

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 1 (Mayıs/ May 2023): 38-52

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî Örneğinde “Siyasal Egemenliğin Sahipliği” Sorunsalı **The Problematic of “Possession of Political Sovereignty” by the Example of Abu'l-A'la al-Mawdudi**

Ömer Faruk Şen

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ Tefsir Anabilim Dalı (Dr.) Öğrencisi
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara, Türkiye
e-mail: omerr.f.sen@gmail.com orcid.org/ 0000-003-3052-9514

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 01.01.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 27.03.2023
Yayın Tarihi/Pub. Date: 31.05.2023

Atıf/Cite as

Şen, Ömer Faruk. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî Örneğinde “Siyasal Egemenliğin Sahipliği” Sorunsalı, 3/1 (Mayıs 2023), 38-52

Şen, Ömer Faruk. The Problematic of “Possession of Political Sovereignty” by the Example of Abu'l-A'la al-Mawdudi, Tafsir Journal 3/1 (May 2023), 38-52

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

The Problematic of "Possession of Political Sovereignty" by the Example of Abu'l-A'la al-Mawdudi

Abstract

The Qur'an is the last divine book. Throughout history, Muslims have attempted to make inferences from the commands of this last revelation in accordance with the needs of the period they lived in. Political management proposals are subjects that have been brought to the agenda for this purpose. The fact that the Qur'an does not specify a certain state model has made the studies on this subject important. Especially in the last two centuries, the efforts of Muslim societies, which have been looking for a way out against the technical and psychological superiority of the West, to create a unique management model have accelerated. Ebu'l-A'la al-Mawdudi is an important Islamic thinker who has spent a lot of time on this subject. In this study, the political structure that he proposes for Muslims, adhering to his book "*Government in Islam*", will be discussed in the context of "possession of political sovereignty". The criticisms of the thinker against the Western-based management models will be examined and the views he defended will be analyzed comparatively. It will be attempted to search for the projections of Almighty Allah's being the only source of sovereignty on practical life. It will be also benefited from data of modern political science in the research. At the end of the study, our view will be presented as a "proposal".

Keywords: Qur'an, possession of political sovereignty, Ebu'l-A'la al-Mawdudi, *Government in Islam*, political management.

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî Örneğinde "Siyasal Egemenliğin Sahipliği" Sorunsalı

Öz

Kur'an son ilahi kitaptır. Müslümanlar tarih boyunca bu son vahyin buyruklarından yaşadıkları dönemin gereksinimlerine uygun çıkarımlarda bulunmaya çalışmışlardır. Siyasal yönetim teklifleri de bu amaçla gündeme gelmiş konulardır. Kur'an'ın belli bir devlet modeli belirtmemiş olması bu konudaki çalışmaları ayrıca önemli kılmıştır. Özellikle son iki asırdır Batının teknik ve psikolojik üstünlüğü karşısında bir çıkış yolu arayan Müslüman toplumların kendilerine özgü bir yönetim modeli oluşturma çabaları hız kazanmıştır. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî bu konuda oldukça mesai harcamış önemli bir İslam düşünürüdür. Bu çalışmada onun "*İslâm'da Hükümet*" adlı kitabına bağlı kalınarak Müslümanlar için önerdiği siyasal yapılanma, "Siyasal egemenliğin sahipliği" bağlamında ele alınacaktır. Düşününürün Batı kaynaklı yönetim modellerine karşı yaptığı eleştiriler irdelenecek savunduğu görüşler karşılaştırmalı olarak tahlil edilecektir. Yüce Allah'ın egemenliğin tek kaynağı olmasının pratik yaşama olan iz düşümleri aranmaya çalışılacaktır. Araştırmada modern siyaset biliminin verilerinden de yararlanılacaktır. Çalışmanın sonunda kendi görüşümüz bir "öneri" olarak sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, siyasal egemenliğin sahipliği, Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, siyasal yönetim.

Giriş

Devlet, bireylerin düşünce ve eylemleri sonucu oluşan bir kurumdur. Bu kurumun oluşmasında siyasi bakış açılarının büyük rolü vardır. Siyaset, en genel anlamıyla "insanların yaşamlarını düzenleyen birtakım genel kuralları koymak, onları uygulayıp korumak ve/veya değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir."¹ Bu bağlamda dinlerin devlet yapılarının şekillenmesindeki konumu ve siyasal yönetim erkine etkisi geçmişten günümüze en tartışmalı konulardan biri olmuştur. Zira dinler tamamen siyasetten bağımsız olmayan, olamayan yapılardır. Mahatma Gandhi'nin (öl.1948) "Dinin politikadan ayrı olduğunu düşünenler ne

1 Cengiz Çağla, *Siyaset Bilimi*, (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2019), 15,155.

politikayı ne de dini anlamışlardır"² sözü konuyu özetler niteliktedir. Dinin politikadan ayırlamayacağını sosyolojik gerçekliğinin yanı sıra dini gereklilikleri de vardır. Muhammed Esed (öl.1992) bu konuyu şöyle belirtmiştir: "Şeriatın görüş bildirmediği ya da genel ilkelerden fazlasını beyan etmediği durumlarda, Kur'an ve Sünnet temelli serbest içtihadta bulunmak izin değil bir zorunluluktur."³ Gerek Batıda gerekse İslam dünyasında, din kurumunun siyaseti ve devlet yönetimini nasıl şekillendirebildiğinin örneklerini görmek mümkündür.⁴

