

# Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri

Religion and State Relationship Models in Islamic History  
According to the Macrosociological Perspective

## İsmail Kaya

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü | Graduate School of Social Sciences  
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı | Department of Sociology of Religion  
Ankara | Türkiye | Ankara | Turkey  
ikayatr@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6920-7358

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 12 Mayıs 2020 | Received | 12 May 2020  
Kabul Tarihi | 07 Haziran 2020 | Accepted | 07 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 | Published | 30 June 2020

### Atıf | Cite as

Kaya, İsmail. "Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri [Religion and State Relationship Models in Islamic History According to the Macrosociological Perspective]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 403-428.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894605>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri

**Öz:** Bu çalışmada İslam siyasi tarihinde devlet ve din ilişkileri genel bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Bilindiği gibi Müslümanlar ilk kez Mekke'den Medine'ye hicretle birlikte devlet sahibi olmuştur. Bu devletin ilk devlet başkanı da Hz. Muhammed idi. Daha sonraki tarihi süreçte ise halifeler yönetime gelmiştir. Her dönemin kendine özel bazı şartları vardı. Mesela ilk dört halifenin belirlenmesinde izlenen yöntemle Emeviler'den itibaren izlenen yöntem farklıydı. Emeviler'den itibaren saltanat yönü ağır basan bir yaklaşım esas alınmıştı. Bu yaklaşım daha sonra Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılar'da da görülmüştür. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in insanlara ulaştırdığı dinin siyasi bir boyuta sahip olup olmadığı ve vefatından sonrası için de bir devlet düzeni bırakıp bırakmadığı ele alınmıştır. Çalışmada din ile devlet arasındaki ilişkiler tarihî veriler çerçevesinde ele alınmış ve bu verilerin İslam toplumuna yansıma durumları makro sosyolojik bir açıdan teorik bir kalıba oturtulmaya çalışılmıştır. Bu çerçeve bağlamında da Batı Dünyası'nda yaşanan din ve devlet ilişkilerinin tarihinden hareketle bir sınıflandırma yapan Maurice Barbier'in yaklaşımları dikkate alınmıştır. Böylece İslam Tarihinde yaşananlar bir sınıflandırmaya tabi tutulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din-Devlet ilişkisi, Halifelik, Saltanat, Biat.

### Religion and State Relationship Models in Islamic History According to the Macrosociological Perspective

**Abstract:** In this study, the relations of state and religion in Islamic political history were tried to be examined from a general perspective. As it is known, for the first time, Muslims became a state owner with the Hijra from Makkah to Madinah. The first president of this state was Prophet Mohammed. In the next historical period, the caliphs came to the presidency. Each period had its own conditions. For example, the method followed in the determination of the first four caliphs was different from the Umayyad method. From the Umayyads, an approach dominating the sultanate direction was based. This approach was later seen in the Abbasids, Seljuks and Ottomans. In this context, it is discussed whether Prophet Mohammed the religion brought to people has a political dimension and he left a state order after his death. In the study, the relations between religion and state were discussed within the framework of historical data and the reflection of these data on Islamic society was tried to put into a theoretical pattern from a macrosociological perspective. In the context of this framework, the approaches of Maurice Barbier, who made a classification based on the history of the relations between religion and state in the Western world, were taken into consideration. Thus, the events in the history of Islam were tried to be classified.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religion-State Relationship, Caliphate, Sultanate, Allegiance.

## Giriş

Din ile devlet arasındaki ilişkiler; fonksiyonel bir biçimde, insanlık tarihi boyunca biri diğerinden ayrılmayacak bir durum olarak karşımıza gelmektedir.<sup>1</sup> Dinin temel işlevlerinden birisinin “meşruiyet”, siyasetin ise “güç” olması durumuna dikkat edilirse bu iki kurum arasındaki ilişkiyi anlamak kolaylaşacaktır.<sup>2</sup> Aslında iki kurum da diğerinin fonksiyonuna ihtiyaç duymaktadır. Yani din, hareket alanını genişletebilmek adına belirli bir güce sahip olabilmek için siyasete; siyaset ise kendisi açısından gereksinim hissettiği meşruiyeti elde edebilmek için dine önem vermiş<sup>3</sup> ve böylece din ile siyaset arasında her iki kurumun birbirlerine ihtiyaç duydukları bir ilişki tarzı ortaya çıkmıştır.

Dinin doğası gereği siyasetle ilgili işlevlerinden birisi meşruiyet sağlayıcılığıdır. Meşrulaştırım, toplumsal ve politik boyutta dinin önemli ve etkin işlevlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>4</sup> Bu bağlamda dini meşrulaştırım, siyasal hayatta yaşanan çalışmaların niçin öyle yapıldıkları çerçevesinde ele alınabilecek olan sorular kapsamında dini bir cevap mahiyetindedir. Yani bu yönüyle dini meşrulaştırım, bir nevi sosyal ve siyasal gerçekliği muhafaza etmektedir.<sup>5</sup> Bu anlamda da siyaset dinin meşrulaştırım işlevinden faydalanmaktadır.

Siyaset, din ile ilişkili olarak ele alındığında din sosyolojisinin temel konularından biri ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, dinin birey ve toplum üzerindeki etkileme gücü ve bu gücün sınırlarının zaman zaman diğer toplumsal kurumların yapısal ve işlevsel alanlarını da içine alıyor olması önem taşımaktadır.<sup>6</sup> Siyaset de bu etkinin büyüklüğünden dolayı dine önem vermektedir.

Din sosyolojisi bağlamında din-devlet ilişkilerine dair çok farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte bu çalışmada temel olarak Maurice Barbier’in tasnifi dikkate alınarak İslam tarihinde ortaya çıkan devlet modelleri tartışılacaktır. Çünkü evrensel bir din olan İslamiyet’te siyaset ile devlet

<sup>1</sup> Ahmet N. Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1987), 16-17; Osman Zahid Çifçi, “Batı’da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler”, *İstem Dergisi* 10/19 (Aralık 2012), 195.

<sup>2</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları-Özgü Yayıncılık, 2005), 44.

<sup>3</sup> Ali Rıza Kılıç, *Din-Devlet İlişkisi Açısından Menzil Cemaati Örneği* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 32-33.

<sup>4</sup> Osman Zahid Çifçi, *Maverdi’ye Göre Din Devlet İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 127-130.

<sup>5</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 63.

<sup>6</sup> Selim Eren, “Din, Devlet ve Siyaset”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 615.

arasında sıkı bir iletişim bulunagelmiştir. Hem Hz. Muhammed'in sevk ve idaresinde bulunan Medine toplumsal yapısında, hem ilk dört halife döneminde ve hem de saltanat devirlerinde bu durum bariz bir şekilde kendisini göstermektedir.<sup>7</sup>

Bu yönüyle çalışmanın hedefi; din-devlet ilişkileri çerçevesinde İslam tarihi içerisinde yaşanan siyasi gelişmeleri özet olarak vermek ve bu bağlamda İslam toplumsal yapısını farklı bir yaklaşımla yeniden yorumlamaktır. Bu yapılırken de toplumsal yapının doğasında yer alan açıklayıcı değişkenleri vurgulayan<sup>8</sup> makro sosyolojik perspektif esas alınacaktır. Makro sosyolojik perspektif, temel olarak sosyal yapının statüler dizisinden meydana geldiğini, bireyin çevresiyle ilişki içerisinde bulunduğunu ve normatif bir tarza sahip olduğunu dile getirmektedir.

### 1. Din-Devlet İlişkisi Modelleri

Din-devlet ilişkilerinde farklı modellerden söz edilebilir. Siyasal hayat açısından dinin işlevi, kanun çalışmalarında dini referans ve otoritelerin etkisi bakımından ele alındığında en genel boyutuyla iki yaklaşım dile getirilebilir:<sup>9</sup>

1- Laik Devlet Modeli: Bu yaklaşım tarzına göre din ile devlet birbirlerinden ayrıştırılmıştır. Özellikle din adamlarının siyasi ve hukuki düzenlemeler yapılırken rol almadıkları göze çarpar. Ruhani ve cismani kuvvetlerin birbirinden ayrıldığı laik devlette, bunların her biri kendi alanında, yani din ferdî vicdanlarda, devlet de siyasi ve idari sahada egemenlik hakkını kullanmaktadır.<sup>10</sup>

2- Meşruiyet Kaynağının Din Olduğu Model: Bu modelde dini yapı ve otoriteler, siyasi ve hukuki düzenlemelerin yapılmasında belirleyicidir ve din en önemli yasama kaynağıdır. Meşruiyetin kaynağını dine dayandıran bu tip teokratik devletlerin ortak özelliği dinin kutsallaştırıcı vasıflarından yararlanmalarıdır.<sup>11</sup>

Burada meşruiyet kavramını açmak gerekirse; Okumuş meşruiyeti,

<sup>7</sup> Ejder Okumuş, "Din ve Siyaset", *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2013), 208-209.

