

SON DÖNEM HİLAFET TARTIŞMALARININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ (SEYYİD BEY, SENHÛRÎ VE MEVDÛDÎ ÖRNEĞİ)*

Arş. Gör. Seracettin ERAYDIN**

Özet: Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların ilk karşılaştıkları konu hilafet meselesi olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber, vefatına kadar risâlet görevinin yanında siyasi otoriteyi de elinde bulundurmıştır. Onun vefatıyla risalet vazifesi sona ermiş olsa da İslam toplumunun devamını sağlamak ve geleceğini korumak için adına hilafet denilen siyasi liderliğin devam etmesi bir zorunluluktur. İşte bu sebeple Hz. Peygamberin vefatının hemen akabinde söz konusu liderliğin kim tarafından doldurulacağı sorusu, ilk nesil arasında cevaplanması gereken bir soru haline gelmiş ve bunun etrafında birtakım tartışmalar çıkmıştır. Başlangıçta siyasi olan bu tartışmalar zaman içinde çeşitli toplumsal nedenlerle itikadi bir meseleye dönüşmüştür. Esasında Müslümanların tarihi süreç içerisinde edindiği yönetim tecrübesinin ifadesi olan hilafet, inşî çıkışlı çeşitli merhalelerden geçmiş olmakla birlikte ilga edildiği 3 Mart 1924'te kadar İslam toplumunun en temel siyasî müessesesi konumunda olmuştur. Gerek hilafetin ilga sürecinin öncesinde gerekse sonrasında günümüze kadar hilafet üzerine birçok tartışma yapılmış ve bu konuda önemli eserler kaleme alınmıştır. Biz de bu çalışmamızda yazdıklarıyla ve fikirleriyle hilafet tartışmalarında önemli yer tutan Türk hukukçu Muhammed Seyyid Bey, Mısırlı hukukçu Abdurrazık Senhûrî ve Pakistanlı âlim Ebu'l Alâ Mevdûdî'nin hilafet hakkındaki görüşlerini ortaya koyup İslam hukuku açısından değerlendirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hilafet, Saltanat, Seyyid Bey, Senhûrî, Mevdûdî.

Discussions of Caliphate in the Recent Period in Terms of Islamic Law (in the Example of Seyyid Bey, al-Senkhûrî and al-Mevdûdî)

Abstract: The issue of caliphate coming to existence after Prophet Muhammad is the first problem that Muslims confronted. Because, the Prophet held political authority in addition to her prophethood until her death. Even though the mission of the prophethood ended with his death, the continuation of the political leadership, called the caliphate, was a necessity in order to ensure the continuation of the Islamic society and to protect its future. For this reason, the question of who will fill the leadership in question immediately after the death of the Prophet has become a question that needs to be answered among the first generation, and some debates have arisen around it. These discussions, which were initially political, have turned into a religious issue for various social reasons over time. In fact, the caliphate, which is the expression of the administrative experience of the Muslims in the historical process, has gone through various stages with ups and downs, but has been the most basic political institution of the Islamic society until March 3, 1924. Many discussions have been made on the caliphate, both before and after the abolition of the caliphate, and important works have been written on this subject. In this study, we have revealed the views of Turkish jurist Muhammed Seyyid Bey, Egyptian lawyer Abdurrazık Senkhuri and Pakistani scholar Ebu'l Ala Mevdudi, who have an important place in the caliphate discussions with his writings and ideas, and evaluated them in terms of Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Caliphate, Sultanate, Seyyid Bey, Senkhûrî, Mevdûdî.

* Bu çalışma 05.10.2018 tarihinde sunduğumuz İslam Hukuku Açısından Son Dönem Hilafet Tartışmaları başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Discussions of Caliphate in the Recent Period in Terms of Islamic Law (in the Example of Seyyid Bey, al-Senkhûrî and al-Mevdûdî)", (Master's Thesis Dissertation İzmir Kâtip Çelebi University, İzmir, 05.10.2018).

** Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, seracettin.eraydin@cbu.edu.tr; ORCID İD: 0000-0003-4094-1246.

GİRİŞ

Mekke’de Hz. Peygamber’e gelen vahiy ile başlayan İslam’ın itikadî ve ahlakî mücadelesi, Müslümanların Medine’ye hicretiyle birlikte site devleti şeklinde hukukî ve siyasi bir yapıya kavuşmuştur. Bu yapı içinde Hz. Peygamber, risâlet görevinin yanında siyasi liderlik de yapmıştır. Hatta onun yaşamı boyunca, İslam toplumunun onun risalet görevinden bağımsız siyasi bir liderliği söz konusu değildi. Nitekim Hz. Peygamber, siyasi bir lider olarak topluma danışarak ve etrafındakilerin tecrübelerinden istifade ederek toplumunun maslahatını sağlayan ve güvenliğini koruyan her türlü kararı almaktan geri durmuyordu. Onun vefatıyla risâlet tamamlanmış ve sana ermiş olsa da siyasi alanda bir boşluk oluşmuştur. Çünkü Hz. Peygamber, kendisinden sonra ümmeti idare edecek birini tayin etmek yerine, bu görevin nasıl ve kimler tarafından yürütüleceği hususunu Müslümanlara bırakmıştı. Bu nedenle Sahabeler, ilk olarak İslam toplumunun geleceğini koruyacak ve dağılmasına engel olacak siyasi bir liderliği kurmak için çabalamışlardır. Neticede Hz. Ebu Bekir’in seçilmesi ile başlayan ve hilafet olarak isimlendirilen bu siyasi liderlik kurumu, bir taraftan resmen ilga edildiği 3 Mart 1924 tarihine kadar İslam âleminin gücünü temsil etmiş ve asırlar boyunca Müslümanların birliğini sağlayan ve onları belli amaçlar etrafında bir araya toplayan yegâne müessese olma özelliğini korumuş, diğer taraftan ilk günden itibaren Müslümanlar arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Öyle ki Müslümanlar arasında ilk çekişmeler ve ayrışmalar hilafet meselesi etrafında gerçekleşmiş ve bu çekişmeler ve ayrışmalar neticesinde birçok siyasî ve itikadî oluşum meydana gelmiştir. Bu durum hilafet meselesi etrafında bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Fakat tabiatı itibariyle fikhî bir konu olan hilafet meselesinin hem itikadî bir meseleye dönüşmesi hem de siyasî baskılar gibi nedenlerle konunun asıl mecrası olan fıkhîtan ziyade kelim ilmi kitaplarında ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim hilafet meselesi fıkıh kitaplarında namaz bahsi ve yargı hukuğu gibi konular arasına serpiştirilerek dolaylı olarak inceleme konusu yapılmıştır.

Osmanlı Devleti’nin sonlarına doğru hilafet meselesi daha geniş çerçevede ve daha özgür bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar, hilafetin ilgasının öncesi ve sonrasında bazı İslam hukukçularının da dikkatini çekmiş ve konunun fikhî yönünü esas alarak incelemeye çalışmışlardır. Nitekim bunlardan Muhammed Seyyid Bey, hilafeti bir hukukçu olarak ele almış, hilafeti gerçek ve şekli hilafete ayırarak saltanatla birlikte olan hilafetin, gayrı meşru ve gereksiz olduğunu söyleyerek onun yerine “milli hâkimiyet” teorisini önermiştir. Yine Senhûrî de konuyu İslam hukuku çerçevesinde değerlendirmiş ve yeni bir hilafet modeli sun-

muştur. Bu model daha sonra İslam İşbirliği Teşkilatı şeklinde kısmen de olsa vücut bulmuştur. Mevdûdî ise hilafet meselesini her ne kadar ideolojik bir yaklaşımla ele almışsa da birçok konuda hukukî yaklaşımlar da sergilemiştir. Ayrıca hilafetin yeniden ihyası için adına “İslam İnkılabının Programı” dediği bir proje sunmuştur. Biz de çalışmamızı bu üç müellifin görüşleri üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Araştırmamızın merkezinde bu üç müellifin görüşlerinin olmasının nedeni, hilafet meselesini asıl mecrası olan fikhî bir çerçevede ele almaları, konu hakkındaki görüşleri ve önerilerinin İslam dünyasında ilgi bulması ve her birinin hilafet hakkında yapılan tartışmaların en yoğun olduğu merkezlerden olmasıdır. Elbette bu üç müellifin konuyla ilgili görüşlerini ele almak, değerlendirmek ve bir sonuca ulaşmaya çalışmanın yanın da hilafetin itikadî değil fikhî bir mesele olduğuna ve birçok yönüyle içtihadî olduğundan Müslümanların tarihî yönetim tecrübesine dayandığına dikkat çekmektir. Bunu da öncelikle hilafet ve halife kavramlarına dair önemli bulduğumuz birkaç tanıma yer verdikten sonra İslam hukuku ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bazı başlıklar altında ortaya koymaya çalışacağız.

1. HİLAFET VE HALİFE KAVRAMLARININ TANIMI

Sözlük anlamı itibariyle hilafet, “*Bir adama halife olmak, bir kimseden sonraya kalmak ve birbirine halef ve bedel olmak*”¹ manasındadır. Halife de “*Bir zatın halefi olup makamına kaim ve niyabetine haiz bulunan kimse*”² demektir. Hilafet, vekâlet kelimesi gibi asaletin zıddı olarak “*başkasının vekili olmak, onun yerini tutarak temsil etmek*” demektir. Halife de benzer bir şekilde “*asilin yerine gelip ona vekâlet eden*” anlamında kullanılmıştır.³

Terim olarak hilafet, “*Dinin korunması ve dünya işlerinin idaresi hususunda peygamberliğe niyabet konumunda bir müessesedir.*”⁴ Buna benzer bir tanım da “*Hilafet, din ve dünya maslahatlarını bir araya toplayan İslamî hükümettir.*”⁵ şeklindedir. Halife ise “*Müslümanların en büyük devlet başkanları*”⁶ anlamında kullanılır.

Klasik ve çağdaş âlimlerin tariflerinden istifade edilerek her iki kavram, Azimli tarafından “*görevi, İslam’ın hükümlerini uygulamak ve dini muhafaza etmek olan,*

1 Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, IV, 3686; Avcı, “Hilafet”, DİA, XVII, 539.

2 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 175.

3 Azimli, *Halifelik*, s. 11.

4 Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 3.

5 Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 14.

6 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 175.

*din ve dünya işlerini peygamber adına yönetip, yürüten kimseye “halife”, bu kişinin başında bulunduğu, geçerliliğini kaçınılmaz oluşundan alan kamu otoritesine de “hilafet” denir*⁷ şeklinde tanımlanmıştır.

Hilafet, *imametü'l-uzma* ve *imaretü'l-müminin* şeklinde de tabir edilmiştir ki her üçü aynı anlama gelir.⁸ Halife için de Hulefâ-yi Râşidîn döneminde *halîfetü Rasûlillah* ve *emîrü'l-mü'minin* lakapları kullanılırken, saltanat döneminde *Halîfetullah*, *Zillullahi fi'l-arz* vb. abartılı ifadeler kullanılmıştır.⁹

2. HİLAFET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Burada belli başlıklar altında sırasıyla Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin konu hakkındaki görüşlerine yer verdikten sonra çalışmamızın sınırlarına bağlı kalarak klasik ve modern bazı İslam hukukçularının görüşlerini de aktarıp değerlendirmeye çalışacağız.

