleriyle uyumlu olacak şekilde düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur.²²

Hakkındaki literatürde Seyyid Bey'in siyasî hayatı ve fikirleri genellikle Adliye Vekili sıfatıyla mecliste yaptığı meşhur konuşmasına indirgenmiş görünse de Usûl-i fıkıh ve fıkıh tarihi üzerine yaptığı diğer eserleri de onu anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Zira İslâmcılığın modern yorumunu yansıtan bu eserlerinde dile getirdiği ve savunduğu bazı görüşleri, içinde bulunduğu aktif siyasî ve sosyal ortamın güncel tartışmalarından etkilenmiştir.

Eserlerinin kronolojik sırası ve konu yoğunluğu birlikte ele alındığında bu etki açıkça görülmektedir. Özellikle, (1910-1911) *Usûl-i fıkıh Dersleri-I* (1914-1915) *Usûl-i fıkıh Dersleri-II* ve (1917) *Usûl-i fıkıh, Cüz-i Evvel: Medhal* incelendiğinde, başlangıçta sadece içtihat, taklit ve hüsun-kubuh gibi teorik ve klasik fıkıh usulü konularına odaklanan içeriğin, Medhal'de siyasî gelişmelere bağlı olarak hilafet ve kanunlaştırma gibi pratik meselelere kaydığı açıkça görülmektedir. Seyyid Bey burada meselelere ilişkin İslam hukuku ilkelerinin, modern devlet anlayışı çerçevesinde dönemin sosyal ve hukukî koşullarıyla uyumlu bir şekilde yeniden yorumlanmasını esas alan, tahlilci ve analitik bir

²¹ Guida, "Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate", 277.

²² Sami Erdem, *Seyyid Bey'in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 40-48.

yaklaşım sergilemiştir.

Seyyid Bey, *Medhal* de, hilafet meselesine kapsamlı ve ayrıntılı bir bölüm ayırmıştır. Sami Erdem'e göre bunun nedeni, 1917 gündeminin en kritik konularından biri olan şeriat mahkemelerinin Şeyhülislamlıktan alınarak Adalet Bakanlığı'na bağlanmasıdır.²³ Seyfettin Erşahin de Ziya Gökalp'in Şeyhülislamlık makamına yönelik girişimini inceleyerek bu konunun fikrî arka planını aydınlatmaktadır.²⁴ Söz konusu düzenleme, dinî otoritenin hukukî ve siyasî denetim gücünü kısıtlayarak, İttihat ve Terakki'nin modernleşme ve reform girişimleri için güçlü bir hukukî dayanak oluşturmaktadır. Dinî otoritenin şer'î ilkeler aracılığıyla sınırlandırılabilirliğini ortaya koymayı amaçlayan bu bölüm, ileride Hilafetin kaldırılması için meşru bir zemin hazırlamıştır.²⁵

Seyyid Bey'in diğer önemli eserleri arasında, 1916 yılında Türkçü-İslâmcı düşüncüyü temsil eden *İslâm Mecmuası* dergisinde yayımlanan "İctihad ve Taklid" başlıklı ardıllı üç makalesi yer almaktadır. Birbirinin devamı niteliğinde olan yazılarda Seyyid Bey, İslam dünyasının mevcut durumunu eleştirel ve çözüm odaklı bir yaklaşımla inceleyerek gerilemenin temel nedenlerini ortaya koymaktadır. Ona göre İslamiyet, medeniyetin ilerlemesini engelleyen bir unsur değil, aksine özü itibarıyla ilim, marifet ve faziletle özdeşleşmiş bir değerler sistemidir. İlerlemenin önündeki asıl engeller uzun süren savaşlar, iç karışıklıklar, hükümetin uyguladığı istibdat ve zulüm, mezhep taassubu, batıl inançlar ve hurafeler ile eleştirel düşünceden yoksun eğitim sistemidir. Bu engelleri aşmak için, Mecelle başta olmak üzere hukuk ve eğitim sistemlerinde geçmişi taklit etmek yerine, İslam'ın temel ilkelerine bağlı kalarak ortaya çıkan siyasî ve sosyal koşullara uygun hukukî çözümler üretme imkânı sunan yeni içtihat kapıları açmak gerekmektedir.²⁶

Seyyid Bey, hilafet başlığında olduğu gibi, daha sonra yayımlanan *Medhal*'de "İctihad ve Taklid" adlı aynı başlık altında bu konuya ilişkin görüşlerini daha kapsamlı biçimde ele almıştır. İslamî siyaset düşüncesinin modernleşmeyle uyumluluğu meselesini, bahsi geçen eserlerinde düzenli bir şekilde incelemiş ve her birinde bu düşüncüyü, dönemin siyasî koşullarına göre giderek daha ayrıntılı şekilde geliştirmiştir.

²³ Sami Erdem, "Osmanlıdan Cumhuriyete Din ve Siyasette Modernleşme: Seyyid Bey Örneği", *İslâm ve Hristiyanlık Bağlamında Modernizm-Musulmans et Chrétiens face à la Modernité- Testimoni Cristiani e Musulmani di fronte alle Sfide della Modernità* (İstanbul: Yazın Basın Yayın, 2008), 313.

²⁴ Seyfettin Erşahin, "Meşihat-ı İslamiye'den Diyanet Riyaseti'ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislamlık Tasarısı)" *AÜİFD* 38 (1998), 333-359.

²⁵ Erdem, *Seyyid Bey'in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri*, 65.

²⁶ Seyyid Bey, "İctihâd ve Taklîd", *İslâm Mecmuası* 1/4 (1330), 104-107; "İctihâd ve Taklîd", *İslâm Mecmuası* 1/5 (1330), 133-138; "İctihâd ve Taklîd", *İslâm Mecmuası* 1/7 (1330), 194-197.

Bu durum, birbirlerine zemin hazırlaması bakımından eserler arasında tutarlılık ve tematik bir bütünlüğün bulunduğunu göstermektedir.

1.2 Seyyid Bey'in *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi* ve *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* Adlı Eserleri

Seyyid Bey 3 Mart 1924'te TBMM'de Hilafetin kaldırılmasına ilişkin kanun teklifinin görüşülmesi esnasında tarihî bir konuşma yapmıştır. Büyük yankı uyandıran bu konuşma, yalnızca siyasî sonuçları nedeniyle değil, aynı zamanda İslamî siyaset düşüncesinde bir dönüm noktası teşkil etmesi nedeniyle son derece önemlidir. Zira 1900'lerde başlayan modern anayasa arayışının, hilafet tartışmalarında dönemin ilmiye sınıfının ve dinî çevrelerinin konuya yönelik tutumlarında nasıl somutlaştığını ortaya koymaktadır.

Etki ve kapsamını halka açıklamak için yerli kamuoyuna sunmak amacıyla, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi* adıyla meclis tarafından müstakil olarak bastırılan konuşmanın büyük bir çoğunluğu 1923'te²⁷ yazar adı, basım yeri ve tarihi bulunmadan yayımlanan *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* adlı risalesi ve 1917'de yayımlanan *Usûl-i Fıkıh, Cüz-i Evvel: Medhal* adlı kitabıyla paralellik göstermektedir.²⁸ Ancak, dönemin mevcut siyasî koşulları ve İslam dünyasının genel durumu, özellikle Mısır ve Hindistan'ın hilafete yönelik siyasî ve dinî tutumları göz önünde bulundurulduğunda, konuşmanın içeriği hem ulusal hem de evrensel bağlamda önceki eserlerden farklı ve özgün bir nitelik taşımaktadır. Zira Seyyid Bey, meselenin öneme vurgu yaparak hilafetin kaldırılmasını sadece bir tarihî bir olgu olarak değil, İslam dünyasında derin etkiler bırakan büyük dinî ve siyasî bir inkılap olarak ele almaktadır.

Bunun yanı sıra, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, Hilafetin ilgasına giden süreçte Hoca (İsmail) Şükrü Efendi tarafından kaleme alınan "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi" isimli muhalif risaleye cevap olması ve 1923 yılında gerçekleştirilen İzmit Basın Toplantısı sonrasında Ankara Hükümeti'nin hilafet politikasının fıkri zeminini oluşturması bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda eser, yalnızca bir akademik metin olmanın ötesinde, dönemin siyasî ortamını şekillendire hukukî bir analiz niteliğindedir. Bu nedenle, hükümetin genel yaklaşımının etki alanını genişletmek amacıyla, bilinçli olarak yazarın adı, basım yeri ve tarihi belirtilmeden yarı resmî bir belge

²⁷ Kara, *Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi I Metinler/ Kişiler*, 232.

²⁸ Erdem, *Seyyid Bey'in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri*, 98.

olarak yayımlanmıştır. Seyyid Bey'in güçlü üslup ve metin kurgusu sayesinde etkili bir retorik yapıya sahip olan eser, millî egemenlik fikrini yabancı kamuoyuna, özellikle Arap dünyasına tanıtmak amacıyla Abdulganî Sâni tarafından el-Hilafet ve Sultatu'l-Ümme başlığıyla Arapçaya çevrilerek Mısır'da basılmıştır. Bu tercüme hilafetin kaldırılmasının ardından yoğunlaşan tartışmaları derinden etkilemiş hem hilafet yanlıları hem de karşıtları tarafından temel başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.²⁹ Özellikle Mısırlı Kadı Ali Abdürrâzık 1925'te yayımladığı el-İslâm ve Uşûlü'l-Hükm adlı eserinde, onu hilafetin kaynağının millet olduğu fikrini açıklama ve savunma açısından en kapsamlı çalışma olarak nitelemektedir.³⁰ Seyyid Bey'e kıyasla Abdürrâzık, peygamberliğin doğasına ve dinî otorite ile siyasî iktidar arasındaki ilişkiye odaklanarak hilafet meselesini daha detaylı bir tarihsel çerçevede ele almaktadır. Bununla birlikte, İslamiyet'in belirli bir siyasî otorite biçimini zorunlu kılmadığını savunmuş, ancak hilafetin kaldırılmasının ardından İslam ümmetinin benimsemesi için net veya somut bir alternatif yönetim modeli sunmamıştır. İslam âlimleri arasında ilk defa "Laikliğin İslamileştirilmesi" veya "İslam'ın laikleştirilmesi"³¹ düşüncesiyle dikkat çeken Abdürrâzık Hilafetin gerekliliğini ve hatta İslami bir hükümetin var olma olasılığını sorgulayan adeta modernist bir Müslüman anlayışı ortaya koymuştur. Bu radikal anlayışı büyük kargaşalara yol açtığı için kitabın bir ulema konseyi tarafından resmen kınanmasına ve kamu kurumlarında çalışmasının yasaklanması gibi bir takım olumsuz sonuçlara yol açmıştır.³²

Seyyid Bey, eserlerinde bir âlim ve hukukçu olarak, hilafet kurumunu çevreleyen tartışmalı konuların tarihsel ve ideolojik boyutlarını Hulefâ-i Râşidîn döneminden ilga edilmesine kadar sistematik bir şekilde ele almıştır. Eserlerini, hilafetin tarifi, şartları, meşruiyeti, amacı ile halifenin görev ve sorumlulukları gibi temel konular etrafında yapılandırırken, ilgili siyasî ve dinî kavramların kökenlerini ve anlamlarını da didaktik bir yaklaşımla açıklamıştır. Görüşlerini, klasik fıkıh kitaplarından ziyade İslâm siyaset düşüncesi ve hilafet teorisi üzerine yoğunlaşan Mâverdî, Teftâzânî, Zemahşerî ve İbnü'l-Hümâm gibi fıkıh âlimlerinin fikirlerini esas alarak temellendirmiş ve kelam, tefsir ve hadis literatüründen yararlanarak çok yönlü bir ilmî temele oturtmuştur.

²⁹ İsmail Kara (ed.), *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilâfet Risaleleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 6/22-23.

³⁰ Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve uşûlü'l-hükm: Bahs fi'l-hilâfe ve'l-hükûme fi'l-İslâm* (Mısır, 1344), 11.

³¹ Mehmet Görmez, "İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencâmı", *İslami Araştırmalar* 8/3-4 (1995), 225.

³² Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (New York: Cambridge University Press, 1983), 189.

1.3 Hilafetin Mahiyeti

Seyyid Bey, hilafet kurumunun meşruiyeti, yetki ve sorumluluk alanlarını tartışmaya başlamadan önce, klasik İslam düşüncesine mensup iki önemli âlimin hilafet tanımlarına atıfta bulunarak bu kurumun mahiyetini açıklamaktadır. Ona göre, “Hilafet” kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “bir kimseye halef olmak” manasına gelmektedir. Kavramsal ve teorik açıdan değerlendirildiğinde ise, hilafet; Hz. Muhammed’den sonra İslam toplumunun başına geçen lidere, şer’î hükümlerin uygulanması bağlamında verilen bir unvanı ifade etmektedir. Bu bağlamda, hilafet aynı zamanda “imamet” olarak da adlandırılmaktadır. Ancak bu terim, namazda cemaate imamlık eden kişiyle karıştırılmaması için siyasal ve toplumsal liderlik manasındaki “imâmet-i kübrâ” şeklinde ifade edilmektedir.³³

Seyyid Bey’in dayandığı tanımlardan ilki, kelâm ilminin önde gelen isimlerinden Sa’deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)’ye aittir. Teftâzânî, *Şerh-i Makâsıd* adlı eserinde hilafeti, “Hz. Peygamber’den halef olarak umûr-i dînîyye ve dünyevîyyede riyâset-i ‘âmedir”³⁴ yani “dînî ve dünyevî işlerde Hz. Peygamber’in halefi olarak kamusal başkan” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, hilafet makamının hem dînî hem de dünyevi alanlarda bütünsel bir yetkiyi haiz olduğunu ortaya koymaktadır. İkinci tanım ise, Hanefî fıkıh geleneğinin önemli isimlerinden İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457)’a aittir. O, *el-Müsâyere* adlı eserinde imameti, “... millet-i İslamiyye üzerinde tasarruf-i ‘âme istihkâkıdır.”³⁵ yani “İslam toplumu üzerinde genel kamusal yetkiye sahip olma hakkı” olarak tarif etmektedir. Bu ifade, hilafetin meşruiyet zeminini hukukî bir çerçevede tanımlamakta ve idarî otoriteyi vurgulamaktadır. Seyyid Bey, lafız ve mana olarak birbirinden farklı olsa da her iki tanımın birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu ifade etmekle birlikte, müçtehit derecesinde bir hukukçu olan İbnü’l-Hümâm’ın fikhî tarifini daha kapsayıcı ve uygulanabilir bulduğunu belirtmektedir.³⁶

Seyyid Bey, “Din-i İslam hem diyânet ve hem siyâseti câmi’ bir din-i ‘âlîdir.” diyerek İslam dininin yalnızca dînî inanç ve ibadetler çerçevesinde değil, aynı zamanda siyasî ve

³³ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, ts., 6.

³⁴ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 7; Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Medhal*, ed. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 98.

³⁵ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 7; Tarifin Arapça ibaresi şöyledir: “hiye istihkâkı tasarruf-ı ‘âme alel müslimîn”. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hümam, *el-Müsâyere fî İlmi’l-Kelâm ve’l-Akâidi’t-Tevhîdiyyeti’l-Münciyyeti fî’l Âhira*, thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: Mahmudiye et-Ticâriye matbaası, 1929), 155.

³⁶ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 7.

hukukî unsurları bünyesinde barındıran bütüncül bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak sadece risâlet görevini yerine getirmekle kalmayıp aynı zamanda risâletin içerdiği ilke ve kanunları tesis ederek uygulamaya koyduğunu belirtmektedir. Nitekim, Peygamber söz konusu ilkelerin uygulanmasını sağlamak üzere etrafa valiler ve kadılar göndermiş, böylece hem toplumsal düzenin sağlanmasına katkıda bulunmuş hem de milletin maslahatlarını gözeten bir yönetim anlayışını hayata geçirmiştir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber bil-fiil başkomutanlık vazifesini yerine getirmiştir.³⁷ Ona göre Hz. Peygamber'in yasama yetkisi dışında icra ettiği bu işlevi yerine getirecek otorite siyasî ve idarî anlamda tasarruf-ı 'âmm diğer bir ifadeyle "hükümet"ten başka bir şey değildir. Bu nedenle, bu işlevi siyaseten Hz. peygamberden sonra devam ettirecek kişiye "Halife", bu makama da "Hilafet" ismi verilmiştir. Bu bağlamda, ona göre "Halife Hz. Peygamber'in vekilidir, peygamber postuna oturuyor" sözü, mecazi anlatımının yanı sıra, halifenin dinî ve siyasî sorumluluklarının kaynağını ve kapsamını da açıklayan bir ifadedir. Dolayısıyla halife, Hz. Peygamber'in kurmuş olduğu nizamın yürütücüsü ve koruyucusu sıfatıyla onun yalnızca siyasî ve idarî temsilcisi konumundadır.³⁸

Seyyid Bey, "Halife Hz. Peygamber'in vekilidir, peygamber postuna oturuyor. Yoksa vaz'-ı şerî'atta vekili ve halefi' demek değildir. Öyle olur ise halifenin peygamber olması lazım gelir ki bu suretle itikâd—ma'âzallah—küfürdür."³⁹ diyerek halifenin yalnızca dünyevî otoriteyi temsil ettiğini; şer'î hüküm koyma yetkisine sahip veya peygamberlik sıfatını haiz bir konumda bulunmadığını net bir şekilde vurgulamaktadır. Bu bağlamda, halifenin Müslümanlar üzerindeki siyasî ve idarî temsil yetkisinin, Katolik dünyasında papanın sahip olduğu ruhanî ve mutlak otoriteden niteliksel olarak farklı olduğunu altını çizmektedir. Ona göre, Vicar of Christ (Mesih'in vekili) sıfatıyla, yasa koyma, neyin helal neyin haram olduğunu belirleme, günahları affetme ve kişileri dine kabul ya da dinden ihraç etme gibi geniş ruhanî ve hukukî yetkilere sahip olan Papa'nın aksine, İslam'da hiçbir birey Hz. Peygamber'in yasama yetkisinin temsilcisi olmak gibi bu tür bir otoriteye sahip değildir. Nitekim, bu ilkedен hareketle hilafet başta olmak üzere şeyhülislamlık ve müftülük gibi dinî makamlar, İslam'ın temel esaslarını oluşturan otoriteler olarak değil;

³⁷ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 7-8.

³⁸ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 8; Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Medhal*, 99.

³⁹ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 8.

mevcut dinî hükümlerin yorumlanarak topluma aktarılmasını sağlayan resmî kurumlar olarak tesis edilmişlerdir.⁴⁰

Seyyid Bey, hilafet meselesinin mahiyetine ilişkin değerlendirmelerinde, meselenin daha açık anlaşılabilmesi için dinî ve siyasi boyutların birbirinden kesin bir şekilde ayrılması gerektiğini savunmaktadır. Bu sebeple, hilafet tartışmalarının siyasî boyutunun Meclis-i Âli'nin yetki alanına girdiğinden kendisinin yalnızca meselenin dinî cihetini açıklamayı amaçladığını belirtmektedir. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim ve hadislerle başvuran Seyyid Bey'e göre hilafet meselesi dinî olmaktan ziyade, dünyevî bir meseledir. Zira "hilafet" özü itibarıyla hükümet anlamına geldiğinden doğrudan doğruya milletin iradesine bağlı bir yapı olup, örf, adet ve zamanın gerekleri ile değişen toplumsal ve siyasî koşullara göre şekillendirilebilir bir niteliktedir.⁴¹ Bu sebeple, itikadi bir mesele olarak değil, ulusal hukuk ve kamu yararı (mesâlih-i âmme) çerçevesinde değerlendirilmelidir.⁴² Bu bağlamda Seyyid Bey, Hz. Peygamber'in hilafet konusuna dair herhangi bir açık beyan veya tavsiyede bulunmamış olmasını bu görüşü destekleyen en önemli unsurlardan biri olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre, tırnak kesmek, sakal bırakmak gibi günlük hayata dair ayrıntılı hükümler içeren çok sayıda hadis olmasına rağmen, "Halife tayini nasıl olur? Hilafetin şartları nedir? Her halükârda ve her zamanda bir halife tayin etmek İslam ümmeti üzerine vâcip midir?" gibi son derece önemli meseleler hakkında açık ve kesin bir hadisin bulunmayışı bu meselenin dinî olmayıp, dünyevî olduğunun kanıtıdır.⁴³

Seyyid Bey, Kur'an-ı Kerim'de devlet yönetimiyle ilgili doğrudan bir hilafet biçiminde bahseden herhangi bir ayetin bulunmadığını, ancak hükümetin nasıl idare edilmesi gerektiğine dair iki temel prensibin bahsedildiği sadece iki ayet olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki meşveret usulünü vurgulayan Şûrâ Suresinin 38. ayeti, ikincisi ise ulu'l emre itaati konu alan Nisâ Suresinin 59. ayetidir. Ona göre "... işleri aralarında şûra (danışma) iledir"⁴⁴ ayeti İslam ümmeti için çok önemli bir yönetim usulünü ortaya koymaktadır. Zira bu ayet, her ne kadar nüzul bağlamı itibarıyla Medine halkına yönelik olarak inmiş olsa da lafzının genelliği sebebiyle tüm İslam ümmetini kapsayan evrensel bir hüküm içermektedir.⁴⁵ Öte yandan "Ey iman edenler! Allah'a itaat

⁴⁰ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 9.

⁴¹ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi* (Ankara: TBMM Matbaası, ts.), 6.

⁴² Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 4. Yazar hilâfetin mahiyeti için diğer risalesinde şu cümleleri kullanmıştır: "hilâfet mes'elesi hadd-i zâtında mesâlih-i fer'iyye ve fıkhiyyedendir, millete âid hukûk ve mesâlih-i âmme cümlesindendir."Bkz. Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 1.

⁴³ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 10-11.

⁴⁴ Şûrâ, 42/38.

⁴⁵ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 6-7.

edin. Resul'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre de..."⁴⁶ ayeti ise Allah'a ve Resul'e itaatin yanı sıra, kaos ve anarşiyi önlemek ve toplumsal düzeni sağlanmak amacıyla devlet otoritesine itaati dinen zorunlu kılan bir ilke ortaya koymaktadır.⁴⁷ Ancak bu ilke, "Hâlîka isyan olan yerde mahluka itaat olmaz" hadisi gereğince Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı olmayan hususlarla sınırlıdır ve geçerliliği yalnızca bu tür emirler için söz konusudur. Bu bağlamda, memlekette nizam ve emniyeti sağlama amacına yönelik Büyük Millet Meclisinin kararları, "ulu'l-emr" çerçevesinde devlet yöneticilerinin buyrukları anlamına geldiği için, Kur'an'ın açık hükümlerine aykırı olmamak şartıyla bu emirler doğrudan bağlayıcıdır ve dinen itaat edilmesi gereken bir nitelik taşımaktadır.⁴⁸

Seyyid Bey Kur'an-ı Kerim'de geçen "halife" ve "imam" tabirlerinin doğrudan Hz. Peygamber'in kendisi ya da ondan sonra gelen siyasî liderlerle ilgili olarak değil, daha ziyade özellikle Hz. Dâvud ve Hz. İbrahim olmak üzere önceki peygamberlere atfen kullanıldığını savunmaktadır. Ona göre, "Yâ Dâvud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; artık insanlar arasında hak ve adalet ile hükmet."⁴⁹ ayetindeki "halife" kavramı ile Hz. İbrahim'e hitaben "Ben seni insanlara imam yapacağım."⁵⁰ ayetindeki "imam" kavramı, konu bağlamınca hilafeti bir dinî otorite olarak değil; adaleti sağlamakla yükümlü birer hukukî ve ahlakî sorumluluk taşıyan dünyevî bir görev olarak tanımlanmaktadır.⁵¹

1.4 Hilafetin Çeşitleri

Seyyid Bey, hilafet kurumunu tarihsel gelişimi ve uygulamaları çerçevesinde analiz ederek onu Hilafet-i Hakîkiyye ve Hilafet-i Sûrîyye (veya Hükmiyye) olmak üzere iki ana kategoriye ayırmaktadır.

1.4.1 Hilafeti Hakîkiyye

Hilafet-i hakîkiyye, hilafet makamına atanacak kişinin gerekli nitelikleri taşıdığı, halkın özgür iradesiyle seçim ve biatı sonucunda göreve geldiği hilafet anlayışını ifade etmektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in "Benden sonra hilafet otuz senedir. Ondan

⁴⁶ Nisâ, 4/59.

⁴⁷ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 7.

⁴⁸ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 77.

⁴⁹ Sâd, 38/26.

⁵⁰ Bakara, 2/124.

⁵¹ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 8-9.

sonra ısıracı bir saltanata münkalib olur” (mülk-ü ‘adûd) şeklindeki hadisi, Seyyid Bey tarafından bu tür bir hilafet kurumunun sınırlarını belirleyen tarihsel bir referans olarak ele alınmaktadır.⁵²

Seyyid Bey’e göre, hakiki ve şer’î olarak geçerliliğe sahip olan esas hilafet türü Hilafet-i Hakîkiyye’dir. Bu nedenle bazı İslam âlimleri tarafından “Hilafet-i Nübüvvet” olarak da adlandırılmıştır. Bu hilafet türü iki temel ögeden oluşur. İlki, Hz. Peygamber’e atfen “Hilafet-i Nübüvvet”, diğeri ise İslam ümmetiyle ilgili olarak “Hilafet-i Ümmet”tir. Hilafet-i Nübüvvet’i “İcray-ı hükümet ve imamlıkta Hz. Peygamber’in halefi ve temsilcisi olmak” şeklinde tanımlayan Seyyid Bey, bu yönüyle hilafet kurumunun her açıdan Hz. Peygamber’in çizdiği esaslar doğrultusunda devam etmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Diğer taraftan hilafetin ikinci nispeti olan hilafet-i ümmet ise İslam milletinin halifeye verdiği vekâlet ve temsil yetkisi olarak tanımlanmaktadır. Bu da halifenin, ancak milletin hür iradesiyle gerçekleştirdiği seçim ve biat yoluyla göreve gelebileceği anlamına gelmektedir. Seyyid Bey’e göre, ancak bu iki nispetin birlikte vücut bulması halinde hilafet, gerçek anlamda bir hilafet-i hakîkiyye olarak kabul edilebilir.⁵³

Seyyid Bey, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin görevleri süresince sergiledikleri hassasiyet ve adalet duygusunu örnek göstererek, Hz. Peygamber’in söz konusu hadiste işaret ettiği otuz yıllık süreyi kapsayan Hulefâ-yi Râşidîn dönemini “İşte hakiki hilafet böyle olur; halife denilen kişi de ancak bu vasıfları taşıyan bir zat olabilir” diyerek gerçek hilafet-i hakîkiyye olarak nitelendirmektedir.⁵⁴

1.4.2 Hilafet-i Sûrîyye

Her ne kadar Hilafet-i Sûrîyye şeklen hilafet biçiminde görünse de Seyyid Bey’e göre bu tür bir yönetim, milletin kendi hür iradesine dayalı seçim ve biat esaslarını içermediği için mahiyet itibarıyla gerçek bir hilafet olarak kabul edilemez. Söz konusu yönetim biçimi, hilafet meşruiyetini sağlayacak olan bu temel esasların yokluğu nedeniyle, tasalluta dayanan, mülk, saltanat ve padişahlık biçiminde tezahür eden otoriter bir rejimdir. Bu nedenle Seyyid Bey, Sünnî âlimlerin de bu hususta görüş birliği içerisinde olduklarını vurgulayarak, Hulefâ-i Râşidîn’den sonra gelen Emevî ve Abbasî hilafetlerini,

⁵² Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer’iyesi*, 16.

⁵³ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 14.