İslam dininin siyasal yönetim mekanizmalarına etki sürecini Hz. Peygamber'in nübüvveti ile başlatmak isabetli bir yaklaşım olacaktır. Hz. Peygamber oligarşik yapının hâkim olduğu bir toplumda yetişmiş; ancak doğup büyüdüğü topraklarda hiçbir zaman yerli ya da yabancı bir devlet hüküm sürmemiştir. Dolayısıyla Hz. Muhammed, hükümdarlık altında bir araya gelmemiş bir toplumda devlet örgütleyen ilk kişi olmuştur.⁵ Bununla birlikte politik bir lider ya da yönetici olabilmek için özellikle çaba sarf etmemiştir. İşin doğası gereği hareketinin siyasi sonuçları olmuş ve neticede siyasi bir rejim kurmuştur. Bu durum tarihi gidişata bağlı olarak gelişen doğal bir sonuçtur.⁶

Kur'an, kral ve krallıklara atıf yapan ayetler vasıtasıyla genelde monarşik yönetimlere gönderme yapar. Oysa Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yönetimlerin (Hulefâ-yi Râşidîn dönemi) daha ziyade cumhuriyet rejimini andıran özellikleri kayda değerdir.⁷ Bu örnekten ve Kur'an'ın konuyla ilgili genel tutumundan hareketle, İslam'ın belli bir hükümet modeli öngörmeyip sadece ana ilkeleri ortaya koyan (Şûrâ, adalet, liyakat, özgürlükler vs.)⁸ ve toplumun mevcut zaman dilimindeki ihtiyaçları doğrultusunda siyasi yapılanmaya izin veren bir tutum izlediği söylenebilir.

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (öl. 1979) bu siyasi yapılanma üzerine oldukça emek sarfetmiş bir Müslüman düşünürdür. 1903 yılında Hindistan'da dünyaya gelen Mevdûdî, Müslüman entelektüel dünyasında özellikle İslami uyanış, demokrasi, şeriat, toplumsal cinsiyet, gayrimüslimler ve cihat gibi konular gündeme geldiğinde akla gelen ilk isimlerden biridir. Mevdûdî'yi yaşamı ve düşünceleriyle günümüz İslam dünyasında -pek çok açıdan- tekrar eden bir şablon, ismiyle de eko yapmaya devam eden bir düşünür olarak görmek mümkündür.⁹

Mevdûdî, "Cemâat-i İslâmî" teşkilâtının kurucusudur. 1947 yılında Pakistan'ın kuruluşunun ardından Pakistan tarafında kalan Lahor'a yerleşmiş ve Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan liderliğini üstlenmiştir. Pek çok eseri kaleme almış olan Mevdûdî'nin "*Tefhîmu'l-*

- 2 "Those who thought that religion could be separate from politics understand neither religion, nor politics". Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), 133.
- 3 "Thus, our right to independent *ijtihad* on the basis of Qur'an and Sunnah is not merely permissive, but mandatory; and particularly so in matters on which the *shari'ah* is neither entirely silent or has given us no more than general Principles". Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007), 26-27.
- 4 Batıdaki bazı örnekleri için bk. Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e* (İstanbul: Kocav Yayınları, 2014), 81-202; Salih Akdemir, *Kur'an ve Laiklik*, (b.y: Form Yayınları, ts.), 43-72.
- 5 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 691, 723.
- 6 İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 28.
- 7 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 724.
- 8 Şûrâ: Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38.
Adalet: en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/126; Sâd 38/26; el-Mümtehine 60/8.
Liyakat: en-Nisâ 4/58.
İnanç ve düşünce özgürlüğü: el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Gâşiye 88/21.
Yaşama hakkı: en-Nisâ 4/92; el-İsrâ 17/31, 33.
- 9 Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi & Political Islam* (New York: Routledge, 2011), 9.

Kur'an" adlı tefsiri meşhurdur.¹⁰ Bu çalışmada düşünürün, "*İslâm'da Hükümet*" adlı kitabına bağlı kalınarak İslami devlet anlayışını hangi Kur'anî temellere dayandığı özellikle "siyasal egemenliğin sahipliği" sorunsalı bağlamında incelenecektir.

1. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî' nin Siyasal Yönetim Teklifinin Tahlili

1.1. İslami Hükümetin Gerekliliği

Mevdûdî, İslam'ın sadece teorik konularda beyanda bulunup pratik konuları ihmal etmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Düşünüre göre İslam dini, "hükümet" i ve "siyaset" i de işin içine dâhil etmiştir. "*Ve şöyle niyaz et: 'Rabbim! Girilecek yere doğrulukla girmemi, çıkılacak yerden de doğrulukla çıkmamı sağla, bana tarafından yardımcı bir güç ver!'*"¹¹ ayetindeki "*Yardımcı güç*" ifadesini "iktidar, hükümet" olarak yorumlamıştır.¹²

Düşünür, hükümeteşiz bir İslam'ı kolu bacağı kırık, sakat bir vücuda benzeter. Hükümeteşiz bir toplumda adil bir yönetimin yerini "kölelik", "esaret" ve "sefalet" alacaktır.¹³ Mevdûdî; hükümetleri, Müslüman ülkelerin vazgeçilmez kurumları olarak kabul eder. Ona göre din ile devleti birbirine zıt görmek asla mümkün değildir. Hükümetin olmadığı yerde kanunlar işlemez olur ve Kur'an'ın ortaya koymak istediğı toplumsal yaşam gerçekleşemez.¹⁴

