

EHL-İ SÜNNET'İN DEVLET TELAKKİSİNDE İKİ MESELE: İDARÎ SİSTEM, DEVLET REİSİNE İTAAT

Dr. M. Saffet SARIKAYA
SDÜ İlahiyat Fak. ISPARTA

Giriş

İslâmî literatürde devlet reisi tabiri genellikle İslâm toplumunun ilk dönemindeki kullanıma nispetle “hilafet” terimiyle ifade edilir. Hilafete “imamet” de denilir.¹ Ancak, ‘namazda cemaate imam olmak’ manasına imametten tefrik için buna “imamet-i kübrâ” denilir. “Halefe” fiilinin mastarı olan hilafet sözlükte; ‘bir kimseden geri kalmak, onun peşinden takip etmek, onun yerine geçmek’, anlamına gelir. İstılahta ise, “Peygamber’e niyabeten din ve dünya işlerinde umumî riyasettir”.² İbni Hümâm *el Müsâyere*’inde hilafeti, “*Millet-i İslâmiyye üzerinde tasarruf-i ammeye istihaktır*”³, diye tarif eder. Maverdî imamet olarak kullandığı tabiri, “*dini korumak ve dünyayı yönetmek üzere nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir*”⁴ diye tarif eder.

Hilafet dinin aslî meselelerinden, yani inanca taalluk eden hususlarından değildir. Ehli Sünnet doktrininde devlet reisi seçmenin gerekliliği şer’î ve aklî delillere istinaden kabul edilmiştir ve İslâm Hukukunda bu mesele İstihsân, Maslahat-ı Mürsele gibi formlar altında ele alınmıştır. Çünkü devlet reisi, idarî ve hukukî kadroların tayini, ülke sınırlarının muhafazası, ordu komutanlığı, ganimetlerin taksimi, mazlumları himaye gibi dünyevî, sosyal ve siyasî misyonları; cuma ve bayram namazlarının ifası, hac emirliği, zekat amillliği gibi uhrevî, dinî misyonları üstlenir.⁵

Hilafetin şartları; ilim, adalet, kifayet, akıl ve bilginin doğru kullanılabilmesi için duyu organları ve diğer azalara ait sıhhtir.* Bu temel şartlarda ittifak edilmekle beraber, zaman ve

¹ “İmamet” terimi şîi literatürde kullanılan bir kelimedir. Müslümanlar arasında bu konuda ilk defa eser veren de Şîilerdir. Çünkü Şîa imameti dinin aslî konuları, inanç esasları arasında kabul eder. Sünnî kelimeler kitaplarına meselenin dahil edilmesi de bu sebeptendir. Bu konu da bk. Rayyıs, *İslâm’da Siyasî Düşünce Tarihi*, 119 vd.

² Tarifler için bk., İbni Manzûr, *Lisânu’l- Arab*, IX/83-84; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I/815.

³ Pakalın, age, I/815.

⁴ Maverdî, *el-Ahkamu’s-Sultaniyye*, 29.

⁵ Bu vazifeleri konuyla ilgili kitaplarda mücmelen ve mufassalen bulmak mümkündür. Misal olarak şu kitaplara bakılabilir, Maverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultaniyye*, 51-52; Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 308, Taftazanî, *Şerhu’l- Akaid*, 334.

* Bu şartlar konuyu ele alan müelliflerce farklı olarak tasnif edilmişse de bu dört madde altında toplanabilir.

sosyo-politik durum çerçevesinde farklı yorumlarını görmek mümkündür.⁶ Bu şartların dışında, Ehl-i Sünnet'e nispet edilen "halife olacak şahsın nesep bakımından Kureyş kabilesinden olması" şartı, ihtilafıdır. Bu şart umumiyetle çeşitli hadis rivayetlerine istinad ettirilir. Bu konuda ifade edilen en meşhur hadis, Benî Saide Sakîfe'sinde Hz. Ebûbekr'in delil olarak ileri sürdüğü iddia edilen "**İmamlar Kureyş'tendir**" (*Müsned*, III/129,183; IV/421) şeklindedir. Bu hadisin sıhhati konusundaki şüpheler Hatipoğlu tarafından dile getirilmiş, tetkik edilmiş ve hadisin mevzû olduğu ispat edilmiştir.⁷ Bununla birlikte hilafetin Kureyşlilere ait olduğunu ifade eden sahih hadisler (mesela bk, *Buhârî*, Kitâbu'l-Ahkâm, 2; Kitâbu'l-Menâkıb, 1; *Müslim*, Kitâbu'l-İmâre, 1) ve bunun hilafına hilafet konusunda da Müslümanların eşit olduğunu ifade eden sahih hadisler (mesela bk, *Buhârî*, Kitâbu'l-Ahkâm, 4; *Müslim*, Kitâbu'l-Mesâcid, 240; Kitâbu'l-Hacc, 311) mevcuttur.⁸

Hilafet (devlet reisliği) ile ilgili konular, bilhassa İslâm Hukuku kaynaklarında müstakil eserler ve bölümlerde detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Bu çalışmada Ehl-i Sünnet'in hilafet doktrini içinde, tarihi süreçte vazgeçilmez bir prensip gibi algılanan "devlet reisine itaat" ilkesinin pratik tezahürlerini ve bu prensibin oluşmasına zemin hazırlayan idarî sistemin tarihi tekamülünü hülasa etmeye gayret edeceğiz. Böylece okuyucuya, günümüzde çeşitli polemiklere konu olan, İslâm'da din-devlet ilişkileri ve yaşadıkları idarî sistemler içinde Müslümanın siyasî tavrıyla ilgili daha geniş bir perspektif ve düşünme imkanı sağlayabileceğimizi düşünüyoruz.

İ d a r î S i s t e m

İslâm temelinde ideolojik bir tavır sergilemediği için, insanlara sunduğu somut bir idarî sisteme de sahip değildir. Bu nedenle tarih boyunca Müslümanlar kendi sosyal şartlarına uygun, farklı yönetim biçimlerini benimsemiş ve uygulamışlardır. Bu farklı yönetim biçimleri

⁶ Örnek olarak Gazâlî'nin hilafetle ilgili yorumlarını gösterebiliriz. Burada müellif ilgili şartları zamanındaki Abbasî halifesini de kapsayacak şekilde izah eder. Bk., Gazâlî, *Fedâihu'l-Batniyye Batniliğin İçyüzü*, 107-123.

⁷ Bk., Hatipoğlu, "*Hilafetin Kureyşliliği*", 158-161.

⁸ Bu iki hadis grubunu telfik eden Ebû Zehra şu sonuca ulaşır: "Nassların çoğu hilafetin Kureyş'e tahsis edilmesini ve Kureyş'ten olmayanın hilafetinin doğru olmayacağını ifade etmez. Bilakis Kureyş'ten olmayanların da halife olabilecekleri şüphesizdir. İmametın Kureyşliliğini ifade eden hadisler, ancak halifenin Kureyş'ten olmasının daha iyi olduğunu (efdalîyetini) beyan etmektedir. Yoksa Kureyş'ten başkasının halife olamayacağı hükmünü getirmemektedir." *Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 82.

Fazlurrahman, iki hadis gurubunun da Hicrî I. asırdaki sosyo-politik şartlar muvacehesinde iktidar yanlıları ve onların muhalifî olan guruplar tarafından ifade edildiğini kabul eder ve hadislerin tarihi arka planını dikkate alarak değerlendirmek gerektiğini belirtir. Bk, Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, 69-70.

Osmanlı Sultanlarının hilafetinin meşruîyetini savunan ulema hilafetle ilgili şartları aslî ve fer'î olarak ikiye ayırıp Kureyşliliği fer'î bir şart gibi mütalaa etmişlerdir. Bk, Haydârîzâde İbrahim, *İslâm Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi*, 43-44.

Sünnî ulema bu konuyu genellikle "**Benden sonra hilafet otuz senedir, ondan sonra (ısırtıcı) saltanat başlayacaktır**" (*Tirmizî*, Kitâbu'l-Fiten, 48) hadisiyle beraber mütalaa eder. Örnek olarak bk, Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 325-326.

Aynı tavır içinde İbni Haldun da asabiyet nazariyesi içinde konuya yaklaşarak ilk dönem için Hilafetin Kureyşliliğinin zaruretini vurgular, ancak bilahare bu şartın zail olduğunu kabul eder. Bk., *Mukaddime*, I/ 479, 486-491.

ise teokrasi olmamıştır. Olmasına da imkan yoktur; çünkü İslâm Batı’da “*ecclesiastique*” adı verilen bir zümrenin doğmasını ve buna bağlı olarak da otoritesini doğrudan Tanrıdan alan dinî bir lideri kabul etmez.⁹ Yönetim sistemleri, siyaset ilimleri ve İslâm’daki siyaset teorileri temelde nassa dayanmaktaysa da yorum ve pratikte bir kültür birikiminden ibarettir. Alimin yaptığı icthadlar bir yandan dinin genel kuralları ve en üst düzeydeki örnekleriyle bağımlıyken, öte yandan da bu icthadın geliştirildiği toplumların özel meseleleriyle ilgilidir.¹⁰ Dolayısıyla ulema yaşadıkları zaman, coğrafya, sosyo-politik ve kültürel şartlar içinde İslâm’a uygun yönetim biçimlerini sistemleştirmişler; bunu yaparken de kendi zamanlarındaki siyasî otoriteyle uyum sağlayacak bir yorum ve analize gayret etmişlerdir.