2.1. Hilafetin Dinî Mahiyeti

Bu başlıkta hilafetin mahiyetinden kasıt, dini meseleler arasındaki yeridir. Bu bağlamda Seyyid Bey, hakkında açık bir nas bulunmadığından hilafet meselesinin çözümü Müslümanlara bırakılmış fer'î/fikhî bir mesele olduğunu ve etrafında kümelenmiş yanlış inanışları bertaraf etmek amacıyla itikat kitaplarında ele alındığını söylemektedir.¹⁰

Senhûrî ise hilafet meselesinin fikhî bir konu olduğu hususunda Seyyid Bey'le aynı görüşü paylaşmaktadır. Yalnız ona göre meselenin kendi mecrası olan fikhî kitaplarında değil de kelam kitaplarında ele alınmasının gerekçesi, yanlış anlayışlara cevap amacıyla açıklanamaz. Bu durum daha çok fakihlerin zorba sultanların hışmından korkmaları sebebiyledir.¹¹

Mevdûdî'nin bu konuda açık bir beyanına rastlayamadık. Fakat konuyu ele alırken itikadî argümanlara çokça başvurmakta ve ilahî hakimiyeti sıklıkla vurgu-

7 Azimli, *Halifelik*, s. 12.

8 Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 14.

9 Azimli, *Halifelik*, s. 13-20.

10 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 168.

11 Senhûrî, *Fıkhu'l Hilâfe*, s. 59.

lamaktadır.¹² Bununla birlikte o hilafetin işleyişi ile ilgili olan seçim, biat, şura vb. işlerin zaman ve zeminin ihtiyaçlarına göre düzenlenebileceğini ifade etmektedir.¹³ Burada en azından Mevdûdî'nin yasama alanı dışında hilafetin genel işleyişi ile ilgili meselelerin fikhî bir çerçevede değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Seyyid Bey ve Senhûrî'nin açıkça ifade ettikleri ve Mevdûdî'nin de genel yaklaşımından anlaşılabilen hilafetin fikhî bir konu olduğu görüşü yaygın bir kanaattir. Öyle ki hilafet meselesini ele alanlar, teorik olarak iman-küfür çerçevesinde değerlendirmemektedirler.¹⁴ Bu yaklaşım, hilafet alanında yazılan ilk ve en meşhur eserlerden birinin sahibi olan Maverdî'nin sözlerinden de anlaşılmaktadır.¹⁵ Aynı şekilde fakihlerin konuyla ilgili bazı hükümleri Cuma namazı gibi fikhî konular içinde dolaylı olarak ele almaları¹⁶ da yine bu görüşü doğrulamaktadır.

Hilafet konusunun fakihler tarafından müstakil ve yeterince işlenmemesinin nedenlerine gelince yukarıda zikredilen başka nedenler de sayılmaktadır.¹⁷ Bizce de bu durumun yalnız bir veya iki nedene bağlanması yetersiz görülmektedir. Dolayısıyla içinde hilafetin de bulunduğu İslam kamu hukukunun yeterince gelişmemiş olmasının nedenleri dikkatle araştırılması gereken bir konudur.

2.2. Hilafetin Gerekliği

Klasik ve modern dönem hilafet tartışmalarında ön plana çıkan meselelerden birisi de hilafetin vacip olup olmadığı meselesidir. Klasik döneme baktığımızda İslamî fırkalar genel olarak hilafetin vacip olduğu hususunda müttefiktirler. Bununla birlikte vücubiyetin dayanağı ve anlamı hususunda farklı görüşler beyan etmişlerdir.¹⁸ Fakat Mutezilî'den bazı âlimler ve Hariciler'den Necedât fırkası hilafetin vacip olmadığı görüşündedirler.¹⁹ Bunlara, iyi Müslümanlar bulunduğu takdirde hilafete gerek olmadığı kanaatindedir.²⁰ Modern dönem ise hilafetin vacipliği konusundaki tartışmaların en fazla yapıldığı süreçtir. Çünkü hilafet, uzun asırlar devam ettikten sonra bu dönemde kaldırılmıştır. Şüphesiz hilafetin gerekliliği

12 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 34.

13 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 435-436.

14 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 15.

15 Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 1.

16 Karaman, *İslam Işığında Günün Meseleleri*, III, 260.

17 Yaman, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 32.

18 en-Nevevî, *Şerhu Sahihî'l-Müslim*, XII, 205; Rayyis, *en-Nazariyâtü's-Siyâsiyye*, s. 129.

19 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 119; Sâvî, *el-Vecîz*, s. 13.

20 Hilafetin vacipliği hususundaki görüşler ve bu görüşlerin delilleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Rayyis, *en-Nazariyâtü's-Siyâsiyye*, s. 128; Sâvî, *el-Vecîz*, s. 14.

hakkındaki tartışmaları başlatanların başında Mısırlı hukukçu Ali Abdurrâzık gelmektedir.²¹ Halife tayin etmenin din açısından bir zorunluluk olmadığını savunan Abdurrâzık'a göre Müslümanların hilafetin gerekliliği hususundaki genel kanaatlerinin ne Kur'an ne Sünnette ne de aklen bir dayanağı yoktur.²²

Hilafet tartışmalarında büyük payı olan ve hilafetin işlevini kaybettiğini bu nedenle yerine Millet Meclisi'nin geçmesi gerektiğini savunan Seyyid Bey'e²³ göre geneli ilgilendiren konularda fertlerin veya grupların kendi başlarına hareket etmeleri imkânsız olduğundan, halkı temsilen birinin atanması vaciptir. Ehl-i sünnetin hilafetin gerekliliği hususundaki görüşünü paylaşan Seyyid Bey, ister adaletli ve iyi niyetli bir imam olsun isterse hükümet şeklinde olsun halkı idare edecek ve işlerini yürütecek bir yönetimin vacip olduğu görüşündedir. Hatta dinen hoş görülmediği halde, şer'î maksatların kaybedilmemesi ve Müslümanlar arasında anarşinin hâkim olmaması için saltanatın dahi vacip olabileceğini ifade etmektedir.²⁴

Seyyid Bey'in yukarıda ilgili bölümde de geçen hilafetin dinî değil, dünyevî bir mesele olduğuna dair görüşlerinden hareketle onun Ali Abdurrâzık gibi hilafeti vacip görmediği değerlendirilmelerinde bulunanlar vardır.²⁵ Ancak Seyyid Bey bu görüşlerini hilafetin itikadî bir mesele olmadığı bağlamında zikretmiştir. Üstelik Seyyid Bey'in hilafet-i sûriyeyi dahi zaruret durumunda gerekli gördüğüne dair görüşünü yukarıda aktardık. Yine Seyyid Bey'in hilafet hakkındaki risalesinin Ali Abdurrâzık'ın görüşleri üzerinde büyük etki yaptığı söylenece de²⁶ biz en azından Seyyid Bey'in hilafetin vacipliği hususunda Abdurrâzık gibi düşünmediğini görmekteyiz.

Senhûrî de hilafetin vacip olduğu görüşünü savunmaktadır.²⁷ Ali Abdurrâzık'ın hilafet hakkındaki görüşlerini şaz ve ümmetin icmasına muhalif olduğunu ifade etmektedir.²⁸ Ona göre İslam'da hilafetin/hükümetin vacip olduğu görüşü bazı aykırı görüşlerle asla zayıflamaz. Bu nedenle hilafetin vacip olduğu esas gereği Müslümanların bir an önce hilafeti tekrar kurmaları ve devam etmeleri gerekmektedir. Sahih hilafetin mümkün olmadığı durumlarda İslam'a tamamen

21 Azimli, *Halifelik*, s. 21-22.

22 Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm*, s. 15.

23 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 83.

24 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 200-201.

25 Azimli, *Halifelik*, s. 24.

26 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 135.

27 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 88.

28 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 95.

aykırı bir sisteme razı olmaktansa “iki zarardan en hafifi tercih edilir”²⁹ kaidesi gereği nakıs hilafet dahi vaciptir. Çünkü nakıs hilafetin varlığı dahi Müslümanların sahih hilafet kurma düşüncelerini diri tutacaktır.³⁰

İnsanın yeryüzünde Müslümanca yaşayabilmesi için Allah’ın hükümlerinin yeryüzünde hâkim olması gerektiğini söyleyen Mevdûdî, bunun ancak İslamî bir hükümet kurmakla mümkün olabileceğini, zira İslam sistemi dışındaki her sistem ve yönetimin zulüm olduğunu ifade etmektedir³¹ Yine o, İslam’ın yalnızca vaaz ve nasihatle yaşanmayacağını Allah’ın razı olacağı bir hayat yaşamak için İslamî bir yönetimin şart olduğunu dile getirmektedir.³²

Bilindiği gibi Hz. Peygamberin ve ashabının Mekke’den Medine’ye hicret etmesiyle birlikte oluşan İslam toplumunun barınması ve emniyetlerinin sağlanması gibi ihtiyaçlar, siyasî bir projeyi zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Medine’de farklı çevrelerin katılımıyla “*Medine vesikası*”³³ adıyla bir manifesto oluşturulması, bu toplumun siyasî taleplerinin de olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte Müslümanların siyasî tartışmaları, siyasî bir mekanizmanın olup olmaması ile ilgili değil, bu mekanizmanın kimler tarafından ve nasıl yürütüleceği ile ilgiliydi.³⁴ Nitekim Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra Sahabenin Hz. Peygamberin cenazesi dâhil önemli işleri bir yana bırakarak devleti yönetecek bir halife seçmek için çabalamaları ve bu husus üzerinde herhangi birinin ihtilaf etmemesi, onların yönetimi vacip gördüklerini açıklamaktadır.³⁵ Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber ve gerekse Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki bir takım uygulamalar, İslam’da yönetim kurumunun olduğunu göstermektedir.³⁶

Kaldı ki İslam’da devlet siyaseti, İslamî öğretilerin bir kısmını oluşturur. Zira İslam inanç olduğu kadar hukuktur yani bir hayat düzenidir. Hz. Peygamberin Medine’ye hicreti ile başlayıp, hilafetin kaldırılmasına kadar süren tarih, İslam devletinin tarihidir. Zira İslam bireysel bir yaşantı, bir medeniyet hareketi ve ahlaki bir öğretilerden ibaret değildir.³⁷ Bu gerçeği bizzat Kur’an ve Sünnetteki nasların delaleti ve bu iki kaynaklardaki hükümlerin tetkiki sonucu anlamak mümkündür. Zira

29 Mecelle Md. 29. Maddenin şerhi için bkz. Yıldırım, *Mecelle’nin Külli Kaideleri*, s. 93.

30 Senhûrî, *Fıkhü’l Hilâfe*, s. 236.

31 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 66-75.

32 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 209.

33 Medine Vesikası hakkında geniş bilgi için bkz. Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, s. 63-73

34 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 20.