⁵⁴ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer’iyesi*, 27-29.

yönetimde kuvvet, cebir, istila, zorbalık ve zaman zaman kılıç gücüyle iktidar kurdukları gerekçesiyle, gerçek anlamda birer hilafet olarak kabul etmemektedir.⁵⁵ Zira ona göre, Emevî hilafeti dönemi bir yandan zulüm ortamı içerisinde halifelerin lüks ve sefahat içinde yaşadığı, diğer yandan Hz. Peygamber'in evlatlarına yönelik zulüm, hakaret ve haksızlıkların sınır tanımadığı bir dönem olmuştur. Abbasî hilafeti ise tamamen zulüm, yolsuzluk, zorbalık ve istila temeli üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda Seyyid Bey, Abbasî ihtilâlinin önde gelen isimlerinden olan Ebû Müslim Horâsânî ile Şam'ı istila ettiği sırada büyük bir katliam gerçekleştiren Abdullah b. Ali'yi örnek göstererek, her iki hilafetin de hakiki hilafet olmayıp, esasen tahakküm ve zorbalığa dayanan saltanatlardan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁶

Seyyid Bey, sadece Emevî ve Abbasî hanedanlarının değil, onlardan sonra gelen Osmanlı yönetiminin de gerçek bir hilafet olmadığını belirtmektedir. Zira Osmanlı halifeleri iktidar hırsları uğruna birçok masum ve suçsuz şehzadenin kanını dökmüş, memleketi kendi malikânelerine çevirmiş, Müslümanların haklarını gasp etmiş ve kamu mallarını müsadere yoluyla kişisel çıkarları için kullanmışlardır. Bu bağlamda ona göre, böylesine baskıcı ve otoriter bir yönetimi İslam'a nispet ederek “Hilafet-i İslamiyye” olarak nitelendirmek hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin nezdinde İslamiyet'i küçük düşürmek anlamına gelmektedir.⁵⁷

Seyyid Bey, Emevî ve Abbasî halifelerinin gerçek anlamda bir hilafet makamı teşkil etmediğini vurgularken, bu unvanın toplumsal örf ve geleneklerden kaynaklandığını belirtmektedir. Özellikle, Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin el-Keşşaf adlı eserine atıfta bulunarak, Emevî ve Abbasî halifelerinin halife unvanını zorla kendilerine izafe ettiklerini ifade etmektedir. Keza, Seyyid Bey, İbnü'l-Hümâm'ın *Müsâvere* adlı eserinde yer alan ifadelere dayanarak, bazı Hanefî âlimlerinin Emevî halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân'a “halife” unvanı ile hitap etmekten imtina ettiklerini; bunun yerine onu “melik” ya da “sultan” şeklinde nitelendirdiklerini belirtmektedir.⁵⁸

1.5 Hilafetin Şartları

⁵⁵ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 19.

⁵⁶ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 54.

⁵⁷ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 54-55.

⁵⁸ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 23.

Ehl-i Sünnet ulemâsının çoğunluğunca hilafet makamına geçecek kimsede bulunması gereken on temel şart üzerinde ittifak edilmiştir. Bu şartlar; İslam (Müslüman olmak), hürriyet (köle olmamak), akıl (akıl sağlığının yerinde olması), bülûğ (ergenlik çağına ulaşmış olmak), zükûret (erkek olmak), selâmet-i havâss ve a'zâ (duyu organları ve temel uzuvların sağlıklı olması), kifayet (yönetim ehliyetine sahip olmak), ilim (ictehat derecesinde dinî bilgiye sahip olmak), şecâ'at (gerekli cesaret ve kararlılığa sahip olmak), 'adâlet (güvenilir ahlâkî karaktere sahip olmak) ve kureyşîlik (Kureyş kabilesine mensup olmak)⁵⁹ şeklinde sıralanmaktadır. Bu şartları genel hatlarıyla ele alan Seyyid Bey, özellikle “Kureyşîlik” şartını müstakil bir başlık altında detaylı şekilde incelemiştir. Öncelikle, Allah ile Hz. İbrahim ve Hz. Dâvud arasında geçen diyaloglara yer verilen ayetleri işaret ederek hilafet için gerekli olan “‘‘ilim’’ ve “‘‘adâlet’’ vasıflarına vurgu yapmaktadır.⁶⁰ Bunun yanı sıra dört büyük mezhebin görüşlerini aktararak, halife olacak kişinin müctehid derecesinde bir âlim olması ve tam anlamıyla adalet vasfını taşıması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, bu şartları taşımayan bir kişi, âlim olsa dahi zalim bir kişi olması durumunda, hilafet makamına layık görülemez.⁶¹

1.5.1 Kureyşîlik Şartı

Hilafet meselesinin temel tartışma başlıklarından biri olan Kureyşîlik şartını ayrıntılı bir biçimde ele alan Seyyid Bey, bu konuda İslam düşünce tarihinde ortaya konan farklı mezhebî yaklaşımları da dikkatle değerlendirmektedir. Ona göre, Hâricîlerin ve Mutezilî âlimlerin büyük çoğunluğu “Emr-i hilafet gibi millet işinde nesebin dahli yoktur” anlayışıyla hareket ederek, Kureyş soyuna mensubiyetin hilafet için zorunlu bir şart olmadığını savunmuşlardır. Buna karşılık Hanefî, Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup âlimler ise “imamlar Kureyş'tendir.” hadisini esas alarak, halife olacak kişinin mutlaka Kureyş kabilesine mensup olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁶² Bu noktada Seyyid Bey, Hz. Peygamber'in hilafet meselesi konusunda sükût ettiğini ve bu konuda Kur'an'da herhangi bir ayetin bulunmadığını belirterek, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini savunan anlayışa karşı çıkmaktadır. Zira ona göre, hilafetle ilgili hiç hadis yok değildir; bazı hadisler mevcuttur. Ancak başta “İmamlar Kureyş'tendir” hadisi olmak

⁵⁹ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 18. Hilâfetin şartları hakkında detaylı bilgi için bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî (Kuveyt: Dâru İbni Kuteybe, 1989), 5.

⁶⁰ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 8.

⁶¹ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 18.

⁶² Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 20.

üzere bu konuda rivayet edilen hadislerin sayısı oldukça azdır. Üstelik bu hadisler seçim ve tayin usulleri başta olmak üzere hilafet kurumunun tesisiyle ilgili şer'î hükümleri düzenlemeye yeterli değildir.⁶³

Seyyid Bey, hilafetin meşruiyeti için Kureyş soyuna mensubiyetin şart koşulmasında ciddi bir tutarsızlık olduğunu tespit etmektedir. Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olan Necmeddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâidü'n-Nesefî* adlı eserine atıf yaparak, söz konusu metinde halifenin kesinlikle Kureyş'ten olması gerektiği ve bu şartı taşımayan bir kişinin imametinin caiz olmadığı mutlak ve kesin bir dille getirildiğini belirtmektedir. Yine aynı eserde eğer ümmet Kureyş'ten bir aday bulamazsa başka bir şahsı halife tayin etmeleri durumunda caiz olmayan bir fiili işledikleri için günaha girecekleri şeklindeki ifadenin altını çizmektedir. Seyyid Bey'e göre, bu yaklaşım kendi içinde ciddi bir çelişki barındırmaktadır. Zira bu eser bir taraftan Müslümanlar üzerine bir halife tayin etmenin vâcip olduğunu ifade ederken, diğer taraftan halife olmak için Kureyşîlik şartına sahip olmayan bir kimsenin imametinin geçerli olamayacağını savunmaktadır. Bu durumda, eğer halife tayin edilmezse İslam ümmeti büyük bir vâcibi terk etmiş ve günaha girmiş olacak, eğer Kureyş'ten olmayan bir şahsı halife olarak tayin ederlerse caiz olmayan bir fiili işlemiş olacaklarından dolayı yine günah işlemiş olacaklardır.⁶⁴

Seyyid Bey, "Kureyşîlik" kavramını "Kabâil-i Arab içinde en zî-nüfûz ve sâhib-i şevket bir kabile" olarak tanımlamaktadır.⁶⁵ Ona göre, bu tanım çerçevesinde Kureyşîlik şartı esas itibarıyla Kureyş kabilesinin tarihsel itibarı, siyasî gücü ve Arap toplumu üzerindeki belirleyici etkisine dayanmaktadır. Ancak, Kureyş kabilesi İslam'ın ilk dönemlerindeki siyasî güç ve toplumsal nüfuzunu yitirdiği için günümüzde bu şartın hiçbir geçerliliği kalmamıştır. Bu noktada Seyyid Bey, 1517 yılında Sultan I. Selim (1512-1520)'in Mısır Seferi sırasında, son Abbasî Halifesi III. Mutevekkil (1516-1543)'den halifeliği devralması gibi tarihî örnekleri görüşünü desteklemek amacıyla kullanmaktadır. Özellikle Kureyş soyundan gelen Şerif Hüseyin'in hilafet iddiasının ne İslam aleminde ne de Arap Yarımadası'nda kabul görmemesine karşın TBMM'nin Abdülmecid Efendi (1922-1924)'yi hilafet makamına atadığını ilan etmesinin ardından İslam âleminin dört

⁶³ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 11.

⁶⁴ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 21.

⁶⁵ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 20.

bir yanından olumlu tepkiler ve sembolik de olsa yapılan biatları, bu şartın artık işlevini yitirdiğine dair önemli bir kanıt olarak değerlendirmektedir.⁶⁶

Aynı şekilde, M. Said Hatipoğlu da bu şarta ilişkin klasik Sünni anlayışında tarihsel açıdan bir tutarsızlık bulunduğunu savunmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in seçimi esnasında Muhacirlerin, Ensar'ın kendi aralarından halife seçmesini engellemek amacıyla "İmamlar Kureyş'tendir" hadisini delil gösterdiği ve Ensar'ın Kureyş'ten olmaması nedeniyle bu dini hükme boyun eğerek taleplerinden vazgeçtiği şeklindeki geleneksel anlatıya karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda, İbn İshak (ö. 151/768), Buhârî (ö. 256/870) ve Taberî (ö. 310/923) gibi Erken dönem İslam tarihinin ana kaynaklarının benzer şekilde naklettiği Hz. Ömer rivayetine dayanarak bu süreçte taraflardan hiçbirinin bu hadisi öne sürmediği sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla bu şartı dini bir hüküm olarak değil, dönemin kabile gerçekliğini yansıtan geçici bir siyasi zorunluluk olarak değerlendirmektedir.⁶⁷

1.6 Hilafetin Elde Ediliş Şekli ve Vekâlet Akdi

Seyyid Bey, Fıkıhta Şafiî mezhebinin önde gelen otoritelerinden biri olarak kabul edilen Mâverdi'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* adlı eserine atıfta bulunarak, fıkıh âlimlerinin hilafet meselesini, İslam hukukunda millet ile halife arasında icap ve kabul esasına dayanan bir vekâlet akdi mahiyetinde olduğu için, İslam milleti ile halife arasında akdedilen bir tür akit ve sözleşme olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir. Bu yaklaşımdan hareketle Seyyid Bey, halifenin meşruiyetini ilahî bir atama ya da nesep bağından ziyade, halkın özgür seçimi ve iradesine dayandırmaktadır. Millet ile halife arasında kurulan bu vekâlet ilişkisi sebebiyle, milletin müvekkil, halifenin ise onun vekili konumundadır.⁶⁸ Bu nedenle, kim olursa olsun hiç kimse, milletin kendisine ait işlerin yürütülmesi amacıyla kurucu bir irade ortaya koyarak açıkça yetkilendirmediği sürece, kendi kendine halife olma hakkına sahip değildir. Hilafet makamı, ancak milletin ortak

⁶⁶ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 22-23.

⁶⁷ Mehmed Said Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği" *AÜİFD* XXIII (1978), 156-161.

⁶⁸ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 34. Vekâlet akdi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 7-9.

iradesiyle ehil ve layık görülen bir kişinin bu göreve getirilmesiyle meşruiyet kazanabilir.⁶⁹

1.7. Halife Tayini

Seyyid Bey'e göre, ikisi meşru, biri gayr-i meşru olmak üzere halife olmanın üç yolu vardır. Birinci meşru, halifenin ehlü'l-hall ve'l-akd tarafından yapılan biat ile göreve gelmesidir ve bu yöntem esas olarak kabul edilmektedir. Zira bu yaklaşımın temelinde, vekâlet akdi gereği müvekkil konumundaki milletin tüm fertlerinin doğrudan genel seçim ve biat sürecine katılımının gerekliliği ilkesi yer almaktadır. Ancak İslam coğrafyasının genişliği ve nüfusun yoğunluğu gibi nedenlerle bu usulün uygulanması pratikte oldukça güçtür. Dahası, böyle bir yöntemin uygulanması, farklı coğrafyalarda birbirinden bağımsız olarak birden fazla halifenin seçilmesine yol açabileceği için ümmetin siyasî ve dinî birliğini tehdit edecek ciddi sakıncaları da beraberinde getirebilir. Bu nedenle fukahâ, hilafet akdinin geçerliliği için sadece payitahta bulunan devlet adamları ile mebusan ve ayan'dan oluşan bir temsil heyeti aracılığıyla seçim ve biatın yeterli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ehlü'l-hall ve'l-akd olarak adlandırılan bu heyetinin iradesi, milletin tamamının iradesinin yerine geçmekte ve her bir bireyin seçim hakkını sembolik olarak temsil etmektedir. Bu heyetin kaç kişiden oluşacağı kesin olmamakla birlikte Hanefî fukahâsının bir kısmına göre, cemaat denebilecek bir sayıda kişinin varlığı yeterli kabul edilmektedir.⁷⁰ Bu bağlamda Seyyid Bey'e göre, yalnızca payitahta bulunan ehlü'l-hall ve'l-akd tarafından gerçekleştirilen bu seçim ve biat neticesinde hilafet akdi meşruiyet kazanmış ve tamamlanmış sayılır; dolayısıyla, yeryüzünde bulunan bütün Müslümanlar için seçilmiş kişiyi halife olarak tanımak ve ona itaat etmek dinî bir vazife haline gelir.⁷¹

Seyyid Bey, Ehlü'l-hall ve'l-akd 'ın tam olarak nasıl ve kimlerden oluşacağına dair herhangi bir fikir beyan etmemekle birlikte, TBMM'yi ve meclis üyelerini ehlü'l-hall ve'l-akd'ın konumunda görmektedir. Zira ona göre, Meclis tarafından Abdülmecid Efendi'nin halife olarak seçilmesi, hem usul (seçim ve biat yoluyla tayin) hem de içerik (en ehil kişinin seçilmesi) açısından şer'î esaslara uyumludur. Bu sebeple, bu uygulama

⁶⁹ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 25-26. Bkz. Halil Hulki vd., *Hakimiyet-i Milliye ve Hilâfet-i İslâmiye* (Ankara: Yenigün Matbaası, 1341), 14.; Hilâfetin bir vekâlet akdi olduğu "hâkimiyet-i milliyeye hâiz olan ümmet veyâhut onun murahhasları tarafından vukû bulur, kabulde kendisinde ümmetin kabiliyet gördüğü zat tarafından olmak iktizâ eder." olarak bahsedilmektedir.

⁷⁰ Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Medhal*, 100; Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 27.

⁷¹ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 27.

“asırlardan beri uygulanmayan bir şer’î esasın yeniden ihyası”⁷² niteliğinde olduğu için saygıyı ve takdiri hak etmektedir.⁷³

Seyyid Bey’e göre, halife olmanın ikinci meşru yolu ise halifenin bir veliaht tayin etmesi anlamına gelen “istihlâf” usulüdür. Bu yöntem, halifenin vefatından sonra hilafetin kime geçeceği hususunda ortaya çıkabilecek tartışma ve kargaşaların, İslam ümmeti arasında fitne ve bölünmelere yol açma riskini taşımaktadır. Bu sebeple, söz konusu olumsuz sonuçları önlenmesi amacıyla, halife hayattayken, hilafete ehil olan bir kişiyi veliaht olarak belirlemesi gerekmektedir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, bu tür bir karışıklığı önlemek amacıyla Hz. Ömer’i kendisine halef olarak tayin etmiş, bu kararını da ümmete açıklamıştır. Bu olaydan da anlaşılmaktadır ki, vekâlet akdinin tamamlanabilmesi için halifeden sonra gelecek kişinin ehlü’l-hall ve’l-akd’in onayına sunulması gerekmektedir. Osmanlı Devleti’nde eski zamanlardan beri uygulanmakta olan veliaht tayini usulü de bu ilkeye dayanmaktadır.⁷⁴

Seyyid Bey, muteber fıkıh kaynaklarının imamet bahsinde halife olmanın üçüncü bir yolu olarak zikredilen “kahr ve istila” yöntemini, şer’î anlamda meşru bir hilafet biçimi olarak kabul etmemektedir. Ona göre, bu yolla elde edilen yönetim şekli, gerçek anlamda bir hilafet olmayıp, zorbalığa dayalı bir mülk ve saltanat rejimidir. Aynı şekilde, bu tür zorbalıklarla iktidara gelen yöneticilere halk arasında ve siyasal söylemde “imam” denilmesi, bu kişilerin şer’î anlamda halife kabul edildikleri anlamına gelmemektedir. Aksine bu tür bir adlandırma, “imam” kavramının klasik fıkıh literatüründe “halife” kavramına kıyasla daha geniş bir anlamda kullanılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Zira fakihler, hem şer’î şartlara uygun biçimde seçilmiş gerçek halifelere hem de fiilen iktidarı elinde bulunduran, fakat şer’î hilafet niteliği taşımayan büyük sultanlara ve hükümdarlara da “imam” unvanını kullanmaktadırlar. Seyyid Bey bu durumu, fıkıh literatüründeki kavramsal kullanımın toplumsal örfi ve siyasî uygulamalar doğrultusunda şekillendiği biçiminde yorumlamaktadır. Dolayısıyla bu gibi kişilere “imam” denilmesi, onların dinî temelli bir hilafet meşruiyeti taşıdığını değil, yalnızca belirli bir siyasî otorite sahibi olduklarını ifade eden örfî bir nitelemeyi yansıtmaktadır. Seyyid Bey’e göre, bu noktada örfî ve şer’î anlamların birbirine karıştırılması ciddi tehlikeler doğurabilecek bir durumdur. Nitekim ona göre günümüzde bu mesele etrafında dolaşan yanlış fikirlerin ve

⁷² Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 28.

⁷³ Sami Erdem, “Cumhuriyet’e geçiş sürecinde hilâfet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924)”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 131.

⁷⁴ Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Medhal*, 100; Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 28.

bariz hataların temel nedeni, söz konusu hakikatin yeterince bilinmemesidir.⁷⁵ Osmanlılar hakkında da benzer bir yaklaşımı sergileyen Seyyid Bey, Osmanlı âlimlerinin de kendi padişahlara hitap ederken halife unvanını kullanmadıkları belirtmektedir.⁷⁶

1.8 Hilafetin Gaye ve Halifenin Vazifesi

Seyyid Bey'e göre hilafet, nihai bir amaç değil adaleti tesis etmek ve hukuku korumak suretiyle İslam ümmetinin refahını sağlayan bir araçtır. "Ey Davut! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet."⁷⁷ ayeti hilafetin amacını açıklar niteliktedir. Burada, adaletin kesin ve devamlı bir şekilde tesis edilmesi, hilafet makamının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle halifenin vazifesi, bu amaç ve gayeyi gerçekleştirmek için sahip olduğu tüm yetkileri kullanmak, yani hükümet vazifesini yerine getirmektir.⁷⁸

Seyyid Bey, halifenin vazifelerini teorik olarak dinî ve dünyevî olmak üzere iki temel kategoriye ayırmaktadır. Ona göre, halifenin dinî vazifesi İslam'ın tarihî ve manevi sembollerini yaşatarak İslam'ın ahlakî değerlerini ve şer'î hükümlerini yücelterek dinin gelişimini ve yayılmasını sağlamaktır. Halifenin dünyevî vazifesi ise, modern bir hükümetin yerine getirmesi gereken tüm siyasî, idarî ve içtimaî sorumlulukları büyük bir özen ve titizlikle yerine getirmektir. Ancak Seyyid Bey'e göre bu vazife uzun asırlar boyunca ihmal edilmiş olduğundan dolayı İslam medeniyeti yok olmaya yüz tutmuştur. Söz konusu ihmal, İslam'ın yüce şerefine ve itibarına zarar vererek İslam medeniyetinin gerilemesine sebep olmuş, İslam'ın aydınlatıcı ve yol gösterici ilkelerinden uzaklaşılması, toplumların akıl ve ilim yerine hayal, hurafe ve taklide yönelmesine neden olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak İslam dünyası cehalet ve taassubun hâkim olduğu bir yapıya sürüklenmiş; ekonomik açıdan fakirlik ve sefalet içerisinde kalmıştır.⁷⁹

1.9 Halifenin Mesuliyeti

⁷⁵ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 29.

⁷⁶ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 24.

⁷⁷ Sâd, 38/26.

⁷⁸ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 32; Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 8.

⁷⁹ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 32-33.

Seyyid Bey, halifenin taşıdığı mesuliyetinin büyüklüğüne dikkat çekerek, İslamiyet'te hiçbir bireyin sorumluluktan muaf olmadığını ve her bireyin gerçekleştirdiği fiiller ile sergilediği davranışlar ölçüsünde mesuliyet taşıdığını belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "Hepiniz çobandır, her biriniz güttüğünden mesuldür. İmam da çobandır, o da sürüsünden mesuldür."⁸⁰ hadisini işaret ederek, halifenin de diğer insanlar gibi fiil ve davranışlarından sorumlu olduğunu ifade etmektedir.

Seyyid Bey, Kanûn-i Esâsî'side yer alan "Zat-ı Hazret-i Padişah-ı Mukaddes gayr-ı mesuldür"⁸¹ hükmünü dinî, ahlakî ve hukukî ilkeler bağlamında İslamiyet'in temel prensipleriyle tamamen çelişen bir anlayış olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre, İslam'da bu tür bir kutsiyet sadece Allah'a mahsustur ve insana atfedilebilecek tek kutsal değer ise Allah tarafından kendisine emanet edilen hukuktur (Hak). Bu sebeple, bireylerin hem başkalarının hem de kendi temel hak ve hürriyetlerine sahip çıkması dinî bir görevdir. Bu sebeple, kendisine bir çeşit kutsiyet atfedilerek sorumluluktan muaf tutulması mümkün değildir. Ayrıca o, "Kıyamet günü, insanlar içerisinde Allah'ın en çok kızdığı ve Ondaki en uzak olan kişi, zalim idarecidir."⁸² hadisini kaynak göstererek halifenin şer'an milletinden hiçbir farkının olmadığını altını çizmektedir. Halife, yalnızca manevi-uhrevi sorumluluklar açısından değil, aynı zamanda maddi-dünyevî sorumluluklar bakımından da diğer bireyler gibi gerçekleştirdiği fiil ve davranışlardan hem hukuken hem de cezai açıdan sorumludur.⁸³

1.10 Halifenin Yetkileri: Velayet-i âmme

Seyyid Bey'in halifenin yetkileri bağlamında ele aldığı temel konu halifenin bütün İslam toplumu üzerinde sahip olduğu velayet, yani hukukî tasarruf yetkisidir. Fıkıh literatüründe "velayet-i âmme" terimiyle ifade edilen bu yetki, halkın biat yoluyla doğrudan halifeye devrettiği ve böylece halifenin meşru otoritesinin kaynağını oluşturan tasarruf gücünü ifade etmektedir.⁸⁴

⁸⁰ Buhârî, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, çev. Mehmet Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), 2/862. Hadis ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Kitâbü'l-Cuma, 11.

⁸¹ *Kânûn-ı Esâsî* (Ankara: TBMM Matbaası, 1338), 3. Bkz. md. 5.

⁸² İmâm Taberânî, *Mu'cemu's-Sağir Tercüme ve Şerhi*, çev. İsmail Mutlu (İstanbul: Mutlu Yayınları, 1996), 2/138.

⁸³ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 33-34.

⁸⁴ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 36.

Seyyid Bey, İslam âlimlerinin “velayet” terimini, bir başkası üzerinde, rızası olsun veya olmasın, otorite sahibi olmak şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir. Ancak ona göre, böyle bir tanım İslam Hukuku’nun temel ilkeleri açısından doğru değildir. Zira bir başkası üzerinde iradesi olmadan söz sahibi olmak, zorla otorite sahibi olmak anlamına gelir ki bu da tahakküm ve neticesinde saltanattan başka bir şey değildir. Bu yaklaşımdan hareketle “Şüphesiz Allah katında sizin en değerliniz, O’ndan en çok sakınanınızdır”⁸⁵ ayetine dayanarak hem dinî hem de hukukî alanda insanlar arasında eşitliğin esas olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple, hiçbir bireyin, şahsî bir ayrıcalığa dayanarak bir başkası üzerinde zorla otorite kurma veya cebren hükmetme hakkının bulunmadığını açıkça belirtmektedir.⁸⁶

Ancak Seyyid Bey, bu eşitlik anlayışının istisnası olarak, çocuk üzerinde yalnızca babaya tanınan hususi velayet hakkına dikkat çekmektedir. Ona göre, İslam hukukunda bir bireyin başka bir birey üzerinde cebren yetki kullanma hakkı, çocuğun korunması ve yararının gözetilmesi amacıyla yalnızca babaya tanınmıştır. Baba hem çocuğun bakımıyla ilgilenmekle hem de ona ait malvarlığını korumakla yükümlü olan doğal vasi konumundadır. Bu velayet yetkisi, babanın babalık vasfından ve henüz kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacak durumda olan çocuğa karşı taşıdığı doğal şefkatten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle şer’î düzenlemeler gereği, onun bakımıyla ilgilenecek ve mallarını koruyacak kişi olarak en çok şefkat ve sorumluluk duygusuna sahip olan baba görevlendirilmiştir.⁸⁷

Bu noktada Seyyid Bey, velayet hakkını iki temel kavramsal çerçevede ele almaktadır. Bunlardan ilki, babaya ait olan ve doğrudan doğruya onun babalık sıfatından kaynaklanan “velayet-i zâtiyye”, diğeri ise akıl ve baliğ olan her bireyin kendi tasarruf yetkisini hür iradesiyle başka bir kişiye devretmesi anlamına gelen “velayet-i tefviz”dir. Ona göre, Halifenin sahip olduğu velayet de bu türdendir. Zira bu yetki İslam ümmeti adına ve onu temsilen, ehlü’l-hall ve’l-akd tarafından yapılan bir akit yoluyla kendisine devredilmiştir. Bu yetki kamu hizmetini kapsayan nitelikte olduğu için “velayet-i âmme” olarak tanımlanmaktadır.⁸⁸

Seyyid Bey’e göre velayet-i âmme, esas ve mahiyeti itibarıyla hükümet, hâkimiyet ve saltanat anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu yetki yalnızca Halifenin değil, aynı zamanda milletin temsil organı olan Büyük Millet Meclisinin de sahip olduğu kamusal

⁸⁵ Hucurât, 49/13.

⁸⁶ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer’iyesi*, 35-36.

⁸⁷ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer’iyesi*, 37.

