

Makale Geliş | Received : 05.02.2025

Makale Kabul | Accepted : 29.06.2025

Sünnî Siyaset Düşüncesinin 10-13. Asırlar Arasındaki Değişimi: Şia Karşıtlığından Sünnî Siyasal Teolojisine

Arda GÖBEL *

Özet

Bu çalışma, Sünnî siyaset düşüncesinin “bir saltanat ideolojisi olarak Sünnî siyasal teolojisine” dönüşümü sürecindeki temel argümanların ortaya konduğu 10 ila 13. asırları kapsayan tarihsel dönemi incelemektedir. İlâhî vahye dayanan öğretileri temel alan siyasal teolojinin en belirgin özelliği, siyasal meşrûluğun tesisinde dünyevî/beşerî referanslardan ziyade ilâhî referansların hâkim kılınmasıdır. İslâm tarihindeki en büyük mezhepsel kırılmayı teşkil eden Sünnîlik ile Şia arasındaki ayrımın temelinde de bu nokta yatmaktadır. Nitekim Şia, imâmet teorisi bağlamında hem imâmeti peygamberliğin bir devamı olarak görmesi bakımından hem de imâmlara peygamberlere has olan kutsî özellikler yüklemek bakımından kendisini en başından beri siyasal teolojik bir zeminde ifade etmiştir. Oysa, Şia’ya karşıt olarak, Sünnîliğin ilk devrinde siyasetin maddî meşrûluk kaynakları seçim, meşveret ve şûra gibi beşerî kaynaklara dayanmaktaydı. Yine, halifelerin insanî yönlerinin ön planda olduğu Sünnîliğin ilk devrinde halifelerin kendilerini Allah’ın değil Hz. Peygamber’in halifesi olarak görmeleri bakımından siyasetin manevî meşrûluğu da ilâhî değil beşerî kaynaklıydı. Ancak, hilafetin saltanata dönüşmesiyle siyasetin maddî meşrûluk temelini hükümdarın Allah tarafından seçildiği kabulünden hareket eden saltanat rejimi almıştır. Hilafetin saltanata dönüşmesini takiben Allah’a, Kur’an’a ve Hz. Peygamber’e yönelik referanslar vesilesiyle bir manevî meşrûiyet tesis edilmeye çalışılırken, halifelere de insan-üstü meziyetler atfedilmiştir. Hilafet, Emevîlerle saltanata dönüşmüş; bu dönemde bir saltanat ideolojisi olarak gelişen hilafet teorisi, esasen Abbasîlerin ciddi zayıflama emareleri gösterdiği 10. asrı takiben siyasal teolojik bir söylemin hâkim olduğu daha incelikli bir sisteme kavuşmuştur. Söz konusu dönemde Sünnî siyaset düşüncesi, maddî ve manevî meşrûluk kaynaklarının dünyevî/beşerî olmaktan çıkarak ilâhî kaynaklara yönelmesi bakımından büyük bir değişime uğramış ve nihayetinde de karşı çıktığı Şia’nın imâmet teorisine yaklaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Felsefesi, İslâm Siyaset Düşüncesi, Sünnî Siyaset Düşüncesi, Siyasal Teoloji, Sünnî Siyasal Teolojisi.

Changes in Sunnite Political Thought Between the 10th-13th Centuries: From Anti-Shia to Sunni Political Theology

Abstract

This study examines the period from the 10th to the 13th centuries in which the main arguments for transforming Sunnî political thought into “Sunnî political theology as an ideology of sultanate” were put forward. The most prominent feature of political theology, which is based on teachings based on divine revelation, is the dominance of divine references rather than worldly/human references in establishing political legitimacy. This point lies at the heart of the distinction between Sunnism and Shia, which constitutes the biggest sectarian break in Islamic history. As a matter of fact, in the context of the theory of imāmah, Shia has expressed itself on a political and theological ground from the very beginning, both in terms of seeing imāmah as a continuation of prophethood and in terms of attributing holy characteristics to imāms that are unique to prophets. However, in contrast to the Shia, in the first period of Sunnism, the material sources of legitimacy of politics were based on human sources such as elections, meşveret, and shûra. Again, in the first period of Sunnism, where the caliphs' human aspects were emphasized, politics' spiritual

* Dr., ardagobel@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4596-5079

legitimacy was also based on human, not divine, sources, as the caliphs saw themselves as the caliphs of the Prophet, not God. However, with the transformation of the caliphate into a sultanate, the material legitimacy of politics was taken over by the regime of the sultanate, which was based on the assumption that the ruler was chosen by God. Following the transformation of the caliphate into a sultanate, an attempt was made to establish spiritual legitimacy through references to Allah, the Qur'an and the Prophet while attributing superhuman virtues to the caliphs. The caliphate transformed into a sultanate with the Umayyads; the theory of caliphate, which developed as an ideology of sultanate in this period, essentially acquired a more nuanced system dominated by a political, theological discourse following the 10th century when the Abbasids showed serious signs of weakening. In this period, Sünnî political thought underwent a major change in terms of shifting its sources of material and spiritual legitimacy from earthly/human to divine sources and eventually approached the Shia theory of imāmah, which it opposed.

Keywords: Political Philosophy, Islamic Political Thought, Sunnite Political Thought, Political Theology, Sunni Political Theology.

Giriş

Siyasal teoloji, “ilâhî vahye dayanan politik öğretileri konu almaktadır” (Çınar, 2006: 212). İslâm tarihindeki en büyük mezhepsel ayrım olan Sünnîlik ile Şia¹ arasındaki ayrım da tam bu noktadan neşet etmiştir. Esasen, İslâm’ın siyasetle ilgisi “...sadece değerler, hedefler ve amaçlar” alanıyla sınırlı olduğundan, Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sünnetinde “hazır bir siyaset felsefesi, detaylandırılmış bir yönetim modeli ya da öngörülen bir reel-politik...” mevcut değildir (Kırbaçoğlu, 2018: XX). Hakikaten, Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sünnetinde İslâm Devleti’nin siyasal rejiminin ne olması gerektiğine dair bir ifadeye rastlanmamaktadır. Nitekim Kur’an, “İslâm toplumunun idarî yapısıyla ilgili birkaç temel ilkenin dışında fazla bir şey getirmemiştir” (Onat, 1992: 90). Ancak burada Onat’ın bahsettiği “birkaç temel ilke” üzerinde durulması gerekmektedir. Zira, Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sünnetinde, toplumsal ve siyasal meselelerin bir karara bağlanması ve nihayetinde çözümü noktasında uyulması emredilen birtakım ilkeler vardır. İşte bu minvalde, en sık atıf yapılan kavram “adalet” olmuş; yöneticilere sık sık adaletle hükmedilmesi salık verilmiştir. Bunun yanı sıra, Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sünnetinde şûra, istişare, danışma, müzakere gibi oldukça amaçsal, yöntemsel, genel ve temel ilkeler üzerinde hassasiyetle durulmuştur. İslâm, hususî bir yönetim biçimi ya da siyasal rejim önermediği gibi, siyasal alandaki değişime paralel olarak, devlet ve yönetim hususlarındaki düzenlemeleri hür iradeye, akla ve seçme hürriyetine sahip insana bırakmıştır (Çaylak, 2018: 13; Evkuran, 2018: 303; 2020: 261; Hatiboğlu, 2017: 47; Mevdûdî, 1990: 284).² Ne var ki, İslâm’ın devlet ve yönetim hususlarında insan iradesine dayanan bu yapısı zamanla terk edilmiş; önce Şia’nın, sonrasındaysa Sünnîliğin siyaset anlayışında insan iradesi neredeyse devre dışı bırakılmıştır.

Evvelâ Şia, “imâmet” olarak adlandırdığı ve Hz. Peygamber’in ardından ümmetin başına kimin geçeceği meselesini ilâhî ve Kur’an’î bir perspektiften hareketle bir “nass” olarak telâkki etmiştir. Bu meyanda, Hz. Ali taraftarları ve Hâşimoğulları, Hz. Ali’nin soyunu Kur’an’a ve sünnete referansla seçilmiş bir soy olarak değerlendirmişler; Hz.

¹ “Şia; Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gulat (aşırılar) ve İsmâiliyye olmak üzere beş fırkaya ayrılır.” Bkz. (eş-Şehristânî, 2005: 147). Bu çalışmada, daha ziyade İmâmiyye (İsnâaşeriyye) Şia’sı ve bunun siyaset ve devlet anlayışı esas alınmıştır.

² Öte yandan Kur’an, zamanın icabına göre sürekli değişime açık olan hiçbir alan için katı ve değişmez sınırlar çizmediği gibi, sürekli bir değişim ve yenilenme hâlinin hüküm sürdüğü siyasî alanda da katı sınırlar koymak yerine sadece genel bir çerçeve belirlemiştir. Yukarıda ana hatlarıyla değinilen genel çerçeveye sadık kalındığı müddetçe, İslâm Devleti’nin hangi yönetim biçimi ya da rejimle idare edildiğinin önemi yoktur. İslâm’da önemli olan yönetim biçimi ya da rejimin bizatihi kendisi değil, mevcut yönetim biçimi ya da rejimin yukarıda zikredilen yönetim ilkelerine uyup uymadığıdır.

Peygamber'in ardından İslâm ümmetinin liderliğinin bu soy tarafından devam ettirilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. İmâmete bir kutsallık/uluhiyet atfeden Şia, imâmların masumluluğu ve yanılmazlığı gibi peygamberlere has özelliklerin bu devamlılık ilişkisi bağlamında imâmlara da tevarüs ettiğini savunmuştur.

Şia'nın nazarında imâm tayininin Allah tarafından yapıldığı kabulünden hareketle insan daha en baştan siyasal sistemin dışına itilmiş; insan-üstü nitelikler atfedilen imâmlara âdeta bir dokunulmazlık zırhı giydirilmiştir. Bu arada, devlete ve siyasete dair meseleler de yine bir kutsallık dairesi içerisinde değerlendirilmiş; ümmeti yönetim meselesi ümmet dışarıda bırakılarak, yönetici ile Allah arasındaki hususî bir ilişki mertebesinde ele alınmıştır. Bütün bu anlatılanlara istinaden Şia'nın siyaset anlayışı ve siyasal söylemi, Şia'nın kendisini ortaya koyduğu andan itibaren siyasal teolojik bir zeminde teşekkül etmiştir. İmâmeti, nübüvvetin devamı olarak gören Şia, bu itibarla başından itibaren kendisini bir siyasal teoloji olarak ortaya koymuştur. Zira, “siyaset, din ve devlet/iktidar mekanizması arasındaki her türlü formdaki ilişkiyi” içeren siyasal teoloji, bu doğrultudaki iktidar ilişkisi ekseninde kutsal metinler, vahiy, mucize, inanç, itaat ve Tanrı gibi kavramlardan hareket eder ve insana toplumsal meselelere yönelik metafizik bilgiler sunar” (Saritaş, 2022: 202). Buna mukabil, Sünniliğin erken devirdeki klâsik yaklaşımı Şia'ya karşı bir tepki niteliğinde olmuş; son peygamber olan Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte nübüvvet kurumunun da sona erdiği vurgulanmıştır. Şia'nın imâmet meselesini imanla özdeş görerek “itikâdî” bir sorun biçiminde ele almasına karşın, Sünnilik bu meseleyi dinin ve akaidin esasları arasında olmadığından bahisle “fürû” bakımından ele almıştır (Özdinç, 2018: 51). Sünnilik, erken devirdeki görüşleri bağlamında, yerküreye müteallik olması hasebiyle gerek imâm/halife seçimi meselesini, gerekse de devlet idaresine dair meseleleri birer dünyevî mesele biçiminde ele alması bakımından -Şia'nın aksine olarak- siyasal teolojik bir zeminden hareket etmemiştir. Ancak, hilafetin önce Emevîlerle beraber saltanata dönüşüp, bu dönüşümü takiben Abbasîlerle kesin olarak bir “saltanat ideolojisi”³ hâline geldiği süreçte Sünniliğin başlarda Şia'dan farklı olan devlet ve siyaset algılaması da zamanla Şia'ya benzemeye başlamıştır. Sünnî teoride, -Şia'nın aksine- halifelerin Hz. Peygamber'e ancak siyasal bakımdan hilafet ettiği; zira, Hz. Peygamber'in vefatının ardından dinî liderliğin sona erdiği vurgulanmıştır. Halifelik makamının, İslâm'ın amaçlarının tatbik edilmesi açısından zorunlu olsa bile kutsal olmadığı düşüncesinden hareket edilmiştir (Evkuran, 2018: 303). Fakat, hilafetin bir saltanat ideolojisine dönüştüğü süreç, aynı zamanda Sünnî siyaset düşüncesinin de -Şia'ya benzer şekilde- bir siyasal teoloji biçimi almasına yol açmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn zamanında hilafetin dünyevî-beşerî bir kurum olarak kabul edildiği Sünnî hilafet teorisi, hilafetin saltanata dönüşmesiyle Şia'nın imâmet teorisine benzeyerek siyasallaşmış; Şia'nın imâmlara atfettiği sınırsız kudret, Sünnî halifelere de verilmeye başlanmıştır. Ehl-i Sünnet siyasal düşüncesinin ilk sorunları “imâmın seçilme biçimi, imâmda aranan şartlar, imâmın soyu (Kureyş'ten olması) gibi...” daha somut konulara yönelmiş ve “asla yöneticinin kutsallığına ilişkin” değilken, zamanla “çevre kültürlerin siyasal/dinsel düşünce biçimlerinin de etkisiyle siyasal iktidarın, kutsal bir tema niteliğiyle okunması söz konusu olmuş olmalıdır” (Evkuran, 2005: 124-125).