35 Rayyıs, *en-Nazariyâtü’s-Siyâsiyye*, s. 132.

36 Azimli, *Halifelik*, s. 26.

37 Arvâ, *İslam Devletinde Yönetim*, s. 104.

Kur'an, cihat, zekât, nafaka, miras gibi ancak devlet ve yönetim tarafından uygulanabilecek hükümleri de ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber'in "bir yerde bulunan üç kişinin birini kendilerine başkan seçmeden yaşaması helal değildir."³⁸ Sözü gibi yönetimin bu dinin bir parçası olduğunu ifade eden talimatları vardır. Hz. Peygamber hayatında bir yönetimin görevlerinden olan, toplum ile ilgili siyasî kararlar almış, valiler ve hâkimler atamış ve savaş ve barış anlaşmaları imzalamıştır.³⁹ Bu sebeple İslam'ın başlangıcından günümüze kadar Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğu, İslam öğretisine dayanan siyasi bir yapının vacip olduğuna kanaat getirmişlerdir.⁴⁰

2.3. Hilafetin Çeşitleri

Hz. Peygamber hayattayken Müslümanların doğal lideri konumundaydı.⁴¹ Fakat Hz. Peygamberin yaşantısı krallardan farklı olarak çok sade ve halkın yaşantısıyla iç içeydi. Onun bu yaşantısını örnek alan Dört Râşit halife de örnek bir yaşam ve örnek bir yönetim ortaya koydu. Ancak bu durum Hz. Ali'nin vefatıyla birlikte değişmeye başladı ve yönetimde saltanat etkisi görülmeye başladı. Kısa süre sonra da Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarından radikal bir kopuş yaşandı. Böylece adına halife denilen sultanlar dönemi başlamış oldu.⁴² Neticede Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile Muaviye'nin yönetimiyle başlayan ve İslam tarihinin çok uzun bir dönemine hâkim olan saltanat dönemi arasındaki bariz farklılıklardan dolayı öteden beri bu iki dönem ayrı değerlendirilmiştir. Bu farklı değerlendirmeye hilafet hakkındaki görüşlerini incelediğimiz müelliflerin de katıldığını görmekteyiz.

Hilafeti, hakikî ve sûrî diye ikiye ayıran Seyyid Bey'e göre hakikî hilafet, Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile sınırlıdır. Bu hilafetin iki esası vardır. Bunlardan birisi, işleri yürütmede nebevî bir yöntemle Hz. Peygambere niyabet etmek, ikincisi ise bu hilafetin halkın rızasına ve seçimine dayanmasıdır.⁴³ O, Emevî, Abbasî ve Osmanlı hilafetinin gerçek değil, sûrî birer hilafet olduklarını ve bu yönetimlerin zorbalığa ve tasalluta dayandığını ifade etmektedir. Seyyid Bey'e göre bu yönetimlere İslam hilafeti denilmesi hem İslam'a hakaret hem de dosta-düşmana karşı

38 Ahmed, XI, 227.

39 Mübarek, *İslam Nizamı*, s. 23-24.

40 Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, s. 50.

41 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 23.

42 Azimli, *Halifelik*, s. 118-119.

43 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 179.

İslam'ı küçük düşürmektir.⁴⁴ Bu yönetimlere hilafet denmesinin sebebi, şeriatı uygulamaları, Müslümanların birtakım işlerini yürütmeleri ve maslahatlarını korumalarındandır.⁴⁵ Burada Seyyid, Bey, hakikî hilafeti Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle sınırlandırıp saltanat döneminin sırf olumsuz kabul edilen uygulamalarını dile getirdiği görülmektedir. Onun bu yaklaşımıyla, Cumhuriyete geçiş döneminde yeni siyasî projeyi haklı çıkarmak amacı taşıdığı ifade edilmiştir.⁴⁶

Senhûri de Hulefâ-yî Raşidin dönemi ve Muaviye ile başlayan saltanat dönemini esas alarak, hilafeti sahih ve nakıs diye ikiye ayırmaktadır. O da sahih hilafeti Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle sınırlamaktadır.⁴⁷ Sahih hilafetin saltanata dönüşmesini Roma'da cumhuriyetin, imparatorluğa dönüşmesine benzeten Senhûri, her iki çeşit hilafet hakkında neredeyse tamamen Seyyid Bey'le aynı düşünceleri paylaşmaktadır.⁴⁸

Mevdûdi de yine aynı şekilde Müslümanların yönetim tecrübesini hilafet ve saltanat dönemi diye ikiye ayırmakta, fakat saltanat dönemini hiçbir şekilde hilafet olarak isimlendirmemektedir. Ona göre İslam'ın yönetim esaslarının uygulandığı dönem Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle sınırlıdır. Zira bu dönem tasallut dönemi değil gerçek manada hilafet dönemidir. Bunun nedeni, söz konusu dönemin meşveret ve halkın rızası esasına dayanmasıdır. Dolayısıyla Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile saltanat dönemini aynı kabul etmek ve saltanatu meşrulaştırmak büyük bir zulümdür. Şunu diyebiliriz ki Mevdûdi, hilafet-saltanat ayırımı üzerinde en fazla duran yazarlardandır. Zira o, konu hakkında müstakil bir eser yazmış ve her iki yönetim tarzı arasındaki farkları maddeler halinde, tarihî vakialardan örnekler getirerek çok geniş bir şekilde işlemiştir.⁴⁹

Öyle görülüyor ki hilafeti saltanattan ayırma birçok muasır âlimin ortak görüşüdür.⁵⁰ Nitekim Hilafet tartışmalarının son otuz yılına aktif olarak katılan Muhammed Reşid Rızâ, sahih hilafetin Muaviye ile beraber sonlandığını, Muaviye'nin idareye zorbalık ve kuvvet ile geldiğini ve yerel yöneticileri de kendisi gibi İslam'ı kullanarak mal ve makam devşiren kişilerden atadığını söylemektedir.⁵¹

44 Seyyid Bey, *Hilafetin Şer'i Mahiyeti*, s. 248.

45 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 181.

46 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 109.

47 Senhûri, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 285.

48 Senhûri, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 187.

49 Mevdûdi, *Hilafet*, s. 194-198.

50 Suat Mertoğlu, "Reşid Rızâ'da Hilafet Düşüncesi", V, 51.

51 Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 4; Benzer yaklaşımlar için bkz. Karadâvi, *İslam'da Devlet*, s. 51; Rayyis, *en-Nazariyâtü's-Siyâsiyye*, s. 186.

Hilafetin çeşitleri konusunda temelde tartışılan konulardan birisi de sahih hilafet denilen Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ortaya konulan siyasi tecrübenin her dönem Müslümanlarını bağlayıcı olup olmadığı ve bu modelin nihaî bir siyaset modeli olup olmadığıyla ilgilidir.

Hilafet hakkında kesin herhangi bir nas olmadığını bu nedenle Hz. Peygamber'den sonra Sahabenin de ihtilaf ettiğini ve farklı uygulamalara gittiklerini ifade eden Seyyid Bey,⁵² hilafetin doğrudan doğruya milletin işi olduğunu ve zamanın icabına bağlı olduğunu, bu nedenle halkın her dönem maslahatına uygun bir hükümet tarzı belirleyebileceğini söylemektedir.⁵³

Senhûri de İslam'ın belli bir yönetim sistemini dayatmadığı ve hilafet konusunun değişmez, donuk bir mesele olmadığını belirtmekte ve sahih hilafet sisteminin özelliklerini taşıyan her sistemin İslam nazarında sahih ve meşru olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

Daha çok İslam yönetim esaslarının üzerinden konuya yaklaşan Mevdûdî'nin Hulefâ-yî Râşidîn döneminde ortaya konan tecrübenin İslam'da nihaî yönetim tarzı olduğuna dair bir ifadesine rastlamadık. O, sadece bu dönemin İslam anayasa esaslarının uygulanması nedeniyle Müslümanlar nazarında en doğru yönetim tarzı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Bununla birlikte şûrâ heyetinin oluşumu vb. bazı uygulamaların o dönemin imkân ve şartlarının doğal sonucu olduğunu, günümüzde olduğu gibi uygulanması halinde maksada ulaştırmayacağını söylemektedir.⁵⁶

Hulefâ-yi Râşidîn döneminin hükümet şekli hakkında Hamidullah, söz konusu yönetimin kendine has bir şekli olduğunu ve bizzat Arap toplumunun o günkü siyaset anlayışı temelinde oluşturulduğunu aktarmaktadır.⁵⁷ Konu hakkında değerlendirmelerde bulunan Rayyıs da İslam'ın isim ve şekilleri önemsemediğini, önemli olanın hakikat ve cevher olduğunu, hilafetin hakikatinin de ümmeti idare etmek, korumak, ortak maslahatlarını sağlamak, birliğini temsil etmek ve İslam'ın prensiplerini uygulamak olduğundan esas korunması gerekenin bu olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Yine dört halife döneminde ortaya konulmaya çalışılan hilafet

52 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 170.

53 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 200-201.

54 Senhûri, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 339.

55 Mevdûdî, *Hilafet*, s. 87-88.

56 Mevdûdî, *İslam'da Devlet Nizamı*, s. 45.

57 Hamidullah, *İslam Müesseseleri*, s. 90-91.

58 Rayyıs, *en-Nazariyâtü's-Siyâsiyye*, s. 208.

kurumu, Sahabelerin tecrübeleri ve kanaatleri sonucu oluşan ve dönemin şartlarına bağlı olarak siyaset kurumu açısından birtakım eksikleri de olan tarihsel bir yapıya sahiptir.⁵⁹ Bu itibarla dönemsel faktörlerin de etkisiyle geliştirilen bu yönetim tarzının açık naslara dayanan uygulamaları hariç dinî bir bağlayıcılığı yoktur.⁶⁰ O halde yaşanan çağın ihtiyaçlarını karşılayan herhangi bir siyasî sistem, Müslümanların dinî ve dünyevî işlerini yerine getirme konusunda İslamî esaslara bağlı olduğu müddetçe meşru ve kabul edilebilir bir yönetim sistemidir.⁶¹

2.4. Halifenin Seçimi

Halifelik hususunda üzerinde en fazla münakaşa edilen konulardan biri de halifenin seçimi ve bu seçimin usûlüdür. Bu münakaşalar sonucunda İslam dünyasında farklı fikirler ortaya konulmuştur. Bununla birlikte İslam tarihinde üç yönetim modeli, halife seçimi hususunda belirgin rol oynamıştır. Bunlar hilafet, imamet ve saltanattır. Saltanat Müslümanların tasvip etmediği despot bir yönetim modelidir. İmamet modeli yani yöneticinin nas ile tayini Şîa tarafından benimsenmiştir. Hilafet ise Müslümanlardan çoğunluğun benimsediği modeldir.⁶² Hilafet makamının ancak halkın rızasıyla elde edilebileceği hususunda Ehl-i sünnetin ittifakı olsa da seçim esasları tam olarak belirlenmemiştir.⁶³

Seyyid Bey'e göre meşru bir halife ya en doğru yöntem olan *ehlü'l-hall ve'l-akd* tarafından ya da önceki halifenin, şartları taşıyan birini istihlaf usûlü/veli-aht tayin etme yoluyla seçilir ki bu tercih de yine ehlü'l-hall ve'l-akdin onayına sunulmalıdır.⁶⁴ Fakat *ehlü'l-hall ve'l-akd* müessesesinin nasıl ve kimlerden teşkil edeceği hususunda fikir beyan etmeyen Seyyid Bey, Türkiye Büyük Millet Meclisi ve üyelerini *ehlü'l-hall ve'l-akd* konumunda görmektedir. Onun meclisin Abdülmecit Efendi'yi halife olarak seçmesini meşru görmesi, bu kanaatte olduğuna delil olarak zikredilmiştir.⁶⁵ Bu nedenle Seyyid Bey'in *ehlü'l-hall ve'l-akd* teorisi klasik döneminkinden farklı olduğu söylenebilir.