İslâm, Müslümanlara yönetim sisteminin temel ilkelerini vermiştir. Bunlar; şura, biat, adalet, işin ehil olana verilmesi, yöneticilerin yönetilenlerden olmasıdır.¹¹ Bu temel ilkelerin en ideal uygulama örneklerini ise Raşid Halifeler döneminde bulan ulema, konuyla ilgili izahlarında sık sık bu döneme atıfta bulunur. Hz. Ebûbekr’in önce bir grup Müslüman tarafından seçilmesi ve sonra umumî biatin yapılması; Hz. Ömer’in Hz. Ebûbekr’in tavsiyesi ve Müslümanların biati ile seçilmesi; Hz. Ömer’in kendisinden sonraki halife için şura oluşturması ve bu şuranın Hz. Osman’ı seçmeleri ve umumî biatin yapılması; nihayet Hz. Ali’nin önceki geleneğe uygun ve fakat anarşik bir dönemde alelacele hilafete getirilmesi; bu Halifelerin icraatları, yönetim biçimleri, kararları, savaş usulleri, müslim ve gayr-ı müslimlerle ilişkileri hep örnek davranışlar olarak gösterilmiştir. Hilafetle ilgili ahkâm tespit edilirken de ideal olarak kabul edilen bu dönem model alınmıştır.

Ancak bazı alimler bu örnek dönemden sonra yönetim sisteminin değiştiğini fark etmekte gecikmemişler, konuyla ilgili izahlarını buna göre yapmışlardır. Nitekim İbni Haldun *Mukaddime*’ sinde imameti üçe ayırır:

a- Tabî Mülk: Tüm halkı belli bir maksadın ve arzunun icabına göre sevk ve idare (zorba ve despotik idare);

b- Siyasî Mülk: Dünyevî maslahatların celbi ve zararlarının def’i hususunda nazar-ı aklînin gereğine göre tüm halkı sevk ve idare;

c- Uhrevî maslahatlar ile, bunlara raci olan dünyevî maslahatlar hususunda, nazar-ı şer’înin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir.¹²

Bu tasnifte ikinci şık birincinin daha gelişmiş ve rasyonel olanını ifade eder ve idarecinin tavrına göre dinî bakımdan müspet yada menfî bir seyir takip eder.

⁹ Tunaya, *Türkiye’nin Siyasî Gelişmeleri*, 78-79. Müellif bunu “*Şeriatçe niyabet câri olmaz*” prensibiyle vurgular.

¹⁰ Ammara, *İslâm Devleti*, 81-82.

¹¹ *İslâm Gerçeği*, 91-95. Bu ilkelerin daha geniş izahı için bk., Said el-Awa, *On the Political System of The Islamic State*, 83-116. Akbulut, bunlara hoşgörü ve fikir hürriyeti ile ilmî araştırmaların gerekliliğini ilave eder. Bk., *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, 17-18. Bu ilkeler Kur’an kaynaklı olup şu ayetlerde ifade edilmiştir: Şura, 38; Ali İmran, 159; Mümtöhine, 12; Fetih, 10; Maide, 8; En’am, 152; Nahl, 90; Mümtöhine, 8; Nisa, 58-59; Necm, 39; Müddesir, 38.

¹² İbni Haldun, *Mukaddime*, I/542-543.

Yukarıda “*hilafetin otuz sene olduğuna*” dair nakledilen hadisle, ideal hilafeti (hilafet-i hakikiyye) otuz seneye sınırlandıranlar olduğundan bahsetmiştik. Ekseri Sünnî ulema bundan sonraki yönetim biçimini “hilafet-i sûriye”, “şibhi hilafet”, “saltanat”, “mülk” gibi terimlerle ifade etmişlerdir. Mesela İbni Teymiye, “Halife” ve “Emîru’l-Mü’minîn” tabirlerini Hulefâ-i Raşidîn ve Ömer b. Abdulaziz* için kullanırken; bunların dışındaki devlet reisleri için “imam”, “sultan”, “râi, veliyyü’l-emr, ulu’l-emr, el-mütevelli’l-kebîr, melîk” tabirlerini tercih eder.¹³

Gerçekten de Raşid Halifeler’den sonra, idarî sistemin önemli değişikliğe uğradığı görülmektedir. Mevdûdî bu değişiklikleri şöyle maddeleştirir:

- 1- Seçim usulü değişmiştir.
- 2- Halifelerin yaşayış tarzı değişmiştir.
- 3- Beytü’l-Mâlın kullanım tarzı değişmiştir.
- 4- Fikir hürriyeti son bulmuştur.
- 5- Adlî istiklal sona ermiştir.
- 6- Müşavere usulü kalkmıştır.
- 7- Kanunun üstünlüğü sona ermiştir.
- 8- Kavmiyetçilik (aşiretçilik) yeniden başlamıştır.¹⁴

Sahabe de mevcut durumun farkındadır ve bunu ifade etmekten çekinmezler: Sa’d b. Ebî Vakkas kendisine biat ettikten sonra Muaviye’nin yanına gelir ve şöyle hitap eder:

“-- Es-Selâmü aleyke eyyuhe’l-Melik”. Muaviye:

“-- Emîru’l-Mü’minîn deseydin ne olurdu?” deyince Sa’d:

“-- Allah’a yemin ederimki, elde ettiğin bu şekilde bir hükümetin, şu haliyle elime geçmiş olmasını katiyyen istemezdim.”¹⁵

Bununla beraber önce Emevî sonra da Abbasî devlet reisleri “halife” ünvanını menfaatleri gereği kullanmışlar, ve hatta bu ünvanın dinî mahiyetini daha pekiştirecek eklemeleri yapmakta da bir beis görmemişlerdir. Emevî halifesi Abdulmelik “halifetullah” ünvanını fermanlarında kullanmış, Abbasî halifeleri ise ünvanlarına “zıllullahi fi’l-arz; fi’l-berr” gibi ilavelerde bulunmuşlardır. Bu kullanımın arka planındaki zihniyet, cahiliyye dönemi Arab fatalizminin, İslâmî itaat ve tevekkül motifler içinde yeniden canlandırılmasıyla teşekkül etmiş; sosyal karışıklığı önlemek, kanun ve düzeni, ümmetin birliğini korumak

* Ömer b. Abdulaziz gösterdiği yönetim bakımından ulemanın takdirini kazanmış, Emevî hanedanı arasında istisnâî bir şahsiyettir.

¹³ V. Akyüz, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye* tercümesine yazdığı Mukaddime, 10.

¹⁴ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, 208-231.

¹⁵ İbni Esîr, *el-Kâmil*, III/409.

arzusuna sahip Mürcîî tavır ile pekişmiştir. Bu ünvanlar açıkça ilahî bir monarşi hakkı, doğrudan Tanrı'dan gelen bir otorite iddiası taşır.¹⁶

Halbuki Sünnî ulemanın kabul ettiği en alışılmış izah, halifenin Hz.Peygamber'in vekili veya halefi olduğudur; ve bu izah da yine Raşid Halifeler'in "halife" ünvanını kabullenmelerine atfen yapılır. Ancak bu durumda bile çok kere hilafetin dinî ve siyasî yönünün birbirine karıştırıldığına şahid olmaktayız. Oysa Hz. Peygamber'in şahsında mündemiç olan dinî ve siyasî kimlik ve otorite daha onun sağlığında birbirinden tefrik ediliyordu.¹⁷ Yani din işleriyle devlet, siyaset işleri birbirinden ayrılıyordu. Ancak bu ayırım asla Batılı anlamda ve günümüzde ifade edildiği şekliyle bir "laiklik" değildir. Bu olguyu kabul eden Ammara İslâm'daki din-devlet ilişkisi için şu yorumu yapar: "**İslâm ikisini ayırmaz; sadece aralarındaki ayırıcı özellikleri belirler. Din ile devlet arasında ayırım değil, ayırıcı özellikleri ortaya koymak, İslâm'ın tutumudur.**"¹⁸ Lewis de Selçukluların "Sultan" ünvanını kullanarak siyasî ve askerî otoritelerindeki tekliklerini vurguladıklarını belirtir; ve bunun ruhî ve dünyevî, laik ve dinî arasında gerçek bir ayırım olmadığını, bu açıdan Batı'daki kullanımdan farklı olduğunu ifade eder.¹⁹