Yine Emevîlerle başlayıp, Abbasîlerle devam ettiği üzere Sünnî âlem içerisinde siyasetin maddî ve manevî meşrûiyet kaynakları da değişmiştir. Hilafetin saltanat biçimini almadığı klâsik Sünnî söylem içerisinde siyasetin maddî meşrûluk temeli seçim, meşveret

³ Şüphesiz ki “saltanat” bir ideoloji değildir. Çalışma boyunca muhtelif yerlerde zikredilmiş olan “saltanat ideolojisi” kavramıyla, bir siyasal rejim olan saltanat rejiminde/monarşik rejimde iktidar sahiplerinin meşrûluğunun tahkim edilmesine yönelik sistemli düşünceler bütünü kast edilmektedir.

ve şûra gibi ümmeti yönetime dâhil eden yöntemlere dayanırken; manevî meşrûluk temeli ise Hz. Ebû Bekir'in "ben, Allah'ın değil, Peygamberin halifesiyim" sözünde görüldüğü şekilde dinî/ilâhî değil, beşerî kaynağa dayanıyordu. Ancak, hilafetin saltanata dönüşmesini takiben "siyasetin maddî meşrûiyet temeli, kabile ve saltanat/mülk; manevî meşrûiyet temeli ise, din, yani yüce otorite kaynakları olarak Allah (Kur'an), Hz. Peygamber ve ashab olmuştur..." (Güler, 2010: 81). Bu süreç içerisinde hilafet makamına atfedilen kutsiyet neticesinde halifeler, "halifetullah/Allah'ın halifesi" olarak anılagelmışler; Hulefâ-yi Râşidîn'in seçimindeki meşveret ve şûra gibi Kur'an'î yönetim esasları da dışlanmışlardır. Çalışmada görüşlerinden istifade edilecek olan Sünnî âlimlerin de ortaya koyduğu şekilde yöneticinin Allah tarafından seçilmiş olduğu düşüncesinin 10 ila 13. asırlar arasında yaygınlık kazanmasıyla ümmetin yönetimi meselesi -Şia'da olduğu gibi- "ilâhî iradenin tecellisi" anlamını kazanmıştır.

Çalışma, Sünnî siyaset düşüncesinin işte bu bahsedilen dönüşümünün teorik bakımdan temellerinin atıldığı ve ileriki asırlarda da sıkça tekrarlanacak olan belli başlı argümanlarının ortaya konulduğu bir devri temsil eden 10-13. asırlar arası döneme odaklanmıştır. Anılan tarihsel dönem, Sünnî siyasal söylemin yaşadığı bu söz konusu dönüşümün kırılma noktalarını ihtiva etmesi bakımından kritik önemi haizdir. Bu dönem içerisinde hilafetin kesin olarak bir saltanat ideolojisi biçimini almasıyla birlikte "bir saltanat ideolojisi olarak Sünnî siyasal teolojisi" ortaya çıkmıştır. Anılan tarihsel dönem, çalışmada "Sünnî siyasal teolojisi" olarak zikredilecek söylemin önde gelen argümanlarının sistemleştirildiği bir dönem olmuş; müteakip devirlerde kalem oynatan Sünnî âlimler de bu argümanları sıklıkla kullanmışlardır.

Şia'nın ve Sünnîliğin Devlet ve Siyaset Geleneklerinin Karşılaştırılması

Sünnî-Şîî ayrışmasının temelinde Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte, yeni halifenin/devlet başkanının kim olacağı merkezinde yapılan tartışmalar yer almaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslâm Devleti'nin başına geçecek kişide aranması lâzım gelen vasıflar ve bu arada halifenin seçim usûlü gibi meseleler çokça tartışılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ortaya atılan "halife kim olmalıdır-halife hangi usûlle belirlenmelidir-halife ne gibi vasıflara sahip olmalıdır?" gibi sorular, Sünnî-Şîî ayrışmasında belirleyici olduğu kadar, siyasal açıdan Sünnî-Şîî devlet ve siyaset geleneklerinin şekillenmesinde de birincil derecede etkili olmuştur. Yukarıda işaret edilen sorulara verilen cevaplar bağlamında, Şîî devlet ve siyaset geleneğinin en belirleyici özelliği, birtakım ilkelerden taviz vermeyen "katı" bir şekle sahip olmasıdır.

Şia ve bilhassa İmâmiyye (İsnââşeriyye) Şia'sının siyaset teorisinin merkezinde, ümmetin başına geçecek kişiyi/devlet başkanını bir tür "peygamber" gibi gören "imâmet teorisi" vardır. Şîî inancına göre, Hz. Peygamber'in ardından İslâm Devleti'nin devlet başkanı ve İslâm ümmetinin de lideri olacak olan halifenin ya da Şîîlerin tercih ettiği şekliyle imâmın, seçimle veyahut da şûra ile işbaşına gelmesi söz konusu olamaz. Çünkü imâmlar da tıpkı peygamberler gibi Allah tarafından seçilmiş kişilerdir. Şia inancında böyle bir yoruma gidilmesinin sebebi, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de imâmet meselesi kadar mühim olmayan pek çok meseleyi teferruatıyla açıklamasına rağmen, imâmet gibi hayatî önemi haiz bir meseleye yer vermemiş olmasının düşünülemeyecek olmasıdır. Şia'nın nazarında Allah'ın, imâm seçimi gibi böylesine önemli bir meselenin hâllini insanlara bırakmış olamayacağı düşüncesinden hareket edilmiştir.

İşte, bu sorular üzerinden şekillenen Şia inancına göre, İslâm Devleti'ne imâm/devlet başkanı olacak kişi, doğrudan Allah tarafından seçilir. Nasıl ki, peygamberin seçilmesinde ve görevlendirilmesinde ümmetin ve peygamberin kendisinin bile etkisi

yoksa imâmet de tıpkı böyledir; zira imâmı bizzat Allah seçer ve görevlendirir. İmâm ve ümmet, bu duruma yalnızca rıza gösterir; dolayısıyla Şîî doktrininde seçim yoktur (bkz. Onat, 1992: 95-99; Şehristânî, 2005: 147; Uludağ, 2016: 90; Yüksel, 2021: 98). Şîîler, Hz. Peygamber'in sağlığında vuku bulan Gadir-i Hum Vakasına atıfla, Allah'ın, Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçecek kişi olarak Hz. Ali'yi seçtiğini, fakat seçim yoluyla Hz. Ebû Bekir'i halifelik makamına getiren ashabın yanlış yaptığı fikrindedir. Üstelik, Şîî doktrininde yalnızca Hz. Ebû Bekir'in halifeliği değil, onu takiben halifelik makamına gelen Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelikleri de tartışma konusu olmuştur. "İlk üç halifeyi seçen ehl-i hall ve akd'in (seçici kurul), ümmet üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahip olmadıkları hâlde onlara ümmet adına imâm seçme yetkisini kim vermiştir?" sorusundan hareket eden Şia'nın nazarında ilk üç halifenin meşrûluğu ciddî derecede eksik ve sakattır (Uludağ, 2016: 93).

Şîîler, "imâmet" kurumunu peygamberliğin bir devamı olarak telâkki etmişlerdir. İmâmeti, nübüvvet ağacının bir dalı olarak gören Şia, İslâm ümmetinin imâmı olacak kişiye, ümmeti eğitme, yetiştirme, yol gösterme ve yönetme gibi oldukça geniş yetkiler verilmesini öngörmüşlerdir (Uludağ, 2016: 90). Ayrıca, peygamberlerdeki *ismet* sıfatı, yâni günah işlememe ve hata yapmama özelliği Şîî inancındaki On İki İmâm'a aktarılmış; imâmların hatadan münezzeh olarak masumlukları benimsenmiş, onların bütün davranışları ve hâlleri mutlak itaat gerektiren birer dinî hüküm olarak (nass) görülmüştür. Şîî inancına göre imâmları sevmek iman, onlardan nefret etmek ise küfürle eş değer olarak görülmüştür. Benzer şekilde, imâmların buyrukları Allah'ın emirlerine denk görülmüş, imâmların yasakları da Allah'ın nehyi mesabesinde telâkki edilmiştir (bkz. Hitti, 1980a: 679; Korkmaz, 2018: 162; Mevdûdî, 1990: 293; Onat, 1992: 101-102; Özarslan, 2005: 53). İmâmların kendilerinin dışında hiç kimsenin bilmesi mümkün olmayan bilgilere sahip oldukları düşünülmüş; onların bu bilgilere çalışarak ulaşmadıkları, aksine, bu bilgilerin onlara doğrudan Allah tarafından vahye benzeyen bir şekilde lütfedildiği savunulmuştur (bkz. Arnold, 1987: 154; Hourani, 2003: 225; Onat, 1992: 103-105; Uludağ, 2016: 91). Son tahlilde, bütün bu insan-üstü niteliklerle donatılan imâmlara itaat etmek Allah'a itaat, imâmlara karşı gelmek ise Allah'a itaatsizlik olarak değerlendirilmiştir. İmâmın aynı zamanda İslâm Devleti'nin de başkanı olması hasebiyle, Şîî siyaset anlayışının şekillenmesinde imâmet kurumu ve imâmlara atfedilen insan-üstü nitelikler büyük rol oynamıştır. Şîî siyaset anlayışında, "ilâhî koruma" altında oldukları düşünülen imâmlara karşı itiraz edilmesine cevaz verilmemiştir (Yüksel, 2021: 99). Şîî kelmacılar hem dünyevî, hem de dinî lider konumundaki imâmların, açıkça günah işleseler bile görevden alınamayacakları düşüncesindedirler (Abid, 1990: 365). Bu bakımdan, Şia'nın devlet ve siyaset anlayışı, katı bir teokratik zemine oturmaktadır.