⁸⁸ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 37.

otoriteyi ifade etmektedir.⁸⁹ Bu sebeple hem meclis hem de halifenin sahip olduğu bu yetki mahiyet olarak doğrudan milletin iradesine dayanan velayet-i tefvîz kapsamına girmektedir. Bu bağlamda, velayet-i âmme doğası gereği hem süre hem de kapsam bakımından sınırlı olduğundan ne Meclis ne Halife ne de herhangi bir başkası bu yetki üzerinde daimî veya mutlak bir tasarruf hakkına sahip değildir.⁹⁰ Bu yaklaşımdan hareketle Seyyid Bey, halifenin görevden alınması veya kendi rızasıyla görevinden feragat etmesi durumunda, millet üzerindeki velayet hakkının ortadan kalkacağını ve millet nazarında artık hiçbir ayrıcalığa sahip olmayacağını ileri sürmektedir.⁹¹ Nitekim velayet-i âmme, herhangi bir bireye veya gruba ait özel bir hak değil, tüm milletin paylaştığı müşterek bir velayet hakkı olduğundan, Seyyid Bey bu yetkiyi hâkimiyet-i milliye kavramıyla özdeşleştirerek, siyasî otoritenin nihai kaynağının millet olduğunun altını çizmektedir.⁹²

1.11 Hilafetin Sınırlandırılması

Seyyid Bey'e göre İslam hukukunun temel ilkeleri gereğince bireyler kendi işlerini kendisi halledebileceği gibi, başka bir kişiyi veya bir grup insanı da kendi işlerini gördürmek üzere vekil olarak tayin edebilirler. Bu bağlamda, söz konusu ilkenin yalnızca bireyler için değil, aynı zamanda millet yani İslam toplumunun bütünü (Hey'et-i İctimâiyye-i İslamiyye) açısından geçerli olup olmadığı sorusu Seyyid Bey'in çalışmalarının temel konularından biri olmuştur. Ona göre fertler için geçerli olan vekâlet ve tasarruf yetkisi, hukuken topluluklar içinde aynı şekilde uygulanabilir niteliktedir.⁹³ Ancak, İslam toplumunu oluşturan bireylerin sayısının çokluğu nedeniyle, kamuya ait tüm işlerin doğrudan millet tarafından yürütülmesi pratikte imkânsızdır. Zira İslam dünyasındaki bütün milletleri bir araya getirip her meselede ortak karar almak fiilen mümkün değildir. Dolayısıyla, millete ait olan bu yetki ve görevlerin başka kişi ya da kurumlara devri zorunlu hale gelmektedir. Bu bağlamda Seyyid Bey, bu vazifeyi halife veya imam namıyla tek bir kişiye devredilmesinin şer'î olarak zorunlu olup olmadığına dair bir soru gündeme getirmektedir.⁹⁴

⁸⁹ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 41.

⁹⁰ Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, haz. Hasan Karayığit (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 109-110.

⁹¹ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 38-39.

⁹² Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 39.

⁹³ Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, 108.

⁹⁴ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 41.

Seyyid Bey, yeterli ve sahih rivayetlerin bulunmaması nedeniyle, büyük müçtehitlerin ve mezhep imamlarının bu soruya nasıl cevap verdiklerini ve ne düşündüklerini kesin olarak bilmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Keza, onlardan sonra gelenlerde hilafet meselesine gereken önemi vermedikleri için, bu konu büyük ölçüde kelamcılara bırakılmış ve onlar da konuyla ilgili sistematik bir inceleme yapmak yerine, hâricîler ve şiîler gibi muhalif gruplarla tartışmalara odaklanmışlardır. Bu nedenle hilafet hakkında sorulan bu soruların cevabını ne klasik fıkıh ne de kelâm kitaplarında açık şekilde bulmak mümkün değildir.⁹⁵

Seyyid Bey söz konusu kelam kitaplarında sünnî âlimlerin çoğunun dile getirdiği “İslam ümmeti üzerine sözü dinlenecek, emir ve yasaklarına uyulacak “imam” tayin etmenin vâcip olduğu” şeklindeki görüşü eleştirel biçimde ele almaktadır. Ona göre, bu görüşün dayandığı deliller dikkatle incelendiğinde, dinen asıl zorunlu ve gerekli olanın, bir halife tayin etmekten ziyade milletin temsilcisi olacak bir hükümetin kurulması olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira bir hükümetin yokluğu milletin başı boş bir halde kargaşa ve ihtilaf içerisine düşmesine neden olacağı için böyle bir durum dinen uygun değildir.⁹⁶

Seyyid Bey, âlimlerin halife atamanın temel amacının kamu düzenini sağlamak ve kamu işlerini yönetmek olduğu konusunda çoğunlukla hemfikir olduklarını belirtmektedir. Ona göre bu amaç, adaletli, ihtiyatlı ve iyi niyetli bir imamın tayiniyle gerçekleşebileceği gibi, milletin haklarının zayi olmaması ve kamu işlerin aksamaması şartıyla, toplumsal düzeni ve istikrarı sağlayacak adil bir hükümetin kurulması yoluyla gerçekleşebilir. Bu nedenle, İslam’ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, gerekli tüm şartları taşıyan hakiki bir hilafetin kurulmasının artık mümkün olmadığı böyle bir dönemde, “imam nasbının vucubuna” ilişkin hüküm geçerliliğini yitirmiştir.⁹⁷

Hilafet meselesini şer’î açıdan incelemeye devam eden Seyyid Bey’in gündeme getirdiği diğer soru ise, halifenin yetki ve görevlerinin sınırlandırılmasının dinî açıdan mümkün olup olmadığıdır. Ona göre bu sorunun cevabı hilafetin türüne bağlı olduğu için bu meseleyi, “Hilafet-i kâmile ve hakîkiyye” ile “Hilafet-i sûriyye ya da hükmiyye” ayrımı çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre, “hilafet-i hakîkiyye” yahut “hilafet-i nübüvvet” olarak tanımlanan gerçek hilafet biçimi söz konusu olduğunda, bu kurumun görev ve yetkilerinin sınırlandırılması ne mümkün ne de gereklidir. Çünkü bu hilafet

⁹⁵ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 42.

⁹⁶ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 41-42.

⁹⁷ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 43.

doğrudan Hz. Peygamber'in temsil ettiği adalet, rehberlik ve merhamet ilkelerinin devamı niteliğindedir. Dolayısıyla, “Hilafet-i kâmile” olarak da adlandırılan bu ideal hilafet modelinde halife, Hz. Peygamber'in yönetim biçimini örnek alacak, elindeki Kur'an ile yol gösterici olacak, kalbindeki Allah korkusuyla adaletten ayrılmayacak, Beytül-mâl'in zerre kadarını bile israf etmeyecek ve İslamiyet'in yükselişi, Müslümanların saadet ve ilerleyişi için gereken ne ise onu yapacaktır.⁹⁸

“Hilafet-i sûriyye ya da hükmiyye” ise Seyyid Bey için halifenin görev ve yetkilerinin sınırlandırılması konusunda asıl tartışılması gereken hilafet türüdür. Zira ona göre, Hilafet-i hakîkiye yalnızca otuz yıl süren Hulefâ-yi Râşidîn dönemine mahsustur. Bu dönemden itibaren “El-Hükmü limen galeb” (hüküm, galip gelenindir) ilkesiyle yönetim anlayışı değişmiştir.⁹⁹ Bu anlayışla, Emevî ve Abbasî yönetimleri her ne kadar “halife” unvanını taşısalar da gerçekte “Hilafet-i Sûriyye” olarak zulüm, adaletsizlik ve zorbalığa (tağallüb) dayalı saltanat ve sultanlık olarak hüküm sürmüşlerdir. Aynı şekilde, halifeler memleketi adeta şahsi mülkleri gibi gördükleri için keyfi biçimde kullanmış ve milleti kendi ihtiras ve siyasî hedeflerine hizmet eden bir araç konumuna indirgemişlerdir.¹⁰⁰

Osmanlı yönetimine yönelik benzer bir eleştirel yaklaşım sergilen Seyyid Bey, Osmanlı halifelerinin saltanat ve iktidar hırslarının çok sayıda masum şehzadenin kanının dökülmesine yol açtığını belirtmektedir. Ona göre, Osmanlı halifeleri Hulefâ-yi Râşidîn'in benimsediği kamu hukukunun korunmasına dayalı adalet anlayışından uzaklaşarak, kamu mal ve kaynaklarını keyfi biçimde gasp edip belirli kişi ve gruplara peşkeş çekmişlerdir. Bu sebeple, baskı ve zulüm yoluyla kurulan bir iktidar yapısına İslam'ın temel ilkeleriyle bağdaşmadığı için “hilafet” olarak adlandırılmayacaktır. Eğer böyle bir iktidar yapısı hilafet olarak adlandırılıyorsa, “Benim ahd-i imametim zâlimlere vâsıl olmaz”¹⁰¹ ayeti gereğince bu tür hilafetin yetki ve görevlerinin sınırlandırılması caizdir.¹⁰²

Seyyid Bey, Hz. Ömer tarafından atanan şûra heyetinin Hz. Osman'ı halife seçme sürecine dikkat çekerek, gerçek hilafeti temsil eden Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bile hilafetin otoritesinin belirli koşullara tabi olduğunu belirtmektedir. Ona göre, hilafet kurumu doğası gereği, şûra ilkesiyle zaten sınırlandırılmış bir yapıdır. Zira “işleri

⁹⁸ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 45.

⁹⁹ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi*, 21.

¹⁰⁰ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 53.

¹⁰¹ Bakara, 2/124.

¹⁰² Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 54.

aralarında şûra (danışma) iledir”¹⁰³ ve Hz. Peygambere hitaben indirilen “iş hakkında onlara danış”¹⁰⁴ ayetleri İslamiyet’e göre yönetim sisteminde asıl olan ilkenin meşveret olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim, Hz. Peygambere kendisi her türlü günahlardan arınmış ve masum olduğu halde hakkında vahiy bulunmayan konularda meşveretle iş görmesi emredilmiştir. Bu durum, meşvereti sadece Hz. Peygamber’in izinden giden siyasî liderler için tavsiye edilen ahlakî bir uygulama olmaktan öteye taşıyarak, onu bağlayıcı bir ilke haline getirmektedir.¹⁰⁵

Seyyid Bey, yapmış olduğu bu incelemeler neticesinde “asırlardan beri “hilafet” denilen şey, şer’an mezmûm ve merdûd olan saltanattan ve kendilerine “halife” namı verilen zâtlarda, mülûk ve selâtininden başka bir şey değildir.”¹⁰⁶ sonucuna varmaktadır. Bu sebeple ona göre, zulüm, adaletsizlik ve tahakkümden başka bir şey olmayan bu saltanatın yetki ve görevlerinin sınırlandırılmasının caiz olması konusunda hiçbir şüphe kalmamıştır. Zira bu sınırlandırmanın amacı millet üzerindeki zulüm ve zararı yok etmek yani halifeyi bu zararı yapamayacak hale getirmektir. Ayrıca, “İslamiyet’te zarar ve mukâbele bi’z-zarar yoktur.”¹⁰⁷ hadisiyle İslam hukukunun temel prensipleri¹⁰⁸ de zararın giderilmesi prensibi gereği, hilafetin sınırlandırılmasının gerekli olduğunu şer’î olarak doğrulamaktadır. Seyyid Bey, Müslümanlar üzerine bir halife tayin etmenin gerekli olduğu görüşünün Ehl-i Sünnet âlimlerinin icmâsıyla sabit bir hüküm olarak kabul edildiğini¹⁰⁹ ve bu icmânın dayandığı en kuvvetli delilin de bu hadis olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple ona göre, hilafeti sınırlandırmak ne icmâya ne de hukukî ilkelerin amaçlarıyla çelişmemektedir.¹¹⁰

¹⁰³ Şûrâ 42/38.

¹⁰⁴ Al-i İmrân 3/159.

¹⁰⁵ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 49.

¹⁰⁶ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 55.

¹⁰⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Ebû Usâme Selim b. İd el-Hilâlî es-Selefi (Dubâi: Mecmû’atü’l-Furkân et-Ticâriyye, 2003), 3/389. Hadisin Arapça ibaresi şöyledir: “lâ darara velâ dirâr”. Detaylı bilgi için bkz. Muvatta, *Akdiye*, 31.

¹⁰⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Osmaniye Matbaası, 1300), 25-26. Bu prensipler “Zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur” (md. 19) şeklinde ifade edilen fıkıh kaidesi ve zikredilmeyen ancak sözü edilen prensibi tamamlayan “Zarar izâle olunur” (md. 20) fıkıh kaidesidir. İkinci maddenin şerhi için bkz. Mustafa Yıldırım, *Mecelle’nin Külli Kaideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 76.

¹⁰⁹ Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, 113-139. Seyyid Bey, halifeye itaatin vâcip oluşunu ve bu itaatin hangi durumlarda caiz olmayacağını, başta İbnü’l- Hümâm, Nevevî, ve Beyzâvî olmak üzere farklı mezhep ve dönemlere mensup âlimlerin görüşlerinden hareketle klasik İslâm hukuk literatürüne, özellikle de klasik Hanefî geleneğine dayanarak ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Bu çerçevede, itaat yükümlülüğünü mutlak bir zorunluluk olarak değil, adalet, maslahat ve masiyet kriterleriyle sınırlı bir ilke olarak değerlendirmektedir.

¹¹⁰ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 55-56.

Seyyid Bey'e göre, bu sınırlandırma ancak toplumsal düzeni korumak amacıyla, fitneye yol açmadan ve barışçıl yollarla gerçekleştirilebildiği takdirde teorik olarak kabul edilebilir. Aksi halde daha büyük zarara veya huzursuzluğa yol açabileceği için sabır ve sükunetle düşünerek hareket edilmelidir.¹¹¹ Michelangelo Guida, Seyyid Bey'in bu yaklaşımını onun entelektüel-bürokratik siyasî hayatını dikkate alarak II. Abdülhamid (1842-1918) karşı 1908'deki İttihat ve Terakki'nin nispeten şiddet içermeyen eylemine hukukî bir gerekçe sağlayan bir açıklama olarak yorumlamaktadır.¹¹²

Bu noktada Seyyid Bey, zalîm ve yozlaşmış bir halife veya padişahın yol açtığı zararın, hilafeti kısıtlamak yerine, onu tahttan indirip gerekli şartları taşıyan bir halife tayin ederek giderilebileceği düşüncesine, “tebeddül-ü saltanat vukû’unda halef seleften hayırlı çıkmıyor” diyerek karşı çıkmaktadır. Ona göre, iktidar el değiştirdiğinde yaşanan olumsuz deneyimleri ortaya koyan geçmiş tarihî tecrübeler, bu değişikliğin ne yeterli ne de güvenli bir çözüm yolu olduğunu açıkça göstermektedir. Bu sebeple, “Mü’min bir yuvadan iki kere sokulmaz.”¹¹³ hadisinden hareketle aynı hatalara düşmemek ve bu zarardan en güvenli şekilde kaçınmak için halifenin herhangi bir zarara yol açmayacak bir konuma getirilmesi gerekmektedir.¹¹⁴

Seyyid Bey, hilafeti sınırlandırılarak siyasî otoriteden işlevsel olarak ayrılmasının, İslamî siyaset düşüncesi bağlamında hem hukukî hem de tarihsel bir meşruiyete sahip olduğunu savunmaktadır. Bu iddiasını desteklemek için, Halife Müstansır-Billâh (1261)'in siyasî yetkilerini Sultan Baybars (1260-1277)'a devrettiği andan, Sultan I. Selim'in halife III. Mütevekkil'i İstanbul'a getirdiği zamana kadar, çeyrek asrı aşkın bir süre boyunca hilafet ve saltanatın kurumsal olarak ayrı kaldığı Mısır dönemini örnek göstermektedir. Zira ona göre, bu ayrımın çoğunluğu Şâfi'î mezhebine mensup olan ve aralarında İzzüddîn b. Abdisselâm (ö.660/1262) gibi fakihlerin de bulunduğu Mısır uleması tarafından onaylanmış olması dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu durum, hilafetin sınırlandırılmasının hem fikhî kaidelere hem de tarihsel uygulamalara uygun olduğunu göstermektedir.¹¹⁵

¹¹¹ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 39-; Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, 119-120.

¹¹² Guida, “Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate”, 282.

¹¹³ Buhârî, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, 1989, 13/695. Hadis ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Kitâbü'l-Edeb, 83.; İmâm Müslim, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, 1988, 8/549. Hadis ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekaik, 12.

¹¹⁴ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 57.

¹¹⁵ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 59-60.

Seyyid Bey, hilafetin sınırlandırılması ve ardından tamamen kaldırılmasının, özellikle Mısır ve Hindistan başta olmak üzere birçok İslam ülkesinde olumsuz tepkiler doğuracağı yönündeki endişelere kesin bir dille karşı çıkmaktadır. Zira ona göre, İslam dünyasında hilafetin kim tarafından ve ne şekilde temsil edilmesi gerektiği hususunda en doğru bilgiyi, ilgili coğrafyaların kendi uleması zaten bilmektedir. Dolayısıyla hilafetin kaldırılmasının bu ülkelerde bir karışıklığa ya da infiale yol açacağı düşüncesi anlamsızdır. Aynı şekilde Seyyid Bey, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yaşanan gelişmelerin, hilafet makamının İslam dünyasında kendisinden beklenen işlevi yerine getiremediğini açıkça ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ona göre, Osmanlı halifesinin İstanbul'da cihad çağrısı yapmasına rağmen, İslam dünyasından herhangi bir olumlu yanıt gelmemesi ve İslam dünyasının hilafetin başkenti olarak kabul edilen İstanbul'un işgaline de kayıtsız kalması, bu başarısızlığı daha da açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Keza, kendisinin Malta'ya sürgün edildiği dönemde başında nöbet tutan askerlerin Müslüman Hintlilerden oluşması ve özellikle İşgal ordularının saflarında Müslüman Hintli askerlerin yer alması, İslam ümmeti içinde beklenen dayanışmanın gerçekleşmediğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktada Seyyid Bey, "Müminler ancak kardeşirler"¹¹⁶ ayetine atıfta bulunarak, Müslümanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma sorumluluğunun temelinde hilafet makamına olan bağlılığın değil, din kardeşliği anlayışının yattığını vurgulamaktadır.¹¹⁷

Seyyid Bey'e göre, İslamiyet'te Hristiyanlığın aksine ruhanî bir hükümet sistemi bulunmadığından, taparcasına kutsallık atfedilen birtakım kişilerin "halife" unvanı altında hükümetin başına getirilmesi mümkün değildir. Zira bu kutsallık istibdat dönemindeki saltanatların zulümlerini gizlemek amacıyla zorba sultanların etrafındaki riyakârların kasten uydurdukları hurafelerden ibarettir. Bu yanlış algı, bir takım cahil insanların yanlış anlamalarıyla zamanla umumî bir fikir haline gelmiştir. Bu bağlamda Seyyid Bey, saltanattan ayrıldıktan sonra sembolik de olsa gerçek anlamını yitirdiği için hilafetin tamamen kaldırılmasında bir sakınca olmadığını belirtmektedir.¹¹⁸

1.11.1 Hilafetin Sınırlandırılmasında Vekâlet Akdi

¹¹⁶ Hucurât 49/10.

¹¹⁷ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 30-31.

¹¹⁸ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 32-33.

Seyyid Bey, Fıkıhî kaideler gereği vekâletin herhangi bir kısıtlama veya şart bulunmaksızın mutlak olabileceği gibi, belli bir şarta bağlı (meşrû) veyahut bir kayıtlı sınırlandırılmış (mukayyed) biçimde de düzenlenebileceğini belirtmektedir. Bu vekâlet türleri çerçevesinde, vekâlet-i mutlak' ta müvekkil, dilerse bir kimseyi hiçbir sınırlama getirmeksizin vekil tayin edebilir ve ona "istediğini yap" şeklinde geniş bir yetki verebilir. Buna karşılık, vekâlet-i mukayyed'de ise müvekkil, vekilin yerine getireceği görevleri belirlediğinden, vekil müvekkilin koyduğu kayıt ve şartlara uymakla yükümlüdür. Zira müvekkil, kendi tasarruf yetkisini vekiline tamamen kendi iradesiyle devrettiğinden, vekâletin mutlak mı yoksa mukayyed mi olacağını belirleme hakkına sahiptir.¹¹⁹ Bununla birlikte vekil, müvekkilin iznine bağlı olarak kendisinin yapmakla yükümlü olduğu işi yapmak üzere bir veya birkaç kişiyi vekil olarak tayin edebilme imkanına sahiptir.¹²⁰

Seyyid Bey, İslam hukukunda vekâlet akdine ilişkin hükümler arasında da yer alan bu iki vekâlet akdi türünden hareketle, hilafetin biri aşağıdan yukarıya diğeri de yukarıdan aşağıya olmak üzere iki farklı yolla sınırlandırılabilirliğini belirtmektedir. Ona göre, aşağıdan yukarı olan yolda müvekkil durumundaki millet, bir halifeye görev vereceği zaman dilediği kayıt ve şartları koyar, halife bu koşulları kabul ettiği takdirde ona biat edilir. Ancak, Halifenin ortaya konan kayıt ve şartları kabul etmediği durumlarda onun yerine kabul eden başka birisi bulunarak, ona biat edilir. Seyyid Bey'e göre, 'Abdurrahman b. 'Avf'ın Hz. Osman'a belirli şartlar karşılığında gerçekleştirdiği biat, bu uygulamanın tarihî bir örneğini teşkil etmektedir. Diğer bir taraftan yukarıdan aşağı olan yolda ise, halifenin kendisi hak ve yetkilerini bir veya birkaç kişiye, icrâ vekilleri heyetine, millet meclisine ya da tüm bu organların oluşturduğu bir heyete devredebilir. Seyyid Bey, son Abbasî Halifesi Müsta'sım-Billâh (1242-1258) Bağdat'ta idam edilmesinden sonra, Müstansır-Billâh (1261) ünvanıyla Ebu'l-Kasım Ahmed isimli bir zatın Mısır'da Abbasî Halifesi Nâsır-Lidînillâh (1180-1225)'ın halefi¹²¹ olarak ortaya çıkmasını ve hilafetle ilgili yetki ve vazifeleri Türk Sultan Baybars'a devretmesini bu çerçevede tarihsel bir örnek olarak değerlendirmektedir.

Seyyid Bey'e göre, eğer millet hiçbir kayıt ve şart ileri sürmeden tamamen kendi iradesiyle bir halife seçer ve ona mutlak yetki verirse, ortaya çıkan yönetim biçimi "Hükûmet-i mutlaka" olur. Buna karşılık, eğer millet halifenin yetkilerini belirli kayıt ve

¹¹⁹ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 44.

¹²⁰ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 57.

¹²¹ Yazar burada oğul, torun anlamına gelen "hâfid" kelimesini kullanmıştır. Bkz. Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 58.

şartlara bağlarsa, bu durumda ise “Hükûmet-i mukayyide” yani bir nevi “Hükûmet-i meşrûta” meydana gelir. Bu söz konusu iki vekâlet türünün dışında eğer “Millet kendi işini ben kendim yapacağım” diyerek kendi kendini yönetme iradesini ortaya koyar ve hiçbir kişiye vekâlet vermez, yani bir halife seçmez ise vekâlet akdi ortadan kalkacağı için hilafet kurumu hem fiilin hem de hukuken ortadan kalkar. Bu noktada Seyyid Bey, halkın egemenliğine dayanan, dinî ve hukukî ilkelere aykırı olmayan bir yönetim biçimi olan “Cumhuriyet” in ortaya çıktığını savunmaktadır.¹²²

Seyyid Bey, hilafetin sınırlandırılmasına ilişkin hem dinî hem de tarihî kaynakları dikkate alarak yaptığı değerlendirmeler neticesinde, hilafet kurumunun günümüzde artık bir anlam ve işlevinin kalmadığını savunmaktadır. Zira ona göre, tarihsel süreçteki uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda, hilafet kurumunun mahiyetinden ve teorik temellerinden büyük ölçüde uzaklaştığı ve artık yalnızca geleneksel bir yapı olarak varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim, Büyük Millet Meclisi de bu geleneğe saygı duyduğu için hilafet makamını tamamen kaldırmamış, ancak halifenin görev ve yetkilerini sınırlandırarak onu millet ve memleket üzerinde sınırsız tasarruf hakkına sahip bir makam olmaktan çıkarıp sembolik konuma indirgemıştır.¹²³

1.12 Millet Meclisi Hükümeti

Seyyid Bey, yirmi ila otuz yıla yayılan kapsamlı akademik araştırmalarının ürünü olarak tanımladığı hilafet ve İslam hakkındaki görüşlerinin, dinin gerçeklerini olduğu gibi ortaya koyarak, onu yanlış yorumlamalara ve düşmanlıklara karşı savunmayı amaçladığını belirtmektedir. Zira ona göre, hilafetin gerçek mahiyeti ve işlevi halka yeterince anlatılmamıştır. Dolayısıyla bu ihmal, hilafet düşüncesine körü körüne bağlılığa yol açtığı için milletin ilerlemesine katkı sağlamak yerine, onun maddi ve manevi olarak önemli ölçüde gerilemesine sebep olmuştur. İslam, özünde fikri ve toplumsal ilerlemeyi teşvik eden bir din olduğundan Seyyid Bey, Müslüman toplumların diğer milletler arasındaki geri kalmışlığını dinin kendisine değil, onun ilkelerinin doğru bir şekilde kavranıp uygulanılmamasına bağlamaktadır. Bu bağlamda hilafet kurumuyla ilgili hakikatleri millete aktarmayı görev bilen Seyyid Bey, gerçek ilerlemenin hilafet gibi

¹²² Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'îyesi*, 45.

¹²³ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 72.

çağının gerisinde kalmış kurumlara bağlı kalmakta değil, aydınlanmış bir ruhun yeniden diriltilmesiyle sağlanacağını savunmaktadır.¹²⁴

Anlaşılabacağı üzere Seyyid Bey, hilafet kurumunun karşısına “Hâkimiyet-i Milliye” ilkesine dayalı olarak geliştirdiği Meclis fikrini kesin bir netice olarak ortaya koymaktadır. Bu fikriyle varmak istediği noktanın millet tarafından seçilen bir meclis ve bu meclisin oluşturduğu bir hükümet şekli yani parlamenter ve cumhuriyet sistemi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Öyle ki, buna bağlı olarak bu hükümet şeklinin oluşturulması için hilafetin sınırlandırılabilirliğini, buna da Kur’an-ı Kerim ve hadislerde şer’î hiçbir engelin olmadığını düşünmektedir. Daha da ileri giderek İslam’daki biat usulünün, Hz. Osman’ın halife seçilmesinde Hz. Ömer tarafından görevlendirilen altı kişilik heyetin, millî hâkimiyetin, meclisin ve temsil yetkisinin İslamiyet’teki görünümünden başka bir şey olmadığını dile getirmektedir.¹²⁵

Seyyid Bey, “fi’l-asıl hikmet-i teşri’iyye ve maksad-ı şâri’ye muvafık olan bugünkü şekl-i hükümet neden caiz olmasın?” sorusunun cevabını, Fıkıh usulünde aksine delil bulunmadıkça, bir eşyadan faydalanmanın veya bir davranışta bulunmanın mübâh olduğuna hükmedilmesi anlamına gelen “ibâha-i asliyye”¹²⁶ kavramında aramaktadır. Bu görüşünü Hulefâ-yi Râşidîn döneminden tarihî örneklerle desteklemektedir.¹²⁷ Bu nedenle ona göre, hükümet yetkisinin, İslam dinîni ve milletin maslahatını her zaman kötüye kullanma potansiyeline sahip kişilere bırakılmasındansa, bu yetkinin gerçek sahibi olan millete, yani İslamiyet’in amaçlarına hizmet edecek bir Millet Meclisi Hükümetine devredilmesi şer’î açıdan daha uygun bir yaklaşımdır.¹²⁸

Seyyid Bey, hilafeti sınırlandırmanın ve onun yerine hükümet şekli olarak Millet meclisinin tesis edilmesinin caiz olduğu kanaatini şer’î delillerle kanıtlamaya hakkında nas bulunmayan meselelerde nasıl bir tavır takınılacağı konusunda hadisleri delil göstererek devam etmektedir. Keza, “Ben sizi kendi hâlinize bıraktıkça siz de beni kendi halime bırakınız. Sizden evvel helak olanlar, kesret-i sualleri ve peygamberleri üzerine ihtilafları sebebiyle helak olmuşlardır. Ben size neyi emredersem bi-kader’i’l-istitâ’at onu

¹²⁴ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer’iyesi*, 59.

¹²⁵ Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi I Metinler/Kişiler*, 51.

¹²⁶ Osman Şahin, “İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 495.

¹²⁷ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 62-63.

¹²⁸ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 65.

yapınız, Neden menedersem ondan ictinab ediniz.”¹²⁹ hadisinde emredilen ve yasaklanan şeyler haricinde kalan şeylerin hükmü hakkında Müslümanların tamamen hareket serbestisine sahip olduklarını ve verecekleri hükümden dolayı da dinî bakımdan mesul olmayacakları kanaatine varmıştır.¹³⁰

¹²⁹ İmâm Müslim, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988), 4/224. Hadis ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Müslim, Kitâbü'l-hac, 73.

¹³⁰ Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, 68-71.