<sup>8</sup> Mehmet Cüneyt Birkök, "Sosyolojik Düşünme ve Yöntemi", *Journal of Human Sciences* 15/4 (2018), 39.

<sup>9</sup> Talip Küçükcan, "Din ve Devlet ilişkileri", *Din Sosyolojisi*, ed. Talip Küçükcan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2019), 92.

<sup>10</sup> Halil İbrahim Aşgın, *Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 66.

<sup>11</sup> Kılıç, *Din-Devlet İlişkisi Açısından Menzil Cemaati Örneği*, 33.

yönettiği insanlar üzerinde yönetim tasarrufuna sahip olduğu düşünceyle otoritesini oluşturan, kurulan yapının yönetilen halk kesimlerince onaylanması ve tanınması biçiminde ortaya çıkan yönetim gücüdür şeklinde tanımlar.<sup>12</sup> Yani genel olarak var olan veya ortaya çıkan bir durumun insanlar katında makullük, geçerlilik ve haklılığını ifade eden meşruluk, hayatın neredeyse bütün alanlarıyla ilgilidir.<sup>13</sup> Bu çerçevede meşruiyet kazanarak geçerlilik elde etmiş olan yapı veya güç odağı sosyolojik olarak meşru sistem ya da meşru otorite olarak düşünülebilir. Düzenin meşru görülmesi ise geçerliliğini ortaya koymaktadır.<sup>14</sup>

Din ve devlet ilişkileri arasında farklı tipolojiler ile ilgili olarak İbn Haldun, Jacques Robert, A. P. Stokes ve Gustav Mensching gibi sosyal bilimcilerin tiplendirmeleri dile getirilebilir. Ayrıca Batı siyaset felsefeleri çerçevesinde yapılan din-devlet ilişkisi tipolojisi de söz konusu edilebilir.<sup>15</sup> Bu bağlamda din-siyaset ilişkisini dört şekilde ele alabiliriz. Bu şekillerden ilki; Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçı ve düşünürlerin görüşlerinde ortaya konulan Kilise Devleti modelidir. İkinci model, devlet dini diyebileceğimiz, dini yapının, devlet kontrolünde bulunduğu, Machiavelli, Hobbes ve Rousseau'nun dile getirdiği modeldir. Üçüncü model, J. Locke ve Tocqueville'in yer aldığı, din ile siyasetin, birbirlerinden ayrı olduğu modeldir. Dördüncü model ise A. Comte'un geliştirdiği insanlık dinine göre şekillenmiş bir modeldir.<sup>16</sup>

Din-devlet ilişkilerinde üçlü bir sınıflandırmadan da bahsedilebilir. Bu anlayış; dine bağlı devlet düzeni olarak teokrasi, devlete bağlı dini yapı olarak nim teokrasi (yarı dini sistem) ve din ile devletin birbirlerinden tamamen ayrıldığı devlet biçimi olarak laik sistem şeklinde bir tasniftir.<sup>17</sup>

Bu eğilimlerin dışında genel anlamda ikili bir tipoloji yapılabilir: Bu tipolojilerden ilki, meşruiyetini dinden alan devlet, ikincisi ise meşruiyetini dinden almayan devlettir. Bu bağlamda ilk tipolojiye uygun düşen dört devlet modeli aşağıdaki gibi dile getirilebilir:

<sup>12</sup> Ejder Okumuş, "Din - Toplum İlişkilerinde Dini Meşruiyet ve Dini Meşruiyet Bağlamında Geçen Yüzyılın Sosyal Görünümü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2001), 82.

<sup>13</sup> Ejder Okumuş, *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 13.

<sup>14</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 219.

<sup>15</sup> Ejder Okumuş, "Din ve Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 1/3 (2002), 21-22.

<sup>16</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, "Din ve Devlet İlişkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 13/38 (1977), 588-589.

<sup>17</sup> Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, 222-223.

1- Din ve Devlet Yönetiminin Aynı Olduğu Devlet: Bu modelde din ve din-dışı; din ve dünya işleri şeklinde bir ayrım söz konusu değildir. Din ile devletin, din ile siyasetin birbirinden farklı iki yapı olarak ele alınmadığı bu tip devletlere örnek olarak birtakım ilkçağ devletlerini, Hz. Muhammed'in kurduğu Medine İslam Devleti'ni ve ilk dört halife dönemi yönetimlerini verebiliriz.<sup>18</sup>

2- Dine Tabi Devlet (Din Devleti): Bu model, teokratik düzen ve hilafet-saltanat devleti şeklinde iki biçimde düşünülebilir. Teokratik devlette din ve yönetim iç içedir; ancak din ve dünya diye iki ayrı gücün, yani "din ve devlet", "ruhani ve cismani", "Tanrı ve Sezar" diye iki ayrı yapının bulunduğu bu sistemde, "ruhani" olan "cismani" olana üstün gelmiş ve siyasi yapıyı kendisine bağlı hale getirmiştir. Bu modele örnek olarak Batı Roma Kilise Devleti'ni, Konfüçyanizmi, Vatikan Site Devleti ve İsrail'i<sup>19</sup> verebiliriz. Hilafet-saltanat devlet modeline örnek olarak İslam'ın tarihi geçmişinde ortaya çıkan Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Klasik Osmanlı gibi devletleri verebiliriz.<sup>20</sup>

3- Dinin Devlete Bağlı Olduğu Devlet: Devlet dini veya devlet kilisesi adı verilebilecek olan bu yaklaşıma, Bizantinizm veya Sezaro-papizm de denilmektedir. Bu modelde yönetim, kendi meşruiyetinin sorgulanmadan kabulü için dini kullanmaktadır.<sup>21</sup> Bu tipte din-devlet ilişkisini düzenleyen şekil, dini siyasi otoriteye bağlı hale getirmiş ve devlet dini ya da devlet kilisesi meydana gelmiştir. Bu yapıda Patrik, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi kabul edilmekte ve siyasi otoritenin başında bulunan imparatorun güç ve kararlarını desteklemektedir. İmparator da dini sahiplenmekte ve kiliseyi korumaktadır.<sup>22</sup> Bu model, siyasetin dine hâkim olduğunu, onu kendi çıkarlarına göre yönlendirdiğini yani dinin bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.<sup>23</sup>

4- Siyasetin Dinden Ayrıldığı/Laik Devlete Geçiş (Şibih-Laik/Quasi-Laik) Devlet: Bu tipin diğer modellerden ayrıldığı nokta, kendisi laik olmadığı

<sup>18</sup> Okumuş, "Din ve Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", 22-23.

<sup>19</sup> Hafize Şule Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 63.

<sup>20</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 214.

<sup>21</sup> Özkan Leblebici, "Devlet ve Din İlişkileri Bağlamında Devletin Din Üzerinden Neo-Liberal Dönüşümü", *Memleket Siyaset Yönetim Dergisi* 9/22 (Temmuz 2014), 360.

<sup>22</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 155.

<sup>23</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 202-203.

halde laikliğe basamak teşkil ediyor olmasıdır. Bu tip devlete, en uygun örnek, 1839 - 1924 yılları arasındaki uygulamaları ile Osmanlı Devleti'dir.<sup>24</sup>

İkinci tipoloji, meşruiyetini dinden almayan devlet veya laik devlet olarak ortaya çıkmaktadır. Din ve devlet bu yapıda kurumsal olarak ayrıştırılmıştır. Dini aidiyet belirtmekten uzak duran seküler devlet modelinde, devlet, baskın din veya kiliseyle bağlarını kopartmış ve inanç konularında tarafsız kalmıştır.<sup>25</sup> Laikliği; dinin devlet yönetimine müdahil olmadığı sosyal sistem, yani devletin dini kendi işleyişine karıştırmadığı ve dine belirli alanlar ayırarak müdahalede bulunduğu, dini politikanın dışında tutmaya çalıştığı siyasi yapı olarak ifade edebiliriz.<sup>26</sup> Dinin devlete bağlandığı ikinci sistemde siyaset ve idare hükümet adamlarının elindedir. İktidarı elinde bulunduranlar dinin yönünü de tayin etmektedir.<sup>27</sup>

Bu tipolojiyi biraz daha genişleterek din ve devlet arasındaki ilişki açısından genel olarak birkaç farklı laiklik modelinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi Amerika<sup>28</sup>, Fransa<sup>29</sup> ve bazı Avrupa ülkelerinde uygulamada bulunan ve kilise ile devletin ayrılık ilkesine dayalı olan laik modeldir. Aslında bu model her ülkede kendi tarihsel geçmişleri çerçevesinde farklı bir uygulama şekline bürünmüş olsa da<sup>30</sup> genel olarak dinle devletin birbirinden ayrılışını öngören bir sistemdir.

İkinci model yaygın olarak Avrupa'da uygulamada bulunan dinle devletin birlikteliğine dayanan karma modeldir. Karma modelde sistem laik olmasına rağmen devletin resmi bir dini söz konusudur ve devlet yöneticileri aynı zamanda dini kurumun da başıdır. Bu model özellikle İngiltere<sup>31</sup> ve Yunanistan'da<sup>32</sup> göze çarpmaktadır.