Mevdûdî gerek Kur'an'da gerekse Tevrat ve İncil'de Yüce Allah'ın irade buyurduğu doğrultuda hükümetler kurulmasının gerekliliğinin açıkça ifade edildiğini belirtir. Düşünüre göre, Kur'an'da Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'in bu yönde çaba harcadıklarına işaret eden anlatımlar vardır. Aynı şekilde Tevrat ve İncil'de Peygamberlerin bu uğurda gayret sarf ettiklerine ve Allah'ın kanunlarına uygun olmayan yönetimlerle mücadele ettikleriyle ilgili bölümlerin varlığına dikkat çeker.¹⁵

Mevdûdî, İslam düşüncesinde din ile devletin birbirini tamamlayan kurumlar olduğuna vurgu yaparak bunun doğal bir sonucu olarak Müslümanların kendi değerlerini önceleyen bir hükümet modeli oluşturmasının imanlarının bir gereğı olduğunu belirtir. Öyle ki düşünür; Müslüman bir toplumda hükümetin bulunmasını, "şart ve farz" olarak ifade eder. Geçmişteki İslam bilginlerinin "İmâmet" hakkındaki görüşlerini kendisinin bu konudaki düşüncelerine delil gösterir.¹⁶

1.2. İslami Hükümetin Kaynakları/Esasları

Yüce Allah'ın mutlak otoritesine en güçlü şekilde vurgu yapan Mevdûdî, İslam Anayasasının kaynaklarını açıklarken Kur'an'ı birinci sıraya koyar. "Resmi bildiri" olarak tanımladığı Kur'an'ın kendisinden önce gönderilmiş bütün kitapların hakikatlerini içerdiğini belirtir. İlahi kitaplar dizisinin "son baskısı" olarak tarif ettiği Kur'an'a uymak ve önceki kitaplarla ilişkiyi keserek Kur'an'a tabi olmak; düşünüre göre hidayete ermek isteyen her fert için tek seçenektir. Mevdûdî Kur'an'ı salt bir "ahlak kitabı" olarak görmez. Yüce Allah'ın gönderdiği bu "son baskı"da, toplumsal yaşamın tüm yönlerine işaret eden/yön veren ilahi buyruklar da vardır. Düşünür bu ilahi buyrukları yeni yapılacak bir İslami Anayasanın ilahi zemini olarak kabul eder.¹⁷

¹⁰ Anis Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 08 Ekim 2022)

¹¹ en-Nisâ 4/80.

¹² Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilal Yayınları, 2016), 22-23, 209-210.

¹³ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 27.

¹⁴ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 35.

¹⁵ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 22.

¹⁶ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 25.

¹⁷ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, 356, 359.

Düşünüre göre İslami Anayasa için Kur'an'ın birinci derecede hâkimiyetini kabul ettikten sonra takip edilmesi gereken ikinci ilke Hz. Peygamber'in "ispatlı sünneti"dir. Çünkü Yüce Allah Peygamber'i vasıtasıyla siyasi hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Mevdûdî Hz. Peygamber'in bir "postacı" olmadığına vurgu yaparak onun bir "rehber" bir "öğretmen" olduğunu belirtir.¹⁸ Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'e tabi olmak gerektiği ile ilgili ayetlerin varlığını hatırlar. "*Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik*"¹⁹, "*Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur*"²⁰, "*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının*"²¹ ayet kesitlerini bu görüşlerine delil olarak gösterir. Mevdûdî, oluşturulacak bir İslami Anayasada sünnete aykırı hükümlerin bulunamayacağını çok net ifadelerle ortaya koyar.²²

Mevdûdî oluşturulacak İslami Anayasada Kur'an ve Sünnetten sonra üçüncü kaynak olarak Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarının esas alınması gerektiğini belirtir. Râşid Halifeler anayasa ve kanuni işlerde Sahâbîlerle istişarede bulunup onların fikirlerini almışlardır. Müşavere neticesinde şekillenen bu görüşler; hadis, tarih ve siyer kitapları yoluyla bizlere ulaşmıştır. Mevcut bu bilgiler Müslümanlar için birer delildir. Bu görüşler arasında ihtilaf varsa ilgili zaman ve mekân bağlamında alındığı kabul edilerek ihtilafı gibi görünen mevcut tüm görüşlere bu açıdan bakılarak itibar edilir.²³

Düşünür, İslami Anayasanın dördüncü esasının "ümmetin müctehitlerinin çözümleri" olduğunu ifade eder. Bu görüşler he ne kadar delil olarak kabul edilemezse de yapılacak Anayasanın ruhunda hissedilmelidir. Mevdûdî geçmiş İslam bilginlerinin belli koşullarda üretmiş oldukları çözümleri bugünün Müslümanları için "rehber" olarak nitelendirmektedir. Yazarın bu düşüncelerinden geleneğe önem verdiği ve bu mirası geçmişten geleceğe bir köprü olarak gördüğü anlaşılmaktadır.²⁴

1.3. Siyasal Egemenliğin Sahipliği

Egemenlik kavramı ortaçağ Batı Hristiyan dünyasının bir ürünüdür. Her ne kadar Fransa'da sistemleştirilmişse de esas itibarıyla bütün bir ortaçağ Batı dünyasının kendi iç çekişmeleri ve dinamikleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Kilisenin mutlak egemenliğine karşı bir tepki olarak önce krallık egemenliğine, Fransız devrimi ile de halk egemenliğine doğru evrilmiştir. Hâkimiyet kavramı ise daha çok İslami terminolojide kullanılan bir mefhumdur. Kur'an'ın önemli kavramlarından biri olan hâkimiyet modern siyaset biliminin egemenlik kavramının tam karşılığı değilse de büsbütün bağlantısız da değildir.²⁵ Her ne kadar iki arasında yapısal ve anlamsal bazı farklılıklar mevcutsa da çalışmanın ana konusu bu olmadığından bundan sonraki bölümlerde bu iki kavram aynı anlamda kullanılacaktır.²⁶