Senhûri de meşru bir halifenin ancak Seyyid Bey'in de dile getirdiği iki şekilde belirlenebileceğini ifade etmektedir. Fakat o, birinci şekil için üç aşamadan bah-

59 Azimli, *Halifelik*, s. 38.

60 Abdülkerim Zeydan, *İslam'da Fert ve Devlet*, s. 203.

61 Sarıbyık, "İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşlamayan Sorunları", s. 183.

62 Azimli, *Halifelik*, s. 50.

63 Mübarek, *İslam Nizamı*, s. 91.

64 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, 190.

65 Sami Erdem, "Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar", s. 131.

setmektedir. Bu aşamalar; adayların belirlenmesi, belirlenen adayların arasında birinin toplumun çoğunluğu tarafından seçilmesi ve seçilen bu kişinin ehlü'l-hall ve'l-akd tarafından onaylanmasıdır.⁶⁶ Öyle görülüyor ki Senhûrî, burada ehlü'l-hall ve'l-akdi modern meclis şeklinde tasavvur ediyor ve ona halifeyi seçme hususunda güvenoyu yetkisi veriyor. İstihlaf/veliahtlık yöntemine de değinen Senhûrî, bu yöntemin veraset yoluyla başa geçmekten tamamen farklı olduğunu, çünkü bu yolun sahih olabilmesi için birtakım şartlarla beraber atayan ve atanan kişilerin sahih halife şartlarını taşıması gerektiğini söylüyor. Ona göre bu yöntemin uygulanmasında gereken bütün şartlar mevcut olsa da istihlaf, tamamen önceki halifenin bir tavsiyesi niteliğindedir ve hukukî bir bağlayıcılığı yoktur.⁶⁷

Hz. Peygamberin kendisinden sonra bir halife atamamasının, Kur'an-ı Kerim'in "onların işleri aralarında müşavere iledir"⁶⁸ emrinin bir gereği olduğunu belirten Mevdûdî,⁶⁹ meşru bir halifenin seçimi için herhangi bir seçim yönteminde bahsetmemektedir. O, sadece ilk dört halifenin ancak seçim yoluyla ve halkın rızasına dayanarak iş başına geldiğini belirtmekte ve onların izledikleri yöntemlerden ortaya çıkan esaslara dikkat çekmektedir.⁷⁰ Mevdûdî, İslam'ın halife seçimi için herhangi bir usul belirlemediğini ve halkın rızasının ortaya çıkması şartıyla bu işi zaman ve zeminin ihtiyaçlarına bıraktığını söylemektedir.⁷¹

Klasik dönem fakihlerinden olan Maverdî, halifenin seçim usulü hakkında şöyle demektedir: "İmamet (hilafet) sözleşmesi biri halifenin ehlü'l-hall ve'l-akd tarafından seçilmesi diğeri de önceki imamın istihlaf/veliaht bırakmasıyla olmak üzere iki şekilde gerçekleşir."⁷²

Görüldüğü gibi klasik ve modern dönem fakihleri halifenin seçilmesinde takip edilmesi gereken usulü belirlerken Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarını esas almışlardır.⁷³ Bu uygulamalardan yola çıkarak yukarıda geçen iki yöntem belirlemişlerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki fakihlere göre esas olanın veliaht bırakmak değil, halifenin ehlü'l-hall ve'l-akd tarafından seçilmesidir.⁷⁴

66 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 124.

67 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 133.

68 Şûra 42/38.

69 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 431.

70 Mevdûdî, *İslam Nizamı*, s. 269.

71 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 435.

72 Maverdî, *el-Ahkâmü's- Sultâniyye*, s. 6.

73 Mübarek, *İslam Nizamı*, s. 92.

74 Sâvî, *el-Veciz*, s. 47.

Fakihler, halife seçiminde Hulefâ-yi Râşidîn devri uygulamalarını esas aldıklarına göre, biz burada yazarlarımızın, bu dönemde ortaya konulan yöntemlerin bağlayıcı olup olmadığı, dolayısıyla İslam'da nihaî bir seçim usulünün olup olmadığı ile ilgili görüşlerini değerlendirmek istiyoruz.

Seyyid Bey, hilafet meselesinin hem geçmiş tecrübe hem de mevcut siyasal yapılanma ışığında ele alınması gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre hilafet doğrudan halkı ilgilendiren, halka bağlı olan, zamanın ve şartların icabına bağlı bir iştir.⁷⁵ Bu açıklamalardan hareketle her ne kadar Hulefâ-yî Râşidîn dönemindeki uygulamaları örnek bir model olarak sunsa da Seyyid Bey'in halifenin seçim usulü hakkında esnek davranılması gerektiği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu iki yöntemin dışında oluşturulan Türkiye Büyük Millet Meclisinin de hilafeti temsil edebileceğini söylemektedir.⁷⁶

Senhûrî, meşru bir halife yukarıda geçek iyi yoldan biriyle seçilir dese de biz onun "pratikte her İslam milletinin kendi siyasi rejimine uygun bir şekilde yürüyecek genel bir seçimin temel hatlarının çizilebileceğine inanıyoruz"⁷⁷ sözlerinden bu iki yöntemi değişmez ve mutlak olarak uygulanması gereken seçim usulü olarak görmediğini anlıyoruz. Zaten Senhûrî, hilafetin değişmez donuk bir kurum olmadığını açıkça belirtmektedir.⁷⁸

Mevdûdî'ye gelince o daha çok temel esaslar üzerinde durmaktadır. O, durum ve şartlara göre ümmetin rızasını ortaya çıkaracak herhangi bir seçim usulünün ortaya konulabileceğini söylemektedir.⁷⁹

Muhammed Hamidullah'a göre Hz. Peygamberden sonra sahabe halifenin seçimi hususunda başka kültür ve medeniyetlerin yönetim biçimini taklit etmek yerine kendi idare şekillerini seçtiler. Dolayısıyla onların seçim usulleri, Arap toplumunun bu husustaki tecrübelerinin bir yansımasından ibarettir.⁸⁰ Öyleyse Kur'an ve Hadislerde konu hakkında bir açıklama olmadığından İslam belli bir seçim usulü benimsememiştir.⁸¹

Neticede Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki halife seçim usulü sahabe tarafından o dönemin standartlarında Arap örfünden de istifade edilerek ortaya konmuş, o

75 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 201.

76 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 228.

77 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 120.

78 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 339.

79 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 435-436.

80 Hamidullah, *İslam Müesseseleri*, s. 91.

81 Hamidullah, *İslam Müesseseleri*, s. 112.

dönem itibariyle ileri bir seçim modelidir. Yoksa bu uygulamalar Kur'an ve Sünnet ile belirlenmiş bir yönetim sistemi olduğu iddia edilemez.⁸² Öyleyse İslam, genelde hilafet meselesinde özelde ise seçim usulü hususunda düşünceye ve araştırmaya engel olacak kaideler ve değişmez kurallar koymamıştır. Aksine İslam bu hususta susmayı tercih etmiş ve işi ümmete bırakmıştır. Ümmet, siyasi sistemin kurallarını koymada ve bu konunun sınırlarını belirlemede yetkilidir.⁸³ O halde İslam'da Hulefâ-yî Raşidîn döneminde bu alanda ortaya konulan uygulamaların en fazla örnek mahiyetinde olduğu bağlayıcı bir tarafının bulunmadığı ve seçim usulünün zamanın ve şartların değişmesiyle değişebilen bir mesele olduğu anlaşılmaktadır.

2. 5. Halifede Bulunması Gereken Şartlar

Kur'an'ı Kerim ve Sünnet'te halifelik hususunda tafsilatlı bilgi olmadığı yalnızca genel prensiplere işaret edildiği daha önce ifade edilmişti. Bu şartlar ilgili eserlerde tafsilatlı bir şekilde ele alındığından, biz burada ilk dönemden itibaren Müslümanlar arasında ihtilaf konusu olan halifede bulunması gereken şartlardan nesep şartını hakkındaki tartışmaları incelemeyi planlamaktayız.

Bilindiği üzere ilk defa Hz. Ebu Bekir'in halife seçildiği Sakif'de ortaya çıkan hilafetin kureyşiliği meselesi hususunda daha sonra farklı görüşler ortaya konulmuştur.⁸⁴ Buna bağlı olarak Ehl-i sünnet ve Şîa, halifenin Kureyş'ten olmasını vacip görürken, Hariciler ve Mutezilenin çoğunluğu bu hususta Kureyş'ten olan ile olmayan arasında bir fark gözetmemişlerdir.⁸⁵ Bu tartışmalar arasında hilafet uzun bir müddet Kureyş kabilesinin elinde bulunmuştur. Ancak daha sonra Abbasi hilafetinin Mısır'ı ele geçiren Yavuz Sultan Selim tarafından sonlandırılmasıyla hilafet Osmanlılara geçmiş, dolayısıyla ilk defa Kureyş dışında birinin hilafeti söz konusu olmuştur. Bu da hilafetin kureyşiliğini tekrar gündeme getirmiştir. Bu sebeple halifenin Kureyş'ten olma şartının bulunmadığına dair birtakım değerlendirmeler ortaya konulmuştur.⁸⁶ Öyle görülüyor ki hilafetin, Kureyş'ten olmayan Osmanlılara geçmesi, kureyşilik şartının gerekliliği üzerinde önemle duran Ehl-i Sünnetten bazı âlimleri bu şart hususunda esnek davranmaya mecbur bırakmıştır. Nitelim Senhûrî, *“Abbasi devletinin sonlarına doğru gelen müteahhirîn âlimler, Şeriatın hükümlerinin uygulanması ve maslahatın korunması için bu şartı*

82 Azimli, *Halifelik*, s. 50-51.

83 Rayyıs, *en-Nazariyâtü's-Siyâsiyye*, s. 33.

84 Azimli, *Halifelik*, s. 41.

85 Savî, *el-Veciz*, 30, Taftâzânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, s. 41-54, İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler*, s. 38, Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 36.

86 Âdem Apak, *İslam Tarihi*, II, 31-32.

*yumuşatmışlardır*⁸⁷ diyerek bu gerçeğe işaret etmektedir. Kureyşilik şartı hilafetin ilga sürecinde ve sonrasında da konu hakkında yazılan eserlerde de ele alınmış ve âlimler arasında farklı fikirler ortaya konulmuştur.