II.BÖLÜM

THOMAS WALKER ARNOLD VE HİLAFET

2.1 Thomas Walker Arnold ve İlmi Kişiliği

19 Nisan 1864 yılında İngiltere'nin güneyinde Devon bölgesindeki Devonport'da demircilik yapan Frederick Arnold'un ve eşi Matilda Sweet'tın üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelen Thomas Walker Arnold önce Plymouth Lisesi'nde, ardından da 1880'den itibaren City of London School'da eğitim görmüştür. 1883'te burslu olarak kazandığı Cambridge'deki Madgalene College'inde dilbilimi ve İslami çalışmalara başlamış, Sanskritçe ve Arapça'da kendini geliştirmiş ve başarısız olmuş olsa da 'Muhammadanizm' konulu bir kompozisyon yarışmasına katılmıştır. Üçüncü sınıfa geçtiğinde ise İslam tarihine karşı özel bir ilgi duymaya başlayan Arnold, Edward Byles Cowell and William Robertson Smith'in teşvik edici rehberliği altında oryantalizm ile ilgilenmeye başlamıştır.¹³¹ Öğrencilik günlerinden itibaren farklı dillere hâkimiyeti sayesinde çeşitli tarihsel kaynaklardan yararlanabilmesi Oryantalist çalışmalar üzerindeki bu merakını artırmıştır. Onun Doğu'ya karşı olan bu entelektüel ilgisi 1888'de Theodore Beck tarafından Hindistan'ın Aligarh şehrindeki Muhammadan Anglo-Oriental College'in kadrosuna Felsefe Profesörü olarak çağırılmasına yol açmıştır. Aligarh'ın kadrosuna dahil olmasının ardından neredeyse on yılını burada geçirmiştir.¹³²

1875 yılında Seyyid Ahmed Han tarafından kurulan bu kolej, Hindistan yönetiminde etkin rol oynayabilecek, iyi eğitilmiş bir Hintli Müslüman sınıfı yetiştirmeyi amaçlamıştır.¹³³ Sadece bir eğitim kurumu değil, aynı zamanda siyasî bir sembol olan bu kolejin odak noktası ise Müslüman ve Avrupalı akademisyenlerden oluşan eğitim kadrosuyla Müslüman öğrencilere Hint-İngiliz ilişkileri çerçevesinde akademik, sosyal ve siyasî bilinç kazandırmaktır. Eğitim kadrosuna dahil olan Arnold, Aligarh'ın bu idealinden önemli ölçüde etkilenmiş ve akademik çalışmalarında hem Müslümanların kendi içinde gelişmesini hem de kültürler arasında iş birliğini güçlendirmeyi

¹³¹ Aurel Stein, "Thomas Walker Arnold 1864-1930", *Proceedings of the British Academy* 16 (1930), 439-442.

¹³² H. A. R. Gibb, "Arnold, Sir Thomas Walker (1864-1930)", *Dictionary of national biography ... [Fourth supplement] 1922-1930*, (1937), 25.

¹³³ David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India* (Princeton: Princeton University Press, 1978), 102-103.

amaçlamıştır.¹³⁴ Bu nedenle, 1891 yılında üniversite öğrencileri için, her bir öğrencinin İslam dünyasının ihyası adına bireysel olarak çalışmasını amaçlayan ‘Anjuman al-Farz’ ya da ‘Duty Society’ adında bir topluluk kurmuştur.¹³⁵

Arnold, Aligarh Hareketinin güçlenmesine yardımcı olan araştırma ve çalışmaları sayesinde Müslüman ilim adamlarıyla yakın arkadaşlıklar kurmuştur. Bunlardan en önemlisi erken dönem İslam tarihi, İslam öncesi Arabistan ve İslam medeniyetinin kurumlarını tarihsel bağlam içinde açıklamakta uzmanlaşmış Şiblî Nu’mânî’dir. Catherine Watt’a göre, Şiblî, İslam’ı savunmak için tarihsel analizleri benimsemesi ve hoşgörüyü İslam’ın temel bir bileşeni olarak vurgulaması açısından, Arnold’un kendisinden önceki İngiliz oryantalistlerin İslam’a bakışından farklı bir anlayış geliştirmesinde ana karakter olmuştur.¹³⁶

Arnold, Lahor’daki Government College’da Felsefe Profesörü olarak görev yapmak üzere 1898’de Aligarh’tan ayrılmıştır. Orada aralarında Hintli Müslüman topluluğunun liderlerinden biri olan Muhammed İkbal’in de bulunduğu öğrenciler üzerinde derin tesirler bırakan Arnold, 1904’te görevinden istifa edip Hindistan ofisinde yardımcı kütüphaneci olarak çalışmak üzere Londra’ya dönmüş ve eş zamanlı olarak üniversite kolejinde yarı zamanlı Arapça profesörlüğü yapmıştır. 1909’da İngiltere’de Hintli öğrencilerin eğitimine yaptığı hizmetlerden dolayı kendisine 1912’de Companion of the Order of the Indian Empire (CIE) nişanı ve 1920’nin sonunda emekli olmasının ardından 1921’de “SİR” unvanı verilmiştir.¹³⁷ Daha sonra London School of Oriental Studies’de Arapça ve İslam Araştırmaları Profesörü olarak görev yapan Arnold 9 Haziran 1930’da ani bir kalp krizi sebebiyle hayatını kaybetmiştir.¹³⁸

Watt’a göre, Arnold’un İslam’a yönelik erken dönem tutumlarını analiz etmenin güçlüğü, bu konudaki ilk yazılarının günümüze ulaşmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu eksikliğe rağmen, ilk yayını olan *The Preaching of Islam*’ın her ne kadar metodolojik temelleri Cambridge’de atılmış olsa da özel çerçevesinin Aligarh Kolejindeki deneyimlerinin ürünü olarak anlaşılmaktadır.¹³⁹ Arnold’un önsözünde kendi

¹³⁴ Katherine Watt, “Thomas Walker Arnold and the Re-Evaluation of Islam, 1864-1930”, *Modern Asian Studies* 36/1 (2002), 9.

¹³⁵ Gibb, “Arnold, Sir Thomas Walker (1864–1930)”, 25; Lelyveld, *Aligarh’s First Generation: Muslim Solidarity in British India*, 197-287.

¹³⁶ Watt, “Thomas Walker Arnold and the Re-Evaluation of Islam, 1864-1930”, 56.

¹³⁷ Gibb, “Arnold, Sir Thomas Walker (1864–1930)”, 25-26.

¹³⁸ Abdurrahman Bedevi, *Mevsûatu’l-Müsteşrikin* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyî, 1993), 10.

¹³⁹ Watt, “Thomas Walker Arnold and the Re-Evaluation of Islam, 1864-1930”, 9.

ifadesiyle “Bu çalışma, bir zulüm tarihi değil, misyonerlik çabalarının bir kayıdır.”¹⁴⁰ ve giriş bölümünde “İslam, kılıçla değil misyoner yöntemlerle yayıldı.”¹⁴¹ diye belirttiği bu eser sadece örnek bir tarih yazımı olarak değil, aynı zamanda İslamiyet ve Müslüman toplumu hakkındaki yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için yaptığı bir çalışma olarak görülmektedir.

Arnold’a göre, Kur’an-ı Kerim’de İslam’ın yayılması, davet ve tebliğ gibi temel kavram ve amaçlardan bahsedilmesine rağmen, ne Kur’an-ı Kerim’de ne de erken İslamî kaynaklarda Müslüman misyonerlik faaliyetlerinin pratik uygulama biçimi hakkında yeterli bilgi bulunmaktadır. Ancak en ayrıntılı bilgiler Hz. Muhammed’in biyografisinde yer almaktadır. Dolayısıyla, Hz. Muhammed’in hayatı, sonraki nesiller için İslam’ın misyonerlik faaliyetlerinin en temel örneğini teşkil etmektedir. Bu bağlamda, Arnold bu örneğin niteliğini detaylandırarak, “Dinde zorlama yoktur.”¹⁴² ayeti gereğince İslam’ın esas olarak zorlama yerine barışçıl bir propaganda yoluyla yayıldığını ileri sürmektedir.¹⁴³ Arnold, barışçıl yayılmanın zeminini oluşturan bu idari hoşgörü geleneğinin tarihsel bir süreklilik içinde sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim ona göre, Hz. Ömer başta olmak üzere Abbasî döneminin bazı önemli halifeleri¹⁴⁴ ve bu geleneği Osmanlı fütuhât felsefesine taşıyan Sultan II. Mehmed (1444-1446, 1451-1481) zulmü yasaklayan ve gayrimüslimlere karşı hoşgörü sergileyen bir yönetim anlayışı benimseyerek bu yaklaşımı sürdürmüştür. O, Sultan II. Mehmed’in İstanbul’un fethinden sonra gayrimüslim tebaaya ve kiliseye tanıdığı geniş dinî ve hukukî güvenceleri, kılıç zoruyla ihtida yerine İslam’ın adalet üzerinden sevilerek yayılmasının başat örneklerinden biri kabul etmektedir. Zira bu yaklaşım toplumsal güven ve eşitliği güçlendirirken, halkın İslam’a yönelik algısını olumlu yönde etkileyerek İslam’ın benimsenmesini kolaylaştıran bir zemin hazırlamıştır.¹⁴⁵

Arnold, Müslüman misyonerlik faaliyetlerinin küresel başarısının siyasî otoriteden ziyade bir inanç gücünden kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre, İslam dünyasının tüm milletlerini, Halife ve müminlerin ruhanî lideri olarak Türkiye Sultanı etrafında ortak bir sempati bağıyla birleştirmeyi amaçlayan Panislamizm hareketi en önemli örneğidir.

¹⁴⁰ T.W. Arnold, *The Preaching of Islam* (Westminster: Archibald Constable and co., 1896), x.

¹⁴¹ Arnold, *The Preaching of Islam*, 1896, 1.

¹⁴² Bakara 2/256.

¹⁴³ T.W. Arnold, “Mission (Muhammadan)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethic* 8 (1915), 746.

¹⁴⁴ T.W. Arnold, “Toleration (Muhammadan)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethic* 12 (1921), 366.

¹⁴⁵ Arnold, *The Preaching of Islam*, 1896, 45-60; Arnold, “Toleration (Muhammadan)”, 366-368; Arnold, “Mission (Muhammadan)”, 746.

Zira bu hareket, siyasî amaçlara hizmet etmekten ziyade, müminler arasında birlik ve toplumsal yaşam duygusu aşılayarak misyonerlik çalışmalarına güçlü bir ivme kazandırmaktadır.¹⁴⁶ Nitekim, Osmanlı İmparatorluğunun tüm Avrupa eyaletlerinde bulunan Rumlara Osmanlı sultanı tarafından sağlanan dinî hoşgörü, can ve mal güvencesi onları zalim ve açgözlü Hristiyan yöneticiler yerine daha güvenilir koruyucu olarak nitelendirdikleri Müslüman Osmanlı sultanına tâbi olmaya yönlendirmiştir.¹⁴⁷

Arnold, Encyclopaedia of Religion and Ethics'teki 'Persecution (Muhammadan)', 'Toleration(Muhammadan)' ve 'Mission(muhammadan)' başlıklı yazıları ve The Cambridge Medieval History'de yer alan Abbasî yönetiminin İslam tarihi ve medeniyetine etkilerinin analizini yaptığı "Muslim Civilisation During The Abbasîd Period" adlı kitap bölümünde, tarih boyunca Müslüman yönetiminin esasen hoşgörülü bir doğaya sahip olduğunu ve böylece siyasî ve dinî zulüm arasında ayırım yapılması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Ayrıca Western Races and The World'deki 'Europe and Islam' adlı kitap bölümünde de The Preaching of Islam'da olduğu gibi, İslam dünyasının en çarpıcı özelliklerinden biri olan kendisine inananlarını ırk, dil, din ve milliyet ayrımı yapmaksızın hepsini bir arada birleştirme kapasitesine dolayısıyla İslam'ın 'bir misyoner dinî' olma niteliğine yeniden dikkat çekmektedir.¹⁴⁸

İslam tarihi ve medeniyeti açısından dikkat çekici diğer bir çalışması ise 1922'de yazmış olduğu *Europe and Islam*'dır. Bu eserde Hristiyanlık ve İslam'daki ortak unsurların tanınması noktasında her iki dünyanın aynı medeniyetin yani antik Yunan ve Roma'nın mirasçıları olduğu iddiası dikkat çekmektedir. Arnold, her iki medeniyet arasındaki ortak unsurların varlığını biri din, diğeri genel kültür olmak üzere iki olası yaklaşım çizgisi doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır. Bu noktada Hristiyanlık ve İslam'da ortak olan pek çok teolojik ve ahlakî öğreti noktasını sıralayan Arnold İslam'ın İncil'de belirtilen teizm doktrininin kabul ettiğini ve bilhassa İsa'yı Muhammed'in gelişinden önceki son yüce öğretici olarak kabul eden bir din olarak tanımlamaktadır. Akabinde İslam'ın ahlakî öğretilerinin de büyük ölçüde Eski ve Yeni Ahit'te yer alanlarla aynı olduğunu ve İslam ahlâk felsefesinin her ikisinin de Aristoteles'e olan borçlarını kabul etmeleri bakımından Avrupa'daki ahlâk felsefesiyle birçok ortak noktaya sahip

¹⁴⁶ Arnold, *The Preaching of Islam*, 1896, 346.

¹⁴⁷ Arnold, *The Preaching of Islam*, 1896, 126-127.

¹⁴⁸ T.W. Arnold, "Europe and Islam", *Western Races and the World: Essays Arranged and Ed. by F. S. Marvin.*, (1922), 151.

olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹ Zira onun için, bu ortak unsurların tanınması bazı yararlı amaçlara hizmet edecektir.¹⁵⁰

Özellikle, İngiliz yönetimi altında yaşanan çok sayıda Müslüman nüfusun varlığı ve bu nüfusu etkileyen I. Dünya Savaşı (1914-1918) sonrası dönemdeki hareketlerin ortaya çıkardığı ciddi siyasî sorunlar göz önüne bulundurulduğunda, bu ortak unsurların gerektiği gibi tanınmasının önemli olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁵¹ Nitekim, İki medeniyet arasındaki ortak yanları bu denli detaylı mantık çerçevesi içinde açıklamış olması ileride üzerinde detaylı bilgi vereceğimiz hilafet kurumu hakkındaki görüşleri içinde temel oluşturması bakımından önem arz etmektedir.

İslam sanatı hakkındaki çalışmalara da katkıda bulunan Arnold, tıpkı *The Preaching of Islam*'da yaptığı gibi bilinçli bir şekilde, İslam tarihi ve medeniyetini yeni bir bakış açısı altında yeniden yorumlayarak Avrupa'nın doğuya karşı olumsuz ve önyargılı yaklaşımını çürütmeye çalışmıştır. Bu çalışmaların en önemlisi İlk Müslüman Araplardan çağdaş Osmanlıya kadar Müslüman tutumlarının kapsamlı bir incelemesini içeren 1928'de yayınladığı *Painting in Islam* adlı eseridir. Arnold bu çalışmasında genel bir İslam resim tarihi yazmaya çalışmadığını aksine resim sanatının uygulanmasını kınayan muhafazakâr çevrelerin görüşlerine karşın İslam medeniyetinde var olduğunu göstermeye çalıştığını vurgulamaktadır.¹⁵² Buna ek olarak, İslam doktrini ile figüratif sanatlar arasındaki ilişkiyi inceleyen Arnold, resmin özellikle İslam topraklarının fetihler sayesinde genişlemesi aracılığıyla İslam dünyasının tarihindeki en görkemli dönemlerinde kendine önemli bir yer edindiğini vurgulamıştır. Fetihler sonucu İslam resim sanatının oluşumuna katkıda bulunan medeniyetlerin arasında Bizans, Sasani, Çin ve Hint imparatorluklarını sayarken, Hristiyanlığın dolayısıyla Nestûriliğin ve özellikle az bilinen Maniheizm'in katkılarından bahsetmeyi ihmal etmemiştir.¹⁵³

Arnold, 1931 tarihli *The Legacy of Islam* adlı eserde, Avrupa kültürünün bazı unsurlarının İslam dünyasından kaynaklandığını ortaya koyarak Batı ve İslam dünyası arasındaki tarihsel ilişkinin karşılıklı etkileşim ve fayda temelinde şekillendiğini vurgulamaktadır. Bizzat kaleme aldığı "Islamic Art and Its Influence on Painting in Europe" başlıklı bölümle başlıklı bölümle İslam sanatının Avrupa resim sanatı üzerindeki

¹⁴⁹ Arnold, "Europe and Islam", 156.

¹⁵⁰ Arnold, "Europe and Islam", 153.

¹⁵¹ Stein, "Thomas Walker Arnold 1864-1930", 458; Arnold, "Europe and Islam", 150-159.

¹⁵² T.W. Arnold, *Painting of Islam* (New York: Dover Publication, 1965), v.

¹⁵³ Arnold, *Painting of Islam*, 52-71.

etkilerini somut örneklerle ele almaktadır. Editörlüğünü birlikte üstlendikleri ve önsözünü yazan Alfred Guillaume, Doğu düşünce ve edebiyatının materyalist eğilimlerce bozulmaya uğradığı bir dönemde, içeriden ve dışarıdan gelen saldırılara rağmen Arap-İslam kurumlarının tarihî canlılığını koruduğunu ve son yıllarda İslam ülkelerinin çok kapsamlı yeniliklere imza attıklarını vurgulamaktadır.¹⁵⁴

Aligarh deneyiminde Müslümanlarla olan teması sonucu İslam'ın kendi değer ve tarihine bakış açısına hayran kalan Arnold'un İslam üzerine yapmış olduğu bu çalışmaların incelenmesi, okuyucularda onun ya İslam'ın tam bir temsilcisi ya da en azından İslam'ın sıkı bir takipçisi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Çünkü o anlaşılacağı üzere bir batılı oryantalist olarak İslam'ın temel öğretisini Batı dünyasında nadiren rastlanan bir tarafsızlıkla kaleme almıştır. Onun bu tutumu vefatından sonra bile ona İslam dünyasında seçkin bir konum ve saygı kazandırmıştır.¹⁵⁵ Keza, kendisiyle 1896 yılında Londra'da tanıştığını belirten Çerkeşşeyhizâde Halil Halid Bey, evrensel bir bilgi zenginliğine sahip olduğunu söylediği *The Preaching of Islam*'ın Osmanlı Türkçesi çevirisine yazdığı önsözde, bu eseri her inanan okuyucu için ilginç ve eşsiz bir tarih olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir. Ayrıca, Arnold'un İslam'ı Hristiyan eleştirmenlere karşı sadece güvenle değil, büyük bir çaba ve sevgiyle savunduğu yönündeki ifadesi, ona duyduğu saygının bir göstergesi olarak anlaşılmaktadır.¹⁵⁶

Ömrü boyunca özellikle Hindistan'da akademik araştırma yapma ve bunu akademik bir topluluk içinde yayma idealini hayata geçirmeye çalışan Arnold, daha sonra döndüğü İngiltere'de çeşitli eğitim kurumlarında çalışmasının yanı sıra siyasî hayatta da görev almıştır. 1909-1921 yılları arasında, Hindistan hükümeti tarafından 1909'da görünürde İngiltere'ye öğrenim görmek için gelen Hintli öğrencilere ilk gelişlerinden itibaren eğitim olanakları ve sosyal koşullarla ilgili bilgi eksiklikleri giderme ve onlara hazır barınak sağlama amacıyla kurulan Danışma Komitesi ve Bilgi Bürosu'nda eğitim danışmanlığı yapmıştır.¹⁵⁷ İdari kontrolünü bizzat üstlendiği bu kurum, zamanla hızlı bir gelişme göstermiş olsa da, üniversite yönetmeliklerinde Hintlilerin dezavantajlı duruma düşürüldüğü olayların yeterince araştırılmaması ve bu konularda yanlış bilgiler

¹⁵⁴ T.W. Arnold- Alfred Guillaume (ed.), *The Legacy of Islam* (London: Oxford University Press, 1931), x.

¹⁵⁵ Theodore Morison - H.A.R. Gibb, "Sir Thomas Arnold", *Journal of the Royal Central Asian Society* 17/4 (1930), 398-400.

¹⁵⁶ T.W. Arnold, *İntişâr-ı İslam Tarihi*, çev. Halil Halid (İstanbul: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1343).

¹⁵⁷ Shompa Lahiri, *Indians in Britain: Anglo-Indian Encounters, Race and Identity, 1880-1930* (London: Frank Cass, 2000), 71.

sağlanması nedeniyle öğrenciler tarafından İngiltere için siyasî gözetleme ve casusluk faaliyetlerinin yürütüldüğü bir kurum olarak algılanmış ve böylece itibarını yitirmiştir.¹⁵⁸ İngiltere'nin topraklarında artan Hintli-Müslüman siyasî yapılanmasına ilişkin kaygıların, Arnold'un eğitim danışmanı olarak atanmasıyla kısmen azalması beklenmiş olsa da, kurum varlığını sürdürememiş ve sonunda kapatılmıştır.¹⁵⁹

Bununla beraber, Arnold'a idarî alandaki en belirgin siyasî rolünü kazandıran olay ise Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemdeki çalışmalarıdır. Bu dönemde, Oryantalist akademik kaynaklar, İngiltere'nin savaş ve savaş sonrası emperyal politikalarının oluşturulmasında kritik araçlar haline gelmiştir. Özellikle Osmanlı Halifesinin 1914'teki "Büyük Cihad" (Cihad-ı Ekber) çağrısının Hindistan Müslümanları üzerinde yarattığı büyük sempatiden endişe duyan İngiliz Hükümeti hem bu desteği kırmak hem de savaşın ardından (1919'da) kurulan Hindistan Hilafet Hareketi'nin iddialarını zayıflatmak amacıyla İslam tarihine ve hukukuna hâkim akademik çalışmalara ihtiyaç duymuştur. Bu doğrultuda İngiliz Hükümeti, I. Dünya Savaşı sonrasında imzalanan Sevr ve Lozan antlaşmalarında hilafetin doğası hakkındaki diplomatik dili şekillendirmeyi amaçlamıştır. Anlaşmaların lafzı, hem İngilizlerin Müslümanların meselelerine müdahale eder şekilde görülmeden Türk Halifesinin görevden alınmasının önünü açmalı, hem de hilafeti yerel bir monarşiye geri döndürmek suretiyle Pan-İslamizm hareketini ortadan kaldırır nitelikte olmalıdır. Bu noktada İngiliz Hükümetinin talep ettiği akademik güce Hindistan'da İslamiyet üzerine yapmış olduğu çalışmalarıyla cevap veren Arnold dönemin uluslararası siyasetine yön veren önemli İngiliz İslam tarihçilerinden birisi olmuştur. Nitekim, İngiltere Hükümeti için çalışmaya başlayan Arnold Osmanlı halifesinin Türk olmayan Müslümanlar üzerindeki potansiyel etkisini ve hilafetin ilga edilmesine dair görüşlerini 1918 yılında İngiltere Dışişleri Bakanlığına yazmış olduğu mektuplarda açıkta belirtmektedir.¹⁶⁰ Daha sonra belirli aralıklarla 1 Mayıs, 1 Temmuz ve 1 Ağustos 1922 tarihlerinde Halifenin 'ruhanî gücü' bağlamında yazmış olduğu notlarda Sevr ve Lozan Antlaşması'nın bazı maddelerinin değiştirilmesinde öneri ve tavsiyelerde bulunmaktadır.

¹⁵⁸ Lahiri, *Indians in Britain: Anglo-Indian Encounters, Race and Identity, 1880-1930*, 14.

¹⁵⁹ Lahiri, *Indians in Britain: Anglo-Indian Encounters, Race and Identity, 1880-1930*, 116-117.

¹⁶⁰ Sean Oliver-Dee, *The Caliphate Question: The British Government and Islamic Governance* (Lexington Books, 2009), 98; Nurullah Ardiç, *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century* (London: Routledge, 2012), 193; T.W. Arnold, "Notes by Sir Thomas Walker Arnold dated 1 May 1922, 1 July 1922 and August 1922" (British Library: India Office Records and Private Papers in Qatar Digital Library, IOR/L/PS/18/B373, (Erişim tarihi: 02.04. 2026)).

Sevr Antlaşması (1920)'nin 139. maddesi için önermiş olduğu bazı değişikliklerin Halife ile İngiltere hâkimiyeti altında bulunan Orta Doğu toprakları arasındaki Pan-İslamî bağları koparmayı hedefleyen bir nitelikte olduğu görülmektedir. Ayrıca, Sevr Antlaşmasının “Türkiye diğer bir devletin hâkimiyet veya himayesine tabi Müslümanlar üzerinde her ne mahiyette olursa olsun icra-yı hâkimiyet ve salâhiyet-i kazaiyye hususundaki bilcümle hukukundan kat’iyyen feragat eyler. İşbu muahedename mucibince Türkiye’den iftirak eden ve Türkiye tarafından tanılan bir şekl-i idareye malik arazi üzerine hiçbir Osmanlı memuru tarafından ne doğrudan doğruya ne de dolayısıyla hiçbir nüfuz icra edilmeyecektir.”¹⁶¹ maddesinde yer alan “hâkimiyet (suzerainty)” kelimesinin bu maddeden çıkarılmasını ve onun yerine “siyasî (political)” kelimesinin eklenmesini önermiştir. Zira bu değişiklik, İngiliz Hükümetinin Halifenin dinî otoritesine müdahale etme niyetinde olduğuna dair herhangi bir yanlış anlamayı önleyecek ve Osmanlı devletinden ayrılan bağımsız Arap devletlerinin siyasî bağımsızlığını koruyacaktır.¹⁶²

Akabinde Arnold, Hindistan Ofisinde görev alan İngiliz Arthur Hirtzel’in Lozan Antlaşması (1923)’na konacak yeni bir madde için sunduğu beş alternatiften birisi üzerine görüşlerini beyan etmiş ve maddenin yeni ifadelerle yeniden düzenlenmesinin daha avantajlı olacağı tavsiyesinde bulunmuştur. Hirtzel tarafından sunulan “Bu antlaşmadaki hiçbir şey, Müslüman dininin ilkelerine uygun olarak salt dinî görevlerin yerine getirilmesini hiçbir şekilde etkilemez.” şeklindeki maddeyi “Bu antlaşmadaki hiçbir şey, Müslüman dünyasının oybirliğiyle Halife’ye tanınan ayrıcalıklara müdahale edecek nitelikte tutulamaz.” olarak yeniden düzenlemiştir. Bu düzenlemede ilk hedefin İngiliz Hükümetinin müdahale etmiyor gibi görünme ve Müslümanların kendi liderliklerinin doğasını kendilerinin seçmelerine izin verme politikasının tam olarak gerçekleştirilmesine uygun ortam yaratma olduğu anlaşılmaktadır. Zira Arnold bu yeni ifadesiyle Halifenin gücü konusunda tüm Müslümanların fikir birliğine çok daha fazla vurgu yapmaktadır. Bu noktada Şeyhülislam’ın fetvasıyla üç Osmanlı halifesinin tarihsel olarak tahttan indirilmesini örnek göstererek İslam hukukunun kaynaklarından olan İcmâ’nın hala güçlü olduğunu dile getirmiştir. İcmânın kullanımının tüm Müslümanlara bu makama istedikleri kişiyi yerleştirebilme imkânı tanıdığını savunmaktadır. Ayrıca,

¹⁶¹ Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri: Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1953), 1/571.