"Siyasal egemenliğin sahipliği" konusuna geçmeden önce Mevdûdî'nin sekülerizm ile ilgili düşüncelerine kısaca değinmek sonraki konuların daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Müellif, sekülerizmi hiçbir zaman pratiğe dökülememiş bir teori olarak görür. İki büyük savaş deneyimi yaşamış bir dünya için tasarlanmış olan bu sistemin günümüzde geçerli

¹⁸ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 363.

¹⁹ en-Nisâ 4/64.

²⁰ en-Nisâ 4/80.

²¹ el-Haşr 59/7.

²² Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 464-465.

²³ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 381-382.

²⁴ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 382.

²⁵ Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması* (Ankara: Etüt Yayınları, 1999), 49, 51, 145.

²⁶ Bu konuyla ilgili detaylı bir çalışma için bk. İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*.

olamayacağını iddia eder. Sekülerizmin devletin sadece "güvenlik kaygılarını gideren bir kurum" olarak görüldüğünde bir anlam ifade edebileceğini savunur. Oysa devlet sadece güvenlik değil; sosyal hayatta pek çok ilişkiler ağının iç içe olduğu bir ortamı düzenlemek durumundadır. Bu yüzden Müslümanların gereksinim duyduğu hükümet modeli, seküler teoriye muhalif bir hükümet yapılanmasıdır.²⁷

Düşünürü göre söz konusu muhalif yapılanma, "Asli Kanun" yapma yetkisinin insandan tamamen alındığı ve ilahi kaynağa verildiği bir yapılanma şeklindedir. Toplum sadece Asli Kanun'un rehberliğinde, zamanın gereksinimlerine uygun "Fer'i Kanunlar" yapabilir. Zira Yüce Allah'ın emri "hükümet" in kendi kanunlarının esasını üzerine kurulmasıdır.²⁸ Mevdûdî'nin bu hükümetin amacını açıklarken kullandığı "demir" metaforu dikkat çekicidir. "*Andolsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davranırlar. Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır*"²⁹ ayetindeki "demir" kelimesini "siyasi güç" olarak yorumlamaktadır.³⁰

Düşünür, seküler siyasi sistemin alternatifi olarak ele aldığı İslami hükümetin varoluş amacını açıklarken "*Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır*"³¹ ayetine atıf yapar. Hükümetin amacının yalnızca iç ve dış güvenlik tedbirlerini almak ve halkın refah düzeyini yükseltmek olmadığını savunan düşünür, aynı zamanda namazı ve zekâtı ayakta tutmak, iyilikleri emredip kötülüklerden menetmek olduğunu belirtir. Böyle bir hükümetin idaresi altındaki toplumda kadınların, cinsel duyguları kısırtacak şekilde davranamayacaklarını ifade eden Mevdûdî karma eğitim modeline de karşı çıkar.³²

Mevdûdî kendi hükümet modelini, "Siyasal egemenliğin sahipliği" sorunsalını başat konumda tutarak kitabında ortaya koymaktadır. Düşünür gerek krallık ya da padişahlık gibi "mutlak monarşik"³³ yönetimler olsun gerekse "katılımcı/demokratik"³⁴ rejimler olsun bunların hiçbirinde siyasi hâkimiyetin sahibinin insan olamayacağını savunur. "Hâkimiyet" denilen kavramın çok ağır bir sorumluluk olduğunu ve her insanın bu yükü kolay kolay taşıyamayacağını belirtir. Siyasi tercihlerin belli bir kişinin ya da zümrenin eline geçtiği zaman zulmün kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Bu zulüm ve haksızlık toplumsal ilişkilerde olabileceği gibi devletin dış ilişkilerinde de olabilir. Yüce Allah Kur'an'da "*Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir diye yazdık*"³⁵ buyurmuştur. Hâkimiyet bir ferdin tekelinde olduğunda "fesadın" ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu dile getirir.³⁶

27 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 32-34.

28 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 66-70.

Mevdûdî'nin bu görüşlerini dayandırdığı bazı ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/26; el-Fâtır 35/13; el-İsrâ 17/111; el-Mû'min 40/12; el-Kehf 18/26; el-A'râf 7/54.

29 el-Hadîd 57/25.

30 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 178.

31 el-Hac 22/41.

32 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 474.

33 Yasama, yürütme ve yargı yetkisinin tek bir kişinin elinde bulunduğu hükümet sistemidir. Kemal Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku* (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2022), 65.

34 Etkin siyasal makamların, düzenli aralıklarla tekrarlanan seçimlerle işbaşına geldiği rejimdir. Bu seçimlerin temel özellikleri şunlardır: Birden fazla siyasal partinin katılımı, muhalefetin iktidara gelebilme şansının olması, temel kamu haklarının tanınmış ve güvence altına alınmış olması. Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 88.

35 el-Mâide 5/45.

36 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 405-410.