Şîî inancında imâmet kurumu, meşrûluğunu Hz. Peygamber aracılığıyla Allah'tan alması bakımından meşrû, gerekli ve lüzumlu bir kurumdur. Zira imâmlar, insanları iyiye ve güzele davet etme, doğru yolu gösterme ve ümmeti karanlıktan çıkarıp aydınlığa erdirmeye gibi vazifelerine istinaden peygamberin velayetine sahip olmaları sebebiyle onun yerine geçerek vazifelerini üstlenirler. İmâmlar, Hz. Peygamber'in yolundan giderek İslâm ümmetinin/toplumunun işlerini düzene koyan, insanlar arasında adaleti tesis edip zulmü ortadan kaldıran bir mürşit konumundadırlar (Özarslan, 2005: 53). Şia inancında, imâmların seçimle işbaşına gelmesi söz konusu olamaz. Zira Allah; insanları, kendilerini hidayete ulaştıran bir peygamberden mahrum bırakmadığı gibi, peygamberden sonra onun yerine geçecek bir imâm tayin ederek onları mürşitsiz de bırakmamıştır. Peygamberden yoksun olmayan İslâm ümmetinin imâmdan yoksun olması da beklenemez.

Şia inancında seçim usûlünün tercih edilmemesinin akli gerekçelerinden belki de en önemlisi, biat ve seçim usûlünün “tartışmaya, çekişmeye, hizipleşmeye, ikiliğe, bölünmeye, parçalanmaya” ve sonuç itibarıyla de kavgaya ve iç savaşa kapı aralamasıdır (Uludağ, 2016: 94). Çünkü herkes kendini ya da kendi adayını diğer adaylardan daha liyakatli ve ehliyetli görecektir ve ümmet kendisini kısırlı bir güç mücadelesinin içinde bulacaktır. Hâlbuki, Şia’nın nazarında bu karşılaştırmalar faydasızdır; zira, kimin kimden üstün olduğunu ancak Allah lâıyıkıyla bilebilir. Allah’ın yapacağı atamada ise en ufak bir hata ya da kusur olmasına imkân yoktur. Ayrıca, İslâm ümmetinin başına geçecek imâmın tüm ümmetin güvenini kazanarak ona örnek olması için “doğru, dürüst, güvenilir, bilgili, ehliyetli, muktedir, yetenekli, günah işlemez ve hata yapmaz, yâni adil ve masum olması” gerekli görülmüştür (Uludağ, 2016: 94). Sayılan bütün bu müspet nitelikler ise ancak ve ancak Allah’ın atadığı imâmlarda mevcuttur.

Şia inancının önemli bir kısmını işgal eden bir takım “mitsel imgeler”in ve genel itibarıyla “ütopik” bir karakter arz eden devlet ve siyaset tasavvurunun kaynağı olarak Arap ve İslâm kültürüne yabancı olan muhtelif adresler gösterilmiştir. Bilhassa, İmâmiyye Şia’sının peygamberane imâmları, “manevî güce sahip ermiş kişilerdir” ve Şia âlimlerinin bu imâmları tanımlarken ortaya koyduğu akli deliller temel olarak sahabeye ve tâbiine yabancı fikirlerdir (Uludağ, 2016: 94). Şia’nın siyasal muhayyilesinin yansıması olan devlet anlayışı, ideal bir devlet formu olmaktan ziyade bir ütopyadır. Şia’nın zikredilen bu devlet ve siyaset anlayışı Mezopotamya ve bilhassa Eski İran’ın efsane ve masallarından etkilenecek şekilde şekillenmiş ve nihayetinde bunlara İslâmî renklerle boyanmıştır. Bu anlamda, Şiî inancının temelinde İran/Fars kültürünün derin etkileri olduğu gibi, Şiî devlet ve siyaset geleneğinin şekillenmesinde de İran/Fars kültürünün kuvvetli tesirleri söz konusudur. Müslümanların İran’ı fethetmeleri neticesinde, Sâsânî hükümdarlarının hâkimiyeti her ne kadar son bulsa da Müslümanlığa geçen İranlı geniş kitlelerin zihinlerindeki hükümdar algıları ile İran’ın eski devlet ve siyaset geleneklerinden bazı unsurlar İslâm düşüncesine tevarüs etmiştir. Böylece, İran’ın İslâmiyet öncesindeki hükümdarlarına atfedilen insan-üstü meziyetler İslâmî renklerle süslenerek imâmet kurumunun ortaya attığı pek çok iddianın temellendirilmesi sağlanmıştır. Ayrıca, Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hüseyin’in İran hükümdarı Yazdgerd’ün kızıyla evli olması, Farsların gözünde Hz. Ali ve Hz. Hüseyin’in Hz. Peygamber’e istinat eden kutsal nesillerinin, kendi kutsal nesilleriyle birleşmesi neticesini doğurmuştur. Böylece, İslâm Devleti’nin başına geçecek kişinin de İslâm-İran sentezi bu “mübarek” nesilden gelecek olan imâmlar olması gerektiği fikri hâsıl olmuştur. Ayrıca, imâmetin veraset yoluyla Hz. Ali’nin soyuna tevarüs etmesi fikri, Farsların “kuvvetli devlet” ve “kudretli hükümdar” anlayışları ile birlikte düşünüldüğünde, Şia inancında âdeti birer insan-üstü varlık mesabesinde telâkki edilen imâmlığın/hükümdarlığın veraset yoluyla intikali de anlamlı hâle gelmektedir. Yine, “Arapların hürriyete meyilli mizaçlarına karşılık Farsların hükümdarlığa ve bunun verasetle intikali alışkın olup halifenin seçimle işbaşına geleceğini düşünmemeleri [ve] Selman-ı Fârisî gibi ilk Şiî sempatizanlarının İran asıllı olması vb. hususlar Şiîliğin Fars kültüründen etkilenmesine yol açmıştır” (Öz, 2010: 120).

Şia inancının ortaya çıkması ve Sünnî-Şiî ayrışmasının baş göstermesindeki temel nedenin Hz. Peygamber’in vefatını takip eden süreçte yaşanan halifelik seçimi olduğu ifade edilmişti. Yukarıda da değinildiği şekliyle, imâmların/yöneticilerin ümmet tarafından seçilerek değil, Allah tarafından görevlendirilerek işbaşına gelmesi gerektiği fikrinden hareket eden Şia inancı, İslâm’da ilâhî ve semavî bir devlet olduğu iddiasındadır. Şia’nın siyaset anlayışının merkezinde yer alan imâmet kurumunu savunanlar, egemenliğin Allah tarafından nass ile tayin edilmiş seçkin bir imâmlar zümresine (Hz. Ali ve soyu) verildiği

ve Allah adına bu egemenliği kullanacak imâmların da masum olduğu ön kabulünden hareket etmiştir (Köse, 2018: 35-36). Sünnî siyaset geleneğini Şîî siyaset geleneğinden ayıran temel nokta da burada yatmaktadır. Sünnî inancı şekillendiren görüşün hareket noktası, Kur'an'da ilân edildiği şekliyle, peygamberliğin Hz. Peygamber ile bitmesi yâni Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunun kabul edilmesidir. Zira, peygamberliğin sona erdiğinin kabul edilmesi, insan topluluklarının yönetimini Allah adına üstlenecek bir şahıstan/zümreden söz edilemeyeceğini de beraberinde getirmiştir. Nübüvvet kurumunun fiilen sona ermesi, artık bundan böyle Allah adına yönetimin üstlenilemeyeceği anlamına gelmektedir. Nitekim, Hz. Peygamber'in ardından ümmetin başına kimin geçeceği meselesine Kur'an'da hiç değinilmediği gibi, Hz. Peygamber'in kendisi de bu hususta herhangi bir görüş beyan etmemiştir (Hatiboğlu, 2017: 66-67). Öte yandan, Kur'an'ın nazarında hiçbir şahsa ya da zümreye Allah adına toplumları yönetme hakkı da verilmemiştir (Özarslan, 2005: 43). Kur'an, Şia inancındaki temayüllerin aksine, "seçim", "şûra" ve "biat" gibi temelinde "meşveret" anlayışını barındıran muhtelif usûlleri barındırmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre, halife seçimi ve tayini meselesi, İslâm ümmetine ve özellikle de ümmet içerisindeki "nüfuzlu" ve "itibarlı" kesime bırakılmıştır.

Meselenin uygulamadaki yansımalarına bakıldığında da Kur'an hükümleriyle çelişen bir taraf olmadığı görülecektir. Bunun için, Hulefâ-yi Râşidîn'in hangi usûllerle seçildiğine bakmak yeterlidir. Hz. Peygamber'in vefatını takiben toplanan sahabe, "seçim" ve "biat" usûlüne başvurarak halifelik makamına Hz. Ebû Bekir'i lâyık görmüştür. Hz. Peygamber'in vefatının ardından toplanan Ensar ve Muhacir'in, halifenin kim olacağı hususunda yaptığı tartışmalar sırasında Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e biat etmesiyle liderlik Hz. Ebû Bekir'de kalmıştır. Daha sonra Medine halkının da Hz. Ebû Bekir'e biat etmesi neticesinde İslâm Devleti'nin halifesi olarak Hz. Ebû Bekir seçilmiştir (bkz. Aktan, 2003: 183-185; Hamidullah, 2015: 111-114; Hatiboğlu, 2017: 70-71; Hitti, 1980b: 211; Mevdûdî, 1990: 285). Sahabenin, Hz. Ebû Bekir'i seçmesinde, onun hem çok tecrübeli olması, hem de Hz. Peygamber'i canı ve malı pahasına koruması ve ümmetin işlerinde daima büyük fedakârlıklar göstererek ümmetten yardımlarını esirgememesi etkili olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde liyakat faktörünün birincil derecede rol oynadığı ifade edilebilir. Hz. Ebû Bekir halifelik makamında oturduğu sırada ise veliahdı olarak Hz. Ömer'i işaret etmiş, sahabenin de onayını alan Hz. Ömer halife olmuştur (Mevdûdî, 1990: 285-286). Hz. Ömer de Hz. Ebû Bekir gibi yine sağlığında kendi halefini belirlemek istemiş; bu işi altı kişilik bir "şûra heyetine" havale etmiştir. Hz. Osman, bu şûra heyetinin takdiriyle halife seçilmiştir (bkz. Aktan, 2003: 220; Mevdûdî, 1990: 286-287; Mücahid, 1995: 62-63; Uludağ, 2016: 99). Hz. Peygamber'in vefatından sonra işbaşına gelen ilk üç halifenin -Kur'an hükümleriyle çelişmeyecek şekilde- üç farklı usûlle seçilmesi, Sünnî yönetim geleneğinin esneklik vasfını da göstermektedir. Öte yandan, Ehl-i Sünnet, ilk üç halifenin hilafetini meşrû olarak görmeyen Şia inancının aksine, Hz. Osman'ın ardından halife seçilen Hz. Ali'nin hilafetini, ilk üç halife gibi meşrû kabul etmiştir. Ayrıca, Hz. Ali de tıpkı selefleri gibi sahabenin ileri gelenlerinin seçimiyle halife olmuştur. Bu noktada hilafetin Hz. Ali'ye intikalinin, Allah tarafından nass ile atanarak gerçekleştiği yönündeki Şia tasavvuru Ehl-i Sünnet anlayışı tarafından reddedilmiştir.

Sünnî inancında halife/yönetici seçimine dair yukarıda değinilen ve ayrıca genel olarak toplumsal meselelerde serdedilen görüşlerin dayandığı nokta, "devlet" ve "yönetim" mefhumlarının nasıl telâkki edildiği ile yakından ilgilidir. Zira, Şîîlerin imâmet olarak ele aldığı mesele, Sünnî yaklaşıma göre hilafet olarak ele alınmış ve hilafetin "dinî-imânî" bir mesele değil, toplumsal konulara ilişkin "içtimaî" bir mesele olduğu vurgulanmıştır (Özarslan, 2005: 45). Klâsik Sünnî yaklaşım, "yönetim biçiminden ziyade ehil ve emin bir

kişinin seçimle iş başına getirilmesine, devlet başkanının mutlak değil sınırlı bir iktidara sahip olduğu ve Allah'ın huzurunda hesap vereceği bilinci içinde istişare esasına göre iş görüp adaletle hükmetmesine öncelik vermiştir" (Köse, 2018: 29). Ehl-i Sünnet, merkezinde siyasetin yer aldığı yönetsel meseleleri bir *itikad/iman* meselesi olarak değil, *tali* bir mesele olarak görmüştür. İmâmet ve hilafet, Şia inancının iddia ettiği gibi nass yoluyla değil, içtihat ve icma yoluyla halledilebilecek teferruata ilişkin bir konu addedilmiştir (Uludağ, 2016: 99). Sünnî görüş, bu bakış açısının getirdiği esnekliğin tabî bir neticesi olarak, İslâm'ın temel ilkeleriyle çelişmeyen, "adaleti ve hukuku hâkim kılan her tür yönetimi ve devlet şeklini caiz" görmüştür (Uludağ, 2016: 58).