Bütün bu farklılığa rağmen tarihî süreçte hilafetin dinî mahiyeti giderek daha ön plana çıkar hale gelmiş veya öyle algılanıp kabul edilmiştir.²⁰ Aslında bu yanlışlığa neden olacak uygulamaları İslâm tarihinde müşahade edebilmekteyiz. Devlet teşkilatlarındaki gelişmeye paralel olarak Abbasîlerden itibaren "vezâret-i tefvîz" müessesesi ihdas edilmiş ve halifeliğin hemen bütün yetkileri bu makamda bulunanlara tevdi edilmiştir.²¹ Bilhassa Abbasî halifelerinin liyakatsizlikleri oranında bu makamı işgal eden kimse ve onların sülalelerinin hakimiyeti artmıştır ve halifelik sadece onay mercîi durumuna getirilmiştir. Zamanla merkezî otoritenin zayıflaması neticesi mahallî hanedanlıklar türemiş, bunlar tebalarına şer'î meşrûiyetlerini kabul ettirmek için Abbasî hilafetinin onayına başvurmuşlardır. Ancak onların Abbasî halifesiyle ilişkilerini belirleyen yegane unsur da yine sahip oldukları güç ve kudret olmuştur. (Yani böyle bir onayı alabilmek için gerektiğinde güç gösterisinde bulunmaktan çekinmemişlerdir.) Halife en-Nâsır gibi bazı dirayetli Abbasî halifelerinin siyasî

¹⁶ Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, 73.

¹⁷ Konuyla ilgili uygulamalar için bk. Kökten, "*Hz. Peygamber'in İmamet Tasarrufu (Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları)*", 99-110. Bu ayırımın temelini "sünnetin bağlayıcılığı" meselesi teşkil eder. Sünnetin tamamı uyulması vacib bir kaynak mıdır? Hangi sünnete ittiba gereklidir? Bu ayırım hangi kriterlere göre yapılmalıdır? gibi suallere verilen cevaplar farklıdır ve günümüz Müslümanlarının da tartıştığı konulardandır. Bu konudaki tartışmalar sahamızın dışında olduğu için temas etmiyeceğiz. Ancak konumuzun gidişatı bakımından sünnet konusunda bir ayırım yapılabileceğini, uyulması gereken ve gerekmeyen sünnetin bulunduğu noktadaki görüşlere iştirak ettiğimizi belirtmekle iktifa edelim. Bu hususta daha geniş bilgi için bk., M. H. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1993; H. Karaman, "*Bağlayıcılık Bakımından Rasûlüllah'ın Davranışları*" Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, 127-170, İSAV, İstanbul, trz.; T. Sakallı, "*Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi*", SDÜİFD, II/39-102, Isparta, 1995.

¹⁸ Ammara, *İslâm Devleti*, 103,130.

¹⁹ Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, 81.

²⁰ Örnekler için bk., Lewis, age, 75.

²¹ Maverdi, *el-Ahkâm-ı Sultaniyye*, 64-65.

faaliyet teşebbüsleri ise “*Halifenin hükümet işlerine karışması anlamsızdır; bu iş sultanlara devredilmelidir*” denilerek şiddetle eleştirilmiştir.²²

656/1258’de Moğolların Bağdat’ı işgaliyle Abbasî hilafeti resmen sona ermiş, üç sene sonra Abbasî soyuna mensup birisi Memlûklüler tarafından Kahire’de halife olarak ilan edilmişse de; bu halife ne eski otoritesini tesis edebilmiş ne de İslâm aleminde ciddiye alınıp kabul görmüştür. 923/1517’de Osmanlıların Mısır’ı hakimiyetleri altına almalarıyla buradaki halifelik sona ermiştir. Hilafetin Osmanlı hanedanına intikali tartışmalı olmakla beraber, Osmanlı padişahlarının panislamizm (ittihad-ı İslâm) olarak nitelenen politikaları gereği bu ünvanı ilk defa 1188/1774 Küçük Kaynarca anlaşmasında Ruslara karşı kullandıkları görülür. Ancak Osmanlı Sultanı bu anlaşmadan elde ettiği hakları kullanma imkanı bulamamıştır. Halifelik ünvanını XIX.yy’ın son çeyreğinde en pragmatik biçimde kullanan ve hem iç hem dış politikada dikkate değer başarılar elde eden padişah ise Sultan II. Abdulhamid olmuştur.²³

XIX. asırda İslâm aleminin dünya konjüktüründe sahip olduğu menfi durum, Müslüman aydınları yeni arayışlara yöneltmiş, İslâmî bir inkişaf başlamıştır. İhyacı veya modernist karktere sahip bu İslâmcı aydınların ele aldıkları konulardan ilki, İslâm aleminin geri kalma sebeplerini araştırmak olmuştur. Tesbit edilen sebeplerden birisi: “*Müslüman ülkelerde müstebid ve keyfî idarelerin hakim olmasıyla birlikte, halkın pesimist, bedbîn, tembel bir tavra bürünmeleri ve fatalist zihniyetin ön plana çıkması*”dır.²⁴

Bu tesbite mebnî olarak devlet yönetim sistemiyle ilgili yeni yorum ve düzenlemelere ihtiyaç hissedilmiştir. Üstelik müsteşriklerin monarşik sistemi tenkit eden tavırları ve Batı’da çoğulcu seçime dayalı parlamenter sistemlerin gelişmesi, İslâmcı aydınların bir taraftan - müdafaacı bir yaklaşımla- müsteşriklere cevap yetiştirmelerini; diğer taraftan mevcut sistemin yeniden gözden geçirmelerini gerekli kılmıştır. İslâm tarihi boyunca hemen bütün zamanlarda monarşik sistemi bir vakıa olarak bulan ve bu vakıayı meşru gösterme çabasından fazla bir şey yapmayan geleneksel İslâm anlayışından farklı olarak onlar, yine Raşid Halifeler dönemine yönelerek, bu dönemdeki yönetim esaslarından olan “meşveret”, “şura”, “biat”, “ehlü’l-hal ve’l-akd” gibi kavramları Batı’da yerleşen “demokrasi”, “parlamento”, “seçim”, “kamuoyu”, gibi kavramların yerine kullanarak²⁵ yeni düzenlemeler önermişlerdir. İ. Kara’nın tesbitiyle bu önerilerinde İslâmcılar, mevcut hilafeti tahkim etmekten öte, tahdidlerle neticelenecek düşüncelere sahiptirler.²⁶ Her ne olursa olsun Türkiye’deki İslâmcı aydınlar XIX. asrın ikinci yarısındaki Meşrutî idarelerin destekçileri olmuşlardır. Bazı İslâm ülkelerinde de Türkiye benzeri Meşrutiyetçi ve Cumhuriyetçi değişimler desteklenmiştir.²⁷

²² Lewis, age, 75. Ravendî’den naklen.

²³ II. Abdulhaid’in panislamist politikaları hakkında bk., Özcan, *Panİslâmizm*, 59-94; Öke, *Hilafet Haraketleri*, 11-15, 107-108; Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 170 vd.; Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, 197-207.

²⁴ Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, I/XIX. Ayrıca bk, C.A. Kadir, “*İslâm Dünyasında Gerileme*”, IV/223.

²⁵ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 102-127, 272.

²⁶ Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, 146 vd.

²⁷ Bu konudaki farklı yaklaşımlar için bk., Gibb, *Les Tendances Modern de l’Islam*, 151 vd.

Bir örnek olarak Said Halim Paşa²⁸'nin konuyla ilgili fikirlerini özetliyelim. O özellikle “İslâm Devletinin Siyasî Yapısı” başlığıyla tercüme edilen makalesinde²⁹ somut önerilerde bulunmuştur.

Batı toplumu ile İslâm toplumu arasında bir mukayese yapan (230-235; 257-261) ve her iki tarafın da üstünlüklerini belirten S. Halim Paşa, Batıcı aydınlarımızın hatalarına işaret edip (252) Batı'nın kendi sosyo-kültürel yapısı içinde gelişen siyaset tarzını analiz ettikten sonra (265-270) İslâm'ın siyaset metodunu açıklar: “Şeriat'ın hakimiyetine tabi ve bağlı olan Müslümanlar, Şer'î kanunlara uymak ve başkalarını bu konuda kontrol etmekle mükelleftir. Bu mükellefiyet dayanağını milletin temsil gücünde bulur. İslâm toplumu kendi sosyo-politik şartları içinde, içtimaî birliği temin edecek, dayanışmayı sağlayacak bir meclis seçer. Bu meclis “Şeriat'ın uygulanması”nı esas alan müşterek bir gaye ile hareket edeceğinden aralarında niza, kavga söz konusu olmayacaktır. Bu meclisin vazifesi hükümetin denetlenmesi, murakabe edilmesidir (271-274).

Yasama hakkı, hukukçulara, konunun uzmanlarına tevdi edilmelidir. Bunlarda millet meclisi gibi bağımsız çalışacak ve Şer'î esasların hakimiyetini gaye edineceklerdir (275-277).