Seyyid Bey, İbn Haldun'un "Allah hiçbir kavme hilafette öncelik tanımamıştır. Hiçbir kavim de yaratılıştan mübarek değildir. Allah hiçbir kavme de yaratılıştan yönetme hakkı bağışlamamıştır; fakat asabiyet gereği o çağda Araplar sadece Kureyş'i dinlerlerdi. Bundan dolayı o çağda onlar yönetimde olmalıydılar"⁸⁸ görüşünden de yararlanarak hilafette nesep şartının söz konusu olamayacağını savunur. O, bir taraftan halife tayin etmenin vacip olduğunu, diğer taraftan halifenin Kureyş dışında bir milletten olmasının caiz olmadığına dair görüşü tenkit etmekte ve bu görüşün bir kureyşinin bulunmaması durumunda Müslümanları günahkâr olma-ya mahkûm ettiğini söylemektedir.⁸⁹

Senhûrî de aynı şekilde İbn Haldun'un yukarıda aktarılan sözlerine yer vererek, kureyşilik şartını, Kureyş'in o dönemin toplumsal konumuna bağlamaktadır.⁹⁰

Mevdûdî, Ehl-i Sünnetin "halife Kureyş'ten olmalıdır." görüşünün kesin olarak İslam'da yönetimin bir zümreye has olduğu anlamına gelmediğini dile getirmektedir. O da bu konuda Seyyid Bey ve Senhûrî gibi düşünmektedir. İslam'da insanları yönetme hususunda ayrıcalıklı herhangi bir grup ve zümre olmadığını her fırsatta dile getirmeye çalışan Mevdûdî'ye göre kureyşiliği şart koşmayan Hariciler ve Mu'tezile cumhuriyet fikrini esas alırken, Ehl-i Sünnet istikrar ve tefrika çıkmamasını esas almışlardır.⁹¹

Modern dönemde hilafette kureyşilik şartında ısrar eden görüşler de mevcuttur. Örneğin hilafetle ilgili birçok konuda esnek davranan Muhammed Reşid Rızâ, halifede bulunması gereken şartlar arasında kureyşiliğe özellikle vurgu yapmaktadır. Konu hakkındaki nasları zikretmenin yanında Kureyş'in İlk dönem Müslüman toplumun görüş birliğini sağlama ve İslam daveti hususundaki gayret ve başarılarını dile getirerek, İslam âleminin manevî ve tarihî seyrinin selameti için günümüzde de onların öncü olması gerektiğini söylemektedir. Arapların, dini yayma ve anlama hususundaki meziyetleri ve dinin kaynaklarının onların dilinde olması vb. sebeplerden dolayı şer'i bir hikmet olarak hilafetin Kureyşe verildiğini

87 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 116.

88 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 492.

89 Seyyid Bey, *Hâkimiyeti Milliye*, s. 184.

90 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 115.

91 Mevdûdî, *Hilafet*, s. 333.

ifade etmektedir.⁹² Bizce Reşîd Rızâ'nın Kureyş'in hilafetinin gerekliliğine mesnet yaptığı gerekçeler yeterizdir. Zira Arap olmayan diğer Müslüman kavimlerin İslam davet, ilim, kültür ve medeniyeti adına ortaya koydukları çabalar ve başarılar ortadadır. Kaldı ki İslam'ın ana kaynaklarının Arap dilinde olması ise Arapların seçilmiş olmasından ziyade bu dinin Peygamberinin ve ilk muhatapların Arap olmasıyla alakalıdır.

Maalesef Hz. Ebu Bekir'in Sakife'de Ensar'ı ikna etmek ve bir realiteyi ortaya koymak için söylediği "*imamlar Kureyş'tendir.*" sözü, Kureyş'in hilafetine mesnet yapılmış⁹³ ve neticede Kureyş kabilesi, İslam tarihi boyunca hiçbir kavmin elde edemediği siyâsî bir imtiyaz elde etmiştir. Hilafet Hz. Peygamberin vefatından Abbâsî Devleti'nin yıkılışına kadar Kureyş kabilesinin tekelinde kalmıştır.⁹⁴

Hilafetin kureyşîliği meselesini birçok yönüyle ele alan ve değerlendiren Sait Hatipoğlu'nun konu hakkındaki görüşleri şu şekildedir: Allah'ın ümmet teşkilini emreden beyanlarında, kavim unsuruna temas yoktur. İslam'da sınıfların değişmezliği ve herhangi bir bakımdan üstün bir ırk iddiasına yer yoktur. İlahî terazide üstünlük takvadadır. İslam'ın ilk senelerinde Müslümanlar bu ölçüyle tartışıyor- du. Örneğin Fetih öncesinde Müslüman olanları, Fetih sonrasında Müslüman olanlardan üstün olduğunu ilan eden ayete göre Bilal-i Habeşî, Hz. Ali'nin kardeşi Âkil'den daha faziletlidir. Ayrıca Hz. Peygamber, hayatı boyunca yakınlarına bir imtiyaz hakkı tanımamıştır. Hz. Peygamberin görev verilirken nesep şartını gözetmediği vaki değildir. Bunun en bariz delili Medine'de ayrılırken vekil bıraktığı kimselerdir. Sahabe döneminde de vazife verilirken ehliyetten başka ölçü aranmazdı, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde Kureyş'ten olmayan bazı yüksek derecede memurlar bunun delillerindedir. İslam'da şöhret bulmuş birçok âlim hilafette kureyşîlik şartını kabul etse de söz konusu rivayetler İslam'ın ruhuna aykırıdır ve Kur'an ile çelişmektedir.⁹⁵

2.6. Halifenin Sahip Olduğu Velâyet

İslam hukuku açısından halifenin sahip olduğu velâyet; çeşidi, kapsamı ve sınırları olmak üzere üç noktada incelenebilir.

İslam hukukundaki velâyet kavramını derinlemesine ele alan Seyyid Bey, Halifenin sahip olduğu velâyetin, bu velâyetin şümulü itibariyle velâyet-i âmme ve

92 Suat, Mertoğlu, "Reşîd Rızâ'da Hilafet Düşüncesi", V, 54.

93 Azimli, *Halifelik*, s. 42.

94 Kâsımî, *Nizâmü'l-Hükmi fi Şer'ati'l-İslâm*, II, 333.

95 Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik", s. 121-213.

kaynağı itibariyle velâyet-i gayr-ı zatî çeşidinden olduğunu belirterek,⁹⁶ meseleyi hukukî bir zeminde tartışmaya çalışır. İslam hukukunda sadece halifeye ait olan bu velâyetin umûmî olması nedeniyle ümmetin bütün fertlerini kapsadığını ve halifenin, tamamen halka ait olan ve halkın rızasıyla elde ettiği bu velâyetin sınırsız olmadığını söylemektedir. Ona göre halife bu velâyeti kullanarak hukuk ve halkın maslahatının dışına çıkamaz. Seyyid Bey, halifenin sahip olduğu yetkilerinin sınırlaması hususunda maslahata çokça vurgu yapmaktadır. O, sultanların sahip olduğu yetkileri sorgulayarak, bu yetkilerin velâyet-i âmme olmadığını, zorbalık, tasallut ve kılıca dayanan yetkiler olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

Seyyid Bey, bir taraftan halifenin sahip olduğu velâyetin genel olduğunu ve bütün ümmeti kapsadığını söylerken, diğer taraftan dar sınırlarda uygulanabilecek “millî hâkimiyet” fikrini hilafet yerine ikame etmeye çalışarak bizce çelişkiye düşmektedir. Ayrıca Seyyid Bey’in saltanatın sahip olduğu velâyetin, İslam’da yeri olmadığı düşüncesinden yola çıkarak, bu yetkilerin devredilmesi gerektiği sonucuna varması; onun geçmiş siyasî tecrübeyi dinin siyasal alanla ilgili belirlediği ilkeler üzerinden olumsuzlaştırdığı ve yine aynı ilkeler üzerinden mevcut kurum ve kavramları meşrulaştırmaya çalıştığı şeklinde değerlendirilmektedir.⁹⁸

Velâyet-i âmmeyi geniş bir şekilde ele alan Senhûrî, bu velâyetin kapsamını bölgeler yönüyle ve şahıslar yönüyle incelemektedir.⁹⁹ Burada devletin birliği prensibinin esas olduğunu, ancak bu prensibin İslam tarihinde çok sürmediğini, bu nedenle esas olan devletin birliği olsa da bu prensibin donuk ve değişmez olmadığını dolayısıyla zamanın gerekliliği ve toplumun gelişmesine bağlı olarak değişebileceğini ifade ederek kendisinin ifadesiyle cumhurun görüşünün dışına çıkmıştır.¹⁰⁰ Senhûrî de halifenin sınırsız bir yetkiye sahip olmadığını belirterek, halifenin sahip olduğu yetkiyi sınırlayan prensipler ve bu prensiplerin işlenmesini sağlayan güvencelerden bahsetmiştir.¹⁰¹

Senhûrî’nin velâyet-i âmmeyi ele alırken halifenin velâyetini halktan direk alması itibariyle velâyet-i zatî olarak kabul etmesi dikkat çekicidir. Oysa Seyyid Bey’de de görüldüğü üzere genelde velâyet-i gayrı zatî olarak kabul edilir. Senhûrî, velâyet-i ammenin bölgeler yönüyle kapsamını ele alırken, tarihte olduğu gibi bu-

96 Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 104-105.

97 Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 109-110.

98 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 127.

99 Senhûrî, *Fıkıhü'l Hilâfe*, s. 147.

100 Senhûrî, *Fıkıhü'l Hilâfe*, s. 152.

101 Senhûrî, *Fıkıhü'l Hilâfe*, s. 188.

gün de Müslümanların merkezi bir devlet vasıtasıyla bir tek halifenin yönetiminde birleşmelerinin zor olduğunu ifade etmekte ve bu konudaki görüşlerini Seyyid Bey'den daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Seyyid Bey ve Senhûrî, halifeyi halkın vekili ve temsilcisi olarak nitelendirmektedirler. Mevdûdî ise hilafetin Allah'a vekâlet anlamında olduğu söylemektedir.¹⁰² Fakat Mevdûdî, hilafetin Allah'a vekâlet anlamında olduğunu söylerken halifenin de Allah'ın vekili olduğu düşüncesini taşımadığı kanaatindeyiz. Zira O, bu vekâlet, bütün Müslümanların kolektif hakkıdır ve bu hakkı kullanmak üzere ümmetten birini seçmek halkın işidir demektedir.¹⁰³ Yine de daha önce de değindiğimiz gibi Mevdûdî'nin hilafete ideolojik yaklaşımı, onun hilafet nazariyesini karmaşık hale getirmekte ve meseleyi hukukî zeminin dışına çıkarmaktadır. Mevdûdî, halifeye ait yetkilerin sınırsız olmadığını özellikle söylemekte ve halifenin yetkilerinin sınırlarını belirlerken, diktatörlük ve baskının meydana gelmesi için halifenin sahip olduğu yetkinin zamana ve ihtiyaçlara göre de sınırlanabileceğini belirtmektedir.¹⁰⁴

Sonuç olarak, âmme velâyetinin tafvizî olması, İslam hukukunda yetki ve yönetim arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaktadır. Velâyet-i âmmenin tefvizî olması halifenin sahip olduğu yetkilerin kendisinden doğmadığını ve dışarıdan kendisine verilen bir yetki olduğunu, bu nedenle sübjektif bir hal teşkil ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla velâyet-i âmme vekâlet ya da temsil niteliğinde olup geri alınabilir bir yetki türündendir. Burada İslam'da yetki ve yönetimin birbirinden ayrı olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre velâyet-i âmme halifenin egemen iradeden yani millet iradesinden aldığı bir yetkidir. Halife, siyasi iktidar vasıtasıyla devlet yetkilerini toplum adına ona vekâleten kullanmaktadır.¹⁰⁵ Bunun delili ise Seyyid Bey ve Senhûrî'nin işaret ettikleri gibi¹⁰⁶ halifenin sahip olduğu velâyeti kaybetmesi durumunda halkın vekili olarak atadığı bakanlar ve memurların görevlerinin sona ermemesidir. Çünkü bunlar aslında yetkilerini halifeden değil halktan almışlardır.

Görüşlerini incelediğimiz müelliflerin, birçok konuda esnek davranmaları ile birlikte, genel hilafet teorilerinde sahih hilafet dedikleri Hulefâ-yi Râşidîn dönemini esas aldıkları açıktır. Bu dönemde ise halifenin yetki ve sınırları meselesi Hz.

102 Mevdûdî, *Hilafet*, s. 32-33.

103 Mevdûdî, *İslam Nizamı*, s. 225-228.

104 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 424.