Üçüncü modelde ise devletle din iç içe geçmiş ve devlet yönetiminde dini kurallar belirleyici rol oynamaktadır. Genel olarak bu modelin karma modelden farkı bu modelde laik bir anlayışın göze çarpmamasıdır. Bu yaklaşımın da iki farklı biçimi vardır. Bunlardan ilki İran ve Vatikan gibi ülke-

<sup>24</sup> Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, 225-227.

<sup>25</sup> Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*, 65.

<sup>26</sup> Okumuş, "Din ve Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", 25.

<sup>27</sup> Murat Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/18 (Haziran 2019), 528.

<sup>28</sup> Hafize Şule Albayrak, "Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)* 48 (Temmuz 2015), 189.

<sup>29</sup> Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*, 65.

<sup>30</sup> Eren, "Din, Devlet ve Siyaset", 624.

<sup>31</sup> Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*, 44.

<sup>32</sup> Albayrak, "Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği", 190.

lerde görülen teokratik model; ikincisi ise Suudi Arabistan, Yemen, Pakistan, İsrail gibi ülkelerde uygulamada bulunan yarı teokratik modeldir.<sup>33</sup>

Bu genel yaklaşımların dışında anayasa sistemleri çerçevesinde durumu ele aldığımızda ise temel olarak beş modelden söz edilebilir<sup>34</sup>:

1- Anayasada Laikliğin Dile Getirildiği Model: Din ile devlet yönetiminin açık bir biçimde birbirinden ayrıldığı bu modeli benimseyen ülkeler, anayasa metinlerinde net bir şekilde laikliği vurgular, herhangi bir din veya mezhebi kabul etmez ve koruma altına almaz. Fransa<sup>35</sup>, Türkiye ve Portekiz<sup>36</sup> gibi devletleri bu modele örnek olarak gösterebiliriz.

2- Anayasada Laikliğin Net Olarak Belirtilmediği Model: Bu yaklaşımı kabul eden devletlerin anayasa metinlerinde, laikliğin, devletin temelini meydana getirdiği ifade edilmemiştir. Bununla birlikte din ve devlet arasında karşılıklı karışmazlık ilkesi kabul edilmekte ve yürürlükte bulunmaktadır. Almanya<sup>37</sup>, Avusturya<sup>38</sup>, ABD<sup>39</sup> ve Hollanda<sup>40</sup> bu modele örnek olarak gösterilebilir.

3- Anayasada Devlet Dininin Kabul Edildiği Ancak Uygulamada Laik Olan Model: Devletin hukuki bir din ya da mezhebinin bulunduğu fakat kanun yapma çalışmalarında dinin ağırlığının gözlemlenmediği bu yaklaşımda, yasal olarak kabul edilen din veya mezhebin diğer din ve mezheplere göre kimi ayrıcalıkları dile getirilebilir. İngiltere<sup>41</sup>, Danimarka<sup>42</sup>,

<sup>33</sup> Ömer Çaha, "Din ve Siyaset", *Din ve Toplum*, ed. Yasin Aktay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2019), 42.

<sup>34</sup> Küçükcan, "Din ve Devlet İlişkileri", 93-94.

<sup>35</sup> Ahmet Yükleyen - Ahmet T. Kuru, *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi Fransa, Almanya ve Hollanda* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı Yayınları, 2006), 21.

<sup>36</sup> Hudai Şencan, *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırma Merkezi, 2011), 71.

<sup>37</sup> Mehmet Kahraman, "Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (Ocak 2008), 64.

<sup>38</sup> Richard Potz, "Avusturya", çev. Heyet, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*, ed. Ali Köse - Talip Küçükcan (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2016), 81.

<sup>39</sup> Orçun İmga, *Amerika'da Din ve Devlet Tarihi ve Felsefi Temeller*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 21-22.

<sup>40</sup> Kahraman, "Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik", 65.

<sup>41</sup> Grace Davie, "İngiltere", çev. Heyet, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*, ed. Ali Köse - Talip Küçükcan (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2016), 152-153.

<sup>42</sup> Albayrak, "Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği", 190.



Finlandiya<sup>43</sup>, Norveç<sup>44</sup> ve Yunanistan<sup>45</sup> bu modelin örnekleri olarak gösterilebilir.

4- Anayasada Devlet Dini veya Mezhebinin Kabul Edildiği ve Dinin Yasama Kaynağı Olduğu Model: Bu yaklaşımda yasal bir şekilde kabul edilen din, kimi zaman kısmen kimi zaman ise tamamen yasamanın kaynağıdır. Bu açıdan din, devlet yönetimi ile ilgili kararlarda belirleyici pozisyonundadır. Bu modele örnek olarak; İran, Afganistan, Suudi Arabistan, Bahreyn, Mısır ve Pakistan gösterilebilir.<sup>46</sup>

5- Dine Karşı Olan Model: Anayasasında laikliğe bariz bir şekilde vurgu yapsın ya da yapmasın dine olumsuz bakan, dini özgürlükleri yasaklayan bu modele örnek olarak Çin, Küba, Vietnam ve Kuzey Kore gösterilebilir. Bu model, din karşıtı bir anlayışa dayanmakta ve bu doğrultuda politikalar izlenmektedir. Devletin dine karşı düşmanca bir tavır aldığı, dini baskı altında tuttuğu hatta bazı örneklerinde dini yasakladığı bir modeldir.<sup>47</sup>

Bu çalışmada ise Maurice Barbier'in dile getirdiği tasnif ve tipoloji göz önünde bulundurulacak ve özelde İslam tarihinin dönemlerinin bu tipolojideki konumu belirlenmeye gayret edilecektir.

## 2. Barbier'in Tasnifi

Yukarıda bahsi geçen tipolojilerin dışında Maurice Barbier'in tasnifine göz atmak gerekirse<sup>48</sup>; Barbier'in din ve siyaset arasındaki ilişkilere dair yaklaşımını dört şekilde ele alabiliriz. Birincisi dinin siyaset üzerinde mutlak üstünlüğünü ilan eden ve sonuç itibarıyla de siyaseti dine sıkı bir şekilde bağlı kılan tiptir.<sup>49</sup> Ortaçağ Hristiyanlığı'na ait olan bu tasavvuru dinsel olarak nitelendirebiliriz.<sup>50</sup>

İkinci yaklaşım, siyasetin din üzerindeki ağırlığını ve dolayısıyla dinin siyasete bağlılığını ileri sürer. Bu yaklaşımı araçsal olarak değerlendirebiliriz. Çünkü bu yaklaşıma genellikle, dini farklı gerekçelerden ötürü, ol-

<sup>43</sup> Şencan, *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi*, 31.

<sup>44</sup> Şencan, *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi*, 63.

<sup>45</sup> Charalambos Papastathis, "Yunanistan", çev. Heyet, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*, ed. Ali Köse - Talip Küçükcan (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2016), 275.

<sup>46</sup> Küçükcan, "Din ve Devlet İlişkileri", 94.

<sup>47</sup> Özlem Ülker, *Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Din-Siyaset İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 11.

<sup>48</sup> Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999).

<sup>49</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 23-24.

<sup>50</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 15.

duğu gibi ele almaktan ziyade siyaset ve iktidarın bir aracı olarak telakki eden düşünürlerde rastlarız.<sup>51</sup> Bu anlayışta, hem dini onun öz değerini reddetmeksizin doğrudan doğruya toplumun ve devletin hizmetine koşmak söz konusudur hem de daha radikal bir tarzda dinin siyaset tarafından bütünüyle soğurulmasına imkân verecek derecede dini siyasete tabi kılmak çabası göze çarpmaktadır.

Aşırı ve tehlikeli olarak yargılanan bu eğilime tepki olarak bütün alanlarda bilhassa siyasal ve dinsel alanlarda özgürlüğü sıkı bir şekilde savunma kaygısının belirlediği bir üçüncü yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım din ve siyaseti iyice birbirinden ayırmaya, bunların birbirlerine nazaran bağımsızlıklarını ileri sürmeye ve her birini diğerinin vesayetinden kurtarmaya yönelmiştir. Liberal olarak değerlendirilen bu yaklaşım çoğu kez dinin öz değerine duyarlı olan düşünürler tarafından geliştirilmiştir.<sup>52</sup>

19. yüzyılla beraber dinin toplumsal hayattaki yeri açısından dördüncü yaklaşım şekli ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım ılımlı ya da radikal tavra göre daha eleştireldir. Bu çerçevede geleneksel dinsel formlar eleştiriye tabi tutulmaktadır. Çünkü bu formlar modern toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek mahiyette değildir.<sup>53</sup> Sonuç itibariyle bu ihtiyaçları karşılamak için seküler kaynaklı yeni bir din inşa edilmeye çalışılmıştır.<sup>54</sup> Diğer yandan devletle kiliselerin birbirinden ayrılmasının yetersizliği ve dinsel formları yenilemenin işe yaramazlığı ortaya çıktığı için eleştiri daha radikal bir hal almış ve insan için yabancılaştırıcı ve bütünüyle ortadan kalkması mukadder olarak telakki edilen dine, dinin kendisine cephe alınmış ve hatta din yasaklanmıştır.<sup>55</sup>

Ayrı ayrı dinsel, araçsal, liberal ve eleştirel olarak isimlendirilebilen bu yaklaşımlar birbirini zaman içerisinde kronolojik olarak takip etmez fakat topluca bakıldığında aralarında zaman dizimsel bir art ardalık bulunsa da geniş ölçüde birbirinin üzerine binışerek kesişir.<sup>56</sup>

## 2.1. Dinsel Yaklaşım

Ortaçağ'da ruhani iktidar ile cismani iktidar, yani Papa ile İmparator

<sup>51</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 202.