Şeriatın kaynaklanan ve Şeriatı uygulayan İslâm hükümetinin vazifesi, halka mümkün olan refah ve saadeti temin etmek ve devlet olarak imkanının son derecesine kadar nüfuz ve kudret sahibi olmaktır. Bu kudret ve iktidarın temini için bütün yetkilerin tek bir şahısta toplanması gerekir. Ancak devlet başkanı da milletin oylarıyla seçilir. Devlet başkanı Şeriatın hakimiyetini, millî iradenin tasvibiyle temsil etmektedir. Bu sebeple kendisi ve bürokratları hem Şeriatın hem de milletin temsilcilerine karşı sorumludur (277-281).

Böyle bir sistemde siyasî partiler ancak metodik ayrılıklar sebebiyle ihdas olunabilir, çünkü hepsinin gayesi aynı olmalıdır (282-283).

Böylece İslâm'ın siyasî rejiminde meclis, yasama ve yürütme kuvvetleri, sahip oldukları özellikler ve yetkiler sebebiyle birbirlerine karşı müstakil olarak kurulmuşlardır. Hükümete gerekli olan bütün kuvvet ve nüfuz temin olunmuştur” (284).

Said Halim Paşa bu açıklamalarından sonra, İslâm milletlerinin böyle tek bir modele bağlı kalması gerekmediğini, her milletin kendi ülke şartlarına uygun sistemler geliştirebileceklerini de beyan eder (285-286).

²⁸ Said Halim Paşa (1864-1921): Mısır doğumludur. Ailede aldığı özel tahsilin yanı sıra İsviçrede Siyasî Bilimler sahasında Üniversite eğitimini tamamlamıştır. 1888'den itibaren çeşitli devlet kademelerinde görev yapmış, 1903'de İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır. Mısır ve Avrupa'da bulunan Said Halim Paşa II. Meşrutiyetin ilanından sonra (1908) İstanbul'a dönmüş, 1912'den itibaren İttihad ve Terakki Partisi'nin hükümet kabinesinde yer almış 1913'de Sadrazamlığa getirilmiştir. Kendisinin hilafına Savaşa girilmesi üzerine 1914'de bu görevinden istifa etmiştir. Ancak Padişahın hususî ısrarıyla 1917'ye kadar bu görevde kalmıştır. 1919'da savaş suçlusu olarak yargılanmış ve Malta'ya sürülmüştür. İtalya'da hayatını devam ettiren Said Halim Paşa, 1921'de Ermeniler tarafından şehid edilmiştir. İslâmcı akımın temsilcilerinden olan Said Halim Paşa'nın sekiz kitapçığı 1919'da “*Buhranlarımız*” adıyla neşredilmiştir.

²⁹ Bu makale Düzdağ tarafından hazırlanan S. Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, adlı eserin 223-291 sahifeleri arasında yer alır. Ayrıca S. Halim Paşa'nın siyasetle ilgili görüşleri için bu kitaptaki diğer makalelere de bakılabilir.

1920’de kurulan Ankara hükümetinin Anadolu’nun İstiklal mücadelesi içinde işgal altındaki İstanbul hükümetiyle -zahiren- ters düşmesi birbirlerinin meşruiyeti konusunda ithamları gündeme getirmiştir. Şer’iyye Vekaletinin TBMM adına yayınladığı bir beyanname İstanbul’daki ahval özetlenerek, buradaki hükümetin çalışmadığı ve mukaddes cihad görevini Millet Meclisinin yerine getirdiği vurgulanmış ve halk desteğe çağırılmıştır.³⁰ Bu ortam içinde İstanbul’daki hükümetin şeklişi vurgulanarak Saltanat TBMM tarafından 1 Kasım 1922’de lağvedilmiştir.³¹ Hilafetin meclisin şahs-ı manevîsine deruhte edilmesi tekliflerine rağmen³², Osmanlı veliahdı Abdülmecid Efendi halifelğe tayin edilmiştir.³³ İkinci dönem TBMM’nin toplanmasından sonra ise önce Cumhuriyet ilan edilmiş (29 Ekim 1923); bir kaç ay sonra da “Hilafet” kaldırılmıştır(3 Mart 1924). Kanunun birinci maddesi şöyledir: **“Halife hal’ edilmiştir. Hilafet, hükümet ve cumhuriyet mânâ ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan, Hilafet makamı mülgâdır.”**³⁴

Kanun maddesinde de ifadesini bulduğu gibi, hilafetin şahs-ı manevîsi “Cumhuriyet”in mânâ ve mefhumunda mündemiç addedilerek, iki sene önce yapılan teklifler, olgunluk kazanıp kabul görmüştür. Dönemin Adalet Bakanı Seyyid Bey’in Mecliste yaptığı konuşmada, özellikle hilafet-saltanat ayrımına; dinî ve dünyevî otorite farklılığına işaret edilerek Hulefâ-i Raşidîn’den sonra iş başına gelen meliklerin “halife” ünvanına rağmen dinî otoriteye sahip olmadığı tezine dayanılmış; mevcut hilafet makamının kaldırılması gerektiği savunulmuştur.³⁵

Benzer bir metin de bu konuşmadan kısa bir müddet sonra Ali Abdurrazık tarafından Mısır’da kaleme alınmıştır. *el-İslâm ve Usûlü’l-Hüküm*, Kahire,1925.³⁶ Bu eser 1927’de *İslâmiyet ve Hükümet* başlığıyla Ö. Rıza Doğrul tarafından Türkçeye çevrilmiştir.³⁷ Bu Eserin müellifi aşağıda sayacağımız yedi görüşü dolayısıyla Ezher uleması tarafından yargılanmış ve ulemalık payesi elinden alınmış, ders verme ve hakimlik yetkisi iptal edilmiştir. Ancak siyasî girişimlerle yazara itibarı iade edilmiştir. Onun suçlandığı görüşleri şunlardır:

1- İslâm dini tamamen ruhî ve manevî bir dindir, onun dünya işlerine ait hüküm ve icra ile hiçbir alakası yoktur.

2- Hz. Peygamber’in savaşlarını (cihadı- nı) dini tebliğ etmek, onu insanlara hür bir ortamda ulaştırmak için değil de hükümdarlık uğruna bir devletin yöneticisi sıfatıyla yaptığını söylemeye, dince bir mani yoktur.

³⁰ Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, 1/38-39.

³¹ Aynı eser, 54.

³² Said Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, 93-94. Ayrıca bk., Işık, *Bedüzzaman Said Nursî ve Nurculuk*, 99; Mardin, *Bedüzzaman Said Nursî Olayı*, 164.

³³ Jäschke, *Yeni Türkiye’de İslâmlık*, 20-21. Yazar burada Hilafetin ilgası için bir hazırlık ve geçiş sürecinin varlığından söz eder. H. Laoust ise, bu sürecin çok daha önce başladığını ifade eder. Bk, *Les Schismes Dans L’Islam*, 371.

³⁴ Ceylan, age, 1/176. Hilafetin kaldırılmasın- daki lüzumun dış politika açısından değerlendirilmesi için bk., Öke, *Hilafet Hareketleri*, 112-115.

³⁵ Seyyid Bey, “*Hilafetin Şer’i Mahiyeti*”, 187-190, 206-207.

³⁶ Bu eser, müellifi hakkında yapılan tahkikat metinleriyle beraber Ammara tarafından 1972’de Beyrut’ta yayınlanmıştır.

³⁷ Kitabın asıl tercümesi böyle olmakla beraber, sadeleştirilmiş hali *İslâm’da İktidarın Temelleri*, İstanbul, 1995, adıyla yeniden neşredilmiştir. Ancak bu neşirde sadeleştirme hatalarının bulunduğunu belirtmeliyiz.

3- Hz. Peygamber dönemine ait devlet ve yönetim sistemi hakkında açık ve kesin hiç bir bilgi, hüküm yoktur; şaşırıcı bir kapalılık, tutarsızlık, eksiklik ve boşluk vardır.

4- Hz. Peygamber'in vazifesi, yürütme ve yönetmenin ötesinde yalnızca dini tebliğ ve öğretmekten ibarettir.

5- Bir başkan seçmek, toplumun din ve dünya işlerini idare edecek birini başa geçirmek, ümmetin dinî borcudur, şeklinde bir sahabe icması yoktur.

6- Kazâ (adalet tezvîi) dinî bir vazife değildir.