105 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 206.

106 Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 105; Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 207-208.

Peygamber'in halifesi kavramı etrafında şekillenmiştir. Bu kavram sorumluluk alanı oluşturan bir yaklaşıma dayanmaktadır. İslam toplumunu ve bireyleri ilgilendiren bütün sorunlar bu alana dâhil edilmiştir. Hz. Osman'ın ikinci altı yılında halifeye gösterilen tepkiler hariç tutulursa sahabe genel olarak hak ve adalet niteliklerine haiz olduğu takdirde yetkilerin mahiyeti ve sınırları gibi hususları önemli saymamıştır. Muaviye'nin halife olmasıyla beraber artık bu yetkilerin mahiyeti ve sınırları meselesi vicdanlara hapsedilmiştir.¹⁰⁷

Buna bağlı olarak Klasik İslam hukuk doktrininde de iktidar ya halife ya da imam merkezlidir. Sonuç itibariyle Klasik İslam kamu hukukunun hükümete ilişkin teorisi, büyük ölçü de Sahabenin tatbikatına dayanmaktadır. Daha sonraki tecrübeler de ilgili doktrinin gelişmesinde etkili olmuştur. Hilafet-imamet hususundaki icma iddiaları da onun tarihsel karakterini ortadan kaldırmaz. Bu nedenle hükümet biçimi ve yetkilerin kullanımı konusunda İslam'ın zorunlu ve nihai tercihi olarak görmemek gerekir.¹⁰⁸

2.7. Halifeye Biat

Siyasî anlamda biat, devlet başkanlığına aday olan veya hâkimiyeti elinde tutan kişiye genelde el sıkışma şeklinde bağlılık sözü vermedir.¹⁰⁹ Bir başka tanıma göre ise biat, kişinin kendi işini ve Müslümanların işini tartışma yapmaksızın yöneticiye teslim etme ve yöneticinin emrine bollukta ve darlıkta itaat edeceği hususunda söz vermesidir.¹¹⁰ Bu tariflerde biatte halkın yöneticiye itaat etme sözü vurgulanıyor. Biz bu vurguyu Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniye* adlı eserinde de görmekteyiz.¹¹¹ Ancak biat dediğimiz sözleşmede iki taraf vardır. Bir tarafta biat eden halk diğer tarafta kendisine biat edilen halife vardır. Halk halifeye günaha vesile olmadıkça kendisine itaat ve yardım edeceğine dair söz verir. Halife de kurallara uymak ve uygulamak üzere biat alır.¹¹² Bu nedenle biat iki taraf arasında yapılan sosyo-politik bir akittir.¹¹³

Aslında İslam devrinde çeşitli değişikliklerle beraber kullanılan biat uygulaması cahiliye döneminde de mevcuttu. Ancak cahiliye devri uygulamaları

107 Sarıbyık, "İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşlamayan Sorunları", s. 177.

108 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 216.

109 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 58.

110 Sâvi, *el-Veciz*, s. 49.

111 Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 8.

112 Azimli, *Halifelik*, s. 53.

113 Cengiz Kallek, "Biat", *DİA*, VI, 121.

hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. İslam devrinde Hz. Peygamber'in aldığı biatler önceleri dinî içerikli iken daha sonra siyasî-askerî mahiyetli biatler de almıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ise halifelere yapılan biatler, siyasî-hukukî nitelikteydi.¹¹⁴ Seçimle başa gelen dört halife döneminde de hilafet kurumu açısından önemli görülen biat müessesesi korundu.¹¹⁵ Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra biat müessesesinde biatın seçim anlamının geri plana itilmesi, biat şartlarının düşürülmesi, zorla biat alma gibi ciddi değişiklikler meydana geldi. Bunun sonucu olarak da biat hakkında farklı görüşler ortaya konuldu. Örneğin bir grup biati seçilen veya başa geçen halifeye itaat sözü verme anlamında alırken diğer bir grup seçim anlamı yükledi.¹¹⁶

Seyyid Bey'in hilafeti doğrudan halkın işi ve hakkı olarak gördüğünü yukarıda aktarmıştık. O, halifenin sahih bir şekilde elde edilmesi, yetkilerinin ve uygulamalarının meşru olabilmesi için halkın biatinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Ancak o, hem seçim hem de biatten bahsetmekte ve umûmî seçim ve biatin zorluğuna işaret ederek halk adına ehlü'l-hall ve'l-akdin seçim ve biatini yeterli görmektedir.¹¹⁷ Bu da Seyyid Bey'in biati klasik anlamda, yani seçilen bir halifeye itaat etme sözü verme anlamında aldığını göstermektedir.

Çoğunluğun biatini hilafetin meşruiyeti için gerekli gören Senhûrî, sahih hilafet ile nakıs hilafet arasındaki temel farklardan birinin, sahih hilafetin geçerli bir biate dayanmasıdır demektedir. Üç aşamalı bir seçimden bahseden Senhûrî'nin halkın biatini halifenin seçimi olarak, ehlü'l-hall ve'l-akdin biatini de hükümete bir çeşit güvenoyu verme konumunda görmekte olduğunu anlıyoruz. O, biatin hâkimiyet kazandırıcı/münşî' bir akit olduğu kanaatindedir.¹¹⁸ İstihlaf yoluyla halifenin belirlenmesini de caiz gören Senhûrî, önceki halifenin tayininin sadece bir tavsiye niteliğinde olduğu ve ancak biat yoluyla sonuçlanabileceğini savunmaktadır.¹¹⁹ Halifeliğin gerçekleşmesi için biat edenlerin sayısını olabildiğince sınırlayanları şiddetle eleştirmekte ve bunun nakıs hilafeti meşrulaştırma girişimi olduğunu dile getirmektedir. Bu görüşleri nedeniyle Senhûrî hakkında önceki fakihlerin tavırlarına yakın bir tavır sergilediği, fakat olması gereken ile vakıa arasındaki farkı tespit edip buradan yola çıkarak kendisine has fikirler ortaya attığı değerlendirilmelerinde bulunulmuştur.¹²⁰

114 Tuncay Başoğlu, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at", s. 85.

115 Azimli, *Halifelik*, s. 54.

116 Başoğlu, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at", s. 87.

117 Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 102.

118 Senhûrî, *Fıkühü'l Hilâfe*, s. 124.

119 Senhûrî, *Fıkühü'l Hilâfe*, s. 130.

120 Başoğlu, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at", s. 81-112.

Mevdûdî, halkın biatini seçim anlamında değerlendirmektedir. O, biatin halifenin başa gelmesinin bir sonucu değil, halifelîğe gelmenin bizzat sebebi olduğunu söylemekte¹²¹ ve halkın biat etme veya etmeme hususunda tamamen serbest olması gerektiğini ve ne şekilde olursa olsun halkın rızasını ipotek altına almanın imansızlık olduğunu ve bir Müslümanın buna yeltenmemesi gerektiğini ifade etmektedir.¹²²

Geçmiş ulema biati *bey'at-i in'ikad* ve *bey'at-i âmm*e diye ikiye ayırmışlardır. Birincisi ehlü'l-hall ve'l-akd ikincisi ise halk tarafından gerçekleştirilir. Birincisi ile halife seçilir ve ikincisi ile ise halk seçilen halifeye razı olduğunu gösterir ve ona itaat sözü verir. Şu da var ki geçmiş, ulema ehlü'l-hall ve'l-akdin biatini halifenin seçiminin esası kabul ederken onların ümmeti hakikaten temsil eden kişiler olduğu varsayımından yola çıkmışlardır. Aksi takdirde bu ümmetin hakkını gasp etme ve iradesini belli şahıslara hasretme olur.¹²³ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki klasik dönemde biat hakkında bir takım yapay delillerden yola çıkarak saltanata şirin görünme izlenimi veren bazı görüşler de mevcuttur. Örneğin bazı fakihler biatin geçerliliği için bir tek kişinin biatini dahi yeterli görmüşlerdir.¹²⁴ Modern dönemde ise fakihler modern dönemin şartlarına bazı uyarlamalarla beraber hilafet hakkındaki kadim hükümleri devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Bu fakihler biati siyasi katılım sağlayan bir seçim olarak algılamış ve seçimin tabana yayılmasını savunmuşlardır. Sonuç olarak biat akdi, müminlerle halife adayları arasında, hilafet vazifesinin ona verilmesi için yapılmaktadır. Hadislerde biat akdinden söz edilmiş de nasıl yapılacağı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle dört halifenin de tayininde neredeyse dört usul uygulandığı söylenebilir. Geçmiş dönemde seçim, bu akdin ön aşaması iken, uygulamada esas olanı ihlal etmeyecek şekilde farklı uygulamalara gidilebilir. Müslümanlar bu konuda farklı kaideler koyabilir ve yine aynı kaideleri müşavere yoluyla değiştirebilirler.¹²⁵

2.8. Halifenin Kanun Koyma Yetkisi

İslam hukuku on üç asır boyunca Müslüman milletlere hükmetti. Ayrıca İslam hukukunu uygulamak, yöneticilerin meşruiyetini ortaya koymaları için elzemdi.¹²⁶ Bu nedenle İslam hukuku yönetenin ve yönetilenin ferdi ve toplumsal

121 Mevdûdî, *Hilafet*, s. 194.

122 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 778.

123 Sâvî, *el-Veciz*, s. 50-51.

124 Azimli, *Halifelik*, s. 56.

125 Başoğlu, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at", s. 106.

126 Karadâvî, *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, s. 31.

sorunları halletmenin merciiydi.¹²⁷ Sanayi devrimine kadar meseleler birbirine yakın ve benzer olduğundan dolayı geleneksel yöntemlerle meselelerle baş edebilmek mümkün oluyordu. Ancak sanayi devrimiyle beraber hayatın her alanında muazzam değişiklikler meydana gelmiştir. Geleneksel yöntemler hukukî meselelere cevap vermede yetersiz kalmıştır. Bu nedenle Müslümanlar her alanda olduğu gibi hukuki açıdan da hayatın ihtiyaçlarına cevap vermede geri ve yetersiz kalmışlardır.¹²⁸ Buna bağlı olarak İslam dünyasında her alanda olduğu gibi İslam hukukunun uygulanmasıyla ilgili de tartışmalar başlamıştır.¹²⁹ Bu tartışmalar arasında halifenin/hükümetin kanun koyma yetkisi de bulunmaktadır.

Halifenin kanun koyma yetkisi üzerinde önemle duran Seyyid Bey, Şeriat ile fıkıh arasında bir ayırımı gitmektedir. O, Şeriatın nas ile sabit olan hükümlerden ibaret olduğunu, rey ve içtihat mahsulü hükümlerin Şeriat olmadığını, bu nedenle halifenin zamanın şartlarına ve maslahata en uygun görüşleri tercih edebileceğini söylemektedir. Osmanlı Devleti'nde bir tek mezhebin uygulanmasına karşı çıkan Seyyid Bey, örnekler üzerinden bunun yanlış ve zamanın ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir uygulama olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Neticede halifenin/hükümetin kat'î hükümlere aynen tabi olması gerektiği, değişime açık olan meselelerde de zamanı göz önünde bulundurması gerektirdiğini, hatta hikmete uygunluğu şartıyla Batı hukukundan da istifade edilebileceğini, fakat bu konuda dikkatli davranılması gerektiğini, acele ile ve körü körüne kanun ithal etmenin doğru olmadığını ifade etmektedir.¹³¹

Seyyid Bey'in, içtihadî konularda halifeye tanıdığı kanun koyma yetkisinin modern dönemde kimin eliyle yürütüleceği ile ilgili kesin bir açıklamasına rastlamadık. Ancak Seyyid Bey, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin sahîh hilafet makamını temsil ettiğini bu nedenle itaat edilmesinin vacip olduğunu söylemektedir.¹³² Buna göre halifenin kanun koyma yetkisinin Büyük Millet Meclisi tarafında yürütüleceği görüşünde olduğu ileri sürülebilir.