Şia ise imâmın/halifenin ümmeti yönetme yetkisini aşâğıdan/beşerî seçmenlerden değil, Allah tarafından aldığı görüşünden hareket etmiş; meseleyi *kutsal* olarak telâkki etmiştir (Watt, 1981: 201). Şia'nın imâmet teorisinde ümmete liderlik edecek olan imâmlara bu vazifenin Allah'ın bir lütfu olarak tevdi edildiği savunulmuştur. Sünnîlik ise en azından 10 ila 11. asırlara kadar siyaseti beşerî bir kurum, devlet yönetimini de beşerî bir sorumluluk olarak ele almıştır. Şia inancına göreyse imâmet ve genel olarak devlet yönetimi meselesi, dinî ve ruhanî bir mesele olarak telâkki edilmiştir. Hâlbuki, hilafetin saltanata dönüşmesinden evvelki klâsik Sünnî yaklaşıma göre devlet kavramı, halifelik seçimi konusunda takınılan tavırla mütenasip olarak, ilâhî bakımdan değil beşerî bakımdan ele alınmıştır. Devletin beşerî bir kurum olarak değerlendirildiği Sünnî perspektif nazarında akla ve danışmaya (meşveret) dayanan bir yönetim öngörülmüştür. Yönetim işi Müslümanların içtihadına ve aklına bırakılmış; buna uygun olarak, yönetim mevkinde bulunanların yönetme yetkisini halktan aldıkları kabulüne dayanan *şûra* kavramına önem verilmiştir (Güler, 2018: 111).

Şia'nın devlete ve devlet yönetimine kutsiyet atfeden *ilâhî* ve *semavî* devlet telâkkisine karşılık, Ehl-i Sünnet'in klâsik bakış açısında devlet, dinî ve dünyevî işleri düzenleyen *siyasî ve beşerî bir kurum* olarak tanımlanmış (Özarslan, 2016: 80-81); yine İslâm'ın ilk yıllarında yöneticinin sorumluluğu ve beşerîliği üzerinde durularak, yöneticiye bir kutsallık izafe edilmemiştir (Evkuran, 2020: 260). Şia inancı, imâmet teorisi bağlamında devleti ve hükümdarı (imâmı) kutsayan bir yapı arz ederken, Sünnî bakış açıysa dinî ve dünyevî saiklerden yola çıkarak, devlete olan ihtiyacı bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar temelinde aklî deliller yoluyla ortaya koymuştur. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği sırasında siyasal alandaki tasarruflarının eleştiriye açık olduğunu ifade etmek için "Sizin başınıza getirildim; ama hiçbir bakımdan sizlerden iyi değilim. Eğer iyi işler yaparsam beni destekleyin, şayet kötü işler yaparsam beni düzeltin" derken, kendisinin halefî olan Hz. Ömer de hutbelerinde benzer şeyler söylüyordu. Yine Hz. Ebû Bekir, hiçbir âyet ya da hadis yokken, maslahat icabı Kur'an'ın cemedilmesine karar vermiş; Ridde Olaylarında savaşmaya karar verdiğinde, bu kararını herhangi bir âyet ya da hadise dayandırma ihtiyacı duymamıştır (Güler, 2010: 79). Bunlar ve bunlar gibi örnekler, klâsik Sünnî siyasal söylemin dayandığı temel ilkelerin pratikteki yansımalarıdır.

Esasında gerek Sünnî gerekse de Şîî gelenek, devletin ve siyasetin varlığını bir noktada *zorunlu* görmektedir. Zira, Kur'an'ın en temel emirlerinden biri olan *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* ilkesinin yerine getirilmesi ancak bir otoritenin tesisi sayesinde mümkündür. Keza, "cihad, hacc, Cuma ve bayram namazları, cezaların uygulanması, adaletin sağlanması" gibi dinî emirlerin yerine getirilmesi, öte yandan İslâm ülkesini korumak amacıyla ordu hazırlamak, kötülöklere ve haksızlıklara mâni olmak, can, mal ve mesken güvenliğini temin etmek gibi dünyevî meselelerin halledilmesi noktasında da devletin varlığı gerekli görölmüştür (Evkuran, 2018: 301; Uludağ, 2016: 97). Şia inancı,

imâmet teorisini *imanın başlıca şartları* arasında görmesinin bir sonucu olarak (bkz. Arnold, 1987: 154), *siyasal iktidarı/devleti nass* yönünden zorunlu telâkki etmiştir.

Ehl-i Sünnet inancı ise en azından 10. asra kadarki klâsik söylemi içerisinde siyasal iktidarı/devleti “sem’an (sosyal yönden) vacip” olarak görmüştür. Ancak, Şia’nın İmâmiyye ve İsmailiyye gibi kolları imâm tayinini kullara değil “Allah’a vâcip/zorunlu” görmüş (Özdiç, 2018: 87); böylece Şia, beşerî bir organizasyon olan siyaseti, dinî bir kimliğe büründürmek istemiştir (Korkmaz, 2018: 163). Klâsik Sünnî görüş ise devleti, “din ve dünya işlerinin düzenli yürümesi için kurulan genel bir yönetim” olarak tarif etmiş; devleti, sosyal yönden zorunlu görmesini birtakım aklî delillere dayandırmıştır (Uludağ, 2016: 97). Kaldı ki, Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sünnetinde devletin yapısı, niteliği ve şekli hususlarında spesifik bir yönetim modeli öngörülmemiştir.

Muhammed Arkoun, Sünniliğin ve Şiiliğin birbirlerinden ayrılarak müstakil birer mezhep hâline gelmeleri sürecinin M. 850’den sonra giderek netleşmeye ve kökleşmeye başladığını kaydetmektedir (Arkoun, 2004: 90). Şia’nın, yukarıdaki satırlarda özetlendiği itibarıyla, devlete ve siyasete dair meselelerdeki temel yaklaşımı anılan tarihten itibaren fazlaca bir değişikliğe uğramamıştır. Ancak, tam da Sünnî-Şiî ayrımının netleşmeye ve kökleşmeye başladığı süreç içerisinde hilafetin saltanata dönüşmesini takiben, Sünniliğin yukarıda işaret edilen benzer meselelerdeki yaklaşımında büyük değişiklikler yaşanmıştır. Sünnilik, devleti ve siyaseti en azından 10. asrın ortalarına kadar yukarıda özetlenen klâsik bakış açısı üzerinden değerlendirmiştir. Ancak, hilafet artık kesin olarak bir *saltanat ideolojisi* hâline gelirken, zikredilen bu dönemden itibaren söz konusu ideolojiyi tahkim etmek amacıyla revize edilen Sünnî siyasal söylem de adım adım Şia’nın imâmet teorisi bağlamındaki görüşlerine yaklaşmış; enikonu bir Sünnî siyasal teolojisi tecessüm etmiştir. Aşağıdaki satırlarda, klâsik Sünnî siyasal söylemin kesin bir dönüşüme uğramasını takiben bir saltanat ideolojisi olarak Sünnî siyasal teolojisi hâline gelmesine zemin hazırlayan 10-13. asırlar arasındaki devreye odaklanılacaktır.

Sünnî Siyasal Söylemin Değişimi: Sünnî Siyaset Düşüncesinin Şia’ya Yakınlaşması

Sünniliğin ve Şia’nın devlet ve siyaset anlayışlarına dair yukarıda bazı önemli noktalarına işaret edilen kimi farklılıklar zaman içerisinde ortadan kalkmıştır. Zira, Şia’nın imâmet teorisinden kaynaklanan ve asırlarca fazla bir değişmeye uğramadan tevarüs eden devlet ve siyaset geleneğine karşılık, Sünnî halifelik kurumunun zaman içerisinde aldığı farklı şekiller bağlamında Sünniliğin ilk asırlarını kapsayan klâsik mahiyetteki devlet ve siyaset tasavvurunda büyük değişiklikler olmuştur.

Şia’nın asırlar içerisinde fazlaca değişmeyen katı devlet ve siyaset doktrinine nazaran, Sünnî devlet ve siyaset geleneğinde izlenebilecek olan değişim ve dönüşümlerin kırılma noktasını şüphesiz ki hilafetin saltanata dönüşmesi süreci teşkil etmiştir. Çalışmanın başlarında ana hatlarıyla özetlendiği şekliyle, ilk dört halifenin seçimine bakıldığında, hilafet makamının seçimle gelinen, ümmetin rızasına ve istişareye dayanan bir makam olması bakımından babadan oğula tevarüs eden bir saltanat olmadığı gibi, silah ve zor yoluyla ele geçirilebilen bir makam olmadığı da görülecektir (Mevdûdî, 1990: 287). Ancak, ilerleyen yıllarda bu durum değişmiş; ümmetin rızasını alarak yönetici olunmasının yanında, “kahr, cebir ve istilâ (darbe) yoluyla da yönetici olmanın mümkün olduğu” savunulmuştur (Evkuran, 2018: 305; Özdiç, 2018: 244). Nitekim, hilafet, önce Emevîlerle birlikte resmen saltanata dönüşmüştür. Daha sonrasında Abbasîler, 750 yılında Halife II. Mervân dâhil olmak üzere Emevî ailesinin büyük çoğunluğunu öldürmek sûretiyle hilafeti Emevîlerden zorla almışlar ve halifeliği saltanat biçiminde sürdürmeye devam etmişlerdir

(Watt, 1981: 191). Böylece, Emevîler ve Abbasîler nezdinde Sünnîlik bir “saltanat ideolojisi” olarak yeniden tanımlanmıştır (Evkuran, 2005: 132-140).

Abbasîlerin Emevîleri zor yoluyla ortadan kaldırıp hilafeti devralmasıyla, İslâm âleminde hilafete sahip olmanın yolu ilk dört halifenin seçimindeki usûllerden bütünüyle farklı olarak, askerî güce sahip olmaktan geçmeye başlamıştır. 1258’de Moğolların Bağdat’ı işgali sonrasında Abbasî Devleti tarihe karışırken, hilafet de Memlûk Devleti’nin kontrolündeki Mısır’a taşınmıştır. Abbasî ailesinden gelen halifeler ancak Memlûk Devleti’nin askerî gücünün koruması altında makamlarını koruyabilmişler; ancak, nüfuzlarını büyük oranda kaybetmişlerdir. Memlûklerin kontrolündeki Abbasî hilafeti, “...İslâm halkları arasında göstermelik bir saygı ve Mısır’daki saray protokolünün renkli bir ögesi olma dışında bir anlam ifade etmeyecektir” (Turan, 2017: 544). Esasen, “İslâm âleminin büyük bir kısmının Mısır’da bir Abbasî halifesinin mevcûdiyetinden haberleri bile yok idi” (Arnold, 1987: 151).