7- Hz. Ebûbekr ve onu takip eden halifelerin yönetiminin dinî (yetkisini dinden ve Allah'tan alan demek istiyor) bir liderliği yoktur.³⁸

Ezher ulemasının Ali Abdurrazık'a gösterdikleri tepkinin benzeri, yine Mısır'dan, Türkiye'deki saltanat ve hilafetin ilgası kanunlarına, son Osmanlı Şeyhülislam'ı Mustafa Sabri Efendi tarafından yapılmıştır. O, bilhassa Türkçeye "*Hilafetin İlgasının Arka planı*" adıyla neşredilen eserinde konuyla ilgili görüşlerini ifade eder. M. Sabri, hilafet kavramında mevcut otoritenin hilafet-saltanat diye ayrılmasından rahatsızdır. Çünkü ona göre, Fransız İhtilalinden mülhem olarak icra edilen bu uygulama dinî otoritenin ve dinin siyasî hayattan soyutlanmasıyla neticelenecektir. Ona göre laiklik "lâdîni"liktir; ve Ankara hükümeti bu doğrultuda bir politika yapmaktadır.³⁹ Aslında Cumhuriyet'in ilk döneminde, bürokrasinin, Tanzimattan beri devam eden pozitivist zihniyete dayalı, laik, dini düşüncüyü dışlayan ve dini pratiklere reformist bir yaklaşım sergileyen politikalar takip etmesi,⁴⁰ bu iddiaları kısmen haklı gibi gösterse de kavramların ve hadiselerin değerlendirilmesinde, M. Sabri Efendi'nin muhalif tarafta olmasını gözardı etmemek gerekir. Ayrıca konumuz açısından, onun hilafetle ilgili değerlendirmelerinin geleneksel çizgide olduğunu; yani Raşid Halifeler zamanındaki Kur'an ruhuna dayalı ideal hilafet düşüncesinde değil, monarşik sistemi benimseyen saltanat sahiplerinin üstlendiği hilafetin (devlet reisliğinin), dinen meşru temellere dayandığı düşüncesinde olduğunu da ifade etmek gerekir.

İkbal, yıllar sonra Türkiye'deki hilafet ile ilgili gelişmeler konusunda şunları söyler: ***"Ehl-i Sünnet'e göre bir halife tayin etmek icap eder. Fakat halifenin bir şahıs olması zaruri midir? Türk milletinin içtihadına göre imamet, bir heyet, yani millet tarafından seçilmiş bir meclis tarafından da deruhte olunabilir. Gerek Mısır, gerek Hindistan uleması, henüz bu mesele üzerinde görüşlerini açıklamamış bulunuyorlar. Benim kanaatime göre, Türk milletinin görüşü isabetlidir, ve bu nokta üzerinde herhangi bir münakaşaya ihtiyaç yoktur. Demokratik hükümet düzeni İslâm ruhuna tamamıyla uygun olduktan başka,***

³⁸ Ali Abdurrazık, *İslâm ve Usûlü'l- Hukm*, Ammara neşri, 60-68. Ayrıca H. Karaman "*İslâm'da Din-Devlet İlişkisi*" adlı makalede iddiaları ve cevapları özetlemiştir. Türkiye Günlüğü, Kış 1990, 13-23. Aynı dergide S. Uludağ da "*İslâm-Devlet İlişkileri*" makalesinde (27-36) konuya değinmiştir. Aynı kitabın benzer bir tahlili için ayrıca bk., S. el-Awa, *On The Political System of The Islamic State*, 66-75 ve M. Görmez, "*İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencâmi*" adıyla İslamî Araştırmalar, Yaz-Güz Dönemi 1995 223-231.

³⁹ Mustafa Sabri, *Hilafetin İlgasının Arka planı*, 98-99; 112-115; 121 vd.; 160-161. Jäschke de M. Sabri'nin bu fikirlerine işaret eder, bk, *Yeni Türkiyede İslâmlık*, 20.

⁴⁰ Mardin, "*Türkiye'de Din ve Laiklik*", 46 vd., 65-68.

İslâm aleminde hürriyete kavuşan yeni kuvvetlere göre Cumhuriyet rejimi, üstelik bir zarurettir.⁴¹

Hilafet üzerine 1920’lerde tartışılan bir diğer konu da “halifeliğin İslâm milletleri arasında oluşturulacak bir birlikle temsil edilmesidir”. Önemli savunucuları arasında Z. Gökalp’in de bulunduğu bu görüşe göre İslâm ümmeti sosyolojik tekamüle uygun olarak milletleşme sürecine girmiştir. Dolayısıyla tek bir siyasî birlik altında temsil edilmeleri mümkün değildir. Ancak dinî uhuvvet ve birlik çerçevesinde oluşturulacak bir Kongre yada Cemiyet teşekkül ettirilip başına da halife geçirilebilir. Gökalp müşahhas öneriler getirerek bu Halife’nin belli periyodlarda İslâm milletleri arasından seçilebileceğini, Kongre üyeleriyle beraber her türlü ortak probleme çözüm arayacaklarını, karşılaşılan yeni meselelere için dinî çözümler getireceklerini, dinî, ilmî siyasî, ekonomik, kültürel toplantılar yapabileceklerini ifade eder.⁴²

M. Sabri Efendi ise, kurulacak bir İslâm Kongresinin faydalı hizmetleri bulunacağını kabul etmekle beraber siyasî otoriteden yoksun olacağı için asla “halifelik” makamını temsil edemeyeceğini belirtir.⁴³ Her ne olursa olsun gelişen şartlar içinde İslâm milletleri kısmen veya çoğunluğun katılımıyla bu nev’î kurumlar oluşturmuşlardır. Hatta Batı’ya karşı oluşturulacak bir İslâm Paktının liderinin de Halifelik misyonunu üstlenebileceğine dair kanaat siyasî platformda taraftar bulmuştur.

Hilafetin ilgası ile beraber konuyla ilgili tartışmalar bir müddet devam etmişse de zamanla birinci derecede önemi haiz bir problem olmaktan çıkmıştır. XX. asrın ikinci yarısından itibaren genellikle ulusal kimliğin önplana çıktığı İslâm ülkeleri tek tek siyasî bağımsızlıklarını kazanmaya başlamışlar ve kendi ülke şartlarına ve geleneklerine uygun farklı yönetim sistemlerini benimsemişlerdir.

Günümüz Türkiye’sinde ise bilhassa 1980’den sonra ciddi bir gelişme ivmesi yakalayan İslâmcı hareketler, mevcut yönetim sistemiyle bütünleşme çabalarının yanında, sistemin aksayan ve tıkanan taraflarıyla ilgili polemiklere iştirak etmişler ve İslâmî düşünce ve gelenekten mülhem çözüm yolları önermişlerdir. Burada iki farklı örneği dile getireceğiz: İlki, “Medine Vesikası” ile ilgili Ali Bulaç’ın başını çektiği tartışmalardır. Özellikle bir kültür mozaiği olarak betimlenen Anadolu toplumunun bir arada yaşamasını sağlayacak siyasî düzenlemenin prototipi olarak sunulan “Medine Vesikası”yla eşitlik, adalet, dinî ve fikrî hürriyetin temin edileceği, azınlık probleminin kendiliğinden ortadan kalkacağı, laiklik tartışmalarına son verileceği ve din-devlet arasındaki ilişkinin sağlıklı bir biçim alacağı ifade edilmektedir.⁴⁴ İkincisi ise münferit -veya yeterince yankı bulmamış-, Ş. Uçar tarafından yapılan bir öneridir. Uçar’a göre İslâmî “şura” kavramının Batı literatüründeki karşılığı “Meritokracy”dir; yani, Fazilet ve Meziyet sahiplerinin yönetimi. Eski Yunan site devletlerinde örnekleri olan bu yönetim biçimi demokrasiden farklıdır. Burada ifade edilen

⁴¹ İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 213.

⁴² Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, 44-45; “*Hilafetin Mahiyeti*”, “*Hilafetin İstiklali*”, “*Hilafetin Vazifeleri*” makaleleri tamamen bu görüşleri izah eder.

⁴³ M. Sabri, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, 163.

⁴⁴ Bulaç, “*Modern Zamanlarda İslâm ve Din-Devlet İlişkisi*”. 153-159.

Meritokracy ile merkezî yönetimlerin gücü azalmakta, mahalli yönetimlerin gücü artmakta ve şehir merkezlerinde yerinden yönetim sağlanmakta ve böylece eğitim, sağlık, ulaşım vs. hizmetlerin daha iyi yapılabilmesi hedeflenmektedir. Başarısı federatif bir yapılanmaya bağlı olan bu sistemde şehirler millî veya dinî birlikler teşkiledebilir, AET benzeri İslâm Paktı oluşturulabilir.⁴⁵

Devlet Reisine İtaat

İslâm'da halifeye (devlet reisine) itaatın temeline 4/Nisa,59. ayet yerleştirilir ve çeşitli hadislerle hüküm desteklenir.⁴⁶ “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasulüne ve sizden olan ülu’l-emr (idareciler)e de itaat edin.*” Ancak ayette geçen “ulu’l-emr” tabiri, devletin en yüksek icra makamına hamledilmekle beraber, -çoğul sığıması dikkate alınarak- ulema, valiler, fıkıh ve din ehli, seriyye komutanları, hakimler gibi farklı kimseleri de ifade ettiği kabul edilmiştir.⁴⁷ Burada klasik İslâm hukuku kaynaklarında bulabileceğimiz konunun alt başlıklarını tekrar etmekten öte, İslâm tarihi boyunca dikkatimizi çeken tatbikatla ilgili bazı örnekleri dile getirerek Sünnî düşüncede yerleşen “devlet reisine itaat” prensibinin, yanlış anlaşılıp telkin edildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken alışlagelmiş tavrıyla İslâm’ın ilk dönemine, yani H. I-II. asırlarına gideceğiz. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bizim ilk dönemden göstereceğimiz referansları kısmen daha sonraki asırlara da taşımak mümkündür.