¹⁶² Arnold, “Notes by Sir Thomas Walker Arnold dated 1 May 1922, 1 July 1922 and August 1922”. Madde incelemesi Arnold’un 1st July 1922 başlıklı notuna istinaden yapılmıştır.

bunun sayesinde de Hintli Müslümanların “ruhanî” bir otoriteye sahip halife taleplerinin karşılanacağını öne sürmektedir.¹⁶³

Arnold, Dışişleri Bakanlığı tarafından önerilen bir diğer maddenin Arap devletlerin bağımsızlığını güvence altına alabileceği görüşüyle ilk notunu sonlandırmaktadır. Sevr Antlaşmasının 98. maddesiyle ilişkilendirilen “Türkiye, bu vesileyle, bağımsız Arap hükümdarlar lehine, herhangi bir gerekçeyle talep edebileceği tüm hak ve unvanlardan feragat eder.” ifadesindeki “Türkiye” kelimesinin “Türkiye Hükümeti” olarak değiştirilmesini önermiştir. Zira 1921’de kabul edilen Teşkilât-ı Esasiye Kanunu ile siyasî alanda varlığını sürdüren Türkiye Hükümetinden bahsetmek Hintli Müslümanların Türkiye ile özdeşlendikleri halifenin diğer Arap devletleri üzerindeki gücünü kıracaktır.¹⁶⁴

Arnold’un Hindistan Hükümeti’ne ve Dışişleri Bakanlığı’na yazmış olduğu antlaşmanın önerilen maddelerine ilişkin ikinci notu, onun ilk mektubunu dikkate alan Bay Wakely tarafından ileri sürülen madde için iki yeni seçeneği takip etmektedir. “Antlaşmada yer alan hiçbir hüküm, Müslüman dininin ilkeleri tarafından Halife’ye tanınan ruhanî ayrıcalıkları etkilemeyi amaçlamaz ya da etkileyecek şekilde düzenlenemez.” şeklindeki ilk seçeneğe itiraz etmemektedir. Zira bu seçenek, Hindistan Hükümetinin halifenin konumu hakkındaki endişelerini giderecektir. Ancak söylemi vurgulamak için cümlede yapılan “...Müslüman dininin ilkeleri aracılığıyla halifeye verilen din alanındaki herhangi bir yetki...” şeklindeki değişiklik önerisi Arnold tarafından olumlu karşılanmamaktadır.¹⁶⁵ Uzun notunun geri kalanında İngiliz yetkililerin önerdiği bu olumsuz fikrin teolojik çıkarımlarının neler olabileceği noktasında bir değerlendirme yapmaktadır. Öncelikle, hilafet kurumunun teorik çerçevesini çizerken, Hintli Müslümanların Osmanlı halifesi için Panislamî otorite taleplerini, mevcut jeopolitik koşullar göz önünde bulundurulduğunda gerçekçi olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Zira verdiği tarihsel örneklerle, hilafetin pratikteki gücünün zaman içinde büyük ölçüde azalmış olmasına rağmen, teorik konumunun değişmediğini vurgulamaktadır. Ayrıca, mevcut fiilî uygulamanın bu teoriyle örtüşmemesinin, teorinin geçerliliğini ortadan kaldırmadığının altını çizmektedir. Bu bağlamda, Hintli

¹⁶³ Arnold, “Notes by Sir Thomas Walker Arnold dated 1 May 1922, 1 July 1922 and August 1922”.

(Bkz. Noted by Sir T. W. Arnold, dated 1st May 1922, on Government of India’s telegram of 22nd April (Extract of letter to Sir. A. Hirtzel)

¹⁶⁴ Arnold, “Notes by Sir Thomas Walker Arnold dated 1 May 1922, 1 July 1922 and August 1922”. Madde incelemesi Arnold’un 1 May 1922, on Government of India’s telegram of 22nd April (Extract of letter to Sir. A. Hirtzel.) başlıklı notuna istinaden yapılmıştır.

¹⁶⁵ Arnold, “Notes by Sir Thomas Walker Arnold dated 1 May 1922, 1 July 1922 and August 1922”.

(Bkz. Noted by Sir T. W. Arnold, dated 1st July 1922)

Müslümanların bir antlaşmayla teoriyi resmî olarak kabul ettirmeye çalışmasını, 20. yüzyılda halifenin yüzyıllardır kullanamadığı yetkileri yeniden ona kazandırma girişimi şeklinde ukalalık olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁶

Arnold'un diğer mektuplarda olduğu gibi bu mektupta da vurguladığı esas husus önerilen antlaşma maddeleri doğrultusunda diğer bağımsız Müslüman devletlerin konumlarıdır. Ona göre yukarıda belirtilen alternatif maddede yer alan “din alanındaki yetki” ifadesi bu devletlerin yöneticilerinin sahip olduğu otoriteyi ihlal edebilecek ikinci bir yoruma sahiptir. Zira o, bu ifadenin Hilafet Hareketi'nin talebi üzerine konulduğuna ve Mekke Emirini, halifenin eliyle atanmak suretiyle Osmanlı halifesine bağlı bir konumda olmaya zorlamak için tasarlandığına inanmaktadır. Arnold, Müslüman bir hükümdarın resmî olarak meşrulaştırılmasına yönelik bu tasarımı analiz ederken “yeniden tesis” kelimesini kullanarak önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre, bu adım halifenin gücünü neredeyse tamamen kaybettiği bir noktada bile bağımsız Müslüman devlet başkanlarının yönetme haklarının resmî olarak tanınmasını talep ettiklerini göstermektedir.¹⁶⁷ Böyle bir durumda, İngiliz yetkililer tarafından önerilen bu ifade seçimi yaratmaya çalıştıkları Panislamik otoritenin sınırlandırılmasına engel olmakla kalmayacak halifenin gücünü yasal destekle genişletme etkisine sahip olacaktır.

Bu mektuplarında, İslam dini ve medeniyetine dair literatür ve kaynaklara olan hakimiyeti sayesinde, İngiliz yetkililerinin ilgili konulara ilişkin bilgi eksikliklerini gidermiştir. Bilhassa kelime bilgisi ve bu kelimelerin İslam medeniyetindeki karşılığına hâkimiyeti, antlaşma maddesinin onaylanması sonucunda İngiliz Hükümeti aleyhine oluşabilecek tüm olumsuz tehditleri ortadan kaldırmıştır. Keza, Arnold' un güçlü argümanlarına dayanarak, Dışişleri Bakanlık Ofisi, maddenin ve ona yapılan herhangi bir atfın Lozan Antlaşması'ndan tamamen çıkarılması önerisinde bulunmuştur.¹⁶⁸ Dolayısıyla, tüm bu durumlar göz önüne alındığında Arnold' un akademik ve siyasi çalışmalarıyla I. Dünya Savaşı sonunda imzalanan antlaşmalarda Türkiye tarafının barış şartlarını manipüle ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

¹⁶⁶ Arnold, “Notes by Sir Thomas Walker Arnold dated 1 May 1922, 1 July 1922 and August 1922”. (Bkz. Noted by Sir T. W. Arnold, dated 1st July 1922)

¹⁶⁷ Arnold, “Notes by Sir Thomas Walker Arnold dated 1 May 1922, 1 July 1922 and August 1922”. (Bkz. Noted by Sir T. W. Arnold, dated 1st July 1922)

¹⁶⁸ Oliver-Dee, *The Caliphate Question: The British Government and Islamic Governance*, 134.

2.2 Thomas Walker Arnold'un *The Caliphate* Adlı Eseri

Arnold'un İngiltere Dışişleri ve Hindistan Danışma Komitesi adına İslam hukuku ve siyaset teorisi üzerine yaptığı araştırmalar 1924'te *The Caliphate* adlı eserinin yayınlanmasıyla akademik açıklığa kavuşmuştur. O sebeple, Hilafet makamının ilga edildiği yıl yayınlanan bu eser kurumun tarihi üzerine monografi niteliğinde¹⁶⁹ bir çalışmadır. Ancak kurumun yalnızca tarihsel gelişimini değil, aynı zamanda siyasî teorisini Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in vefatı sonra halife olarak seçilmesinden son Osmanlı halifesi Abdülmecid Efendi'nin görevden alınmasına kadar sistematik ve kapsamlı bir biçimde sunması açısından oldukça önemlidir. Zira Arnold tarihsel bir soruna yönelik nesnel bakış açısı ve kullanmış olduğu literatürünün genişliğiyle İslamî siyaset tarihine kayda değer bir katkı sağlamaktadır.¹⁷⁰

Arnold, eserde hilafet kurumunun Hulefâ-i Râşidîn döneminden başlayarak Osmanlı imparatorluğuna oradan da kaldırılmasına kadar geçen siyasî zemindeki tarihsel seyrini çeşitli referanslarla kısa ve öz bir şekilde ortaya koymuştur. İleri sürmüş olduğu her bir argümanı desteklemek amacıyla dönemin önde gelen oryantalist çalışmalarına başvurmuştur. Bu bağlamda Goldziher'in *Muhammedanische Studien*, Barthold'un editörlüğünü yaptığı *Mir İslama*, Caetani'nin *Annali Dell'İslâm*, Nallino'nun *Appunti sulla natura del 'califfato' in genere e sul presunto 'califfato ottomano'*, Weil'in *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten* ve Kremer'in *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* adlı çalışmaları atıfta bulunduğu başlıca eserler arasında yer almaktadır. Bu isimlerin yanı sıra Mâverdî, İbn Haldûn, Taberî, Süyûtî ve İbn İyâs gibi İslam tarihi alimlerinin görüşlerini de aktarmaya özen göstermiştir. Bu noktada bu çalışmayı akademik bir sonuç olarak sunmaktan ziyade daha fazlasını yapmaya çalıştığını belirten ¹⁷¹Arnold, Batı'nın hilafet kurumu hakkında ürettiği yeni yaklaşımları açıklayarak meselenin hem dinî hem de siyasî tartışma noktalarına katkıda bulunmuştur. Böylelikle bu konu üzerindeki İngiliz oryantalizminin alanını genişletmiştir.¹⁷²

The Caliphate sadece Batı'da değil aynı zamanda da İslam dünyasında da büyük yankılar uyandırmıştır. Hilafet kurumunun ilga edilmesinin akabinde İslam dünyasında

¹⁶⁹ Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar* (Alfa Yayınları, 2016), 146.

¹⁷⁰ Arnold J. Toynbee, "Review of The Caliphate", *Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution* 3 (1923), 822.

¹⁷¹ T.W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 5.

¹⁷² D.S. Margoliouth, "Review of The Caliphate", *The English Historical Review* XL (1925), 143-146.

ümmetin siyasî geleceğine ilişkin hararetli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Din ve devlet ilişkisinin birbirinden ayrılmasıyla başsız kalacak olan Müslümanların akıbeti noktasında ortaya çıkan bu tartışmalara konuya dair kitabı damga vuran Abdürrâzık, Arnold'un eserinden etkilenen ve bolca atıflarda bulunan önemli bir isim olmuştur. Eseri el-İslâm ve uşûlü'l-hükûm'e bakıldığında, sadece birkaç gayrimüslim yazara atıfta bulunduğu anlaşılan Abdürrâzık Kur'an-ı Kerim'de hilafetin gerekliliği lehindeki argümanı destekleyecek hiçbir hükmün olmadığını belirttikten sonra bu konu üzerine daha fazla ve detaylı inceleme yapmak isteyen kişileri büyük âlim olarak nitelendirdiği Arnold'un The Caliphate adlı eserine yönlendirmiştir.¹⁷³

Arnold'un hilafetin siyasî bir yapı olarak İslam tarihi boyunca geçirdiği tüm evrelerini çeşitli felsefi görüşlerle zenginleştirerek ayrıntılı bir şekilde anlattığı bu eser, kurumun ilgasının ardında alınan kararın Türkiye ve Mısır'daki yankılarına işaret eden Sylvia Haim tarafından kaleme alınan "The Abolition of the Caliphate and its Aftermath" başlıklı çalışmanın eklenmesiyle 1965 yılında tekrar basılmıştır. Zirveye ulaşan hilafet tartışmalarında modernist çizgiyi takip eden Seyyid Bey, Reşid Rızâ, Şekip Aslan ve Ali Abdürrâzık gibi önemli isimlerin görüşlerini aktaran Haim, dünya çapında ses getiren bu görüşlerin varlığına rağmen Türk veya Arap fark etmeksizin hilafet makamının yeniden tesis edilememesine dikkat çekmiştir.¹⁷⁴

Arnold, ilk olarak hilafet kurumunu, Kutsal Roma İmparatorluğu'ndaki papalık kurumu ile karşılaştırmalı olarak analiz etmektedir. Akabinde Hilafetin kökeni, Halifelerin kullandıkları unvanlar ve Hilafetin Kur'an-ı Kerim ve hadislerdeki varlığı gibi on dört başlık altında Sünnî hilafet tarihinin izini Emevî ve Abbasî hanedanlarından Osmanlı yönetimine, oradan da 1924'te Türkiye Cumhuriyeti tarafından hilafet makamının nihai olarak kaldırılmasına kadar sürmektedir.

2.3 Hilafetin Mahiyeti

Arnold'un editörlüğünü yaptığı *Encyclopaedia of Islam*'ın ilk edisyonunda yayımladığı "Khalifa" maddesi kurumun mahiyetini etimolojik olarak incelediği tek çalışmadır. Hilafet hakkındaki görüşlerini özetler nitelikteki bu çalışmada o, "Halife"

¹⁷³ Abdürrâzık, *el-İslâm ve uşûlü'l-hükûm: Baḥṣ fi'l-hilâfe ve'l-hükûme fi'l-İslâm*, 15.

¹⁷⁴ Sylvia Haim, "The Abolition of the Caliphate and its Aftermath", *The Caliphate*, ed. T.W. Arnold (London: Routledge & Kegan Paul, 1965), 205-244.

kelimesini sözlük anlamı itibarıyla “Hz. Peygamber’in halefi veya vekili olarak Müslüman topluluğunun en yüksek başkanı veya İmamı” olarak tarif etmektedir. Bu iki kelimenin Kur’an-ı Kerim’de hem tekil hem de çoğul olarak sık sık geçtiğini belirtmektedir. Kur’an-ı Kerim’den ayetleri işaret eden Arnold, ayetlerde bahsi geçen kişilerin, atalarının sahip olduğu nimetleri üstlendikleri¹⁷⁵ ve erdemli oldukları¹⁷⁶ için çoğul formdaki “hulefâ” olarak adlandırıldıklarını ifade etmektedir. Diğer bir çoğul kullanımın ise bu kişilerin helâk olan Âd kavminden sonra gelen Semud kavmine gönderilerek onların yerine geçmeleri¹⁷⁷ üzerine yapıldığını belirtmektedir. Diğer bir taraftan tekil formda halife kelimesinin sadece iki ayette geçtiğini söylemektedir. Bahsi geçen bu halifelerden ilki kendisinden önce yeryüzünde yaşamış olan meleklerin halefi olarak Hz. Âdem¹⁷⁸, diğeri ise Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olarak Hz. Dâvud’tur¹⁷⁹. Ancak ona göre, bu ayetlerin hiçbirinde halife kelimesinin Hz. Muhammed’in halefinin unvanı olarak kullanılmasının amaçlandığına dair açık bir işaret yoktur.¹⁸⁰ Keza, bu kelimenin Kur’an’ın kendisinde Hz. Ebû Bekir’e kendisini “Halîfetü Resûlillâh” olarak adlandırmasını öneren herhangi bir kullanımının olması da muhtemel değildir. Çünkü pratiğe bakıldığında Hz. Muhammed tebliğ görevi esnasında kendi halefi için “Halife” tabirini hiç kullanmamıştır.¹⁸¹

Arnold, hilafetin mahiyetini tam olarak anlayabilmek için bu kurumun tarihsel arka planını araştırmak gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, kurumun teolojik, hukukî ve siyasî bilgisi İslam tarihinin erken dönemindeki siyasî koşullar altında Medine’de şekillenmiştir.¹⁸² Hz. Muhammed burada hem dinî hem de siyasi bir otorite olarak devletin kuruluş esaslarını, organlarını ve temel prensiplerini bizzat kendisi belirlemiştir. Yasama ve yürütme ve yargı yetkilerini tek elde toplayarak askerî seferler düzenleme, etrafa vali, kadı ve âmil tayin etme ve elçileri kabul etme gibi adli, idarî, askerî ve siyasî konularda kararlar almıştır. Ayrıca, Allah’ın peygamberi olarak mutlak saygı görmüş ve dile getirdiği dinî dogmalar, ilahi hakikatin mesajları olarak kesinlikle şüphesiz kabul edilmiştir. Medine Camisi’nde imam olarak cemaate namaz kıldırma gibi en yüksek dinî görevleri yerine getirmiştir. Vefatıyla sona erdiğine inanılan peygamberlik görevi dışında,

¹⁷⁵ En’âm, 6/165; Nûr, 24/63.

¹⁷⁶ Neml, 27/62.

¹⁷⁷ A’raf, 7/69,74.

¹⁷⁸ Bakara, 2/30.

¹⁷⁹ Sâd, 38/26.

¹⁸⁰ T.W. Arnold, *The Encyclopaedia of Islâm: A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, ed. M. Th. Houtsma vd. (E.J. Brill, 1927), “Khalifa”, 2/881.

¹⁸¹ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 31.

¹⁸² Arnold, “Khalifa”, 2/882.

onun tarafından icra edilen tüm bu yetkilerin devam ettirilmesi gerekliliği ortaya çıkınca, Hz. Ebû Bekir devlet başkanı olarak seçilmiş ve böylece hilafet kurumu ortaya çıkmıştır. Zamanla, Arap ordularının her parlak zaferiyle birlikte daha fazla ihtişam kazanmıştır.¹⁸³

Arnold'a göre, hilafet kurumu kökenleri bakımından Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan temelden farklıdır. Kutsal Roma İmparatorluğu, Hristiyanlığın doğuşundan önce var olan bir siyasî sistemin Hristiyan bir karakter altında bilinçli ve kasıtlı olarak yeniden canlandırılmış halidir. Bu revize yönetimde, Papa, İmparatorun sahip olmadığı ruhanî yetkilere sahip olmuştur. Her ne kadar bu iki güç arasında uzun süren çatışmalar yaşansa da dünyevî ve ruhanî otorite arasındaki ayrım netliğini korumuş ve İmparatorluk, Avrupa'da yüzyıllar boyunca bir siyasî güç olarak varlığını sürdürmüştür.¹⁸⁴ Buna karşılık, hilafet çok farklı koşullar altında kendiliğinden şekillenmiştir. İslam ordusunun Pers ve Roma imparatorlukları üzerindeki askerî gücünün zirveye ulaştığı dönemde kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Bu, daha önce bu tür bir deneyimi olmayan Araplar için tamamen yabancı olan siyasî ve askerî koşulların bir sonucudur ve zamanla bu koşulların şekillendirdiği bir karaktere bürünmüştür. Bu nedenle, önceki medeniyetlerin devamı veya taklidi olmayıp, tamamen “zamanının çocuğu” niteliğinde bir kurumdur.¹⁸⁵

Arnold'a göre İslamiyet'te Hristiyanlığın ruhbanlıkta olduğu gibi özel bir ruhanî karaktere ihtiyaç duyulmamaktadır. Her ne kadar Şiîler ilahi hakikatin temsilcisi olarak İmam'a yüce bir kutsiyet atfediyor olsalar da Sünnîler, Papa'ya karşılık gelen herhangi bir din adamını asla kabul etmemiştir. Zira onlara göre, İlâhi vahyin Hz. Muhammed'in vefatıyla son bulmasından sonra Kur'an-ı Kerim ve hadislerin yorumlanması görevi halifeler yerine ulemaya verilmiştir. Ancak halife, cemaate namaz kıldırarak toplu ibadetlerde imam olarak faaliyet gösterebilmektedir. Fakat, Arnold bu tarz bir görevi Müslümanların en sıradan ferdinin bile sahip olabileceği bir ayrıcalık olarak görmektedir. Bu sebeple, İslamiyet'te dinî faaliyetlerin icrası için halifeye verilen özel bir kutsama veya ruhanî bir atamanın varlığından bahsetmek mümkün değildir.¹⁸⁶

Arnold, İslamiyet'teki eşitlik ilkesine dayanarak, halifenin diğer insanlardan asla farklı bir pozisyonda olamayacağını belirtmektedir. Bu noktada, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki Sünnî öğretiyi Hristiyanlıktaki Enkarnasyon doktrininin dayanan tanrı

¹⁸³ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 27-31.

¹⁸⁴ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 10.

¹⁸⁵ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 11.

¹⁸⁶ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 14-15.

tasavvurundan ayırmaktadır. Bu öğretiyeye göre, Allah eşi ve benzeri olmayan bir ve tek mutlak güçtür. Bu nedenle, hiçbir insan, bu kişi halife dahi olsa Allah’a diğer insanlardan daha yakın olduğunu veya daha üstün olduğunu iddia edememektedir. Bu bağlamda, Arnold’a göre, devletin ve dinin lideri olan halifenin otoritesi ve konumu asla dokunulmaz değildir.¹⁸⁷

Arnold, hilafet makamını, Roma İmparatorluğu'nun aksine, günümüzde dahi taraftar bulabilen canlı bir olgu olarak tarif etmektedir. Ona göre, Kutsal Roma İmparatorluğu 1806’da tarihe karışmış ve tarihsel bir olgu olarak kalmışken, hilafet 1924’te hukuken kaldırılmış olmasına karşın hâlâ canlılığını korumaya ve kendinden söz ettirmeye devam etmektedir. Lağvedilmesinden sonra bile halife unvanına sahip olmak isteyen rakiplerin varlığından bahseden Arnold, siyasî dünyadaki değişen koşulları görmezden gelerek halifelik doktrinini sanki 9. yüzyıldaymış gibi yorumlayarak hilafetin yeniden kurulmasını talep edenleri eleştirmektedir.¹⁸⁸

2.4 Halifenin Unvanları

Hilafet makamıyla bağlantılı olarak kullanılan unvanların daha erken dönemlere ait olduğunu belirten Arnold, ilk dört halifeye “Halife”, “Emîrû’l-mü’minîn” ve “İmam” olmak üzere üç unvandan birisiyle hitap edildiğini belirtmektedir. Ona göre, bu unvanların her biri ilk defa farklı zamanlarda farklı halifeler tarafından kullanılmış olsa da aslında aynı kişiyi nitelemektedir. Ancak içerdikleri anlamlar ve vurgulamak istedikleri mesajlar birbirinden farklıdır. “Halife” unvanı Allah’ın Elçisi ile olan ilişkiyi vurgulamakta ve dinî halefliğe¹⁸⁹ inananların itaatini kazanmak amacıyla kullanılmaktadır. “Emîrû’l-mü’minîn” unvanı askerî idare ve sivil yönetimin başı olarak devlet başkanının otoritesini daha belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Üçüncü olan “İmam” unvanı ise devlet başkanının belirli dinî görevleri yerine getirmek suretiyle edindiği dinî kimliğe vurgu yapmaktadır.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 16-17.

¹⁸⁸ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 17.

¹⁸⁹ Arnold orijinal metinde ‘*Apostolic Succession*’ terimini kullanarak, Hristiyanlıkta önemli bir değere sahip olan ruhanî otoritenin İsa Mesih’in havarilerinden başlayarak ardışık olarak piskoposlara ve kilise liderlerine kesintisiz biçimde aktarıldığını savunan Apostolik Veraset doktrini ile İslam’daki hilafet teorisini eşdeğer bir yapıda değerlendirmektedir.

¹⁹⁰ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 39-40; Arnold, “Khalifa”, 2/882.

Arnold'a göre dünyanın görmüş olduğu en büyük imparatorluklardan birisinin devlet başkanını tanımlayacak olan “Halife” unvanı gelişı güzel bir tavırla ortaya çıkmıştır.¹⁹¹ Zira tarihi verilere göre, Hz. Muhammed'in vefatıyla dağılma tehlikesiyle karşı karşıya olan İslam devletinin yeni lideri için resmî bir unvan ihdas etmesi zarureti ortaya çıktığı zaman Hz. Ebû Bekir, kendisine “Halîfetü Resûlillâh” (Resûlullah'ın halifesi) gibi mütevazı bir unvan ile hitap edilmesini emretmiştir. Risâlet görevi hariç Hz. Peygamber'in dünyevî tüm faaliyet ve görevlerinin üstlenilmesini ifade eden bu basit unvan Arap fetihlerinin yayılması ve bu fetihlerin getirdiğı zenginlik ve güç ile itibar kazanmıştır.¹⁹²

Arnold, halife unvanıyla ilişkilendirilen “Emîrû'l-mü'minîn” unvanının diğerlerine kıyasla daha kibirli bir tanımlama olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, her ne kadar Hz. Ömer böylesine mağrur bir unvanı almakta tereddüt etse de bu unvanı kullanmaya devam etmiştir. Zira başlangıçta Hz. Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer “Halîfetü Halîfeti Resûlillâh” (Resûlullah'ın halifesinin halifesi) unvanını kullanmaya başlamış, onu uzun ve kullanışsız bulduktan sonra kendisine basitçe “halife” şeklinde hitap edilmesini istemiştir. Ancak daha sonra, ilk defa bir devlet başkanı olarak kendisine “Emîrû'l-mü'minîn” olarak hitap edilmesini emretmiştir.¹⁹³ Askerî ve siyasî başarılar sonucunda hilafetin Hz. Ömer döneminde elde ettiğı muazzam gücün karakteristik bir özelliğı haline gelen bu unvan daha sonraki halifeler tarafından sıklıkla kullanılan unvanlarından biri haline gelmiştir.¹⁹⁴

Arnold'a göre, “Emîrû'l-mü'minîn” unvanı hilafet makamının dünyevî yönünü ortaya koyarken, Kur'an-ı Kerim'de lider (önder), rehber, örnek, model gibi anlamlarla kullanılan “İmam” unvanı, onun cemaatle yapılan ibadetlerde müminlerin lideri olarak dinî işlevine atıf yapmaktadır. Hz. Muhammed'in İslam toplumunun lideri olarak Medine'de bulunduğu müddetçe cemaate bizzat imamlık ettiğini, bu görevi yalnızca askerî seferler nedeniyle şehirden ayrılacağı zamanlarda başkasını devrettiğini belirtmektedir. Hz. Muhammed'in son hastalığı esnasında Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmesinin, onun halife seçilme sürecini kolaylaştırdığını savunan

¹⁹¹ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 29.

¹⁹² Arnold, *The Caliphate*, 1924, 31.

¹⁹³ D.S. Margoliouth, “The Sense of the Title Khalifa”, *A Volume of Oriental Studies: Presented to Edward G. Browne on his 60th birthday (7 February 1922)*, ed. T.W. Arnold- R.A. Nicholson (Cambridge University Press, 1922), 324.

¹⁹⁴ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 32.

Arnold namazdaki imamet olgusunun, liderliğin en somut sembolü haline geldiğini ileri sürmektedir.¹⁹⁵

2.5 Halife Tayini

Halifenin tayini meselesini Hz. Muhammed'in vefatı ve akabinde gelişen olaylar ışığında inceleyen Arnold, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir halef tayin etmediğini belirtmekte ve bu durumu da ihmal olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda, devlet kurma konusundaki dehası göz önünde bulundurulduğunda Hz. Muhammed'in yeni İslam devletinin geleceği noktasında bu davranışına neyin sebep olduğunu sorgulamanın beyhude olduğunu belirtmesine rağmen iki farklı teori öne sürmektedir. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgilenemeyecek kadar fiziksel ve zihinsel olarak rahatsız olma ihtimalidir. İkincisi ve daha yüksek olasılıkla, veraset ilkesine dayanmayan ve kabile üyelerini kendi liderlerini seçmekte tamamen özgür bırakan Arap kabile anlayışının hâkim olduğu bir ortamda yetişmiş olmasıdır.¹⁹⁶ Ona göre ikinci teorinin doğru olmasının sebebi, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebû Ubeyde'nin Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra halife seçimi için Hazrec kabilesinin toplandığı haberinin alınması üzerine hızla harekete geçmeleridir. Bu hızlı tepki, Hz. Peygamber sonrası iktidar yapısının önceden planlandığını gösterse de Hz. Ebû Bekir'in oy birliğiyle halife seçilmesi, eski Arap geleneğine uygun olarak kabilenin önde gelenleri tarafından saygı duyulan bir kişinin biat yoluyla belirlenmesini göstermektedir.¹⁹⁷

Bu teoriye ek olarak Arnold, Hz. Muhammed'in hastalığı sırasında cemaat namazlarına imamlık etmesi için Ebû Bekir'i görevlendirmesinin, onun halife olarak seçilmesini kolaylaştırdığı da ileri sürülmektedir. Zira cemaate namazda imamlık yapmak Hz. Muhammed'in hem dinî hem de siyasî otoritesinin en kuvvetli göstergesi olduğundan, vefatından sonra imamlık görevi İslam toplumunda liderliğin sembolü haline gelmiştir. Dolayısıyla, Hz. Ebû Bekir'in bizzat peygamber tarafından imam olarak seçilmesi ona devlet başkanı olma yolunu açmış; akabinde birbiri ardına seçimle gelen halifeler bu görevi yerine getirmeye devam etmiştir.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 35.