Mevdûdî 'ye göre gerek kanuni hâkimiyetin gerekse siyasi hâkimiyetin tek sahibi Yüce Allah ve onun izni ile Peygamber'dir. İktidarı elinde tutan kimse hâkimiyeti elinde tutuyor değildir. O bu konuda Yüce Allah'a vekâlet etmektedir. Ancak bu “vekâlet” kelimesi açıklanmaya gereksinim duyan bir kavramdır. Düşünür bu terim ile “Zillullah” ya da “Papalık” gibi bir kurumu öngörmemektedir. Mevdûdî 'ye göre “ vekâlet makamı” bir kısım zümrenin ya da hanedanın hakkı değildir. Aksine bütün halkın hakkıdır. Bu halk da Allah'ın mutlak hâkimiyetini kabul etmiştir. Yani bu bir “Cumhuriyet”tir. Ama şu farkla: Batının Cumhuriyet anlayışında hükümet halk tarafından seçilir, değiştirilir. İslami Cumhuriyet de böyledir; ama Batıda Cumhuriyet hükümeti, mutlak hâkimiyet sahibidir. Oysa İslam Cumhuriyetinde (Mevdûdî bunu “Cumhuri Hilafet” olarak da adlandırır) kanunlar Allah'ın kanunlarıdır ve yegâne mutlak güç Yüce Allah'tır.³⁷

Mevdûdî zihnindeki hükümet yapısını tarif ederken Hulefâ-yi Râsîdîn dönemine vurgu yapmakta ve halifelik için “İslam'ın mizacına en uygun devlet tarzı ve rejimidir ki bizim de idealimiz budur” demektedir. Parti sistemine tamamen karşıdır. Particiliğin taassuba yol açacağını buna bağlı olarak kaosa sebep olacağını savunur.³⁸ Halifenin seçimle iş başına gelmesi gerektiğini ifade eden düşünür, hiç kimsenin zorbalıkla iktidarı ele geçirmeyeceğini ve iktidarın sadece bir hanedanın hakkı olamayacağını çok net ifadelerle ortaya koyar. Bu bağlamda seçimlerin önemini dile getiren Mevdûdî, seçimlerin serbest bir ortamda ve zamanın koşullarına uygun yöntemlerle yapılması gerektiğini belirtir.³⁹

Mevdûdî'nin İslam'da Hilafet nazariyesini açıklarken atıfta bulunduğu bir ayet, “siyasi egemenlik” kavramı ile ilgili görüşlerini anlamak açısından ilgiye değerdir. Düşünür “Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet verecek”⁴⁰ ayetindeki لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ kelimesini, “hâkimiyet vermek” olarak değil; “halife tayin etmek” olarak anlamlandırmaktadır.⁴¹ Bu durumda Mevdûdî'ye göre ayetin meali şöyledir: “Sizin içinizden iman edip de salih amel işleyenleri Allah yeryüzünde Halife tayin etmeyi vaad eder. Nitekim sizden evvelkileri de Halife tayin etmişti.” Düşünür, burada “hâkimiyet” kavramı yerine “Hilafet” kelimesinin kullanılmasını gerektiğini savunur. Çünkü “Hâkimiyet Allah'ındır” ve hükümetin başındaki idareci ancak Allah'ın halifesidir. Yine bu ayetten hareketle halifeliğin her mü'min için mümkün olduğu düşüncesindedir.⁴²

Mevdûdî İslam hükümetini adlandırırken Batı siyaset terminolojisinin kullanılmaması gerektiğini belirtir. İslami esaslara göre kurulacak bir hükümete “Dini hükümet (teokrasi)” ya da “Cumhuriyet (demokrasi)” denemeyeceğini belirtir.⁴³ Cumhuriyet rejimi ile demokratik

³⁷ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 413-414, 466.

Mevdûdî'nin, mutlak hâkimiyetin Allah'a aitliğini ortaya koyarken delil getirdiği bazı ayetler için bk. el-Mâide 5/44-45; Hüd 11/107; Yûsuf 12/40; el-Enbiyâ 21/23; el-Mü'minûn 23/88; el-Haşr 59/23.

³⁸ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 443-444.

³⁹ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 435.

⁴⁰ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ en-Nûr 24/55.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/N%C3%BBr-suresi/2846/55-ayet-tefsiri> (05 Kasım 2022)

⁴¹ Bu kelimeye Türkçe meallerde “Halife tayin etmek” anlamı verildiği gibi “hâkim kılmak” “egemen kılmak” manaları da verilmektedir ki böyle bir çeviri, güç ve iktidar sahibinin insan olduğu anlamına gelebilecektir. bk. <https://acikkuran.com/24/55> (05 Kasım 2022)

Benzer bir durum A'raf 7/10; Hac 22/41; Kasas 28/6 da mevcuttur. Normalde “yerleştirmek” manasındaki “Mekkene” kelimesi bazen “yerleştirmek” bazen de “güç ve iktidar vermek” şeklinde anlamlandırılmaktadır. bk. Abdülkadir Hamîd, *Kur'an ve Siyaset*, çev. Enise Anaş, (İstanbul: İnkılab Basım yayım, 2008), 70; Bayraktar Bayraklı, *Kur'an'a Göre İlahi Siyaset*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020), 22-23.

⁴² Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 183.