Sünnî hilafet teorisi, hilafetin artık kesin olarak bir saltanat ideolojisi olarak tescillendiği 10. asır sonrasında 13. asra kadar büyük bir hızla siyasallaşmış ve giderek Şia’nın imâmet teorisine yaklaşmıştır. Bu dönüşüme uygun olarak, klâsik Sünnî siyasal söylemin arka plâna atılıp bir Sünnî siyasal teolojisi olarak yeniden biçimlendirilmesi sürecinde ilk büyük adım Mâverdî’den (ö. 1058) gelmiştir. Mâverdî, imâmet müessesesini -tıpkı Şia gibi- “aklın değil şeriatın bir gereği” olarak görmesi bakımından (bkz. Han, 1990: 349; Rosenthal, 1996: 43), klâsik Sünnî söylemden kopuşun ilk adımlarını atmıştır. Mâverdî, dini, “siyasetin manevî ilkesi, varlık nedeni ve amacı” olarak görmüş; “din temel, devlet ise onu koruyan muhafızdır” görüşünü benimsemiştir (Evkuran, 2015: 1213). Bu görüşün neticesi olarak ise eski İran’ın devlet ve siyaset geleneğinden mülhem olan “din ve devlet ikizdir, birbirinden ayıramazlar”⁴ düşüncesini tekrarlamıştır (Adalıoğlu, 2018: 318). Aynı görüş, Selçuklu Veziri Nizâmülmülk (ö. 1092) tarafından -fakat hilafet kurumu yerine Selçuklu sultanlığı bağlamında- “din ve padişahlık tıpkı iki kardeş gibidirler” şeklinde dile getirilmiştir (Nizâmülmülk, 1981: 92). Gazzâlî (ö. 1111) de benzer şekilde, din açısından devletin zorunlu olduğundan bahisle her iki kurumu “ikiz kardeş” olarak nitelemiş (Gazzâlî, 2013: 124); yine Mâverdî gibi “hilafetin [imâmetin], aklen değil şer’en zorunlu olduğunu” ilân etmiştir (Kurtoğlu, 1999: 229). Gazzâlî, bunun da ötesinde -Mâverdî ve Nizâmülmülk gibi kendinden evvelki müelliflerden farklı olarak- siyaseti de din açısından değerlendirmiştir. Dinî bir ilim olmayan siyasetin kaynağını dinden aldığı görüşünde olan Gazzâlî’nin şahsında felsefeciler, siyasiyate/siyasete dair söyledikleri tüm sözleri ve ortaya koydukları prensipleri “...Allah tarafından Peygamberlere gönderilen kitaplardan ve geçmişte yaşamış velilerden naklolan hikmetlerden almışlardır” (Gazzâlî, 1989: 36). Gazzâlî, aynı minvalde, İslâm ile yönetimin/siyasetin birbirlerine bağımlı olduklarını ifade etmiştir (bkz. Black, 2010: 153; Rosenthal, 1996: 58). Gazzâlî, İslâm ile siyaset arasında tesis etmiş olduğu ilişkinin bir neticesi olarak bir yandan peygamberler ile melikler, diğer yandan dinî idare ile dünyevî idare arasında kurduğu ilişkiyi de aynı ilâhî kaynağa dayandırmıştır. Gazzâlî’nin tasavvurunda Allah, insanlar arasından peygamberler ve devlet adamları olmak üzere iki grubu *seçkin* yaratmıştır. Buna göre, peygamberler, “kullara, Yüce Allah’a nasıl kulluk yapacaklarını öğretmek ve O’nu tanıma yolunu

⁴ Mâverdî’ye atfedilen bu ifade İslâm siyaset teorisinin klâsik dönemine dair yapılan özetleyici yorumlarda geçmekle birlikte, kendisinin eserlerinde aynen zikredilmediği de ifade edilmelidir. Bununla beraber, söz konusu ifade kendisinin “El-Ahkâmü’s-Sultaniye” eserinde örtük biçimde savunulmaktadır. Mâverdî, anılan eserinde şöyle söylemektedir: “İmâmet ismi verilen Hilâfet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir...” (Mâverdî, 1976: 5). Mâverdî, siyasal otoriteyi elinde bulunduran kişinin dini korumak ve dünya işlerini düzenlemekle mükellef olduğunu kaydetmektedir. Bu hususta bkz. (Mâverdî, 1976: 18-20).

açıklamak için” gönderilmişlerdir. Devlet başkanları ise insanları birbirlerine karşı “taşkınlık ve düşmanlık yapmaktan korumak için” seçilmişler; Allah, hikmetlerine istinaden yöneticilere “halkın menfaat ve faydasının” temini vazifesini vermiş ve bunları “en şerefli bir makama getirmiştir...” (Gazzâlî, 2013: 107). İbn Teymiyye (ö. 1328) ise siyaseti “İslâm’ın zorunlu sonuçlarından biri olarak” tanımlaması bakımından bu İslâm-devlet/siyaset özdeşliğini pekiştirmiştir (bkz. Kurtoglu, 1999: 287; Rosenthal, 1996: 79-80).

İslâm siyaset düşüncesi bağlamında siyaset, “...adalet, liyakat, meşveret gibi hasletlerle kişiyi hem bu dünyada övgüye mazhar kılan hem de ahirette en yüksek mertebeye çıkartan bir araç” olarak tasavvur edilmiştir (Yazar, 2020: 78). Keza, klâsik Sünnî siyasal söyleminde de devlet/siyaset, dinin farz kıldığı hükümlerin tatbik edilmesine vesile olması işlevine istinaden ancak bir *araç* konumunda değerlendirilmiştir. Ancak, hilafetin saltanata dönüşmesini takiben, Sünnî siyaset düşüncesinde din ile devlet/siyaset arasında kurulan ilişkide bu iki kurumun kökeninin aynı ilâhî kaynağa bağlanması sûretiyle aralarındaki araç-amaç ilişkisi sona ermiştir. Nitekim, Kur’an’da ve sünnette din ile devletin/siyasetin birlikteliğini işaret eden bir emir olmadığı gibi, İslâm’ın ilk asırlarında “din ile devlet/siyaset ikizdir/kardeştir” tarzı bir söyleme de rastlanmamaktadır. Yukarıdaki satırlarda muhtelif Sünnî-İslâm âlimlerinden nakledilen din ile devletin kardeşliğine vurgu yapan özdeyiş, Sâsânî Devleti’nin kralı Erdeşir’in oğlu Şâpûr’a vasiyetidir.⁵ Bu vasiyet, Sâsânî Kralı’nın “siyasî ve sosyal tehditler ile karşı karşıya kaldığında” dile getirilmiştir (Kaya ve Yeşildere, 2024: 551). Gerek sözü edilen özdeyişe doğrudan atıf yapan Mâverîdî ve Gazzâlî’nin yaşadıkları devre tekabül eden 11-12. asırlar, gerekse de aynı paralelde İslâm-devlet/siyaset özdeşliğine vurgu yapan İbn Teymiyye’nin yaşadığı 13-14. asırlar, Abbasî Hilafeti’nin de benzer sorunlarla boğuştuğu bir tarihsel dönemdir. İşte bu noktada, siyasal teolojinin siyasal iktidara ve devlete uhrevî bir boyut kazandıran işlevi (bkz. Saritaş, 2022: 219) devreye sokulmuştur. Böylece, devlet/siyaset *kendi başına* bir değere sahip olmuş; din ile aralarındaki özdeşlik ilişkisi sebebiyle *ilâhî* bir değere kavuşmuştur. Din ile aralarında tesis edilen bir tür özdeşlik/kardeşlik ilişkisine istinaden, siyasal iktidara/devlete din üzerinden bir meşrûiyet atfedilerek son asırlarda aşınmış olan hilafetin devlet otoritesiyle halifelerin şahsî/karizmatik otoriteleri tahkim edilmek istenmiştir.

Sünnî Siyaset Düşüncesinin Kutsallaştırılması: “Seçilmiş Kişiler” Olarak Halifelerin Kutsanması

Klâsik Sünnî siyasal söylemin değişimi sürecinde devlete ve siyasete dair meseleler alabildiğine kutsallaştırılırken, siyaset kurumuna birinci derecede yön veren hükümdarlar da bundan nasibini almıştır. Bu itibarla, klâsik Sünnî siyasal söylemin yerini Sünnî siyasal teolojisine bırakmasının kurumsal boyuttaki ilk örneklerini Emevîlerde görmek mümkündür. Emevîlerin, klâsik Sünnî siyasal söylemden ilk kez bu derecede sapma eğilimi göstermelerinde devletin içinde bulunduğu koşullar etkili olmuştur. Emevî devlet ideolojisinin dayandığı “kabileci” anlayış, Hulefâ-yi Râşidîn devrini çağrıştıracak şekilde, sultan-halifenin diğer kabile üyeleriyle eşit konumda kabul edildiği, sadece idarî meseleleri daha iyi bilmesi ve tecrübesi sayesinde devletin başında olduğu prensibine bağlıydı. Ne var ki, Emevîlerin (661-750) en parlak devrini yaşadıkları 685-715 arasındaki devrin bitimini takiben fetihler durmuş, toprak kayıpları yaşanmış ve gelirler azalmıştır.

⁵ Vasiyet şöyledir: “Oğlum! Din ve saltanat kardeşlerdir. Taht sahibi bunlar olmadan yapamaz. Çünkü din saltanatın temeli, saltanat da dinin bekçisidir. Eğer saltanatın temeli yoksa yıkılmaya, bekçisi yoksa kaybolmaya mahkûmdur” (Mesudî, 2017: 218).

Bu durum, devlet otoritesinin sarsılmasıyla beraber, itaat ve meşrûiyet hususlarında devletin dayandığı geleneksel Arap kabileci anlayışın aşınmasına da neden olmuştur. Emevîler, sorunların çözümü noktasında artık yetersiz gelen kabileci anlayışın yerine farklı bir ideolojik kaynaktan güçlü bir meşrûluk devşirerek, iktidarlarına yeniden itaat edilmesini sağlayıp, devlet otoritesini yeniden tesis etmek istemişlerdir. İşte bu noktada, “siyasî-ahlâkî açıdan itaate ve Tanrısallığa dayanan İran-Sâsânî devlet ideolojisini” benimsemişlerdir (Câbirî: 2001’den akt. Kömbe, 2018: 206-207). Böylece, tıpkı Şia’nın imâmet teorisinde imâmlara atfedilen kutsiyetin bir benzeri olarak, Sünnî devlet başkanlarına/halifelere oldukça tantanalı sıfatlar içeren bir kutsiyet atfedilmeye başlanmıştır.

Söz gelimi Emevî halifeleri, Şia’nın Hz. Ali ve soyunu kutsal kabul ederek, buradan bir meşrûluk devşirmeye çalışmasına benzer şekilde, Hz. Osman’la olan akrabalıklarına istinaden kendi soylarını Allah’ın *seçilmiş soyu* kabul ediyorlardı (Black, 2010: 44). Emevîler, zorla ele geçirip saltanat biçimi verdikleri iktidarlarını meşrûlaştırmak için daha Muaviye’den başlayarak *kader* düşüncesini öne sürmüşlerdir. Emevîler, hilafetin kendilerine Allah’ın iradesinin bir sonucu olarak ihsan olunduğunu söylemişler (bkz. Bağcı, 2000: 109-113; Watt, 1981: 100); iktidarlarını *ilâhî bir takdir* biçiminde yorumlamışlardır (Akyüz, 1991: 73-74). Emevîlerin, iktidarlarını meşrûlaştırmak için giriştikleri bu yol, iktidara sahip olmayı yeryüzünde cereyan eden insanî bir mücadelenin sonucu olmaktan çıkarıp, doğrudan *ilâhî iradenin tecellisi* hâline getirmesi bakımından Sünnî siyasal teolojisinin ilk örnekleri arasında zikredilmelidir. Emevîler, iktidarlarını dayandırdıkları bu kader ideolojisi bağlamında *halifetullah/Allah’ın halifesi* unvanını kullanmışlar; bu arada -Şia’nın söyleminde imâmlara atfedildiği üzere- halifelere itaatsizliğin Allah’ı inkârı denk olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır (Watt, 1981: 99-103). Emevîler, halifeleri o denli kutsallaştırmışlardır ki, ateşin bile onları yakması “haram” görülmeye başlanmıştır (el-Kâtîp ve Cabuğa, 2018: 176). Görüldüğü gibi Emevîler, itaat ve meşrûiyet hususlarında yaşadıkları siyasî krizi aşabilmek noktasında kabileci devlet anlayışını terk edip, itaati merkeze alan ve halifeyi yarı-Tanrısalsal bir konuma yükselten İran devlet anlayışına geçmişler; bunu da büyük oranda *din dilini* kullanarak yapmışlardır (Câbirî: 2001’den akt. Kömbe, 2018: 206-207).