¹⁹⁶ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 19.

¹⁹⁷ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 20; William Muir-T. H. Weir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall from Original Sources* (J. Grant, 1915), 4.

¹⁹⁸ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 35.

Arnold her ne kadar bazı Müslüman tarihçilerin Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i kendisinden sonra halife olması için tayin ettiği hakkındaki görüşlerini herhangi bir kaynağa atıf yapmadan reddetse de Hz. Ebû Bekir'in iki yıl süren hilafet döneminden sonra Hz. Ömer'in aynı şekilde Arap geleneklerine uygun olarak halife seçildiğini belirtmektedir. Öyle ki, ona göre bu iki yıllık süreç içerisinde Hz. Ömer bilfiil yönetimde (fiilen yönetici olmuş) yer almış ve Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra herhangi bir prosedür olmaksızın doğrudan devlet başkanlığı görevini üstelenmiştir. Önemli hasletlere sahip liderliğe tek aday olarak öne çıktığı için doğrudan biat ile halife olarak seçilmiştir.¹⁹⁹

Hz. Ömer'in kendisinden sonra bir halef seçmek için 6 kişiden oluşan bir seçim şûrası atadığı görüşünün şüpheli olduğunu dile getiren Arnold, Leone Caetani'nin (ö.1935) *Annali Dell'Islām* adlı eserinden alıntı yaparak bu durumun Abbasî döneminde hâkim olan erkanı meşrulaştırmak için daha sonraki zamanlarda icat edilen bir seçim uygulaması olduğunu öne sürmektedir. Zira bu erkanda halife önce devletin ileri gelenlerinin huzurunda ilan edilmektedir. Ardından yeni halifeye ilan edildiği genel meclis tarafından bağlılık yemini (biat) edildikten sonra seçim sonucu halka kamusal bir bildiri olarak açıklanmaktadır. Görünürde uzun yıllar boyunca Abbasî halifeleri bu şekilde görev başına geçmişlerdir. Sonuç olarak yine de nasıl gerçekleşmiş olursa olsun ilk dört halifenin herhangi bir veraset sistemi ya da halife tayini olmaksızın bir tür seçim ile görev başına geldiklerinin altını çizmektedir.²⁰⁰

Arnold, 661 yılında Emevî hilafetinin kurucusu Muaviye'nin, oğlu Yezid'i kendisinden sonra halife olarak tayin etmesiyle birlikte halife intikalinin yeni bir boyut kazandığını belirtmektedir. Ona göre, seçim esasına dayanan Hulefâ-i Râşidîn döneminin aksine, babadan oğula geçen bu veraset sistemiyle hilafet makamının ilk kez hanedan içerisinde kalması sağlanmış ve tayin edilen halifeye biat etmek mecburi hale gelmiştir. Bu prosedür daha sonra Abbasî döneminde de benimsenmiştir. Ancak hilafetin babadan oğula doğrudan intikali, hilafetin siyasî gücünü kaybetmeye başladığı bir dönemde gerçekleştiği için hanedan içerisinde sadece altı halifeyle sınırlı kalmıştır.²⁰¹

Arnold'un anlayışınca, bu dönemde yaşamış olan Mâverdî'nin hilafet anlatısı tarihsel gerçeklikle çelişmektedir. Zira Mâverdî, hilafet makamının önce Emevî daha sonra Abbasî aileleri arasında veraset sistemiyle geçtiğini bilmesine rağmen, halifenin seçimle

¹⁹⁹ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 21.

²⁰⁰ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 22.

²⁰¹ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 22-23.

başa geldiği görüşünü savunmuştur. Aynı şekilde dönemin koşulları içerisinde halifede olması gereken şartları ve halifenin görevlerini ‘dinin korunması ve devletin yönetilmesi’ olarak belirlerken hilafetin içine düşmüş olduğu bağımlı konumu ve halifenin otoritesini hiçe sayan bağımsız Müslüman devletlerin yükselişini göz ardı etmiştir.²⁰²

2.6 Hilafet ve Din

Hilafeti dünyevî bir kurum olarak tanımlayan²⁰³ Arnold, Kur’an-ı Kerim ve hadislerde bu kurumdan hiç bahsedilmediğini ileri sürmektedir. Ona göre, Hz. Âdem ve Hz. Dâvud’a hitaben halife ve çoğul formdaki hulefâ kavramlarının geçtiği ayetler siyasî bir kurumla doğrudan ilişkilendirilecek herhangi bir yoruma açık değildir. Ancak İslam âlimleri bu ayetleri, “Allah’ın yeryüzündeki vekili olarak insanlara rehberlik eden” şeklinde yorumlayarak, hilafet kurumunun dinî meşruiyetini ve otoritesini pekiştirmek amacıyla kapsamlı tefsir çalışmaları yapmışlardır.²⁰⁴

Arnold’a göre, sünî siyaset düşüncesi bağlamında konuya ilişkin atıf yapılan hadisler, dönemin hâkim siyasî partisini veya mezhebi meşrulaştırmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Din ve hukuk kaynağı olarak Kur’an-ı Kerim ile eşdeğer otoriteye sahip kabul edilen bu hadislerin, dönemin dinî ve siyasî meselelerine çözüm üretmesi beklenmiş, nitekim hilafet teorisini somutlaştıran rivayetler olarak birer inanç meselesi olarak kabul edilmiş ve müminlerin tereddütsüz bağlılığını sağlamıştır.²⁰⁵

Hadisleri içeriklerine göre iki farklı konu altında değerlendiren Arnold, ilk hadisin halifenin Kureyş kabilesinden olması şartını içerdiğini belirtmektedir. Müttakî el-Hindî’nin (ö. 975/1567) *Kenzü’l-‘ummâl* adlı hadis kitabından Kureyşilik şartını vurgulayan farklı yapıdaki rivayetleri naklederek, bu şartı savunanların temel dayanağının “İmamlar Kureyş’tendir”²⁰⁶ hadisi olduğunu belirtmektedir. İslam tarihi boyunca Emevî, Abbasî ve Şîî Fatimî devletleri, hilafet iddialarını sürdürmek amacıyla bu hadisi kullanarak makamın kendi hanedanları içinde kalmasını sağlamaya

²⁰² Arnold, *The Caliphate*, 1924, 71-73; Arnold, “Khalifa”, 2/884.

²⁰³ T.W. Arnold, “The Supposed Spiritual Authority of the Caliph” (British Library: India Office Records and Private Papers in Qatar Digital Library, IOR/L/PS/18/B307, (Erişim tarihi: 02.04.2026); Arnold, *The Caliphate*, 1924, 49.

²⁰⁴ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 42-45.

²⁰⁵ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 46.

²⁰⁶ Müttakî el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl fî Suneni’l-Akvâl ve’l-Efâl*, thk. Bekri Hayyânî, Saffet es-Sakâ (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 5/596-597.

çalışmışlardır. Lakin Arnold, neseb bağına indirgenen bu tür bir hilafeti, sınırsız gücü hükümdarın eline veren ve tebaasından tereddütsüz itaat talep eden bir despotluk olarak nitelendirmektedir. Zira ona göre, hilafet kurumu bu otokratik karakterini, egemenliği altına aldığı Pers monarşisinden miras almıştır. İslam öncesi Arap toplumu, daha önce böyle bir siyasî kurum ile tanışmamış ve toplum ile ilk dört halife arasında asla bu tarz bir mecburi itaat ilişkisi oluşmamıştır.²⁰⁷

Arnold’a göre, hilafet makamına dinî bir boyut kazandırmak için başvurulmuş ikinci hadis grubu, halifeyi yücelten ve halkı ona koşulsuz itaat etmeye çağıran rivayetlerden oluşmaktadır.²⁰⁸ Bu hadisler, siyasî otoritenin halifeye ilahi atama yoluyla verildiğini vurgulayarak, adil olsun ya da olmasın halifeye itaati dinî bir vazife konumuna getirilmesini amaçlamaktadır. Ayrıca “Üstünüze siyah saçlı (sakat) Habeşli bir köleyi yöneticiniz olarak tayin etse bile, onu dinleyin ve itaat edin.”²⁰⁹ hadisi mutlak itaatin yalnızca halifeye yönelik değil, aynı zamanda yöneticinin etnik kökeninden veya sosyal statüsünden bağımsız olarak meşru şekilde belirlenmiş her türlü otoriteye yönelik olduğunu vurgulamaktadır.²¹⁰

2.7 Hilafetten Hanedanlığa Geçiş

Arnold, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren hilafet kurumunun tarihsel süreç içerisinde bir “hanedanlığa” dönüşme sürecini, Emevî, Abbasî ve Osmanlı dönemi bağlamında incelemektedir. Bu dönüşümü sadece bir yönetim değişikliği olarak değil, kurumun özünde köklü bir “dünyevileşme” ve “siyasallaşma” yönündeki bir değişim olarak ele almaktadır.

2.7.1 Emevîler ve Hilafet

Arnold’a göre Muaviye’nin oğlu Yezid’i kendinden sonra halife olarak tayin etmesiyle hanedan temelli yeni bir hilafet biçimi ortaya çıkmıştır.²¹¹ Bu durum, İslam’ı siyasî bir yapıdan ziyade inanç, ibadet ve ahlâk esaslarının bütünü olarak gören ilk Müslümanların

²⁰⁷ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 48; Stein, “Thomas Walker Arnold 1864-1930”, 460.

²⁰⁸ el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl*, 6/52. (Hadis No: 14808), 6/54. (Hadis No: 14817), 6/55. (Hadis No: 14819)

²⁰⁹ el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl*, 6/49-50. (Hadis No: 14798)

²¹⁰ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 47-49.

²¹¹ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 22.

anlayışından belirgin bir kopuşa yol açmıştır. İslam devletinin varlık gayesini oluşturan dinî ilkelerin yerini dünyevî çıkarlar almıştır. Bu bağlamda, İslam toprakları dinî misyonerlik faaliyetlerinin aksine, Arap kabilelerinin ekonomik kazanç amacıyla Roma ve Pers İmparatorluklarına yaptıkları istilalar sonucunda genişlemiştir. Aynı şekilde, Câhiliye dönemindeki geleneklere geri dönülerek din kardeşliğine dayanan eşitlik ilkesi terk edilmiş ve Arap olmayanlara karşı üstünlük iddiası ve asabiyet duygusu yeniden canlandırılmıştır.²¹²

Arnold'a göre Emevî dönemi boyunca, ilk Müslümanların geleneklerini takip eden Mekke ve Medine'deki dindar kesim, Muaviye'yi Peygamber ve ashabının dinî anlayış ve sadeliğini korumak yerine, hilafeti lüks ve sefahat ile karakterize edilen dünyevî bir hükümdarlığa dönüştürdüğü için eleştirmiştir. Tüm hanedanı ise hilafet kurumunu dünyevileştirmekle ve İslam toplumunun mirasını kendi kabile ve aile üyelerinin çıkarları için sömürmekle suçlamıştır.²¹³ Arnold Medine'deki kesimin Emevî devletinin istikrarlı gelişimini büyük ölçüde göz ardı ettikleri için onları haksız yere eleştirdiklerini belirtmektedir. Ona göre, erken dönem İslam hukuku siyaset ve devlet idaresi açısından dinî ilkelere dayanmakla birlikte, büyük ölçüde dönemin toplumsal ve siyasî gerçeklerinden ve gelişmelerinden kopuk bir şekilde oluşturulmuştur. Âlimler sadece halifenin rolü ve İslam toplumunun ideal yapısı gibi teorik esaslara odaklanmış, bu esasların, genişleyen bir imparatorluğun sürekli değişen ve gelişen yapılarına nasıl uygulanacağına dair çalışmalara gereken önemi vermemişlerdir. Ancak Muaviye, siyasî zekasını kullanarak imparatorluğun sınırlarını genişletmiş ve bu geniş imparatorluğu yönetmenin zorluklarını aşmak amacıyla dinî ilkelerin ötesine geçen yeni bir yönetim anlayışı meydana getirmiştir. Böylece, İmparatorluğun büyüklüğü ve getirmiş olduğu zenginlik ve güç sayesinde halife unvanı, dünyevî bir ihtişam kazanmıştır.²¹⁴

2.7.2 Abbasîler ve Hilafet

Hilafetin düşüşünün siyasî gerçeklerine ilişkin analiz yapmaya devam eden Arnold'a göre Abbasîler, hilafet makamını asabiyete dayalı bir anlayışla gasp eden Emevîlere karşı kendilerini İslam'ın savunucuları olarak konumlandırmışlardır. Ehl-i Beyt'e verdikleri

²¹² Arnold, *The Caliphate*, 1924, 24-25.

²¹³ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 25.

²¹⁴ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 25-26; T.W. Arnold, "Muslim Civilisation During the Abbasîd Period", *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner vd. (Cambridge University Press, 1923), IV – The Eastern Roman Empire (717–1453) /280-281.

destek ve toplumsal eşitlik ilkesine bağlılıkları sayesinde meşruiyet iddiasıyla iktidara gelmişlerdir. Bu ideolojik duruş, Emevîlere karşı başlatılan ihtilal hareketinde büyük destek kazanmalarını ve yönetimlerini güvence altına almalarını sağlamıştır.²¹⁵ Arnold, bu değişimi etnik kimliğe odaklanan bir yönetimden çok, daha kapsayıcı bir İslami yönetime geçiş olarak yorumlamaktadır. Zira bu değişim ile Müslüman dünyasında liderlik ve otorite tanımı genişlemiş, dışlayıcı bir Arap kimliğinin yerine tüm İslam dünyasına hitap eden bir dinî kimlik ön plana çıkmıştır.²¹⁶

Arnold, 10. yüzyılda İslam dünyasının bilimsel ve kültürel açıdan altın çağını yaşamasına rağmen, Abbasî Hilafetinin gerilemeye başladığını ve halifenin otoritesinin önemli ölçüde zayıfladığını belirtmektedir. Özellikle, Sünnî İslam dünyasında Endülüs Emevî Devleti hükümdarı III. Abdurrahman'ın rakip bir hilafet ilanının Abbasîlerin dinî ve siyasî meşruiyetlerinin büyük ölçüde azalmasına yol açtığını ifade etmektedir. Ona göre, Abbasî hilafeti Müslüman dünyanın gerçek liderleri olarak görülmez hale gelirken, hilafet kurumu kendi yönetimleri için dinî ve siyasî meşruiyet kazanmaya çalışan Büveyhîler gibi güçlü hanedanların kontrolünde siyasî güçten yoksun sembolik bir yapıya dönüşmüştür.²¹⁷ 1258'de Bağdat'ın düşüşü ve halife Müsta'sım-Billâh (1242-1258)'in öldürülmesiyle fiilen sona eren Abbasî hilafeti, Kahire'de yeniden canlandırılarak sembolik anlamda nihai meşruiyet kaynağı olarak kullanılmaya devam etmiştir. Özellikle, hile veya zor kullanarak toprak ele geçiren Müslüman hükümdarlar, halifenin konumundan yararlanarak siyasî konumlarını sağlamlaştırmak ve tebaaları ile rakiplerinden saygı görmeye çalışmışlardır. Arnold burada Muzafferî (1318-1393), Delhi Türk Sultanlığı (1206-1526) ve Timurlu hanedanlığı (1370-1507) yöneticilerinin yanı sıra 1394'te Osmanlı padişahı I. Bayezid (1389-1403)'dan bahsetmektedir. Ancak, I. Bayezid'in talebinin kesin olarak halife tarafından kabul edilip edilmediğine dair delil bulunmadığının, böyle bir müracaatın yapıp yapılmadığı konusunda bazı şüphelerin olduğunun altını çizmektedir.²¹⁸ Bu noktada, konuya ilişkin dönemin entelektüel atmosferini yansıtmak bakımından Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye* adlı eserine başvurmak yerinde olacaktır. Seyfettin Erşahin, ilgili çalışmasında eserdeki 'Beytu'l-Hilâfe' başlıklı şiiri inceleyerek Yazıcıoğlu'nun bir Osmanlı tebaası olarak siyasi iktidarın meşruiyet zeminini Memlûk himayesindeki Abbasî hilafetine dayandığını ve bu

²¹⁵ T.W. Arnold, "Muslim Civilisation During the Abbasîd Period", IV – The Eastern Roman Empire (717–1453) /274-275.

²¹⁶ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 56-57.

²¹⁷ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 58-61.

²¹⁸ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 106; Arnold, "Khalifa", 2/883.

kurumu dönemin yegâne meşru otoritesi olarak konumlandığını belirtmektedir. Bu tutumun, Osmanlı toplumu ve devlet otoritesinin hilafet kurumuna yönelik yaklaşımının bir yansıması olarak okunabileceğini ileri sürmektedir.²¹⁹

Arnold, Kahire'deki Abbasî hilafeti nezdinde Müslümanlar arasında hilafetin meşruiyeti ve mahiyeti konusunda yaşanan ihtilaf ve bölünmeden bahsetmektedir. Ona göre, bazıları Abbasî halifelerinin şeceresine şüpheyile yaklaşırken, diğer bir grup da “Benden sonra hilafet otuz sene sürecek, sonra da bir kralın yönetimi gelecektir.” hadisine dayanarak, hilafetin Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra dinî ve siyasî bir kurumdan bir tür krallığa dönüşeceğini şeklindeki görüşü yeniden gündeme getirmeye çalışmıştır.²²⁰

2.8 Osmanlılar ve Hilafet

16. yüzyılın başlarında Sultan I. Selim'in Mısır'ı fethetmesiyle birlikte Osmanlı sultanlarının hilafet iddiasını incelemeye başlayan Arnold, dönemin siyasî hayatına ışık tutan kaynaklara dayanarak Kahire'deki sembolik Abbasî Hilafetinin nasıl sona erdiğini ve Sultan'ın bu makamı Mısır'daki Abbasî Halifelerinin sonuncusu olan III. Mütevekkil (1516-1543)'den resmî olarak devralıp devralmadığını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.

Arnold, Ahmed Feridun Beyin (ö. 991/1583) *Münşeâtü's-Selâtîn* adlı eserine atıfta bulunarak, 1359'da hükümdar olan I. Murad (1359-1389)'dan 1512'de tahta çıkan I. Selim'e kadar geçen dönemde tüm Osmanlı sultanları için “Halife” unvanının kullanıldığını ve bu unvanın kullanımının babadan oğula geçen bir gelenek haline geldiğini belirtmektedir. Ona göre, I. Selim bu gelenekle yetiştiği için tahta çıkmadan önce hilafeti, Osmanlı hanedanının doğuştan kazanılmış bir hakkı olarak görmeye alıştı. Bu sebeple Mısır'ın fethinden sonra Abbasî halifesiyle herhangi bir bağlantı kurmamış, bu geleneğe ve “Biz seni yer yüzünde halife yaptık”²²¹ ve “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan ... O'dur”²²² ayetlerine dayanarak hilafet iddiasında bulunmuştur. Bu

²¹⁹ Seyfettin Erşahin, “Bayramilerin Hz. Muhammed (as) Anlayışı: Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye Örneği”, *Hacı Bayram-ı Velî V* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 74.

²²⁰ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 107-108.

²²¹ Sâd, 38/25-26.

²²² En'am, 6/165.

nedenle, halife III. Mûtevekkil'in hilafetin hak ve yetkilerini I. Selim'e devrettiğine dair resmî bir tören olamamıştır.²²³

Arnold, Mısırlı tarihçi İbn İyâs'a (ö. 930/1524) dayanarak hilafet makamının devriyle ilgili iddialar hakkında herhangi bir kanıtın bulunmadığını savunmaktadır. Zira kurgu olarak nitelendirdiği bu iddia ilk olarak 1787'de Constantine Mouradgea D'Ohsson tarafından *Tableau général de l'empire othoman* adlı eserde ortaya atılmış ancak bunu destekleyecek herhangi güvenilir bir tarihsel kaynağa atıf yapılmamıştır. D'Ohsson'un anlatısını kabul eden tarihçilerden hiçbiri bu iddianın geçerliliğini sorgulamamış ve böylece bu iddia hem doğu hem de batıdaki tarihî çalışmalarda tartışmasız bir şekilde aktarılmıştır. Özellikle de İslam dünyasındaki modern propaganda literatüründe Osmanlı hanedanının hilafet iddialarını destekleyen sıradan bir öğreti haline gelmiştir.²²⁴

Arnold'a göre, artık halife unvanının doğası değişime uğramıştır. Hz. Abbas'ın soyuna ya da Kureyş kabilesine bağlı bir konumdan daha evrensel olarak talep edilen bir tanımlamaya evrilmiştir. Kendisini halife ilan eden hükümdarlar hilafet makamıyla özdeşleşen “İmam” ve “Emîrû'l-mü'minîn” ifadelerini ve Abbasî hilafetinin meşruiyet kaynağı olan ayet ve hadisleri terk etmişler yalnızca “Biz seni yer yüzünde halife yaptık”²²⁵ ve “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan ... O'dur”²²⁶ ayetlerine atıfta bulunularak siyasî yetkilerinin yalnızca doğrudan Allah'tan geldiğini iddia etmişlerdir. Arnold'a göre bu dönüşüm ile üstün bir otoriteyi temsil eden halife unvanı artık talep etmek isteyen herhangi bir Sultan'a geçebilen alelade bir konuma gelmiştir.²²⁷

Arnold'a göre, Osmanlı sultanlarının resmî belgelerde “Halife”, “Emîrû'l-mü'minîn” ve “İmam” gibi geleneksel halife unvanlarını kullanmaktan kaçınmalarının nedeni, “benden sonra hilafet otuz sene sürecek” hadisini benimseyen Ömer en-Neseî ve İbrahim Halebî (ö. 956/1549) gibi Hanefî fıkıh âlimlerinin hukukî görüşleridir.²²⁸ Ancak 18. Yüzyıla gelindiğinde söz konusu hadis bir kenara bırakılmış hem unvanlar hem de hilafetin devredildiği iddiası diplomatik alanda Türk diplomasisi tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Müzakereler sırasında, tıpkı Hristiyan güçlerin diğer hükümetler altında yaşayan dindaşlarının koruyucusu olduklarını iddia etmeleri gibi, Osmanlı Sultanının

²²³ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 130-155.

²²⁴ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 147; Arnold J. Toynbee, *Survey of International Affairs, 1925: The Islamic World since The Peace Settlement* (Oxford University Press, 1927), 1/38.

²²⁵ Sâd, 38/25-26.

²²⁶ En'âm, 6/165.

²²⁷ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 130.

²²⁸ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 163-164.

İmparatorluk dışında yaşayan Müslümanların dinî lideri ve siyasî koruyucusu olduğunu ileri sürülmüştür. Arnold'a göre, Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya arasında yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması (1774), Osmanlı Sultanının bu iddiayı resmî bir diplomatik belgede öne sürdüğü ilk olay olmuştur.²²⁹ Zira bu antlaşmayla, Kırım'ın bağımsızlığını tanımak zorunda kalan Osmanlı Devleti, ilk defa halkı Müslüman olan bir toprak parçasını siyasi olarak kaybetmiş olmasına rağmen oradaki Müslümanların dinî açıdan Osmanlı Hilafetine bağlı kalmasını sağlamak için diplomatik bir hamlede bulunmuştur. Tarihi öneme sahip olan bu antlaşmanın 3. maddesinde Osmanlı temsilcileri, Osmanlı topraklarında yaşayan Ortodoks Hristiyanların hamisi olduğunu öne süren Rus çariçesi II. Katerina'nın bu iddiasından faydalanarak Osmanlı sultanı için benzer bir ifadeyi kullanmışlardır. Böylece Kırım tatarları siyasî bakımdan bağımsız olsalar bile dinî konularda halifeye tabi olacakları bir konuma getirilmiş, Osmanlı sultanı, tıpkı Abbasî halifelerinin bir onay beraatı ile Müslüman bir hükümdarı ataması veya şeyhülislam, kadı ve müftü tayin etmesi gibi, Tatar Hanını resmî bir belge ile atama yetkisine sahip olmuştur.²³⁰

Arnold'a göre bu maddeyle Osmanlı Sultanı, dinî teşkilatlanma açısından tıpkı Rus Çariçesinin Ortodoks Hristiyan Kilisesi üzerinde otorite iddia etmesi gibi, halife olarak İslam dünyası üzerinde bir liderlik pozisyonu iddia etmektedir. Ancak resmî bir dinî rolü veya yetkisi olmayan Çariçenin aksine, bu iddia, Sultanı Müslüman toplumunun dinî meselelerini denetleme hakkına sahip bir lider olarak konumlandırmaktadır. Bu bağlamda Arnold, Çariçe ve Ortodoks Kilisesi arasındaki ilişkiye aşina olmayan Batı Hristiyanlığının, Osmanlı Sultanının bu dinî rolünü Katolik Hristiyanlıktaki Papa'nın rolüne benzeterek yanlış yorumladığını belirtmektedir. Zira İslamiyet'teki halife ile Hristiyan dünyasının dinî lideri Papa arasındaki bu karşılaştırma, halifenin işlevlerinin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Halifeye, Hristiyan sisteminde var olan ancak Müslüman öğretisine göre hiçbir şekilde kendisine uygulanamayan ruhanî bir otorite özelliği eklenmiştir. Ancak ona göre, İslamiyet'te ruhbanlık anlayışı olmadığı için halifenin rolü ruhanî olmaktan ziyade tamamen dünyevîdir.²³¹

²²⁹ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 165; Toynbee, *Survey of International Affairs, 1925: The Islamic World since The Peace Settlement*, 1/32-33.

²³⁰ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 166; Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*, 154-155.

²³¹ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 170-172.

19. yüzyılda Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük siyasî ve askerî zorluklarla karşı karşıya olduğu bir dönemde, yabancı devletlere karşı İslam birliğinden faydalanmak amacıyla halifenin ruhanî otorite iddiasını politik bir mücadele aracı olarak ileri sürmüştür. Bu iddiayı resmî alanda güçlendirmek için, 24 Aralık 1876'da yürürlüğe koyduğu Kanun-i Esasî'ye Sultan'ın sadece İslam'ın koruyucusu değil aynı zamanda hilafetinde meşru taşıyıcısı olduğunu ve bu makamın hanedanın en büyüğüne devredileceğini ifade eden maddeleri ekletmiştir.²³² Ayrıca, uluslararası siyasette bu iddiasına destek bulmak ve Müslümanları kendi liderliği altında birleştirmek umuduyla Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Müslüman ülkelere elçiler göndererek halife konumunu güçlendirmeye çalışmıştır. Ancak Sultan II. Abdülhamid, gönderilen elçilerin kötü seçilmeleri ve gönderildiği ülkelerde etkili bir şekilde iletişim kurmak için gerekli kültürel ve dil becerilerinden yoksun olmaları gibi çeşitli nedenlerden dolayı tüm çabalarına rağmen diplomatik alanda büyük ölçüde başarısız olmuştur.²³³

Arnold'a göre bu başarısızlığın en önemli sebeplerinden biri, halifenin mutlaka Kureyş kabilesine mensup olmasını şart koşan Sünnî hilafet anlayışıdır. Bu şart, pek çok Sünnî âlimin bu soydan gelmeyen Sultan II. Abdülhamid'in hilafet iddiasını reddetmesine yol açmış ve Türk halkı arasında onun hilafet iddiasına karşı güçlü bir muhalefetin oluşmasına neden olmuştur. Ancak ona karşı en sert eleştiriler Batılı ideallerden etkilenen liberal düşünürlerden gelmiştir. Bu düşünürler, özellikle 1876 Anayasası'nı yürürlükten kaldırması, baskıcı yönetimi ve uyguladığı sürgün politikası nedeniyle Sultan'ı zalim ve sorumsuz bir despot olarak nitelendirmişlerdir.²³⁴ Arnold burada, Pan-İslamizmin önemli savunucularından Seyyid Cemaleddin Afganiye²³⁵ atıfta bulunarak, o dönemde bu İslam birliği fikrini benimseyen kesimlerin dahi Sultan II. Abdülhamid'i zayıflıkları ve baskıcı eylemleri nedeniyle bu dava için ideal bir lider olarak görmediklerini belirtmektedir.²³⁶

Arnold, 20. yüzyılın başlarındaki anayasal reformların getirdiği değişikliklere rağmen, Sultan'ın halife olarak sahip olduğu ruhanî otoritenin, yeni anayasal hükümet tarafından kolayca vazgeçilemeyecek kadar önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Zira

²³² *Kânun-ı Esâsî ve Meclis-i Mebûsan Nizamnâme-i Dâhilisi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1327), 3; Arnold, *The Caliphate*, 1924, 173.