⁴³ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 580.

rejimi aynı manada kullandığı anlaşılabilir Mevdûdî⁴⁴, Cumhuriyet yönetiminin iki esas üzerine kurulduğunu ifade eder. Bunlardan ilki halkın "kanuni ve siyasi hâkimiyeti"dir. Halkın seçtiği temsilciler yoluyla hükümet, icraatlarını gerçekleştirmektedir. İkincisi ise bu yönetim modelinde halk istediği zaman hükümeti değiştirme hakkına sahiptir. Bu esaslardan ikincisinin İslam'a uygun olduğunu düşünen Mevdûdî'nin ilkine itirazı vardır. Zira düşünür siyasi hâkimiyetten Allah'ın mutlak hâkimiyetini anlamakta ve bunun yönetim sistemlerindeki karşılığının "Hilafet rejimi" olması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁵

Düşünür, bir topluluğun ya da idarenin başında bulunan bir kimsenin hâkimiyeti elinde tutmasını açıklarken "fertler üzerinde hükümlerini yürütür ve hudutsuz ve sınırsız yetki sahibi olur" demektedir.⁴⁶ Mevdûdî'nin yaptığı bu tanımın modern siyaset bilimindeki "mutlak monarşi" ya da "diktatörlük"⁴⁷tür. Bununla birlikte Mevdûdî demokratik rejimlerde de gerçek egemenliğin halkta olmadığını, görünen bu mutlak tercihlerin arkasında başka güçlerin olduğunu savunur.⁴⁸

Düşünür, katılımcı yönetimlerde de siyasi hâkimiyetin Allah'tan başkasına atfedilemeyeceğini öne sürer. Halkın onayının bulunmasının böyle bir egemenliği meşru kılamayacağına vurgu yapan Mevdûdî, yönetime bu onayı veren kişinin kendisini yönetime "sattığını" iddia eder. Kişinin bu tarz bir siyasal modelle başkasının "malı" olmaması gerektiğini ve "satın alanın" da bu şahıs üzerinde "mâliklik/sahiplik" elde edemeyeceğini belirtir.⁴⁹ Bu ifadelerle yukarıdaki "Cumhuri Hilafet" açıklamaları topluca değerlendirildiğinde düşünürün şayet sistem ilahi kanunlar üzerine inşa edilmişse oy kullanmanın bir hükmü ve anlamının olacağı anlaşılabilir. Mevdûdî aksi durumda yani şeriat kanunlarına göre oluşturulmamış bir anayasal sistemde oy kullanmayı, seçmenin "kendisini satması" olarak değerlendirmektedir.

Siyasal egemenliğin sahipliği sorusuna etki edeceği düşünülen bir başka konu da Mevdûdî'nin "milliyetçilik" ve "ümmeçilik" ile ilgili görüşleridir. Müellife göre "milliyetçilik" bir "taassub"tur. "Ülke birliği" fikrini "çürük ve suni" kelimeleriyle tavsif eder. Kendine belli miktarda bir yeri yurt edinen kişiyi "zavallı" olarak niteler. Böyle bir tutum insanın bütün dünyayı yurt edinmesini engelleyen bir durumdur. "İrkçılık", "nesebçilik"le birlikte "vatancılık" ve "ülkecilik" gibi değerleri de "sapık zihniyetler" olarak ifade eder.⁵⁰ "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık"⁵¹ ayetinin bir ayrışmaya neden olmayacağını aksine "büyük insanlık ailesinin birbirlerini tanıması için vesile" olabileceğini belirtir.⁵² Burada konumuzu ilgilendiren nokta şudur: Düşünür, ümmeçilik anlayışının bir gereği olarak bütün Müslümanları aynı yapının öğeleri olarak gördüğünden ortaya koyacağı devlet modeli de -her ne kadar ayrıntılarda farklılaşmalar olabileceksede- bu yapının tüm fertlerini kapsayan bir sistem olacaktır.

44 Günümüz siyaset bilimine göre demokrasi ile cumhuriyet arasında bir bağıntı yoktur. Bir cumhuriyet demokratik olabileceği gibi antidemokratik de olabilir. Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 52.

45 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 581.

46 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 405.

47 Diktatörlük; Yasama, yürütme ve yargı kuvvetinin tek bir kişinin ya da gurubun elinde toplandığı rejimdir. Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 66.

48 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 407.

49 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 405-411.

50 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 279, 291.

51 el-Hucurât 49/13.

52 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 282.

2. Değerlendirme

2.1. Mevdûdî'nin Görüşlerini Olumlayan Değerlendirmeler

Mevdûdî'nin konuyla ilgili ortaya koyduğu görüşler çerçevesinde yapılacak bir değerlendirmede “siyasal egemenliğin sahipliği” sorunsalının öne çıktığı görülmektedir. Düşününürün “mutlak monarşik/diktotöryal” yönetimler ile ilgili yaptığı olumsuz yorumların günümüz siyaset bilimcileri tarafından da kabul görmüş ilkeler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Müslüman toplumlar için de bir seçenek olmayan bu tür yönetimlerin burada tartışılmasına gerek yoktur. Bununla birlikte Mevdûdî'nin “Cumhuriyet” olarak tanımladığı; ancak “modern devlet teorileri” içerisinde “Anayasacı devlet” teorisine karşılık gelen siyasal sistemin⁵³ ele alınması ve Mevdûdî'nin eleştirilerinin sağlamlasının yapılması uygun olacaktır.

Demokratik devlet, mutlakiyetçiliğin aksine anayasalcılığın öngördüğü devlettir. Bu devlet hukukun üstünde olmayıp hukuka bağlı, hukukla sınırlıdır. Böyle bir devlette erkler ayrılığı esastır. Yasama, yürütme ve yargı farklı ellere teslim edilmiş, bu erklerin yetkileri anayasa ile düzenlenmiştir.⁵⁴ Bu durumda konunun daha doğru bir zeminde tartışılabilmesi için “anayasa” kavramını -konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla- irdelemek yerinde olacaktır.