Siyasetin ilâhîleştirilmesi, siyasal teolojinin temel karakteridir. Nitekim Emevîler, meşrûiyetlerini kabul ettirme maksadıyla, “...iktidarlarının kaynağını ilâhî olarak gösterip destek arama yoluna gitmişlerdir” (Akyüz, 1991: 96). Emevîlerle beraber Sünnî siyasal söyleminde din dilinin tedavüle sokulması, Sünnîliğin erken devrinde pek de rağbet edilmeyen siyasal teolojiye alan açmıştır. Emevîlerin ardından hilafeti ele geçiren Abbasîler, “Emevîlerin düşüncelerini inceltip genişleterek sistemleştirmişlerdir” (Lapidus, 2005: 140). Kurtoğlu’nun (1999: 213) da işaret ettiği üzere, hilafet kuramı adı altında Sünnî-İslâm siyasal teolojisinin en sistemli ifadeleri Abbasîlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Abbasîler de Emevîlerle aynı saiklerin etkisiyle fakat daha sistemli olmak üzere din dilini siyasette aktif olarak kullanmıştır. Zira, daha 9. asrın ortalarından itibaren önce Karmatîler, Fâtımîler ve Bâtînîler gibi Şia’nın değişik kollarına mensup devlet ya da zümreler, ardından ise Haçlılar ve Moğollar gibi gayrimüslim unsurlar Abbasî hilafetinin otoritesini tehdit eden güç odakları olarak belirmiş; zayıflayan Abbasî Devleti’nin toprakları içerisinde askerî güç sahibi yeni sultanlar ortaya çıkmıştır. Bu ortam içerisinde devlet dâhil olmak üzere tüm siyaset mekanizması İslâmî bir kutsallık içerisinde telâkki edilmeye başlanmış; devletin zayıflamasına paralel olarak halk nezdindeki itibarı azalmaya başlayan Abbasî halifelerine yine din dili vesilesiyle meşrûluk devşirilmiştir. Watt’ın (1981: 320) tespitiyle, Abbasî halifesinin siyasî gücünün azalmasına karşılık, yetkilerinin dinî denebilecek veçhesinde bir artış görülmüş; hilafet, Şîîlerin imâmlara isnat ettikleri kimi vasıflar

kazanmıştır. Bunun bir göstergesi olarak, “Emevîlerdeki ezeli kader ideolojisi, Abbasîlerde Allah’ın iradesinin halifeler aracılığıyla somutlaşmasına dönüşmüştür” (Güler, 2010: 81). Nitekim, Abbasî halifeleri, 847-861 yılları arasında halifelik yapmış olan el-Mütevekkil’den başlamak üzere, Allah isminin kendi asıl isimlerine eklenmesiyle oluşan birtakım şeref unvanları almaya başlamışlar; kendilerini, Allah’ın iradesinin yeryüzündeki temsilcisi olarak sunmuşlardır (Hitti, 1980a: 488).

İlk dört halifede görüldüğü üzere yalnızca Hz. Peygamber’in halifesi olan halifeler, Emevîlerden itibaren *halifetullah* ve *halifetu rabbi’l-âlemîn* gibi unvanlar kullanmışlardır (Akyüz, 1991: 117). Halifeler, Abbasî hilafeti altında *Allah’ın yeryüzündeki gölgesi* gibi sıfatlarla anılmaya başlanırken, dönemin kimi Sünnî âlimleri de onların bu kutsiyetlerini tescil etmiştir. Öyle ki, Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi Abbasî hilafetinin hüküm sürdüğü devirde yaşayan Sünnî İslâm âlimleri halifeyi “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak tanımlamaktaydı. Gazzâlî’nin şahsında “Başkan [halife] yeryüzünde Allah’ın gölgesidir. Nasıl ki; gölge insanı yakıcı güneşten koruyorsa Devlet Başkanı da halkını tehlikelerden koruduğu için Allah’ın gölgesi olarak nitelenmiştir” (bkz. Gazzâlî, 2013: 107; 2016: 79). İbn Teymiyye de benzer şekilde “halife, Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir” demektedir (İbn Teymiyye, 2019: 231).⁶ Abbasî hilafetinden ziyade Selçuklu monarşisini meşrûlaştırmak amacıyla olan Nizâmülmülk ise benzer görüşü Selçuklu sultanı için kullanmış; sultanı “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak tavsif etmiştir (Hassan, 1990: 390). Esasen, “Sünnî düşünceye göre halife, Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olmayıp, ümmetin seçtiği ve gerektiği takdirde azlettiği bir kişidir” (Köse, 2018: 30). Hâlbuki, eserlerinde Sünnî siyasal söylemin bir saltanat ideolojisi olarak yeni baştan tanzim edildiği Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi Sünnî âlimlerin ortaya koyduğu düşünceler bağlamında halifeyi/sultanı “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak telâkki eden bir Sünnî-İslâm siyasal teolojisi ortaya çıkmıştır.⁷ Böylece, “sultan, Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir”; “sultana iyilik yapana Allah ikramda bulunur, sultana ihanet edene Allah da ihanet eder”⁸ şeklindeki argümanlar, Sünnî siyaset düşüncesinde hayli revaç kazanmıştır (Yıldırım, 2011: 12).

Emevîlerin kader ideolojisi ile başlayıp, sonrasında Abbasîler devrinde daha yoğun ve sistemli olarak halifelerin şahsına atfedilen kutsiyet neticesinde hilafet makamı, Şiîlerin imâmet makamıyla ayırt edilemeyecek bir noktaya gelmiştir. Neticede, siyasetin beşerî bir kurum, devlet yönetiminin de beşerî bir sorumluluk olarak kabul edildiği klâsik Sünnî perspektiften farklı olarak, siyaset kurumuna, devlete ve devlet adamlarına neredeyse insan-üstü bir mahiyet verilmeye başlanmıştır. Böylece, Sünnî siyasal teolojisi bağlamında yöneticilerin/devlet başkanlarının -tıpkı Şia’nın imâmet teorisinde imâmların Allah tarafından seçilmiş kişiler olarak görülmesi gibi- *seçilmiş kişiler* olduğu görüşü ağırlık kazanmaya başlamıştır. Örneğin, bu görüşün erken dönemdeki savunucularından Mâverdi’nin şahsında “hükümdar Allah tarafından seçilmektedir” (Yazar, 2020: 92). Mâverdi’nin şahsında yöneticiler diğer insanlardan üstündür; onlara bu üstünlüğü verense

⁶ Halifeyi, “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” biçiminde tasvir eden İbn Teymiyye’nin tasavvurunda halife/devlet başkanı “sorgulanamaz” bir konumda da değildir. Zira, İbn Teymiyye’nin şahsında sorgulanamaz hiçbir yönetici olmadığı gibi, “sıradanlığı” vurgulanan yöneticinin Allah’tan özel bir görev almadığı da ifade edilmektedir (Şahin, 2013: 623).

⁷ Siyasetin ilâhîleştirilmesi bağlamında ilk büyük adımı atan Mâverdi, zikredilen hususlardaysa seleflerinden farklı bir tavır sergilemiştir. Mâverdi, imâmın Allah’ın değil, Hz. Peygamber’in halifesi olduğunu vurgularken, “...hem Fars siyaset kültüründeki zıllullah (Allah’ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz kanun koyucu (masum imâm) beklentisini reddetmektedir” (Kallek, 2003: 182).

⁸ Emevîler devrinden itibaren halifeler nezdinde tedavüle sokulan bu argümanlar, ilerleyen asırlarda eserlere hadis olarak yansımıştır. Bkz. (Bağcı, 2000: 109). Ancak, bunların İslâm’da yerinin olmadığını savunanlar, bu hadislerin, halifelerin/sultanların halk nezdindeki otoritelerini arttırmak üzere uydurulduğu kanaatindedirler. Bkz. (Güllüce, 2001: 197-201).

Allah'tır (Mâverî: 1981'den akt. Çifçi, 2012: 123). Gazzâlî'nin şahsında da "sultanlığı veya hükümdarlığı kimi uygun bulursa ona veren Allah'tır" (Laoust, 2016: 277). Mâverî ve Gazzâlî'den bir buçuk asır önce yaşamış olan âlimlerden Fârâbî'nin (ö. 950) "birinci başkan" olarak isimlendirdiği ideal hükümdarıysa bizatihi "vahye muhatap olan kişidir" (Fârâbî, 2013: 103-104). Fârâbî, zihnindeki ideal hükümdara atfettiği özellikler bakımından onu peygamberle bir tutmuştur (el-Ma'sûmî, 1990: 339-341, 346). Fârâbî'nin çizdiği hükümdar tasviri, "...hakikatte vahiy alan bir hükümdar" olduğundan, "...başka hiçbir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine ihtiyaç duymaz; çünkü o, ilim ve marifeti fiili olarak elde ettiğinden hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana muhtaç değildir" (Şeker, 2015: 112). Fârâbî'nin tasavvurundaki ideal yönetici, bütün bu özellikleriyle Şia'nın imâmet teorisindeki imâmları çağrıştırmaktadır.

Hükümdarın Allah tarafından seçilmesi meselesinde, Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Siyasetnâme'sinin başlangıç kısmına da bakılmalıdır: "Allah her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatlarıyla övülmüş ve süslenmiş kılar. Dünyanın işlerinden ve kulların huzurundan onu sorumlu kılar, fesat, karışıklık ve fitneyi ortadan kaldırır..." (Nizâmülmülk, 1981: 28). Nizâmülmülk'ün satırlarında, Allah tarafından seçilmiş olan hükümdarın, Allah adına yeryüzünü her türlü kötülükten, adaletsizlikten ve zulümden koruyan mümtaz bir şahsiyet olarak değerlendirildiği görülmektedir. Nizâmülmülk'ün ideal hükümdarı, Şia'nın imâmet teorisindeki imâmlara denk bir konumdadır. Nizâmülmülk'ün, "...devlet başkanının kutsal hakkı üzerine kurulmuş Fars siyaset kültüründeki zıllullah (Allah'ın gölgesi) ideolojisine ve Şiilerin imâmet doktrininde yer alan yanılmaz kanun koyucu (masum imâm) beklentisine yaklaştığını söylemek mümkündür" (Menekşe, 2005: 204).

Sünnî Siyaset Düşüncesinin Siyasal Teolojik Bir Zemine Oturması

Klâsik Sünnî siyasal söylemin üstelik sadece birkaç asır içinde yaşadığı bu değişim oldukça dikkat çekicidir. Zira, devlet başkanlarına/halifelere yüklenen bu insan-üstü hasletlerin Hulefâ-yi Râşidîn dönemine yabancı olduğu açıktır. Nitekim, Hz. Ebû Bekir, halife seçildikten sonra bazı Müslümanların kendisine "halifetullah/Allah'ın halifesi" şeklinde hitap etmelerine karşı çıkmış; "ben, Allah'ın değil, Peygamberin halifesiyim" diyerek, kendisine "halifetu Râsulillah/Resulullah'ın halifesi" şeklinde hitap edilmesini istemiştir (bkz. Aktan, 2003: 187-188; Arnold, 1987: 149). Ancak, Sünnîliğin zamanla değişen hilafet algılaması neticesinde, Hz. Peygamber'in Allah'ın resulü olduğu ve onun haleflerinin de *Allah'ın halifesi* oldukları şeklindeki düşünceden hareket edilmeye başlanmıştır. Bu bakış açısı ise liderin meşrûyetini yönettiği halktan almak yerine, Şia'nın imâmet teorisiyle benzer şekilde "...yetki ve sorumluluk alanının kutsal bir çember içine alma yoluna başvurulmasına" neden olmuştur (Yıldırım, 2011: 11-12). Sünnî siyasal teolojisi nezdinde yöneticinin meşrûyetini halktan değil, *ilâhî bir lütuf* olarak Allah'tan aldığı kabulü, sorumluluğun da halka karşı değil ancak Allah'a karşı olduğu düşüncesini öne çıkarmıştır. Bu durumda, "iktidar, yataylığını kaybederek dikeyleşmekte ve yönetim Tanrı-lider arasında özel bir ilişkiye dönüşmektedir" (Evkuran, 2018: 307).