²³³ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 175.

²³⁴ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 176.

²³⁵ Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905–1909* (Cambridge: University Press, 1910), 84. Detaylı bilgi için bkz; Arnold'un kaynak olarak gösterdiği bu çalışmada, Nâsirüddin Şah suikastıyla ilgili Mirza Rıza Kirmaninin sorgu tutanakları, Cemaleddin Afgani'nin II. Abdülhamid ile olan ilişkisi ve Pan-İslamist hareketlere karşı tutumu ile Mirza Rıza'nın cinayet işleme nedenleri arasındaki bağı çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır.

²³⁶ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 177.

Halifenin Müslüman dünyasının ruhanî lideri olma rolü, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflayan siyasî gücüne rağmen, diğer ülkelerdeki Müslüman topluluklar üzerinde bir tür nüfuz sağlamaktadır. Bu durum, Osmanlı Hükümetinin halifenin otoritesini Avrupalı güçlerle gerçekleştirilen müzakerelerde bir avantaj olarak kullanmasına olanak tanımıştır. 1908 Avusturya-Macaristan Antlaşması, 1912 Lozan (Uşi) Antlaşması ve 1913 İstanbul Antlaşması gibi uluslararası antlaşmalarda Türk diplomasisinin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Ancak ona göre, tüm bu prestijine rağmen, hilafetin tarihsel doğasının zamanla Millet Meclisi'ne karşı sorumlu bir anayasal bir hükümetle bağdaşmadığı fikri mecliste giderek daha yaygın hale gelmiştir. Halifeye duyulan saygı ve sorgusuz sualsiz itaati emreden tutum, önceki Osmanlı yönetimlerinin despotik rejimlerinde olduğu gibi bakanları görevden alınmaya karşı savunmasız bıraktığı için acil bir rejim değişikliğini zorunlu kılmıştır. Nitekim, 1 Kasım 1922'de Büyük Millet Meclisi saltanatı kaldırmış ve sonraki yıl Türkiye Cumhuriyeti'ni ilan etmiştir. Sultan Vahdettin'in tahttan indirilip sürgün edilmesi ve yerine yeğeni Abdülmecid'in halife olarak tayin edilmesiyle hilafet makamı tamamen siyasî ve askerî güçten yoksun yalnızca törensel ve sembolik bir kurum haline getirilmiştir. 3 Mart 1924'te Türkiye Cumhuriyeti tarafından resmî olarak tamamen kaldırılmıştır.²³⁷

Arnold, Hilafetin 1924'te TBMM tarafından resmen kaldırılmasından çok daha önce gerçek işlevini ve siyasî gücünü yitirdiğini savunmaktadır. Ona göre, tüm Müslüman toplumunu tek bir meşru otorite altında birleştirme ilkesine dayanan Sünnî hilafet teorisine rağmen, 11. yüzyıl kadar erken bir tarihte bile ortaya çıkan Halife unvanına yönelik rekabetçi iddialar, kurumun tutarlılığını ve meşruiyetini zayıflatmıştır. 20. yüzyılda TBMM Hükümetinin onu kaldırma kararı ise bir süredir var olan bu gerçeği resmîleştirmekten başka bir şey değildir.²³⁸ Ancak hilafet kurumunun siyasî ve tarihî gerçekliği çoktan ortadan kalkmış olsa da Arnold için, bu olgu dinî birliğin, kültürel kimliğin ve Batı egemenliğine karşı direnişin güçlü bir sembolü olarak modern fikirleri benimseyenlerde dahil olmak üzere pek çok Müslümana umut vermeye devam etmektedir.²³⁹

²³⁷ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 177-180.

²³⁸ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 180-181.

²³⁹ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 183.

III.BÖLÜM

HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİN MUKAYESELİ OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1 Hilafetin Tanımı ve Mahiyeti

Seyyid Bey ve Arnold, halifelîği kavramsal olarak Hz. Muhammed'den sonra Müslüman topluluğunun liderlik kurumu olarak tanımlasalar da hilafetin tanımı, mahiyeti ve Hristiyan geleneği ve Kutsal Roma İmparatorluğu ile karşılaştırılması bağlamında benzer ancak metodolojik olarak farklı yaklaşımlar sunmaktadırlar.

Arnold, halifelîği tarihsel ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele alarak, onun erken dönem İslam toplumunun sosyal ve askerî koşullarının şekillendirdiği bir siyasî kurum olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Ona göre, hilafet kendisine kutsiyet atfedilen ilahi bir kurumdur ziyade, Hz. Muhammed'in vefatının ardından peygamberlik görevinin sona ermesiyle oluşan liderlik boşluğunu doldurmak üzere ortaya çıkan siyasî ve idarî işlevlerin sosyo-politik bir devamıdır. Ayrıca, etimolojik açıdan bakıldığında, Kuran'da "halife" teriminin kullanımı, bu kavramın ilahi bir otorite olmaktan ziyade, Hz. Peygamber'in halefleri için resmî bir siyasî makam olarak kullanıldığını açıkça göstermektedir. Bununla birlikte Arnold, İslam'da Hristiyanlıktaki ruhbanlık sistemine benzer bir yapı bulunmadığını, böylece ne halifenin ne de başka bir otoritenin benzersiz kutsal bir statüye sahip olmadığını belirtmektedir. Ona göre, İslam'da dinî bilginin yorumlanması ve açıklanması görevi siyasî otoriteden bağımsız olarak ulemaya verildiğinden halifenin otoritesi mahiyeti itibarıyla siyasî ve idarî alanla sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda, imam olarak cemaate namaz kıldırması dahi halifeye herhangi bir ruhanî üstünlük veya kutsallık atfetmemektedir. Son olarak Arnold, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun aksine hilafetin, resmî olarak kaldırılmasından sonra bile bir fikir olarak varlığını sürdürdüğü sonucuna varmaktadır.

Buna karşılık Seyyid Bey daha ziyade hukuki açıdan bakmaktadır. Halifenin peygamberlik veya yasama yetkisine sahip olmadığı konusunda Arnold'la hemfikir olmakla birlikte, bu makamın dinî ve siyasî boyutları arasında keskin bir ayrım gözeterek tartışmanın kavramsal çerçevesini yeniden oluşturmaktadır. Bu bağlamda, klasik İslam hukuku literatürüne dayalı yorumlayıcı bir yaklaşımla halifelîği, Hz. Peygamber'in halefi olarak Müslüman topluluğunun dünyevî işlerdeki genel liderliğini temsil eden siyasî ve

idarî bir makam olarak tanımlamaktadır. Zira hilafetin bir inanç meselesi olmaktan ziyade öncelikle dünyevî bir mesele olarak incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, bu kuruma ilişkin Kur'an-ı Kerim'de açık ve net bir hükmün bulunmaması ve hilafetin doğasına dair ayrıntılı hadislerin olmayışı, hilafetin dinî zorunluluk değil, toplumsal ihtiyaçlar ve değişen tarihsel koşullara göre şekillenen ve kamu yararını gözeten siyasî bir mesele olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Hilafet ve Hristiyanlıktaki Papalık kurumu arasındaki yapısal farklara dikkat çeken Seyyid Bey, İslam dünyasındaki siyasî liderliğin yasa koyma yetkisine sahip otoriteye, günah affetme yetkisine veya ilahi iradenin temsiline dayalı ruhanî bir güce sahip olmadığını vurgulamaktadır.

Bu noktada her iki yazarın kurumsal tanımlarının arkasında yatan temel motivasyon, hilafetin mahiyetini rasyonel bir çerçevede yeniden temellendirme çabasını yansıtmaktadır. Arnold, hilafet kurumunu Kutsal Roma imparatorluğuyla karşılaştırarak, siyasi güç ve ulema ayrımı gibi İslam dünyasındaki otorite bölünmesini tarihsel bir olgu olarak ortaya koyamaya çalışmaktadır. Seyyid Bey ise fıkıh metodolojisinin sunduğu imkânlardan yararlanarak kurumu dogmatik bir inanç esası olmaktan çıkarıp tamamen hukuki bir niteliğe sahip bir idari sözleşme olarak yeniden tanımlamaktadır. Dolayısıyla hilafetin mahiyetine yönelik bu farklı yaklaşımların, yalnızca geçmişteki bir kurumu tanımlama girişimi değil, aynı zamanda yazarların kendi dönemlerinde hilafete atfedilen aşkın ve kutsal anlamları belirli amaçlar doğrultusunda yeniden değerlendirmeye yönelik geliştirdikleri stratejilerin birer yansıması olduğu kanaatindeyiz.

3.2 Hilafetin Elde Ediliş Şekli ve Halife Tayini

Seyyid Bey ve Arnold'un hilafetin elde ediliş şekli üzerine geliştirdikleri argümanlar, İslamî siyaset düşüncesinin hem fikhî normatif zeminde inşası hem de deskriptif-tarihsel analizi arasındaki temel metodolojik ayrımı yansıtmaktadır.

Seyyid Bey, klasik Sünnî siyaset geleneğinin temsilcilerinden Mâverdi'nin siyaset teorisinden hareketle, halifeliği ilahi atama yoluyla kurulan ya da soy bağına dayalı bir kurum olarak değil, millet ile halife arasındaki karşılıklı rıza ilkesine dayanan bir vekâlet akdi olarak görmektedir. Ona göre hukuken bağlayıcı olan bu sözleşme kapsamında, millet müvekkil, halife ise vekil konumunda olduğundan yönetim meşruiyetinin kaynağı doğrudan milletin iradesine bağımlı hale gelmektedir. Bu nedenle millet, kurucu iradesini yansıtarak seçtiği kişiye açıkça yetki vermediği sürece hiç

kimsenin kendiliğinden hilafet makamında hak iddia etmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Seyyid Bey, meşru bir halife tayininin ancak Ehlü'l-hall ve'l-akd adı verilen temsil heyeti tarafından gerçekleştirilen bir seçim ve biat ile mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre, İslâm coğrafyasının genişliği ve nüfusun yoğunluğu gibi sebeplerden dolayı genel seçimin mümkün olmadığından başkentteki bu heyetin iradesi tüm ulusun iradesini temsil etmektedir. Ayrıca, İstihlâf usulüyle bir veliaht belirlenmiş olsa dahi, adayın temsil heyetinin onayından geçmeden halife olması mümkün değildir. Öte yandan, kahr ve istila yoluyla elde edilen yönetim şekli ise şer'î anlamda meşru bir hilafet olmadığı için bu şekilde başa gelen kişi bir gerçek anlamda halife değildir. Bu yaklaşım doğrultusunda Seyyid Bey, TBMM'yi Ehlü'l-hall ve'l-akd ile özdeşleştirerek saltanat geleneğini dinî ve hukukî açıdan geçersiz kılmakta ve TBMM'nin iradesini meşru iktidarın tek kaynağı olarak konumlandırmaktadır.

Diğer taraftan Arnold, bu tutumun İslam hukuk ilkelerinden değil, Arap kabile geleneğinden kaynaklandığını savunmaktadır. Hz. Muhammed'in vefatının hemen ardından Hz. Ebû Bekir'in seçim ve biat yoluyla halife seçilmesinin tarihsel ve siyasî bağlamı, toplumsal nüfuz, ekonomik güç ve topluluk içindeki yerleşik otorite etrafında şekillenen kabile düzenini yansıtmaktadır. Ayrıca Arnold, L. Caetani'ye atıfla, Hz. Ömer'in altı kişiden oluşan seçim şûrası atadığı şeklindeki anlayışın aslında Abbasî döneminde mevcut siyasî düzeni meşrulaştırmak için sonradan uydurulan bir iktidarı elde ediş biçimi olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda, Seyyid Bey'in şer'î bir ilke olarak temellendirdiği temsil heyeti yaklaşımının aksine Arnold, seçim olgusunu siyasal iktidarı meşrulaştıran bir kurgu olarak nitelendirmektedir. Ancak Arnold'un seçim ilkesini eski Arap kabile geleneğiyle ilişkilendirmesinin özü itibarıyla İslamî siyaset düşüncesiyle bağdaşmadığı görülmektedir. Zira burada Halife olabilmek için gerekli tüm şartları esas alan bir seçim sisteminden ziyade, kabile içindeki ekonomik güç, nüfuz ve saygınlık gibi unsurlara dayalı toplumsal kabul ve siyasal meşruiyet üzerinden işleyen bir lider belirleme prosedürü söz konusudur. Ancak, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde açıkça yer alan şûra ilkesi, yönetimde meşvereti esas alan ilkesel bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda, halife seçiminde yalnızca kabile mantığı üzerinden bir açıklama yapmak, İslamî siyaset düşüncesinin temel ilkelerini tam olarak yansıtmamaktadır.

Arnold, Hilafet kurumuna ilişkin İslamî siyaset düşüncesindeki en büyük dönüm noktasının Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesiyle meydana geldiğini belirtmektedir. Ona göre, Hulefâ-yi Râşidîn döneminin seçim esasına dayalı yönetim anlayışının yerini, saltanatın meşruiyet zeminini oluşturan veraset sistemi almıştır. Bu

değişimle halife tayinindeki geleneksel istihlâf usulü, yapısal bir dönüşüme uğrayarak heyet önünde yapılan temsili bir seçim kurgusuyla veliaht halifeyi onaylayan siyasî bir prosedüre evrilmiştir. Bu bağlamda biat olgusu, özgür bir seçim olmaktan çıkıp, veliaht gösterilen halifeye sadakat bildirmeyi zorunlu kılan sembolik bir törene dönüşmüştür. Bu noktada Arnold, Seyyid Bey'in aksine Mâverdî'nin halife tayinine ilişkin yaklaşımını, hilafetin Emevîler ve Abbasîler döneminde fiilen bir saltanata dönüştüğünü bilmesine rağmen "seçim" ısrarını sürdürdüğü için eleştirmektedir. Ona göre, Mâverdî'nin bu tutumu, dönemin siyasî ve tarihsel gerçeklikten uzak idealize edilmiş bir hilafet anlayışını yansıtmaktadır.

Sonuç olarak, her iki yazar da hilafetin meşruiyet zemini olarak seçim ve biat usulü üzerinde görüş birliğine varsa da görüşlerini temellendirirken başvurdukları kaynak ve izledikleri yöntem bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. Bu metodolojik ayrışma, hilafet kurumunun tarihsel süreçteki oluşumu ile bu kuruma yüklenen normatif-hukuki anlam arasındaki farklı yaklaşımları yansıtmaktadır. Seyyid Bey, Halife tayini meselesine İslam hukuku ilkeleri çerçevesinde yaklaşarak, vekâlet akdi üzerinden millî egemenlik fikrine dinî ve hukukî bir meşruiyet kazandırmaya çalışmaktadır. Arnold ise aynı olguyu tarihsel bir bakış açısıyla, kabile geleneklerinin ve siyasî zorunlulukların bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Ancak bu noktada bizce, halife tayini usulü incelendiğinde aralarındaki bu farklılık, hilafetin mahiyetine ilişkin kurumun tarihsel bir olgu mu yoksa şer'î bir ilke mi olduğuna dair tartışmayı beraberinde getirmektedir. Netice itibarıyla, hilafetin bir taraftan tarihsel-siyasal dönüşümlerin etkisiyle şekillenen dinamik bir kurum, diğer taraftan İslam hukuk düşüncesinde Müslümanlar için ideal bir yönetim tasavvuru olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, seçim usulünün halife tayininde temel ilke olduğu açıkça görülmektedir.

3.3 Hilafetin Dindeki Yeri

İslam hukuk geleneğine hâkim Seyyid Bey ile Oryantalist bakış açısına sahip Arnold, farklı disiplinlerden gelmelerine rağmen hilafet meselesini genel hatlarıyla benzer bir kavramsal çerçevede ele almışlardır. Seyyid Bey, siyasal yönetim biçimi olarak hilafete ilişkin Kur'an-ı Kerim'de açık ve net bir hükmün bulunmamasını ve kurumun mahiyetine dair detaylı hadislerin yokluğunu, hilafetin dinî yükümlülükten ziyade toplumsal ihtiyaçlar ve değişen tarihsel koşullara göre şekillenen ve kamu yararını gözeten dünyevî ve siyasî bir mesele olduğunun temel delili olarak sunmaktadır. Ona

göre, gündelik yaşamın küçük yönlerini bile düzenleyen sayısız hadisin varlığına rağmen hilafet kurumuna dair herhangi bir rehberliğin olmaması hilafetin dokunulmaz bir inanç esası değil, Müslümanların iradesine dayalı fikhî bir alana ait bir uygulama olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, meşveret (şûra) usulü ve ulu'l emre itaati emreden ayetler hilafetin teorik mahiyetinden ziyade kamu yönetiminin nasıl olması ve icra edilmesi gerektiğine dair idarî işlemlere açıklık getirmektedir. Bu noktada Seyyid Bey, ulu'l-emre itaati, toplumda düzen ve istikrarın sağlanması açısından bağlayıcı bir ilke olarak değerlendirmektedir. Bu sebeple, TBMM'yi bu vasıfla nitelendirmekte ve onun aldığı kararlara ilahi emirlerle çelişmediği sürece uyulmasını dinî bir yükümlülük olarak tanımlamaktadır. Ancak bir yandan hilafeti dinî bağlamdan koparıp tamamen 'dünyevî' bir zemine oturtma çabası, diğer yandan TBMM'ye itaati bir dinî yükümlülük olarak ifade etmesi kendi içerisinde bir tutarsızlık olduğunu göstermektedir. Nitekim bu tutumu yeni rejimin meşruiyetini dinî otorite aracılığıyla koruma girişimi olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca, Hz. Dâvud ve Hz. İbrahim hitap eden ayetlerde geçen "halife" ve "imam" kavramlarının mutlak bir siyasî veya dinî otorite değil, adaletin tesisi noktasındaki hukukî ve ahlakî sorumluluğu ifade ettiğini belirtmektedir.

Öte yandan, hilafetin dinî meşruiyetinin temellerini sorgulayan bir yaklaşımla Arnold, Kur'an-ı Kerim'de "halife" ve "imam" kavramlarının varlığını kabul etmekle birlikte ne Kur'an'ın ne de hadis literatürünün halifeliği açıkça resmî bir siyasî kurum olarak tanımlamadığını savunmaktadır. Ona göre, Hz. Dâvud ve Hz. İbrahim yönelik olan bu kavramlar özü itibarıyla siyasî bir kurumla doğrudan ilişkilendirilecek herhangi bir yoruma açık olmamasına rağmen İslam âlimleri tarafından kurumsallaşmış bir siyasî otoritenin dinî meşruiyet zemini olarak yorumlanmıştır. Benzer şekilde, hilafet kurumunun mahiyetine dair rivayet edilen Kureyşilik şartını ve yöneticiye koşulsuz itaati emreden hadislerde aynı amaçla belirli tarihsel bağlamlarda ortaya çıkmıştır. Ona göre, bu hadisler siyasî otoritenin halifeye soy bağına dayalı ilahi bir atama olduğu ve halifeye itaati doğrudan bir dinî yükümlülük teşkil ettiği yönündeki kanının İslamî Siyaset düşüncesine yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu noktada Arnold, bu hadislerin sadece dinin ve hukukun ikinci aslî kaynağı olarak görüldükleri için birer inanç meselesi haline gelmesini eleştirmektedir. Zira ona göre, salt soy bağına indirgenen bu despotik yönetim biçimi İslamiyet'in özünde olan bir şey değil, İslamiyet öncesi monarşik modellerin doğrudan bir yansımasından ibarettir. Dolayısıyla o, halifeliği tamamen dinî bir kurumdan ziyade tarihsel süreç içerisinde gelişen dünyevî-siyasî bir yapı olarak görmektedir.

Netice itibarıyla metodolojik yaklaşımlarındaki farklılıklara rağmen her iki yazarın hilafeti dinî bir zorunluluk olarak değil, tarihsel ve beşerî bir inşa süreci olarak tanımlama konusunda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Seyyid Bey'in hilafeti dünyevî-siyasal alana taşıyarak dinî bir zorunluluk olmaktan çıkarması, İslam hukukunun değişen siyasal şartlara uyum sağlayabilecek esnek bir yapıya sahip olduğunu gösterme çabası olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık Arnold'un Kur'an-ı Kerim ve hadislerde kurumsal bir hilafet modelinin açık biçimde bulunmadığı yönündeki oryantalist yaklaşımı, kurumu tamamen dünyevileştirerek Pan-İslamist iddiaların teolojik zeminini çürütmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu görüşler birlikte değerlendirildiğinde, İslamî siyaset düşüncesi açısından hilafet kurumunu sadece dinî ya da tamamen dünyevî olarak nitelendirmek bizce isabetli görülmemektedir. Zira hilafet kurumu, Hz. Muhammed'in vefatından sonra siyasî, askerî ve idarî görevlerin devamlılığını sağlamak ve başta adalet olmak üzere, dinî hükümlerin uygulanmasını garanti altına amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, sadece bir yönetim biçimi olarak değil, aynı zamanda din ve devletin bütünlüğünü ve İslam hukukunun uygulanabilirliğini sağlayan temel bir yapı olarak işlev görmüştür. Doğası gereği bu yapı tarihsel süreç içerisinde siyasî koşullara bağlı olarak çeşitli dönüşümler geçirmiştir. Ancak, bu değişiklikler hem dinî hem de dünyevî alanları kapsayan hilafetin bütüncül doğasını tamamen ortadan kaldırmamıştır. Nitekim, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden Türkiye'de tamamen kaldırılmasına kadar tarihsel süreçte bakıldığında hem teoride hem de pratikte dinî ilkelere dayanan dünyevî -siyasî bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür.

3.4 Hilafetin Meşrutiyeti

Hilafetin meşruiyetinin kaynakları sorunu, özellikle makamın saltanattan ayrılmasının ardından siyasî gücünü kaybetmesiyle 1924'te tamamen kaldırılmasına kadar geçen süreç içerisinde yaşanan tartışmalarda, modern dönem İslamî siyaset düşüncesinin temel meselelerinden biri haline gelmiştir. Aynı yıl yayımladıkları eserlerinde Seyyid Bey ve Arnold, hilafetin meşruiyetini seçim ve biat esası üzerinden temellendirmekle birlikte, bu konuyu Kureyş kabilesine mensubiyeti öngören klasik Sünnî hilafet teorisi çerçevesinde ele almaktadır.

Seyyid Bey, bu hususta açık bir ayetin bulunmadığını, 'İmamlar Kureyş'tendir' şeklindeki sınırlı sayıdaki hadislerin ise hilafetin tesisi için yeterli delil teşkil etmediğini ileri sürerek, Kureyşîlik şartının dinî bir bağlayıcılığa sahip olduğu görüşünü

reddetmektedir. Aynı şekilde, bu hadisin Sünnî düşüncede hukuken geçerli bir kriter olarak benimsenmiş olmasına rağmen, bu şartın teorik yapısında bir tutarsızlık bulunduğunu savunmaktadır. Zira bu şart ile bir yandan halife tayini dinî bir yükümlülük haline getirirken, diğer yandan bu görevi yalnızca Kureyş soyuyla sınırlamak, pratikte bir meşruiyet sorunu ortaya çıkartmaktadır. Ona göre, eğer Kureyşilik şartı mutlak bir meşruiyet ölçütü olarak kabul edilirse, Kureyş soyuna mensup adayın bulunmaması durumda ümmetin başsız kalması gibi dinen sakıncalı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak ümmetin başsız kalmasının haram olduğu kabul edildiğinde, bu durumda Kureyş şartının dinî bağlayıcılığı fiilen ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla Seyyid Bey'e göre, söz konusu şart erken dönem İslam toplumunda Kureyş kabilesinin siyasî ve toplumsal hâkimiyetine dayanan tarihsel bir bağlamı yansıtmaktadır. Ancak bu tarihsel şartlar ortadan kalktığında, söz konusu kriter de anlamını yitirmiştir. Bu sebeple, siyasî otoritenin toplumun ihtiyaçlarından ve iradesinden kaynaklandığı modern bağlamda, bu durum hilafetin meşruiyeti için geçerli bir kriter teşkil etmemektedir. Nitekim, 1517'de Sultan I. Selim'in ve 1922'de Abdülmecid Efendinin Türk olmasına rağmen İslam dünyası tarafından halife olarak kabul görmesi ve Kureyş soyuna mensup olmasına rağmen ümmeti yönetmek için yeterli askerî ve siyasî güce sahip olmayan Şerif Hüseyin'in 1924'teki hilafet iddiasının İslam dünyasında olumlu bir karşılık bulmaması, bu şartın pratikte işlevini yitirdiğini göstermektedir.

Buna karşılık Arnold, Kureyşilik şartına ilişkin hadislerin Sünnî hilafet teorisinde büyük bir öneme sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, bu hadislerin siyasî iktidarlar tarafından meşruiyet zemini oluşturmak amacıyla kullanıldığını belirtmektedir. Bu nedenle, bu şartı dinî bir yükümlülük olarak değil, daha çok mevcut iktidarın gücüne ve değişen tarihsel koşullara göre şekillenen bir ilke olarak değerlendirmektedir. Bu noktada İbn Haldun'un (ö. 808/1406) hilafet anlayışından hareketle, söz konusu şartın zaman içinde geçirdiği dönüşümü tarihsel-sosyolojik bir perspektiften analiz etmektedir. Ona göre Kureyşilik şartı, Hz. Peygamber'e mensubiyetin sağladığı manevi lütuf ve bereketin yanı sıra, hilafetin ağır sorumluluklarını üstlenebilecek en güçlü ve saygın kabilenin asabiyet duygusunu ve siyasal liderliğini temsil etmektedir.²⁴⁰ Bu nedenle Kureyş'in erken dönemdeki siyasî ve askerî üstünlüğünün bir yansıması olduğu için bu üstünlüğün ortadan kalkmasıyla birlikte şart da işlevini ve geçerliliğini kaybetmektedir.²⁴¹

²⁴⁰ Arnold, *The Caliphate*, 1924, 74-76.

²⁴¹ Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", 185.