<sup>52</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 16.

<sup>53</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 205-206.

<sup>54</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 17.

<sup>55</sup> Ülker, *Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Din-Siyaset İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması*, 11.

<sup>56</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 17.

ve bu iki gücün taraftarları arasında sık sık zorlu mücadeleler yaşanmıştı.<sup>57</sup> Özellikle iki kılıç kuramı olarak ele alınan bu yaklaşımda, iki iktidar - ruhani ve cismani - ayırımına gidilmiş ve her ikisi de Papa'ya izafe edilmiştir. Birincisi bizzat Papa tarafından, ikincisi ise yine Papa'nın otoritesi altında olmak üzere hükümdarlar tarafından icra ediliyordu. Neticede siyasal alan ruhani alana tabi kınılıyordu.<sup>58</sup> Bazı itiraz ve eleştirilere rağmen bu öğreti Ortaçağ Hristiyanlığı'na kendini kabul ettirmeyi ve din ve siyaset arasındaki ilişkileri sabitleştirmek suretiyle bunu temel kural olarak ortaya koymayı başarmıştı. 16. yüzyıl reformcularıyla birlikte ruhani olanın mutlak üstünlüğü ilkesi yeniden bir canlanma dönemi yaşamıştır.<sup>59</sup>

Bu yaklaşımın savunucuları arasında Luther, Calvin, Bodin, Bossuet<sup>60</sup> ve De Maistre gösterilebilir. Bu düşünürler dinin, siyaset ve ruhani olanın cismani olan üzerindeki üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>61</sup> Ancak birbirleriyle zıtlastıkları birçok önemli nokta da söz konusudur. Luther, iki krallık kuramını; Calvin, iki rejim kuramını; Bodin, din ile siyasetin uzlaştırılmasını; Bossuet, din ile siyasetin ittifakını; De Maistre ise din ve siyasetin birliğini savunmuşlardır.<sup>62</sup>

## 2.2. Araçsal Yaklaşım

16. yüzyıldan 19. yüzyıla dek pek çok düşünür değişik biçimlerde ruhani olanın üstünlüğünü koruyup sürdürmeye ve siyaseti de onun gereklerine boyun eğdirmeye çalışmışken, aynı zaman dilimine mensup bazı kuramcılar ise buna zıt bir tez ileri sürdüler ve dini siyasetin basit bir aracı olarak telakki edecek derecede onu siyasete bağımlı kılmayı çalıştılar.<sup>63</sup> Bu araçsal yaklaşıma bilhassa devlete özgül bir önem atfeden ve din dâhil her şeyi onun hizmetine sunan filozoflarda veya siyaset düşünürlerinde rastlanır. Bu düşünürler dini, toplum için gerekliliğini sürdüren ve siyasete esin vermeye devam eden biçimiyle muhafaza ederek devleti dinden hiçbir surette azat etmediler.<sup>64</sup>

Bunun aksine, siyasal gerekliliklere manevi değerlerden daha fazla

<sup>57</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 202.

<sup>58</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 214.

<sup>59</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 24.

<sup>60</sup> Fığlalı, "Din ve Devlet İlişkileri", 588-589.

<sup>61</sup> Nurullah Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 38.

<sup>62</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 25-100.

<sup>63</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 30.

<sup>64</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 103.

duyarlı diğer düşünürler dini, siyasetin hizmetine sunmayı ve dolayısıyla da onu devlete bağlı kılmayı önerirler.<sup>65</sup> Onlar dinin toplumsal önemini tanımamak bir yana dinin devletin istikrarı ve iktidarın icrası için nasıl bir yararlılık arz edebileceğini bilirler. Tam da bu sebeptendir ki dini siyasetin bir aygıtı ve bir yönetim aracı kılmak isterler.<sup>66</sup> Bu pozitif nedene çoğu kez negatif karakterde bir diğeri eklenir: Din kavga ve çatışma kaynağı olageldiğinden devlete zarar veren bu tehlikelerden sakınmak için dini devletin hizmetine<sup>67</sup> tabi kılmak yerinde olur.

Araşsal yaklaşım biri ılımlı diğeri radikal olmak üzere iki biçim altında kendini ifade eder. Birincisi dinin toplumsal ve siyasal yararlılığını vurgulamakla yetinir, onun öz değerleriyle ilgilenmez ama dini devletin iktidarına hizmetkâr kılmaya da çalışmaz. Dinin doğrudan denetimini ele almaksızın devleti koruyup sürdürmek ve yönetmek üzere dini kaynakların kullanmasını bilmek söz konusudur artık. Bu anlayışın savunucuları arasında yer alan Machiavelli, devlet hizmetinde bir dini yaklaşımı dile getirirken Montesquieu ise dinin siyasal ve toplumsal işlevleri üzerinde durmaktadır.<sup>68</sup>

İkinciler ise daha ileri giderek dini bütünüyle siyasal iktidara tabi kılmak istemişlerdir. Çünkü dini devletin ve yönetimin hizmetine seferber etmeyi ummakta ve mezhep farklılıklarının lüzumlu siyasal birliği yıkmaya uğratacağından korkmaktadırlar. Kuramsal olarak ruhani ve dünyevi alanları birbirinden ayırt etseler de, bunları ayırmayı reddederek dini bütünüyle siyasete bağımlı kılmaya çalışmışlardır. Bu anlayışı yansıtan düşünürler içinde Hobbes, Spinoza ve Rousseau sayılabilir. Hobbes, kilise ile devletin iç içeliğini; Spinoza, dinin siyasete tabi kılınmasını ve Rousseau da sivil bir din kuramını savunmuştur.<sup>69</sup>

### 2.3. Liberal Yaklaşım

Din ve siyasetin ayrılığı kuramının gelişmesi ancak Fransız Devrimi'nden sonra siyasal liberalizmin atılım göstermesiyle birlikte gerçekleşmiştir. Bu yaklaşım dinin toplum için olduğu gibi birey için de arz ettiği öz değeri yeniden keşfederek onu devletin nüfuzundan kurtarmak

<sup>65</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 176.

<sup>66</sup> Karakaş, *Gazâli'de Din ve Devlet İlişkisi*, 38.

<sup>67</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 204.

<sup>68</sup> Fiğlalı, "Din ve Devlet İlişkileri", 589.

<sup>69</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 104-105.

ister. Tam bir din özgürlüğünü ve dinin, din alanında yetkin olmadığına hükmettiği, siyasal iktidardan mutlak bağımsızlığını öne sürer.<sup>70</sup> Liberal yaklaşımın içerisinde ele alınabilecek düşünürler olarak ise Locke, Constant, Lamennais ve Tocqueville zikredilebilir.<sup>71</sup> Devlet ile kilisenin ayrılması düşüncesinde bulunan Locke ile başlayan bu süreç birçok farklı biçim almıştır. Din ile siyasetin birbirinden tamamen bağımsızlığı üzerinde Constant kafa yorarken Lamennais ise Hristiyanlığın toplumsal yapı üzerindeki etkileri üzerinde durmuştur. Tocqueville ise Hristiyanlıkla demokrasiyi uzlaştırmaya gayret etmiştir. Böylece Hristiyanlık, modern toplumdaki etkinliğini daha iyi temin edebilecektir.<sup>72</sup>

#### 2.4. Eleştirel Yaklaşım

Kuşkusuz Aydınlanma Çağı'nda pek çok filozof Hristiyanlığı ve özellikle de Katolikliği tartışma konusu etmiştir.<sup>73</sup> Ne var ki din ancak 19. yüzyıldan itibaren sistematik bir eleştirinin konusu yapılmış ve onun toplumdaki yeri yeni bir tarzda ele alınmıştır.<sup>74</sup> Bu eleştiri başlıca iki biçimde karşımıza çıkmaktadır: İlimli ve radikal.