Senhûrî, İslam sisteminde güçler ayrılığı prensibinin varlığına işaret ederek yasama gücünün tamamen hilafetten ayrı bir kurum olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Halifenin her ne kadar yargı üzerinde yetkisi olsa da bunun sınırsız olma-

127 Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 119.

128 Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 167.

129 Karadâvî, *İslam Hukuku*, s. 134.

130 Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 140-141.

131 Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 154.

132 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 228.

dığını dolayısıyla hem yasama hem de yargı organlarının milletin gücüne bağlı olduğunu bu nedenle halifenin görevinin sona ermesiyle bu yetkiyi elinde bulunduranların görevlerinin sona ermeyeceğini dile getirmektedir.¹³³ Kur'an ve Sünnetin İslam sisteminin temeli olduğunu ifade edip ilahî iradenin yani yasama yetkisinin Hz. Peygamberden sonra icma yoluyla ümmete geçtiğini belirtmektedir. İcma heyetinin bu makama ilim ve ümmetin şahitliği ile geldiklerini vurgulayan Senhûrî'ye göre halife ancak müçtehit olması durumunda herhangi bir müçtehit gibi bu heyette yasama faaliyetinde bulunabilir.¹³⁴ Yasama heyetinin kimlerden oluşacağı ve bu yetkinin nasıl kullanılacağı ise zamanın şartları ve imkânlarına göre belirlenebilir.¹³⁵ Neticede o, icma sisteminin bugünkü meclis sistemine benzediğini söylemektedir.¹³⁶ Bu nedenle onun yasama yetkisini bugünkü modern yönetim şekilleri çerçevesinde bir yere oturtmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Mevdûdî'nin hilafet anlayışının temelinde Allah'ın hâkimiyeti prensibinin olduğunu daha önce belirtmiştik. Allah'ın kanun koymada tek yetki sahibi olduğunu belirten Mevdûdî, bu prensibin İslam sisteminin esası olduğunu ifade etmektedir.¹³⁷ O, Allah'ın dışında kanun koymanın ilahlık taslamak anlamına geldiğini söyledikten sonra bunun İslam'da hükümetin hiçbir şekilde kanun yapamayacağı, kanun yapmanın tamamen yasaklandığı anlamına gelmediğini, yalnızca yapılacak kanunların ilahî kanunlar çerçevesinde sınırlandırıldığını söylemektedir. Mevdûdî, hükümetin kanun yapmasının sınırlarını ve kanun yapma şekillerini önceki iki yazarımızdan daha geniş ve açık bir şekilde anlatmaktadır.¹³⁸ Üstelik Mevdûdî, Şeriatın hakkında herhangi bir hüküm vermediği bir alanın bulunduğunu, burada kanun yapmanın serbest bir şekilde yapılabileceğini dile getirmektedir.¹³⁹ O, Kanun yapmanın ehlül hall ve'l akdin sorumluluğunda olduğunu söyleyip bu kurulun veya meclisin her zaman ve devir için farklı bir yapısının bulunabileceğini aktarmaktadır.¹⁴⁰

Klasik dönem fıkıhı, halifenin kanun koyma yetkisini velâyet-i âmme içinde ayrıntıya girmeden ele almıştır. Bu durum, klasik fıkıhın teşekkül ve gelişim karakterini bir sonucu olabilir. Zira klasik fıkıh doktrini çoğunlukla devlet yetkisi

133 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 64-65.

134 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 66.

135 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 77.

136 Senhûrî, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 66.

137 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 415.

138 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 335-336.

139 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 538.

140 Mevdûdî, *Hükümet*, s. 582.

dışında sivil gayretlerle şekillenmiştir. Ancak bundan, klasik İslam hukukunun bütünüyle devletin hukuk uygulaması dışında olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çağdaş İslam hukukçuları ise kanun koyma yetkisini “teşri” kelimesi ile ifade etmişlerdir. Bu terim iki anlamı karşılamaktadır. Temel anlam ki bu ilk defa kanun koymaktır. Kavramın bu anlamı itibariyle kanun koyma yetkisi yalnızca Allah’a aittir. Diğer anlamı ise mevcut ilahî kanunlardan çeşitli şekillerde hükümler elde edilmesidir.¹⁴¹ Halifenin kanun koyma yetkisinden bu ikinci anlam kastedilmektedir. Zira hükümetin kanun koyma yetkisi, istinbat, içtihat, meselelere fetva ve Şeriatın genel naslarından elde edilen hükümlerin kanunlaştırılmasıdır.¹⁴²

Sonuç olarak medeni bir yönetimin işleri kanun koymadan yoluna girmez. Bu nedenle her halkın adil, kendi tarih ve değerleriyle örtüşen, ileri medeniyetler seviyesine çıkmak için önünü açan ve kendilerini başkalarını taklit etmekten kurtaran kanunlar yapacak bir yönetime ihtiyacı vardır. Zira kanun yapmak veya mevcut kanunları genişletmek insan hayatının zaruretlerindedir. Bu nedenle İslam’da da Allah Teâlâ’nın kendisiyle ibadet edilsin diye ortaya koyduğu hükümler ve bizzat din alanına giren alanlar dışında kalan ve doğrudan ibadet ve dinle alakalı olmayan yönetim, yargı, siyaset, savaş vb. alanlarda halifeye kanun yapmaya izin verilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber de kendi zamanında bu alanlarla ilgili içtihat yaparak düzenlemeler yapmıştır. Kur’an ve Sünnetin nasları ve Sahabenin uygulamaları İslam’da ümmete izin verilmiş bir kanun koyma alanının olduğunu göstermektedir. Öyleyse İslam’da yönetime, insanlar arasında adaleti sağlaması, düzeni ve güvenliği sağlaması, memleketleri koruması, ümmetin maslahatına riayet etmesi ve kötülükleri engellemek adına verilen bu yetki hakkındaki ayrıntı, zamanın, mekânın ve insanların dinî ve dünyevî durumlarına göre farklılık arz edebilir.¹⁴³

2.9. Modern Hilafet

Uzun zaman hilafet meselesini ön planda tutmayan Osmanlı Devleti¹⁴⁴ geri-leme dönemiyle birlikte hilafete özel bir önem vermiştir. Hilafet, özellikle de Osmanlı Devleti’nin parçalanmasını engellemeye çalışan ve Müslüman toplulukları bir arada tutmaya çabalayan II. Abdülhamid’in temel politikalarından olmuştur. Ancak bütün çabalara rağmen hilafet politikaları, Osmanlı Devleti’nin I. Dünya

141 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s. 169-170.

142 Tartusî, *El-Ahkâm es-Sultâniyye*, s. 293.

143 Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*, s. 87-90.

144 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 35-36.

Savaşı'ndan yenik çıkmasını engelleyememiş ve bazı Müslüman halkların bağımsızlık mücadelesinden vazgeçmelerini sağlayamamıştır.¹⁴⁵ Osmanlı'nın son yüzyılı olan bu süreçte hilafeti hararetle savunan birçok âlim ve düşünürler olduğu gibi hilafet-saltanat sisteminin yanında anayasal bir rejim arayışlarıyla hareket edenler de olmuştur.¹⁴⁶ Nitekim hilafetin ilgasıyla birlikte İslam dünyasında hilafetin geleceği ile ilgili yoğun tartışmalar ve söz konusu kurumunun tekrar ikame edilmesi veya alternatif bir çözümün bulunmasına dair çözüm arayışları başladı.¹⁴⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Seyyid Bey, hilafet hakkındaki görüşlerini aşamalı olarak usulü fıkha dair yazdığı “*Medhal*” adlı eserinde, 1922 de imzasız olarak yayınladığı “*Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye*” adlı risalesinde ve son olarak da 3 Mart 1924 de hilafetin kaldırıldığı meclis oturumundaki konuşmasında ifade etmiştir. Saltanatın kaldırılmasından önce yazdığını tahmin ettiğimiz “*Medhal*” adlı eserinde hilafet-saltanat ayırımını yapmakta ancak hilafete alternatif oluşturacak herhangi bir yönetimden bahsetmemektedir. 1922 de yayınladığı ifade edilen¹⁴⁸ “*Hâkimiyet-i Milliye*” adlı risalesinde ise *Medhal*'de söylediklerine ek olarak saltanatın sınırlandırılmasından bahsetmekte ve halifenin bazı yetkilerinin devredilmesinin caiz olduğunu söylemektedir.¹⁴⁹ Meclisteki konuşmasında ise hilafetin gereksiz olduğunu ifade ederek kaldırılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁵⁰

Seyyid Bey, yönetim işinin halka ait bir mesele olmasından dolayı halkın takdirine kaldığını, bu nedenle halkın işlerini yürütmesi adına yetkiyi bir imama devredeceği gibi herhangi şekli bir hükümete de devredebileceğini söylemektedir. Günümüzde de Hulefâ-yi Râşidîn gibi halifelîği hakkıyla yerine getirecek kimse bulunmadığından ve bu dönemden sonra yönetimin zorbalık ve kuvvete dayalı saltanata dönüştüğünü bu nedenle halifelîğin gereksiz olduğunu dile getirmektedir.¹⁵¹ Sonuç olarak TBMM'nin hakikî hilafet hükmünde olduğunu söyleyen Seyyid Bey, hilafete alternatif olarak “hâkimiyet-i milliye” düşüncesini savunmaktadır.¹⁵²

Senhûri de hilafet ve saltanatı birbirinden ayırıp birincisine sahih/kâmil hilafet diğereine de nakıs hilafet demekte ve saltanat hakkındaki düşünceleri hususunda büyük oranda Seyyid Bey gibi düşünmektedir. Bununla birlikte o, ne olursa

145 Apak, *İslam Tarihi*, s. 32-33.

146 Turan, *Hilafet*, s. 522.

147 Yıldırım, *Hilafet Tartışmaları*, s. 73.

148 Genç, “Seyyid Bey’in Hilafetle İlgili TBMM’deki Konuşmasının Değerlendirilmesi”, s. 59.

149 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 203.

150 Seyyid Bey, *Hilafetin Şer’i Mahiyeti*, s. 258.

151 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 200-202.