Sünnî siyasal söylemde hükümdarla Allah arasındaki bu hususî ilişkiye istinaden - Şia'nın imâmlarında olduğu gibi- hükümdara itaat etmek neredeyse dinî bir vecibe hâline getirilmiş; bunu destekleyecek argümanların devşirilmesinde de yine kutsal kaynaklara referansla siyasal teolojinin imkânlarından yararlanılmıştır. Sünnî siyaset düşüncesinde isyanın engellenerek hükümdara itaat edilmesi salık verilirken, siyasal teolojik bir hamleyle bazı âyet ve hadislerin yorumunun genişletilmesi yoluna gidilmiştir. Bu hususta en bilindik âyeti teşkil eden Nisâ Sûresi'nin 59. Âyetinde "*Ey o bütün iman edenler! Allah'a itaat edin,*

Peygamber'e de itaat edin, sizden olan ulü'l-emre de..." buyrulmaktadır.⁹ Fakat esasen bu âyetteki itaat emriyle -Hz. Peygamber'in bizzat katılmayıp görevlendirdiği kumandanlarla sevk ve idare ettiği seferleri ifade eden- seriyelerdeki komutanlara "mutlak sûrette itaati emreden askerî uygulamalar" kast edilmektedir. Ancak zamanla bu âyetin asıl nüzul sebebi olan komutanlara itaat edilmesi emri halifeleri ve sultanları da kapsayacak şekilde genelleştirilmiş; bilhassa Sünnî anlayış üzerinde etkili olmuştur (Yücedoğru ve Bilgin, 2008: 733). Böylelikle, nasslarla desteklenerek kutsallıkla teçhiz edilen bir otorite çemberi içine alınan halifeye mutlak bir itaat emredilmiştir. Neticede, hilafetin saltanata dönüşmesi sonrasında kendilerine itaatin Allah'a itaat gibi farz kılınmasıyla otoriteleri sorgulanamayacak bir konuma erişen halifelerin her türlü siyasal tasarrufları âdeta birer nass gibi telâkki edilmeye başlanmıştır.

Sünnî devlet ve siyaset anlayışında -Şia'ya benzer olarak- siyasetin referans kaynaklarının giderek ilâhî bir içeriğe bürünmesi neticesinde insan ve toplum idaresinin dünyevî boyutu ihmâl edilmiş; siyasala dair hemen her şey Tanrı ile yönetici arasında cereyan eden hususî bir ilişki gibi telâkki edilmeye başlanmıştır. Böylece, Yıldırım'ın (2011: 12) ifadesiyle "siyaset, din diliyle konuşmaya başlamıştır." Kurtoğlu'nun (1999: 213) ifadesiyle söyleyecek olursak ise özellikle Abbasîlerle birlikte din, devletin "ideolojik aygıtlarından biri" hâline gelmiştir. Oysa ki Hulefâ-yi Râşidîn, klâsik Sünnî siyasal söylem bağlamında bireysel olarak nasslardan beslenmelerine rağmen, siyasal alandaki tasarruflarını Allah'a ve Kur'an'a dayandırmamışlardır (Güler, 2010: 79).

Siyasetin din diliyle konuşması meselesi, siyasal teoloji bağlamında kritik bir meseledir. Alman Hukukçu ve Düşünür Carl Schmitt, meşhur vecizesinde "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevîleştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır" demektedir (bkz. Schmitt, 2005: 41). Bu itibarla Sünnî siyasal teolojisi, Schmitt'in günümüzün modern ulus-devletleri için formüle ettiği yapının henüz ters yüz edilmediği/dünyevîleştirilmediği klâsik formu görünümündedir. Nitekim, siyasal teolojiyi tarihsel bir devirle sınırlamak mümkün görünmemektedir; zira, "Antik Yunan'dan Orta Çağ'a, ulus-devletten modernizmin doruğunda demokratik düzene kadar her mertebeye politik teolojinin bir şekilde izlerini gözlemleyebiliriz" (Sarıtış, 2022: 203). Hele ki, Güler'in (2010: 7) "din ile siyasetin ruh ile beden gibi olduğunu" ifade ettiği Orta Çağ'ın geleneksel devlet formu siyasal teoloji için âdeta biçilmiş kaftan gibidir. Nitekim, Sünnî teoride halife/sultan, "düzen ve adaleti ayakta tutan biri olarak Tanrı sûretinde" görülürken, kendisine "teolojideki Tanrı'nın kutsal/mutlak aşkınlığının, simetrik olarak yeryüzündeki sultanlara/halifelere yansıtılmış" (bkz. Güler, 2010: 127) bir versiyonunu andıran bir rol biçilmiştir: "Halife, Tanrı'nın yardımcı vekili, Tanrı'nın gölgesi, toplumdaki düzenin sürdürülmesi ve İslâm hukukunun yerine getirilmesinin aslı koşullarının sağlanması için Tanrı'nın bir aracıdır" (Lapidus, 2005: 271-272). İşte, Emevîler ve Abbasîlerle birlikte Sünnî siyasal söylem içerisinde siyasetin din diliyle konuşması olağan hâle gelirken, siyasal otorite de ihtiyacı olan meşrûiyeti halk ya da hukuktan ziyade "dinin sembolik kapitallerini (Allah, Kur'an, Peygamber, Şeriat) kullanarak devşirmiştir" (Güler, 2010: 127).

Son tahlilde, halifeliğin saltanata dönüşmesi sürecinde, Sünniliğin devlet ve devlet yönetimine dair kavrayışı ile siyaset kurumuna bakışı ciddî bir dönüşüme uğramıştır. Hilafet saltanata dönüşürken, İslâm'ın Sünnî yorumu nazarında -Şia'da olduğu gibi- İslâm ile siyaset arasında bir *bağımlılık* ilişkisi tesis edilmiştir. Sünnilik, zaman içerisinde -yine

⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Meal-Tefsir* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), en-Nisâ 4/59.

tıpkı Şia'nın tavrına benzer olarak- devletin *ilâhî* kökenli bir varlık olduğunu ispatlama yoluna gitmiş; klâsik Sünnî söylemde doğrudan doğruya imanın konusu olarak görülmeyen devlet, Sünnî akaid kitaplarına konu olmaya başlamıştır (Uludağ, 2016: 96). Nitekim, Sünnî âlimler, bilhassa Şia'nın savlarına cevap getirebilmek maksadıyla 10. asırda Eş'arî'den (ö. 935-936) itibaren Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinin meşrûluğuna Kur'an âyetlerini ve hadisleri delil göstermeye başlamışlardır.¹⁰ Böylece, Şia'nın imâmet meselesini nass gibi telâkki eden anlayışına karşı bir tepkinin sonucunda şekillenen Sünnîlik de zaman içerisinde Şia gibi imâmet/hilafet meselesini nass olarak ele almaya başlamıştır. Yine, Eş'arî'den başlayıp Cüveynî (ö. 1085) ve Gazzâlî'ye kadarki devirde imâmet meselesinin itikâdileştirilmiş olduğunu âyetlere, hadislere ve icmânın mahiyetine ilişkin tartışmalardan anlamak da mümkündür (bkz. Özdiç, 2018: 76).

Sünnî hilafet kurumu, çalışmanın odaklandığı tarihsel dönem içerisinde artık bir itikat meselesi biçiminde tartışılması bağlamında hızla kutsallaştırılmış; halifeler ise Şia'nın imâmlarını hatırlatacak biçimde alabildiğine mutantan ifadelerle kutsanmıştır. Sünnî siyasal söylem, Emevîlerden itibaren referanslarını giderek siyasal teolojiden beslenen bir düşünce yapısından almaya başladığı nispette klâsik Sünnî söylemin eleştirdiği Şia'nın imâmet teorisine yaklaşmıştır. Şia âlimlerinden Ahmed el-Kâtip'in ifadesiyle "İmâmiyye'nin imâmet teorisine karşı çıkan Sünnî siyasî yapı, aynı çıkmaza kendisi de düşerek hilâfet kurumunu dinin bir parçası haline getirmiştir" (Hakyemez, 2013: 179). Uludağ (2016: 96-97) ise Sünnî bilginlerin özellikle 19. asırdan itibaren Şiî tesiriyle "devlet konusunu ön plâna çıkardıkları" ve devleti "ilâhî bir kaynağa dayandırdıkları" iddiasındadır. Ancak, yukarıda kimi örnekleri verildiği üzere, 10. asrın ortalarıyla 13. asrın sonunu kapsayan dönemde kalem oynatan Sünnî âlimler, yazdıkları eserler vesilesiyle klâsik Sünnî siyasal söylemden uzaklaşarak, Sünnî siyasal teolojisinin esaslarını ortaya koymuşlar; sözü edilen argümanlar takip eden asırlarda da kullanılmaya devam edilmiştir.

Sonuç

İslâm siyaset düşüncesi bağlamında siyaset; başta gelen adalet, liyakat, meşveret gibi Kur'an'î değerler eşliğinde insanı hem bu dünyada hem de ahirette yüksek bir mertebeye çıkaracak bir araç olarak tasavvur edilmiştir. Fakat, İslâm'da araç olarak görülen siyaset, önce Şia'nın imâmet teorisinden beslenen siyaset teorisinde, sonrasında da Sünnî hilafet teorisinin aracılık ettiği siyaset teorisinde siyasetin ve hükümdarların kutsallaştırılması sürecinde başlı başına bir *amaç* hâline gelmiştir. Şia, kendisini ortaya koyduğu andan itibaren devleti ve siyasal iktidarı ilâhî kaynaklara referansla ele almış; imâmet meselesine yaklaşımı bağlamında başından beri siyasal teolojik bir zemin üzerinde hareket etmiştir. Şia'nın imâmet teorisinde imâmet kurumunun nübüvvetin bir devamı olarak kabul edilmesi hasebiyle imâma bu yönetme hakkının Allah tarafından verildiği savunulmuş; buradan hareketle meşrûluğun kaynağı *ilâhî bir lütf* olarak görülmüştür. Bu bakış açısının tabii sonucu olarak ümmete liderlik edecek olan imâmlara insan-üstü hasletler atfedilmiştir. Zikredilen görüşler bağlamında Şia'nın imâmet teorisi esaslı bir siyasal teoloji örneği olarak karşımızda durmaktadır. Buna mukabil Sünnî yaklaşım ise Hz. Peygamber'in vefatıyla nübüvvet kurumunun da sona erdiği düşüncesine istinaden halife seçiminin dünyevî bir mesele olduğunu öne sürerek bu görüşü reddetmiştir. Sünnî siyaset teorisi, hem imâm/halife seçimi meselesini, hem de devlet idaresine dair meseleleri *araç* olarak telâkki etmesi bakımından bunları birer dünyevî mesele biçiminde ele almış; yine Şia'nın aksine olarak halifelere herhangi bir kutsallık atfetmekten de kaçınmıştır.

¹⁰ İlgili tartışmalar için bkz. (Özdiç, 2018: 55-66).