İlk olarak geleneksel din reddedilmiştir. Çünkü din sanayi toplumunun yeni ihtiyaçlarına artık cevap verememektedir. Dolayısıyla onun yerine bu ihtiyaçlara cevap verebilecek mahiyette yeni bir din getirilmesi önerilmiştir.<sup>75</sup> Aslında sanayi toplumunda bile dinin gerekliliğine inanılmaktadır. Bununla birlikte bu toplumu çekip çevirmek ve ona bir ruh vermek için rasyonel doğada ve laik karakterde yeni bir dine<sup>76</sup> ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Marxist olmayan sosyalistler olarak ele alınabilecek ilk grup içinde Saint-Simon, Robert Owen ve Pierre Leroux gösterilebilir. Bu düşünürler yenilenmiş bir Hristiyanlığı dile getirirlerken yeni bir insanlık dini düşüncesinde bulunan Auguste Comte de ilk grup içinde ele alınabilir. Dine karşı daha güvensiz olan ve toplumsal faydası konusunda şüpheler taşıyan Proudhon da bu grupta zikredilebilir.<sup>77</sup>

Dinin eleştirisi sonradan Marx ve Engels ile birlikte radikal bir biçim

<sup>70</sup> Fıçlalı, "Din ve Devlet ilişkileri", 589.

<sup>71</sup> Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*, 38.

<sup>72</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 184.

<sup>73</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 289.

<sup>74</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 205.

<sup>75</sup> Fıçlalı, "Din ve Devlet ilişkileri", 590.

<sup>76</sup> Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*, 38.

<sup>77</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 290.

almıştır. Dinin sosyo-ekonomik koşulların bir yansıması olduğunu dile getirerek din ve siyaset ayrımının yetersiz olduğu ve yeni dinsel biçimlerin sanayi toplumunun sorunlarını çözemeyeceği saptamasında bulunmuşlardır. Dinin insan için yabancılaştırıcı olduğunu<sup>78</sup> ve komünist toplumda tamamen ortadan kalkacağını öngörmüşlerdir. Onlara göre dinin devletle ilişkileri klasik sorunu böylece çözülmüş olacaktır. Dinin ideolojik işlevi üzerinde duran Gramsci ise Hristiyanlık ve Katolik Kilisesi'nin tarihi ile ilgilenmiştir.<sup>79</sup>

Barbier'in çizmiş olduğu çerçeve bağlamında 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar din ve siyaset ilişkileri büyük bir çeşitlilik ve kayda değer bir evrilme yaşamıştır. Ancak Barbier'in ortaya koymuş olduğu bu şablon belirli bir bölge ve dönemi içine almaktadır: 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve temelde de Hristiyanlıkla ilgilidir. Buna karşılık İslam toplumlarında yönetim ve din arasındaki ilişkiler Batı toplumlarından farklı özellikler göstermekle<sup>80</sup> birlikte bu tasnifi tamamen görmezden gelmek de mümkün değildir. Özellikle din ve devlet ilişkilerinin tasnifi açısından taşıdığı önem dolayısıyla ve böyle bir tasnife de duyulan ihtiyaç sebebiyle aşağıda İslam Tarihi bazında bu şablonun boyutları ele alınmaya çalışılacaktır.

### 3. İslam Tarihinde Görülen Devlet Modelleri

Barbier'in geliştirdiği tasnif, İslam devletinin hicretten sonra kuruluşundan halifeliğin kaldırıldığı döneme kadar geçen zaman dilimi içerisinde yaşanan gelişmeler bağlamında bu başlık altında ele alınacaktır. Bu çerçevede özellikle tasnifin ilk iki kısmı belirleyici olmuştur ki bunlar da "dinsel" ve "araçsal" yaklaşımlardır. Hz. Muhammed dönemi ile ilk dört halife devri daha çok "dinsel" olarak ele alınabilecek bir dönem iken Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı dönemleri daha ziyade "araçsal" olarak adlandırılabilirler. Bu açıdan baktığımızda nispeten laiklik uygulamaları bağlamında "eleştirel" yaklaşımın izleri görülebilirken "liberal" yaklaşıma geçildiği tam anlamıyla dile getirilememektedir.

Toplumlar yönetici otoriteye kendi yapılarına uygun olarak klandan imparatorluğa kadar çeşitli şekillerde vücut vermişlerdir. Bu otorite bir tek şeften örgütlü kurumlara kadar farklı yapılarda görülmüştür.

<sup>78</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 33.

<sup>79</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 290.

<sup>80</sup> Davut Dursun, *Yönetim - Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 55.

Aşiret ve kabile boyutunu aşan toplumlarda devlet adı verilen teşkilatlı bir otoritenin oluştuğu tarihi bir vakıdır.<sup>81</sup> Bu çerçevede örneğin Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretiyle birlikte yaptığı ilk işin, Medine'de yaşayan kabileleri, Medine Vesikası denilen ve anayasa olarak nitelendirilebilecek ortak bir sözleşme üzerinde birleştirmiş olması<sup>82</sup> da devletin doğal ve vazgeçilmez bir kurum olduğunu doğrulamaktadır.

İslamiyet açısından devletin varlığı tartışma konusu yapılamaz; zira Kur'an'da zalim ve adil krallardan söz edilir. Bu çerçevede Kur'an'ın önem verdiği husus yönetimin şekli olmayıp toplumun adaletle yönetilmesidir. Kur'an'da yönetimde egemen olması gereken prensipler iki temel ilkeye indirgenebilir: Meşveret (eş-Şûra 42/38 ve Âl-i İmrân 3/159) ve adalet (el-Mâide 5/8 ve el-Mümtehine 60/8). Bu iki temel ilkeye riayet edilmesi büyük bir önem taşımaktadır. Bu anlamda konuyla ilgili hükümlerin azlığı hükümlerin esnek olması meselesiyle de ilgilidir. Temel esaslar belirlendikten sonra bu esasların uygulanabilme ve gerçekleşme özellikleri ön plana çıkmaktadır. Böylece ilerleyen zaman dilimlerinde de bu hükümler uygulanabilir olmuştur. Bunun yanı sıra emanetin ehline verilmesi (en-Nisâ 4/58) ve yöneticilerin Müslüman olması (en-Nisâ 4/59) ilkeleri de dile getirilebilir.<sup>83</sup> Bu bağlamda Kur'an'da net bir şekilde tanımlanmış, çerçevesi tespit edilmiş bir devlet modeli bulunmadığı gibi genel ilkeler dışında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş bir siyaset şekli de mevcut değildir.<sup>84</sup> Aslında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş, esnekliği bulunmayan statik bir siyasetin devam ettirilebilmesi de söz konusu değildir.<sup>85</sup>

Tarihsel çerçevede baktığımızda Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti, henüz Mekke'de organize olamamış bir cemaat yapısında bulunan Müslümanların, Medine'de inançları çerçevesinde bir dev-

<sup>81</sup> Hamza Aktan, "Kur'an ve Ehli Sünnet Kaynaklarına Göre Hazret-i Peygamber Örneğinde Siyaset", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 313.

<sup>82</sup> Ali Bulaç, *Din ve Siyaset* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2014), 374.

<sup>83</sup> Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 48.

<sup>84</sup> Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", 521.

<sup>85</sup> Osman Zahid Çifçi - Hüsamettin Erdem, "İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi", *İstem Dergisi* 11/22 (Aralık 2013), 121; Süleyman Uludağ, "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, ed. Bedreddin Çetiner vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 114.

let kurmalarını sağlamıştır.<sup>86</sup> Bu devletin yönetimi ise Hz. Muhammed'e bırakılmıştır.<sup>87</sup>

Hz. Muhammed'in Medine'de kurulan devletin başkanı olmasını tabii karşılamak gerekir. Allah'ın elçisi olarak kendisine nazil olan Kur'an ahkâmını tebliğ ve tatbik etmekle görevli olan Hz. Muhammed'in teşri, icra ve kaza yetkilerine sahip olan kişi olarak devletin reisi olması doğaldır.<sup>88</sup> Doğal olarak Hz. Peygamber'in Medine hayatı, kendine özgü şartları olan müstesna bir dönemdir. Bu dönemde Hz. Muhammed hem din önderi hem de devlet başkanı sıfatını taşıyordu. Mescidini hem devlet merkezi hem başkomutanlık hem de ibadethane olarak kullanıyordu.<sup>89</sup> Müslümanların gerek dini ve gerekse dünyevi işlerinde son söz peygamberindi. Bu anlamda bir muhalefet ya da gruplaşma söz konusu değildi. Yaşanan sorunlar ve hukuki davalar sonuç itibarıyla Hz. Muhammed tarafından çözüme kavuşturuluyordu.<sup>90</sup>

Hz. Muhammed'in yönetim anlayışını ele aldığımızda şu sonuca ulaşmak olasıdır: Hz. Muhammed devleti vahiy ekseninde ve tevhit inancıyla yönetiyordu.<sup>91</sup> Bu idare şekli, ırkçı bir anlayıştan ziyade ümmet yaklaşımını öne çıkaran, fakat farklı toplum ve dinlere bağlı olanlarla da bir arada bulunma anlayışını tatbik eden bir sosyal bilince yaslanıyordu. Bu sebeple farklı Arap toplumları İslamiyet'in otoritesini zamanla benimsemiştir. Böylece daha önceden sistemli bir devlet teşkilatının görülmediği Arabistan'da Hz. Muhammed vefat ettiğinde kurulu bir devlet düzeni bırakmıştı.<sup>92</sup>

Kısaca Hz. Muhammed döneminde din ile siyaset hiç karşı karşıya gelmemiştir.<sup>93</sup> Doğal olarak bu durumun temel nedeni; hem dini hem de siyasi olmak üzere iki liderliğin de Hz. Muhammed'in uhdesinde bir araya gelmiş bulunmasıdır. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse Hz. Muhammed öncelikli olarak Allah'tan aldığı vahyi insanlara iletirken bu vahiy çerçe-

<sup>86</sup> Mehmet Çelik, "İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (Aralık 1999), 30.