152 Seyyid Bey, *Hâkimiyet-i Milliye*, s. 228.

olsun İslam'a tamamen uzak bir hükümet yerine nakıs hilafetin tercih edilmesi gerektiğini, zira nakıs hilafetin bile varlığının ümmetin Sahih hilafeti ikame etme düşüncesini diri tutacağını söylemektedir.¹⁵³ O, kâmil hilafetin bugün için imkânsız olduğunu, sahih hilafete dönünceye kadar nakıs hilafetin zorunlu olduğunu ve gelecekte kurulması düşünülen sahih hilafetin zaman ve şartlara göre esnek olması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁴

Senhûri, modern dönemde hilafete alternatif olabileceğine, Doğu ve Batı'nın maslahatına olacağına, insanlığa hizmet etme hususunda Doğu ve Batı'yı iş birliğine sevk edeceğine inandığı ve adına "*Doğu Halkları Teşkilatı*" dediği projeyi sunmaktadır. Onun bu projesine göre Doğu halkları, birbirlerine saygı duyarak ve birbirlerine egemenlik kurmaya çalışmadan iş birliğine razı olacak şekilde bir kuruluş altında toplanacak ve bu kuruluşun başında da herkesin bir halife olarak otoritesini kabul ettiği bir kişi bulunacaktır.¹⁵⁵

Mevdûdî, modern bir hilafet programı sunmak yerine her şeye rağmen gerçek bir hilafetin kuşatıcı olması gerektiğini, İslam hilafetinin hiçbir şekilde kavmiyetçilik veya buna benzer bir unsur üzerine kurulamayacağını ve mevcut düzenlerin İslam'ın amacını gerçekleştiremeyeceğini söylemektedir.¹⁵⁶ Öyle görülüyor ki Mevdûdî, asıl sorunun, Raşidî hilafetten sapma olduğunu ve olumsuzlukların bundan kaynaklandığını bu nedenle tek çözümün Raşid-î hilafete dönmek olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle yeni bir model sunmak yerine "*İslam İnkılabının Programı*" adını verdiği Raşidî hilafete dönüş projesinden bahsetmektedir.¹⁵⁷

Ona göre İslam inkılabını gerçekleştirecek kişiler Hz. Peygamberin metodunu izlemelidirler.¹⁵⁸ Buna göre tıpkı Hz. Peygamber gibi öncelikle dava şuuru ve bu şuuru ile hareket edecek nitelikli kadrolar yetiştirilmelidir. Bu kadrolar genişleyip çalıştıkça toplumda doğal bir değişim meydana gelecektir. Bu değişim sonucu amiller birbirini etkileyerek istenilen İslamî düzen kendiliğinden yerleşecektir.¹⁵⁹ Kanaatimizce Mevdûdî, sosyal bir çalışma ve bu çalışmanın neticesinde ortaya çıkacak değişimle beraber istenilen nizamın hiçbir kaba kuvvet kullanılmadan doğal olarak gerçekleşeceği fikrindedir.

153 Senhûri, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 236-237.

154 Senhûri, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 339-340.

155 Senhuri, *Fıkhü'l Hilâfe*, s. 359.

156 Mevdûdî, *İslam İnkılabı*, s. 19-24.

157 Mevdûdî, *İslam İnkılabı*, 35-36.

158 Mevdudi, *Hükümet*, s. 832.

159 Mevududî, *İslam İnkılabı*, s. 17-18.

Modern dönemde Müslümanların nasıl bir sistem altında birleşeceklerinden bahseden Muhammed Selim Avvâ, İslam'ın Müslümanlar için öngördüğü şûrâ prensibine yani kendilerini ilgilendiren durumlarda birbirleriyle danışarak ve işbirliğiyle hareket etmeleri prensibine dikkat çekerek bu prensibin temelde her zaman ve şartlarda farklı uygulanabileceğini söylemektedir.¹⁶⁰ Bizce de Senhûrî'nin hilafet konusundaki görüşlerinde ifade ettiği gibi asıl olan Müslümanların birliği ve aynı amaçlar etrafında birleşmeleridir. Bu nedenle bu değeri korumak ve uygulamak adına Müslümanlar diledikleri bir yöntem seçebilir veya geliştirebilirler.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Seyyid Bey, Senhûrî ve Mevdûdî'nin hilafet hakkındaki görüşlerini merkezine aldığımız çalışmamızda şu sonuçlara vardık:

Seyyid Bey ve Senhurî'nin açık ifadelerle belirttikleri, Mevdûdî'nin de genel yaklaşımından savunduğu anlaşılın hilafetin itikadî değil, fikhî bir konu olduğu görüşü, klasik ve modern dönemde yaygın olarak kabul edilmektedir. Ayrıca müelliflerin hilafet konusunun asıl mecrasında işlenmemesine ve İslam kamu hukukunun yeterince gelişmemesine dair sundukları sınırlı gerekçelerin yetersiz olduğuna ve bu konunun daha derinlemesine çalışılması gerektiğine kanaat getirdik.

Söz konusu üç müellifin de İslam'ın öğretilerini dikkate alan ve Müslümanların maslahatını sağlayan bir yönetimi gerekli bulduklarını ve bu hususta Müslümanların genel kanaatini paylaştıklarını gördük. Bunun yanında yaşadıkları dönemin tabiatına bağlı olarak klasik dönem alimlerinin üstü kapalı bir şekilde yaptıkları hilafet-saltanat ayırımını müelliflerimizin farklı isimlendirmelerle açık bir şekilde ifade ettiklerini ve İslam yönetim esaslarına vurgu yaptıklarını müşahede ettik.

Halifenin seçimi konusunda genel olarak Hulefa-yi Raşidînin meşru bir yöntemle başa geldikleri, saltanat döneminde ise şahısların zorbalıkla güç kullanarak yönetimi devraldıkları tezinin hem müelliflerimiz tarafından hem de görüşlerine başvurduğumuz düşünürler tarafından işlendiğini tespit ettik. Burada aktarılan bilgilerden belli bir sistemin ortaya konulmaması sebebiyle Müslümanların devlet idaresi noktasında tarih boyunca bir yetki devri sorunuyla karşılaştıkları sonucuna vardık.

Müelliflerin çeşitli açıklamalarla reddettikleri “halifenin Kureyştin olması şartı”nın tarihsel durumların bir ürünü olduğu ve bu şarta dair zikredilen delille-

160 Avvâ, *İslam Devletinde Yönetim*, s. 218.

rin, söz konusu şartı İslam'ın bir yönetim esasına dönüştürme hususunda yetersiz olduğu sonucuna vardık. Hatta bu delillerin anlaşıldığı şekliyle İslam'ın ana ilkeleri ve ruhuna aykırı olmasından dolayı en azından tevil edilmesi gerektiğini anladık. Kaldı ki bu şartın tarihsel olarak uygulanması imkânsız hale geldiğinden erken dönemden itibaren alimler tarafından esnetilmeye çalışıldığını gördük.

İlgısıyla birlikte Müslümanların dirilişini tekrar arzuladığı ve müelliflerimizin de bu arzuyu gerçekleştirecek çeşitli projeler ve programlar sunduğu hilafetin, geçmişte uygulanması ve Müslümanların siyasî tecrübelerini yansıtmaları itibarıyla çoğunlukla tarihsel bir kurum olduğuna, fakat Müslümanların birliği ve beraberliğini, İslam esaslarının uygulanmasını ve ümmetin sorumluluğunu temsil etmesi yönüyle vazgeçilmez olduğuna, dolayısıyla bu yönünü sağlayacak bölgesel veya evrensel herhangi bir yönetim modelinin Müslümanlar tarafından tercih edilebileceğine kanaat getirdik.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, *İslamda İ'tikadi Mezhebler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Abdurrâzık, Ali b. Hasen b. Ahmed b. Muhammed, *el-İslam ve Usûlu'l-Hukm*, Katar: Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-Funûn ve't-Turâs, ts.
- Âsım Efendi, Mütercim Seyyid Ahmed Âsım, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Avcı, Casım, "Hilafet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, XVII, 539-546.
- Avvâ, Muhammed Selim, *İslam Devletinde Yönetim Şekli*, çev. Âdem Yerinde, İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Başoğlu, Tuncay, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at". *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, sy. 2 (1996), 81-112.
- Erdem, Sami, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", *Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, sy. 2, (1996), 119-146.
- Eryarsoy, M. Beşir, *İslam Devlet Yapısı*, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2013.
- Hallaq, Wael, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, 1997, s. 63-73.

- Hatipoğlu, Mehmet Said, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik; Hilafetin Kureyşiliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 23, (1978), 121-213.
- Hayrettin Karaman, *İslam Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1992.
- Genç, Süleyman, "Seyyid Bey'in Hilafetle İlgili TBMM'deki Konuşmasının İslam Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2009.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Cilt. 2, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Kallek, Cengiz, "Biat". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, VI, 120-124.
- Karadâvî, Yusuf, *İslam'da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016.
- Kâsımî, Zâfer, *Nizamü'l-Hukmi fî Şeriatî'l-İslam ve't-Tarihi'l-İslamî*, Beyrut: Daru'n-Nefas, ts.
- Karadâvî, *İslam Hukuku Evrensellik Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık - Ahmet Yaman, İstanbul: 2016.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmû's- Sultâniyye ve'l-Velâyât ed-Diniyye*, Kuveyt: Dârü ibni Kuteybe, 1989.
- Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Mertoğlu, Suat, "Reşid Rızâ'da Hilafet Düşüncesi". *Hilafet Risaleleri*, haz. İsmail Kara, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, c. 5, 45-93.
- Mevdûdî, Ebu'l Alâ, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Gencer, İstanbul: Hilal Yayınları, 2011.
- Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.
- Mevdûdî, *İslam'da Devlet Nizamı*, çev. Rasim Özdenören, İstanbul: Hilal Yayınları, 1967.
- Mevdûdî, *İslam Nizamı*, çev. Ali Genceli, İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.
- Mevdûdî, *İslam İnkılabının Programı*, çev. Mikail Bayram, Ankara: Hilal Yayınları, 1969.
- Mübarek, Muhammed, *İslam Nizamı*, çev. Hüsameddin Cemal, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2013.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmû's- Sultâniyye ve'l-Velâyât ed-Diniyye*, Kuveyt: Daru ibni Kuteybe, 1989.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhü'n-Nevevî alâ Sahîhi'l-Müslim*, Darü İhyai't-Türasü'l-Arabî, 1972.
- Sarıbryık, Mustafa, "İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşlamayan Sorunları Üzerine Bazı Mülâhazalar". *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, sy. 23 (2012), 169-185.
- Sâvî, Salah, *el-Vecîz fi fikhi'l-Hilafe*, Kahire: Daru'l-İ'lâm ed- Düvelî, ts.
- Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed, *Fıkhu'l Hilâfe ve Tetevvuruha li Tusbiha Usbete Ümemin Şarkiyeye*, çev. Nadiye Abdurrezzak es-Senhûrî, thk: Tefvik M. eş-Şavî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirûn, ts.

- Seyyid Bey, “Muhammed, Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye”, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, haz. Mehmet Sait Toprak, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, haz. Hasan Karayığit, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Seyyid Bey, “*Hilafetin Şer’i Mahiyeti*”, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 233-266.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk: Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Darü’l Kutubi’l-İlmiyye, 1992.
- Tartûsî, Abdu’l-Mün’im, *el-Ahkâm es-Sultâniyye ve’s-Siyâsetü’i-Şer’iyye*, İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2016.
- Teftâzânî, Muhammed Ebü’l-Vefa el-Guneymî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Turan, Namık, *Hilafet- Erken Dönem İslam Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Rayyıs, Ziyâuddin, *en-Nazariyyâtü’s-Siyâsiyye el-İslâmiyye*, Kahire: Daru’t-Turas, ts.
- Rızâ, Muhammed Reşid, *el-Hilâfe*, Kahire: Müessesetü Hindavî, 2015.
- Yaman, Ahmet, *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yıldırım, Mustafa, *Mecelle’nin Küllî Kaideleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Ramazan, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Zeydan, Abdülkerim, *İslâm’da Fert ve Devlet*, çev. Zeki Soyyiğit, İstanbul: Düşünce Yayınları 1969.