Halifeye itaatın zahiri ifadesi ona biat etmektir. Kaynaklarımız biatın şekli motiflerine varıncaya kadar detaylı bilgiler ihtiva eder. Biat meselesiyle ilgili önemli delillerden birisi, “*Kim zamanın imamına biat etmeden ölürse cahiliyye adeti üzere ölmüştür*” (Müsned III/446; Müslim II/1478) hadisidir. Hadisin Şîî imamet doktrinini telmihi bir tarafa, metinde imama biatın emredilmesine ve menfî tavrın imansızlıkla itham edilmesine* rağmen, daha ilk halife seçiminde buna uyulmadığı görülüyor: Benî Saide Sakife’indeki tartışmalardan sonra Hazrec kabilesi reisi Sa’d b. Ubade Hz. Ebûbekr’e biat etmemiş, daha sonra Ömer’e de biat etmemiş ve bu hal üzere ölmüştür. Yine Hz. Ali’nin de Hz. Ebûbekr’e biatı geciktirdiği bilinmektedir.⁴⁸ Aynı şekilde Hz. Ali’nin ve sonra gelenlerin hilafetinde benzer problemler görülmüştür. Şu halde bu hadisin, sıhhatinin ve tarihi arkaplanının dikkate alınarak yeniden ciddi bir tetkike tabi tutulması gerekmektedir.

İlk dönem Selef akidesi mensuplarında halifeye itaat konusunda iki farklı tavrın sergilendiğini görmekteyiz: İlki, siyasî ihtilaflara karışmayan, siyasî gelişmelere bağlı olarak başa geçen devlet reisine itaat eden ve zamanla siyasî kayıtsızlığa bürünen tavır. İkincisi şu veya bu şekilde siyasî hadiseler içinde yer alıp mevcut duruma göre zamanın halifesine muhalif tarafta yer alan ve yeri geldiğinde fiilî mücadeleye giren veya destekleyen tavır. N. A.

⁴⁵ Uçar, *İslâm’da Mülk ve Hilafet*, 110, 168-169.

⁴⁶ Bu konudaki hadisler ve yorumları için bk., Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütübü Sitte*, I/ 130-141. Benzer hadislerle ilgili farklı bir yorum için bk., Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, 66-70.

⁴⁷ Bk., Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, II/1376-1377.

* Oysa bu insanların tekfiri konusundaki genel Sünnî anlayışa aykırıdır.

⁴⁸ Bk., İbni Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I/17-18. İbni Esîr, *el-Kamil*, II/325-332.

Mustafa İslâm düşün- cesindeki muhalefet konusundaki çalışmasında ilk tavrı “sabır ekolü” ikinci tavrı ise “temekkün ekolü” olarak adlandırmaktadır.⁴⁹

İlk tavrın en önemli örneklerinden birisi Abdullah b. Ömer’dir. O, Hz. Osman ve Hz. Ali zamanındaki siyasî karışıklıkta tarafsız kalmış, Muaviye’nin hakimiyeti tesis etmesiyle ona biat etmiş, Yezid’in veliahdlığını reddetmesine rağmen Muaviye’nin ölümünden sonra Yezid’e biat etmiş ve siyasetten uzak bir hayat yaşamıştır.⁵⁰ İbni Ömer’in hali, gerçek alimin, siyasetten ve hatta her türlü devlet mansıbından uzak durmasının gereğini vurgular.⁵¹ Ancak bu kayıtsız şartsız itaat manasına anlaşılmamalıdır. Nitekim o, yeri geldiğinde yöneticilere karşı protestosunu dile getirmiştir. Aynı davranış çizgisinde bulunanlardan birisi de Hasan el-Basrî’dir.⁵² Onun Emevî idarecilerini eleştirdiği mektubu meşhurdur.⁵³ Bununla birlikte bu tavrı, asla fiilî bir muhalefet hareketini tasvip etmez. “**Kim bir kötülük görürse eliyle, buna gücü yetmezse diliyle, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin** (Tirmizî, Kitâbu’l-Fiten, 11) hadisinin yorumuyla, bu tavrı daha sonraları nassî bir temele oturtulmak istenmiştir. Şöyleki, kötülüğün el ile düzeltilmesi umeraya, dil ile düzeltilmesi ulemaya, kalp ile düzeltilmesi ise halka düşer denilerek, zalim veya fasık yöneticinin alim tarafından ikaz edilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Bu gereklilik aynı zamanda İslâmî emr-i ma’rûf, nehyi münker prensibiyle de pekiştirilmiştir.⁵⁴ Bu cümleden olarak İslâm medeniyetinde bir dizi siyasî “nasihatnâme” literatürü oluşmuş; başlangıçta bir görev addedilen bu halin uygulamadaki zorlukları nedeniyle, alenî ikaz vazifesini yerine getiren alim, bir kahraman gibi görülmüştür.⁵⁵

Siyasetten uzak, ilimle işğal ve gerektiğinde devlet ricalini ikaz ile birlikte resmi otoriteyle uzlaşmacı tavrı, İslâm’ın ilk dönemlerinde dinî ilimlerin tedvini ve tasnifi ve köklü bir dinî literatürün bize intikaliyle neticelenmiştir. O. Roy’un Siyasal İslâmcıların dışında gösterdiği geleneksel ve fundamentalist dinî grupların⁵⁶ konuyla ilgili görüşlerinin temellerinde bu tavrı görmek mümkündür. Aslında bu tavrın oluşmasında İslâm’ın ilk dönemindeki siyasî buhrandan, Şîi ve Harici isyanlarından bıkan Müslümanların anarşiden kaçma, barış ve huzur dolu bir hayat sürdürme çabalarının varlığı gözardı edilemez. Ancak bu tavrı zamanla şekil değiştirmiş, devletin dini kontrol edecek mekanizmalar geliştirmesiyle iktidarı ikaz görevi önemli ölçüde ihmal edilmiş ve giderek her ne olursa olsun devlet reisine mutlak itaatin benimsendiği bir anlayışa dönüşmüştür.

“**Allah’a karşı ma’siyet söz konusu olduğunda mahluka itaat düşmez**”(Buharî, Kitabu’l-Ahad, 1; Müslim, Kitâbu’l-İmâra, 39) hadisine rağmen, şu veya bu şekilde iş başına

⁴⁹ N. Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Siyasî Muhalefet*, 260-261,275-276.

⁵⁰ Bk., Kandemir, “Abdullah b. Ömer” md., DİA, I/127.

⁵¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 87.

⁵² Hasan Basrî’nin siyasî tavrı konusunda bk. Watt, age, 93-95; Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 57-59; N. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 266-268.

⁵³ Bu mektup L. Doğan ve Y. Kutluay tarafından Ritter neşri esas alınarak AÜİFD, III-IV/75-84, 1954’de tercüme edilmiştir.

⁵⁴ Laoust, *Les Schismes Dans L’Islam*, 434.

⁵⁵ Aktan, “Çağa Uyum Açısından İslâm Hukuku”, 28.