Demokratik bir hukuk devletinde yöneticilerin kullandığı yetkilerin, üstünlüklerin, ayrıcalıkların kaynağı kendileri değildir. Söz konusu yetkiler onlara bir süreliğine tanınmış, devredilmiş yetkililerdir. Devletin erkleri arasında bir ayırım yapılması gerektiğinde anayasa zorunlu bir metindir. Anayasalar devletin egemenlik yetkisini kullanmasında en üst noktanın ölçütüdür. Devletin kamu kudretini sınırlayan, devlet erkinin sınırlarını çizen hukuki normlardır. Modern devletin kurumsal ve temel örgütlenmesi bir anayasa ile mümkün olur.⁵⁵

Anayasalar; her ülkenin tarihsel geçmişi, sosyal kültürel yapısı ve içinde bulunduğu şartlar dikkate alınarak yapılır. Anayasa her toplum için aynı usullerin takip edilmesiyle hazırlanamaz. Anayasalar hazırlanırken her milletin kendine özgü yapısı göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁶ Toplumsal ihtiyaç, inanç ve kanaatler anayasal metinlerin içeriğini besleyen unsurlardır. Bir anayasanın değeri toplum katında kabul görmesiyle orantılıdır.⁵⁷ Demokratik bir devlette anayasanın varlığıyla birlikte önemli başka bir unsur da seçimlerdir.

Bilindiği üzere demokratik sistemlerin olmazsa olmazlarından biri de yönetimin seçimle iş başına gelmesi ve yine seçimle görevinden ayrılmasıdır. Bununla birlikte seçimlerin halkın özgür iradesini ne ölçüde yansıttığı siyaset biliminin en çetin konularından biri olmuştur. Seçime katılım oranları, seçime katılım oranlarını belirleyen faktörler, seçim sistemleri (çoğunluk oy sistemi/plurality-majority, nispi temsil/proportional representation, yarı-nispi temsil/semi-proportional representation vb.) din ve oy kullanma davranışı gibi faktörler hep ilgili konunun bileşenleri olmuştur.⁵⁸ Seçimlerin halkın özgür iradesini yansıtabilmesinin en önemli koşullarından biri de fikir ve ifade hürriyetinin olmasıdır. Düşüncelerin özgürce açıklanamadığı bir siyasal ortamda yapılan özgür seçimler bir şey ifade etmeyecektir.⁵⁹ Seçimler sonucu oluşacak iktidarın siyasal egemenliği hangi ölçütlerle kullanılacağı demokrasinin bir başka önemli konusudur.

⁵³ “Modern devlet teorileri” için bk. Cengiz Çağla, *Siyaset Bilimi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 168-178.

⁵⁴ Cengiz Çağla, *Demokrasi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 180.

⁵⁵ Ender Ethem Atay, “Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-2 (2008), 507, 510.

⁵⁶ Atay, “Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki”, 527.

⁵⁷ Atay, “Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki”, 519.

⁵⁸ Kenneth Newton - Jan W. van Deth, *Foundations of Comparative Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 251-272.

⁵⁹ Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited: Part One: The Contemporary Debate* (Chatham, N.J.: Chatham House Publishers, Inc, 1987), 102.

Günümüz siyaset biliminde siyasal egemenlik teorileri "Teokratik teoriler" ve "Demokratik teoriler" olmak üzere ikiye ayrılır. Teokratik teoriler, egemenliğin Tanrı'dan geldiğini savunur. Şayet yöneticiler doğrudan Tanrı tarafından seçiliyorsa buna "Doğaüstü ilâhi hukuk teorisi", doğrudan Tanrı tarafından tayin edilmeyip beşeri olaylar neticesinde seçiliyorsa buna da "Providansiyel ilâhi hukuk doktrini" denir. Krallar, feodal beyler ve benzeri sistemlerdeki yöneticiler halka değil doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarından bu yönetim sistemleri "Doğaüstü ilâhi hukuk teorisi" kapsamında değerlendirilir. "Providansiyel ilâhi hukuk doktrini" de egemenliğin Tanrı'ya ait olduğu bir sistemdir; ancak yeryüzünde egemenlik doğrudan Tanrı tarafından değil Tanrı'nın görünmez yön vermesi altında seçilen insanlar tarafından kullanılır.⁶⁰

Demokratik egemenlik teorilerinde ise siyasi hâkimiyet Tanrı'nın değil insanlarındır. Eğer egemenlik tek tek vatandaşlara değil de millete aitse ki bu millet kavramı sadece şu anda yaşayanları kastetmemekte aynı zamanda geçmişte yaşamış olanları da kapsamaktadır, buna "Milli egemenlik teorisi" denir. Şayet egemenlik halka yani hayatta olan tek tek her bir bireye aitse buna "Halk egemenliği teorisi" denir. Bu teoride egemenlik bölünebilir ve herkes oransal olarak egemenliğin bir miktarına sahip olabilir.⁶¹ Bu incelemelerden Mevdûdî'nin savunduğu yönetim sisteminin modern yönetim teorilerine iz düşümünün "Providansiyel ilâhi hukuk doktrini" olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız demokratik modeller -değişik versiyonları ile birlikte-⁶² gelişmiş ülkelerin uygulaya geldikleri siyasal yönetim modelleridir. Bununla birlikte Mevdûdî'nin bu sisteme yaptığı eleştirilerde hiç haklılık payı yok mudur?