<sup>87</sup> Mehmet Salih Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 33.

<sup>88</sup> Mehmet Şimşir, "İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (2017), 275.

<sup>89</sup> Çelik, "İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", 30.

<sup>90</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 45.

<sup>91</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 176.

<sup>92</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 34.

<sup>93</sup> Fıçlalı, "Din ve Devlet İlişkileri", 590.



vesinde, liderliğini yaptığı devleti yönetmekte idi.<sup>94</sup> Hz. Muhammed'in ölümüyle dini görevi bitmiştir ancak siyasi liderlik pozisyonu daha sonra diğer Müslümanlar tarafından sürdürülmüştür.

Hz. Muhammed, vefatından sonra yönetimi kimin veya kimlerin hangi usulle devralacağı konusunda bir açıklama ve tavsiyede bulunmamıştır. Nitekim Hz. Muhammed'den sonra devletin başına kimin geçeceği meselesine Kuran'da da hiç temas edilmediği tarihi bir gerçektir. Keyfiyet bu olunca Müslümanlar bu konuda Kitap ve Sünnet'in prensipleri ile hareket etmiş ve ehliyet prensibine tabi olarak başkanlarını seçmişlerdir.<sup>95</sup> Böylece Hz. Muhammed kurmuş olduğu devlet yapısında asgari gereklilikleri temin etmişken, bütün zamanlar için sabit ve geçerli olan katı bir yönetim yapısı ortaya koymamış, aksine kendisinden sonrakilere; değişen şartlara uygun olarak dinamik bir yönetim kurmalarını sağlayacak bir rehberliğin ana hatlarını vermiştir.<sup>96</sup>

Halife seçimi sırasında Ensar ve Muhacir'in adaylar konusunda farklı bakış açıları olmuştur. Bu farklılık, Hz. Peygamber'in kimin halife olacağı konusunda açık bir vasiyette bulunmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>97</sup> Ancak Hz. Muhammed, Müslümanları, "şûra" ilkesine yönlendirmiştir. Bu şekilde Müslümanlar, istedikleri kişiyi devlet başkanı olarak seçebilme imkânını elde etmiştir. Böylece yaşanan kısmi görüş ayrılıkları kısa sürede çözülmüş<sup>98</sup> ve sahabe biat usulüne dayanan seçimli sistemi benimseyerek Hz. Ebubekir'i halife seçmiştir.

Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle başlayan ve ilk dört halifeyi kapsayan süre içerisinde bazı şekil farklılıklarına rağmen halkın onayladığı kişiler biat usulü ile yönetime getirilmişlerdir.<sup>99</sup> Nitekim İslamiyet'in devlet yönetimiyle ilgili olarak dile getirdiği ana prensiplerden, şura ve biat usulü ön plana çıktığında; devlet başkanının hata yapabileceği, halktan kopuk olmadığı ve ilahi bir görev yerine getirmediği, toplumun biatı ile yönetime gelerek onun adına görevini yürüttüğü realitesiyle karşılaşırız.<sup>100</sup>

Dört Halife de Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi nitelikte oldu-

<sup>94</sup> Hüseyin Algül, "Asr-ı Saadette İdari Hayata Bir Bakış", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Osman Tunç (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 98.

<sup>95</sup> Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 72.

<sup>96</sup> Şimşir, "İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci", 277.

<sup>97</sup> İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis* (İstanbul: Medrese Yayınları, 2006), 49.

<sup>98</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 35.

<sup>99</sup> Çelik, "İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", 31-32.

<sup>100</sup> Çifçi - Erdem, "İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi", 123.

ğunu çok iyi takdir etmiş ve bir devlet başkanı olarak değişen şartlara ve Müslümanların yararına olan en uygun düzenlemeleri yapmışlardır.<sup>101</sup> Bu çerçevede ilk halifeler dönemin şartlarını göz ardı etmeden davranmışlar, Kur'an'ın temel ilkeleri çerçevesinde toplumun ihtiyaçlarına cevap ararken kendilerini rahat hissetmişler, bunu yaparken de dinin özüne uygun davrandıklarına inanmışlardır.<sup>102</sup>

Bu dönemde devlet yönetiminde dini ve dindışı olan, din ve dünya işleri gibi bir ayırım söz konusu değildir. Din ve devletin birliği anlayışına yaslanan bu devlet yönetim anlayışında din ve siyaset şeklinde birbirinden ayrı iki alan söz konusu edilmediği gibi yöneten ve yönetilenler de birbirlerinden ayrı bir şekilde düşünülmemiştir. Bu modelde ruhani ve cismani biçiminde ayrı iki sınıf ya da otorite yoktur.<sup>103</sup> Bu yönüyle peygamberimizin başında bulunduğu toplum düzenine Nebevi Model, ilk dört halifenin iş başında olduğu döneme ise Hilafet Modeli denilebilir. Burada toplum düzeni veya devlet, meşruiyetini genel olarak İslami prensiplerden almaktadır.<sup>104</sup>

Hz. Muhammed ve ilk dört halife dönemlerini Barbier'in tasnifi doğrultusunda değerlendirecek olursak; Nebevi Model ve Hilafet Modeli olarak adlandırılabilir olan bu dönemde "dinsel" yaklaşımın varlığından söz edebiliriz. Zira din siyaset üzerinde mutlak bir üstünlüğe sahiptir ve siyaset dine sıkı bir şekilde tabidir.

İslam'ın siyasal olarak ilk örgütlenme döneminden sonra Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı yönetimlerinde tek iktidar pratiği giderek bölünmüş ve siyasal iktidar nispeten dünyevi gücün yani sultanın elinde şekillenmiştir. Böylece Emevi siyaset anlayışının bir ürünü olan saltanat ideolojisi<sup>105</sup> pratiği söz konusu olmuştur.

İslam tarihinde Emeviler ile birlikte siyasi yapı tamamıyla saltanata dönüşmüştür. Emeviler döneminde din yerine "devlet menfaatleri" kavramı ön plana çıkmış ve din ile ilgili meseleler daha çok ikinci planda kalmıştır. Din kurumu özellikle adalet, eğitim, dini bilgi ve danışma ile

<sup>101</sup> Akif Köten, "Hz. Peygamberin İmamet Tasarrufu", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Osman Tunç (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 108-109.

<sup>102</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 57.

<sup>103</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 214.

<sup>104</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 152-153.

<sup>105</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 57.

ibadetlerin yönetimi gibi hizmetleri görmek için siyasal iktidara bağımlı şekilde ve kamu yönetimi içinde örgütlenme imkânı bulmuştur.<sup>106</sup>

Dört halife döneminde her alanda belirgin olan din, Muaviye'nin hilafeti saltanata dönüştüren siyasi operasyonu ile devletin siyasi erkine terkedilmiştir. Devlet otoritesi, dini, tekeline alarak istediği gibi yorumlamış ve bu yorumunu da kimi zaman “resmi din” görüşü olarak halka dayatmıştır. Emevi, Abbasi ve sonraki İslam toplumlarındaki uygulamalar bu noktada benzerlik arz eder.<sup>107</sup>

Hilafetin saltanata dönüştüğü Emevi ve Abbasiler dönemlerinde biat müessesesi şeklen korunmuş ancak halkın biate iştirakine imkân verilmeyerek çerçevesi daraltılmış bir anlamda içi boşaltılmıştır.<sup>108</sup> Nitekim İbn Haldun da hilafet rejiminin Dört Halife Devri ile sona erdiğini ve yerini güce ve fethedilen iktidarla yürütülen ve daimi ordu ile desteklenen mülke bıraktığını öne sürmektedir.<sup>109</sup>

Bu çerçevede zorla biat alma,ırka dayalı yönetim düzeni, Kayser ve Kisra tarzı yöneticileri anımsatan hayat biçimi, toplumun yöneticilerden çekinmesi, hazine üzerinde görülen sorumsuzluk ve yolsuzluklar, yönetimin bireysel ve ailevî tutkular için temel prensiplerden sapması, istişare geleneğinin bırakılması, yani neredeyse tüm yaklaşımlarda nebevi anlayış ve İslamiyet'in yönetimle ilgili genel ilkelerine ters bir yönetim şekliyle hareket edilmesi siyasal alanda etkin unsurlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>110</sup>

Emevi yönetimiyle birlikte halifelik makamının dini yanına pek önem verilmeyerek daha çok siyasal tarafı ile ilgilenilmiş, yönetim merkezi Medine'den Şam'a taşınmıştır. Bir yönüyle Emevi Yönetimi, İslam'da dini otorite ile siyasal otoritenin birbirinden ayrılması yönünde ilk işaretlerin görülmeye başlandığı bir dönem olarak değerlendirilmektedir.<sup>111</sup>

Emevilerin; Arapları, özelde Emevi Ailesini üstün tutarak Müslümanları ayırıştırması, başta Acemler olmak üzere toplumun büyük bir kesimine ikinci sınıf insan (mevali) muamelesi yapmaları ve bu kesimlerdeki

<sup>106</sup> Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*, 42.