⁵⁶ Roy, *Siyasal İslâm’ın İflassı*, 53, 107 vd.

gelen devlet reisine itaat için geniş bir yorum sahası oluşturulmuş ve fert adeta itaate icbar edilmiş, seçme şansı bırakılmamıştır. Halifeye itaat konusundaki bu tavır, İbni Teymiye'nin "**Zalim bir yöneticinin altmış yıllık idaresi; kanunsuzlukla geçen bir geceden daha hayırlıdır**",⁵⁷ sözüyle formüle edilmiş ve meşrûiyet kazandırılmıştır. Fazlurrahman bu tavrın, uzun vadede halkın yalnız siyasî otoriteye değil, topyekün siyasî hayata karşı tam anlamıyla ilgisiz kalmasına ve faaliyetsizliğine sebep olduğunu ifade eder.⁵⁸

Devlet reisine itaati bir tarafa bırakıp günün şartları içinde geliştirilen muhalefet ortamına dahil olan ve muhalif seslerini bazen fiilî isyana kadar götüren tavır örneklerine gelince*: Hüseyin b. Ali ve Abdullah b. Zübeyr bunun en müşahhas misalleridir. Her ikisi de zorla biat ettirildikleri Yezid b. Muaviye'ye karşı isyan teşebbüsünde bulunmuşlar, birincisi Kerbela Faciası diye tarih kitaplarımıza geçen ve Müslümanları derin acılara garkeden olayda şehid edilmiş (61/680); diğeri kısmi başarılarından sonra Beytü'l-Haram'da kan dökülme pahasına bertaraf edilmiştir. (73/692) Tabî'nin büyüklerinden ez-Zührî'nin Zübeyrîler içinde yetiştiği ve daha sonra Emevî aleytarı olarak kaldığı bilinmektedir.⁵⁹ Yine eş-Şâbi, Said b. Cübeyr, İbni Ebî Leyla gibi ileri gelenler ise İbnü'l-Eş'as'ın isyanına (82-85/701-704) katılmışlar ve eş-Şâbi onun kadılığını yapmıştır.⁶⁰ Ebû Hanife gerek Zeyd b. Ali isyanına (122/740) gerekse Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in isyanına (145/762) finansal destek sağlamıştır.⁶¹ İmam Malik de sonuncu isyana fetvalarıyla destek vermiştir. Her iki İmam da bu desteklerinden ve Abbasîleri tenkitlerinden dolayı Ca'fer Mansur'un takibine maruz kalarak cezalandırılmışlardır.⁶²

İslâm'ın ilk döneminde görülen bu siyasî muhalefet tavrı, pratikte carî olan Sünnî hilafet doktrinindeki "devlet reisine itaat" ilkesinin gerektiğinde terkedilebileceğini göstermektedir. Nitekim Mevdûdi bu tavırdan, zalim hükümdara karşı planlı ve başarıya ulaşma ihtimali yüksek isyan hareketine cevaz verilebileceği neticesine ulaşmış, ancak başarıdan uzak toplumu anarşiye yöneltecek, eşkiyalık, yol kesmek vb. terörist eylemlerin kesinlikle men edildiğini vurgulamıştır.⁶³ Günümüzde Siyasal İslâmcı* dinî grupların bazıları, benzer bir tavırla hareket etmelerine rağmen, fiilî faaliyetlerinde çoğu kez Şîî, Haricî devrimci karakter

⁵⁷ İbni Teymiye, *es-Siyasetü's-Şer'iyye*, 195. Tercümede "kırk yıl" denilmişse de doğrusu altmış yıl"dır.

⁵⁸ Fazlurrahman, *İslâm*, 302; aynı mlf., *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, 105.

* Aslında Emevîler döneminde Haricî ve Şîî kaynaklı pek çok siyasî-fiilî isyan söz konusudur. Ancak biz burada konumuzun sınırları gereği, Selef'in ileri gelenlerinin siyasî tavırlarını ortaya koymak niyetindeyiz.

⁵⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 84.

⁶⁰ İbni Kuteybe, *el-Maarif*, 445-446; aynı mlf., *el-İmâme ve's-Siyâse*, II/26-42; İbni Esîr, *el-Kâmil*, IV/473-47,579-580; Watt, age, 88.

⁶¹ N. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 289-292.

⁶² Ebû Zehra, *Tarihu'l- Mezâhibi'l-İslâmîyye*, 43, 47. N. Mustafa İmam Malik'in "**zor altında kalanın talakı geçersizdir**" hadisini rivayetinin en-Nefzüz'Zekiyye'nin ayaklanmasıyla aynı zaman dilimine isabet ettiğini, ancak İmam Malik'in ayaklanma görüşünde olmamasına rağmen bu ilmî gerçeği gizlemekten de imtina ettiğini ve Abbasî takibine maruz kaldığını belirtir. Bk., age, 270.

⁶³ Mevdûdi, *Hilafet ve Saltanat*, 375-377.

* O. Roy'un yaptığı bu adlandırmanın, İslâmî grupları tasnifte yetersiz kaldığını ifadeyle beraber, tabiri şimdilik kaydıyla kullanıyoruz.

ön plana çıkar. Ve onlar bu tür faaliyetlerini, fikir babaları olarak kabul ettikleri İbni Teymiye'nin Moğollara karşı verdiği fetvaya dayandırırılar.⁶⁴

Esasen tarihte görülen otoriteye karşı fiilî isyan teşebbüslerinin sebebini, doktrinindeki “azl” prensibinin nicelik ve mer’iyyetindeki berlirsizlikte aramak isabetli olur. İslâm Hukukunda devlet başkanının “azl”iyle ilgili bazı kıstaslar getirilmekle beraber,⁶⁵ bunlar ailevî verasetin ve saltanatın hakim olduğu İslâm devletlerinde uygulama alanı bulamamıştır. Ve doktrin dinamizmi, zamanla yerini siyasî kayıtsızlığa terkeden atıl bir yapıya bürünmüştür.

XIX. asırdaki İslâmî uyanışa bağlı olarak, ihyacı ve modernist görüşler, muhalefet şeklini ve araçlarını değiştirmekle kalmamışlar; aynı zamanda idarî sisteme dair arayışlarında demokratik sistemler önererek, halkın seçimiyle işbaşına gelen meclis ve hükümetlerin belli periyotlarda değişebilecek modellerle “azl” prensibinin uygulanırlığını bir ölçüde sağlamışlardır. Böylece hükümette başarısız olan devlet reislerine karşı silaha sarılıp isyan etmek yerine, kanunlar çerçevesinde çeşitli kurumlar aracılığıyla itiraz ve tenkitlere devam eden muhalif kitle, bir kaç yıl sonra yeni hükümetlerini seçme şansına da sahiptir.

Değerlendirme

Ehl-i Sünnet’in hilafet doktrini, geleneksel yapısı içinde “devlet reisine itaat” prensibini vazgeçilmez esaslarla tesbit edip, kişiyi bağlayıcı bir ilke haline getirmiş ise de; bu olgu, devlet reisinin “azl” prensibinin yeterince tavzih edilememesinden ve/veya “azl” ile ilgili hukukî hükümlerin yürürlüğe konulamamasından kaynaklanmıştır. Bu ilkenin temelleri Emevî iktidarıyla başlayan ve Abbasî iktidarında da devam eden hükümet icraatlarıyla atılmış; toplumu fitne ve anarşiden uzaklaştırmak gayesiyle önce Mürcî düşüncede dile getirilmiş sonra Sünnî ulema tarafından sistematize edilmiştir. Bununla birlikte aynı gaye ile, ve fakat geleneksel “devlet reisine itaat” prensibi ve “devlet reisinin azli”yle ilgili çıkmazlar aşılarak, XIX. yy’ın sonlarından itibaren yeni bir söylem geliştirilmiştir. Dönemin İslâmcı aydınları tarafından dile getirilen bu söylemle, geleneksel hilafet müessesesinin meşrûiyeti sorgulanmış ve nassa istinad eden, Raşid Halifeler dönemi uygulamalarını örnek alan, başlangıçta Meşrutî, daha sonraları Cumhurî rejimle ifadesini bulan parlamenter sistem karakterize edilmiştir. Bununla beraber, XX. asrın siyasî gelişmelerine paralel olarak millî bağımsızlıklarına kavuşan ve millî devletlerini kuran İslâm ülkeleri, kendi sosyo-politik şartları içinde siyasî yapılanmaya gitmişler, karşılaştıkları problemler için yeni çözüm arayışlarına yönelmişlerdir.

Diğer taraftan ilk dönemlerindeki Müslümanlarda daha dinamik farklı bir siyasî tavırla karşılaşmaktayız. Bu tavır, sonraki yıllarda Sünnîliğin öncüsü olarak kabul edilecek Selef’in ileri gelenlerinden bazılarının mevcut şartlar içinde başarı ihtimali yüksek olan fiilî isyanlara destek vermesidir. Ancak bu tavır siyasî şartlar içinde gelişme imkanı bulamamış ve giderek körelmiştir. Günümüzde radikal İslâmcı hareketlerin siyasî tavrı buna benzer gibi görünmekle

⁶⁴ S. Zubaida, *İslâm, Halk ve Devlet*, 42. Halbuki İbni Teymiye'nin fetvası kendi zamanındaki şartlar içinde değerlendirilirse böyle bir neticeye ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bk., aynı yer.

⁶⁵ Mesela bk., Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 333-336.

beraber; fiilî eyleme yönelik bir hareket tarzını benimseyip, kendileri dışındaki grupları küfürle itham eden akîdevî bir söylemi dile getirmeleri, muhtemelen onların, mevcut sosyo-politik şartları anlamada Sünnî perspektifi ihmal ederek, Haricî tavra yönelmelerinden kaynaklanmaktadır.