Ancak, Şia'nın anılan bakış açısı tarihî ve siyasî şartların etkisiyle zaman içerisinde Sünnî siyaset teorisini de etkilemiştir. Nitekim, İslâm tarihindeki en büyük kırılmalardan birini teşkil eden hilafetin saltanata dönüşmesiyle birlikte Sünnîliğin yukarıda genel hatlarıyla çerçevesi çizilen anlayışında büyük değişimler baş göstermiş; hilafet, bir saltanat ideolojisi hâlini almıştır. Temel argümanlarının çalışmanın odaklandığı 10 ila 13. asırlar arasında ortaya konmasıyla bu dönemde enikonu tecessüm eden Sünnî siyasal teolojisi, Emevîlerin ve özellikle de Abbasîlerin tarihsel tecrübeleri bağlamında iktidar merkezli bir perspektif üzerinden hareket etmiştir. 10. asır sonrasındaki Sünnî siyasal söylem, iktidar sahiplerinin karşılaştığı siyasî ve idarî problemlerin çözüme kavuşturulmasına matuf olarak pratik ve pragmatik çözümler öneren âlimlerin görüşleri etrafında gelişmiştir. Nitekim, bahsedilen devri takiben Abbasî Hilafeti'nin büyük bir hızla çözülme devrine girdiği görülmektedir.

İşte, bu ortam içerisinde Sünnî siyasal söylemin dünyevî bir mesele biçiminde telâkki ettiği imâm/halife seçimi -Şia'nın tavrıyla aynı olarak- Allah'a havale edilmiştir. Zira, saltanat rejimlerini meşrûlaştırmak isteyen Emevî ve Abbasî hanedanları, devrin Sünnî âlimlerinin desteğiyle kendi soylarını -tıpkı Şia'nın imâmet teorisindeki gibi- *Allah'ın seçilmiş soyu* şeklinde tasvir etmişlerdir. Halifelerin bizzat Allah tarafından seçilmiş kişiler oldukları görüşünün revaç kazanmasıyla birlikte -Şia'da olduğu gibi- halifelik/devlet başkanlığının *ilâhî bir lütf* olduğu genel kabul hâline gelmiştir. Bu görüşün etkisiyle İslâmî bakımdan kuvvetli bir meşrûluk devşiren halifelere/devlet başkanlarına itaat -Şia'nın imâmet teorisinde olduğu gibi- Allah'a itaatle denk görülmeye başlanmıştır. Siyasal teolojinin gücün kullanılmasını meşrûlaştıran, siyasal iktidarı yücelten ve mevcut otoriteyi pekiştiren işlevleri, Sünnî siyasal söylem tarafından 10. asır takiben bolca kullanılmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda, devlete ve siyasete dair meselelerin âdeta nass düzeyinde teolojik bir boyuta indirgenmesiyle Sünnî siyasal söylem büyük bir hızla siyasal teolojik bir zemine oturmuştur. Sünnî söylem, Şia'nın imâmet teorisi bağlamındaki görüşlerine ciddî şekilde karşı çıkmasına rağmen, zaman içerisinde Sünnî hilafet teorisi de idareye dair meseleleri ilâhî bir temelde ele almış; devlet yönetimine dair meseleler tıpkı Şia gibi akaid kitaplarına konu olmaya başlamış ve halifeler insan-üstü birtakım sıfatlarla anılır olmuşlardır. Son tahlilde, Sünnîliğin klâsik siyasal söylemi hilafetin saltanata dönüşümünü takiben bir "saltanat ideolojisi olarak Sünnî siyasal teolojisine" dönüşmüştür. Şia inancının Sünnîliği şekillendirmesine ya da Sünnîliğin Şiîliğe karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmasına benzer şekilde, Şia'nın siyaset anlayışı da büyük oranda Sünnî siyaset anlayışını ortaya çıkarmıştır.

Kaynakça

- Abid, S. A. A. (1990). “Şiîlerin Siyasî Düşüncesi”. İçinde (Çev. Y. Z. Cömert), *İslâm Düşüncesi Tarihi II* (M. M. Şerif Ed., ss. 361-374). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Adahoğlu, H. H. (2018). “Siyasetnâmelerde Din Devlet İlişkisi”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 43, 313-324.
- Aktan, A. (2003). *İslâm Tarihi (Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Akyüz, V. (1991). *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Arkoun, M. (2004). *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*. (Çev. Y. Aktay - C. Erdemci), Ankara: Vadi Yayınları.
- Arnold, T. W. (1987). “Halife”. *İslâm Ansiklopedisi* (5/[1], ss. 148-155). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Bağcı, M. (2000). “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 105-131.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*. (Çev. S. Çalışkan - H. Çalışkan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Çaylak, Â. (2018). “İslam Siyasî Düşüncesi: Giriş, Teorik Çerçeve ve Tarihsel Kavramsallaştırma”. İçinde *İslam Siyasî Düşünceler Tarihi* (Â. Çaylak Ed., ss. 3-22). Ankara: Savaş Yayınevi.
- Çınar, A. (2006). “Politik Teoloji”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 211-230.
- Çifçi, O. Z. (2012). *Mâverdi’ye Göre Din-Devlet İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- El-Kâtip, A. ve Cabuğa, S. (2018). “Şiîlik ve İmâmet Nazariyesinin Oluşumu”. İçinde *İslam Siyasî Düşünceler Tarihi* (Â. Çaylak Ed., ss. 168-233). Ankara: Savaş Yayınevi.
- El-Ma’sûmî, M. S. H. (1990). “Fârâbî”. İçinde (Çev. B. Köroğlu), *İslâm Düşüncesi Tarihi II* (M. M. Şerif Ed., ss. 333-346). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Evkuran, M. (2005). *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Evkuran, M. (2015). “Mâverdi’nin Düşünce Dünyası -İslâm’ın Klasik Çağında Reel-Politik-”. İçinde *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni V* (B. A. Çetinkaya Ed., ss. 1197-1221). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Evkuran, M. (2018). “Ehl-i Sünnet ve Siyasî Düşüncesi”. İçinde *İslam Siyasî Düşünceler Tarihi* (Â. Çaylak Ed., ss. 297-322). Ankara: Savaş Yayınevi.
- Evkuran, Mehmet. (2020). “Ehl-i Sünnet’te Kimlik ve Siyaset”. İçinde *Ehl-i Sünnet* (M. Aykaç Ed., ss. 251-276). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. (2013). *İdeal Devlet: “El-Medînetü’l Fâzıla”*. (Çev. A. Arslan), İstanbul: Divan Kitap.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1989). *El-Munkızu Min-Ad-Dalâl*. (Çev. H. Güngör), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (2013). *Yöneticilere Altın Öğütler (et-Tibru’l-Mesbûk fî Nasihati’l-Mülûk)*. (Çev. H. Okur), İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (2016). *Mülkün Sultanlarına (Nasihatü’l-Mülûk)*. (Çev. O. Şekerci), İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Güler, İ. (2010). *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Güler, İ. (2018). “İslam Siyasî Düşüncesinin Teo-Politik ve Tarihî Yapısal Sorunları”. İçinde *İslam Siyasî Düşünceler Tarihi* (Â. Çaylak Ed., ss. 87-117). Ankara: Savaş Yayınevi.
- Güllüce, V. (2001). “İnsan Allah’ın Halifesi midir?”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 169-214.

- Hakyemez, C. (2013). "Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 173-194.
- Hamidullah, M. (2015). *İslâm Tarihine Giriş*. (Çev. R. Özcan), İstanbul: Beyan Yayınları.
- Han, M. K. (1990). "Mâverdi". İçinde (Çev. Y. Z. Cömert), *İslâm Düşüncesi Tarihi II* (M. M. Şerif Ed., ss. 347-360). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hassan, M. R. (1990). "Nizâmülmülk". İçinde (Çev. Y. Z. Cömert), *İslâm Düşüncesi Tarihi II* (M. M. Şerif Ed., ss. 375-401). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S. (2017). *Hilafetin Kureyşliliği: İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*. İstanbul: Otto Yayınları.
- Hitti, P. K. (1980a). *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi II*. (Çev. S. Tuğ), İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Hitti, P. K. (1980b). *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi I*. (Çev. S. Tuğ), İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Hourani, A. (2003). *Arap Halkları Tarihi*. (Çev. Y. Alogan), İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim. (2019). *Es-Siyasetü's-şer'iyye*. (Çev. M. Tutuş), Malatya: Daru'l-İmara Yayınları.
- Kallek, C. (2003). "Mâverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (28, ss. 180-186). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kaya, S. ve Yeşildere, A. (2024). "Din ile Devlet Kardeşir Nazariyesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 11(1), 541-571.
- Kırbaçoğlu, M. H. (2018). "Takdim". İçinde *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* (Â. Çaylak Ed., ss. XX-XXV). Ankara: Savaş Yayınevi.
- Korkmaz, S. (2018). "Şiiliğin Siyasi Kolları ve Siyasi Düşünceleri". İçinde *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* (Â. Çaylak Ed., ss. 145-167). Ankara: Savaş Yayınevi.
- Kömbe, İ. (2018). "İslâm Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihathnâme Türünde Siyaset Tasavvuru". İçinde *İslâm Siyaset Düşüncesi: Âdil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (L. Sunar ve Ö. Kavak Ed., ss. 203-237). İstanbul: İLEM Yayınları.
- Köse, H. M. (2018). "İslâm Siyaset Düşüncesinin Temelleri -Bir Giriş Denemesi-". İçinde *İslâm Siyaset Düşüncesi: Âdil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (L. Sunar ve Ö. Kavak Ed., ss. 27-50). İstanbul: İLEM Yayınları.
- Kurtoğlu, Z. (1999). *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Laoust, H. (2016). *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*. (Çev. R. Katı), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Lapidus, I. M. (2005). *İslâm Toplumlari Tarihi I: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla*. (Çev. Y. Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Menekşe, Ö. (2005). "İslâm Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2), 193-211.
- Mesudî, Ali b. Hüseyin. (2017). *Murûc Ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*. (Çev. D. A. Batur), İstanbul: Selenge Yayınları.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. (1990). "İslâm'ın İlk Döneminde Siyasi Düşünce". İçinde (Çev. A. Ünlü), *İslâm Düşüncesi Tarihi II* (M. M. Şerif Ed., ss. 283-299). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mücahid, H. T. (1995). *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. (Çev. V. Akyüz), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nizâmülmülk, Ebû Ali Kıvâmüddîn Hasen b. Ali b. İshâk et-Tûsî. (1981). *Siyasetnâme (Siyeru'l-mülûk)*. (Çev. N. Bayburtlugil), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Onat, H. (1992). "Şii İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(1-2), 89-110.
- Öz, M. (2010). "Şia (Değerlendirme)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (39, ss. 120-121). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özarslan, S. (2005). "Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 41-60.

- Özarslan, S. (2016). “Ehl-i Sünnet’e Göre Hz. Ali”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), 77-90.
- Özdiñ, R. (2018). *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmâmet-Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Rosenthal, E. I. J. (1996). *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*. (Çev. A. Çaksu), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sarıtaş, İ. (2022). “Antik Yunan’dan Moderne: Batı’da Politik Teoloji”. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 59, 202-225.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. (Çev. E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Şahin, H. (2013). “İbn Teymiyye’nin Siyaset Anlayışı”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(3), 615-638.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. (2005). *El-Milel ve’n-Nihal: İslâm Mezhepleri*. (Çev. M. Öz), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Şeker, F. M. (2015). *Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Turan, N. S. (2017). *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Uludağ, S. (2016). *İslâm-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Watt, W. M. (1981). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. (Çev. E. R. Fırlalı), Ankara: Umran Yayınları.
- Yazar, N. (2020). *Büyük Selçuklu Dönemi İslâm Siyaset Düşüncesi: Siyasetnâmeler Bağlamında Bir Okuma*. Ankara: Otto Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (2021). *Hak Dini Kur’an Dili Meal-Tefsir*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yıldırım, R. (2011). “Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 5-24.
- Yücedoğru, H. K. ve Bilgin, V. (2008). “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslâm Siyaset Düşüncesine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 729-746.
- Yüksel, M. (2021). “Sünnî ve Şîî Siyaset Anlayışının Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin İmajına Yansıması”. *Siyer Araştırmaları*