<sup>107</sup> Osman Tunç, “Sunuş”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Osman Tunç (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 8.

<sup>108</sup> Aktan, “Kur'an ve Ehli Sünnet Kaynaklarına Göre Hazret-i Peygamber Örneğinde Siyaset”, 315.

<sup>109</sup> Ünver Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332 – 1406)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 1986), 103.

<sup>110</sup> Geçit, “İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”, 43.

<sup>111</sup> Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*, 46.

rahatsızlığı dile getirerek onların desteklerini kazanan Haşimoğulları'nın iktidarı ele geçirmek için her türlü fırsatı değerlendirmeleri, Emeviler'in çöküşüne neden olmuştur.<sup>112</sup>

750 yılında halifelik Emeviler'den, Abbasilere geçmiş ve devlet yönetiminin merkezi de Şam'dan Bağdat'a taşınmıştır. Abbasi yönetiminde merkezde bulunan halifenin siyasi ve idari gücü zamanla azalmış, siyasi otoritenin gücü dini otoritenin üstüne çıkmış ve adeta dini kendine bağlamıştır.<sup>113</sup>

Abbasi Devleti'nin merkezi otoritesinin zayıflaması; halifeler tarafından atanan valilerin, önce iç işlerinde özerkliklerini daha sonra da bağımsızlıklarını ilan etmelerine ve Tevaif-i Mülük denilen devletlerin kurulmasına neden olmuştur.<sup>114</sup> Siyasi bağımsızlıklarını kazanan valiler; halifenin Müslümanlar üzerindeki manevi etkisinin farkında olduklarından, iktidarlarına meşruiyet kazandırmak için, baskı altına aldıkları halifeden onay almayı da ihmal etmemişlerdir. Siyasi iktidarlarını kaybetmeye başlayan Abbasi halifeleri de; merkezin çevre üzerindeki gücünün zayıf olduğunu görüp, siyasi bağımsızlık ilan eden valilere, dini lider olarak halifeye bağlılıklarının devamını sağlamak için, bağımsız devlet olduklarını kabul anlamına gelen beratlar vermişlerdir. Bu durum; hilafetin yaptırım gücü olmayan, sembolik bir hale doğru dönüşmesine neden olmuştur.<sup>115</sup>

Hilafet, saltanat anlayışı biçimini aldıktan itibaren saltanat, hükümdarın karizmasını arttırmak dışında bir fonksiyona sahip olamamıştır. Hz. Muhammed'den sonra onun devlet başkanlığı görevini devralan ilk dört halife döneminde, Hz. Muhammed'in halifesi, onun halifesinin halifesi gibi tamlamalarda kullanılan "halife" unvanı, Emevi ve Abbasi dönemlerinde "Allah'ın halifesi" ve "O'nun yeryüzündeki gölgesi" şekline dönüşmüş ve başa gelenlerin meşruiyetinin temeli olmuştur.<sup>116</sup>

Artık hilafetin eski karizması ve toplum nezdindeki değeri zayıflamış, öyle zamanlar yaşanmış ki, tüm Müslümanların lideri durumundaki halife farklı başka güçlerin himayesi altında hayatını sürdürmek durumunda kalmıştır.<sup>117</sup> Zamanla da İslam Dünyası'nda üç ayrı halife ortaya çıkmıştır.

<sup>112</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 59.

<sup>113</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 42.

<sup>114</sup> Bahriye Üçok, *İslam Tarihi Emeviler Abbasiler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 105-112.

<sup>115</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 60-61.

<sup>116</sup> Bulaç, *Din ve Siyaset*, 373.

<sup>117</sup> Üçok, *İslam Tarihi Emeviler Abbasiler*, 105.

Bunlardan ilki Abbasi Halifesi (Bağdat) iken ikincisi Endülüs Halifesi ve üçüncüsü de Şii Halife (Kahire) olmuştur.<sup>118</sup> Böylece hilafetin birleştirici rolü sona ermiştir.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde ise İslam inancı bağlamında hem dini lider hem de hükümdar olan halifenin yetkileri daraltılmış, dünya işlerinin yönetimi Türk Sultanlarına bırakılmıştı. Özellikle Osmanlılar döneminde birbirinin işlerine karışmayan biri dini lider (şeyhülislam), diğeri sultan olmak üzere iki baş bulunmakta idi.<sup>119</sup>

Bu durumun bir devamı olarak hilafet, Osmanlı Padişahı I. Selim'in Mısır seferinden sonra kutsal emanetler ile birlikte Osmanlı başkentine nakledilene kadar sadece ismen varlığını devam ettirmiştir. Osmanlı Devleti'ne geçtiğinde de "saltanatla uyum halinde bir sistem"e dönüşmüştür. Yani Osmanlı Devleti'nde de halifenin seçilmesi "şûra" prensibi ile gerçekleşmemiş, "ırsiyet" hala temel yaklaşım olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>120</sup>

Ancak şeyhülislamlık müessesesiyle sultanın uygulamaları dini hukuk ile sınırlandırılmıştı. Daha da ötesi bazı güçlü şeyhülislam zamanla "padişahı azletme" pozisyonuna da çıkabilmiştir. Fakat genel olan yaklaşım çerçevesinde pek çok şeyhülislam, padişah tarafından azledilmiştir. Bununla birlikte şeyhülislamın siyaseten katledilmeleri yasaktı.<sup>121</sup>

Bu gelişmeler, genel olarak yöneticilerle din adamları arasında belirgin bir açıklığın olduğunu, sultanın bazen padişah unvanıyla, bazen de halife unvanıyla hareket ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda saltanat ve hilafetin bir arada bulunduğu Osmanlı Devleti'nde kimi zaman "dini yetki" ile "yönetim yetkisi" alanında problemler yaşanabilmiştir.<sup>122</sup>

Hilafet-saltanat tipi devlet olarak adlandırılabilir olan bu devlet modeline Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Klasik Osmanlı gibi devletleri örnek olarak göstermek mümkündür. Zira bu dönemlerde hem mülk yani saltanat hem de hilafet kurumlarının bir aradalığı söz konusudur.<sup>123</sup>

Bu bağlamda İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan ve Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar yürürlükte olan bu modelde din-devlet, din-dünya çatışması şeklinde bir sorun çok fazla göze çarp-

<sup>118</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 43.

<sup>119</sup> Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", 522.

<sup>120</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 44.

<sup>121</sup> Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", 522.

<sup>122</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 44.

<sup>123</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 214.

mamaktadır. Ancak 19. yüzyıldan itibaren siyasal-toplumsal sistemde geleneksel-dinsel yapılar değişmeye başlamış ve bu çerçevede Tanzimat Fermanı ile başlayan Tanzimat Dönemi'nde laikleşme süreci hızlanmıştır. Bu süreç, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve halifeliğin kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>124</sup>

Bulaç, saltanat sistemine geçişle beraber İslam siyasi tarihinde şu değişimlerin yaşandığını dile getirmektedir:

“1- Halifeler döneminde yönetim seçim, biat ve şura ile meşruiyet kazanırken saltanatla beraber babadan oğula geçen bir mülke dönüşmüş seçim ve şura devre dışı kalırken biat göstermelik olarak alınmıştır.

2- Hilafet modelinde mezhep anlamında bir görüş yok iken saltanat modelinde mezhepler şekillenmiş bazıları ise resmi mezhep haline gelmiştir.

3- Halifeler kendilerini işbaşına getiren toplumun temsilcileri olarak “Resulün Halifesi” veya “Müminlerin Emiri” gibi unvanlar kullanırken saltanat döneminde “Allah’ın Halifesi” veya “Allah’ın Yeryüzündeki Gölgesi” unvanları benimsemişlerdir. Böylece ümmet nezdinde meşruiyet bulamayan sultanlar ilahi ve kutsal bir kaynaktan meşruiyet bulmaya yönelmişlerdir.

4- 11. Yüzyılın ikinci yarısına kadar toplumsal resmiyet halifede iken Tuğrul Bey’in Bağdat Seferi ile dini ve siyasi liderlik ikilemi ortaya çıkmıştır.