Tarihsel süreç bu görüşü destekler niteliktedir. Başlangıçta müminlere dinî hükümlerin uygulanmasında rehberlik etmeyi amaçlayan bir liderlik biçimi olarak ortaya çıkan hilafet, Emevîler döneminde dinî özünden uzaklaşarak kılıç gücü ve baskıyla iç içe geçmiş bir monarşi yönetimine dönüşmüştür. Abbasîler döneminde ise, özellikle Halife Hârûn Reşîd'den sonra, askerî ve siyasî otoritenin Arap olmayan unsurların eline geçmesiyle birlikte hilafet kurumu etkin gücünü önemli ölçüde kaybetmiştir. Buna bağlı olarak Arap asabiyyetinin tamamen ortadan kalkmasıyla Kureyşîlik şartı dinî ve hukukî bağlayıcılığını yitirmiştir. Ancak buna rağmen hilafet kurumu, Kureyş soyuna mensup olmayan ancak dinî ilkelere bağlı hükümdarların hâkimiyeti altında uzun yıllar varlığını sürdürmüş ve meşruiyetini tamamen kaybetmemiştir. Arnold'a göre, bu tarihsel dönüşümün zirve noktası ise Sultan I. Selim'in Mısır'ı fethinin ardından Osmanlıların hilafeti üstlenmesiyle gerçekleşmiştir. Kureyş soyundan gelmemesine rağmen Osmanlı hanedanının İslam dünyasının büyük bir kısmı tarafından halife olarak tanınması, meşruiyetin soy bağından ziyade askerî ve siyasî güç gibi unsurlara dayandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Kanaatimizce, her ne kadar farklı teorik çerçevelerden hareket etseler de Seyyid Bey'in Usûl-i fıkıh ilkelerine dayalı eleştirel yaklaşımı ile Arnold'un tarihsel bağlamı merkeze alan analizi birlikte değerlendirildiğinde, Kureyşîlik şartının salt bir dinî hüküm olmaktan ziyade tarihsel ve siyasî koşullara bağlı değişken bir nitelik taşıdığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Özellikle eserlerinin yayımlandıkları kritik 1924 dönemi göz önüne alındığında, bu iki yaklaşım klasik İslam siyasî düşüncesindeki devlet anlayışının modern siyasî düşünceyle yeniden yorumlanması gerektiğine dair güçlü bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda, hilafet makamının ilga edilmesi ve akabinde ortaya çıkan hilafet iddialarının başarısızlığı, asabiyyetin yok olması ve meşruiyet krizinin tarihsel ve pratik bir sonucu olarak anlam kazanmaktadır. Ayrıca, Abbasîler döneminde Büveyhî baskısı, Haçlı saldırıları ve Moğol istilaları karşısında İslam dünyasının ciddi bir varlık mücadelesi vermesi, bu şartın hilafetin meşruiyeti için mutlak ve vazgeçilmez bir unsur olmadığını ortaya koymaktadır. Zira İslam dünyasının siyasî birliği ve istikrarı büyük ölçüde Kureyşli olmayan Selçuklu, Memlük ve Osmanlı hanedanları tarafından sağlanmıştır.

Bu bağlamda meşruiyet sorunu, soy bağına dayalı geleneksel meşruiyet anlayışı ile fiilî güce dayanan rasyonel meşruiyet anlayışı arasındaki tarihsel dönüşümü gözler önüne sermektedir. Gerek Seyyid Bey'in usûl-i fıkıh ekseninden hareketle dönemin siyasal koşullarını dikkate alan yorumları gerekse Arnold'ın İbn Haldun'un asabiyyet ve

siyasal gerçeklik teorisiyle örtüşen sosyolojik analizleri, İslamî siyaset düşüncesinde iktidarın meşruiyetinin soy gibi normatif kabullerden ziyade askerî güç, yönetim kapasitesi ve toplumsal rızaya dayandığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede 1924 yılında yaşanan teorik hesaplaşma, klasik dönemin soy ve gelenek temelli egemenlik anlayışının, modern devlet anlayışı karşısında yeniden değerlendirilmesini gündeme getiren önemli bir meşruiyet tartışmasını yansıtmaktadır.

3.5 Hilafetin Sınırlandırılması

Seyyid Bey ve Arnold hilafetin sınırlandırılmasına ilişkin yaklaşımlarında benzer konulara değinmelerine rağmen temelde birbirinden farklı sorulara yanıt aramaktadırlar. Seyyid Bey, İslam hukuku çerçevesinde Hilafetin sınırlandırılmasının dinî açıdan gerekçelendirilmesinin mümkün olup olmadığını hukukî bir mesele olarak incelerken, Arnold, Osmanlı İmparatorluğu özelinde hilafetin pratikte nasıl işlediği ve zaman içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiğine ilişkin tarihsel bir soruyu ele almaktadır.

Seyyid Bey, halifeliği şer'î ilkeler, tarihsel emsaller ve sosyolojik gerçeklik olmak üzere birbiriyle bağlantılı üç boyut üzerinden ele alarak, hilafetin sınırlandırılması ve nihayetinde kaldırılması için kapsamlı bir gerekçe ortaya koymaktadır. Öne sürdüğü ilk argüman, hilafetin türüne bağlı olarak “Hilafet-i Hakîkiyye” ve “Hilafet-i Sûriyye” ayrımıdır. Ona göre, gerçek hilafet tarihsel olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaklaşık otuz yıl süren Hulefâ-i Râşidîn dönemiyle sınırlıdır. Ondan sonra gelen Emevî ve Abbasî hanedanlarıyla birlikte yönetim anlayışı zulüm ve baskıya dayanan saltanat ve hükümlanlık şekline dönüşmüştür. Bu noktada Seyyid Bey eleştiri alanını genişleterek uyguladıkları siyasî ve idarî politikaları sebebiyle Osmanlı İmparatorluğunu da bu hilafet türü kapsamında değerlendirmektedir. Bu bağlamda, memleketi ve milleti adil olmayan biçimde güç kullanarak kişisel çıkarları için kullanan yönetimin, millet üzerindeki zararı ortadan kaldırmak amacıyla sınırlandırılmasının ve hatta kaldırılmasının dinen caiz olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, ona göre hilafet zaten meşveret usulüyle doğası gereği sınırlı bir yapıdır.

Seyyid Bey'e göre, hilafetin siyasî otoriteden ayrılarak sınırlandırılması modern bir yenilik olmayıp, İslamî siyaset düşüncesi içerisinde tarihsel temellere dayanan bir uygulamadır. Bu görüşünü desteklemek için halifelik ile sultanlığın iki yüzyılı aşkın süre boyunca ayrı kurumlar olarak işlev gördüğü Memlûkler dönemini örnek göstermektedir.

Zira bu ikili yapı o dönemin önde gelen fakihleri tarafından onaylanmış ve dinen meşrulaştırılmıştır. Buna ek olarak, 1914'te Osmanlı halifesinin cihat çağrısının başarısızlığını, hilafet kurumunun dinî ve siyasî işlevlerini yerine getiremediğinin bir göstergesi olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla ona göre, hilafet kurumunun hem pratik hem de teorik düzlemde etki ve gücünü yitirmiş olması, kaldırılmasının herhangi bir sakınca teşkil etmediği yönündeki değerlendirmeyi desteklemektedir.

Son olarak Seyyid Bey, hilafetin sınırlandırılmasına dair analizini, İslam hukukundaki vekâlet kavramı üzerinden geliştirerek, siyasî otoritenin esas itibarıyla millet tarafından gerçekleştirilen bir yetki devrine dayandığını savunmaktadır. Bu çerçevede, müvekkil konumundaki milletin vekil olarak hiç kimseye yetki vermediği durumunda vekâlet akdi ortadan kalkacağı için hilafet kurumu hem fiilin hem de hukuken ortadan kalkmaktadır. Bu noktada, hilafet kurumunun karşısına “Hâkimiyet-i Milliye” ilkesine dayalı olarak geliştirdiği Meclis fikrini ileri sürmektedir.

Diğer taraftan Arnold, hilafetin sınırlandırılmasını bir hukukî mesele olarak değil, bu kurumun tarihsel süreçte fiilî ve siyasî otoritesini kademeli olarak yitirerek sembolik bir yapıya dönüşmesinin doğal bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Zira özellikle 18. yüzyıldan itibaren hilafet kurumu daha çok uluslararası ilişkilerde kullanılan diplomatik ve sembolik bir araç haline gelmiştir. Aynı şekilde, 19. yüzyılda Osmanlı halifesi II. Abdülhamid tarafından İslam dünyasının ruhanî lideri olarak Müslümanları etrafında birleştirme amacıyla ortaya atılan Pan-İslamizm hareketi Osmanlı Devleti'nin zayıflayan siyasî gücünü telafi etmeye yönelik siyasî bir araç olarak kullanılmıştır. Ancak, dinî meşruiyet, iç muhalefet ve uluslararası kabul eksikliği nedeniyle başarısız olmuştur. Ona göre, 11. yüzyıldan itibaren halifelîğe yönelik birden fazla hak iddiasının ortaya çıkması nedeniyle, hilafet kurumu 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde gerçek etkisini ve siyasî gücünü çoktan yitirmiştir. Nitekim, bu durumun doğal bir sonucu olarak TBMM Hükümeti 1924'te resmî olarak kurumu kaldırmıştır.

SONUÇ

Seyyid Bey ve Thomas W. Arnold, aynı tarihsel dönemde birbirinden bağımsız ve farklı entelektüel geleneklerden hareketle hilafet kurumuna ilişkin analizlerinde benzer bir değerlendirmeye ulaşmaktadır. Metodolojik farklılıklarına rağmen her iki yazar da hilafetin dinî bir mesele olmayıp, tarihsel süreç içerisinde çeşitli şartlara bağlı olarak ortaya çıkmış ve şekillenmiş dünyevî ve siyasî bir kurum olduğu sonucuna varmaktadır. Bu doğrultuda anlaşılmaktadır ki, farklı düşünsel arka planlardan beslenen bu iki isim, hilafeti ilahî bir atamaya veya soy bağına dayanan kutsal bir kurum olarak değil, aksine tarihsel ve konjonktürel şartların şekillendirdiği dünyevî bir siyasî otorite olarak değerlendirmeleri bakımından ortak bir kavramsal zeminde buluşmaktadır.

Metodolojik yöntemleri incelendiğinde ise yazarların belirgin biçimde ayrıştığı görülmektedir. Nitekim Arnold, hilafetin Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasî ve idarî boşluğu doldurmak üzere kendiliğinden şekillendiğini ortaya koyan tarihsel bir analizle bu sonuca ulaşmaktadır. Diğer taraftan Seyyid Bey, Kur'an-ı Kerim'de hilafete ilişkin açık bir hükmün bulunmaması ve konuya dair hadislerin sınırlı sayıda olmasını delil göstererek aynı sonucu şer'î ilkelere dayalı normatif bir akıl yürütme üzerinden temellendirmektedir. Kaynak kullanımı bakımından da Seyyid Bey, Mâverdî, Teftâzânî, İbnü'l-Hümâm ve Zemahşerî gibi klasik fıkıh ve kelâm âlimlerinin eserlerine dayanırken; Arnold, Goldziher, Caetani ve Nallino gibi oryantalist araştırmacıların çalışmalarının yanı sıra Mâverdî, İbn Haldûn ve Taberî gibi klasik kaynaklardan da yararlanmaktadır. Özellikle Mâverdî'ye yapılan ortak atıf, iki farklı düşünce geleneği arasındaki metodolojik ayrımı açık biçimde ortaya koymaktadır. Seyyid Bey, Mâverdî'nin seçim esasına dayalı hilafet anlayışını meşruiyet zemini olarak benimserken, Arnold aynı yaklaşımı tarihsel gerçeklikle örtüşmeyen idealize edilmiş bir kurgu olarak değerlendirmektedir.

Aradaki bu ayrım, hilafet kurumunu temellendirirken geliştirdikleri özgün argümanlarda daha belirgin hâle gelmektedir. Seyyid Bey, ilmî ve siyasî kimliğinin de etkisiyle hilafeti İslam hukukunun kavramsal çerçevesi içerisinde ele almaktadır. Bu bağlamda kurumun meşruiyetini seçim, vekâlet ve millet iradesi ekseninde yeniden yorumlayarak halifenin yalnızca dünyevî bir otoriteyi temsil ettiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda hilafetin ilgasını, İslam hukukunun kendi iç dinamiklerinden hareketle temellendirirken Osmanlı hilafetinin meşruiyetini de fikhî ve tarihsel gerekçelerle sorgulamaktadır. Buna karşılık Arnold, hilafet meselesini siyasal bir olgu olarak

değerlendirmektedir. Klasik İslam kaynaklarını eleştirel bir yöntemle inceleyerek hilafetin dinî bir kurum değil, belirli bir dönemin siyasal ve toplumsal şartlarının ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Arnold'ın klasik kaynaklara yönelimi yalnızca akademik bir tercih olmayıp, dönemin İngiliz dış politikasıyla da ilişkilenen stratejik bir nitelik taşımaktadır. Bu yönüyle aynı kaynaklardan hareket eden iki yazar, farklı metodolojik yaklaşımlar doğrultusunda hilafet kurumuna ilişkin benzer sonuçlara ulaşırken, bu sonuçları birbirinden farklı epistemolojik ve siyasî zeminlerde temellendirmektedir.

Son olarak, her iki yazarın geliştirdiği teorik çerçevelerin yaşadıkları dönemin dinî ve siyasî meselelerinden doğrudan etkilendiğini ve eserlerinin salt akademik metinler olmanın ötesinde, dönemin siyasal tartışmalarına ve ihtiyaçlarına cevap vermeyi amaçlayan birer düşünsel çalışma niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Seyyid Bey açısından, TBMM Hükümeti'nin modernleşme politikalarının ve hilafetin ilgasına yönelik siyasî girişimlerinin, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye* risalesinin yazılış amacını doğrudan şekillendirmiştir. Bu doğrultuda söz konusu eser, dönemin hilafet tartışmaları çerçevesinde ileri sürülen muhalif görüşlere cevap vermek ve Ankara Hükümeti'nin bu konudaki politikasına fikrî meşruiyet kazandırmak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Seyyid Bey'in TBMM'yi ehlû'l-hall ve'l-akd ile özdeşleştirmesi, yeni siyasal düzenin meşruiyetini İslam hukuku çerçevesinde temellendirmeye yönelik bir yorum stratejisi olarak öne çıkmaktadır. Arnold açısından ise İngiliz Hükümeti'nin Hintli Müslüman nüfusa ve hilafetin uluslararası statüsüne yönelik politikaları, onun teorik yaklaşımını şekillendiren başlıca etkenlerdir. Zira halifenin "ruhanî otorite" olmadığını ısrarla vurgulaması, İngiliz yönetiminin Osmanlı halifesinin Hintli Müslümanlar üzerindeki dinî nüfuzunu sınırlandırma politikasıyla büyük ölçüde örtüştüğünü göstermektedir. Ayrıca, 1922 tarihli İngiltere'nin hilafet politikasına yönelik mektupları ile 1924'te yayımlanan ve nispeten nesnel bir anlatıma sahip olan *The Caliphate* arasındaki üslup farklılığı, Arnold' un akademik söyleminin içinde bulunduğu siyasi bağlama göre şekillendiğini göstermektedir.

Netice itibarıyla, tezin başında ortaya konulan araştırma sorularının doğrultusunda gerçekleştirilen bu bağlamsal ve mukayeseli analiz, 1924 yılında hilafetin ilgasının yalnızca Türkiye'ye özgü siyasi veya fikhî bir mesele olarak ele alınamayacağını ortaya koymuştur. İncelenen metinler, hilafet tartışmalarının uluslararası siyasî gelişmeler, dönemin büyük güçlerinin dış politikaları ve oryantalist söylemlerle yakından ilişkili olduğunu, dolayısıyla meselenin çok katmanlı tarihsel ve fikrî bir bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu çerçevede çalışmamız, hilafetin ilgasına

ilişkin tartışmaları farklı geleneklerden gelen düşünürler, metinler ve tarihsel bağlamlar üzerinden birlikte ele alarak, İslamî siyaset düşüncesi ekseninde dönemin siyasî ve entelektüel dinamiklerine daha bütüncül bir değerlendirme sunmaktadır. Bu yönüyle, 1924 yılında hilafetin ilgasının yalnızca hukukî veya siyasî bir tasarruf olarak değil, aynı zamanda modern dönemde İslam dünyasının siyasal ve düşünsel dönüşümünü yansıtan en önemli tarihsel dönüm noktalarından biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrâzık, Ali. **el-İslâm ve uşûlü'l-hükûm: Bahş fi'l-hilâfe ve'l-hükûme fi'l-İslâm**. Mısır, 2. Basım, 1344.

Ahmed Cevdet Paşa. **Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye**. İstanbul: Osmaniye Matbaası, 1300.

Akgün, Seçil. **Hilafetin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)**. Ankara: Turhan Kitabevi, 1986.

Ardıç, Nurullah. **Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century**. London: Routledge, 1. Basım, 2012.

Arnold, T.W. **The Caliphate**. Oxford: Clarendon Press, 1924.

....., "Europe and Islam". **Western Races and the World: Essays Arranged and Ed. by F. S. Marvin...**, 146-160.

....., **İntişâr-ı İslam Tarihi**. çev. Halil Halid. İstanbul: Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, 1343.

... .., "Khalifa". **The Encyclopaedia of Islâm: A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples**. ed. M. Th. Houtsma vd. 2: 881. E.J. Brill, 1927.

....., "Mission (Muhammadan)". **Encyclopaedia of Religion and Ethic** 8 (1915), 745-749.

... .., "Notes by Sir Thomas Walker Arnold dated 1 May 1922, 1 July 1922 and August 1922". British Library: India Office Records and Private Papers in Qatar Digital Library, IOR/L/PS/18/B373. (Erişim Tarihi: 02.04.2026)
https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100000000833.0x00036f

....., **Painting of Islam**. New York: Dover Publication, 1965.

....., **The Preaching of Islam**. Westminster: Archibald Constable and co., 1. Basım, 1896.

....., "Muslim Civilisation During the Abbasîd Period". **The Cambridge Medieval History**. ed. J. R. Tanner vd. Cambridge University Press, 1923. Farklı baskılarını verme sebebimiz nedir?

....., "The Supposed Spiritual Authority of the Caliph". British Library: India Office Records and Private Papers in Qatar Digital Library, IOR/L/PS/18/B307. (Erişim Tarihi:02.04.2026)

https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100000000833.0x0002ec

....., “Toleration (Muhammadan)”. **Encyclopaedia of Religion and Ethic** 12 (1921), 365-369.

Arnold, T.W.- Alfred Guillaume (ed.). **The Legacy of Islam**. London: Oxford University Press, 1931.

Atatürk, Gazi Mustafa Kemal. **Nutuk-Söylev**. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 10. Basım, 2019.

Bedevi, Abdurrahman. **Mevsûatu'l-Müsteşrikin**. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyî, 3. Basım, 1993.

Browne, Edward G. **The Persian Revolution of 1905–1909**. Cambridge: University Press, 1910.

Buhârî. **Sahih-i Buhari ve Tercemesi**. çev. Mehmet Sofuoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.

Buzpınar, Tufan. **Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar**. Alfa Yayınları, 2016.

... .., “Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882”. **Die Welt des Islams** 36/1 (1996), 59-89.

Çolak, Hilal. **İslam Düşüncesindeki Halifelik Anlayışına Şarkiyatçıların Yaklaşımı (Thomas Walker Arnold, Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve William Muir)**. Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksel Lisans Tezi, 2021.

Eraydın, Seracettin. **Son Dönem Hilafet Tartışmalarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi (Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî Örneği)**. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Erdem, Sami. “Cumhuriyet’e geçiş sürecinde hilafet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924)”. **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi** 2 (1996), 119-146.

....., “Osmanlıdan Cumhuriyete Din ve Siyasette Modernleşme: Seyyid Bey Örneği”. **İslâm ve Hristiyanlık Bağlamında Modernizm-Musulmans et Chrétiens face à la Modernité- Testimoni Cristiani e Musulmani di fronte alle Sfide della Modernità**. İstanbul: Yazın Basın Yayın, 2008.

....., “Seyyid Bey: Hayatı ve Eserleri”. İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

....., **Seyyid Bey’in İslam Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri**. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

- Erim, Nihat. **Devletlerarası Hukuk ve Siyasî Tarih Metinleri: Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları**. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1953.
- Erşahin, Seyfettin. “Bayramilerin Hz. Muhammed (as) Anlayışı: Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediye Örneği”. **Hacı Bayram-ı Velî V**. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2020.
-, “Meşihat-ı İslamiye’den Diyanet Riyaseti’ne (Ziya Gökalp’in Şeyhülislamlık Tasarısı)” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 38 (1998), 333-359.
- Gibb, H. A. R. “Arnold, Sir Thomas Walker (1864–1930)”. **Dictionary of national biography ... [Fourth supplement] 1922-1930**, 962.
- Görmez, Mehmet. “İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencâmı”. **İslami Araştırmalar** 8/3-4 (1995).
- Guida, Michelangelo. “Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate”. **Middle Eastern Studies** 44/2 (2008), 275-289.
- Haim, Sylvia. “The Abolition of the Caliphate and its Aftermath”. **The Caliphate**. d. T.W. Arnold. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- Halil Hulki vd. **Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye**. Ankara: Yenigün Matbaası, 2. Basım, 1341.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. “İslam’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** XXIII (1978), 121-213.
- Hindî, Müttakî el-. **Kenzu’l-Ummâl fî Suneni’l-Akvâl ve’l-Efâl**. thk. Bekri Hayyânî, Saffet es-Sakâ. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 5. Basım, 1985.
- Hourani, Albert. **Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939**. New York: Cambridge University Press, 1983.
- İbn Hümam. **el-Müsâyere fî İlmi’l-Kelâm ve’l-Akâidi’t-Tevhîdiyyeti’l-Münciyyeti fî’l Âhira**. thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: Mahmudiye et-Ticâriye matbaası, 1929.
- Müslim. **Sahih-i Müslim ve Tercemesi**. çev. Mehmed Sofuoğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1988.
- Taberânî. **Mu’cemu’s-Sağir Tercüme ve Şerhi**. çev. İsmail Mutlu. 2 Cilt. İstanbul: Mutlu Yayınları, 1996.
- Kara, İsmail (ed.). **İslam Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri**. 6 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
-, **İslâmcıların Siyasî Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet**. İstanbul: Dergâh

Yayınları, 2001.

....., “Seyyid Bey (Çelebizade Mehmed)”. **Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi**. C 2. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (YKY), 1999.

....., **Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi 1 Metinler/ Kişiler**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

Lahiri, Shompa. **Indians in Britain: Anglo-Indian Encounters, Race and Identity, 1880-1930**. London: Frank Cass, 2000.

Lelyveld, David. **Aligarh’s First Generation: Muslim Solidarity in British India**. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Malcolm H. Kerr. **Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida**. Berkeley: University of California Press, 1966.

Mâlik b. Enes. **el-Muvatta’**. çev. Ebû Usâme Selim b. İd el-Hilâlî es-Selefi. 5 Cilt. Dubâi: Mecmû’atu’l-Furkân et-Ticâriyye, 1. Basım, 2003.

Margoliouth, D.S. “Review of The Caliphate”. **The English Historical Review** XL (1925), 1175.

....., “The Sense of the Title Khalifa”. **A Volume of Oriental Studies: Presented to Edward G. Browne on his 60th birthday (7 February 1922)**. ed. T.W. Arnold- R.A. Nicholson. 499. Cambridge University Press, 1922.

Mâverdî. **el-Ahkâmü’s-Sultâniyye**. çev. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Dâru İbni Kuteybe, 1989.

Morison, Theodore- Gibb, H.A.R. “Sir Thomas Arnold”. **Journal of the Royal Central Asian Society** 17/4 (1930), 398-400.

Muhammed Seyyid Bey. **Fıkıh Usûlü**. haz. Hasan Karayığit. İstanbul: Düşün yayıncılık, 2010.

Muir, William, T. H. Weir. **The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall from Original Sources**. J. Grant, 1915.

Oliver-Dee, Sean. **The Caliphate Question: The British Government and Islamic Governance**. Lexington Books, 2009.

Öztürk, Kazım. **Türk Parlamento Tarihi: TBMM II. Dönem 1923-1927**. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları, 1994.

Seyyid Bey. **Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye**, ts.

....., **Hilâfetin Mâhiyet-i Şer’iyesi**. Ankara: TBMM Matbaası, ts.

....., “İctihâd ve Taklîd”. **İslâm Mecmuası** 1/4 (1330), 104-107.

-, “İctihâd ve Taklîd”. **İslâm Mecmuası** 1/5 (1330), 133-138.
-, “İctihâd ve Taklîd”. **İslâm Mecmuası** 1/7 (1330), 194-197.
-, **Usul-i Fıkıh Medhal**. ed. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Soyak, Hasan Rıza. **Atatürk’ten Hatıralar**. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1973.
- Stein, Aurel. “Thomas Walker Arnold 1864-1930”. **Proceedings of the British Academy** 16 (1930), 439-474.
- Şahin, Osman. “İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb”. **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 12/12-13 (2001), 489-516.
- Toynbee, Arnold J. “Review of The Caliphate”. **Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution** 3 (1923).
-, **Survey of International Affairs, 1925: The Islamic World since The Peace Settlement**. Oxford University Press, 1927.
- Watt, Katherine. “Thomas Walker Arnold and the Re-Evaluation of Islam, 1864-1930”. **Modern Asian Studies** 36/1 (2002), 1-98.
- Afif, Yahya. “Seyyid Bey’in İrşâdât-ı Âlimânesi”. **Sebîlürreşâd (Sırât-ı Müstakîm)** 24/604 (12 Haziran 1340), 82-85.
- Yıldırım, Mustafa. **Mecelle’nin Külli Kaideleri**. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Kânûn-ı Esâsî**. Ankara: TBMM Matbaası, 1338.
- Kânun-ı Esâsî ve Meclis-i Mebûsan Nizamnâme-i Dâhilîsi**. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1327.

ÖZET

Hilafet kurumu, İslam medeniyetinin en önemli kurumlarından biri olarak uzun yıllar boyunca varlığını sürdürmüştür. 3 Mart 1924'te TBMM Hükümeti tarafından kaldırılmak istenmesiyle hilafetin mahiyeti ve meşruiyeti tartışma konusu olmuştur. Bu kritik dönemde hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında bu konu üzerine çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Hilafetin kaldırılmasına ilişkin kanun teklifinin TBMM'de görüşülmesi sırasında yaptığı konuşmasıyla tanınan Usûl-i Fıkıh müderrisi, hukukçu ve devlet adamı Seyyid Bey ve aynı yıl yayınlanan "The Caliphate" adlı eseriyle dikkatleri üzerine çeken İngiliz Oryantalist Thomas W. Arnold, dönemin öne çıkan isimleri arasında yer almıştır. Bu çalışma, her iki yazarın hilafet kurumu hakkındaki görüşlerini ortaya koyup karşılaştırarak, kurumun mahiyetini, meşruiyetini ve sınırlandırılmasını ele almaktadır.

Çalışma giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi, kaynakları ve kapsamı hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Seyyid Bey'in hayatı ve çalışmamıza konu olan eserleri ile hilafet hakkındaki görüşleri, İkinci bölümde Thomas W. Arnold'un hayatı, eserleri ve hilafet hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde bu yazarların hilafet hakkındaki görüşleri ortak başlıklar altında belirlenerek karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise araştırma çerçevesinde ulaşılan sonuçlara yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Seyyid Bey, T.W. Arnold, Hilafet, Saltanat, Meşruiyet, ilga

ABSTRACT

The institution of the Caliphate has endured for many years as one of the most significant institutions of Islamic civilization. When the government of the Grand National Assembly sought to abolish it on 3 March 1924, the nature and legitimacy of the Caliphate became a matter of debate. During this critical period, various works were written on the subject in both the Islamic world and the Western world. Seyyid Bey, a professor of Usûl al-Fiqh, jurist and statesman, who is known for his speech delivered during the debate on the bill to abolish the Caliphate in the TBMM, and the British Orientalist Thomas W. Arnold, who attracted attention with his work “The Caliphate” published in the same year, were among the prominent figures of the era. This study analyses the nature, legitimacy and process of the abolition of the Caliphate institution by presenting and comparing the views of Seyyid Bey and Arnold on the matter.

The study consists of an introduction, three main chapters and a conclusion. The introduction provides information on the subject, purpose, methodology, sources and scope of the research. The first chapter examines Seyyid Bey’s life, his works which form the subject of this study and his views on the Caliphate, whilst the second chapter examines Thomas W. Arnold’s life, his works and his views on the Caliphate. In the third chapter, the views of these authors on the Caliphate are identified under common headings and evaluated in a comparative manner. The conclusion section presents the results reached within the framework of the research.

Keywords: Seyyid Bey, T.W. Arnold, Caliphate, Sovereignty, Legitimacy, Abolishment