İslâm dini teorik olarak dinî otoriteyi kabul etmemekle beraber, pratikte Emevîler ve Abbasîler kendilerini halka kabul ettirebilmek ve meşruiyetlerini ispatlamak için dinî izahlar geliştirmişlerdir. Zamanla bu, yanlış olarak hilafetin dinî bir müessese olduğu şeklindeki algılamaya dönüşmüş; bu yanlış anlayışı siyasî otoriteyi elinde bulunduranlar, pragmatik olarak kullanmışlardır. Oysa Müslüman için hilafet (devlet başkanlığı) dinî bir gereklilik değil, bilakis toplum halinde yaşayabilmek ve bazı dinî pratiklerin ifası için gerekli bir sosyal kurumdur. İslâm'da din ve devlet birbirinden ayrı olmakla beraber, "birbirinden bağımsız" değildir ve bu durum asla Batılı anlamda bir laiklik değildir. Burada yapılması gereken şey, diğer dinlerden farklı bir yapıya sahip olan İslâm'ın ve Batı'dan farklı bir sosyal değişim ve gelişim sürecine sahip Müslüman toplumunun Batılı norm ve sosyal bilim teorileriyle incelenmesi değil kendine özgü bilim teorileriyle ifade edilmesidir. Diğer bir deyişle Müslüman akademisyen ve aydın İslâmî sosyal bilimler metodolojisi ve teorileri üretmeli, Müslüman toplumunda yapılan sosyal kurumları bu çerçevede ele alıp analize tabi tutmalıdır. Bu bağlamda, son yıllarda yapılan "İslâmî Metodoloji Problemi", "Bilginin İslâmleştirilmesi", "İslâm Antropolojisi", "İslâm Sosyolojisi" gibi deneme çalışmalarını, bu çabanın ilk meyveleri olarak görmek ve değerlendirmek gerekir.

Hülasa edecek olursak, Fazlurrahman'ın ifadesiyle: "*Müslümanın, siyaset alanında kendi tarihini açık bir değerlendirmeye tabi tuttuktan sonra yerine getireceği görev, bu konudaki Sünnî görüşü yeni bir anlatıma kavuşturmak ve 1) toplumun ve devletin istikrar ve dayanışmasını, 2) halkın geniş çapta ve gayet faal olarak müsbet ve sorumlu bir şekilde devlet ve hükümet işlerine katılmasını, teminat altına almak için yeterli kurumları kurmaktır. Bu esaslar tam olarak yeniden ifade edildiği takdirde sağlam bir İslâmî devlet anlayışı doğacak ve İslâm'ın demokratik olup-olmadığı üzerinde günümüzde sürüp giden çok kere sathilik ve peşin hükümlerle dolu olan çekişmeler de tabîî ölümlerini bulacaklardır.*"⁶⁶

Kaynaklar

- Aktan, Hamza, "Çağa Uyum Açısından İslâm Hukuku", Kalem ve Onur, Bahar, 1994/3.
 Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992.
 Ali Abdurrazık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm*, Tahkik ve İlaveler M. Ammara, Beyrut, 1972;
İslâm ve Hükümet, çev. Ö. R. Doğrul, İstanbul, 1927.
 Ammara, Muhammed, *Laiklikle Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev., A. Karababa- S. Barlak, İstanbul, 1991.
 Atay, H., Öztürk, Y.N., Bilgin, B., Ayas, R., Güneş, A., Elik, H, *İslâm Gerçeği*, Ankara, 1995.

⁶⁶ Fazlurrahman, *İslâm*, 303.

- el-Awa, Muhammed Said, *On The Political System of The Islamic State*, 3. edit., Indiana, 1980.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tah. İ. Ramazan, Beyrut, 1994.
- Bediüzzaman Said Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, Sözlere Neşriyat, İstanbul, 1980.
- Bulaç, Ali, “*Modern Zamanlarda İslâm ve Din-Devlet İlişkisi*”, Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu (3-4 Nisan 1993, Bursa), İstanbul, 1995.
- Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-ü Sitte I-XVIII*, Akçağ Yayınları, İstanbul, trz.
- Ceylan, H. Hüseyin, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri I-III*, 3. Baskı, İstanbul, 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu'l- Mezâhibi'l- İslâmiyye I-II*, Kahire, 1989.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. M. Dağ, M. Aydın, Ankara, 1981.
- Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev., S. Akdemir, Ankara, 1996.
- Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi*, 4. Baskı, Ankara, 1990.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Fedâihu'l-Batıniyye, Batınilîğın İçYüzü*, çev. A. İlhan, Ankara, 1993.
- Gibb, H.A.R., *Les Tendances Modernes de L'Islam*, Fr. çev., B. Vernier, Paris, 1949.
- Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, 1977.
- “*Hilafetin Hakiki Mahiyeti*”, 175-180;
- “*Hilafetin İstiklali*”, 181-183;
- “*Hilafetin Vazifeleri*”, 184-188; Makaleler VII içinde, haz. M.A. Çay, Ankara, 1977.
- Görmez, Mehmet, “*İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencâmı*”, İslâm Araştırmalar, c.8, S. 3-4, Yaz-Güz Dönemi, 1995. 223-231.
- Hatipoğlu, M. Said, “*İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği*”, AÜİFD, XXIII/121-214, Ankara, 1978.
- Haydarîzâde İbrahim Efendi, *İslâm Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi*, sad., R. Ertem, İstanbul, 1981.
- İşık, İhsan, *Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk*, İstanbul, 1990.
- İbni Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Abdî'l-Kerim, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XIII, Beyrut, 1965.
- İbni Haldun, *Mukaddime I-II*, çev., S. Uludağ, İstanbul, 1982.
- İbni Kuteybe, Ebu Abdullah Muhammed b. Müslim, *el Maarif*, tah., S. Ukâşe, 2. baskı, Mısır, 1968.
- el İmâme ve's-Siyâse I-II*, tah., T. M. ez-Zeynî, Mısır, trz. (bu kitabın İbni Kuteybe'ye nisbeti şüphelidir).
- İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab I-XX*, Beyrut, 1968.
- İbni Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, çev. V. Akyüz, İstanbul, 1985.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, çev., A. Asrar, İstanbul, 1984.
- Jäschke, G., *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. H. Örs, İstanbul, 1972.
- Laoust, Henri, *Les Schismes Dans L'Islam*, Paris, 1965.
- Kadir, C.A., “*İslâm Dünyasında Gerileme*”, çev. M. A: Tuğsuz, Editörlüğünü M.M. Şerif'in yaptığı İslâm Düşüncesi Tarihi IV/209-225, İstanbul, 1991.
- Kandemir, M. Yaşar, “*Abdullah b. Ömer*” md., DİA.
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I-III*, İstanbul, 1987.

- İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1995.
- Karaman, Hayrettin, “*İslâm’da Din-Devlet İlişkisi*”, Türkiye Günlüğü, Kış 1990.
- Lewis, Bernard, *İslâm’ın Siyasal Dili*, çev., F. Taşar, İstanbul, 1992.
- Mardin, Şerif, “*Türkiye’de Din ve Laiklik*”, çev. F. Unan, Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler III adlı kitabın içinde., 2. Baskı, İstanbul, 1992.
- Bediüzzaman Said Nursî Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme*, çev. M. Çulhaoğlu, İstanbul, 1992.
- Maverdî, Ebu’l-Hasan, Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu’s-Sultaniyye*, Beyrut, 1990.
- Mevdûdî, Ebu’l -‘Alâ, *Hilafet ve Saltanat*, çev. A. Genceli, 2.baskı, İstanbul, 1980.
- Mustafa, Nevin Abdulhâlık, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. V. Akyüz, İstanbul, 1990.
- Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, çev., O. Yılmaz, İstanbul, 1996.
- Öke, M. Kemal, *Hilafet Hareketleri*, Ankara, 1991.
- Özcan, Azmi, *Panİslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul, 1992.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 1991.
- Sami Zubaida, *İslâm Halk ve Devlet*, çev., S. Oğuz, İstanbul, 1994.
- Seyyid Bey, “*Hilafetin Şer’î Mahiyeti*”, İ. Kara’nın hazırladığı Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi, I/179-220 arasında.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-III*, 3.Baskı, İstanbul, 1983.
- Rayyıs, M. Ziyauddin, *İslâm’da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. A. Sarıkaya, İstanbul, 1990.
- Roy, Oliver, *Siyasal İslâm’ın İflası*, çev., C. Akalın, İstanbul, 1994.
- Taftazânî, Sadeddin, *Şerhu’l -Akaid, Kelam İlmi ve İslâm Akâidi*, çev., S. Uludağ, 2. Baskı, İstanbul, 1982.
- Türköne, Mümtaz’er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul, 1991.
- Tunaya, Z. Tarık, *Türkiye’nin Siyasî Gelişmeleri*, İstanbul, 1970.
- Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm’da Mülk ve Hilafet*, İstanbul, 1996.
- Uludağ, Süleyman, “*İslâm-Devlet İlişkileri*”, Türkiye Günlüğü, Kış, 1990.
- Watt, W. M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fırlı, Ankara, 1981.
- Yazır, Elmalılı, M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-IX, Eser Neşriyat, trz.