5- Osmanlılar halifenin temsil ettiği dini otoriteyi şeyhülislamlık düzeyine indirmiştir. Ayrıca “yasağ-ı sultani” adıyla örfi hukuku şekillendirilmişlerdir. Şeri hukuk yine varlığını devam ettirmekle beraber toplumun kamu hukuku üzerinde etkili olamamıştır.

6- Şeriatın geçerli olduğu sivil hayatın resmi yapı tarafından zapt edilerek çok hukuklu düzenden tek hukuk sistemine geçişin ilk örnekleri Tanzimat Dönemi'nde yaşanmaya başlamış ve bu süreç Cumhuriyet'in ilanı ile de nihayete ermiştir.”<sup>125</sup>

Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı dönemleri Barbier'in tasnifi açısından “araçsal” yaklaşım modeli ile açıklanabilir. Yani bu dönemler çerçevesinde siyaset din üzerinde belirli bir ağırlığa sahiptir ve din siyasete bağımlıdır. Burada din olduğu gibi ele alınmamış siyaset ve iktidarın bir

<sup>124</sup> Geçit, “İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”, 45.

<sup>125</sup> Bulaç, *Din ve Siyaset*, 372-373.

aracı olarak düşünülmüştür. Yukarıda da belirtildiği gibi İslam tarihinde özellikle dile getirilebilecek olan “eleştirel” ve “liberal” yaklaşımlar belirgin bir şekilde göze çarpmamakta ancak bazı dönemsel uygulamalarda izlerini belli etmektedir.

### Sonuç

Din ve siyaset toplumsal hayatın yadsınamaz boyutları arasında yer almakta ve birbirleriyle ilişki biçimleri de farklı model ve tasniflerin doğmasına yol açmaktadır. Çalışmada da görüldüğü gibi gerek Batı’da gerekse İslam dünyasında yaşanan din ve devlet ilişkisi modelleri bazı yönleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Nitekim Batı’da yaşanan din-devlet ilişkileri için bu modelleme tarzlarından birisini Maurice Barbier yapmış ve din-devlet ilişkilerini; dinsel, araçsal, liberal ve eleştirel olarak dört ana başlıkta toplamıştır.

İslam, yapısı itibariyle ideolojik bir yaklaşıma sahip olmamıştır. Bu yüzden tanımı yapılmış bir devlet düzeni Kur’an-ı Kerim’de yer almamıştır. Sonuç itibariyle tarihsel süreç içerisinde Müslümanlar dönemlerinin özellikleriyle örtüşen, farklı siyasi yaklaşımları kabullenmiştir. Bu yüzden İslam dünyasında Hz. Muhammed’in Medine’ye hicretiyle birlikte temelleri atılan devletin tarihi seyri dönemsel olarak farklılıkları içinde barındırmaktadır.

Tarihsel süreçte belirginlik kazanan yönetim modelleri, genel anlamda dini kurallara dayandırılmıştır. Fakat bu kurallar, şartlara ve kültürel gelişmelere paralel olarak ele alınmıştır. Böylece yapılan içtihatlar bir yandan dini ilkeleri göz önünde tutuyorken, diğer taraftan içtihadın yapıldığı sosyal yapının hususi konularıyla da ilgili olmuştur. Müslümanlar yaşadıkları zaman dilimine, toprak parçasına, sosyo-politik ve kültürel şartlara göre bir yönetim modeli kurmaya gayret etmişlerdir.

Yaşanan farklılıklar bağlamında Barbier’in tasnifi esas alınarak İslam Tarihine bakıldığında özellikle birinci ve ikinci modelin ağırlık kazandığı görülmektedir. Birinci model daha çok Hz. Muhammed ve ilk dört halife döneminde etkin olurken ikinci model ise saltanat devri olarak ele alabileceğimiz Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı iktidarları döneminde göze çarpmaktadır. Bu dönemler içerisinde Barbier’in tasnifinde yer alan diğer iki tarzın belirgin bir şekilde göze çarpmadığı belirtilebilir.

### Kaynakça

- Aktan, Hamza. “Kur’an ve Ehli Sünnet Kaynaklarına Göre Hazret-i Peygamber Örneğinde Siyaset”. *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*. ed. Mahmut Kaya vd. 313-344. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2006.
- Albayrak, Hafize Şule. *Amerika Birleşik Devletleri’nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Albayrak, Hafize Şule. “Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Temmuz 2015), 185-198. <https://doi.org/10.15370/muifd.09719>
- Algül, Hüseyin. “Asr-ı Saadette İdari Hayata Bir Bakış”. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Osman Tunç. 83-98. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Baskı, 1996.
- Aşgın, Halil İbrahim. *Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aygen, Murat. “Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine”. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/18 (Haziran 2019), 516-536. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.595741>
- Barbier, Maurice. *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 1999.
- Birkök, Mehmet Cüneyt. “Sosyolojik Düşünme ve Yöntemi”. *Journal of Human Sciences* 15/4 (2018), 1-149.
- Bulaç, Ali. *Din ve Siyaset*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1. Baskı, 2014.
- Canikli, İlyas. *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*. İstanbul: Medrese Yayınları, 1. Baskı, 2006.
- Çaha, Ömer. “Din ve Siyaset”. *Din ve Toplum*. ed. Yasin Aktay. 34-60. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2019.
- Çelik, Mehmet. “İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (Aralık 1999), 29-49.
- Çifçi, Osman Zahid. *Maverdi’ye Göre Din Devlet İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Çifçi, Osman Zahid. “Batı’da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler”. *İstem Dergisi* 10/19 (Aralık 2012), 195-208.
- Çifçi Osman Zahid – Erdem, Hüsamettin. “İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”. *İstem Dergisi* 11/22 (Aralık 2013), 117-129.
- Davie, Grace. “İngiltere”. çev. Heyet. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi Hu-*



- kuki Yapı/*Din Eğitimi/Din Hizmetleri*. ed. Ali Köse – Talip Küçükcan. 187-215. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Dursun, Davut. *Yönetim – Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Baskı, 1992.
- Eren, Selim. “Din, Devlet ve Siyaset”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz – İhsan Çapçuoğlu. 615-630. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2012.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Din ve Devlet İlişkileri”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 13/38 (1997), 581-611.
- Geçit, Mehmet Salih. “İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”. *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 31-50.
- Günay, Ünver. “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332 – 1406)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 1986), 63-104.
- Hatiboğlu, Muhammed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- İmga, Orçun. *Amerika’da Din ve Devlet Tarihi ve Felsefi Temeller*. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.
- Kahraman, Mehmet. “Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye’de Laiklik”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (Ocak 2008), 57-77.
- Karakaş, Nurullah. *Gazâlî’de Din ve Devlet İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kılıç, Ali Rıza. *Din-Devlet İlişkisi Açısından Menzil Cemaati Örneği*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Köten, Akif. “Hz. Peygamberin İmamet Tasarrufu”. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Osman Tunç. 99-110. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Baskı, 1996.
- Küçükcan, Talip. “Din ve Devlet İlişkileri”. *Din Sosyolojisi*. ed. Talip Küçükcan. 86-104. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2019.
- Leblebici, Özkan. “Devlet ve Din İlişkileri Bağlamında Devletin Din Üzerinden Neo-Liberal Dönüşümü”. *Memleket Siyaset Yönetim Dergisi* 9/22 (Temmuz 2014), 349-376.
- Okumuş, Ejder. “Din – Toplum İlişkilerinde Dini Meşruiyet ve Dini Meşruiyet Bağlamında Geçen Yüzyılın Sosyal Görünümü”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2001), 81-94.
- Okumuş Ejder. “Din ve Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım”. *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 1/3 (2002), 7-29.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları-Özgü Yayıncılık, 1. Baskı, 2005.

- Okumuş, Ejder. *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Okumuş, Ejder. “Din ve Siyaset”. *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyığıt. 199-224. Konya: Palet Yayınları, 1. Baskı, 2013.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Papastathis, Charalambos. “Yunanistan”. çev. Heyet. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*. ed. Ali Köse – Talip Küçükcan. 275-296. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Potz, Richard. “Avusturya”. çev. Heyet. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*. ed. Ali Köse – Talip Küçükcan. 81-96. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Şencan, Hudai. *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırma Merkezi, 2011.
- Şimşir, Mehmet. “İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (2017), 273-286.
- Tunç, Osman. “Sunuş”. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Osman Tunç. 7-10. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Kur’an’da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları I*. ed. Bedreddin Çetiner vd. 111-117. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2000.
- Üçok, Bahriye. *İslam Tarihi Emeviler Abbasiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Ülker, Özlem. *Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Din-Siyaset İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yücekök, Ahmet N. *Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1987.
- Yükleyen, Ahmet – Kuru, Ahmet T. *Avrupa’da İslam, Laiklik ve Demokrasi Fransa, Almanya ve Hollanda*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı, 2006.