Hatırlanacağı üzere Mevdûdî demokratik rejimlerde de gerçek egemenliğin halkta olmadığını, görünen bu mutlak tercihlerin arkasında başka güçlerin olduğunu savunmuştu. Demokratik devletler için vazgeçilmez olan anayasaların, hazırlanma sürecine bakıldığında bunun gerçekten de böyle olduğu anlaşılmaktadır. Anayasa hukukunda, anayasayı yapan veya değiştiren güce "kurucu güç" denir. Bu "güç" aynı zamanda devletin hukuki ve siyasi kimliğini belirler. "Kurucu güç" önceden bir anayasanın var olmadığı ya da anayasanın devrim/ihtilal sonucunda değiştirilmek istenmesiyle ortaya çıkan "egemen güç"tür.⁶³ Bu "güç" Anayasa Hukukunun tarifine göre: sahibi açısından "filen en kuvvetli olanlar"a ait bir güçtür. Hukuki niteliği bakımından "hukuk dışıdır". Sınırlılık özelliği yönünden "sınırsız"dır.⁶⁴

Yukarıda nitelikleri incelenirken belirtildiği gibi anayasaların; toplumun ihtiyaçlarına cevap veren, bu cevabı verirken de toplumun inanç, adet, örf ve düşünceleriyle çelişmeyen metinler olması gerekir. Haksız ve hukuksuz bir şekilde yönetime el koyanların "kurucu güç" olarak hazırlayacağı bir metinde bu ihtiyaçların ne ölçüde karşılanacağı, toplumun maddi ve manevi değerlerinin ne ölçüde gözetileceği tartışmalı bir durumdur.

Ayrıca şu da unutulmamalıdır ki hukuk açısından kabul edilebilir bir anayasanın, oluşum sürecine ilgili ülkenin vatandaşlarının da katkıda bulunduğu bir metin olması gerekir. Her anayasa bir tepkidir. Bu tepki anayasal metne dönüşürken duygusalıktan uzak kalınmalı, temel normun, tartışma konusu yapılacak bir süreç içinde hazırlanmasından kaçınılmalıdır. Anayasanın bir "toplumsal uzlaşma metni" olduğu unutulmamalı anayasanın asıl hedefinin insan onuru olduğu gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır.⁶⁵ "Kurucu güç"ün bütün bunlara uyması durumunda Mevdûdî'nin haksız olabileceğini iddia edebiliriz.

⁶⁰ Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 39-41.

⁶¹ Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 41-42.

⁶² Başkanlık sistemi ve Parlamenter sistemin özellikleri için bk. Newton - Deth, *Foundations of Comparative Politics*, 94-107.

⁶³ Atay, "Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki", 525-526.

⁶⁴ Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 32.

⁶⁵ Atay, "Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki", 529.

Demokratik yönetimlere “siyasal egemenlik teorisi” açısından bakıldığında da Mevdûdî'nin eleştirilerinde haklılık payı olduğu görülmektedir. “Egemenlik teorisi”, modern siyasetin temel sorunlarından biridir. Günlük yaşamın acil pratik gereksinimleri söz konusu olduğunda bu sorun daha da karmaşık hale gelebilir. Her ne kadar, Thomas Hobbes (öl.1679) gibi filozofların da belirttiği üzere, modern devlette halkın despotik kaprislerle değil; yasalarla yönetilmesi gerektiği konusunda bir görüş birliği varsa da güncel yaşamda karşılaşılan olaylarla başa çıkabilmek ve çözüm yolları bulabilmek için yöneticilerin belli bir takdir yetkisine de sahip olması gerekmektedir. Karşılaşılan bu olaylar sadece teorik katkılarla çözülemeyeceğine göre aktif bir tutum takınmak gerekecek; ancak bu da işin içine insan faktörünün girmesine neden olacaktır. İşte bundan sonra da egemenlik yetkisinin oluşturacağı risk ve egemenliğin sınırları konusu ciddi bir sorun oluşturacaktır. Her ne kadar alternatif durum daha kötü olabileceksede yani egemenlik yetkisinin yönetici tarafından pratik alanda günün şartlarının gerektirdiği biçimde kullanılmaması yönetilenler için bir güvenlik sorunu yaratabileceksede de konumuzla ilgili durum şudur ki böyle bir durumda yani yöneticinin takdir hakkını kullanmasında “öznellik” devreye girmiş olacaktır.⁶⁶

Demokratik rejimlerin artı ve eksileri elbette başlı başına bir çalışma konusudur. Bununla birlikte çalıştığımız konu ve yukarıda belirttiğimiz hususlar bağlamında yapılacak bir değerlendirmede, Mevdûdî'nin modern yönetim modellerine karşı yaptığı eleştirilerde azımsanmayacak ölçüde haklı yanların bulunduğu anlaşılmaktadır. Demokrasi normal şartlarda yasal ve akılcı otoritenin egemen olduğu bir rejimdir. Ancak tarihsel birçok örneğin gösterdiği gibi yozlaştığında güce dayalı, kararların emir komuta zinciri dâhilinde alındığı otoriter bir rejime dönüşebilir. Bu pratikte çok karşılaşılan bir durumdur.⁶⁷

Bu durum zaten Batılı siyaset bilimcileri ve devlet adamları tarafından da dile getirilen bir olgudur. Winston Churchill'in (öl.1965) demokrasi ile ilgili ünlü sözünü buraya almanın tam da zamanıdır. “Bu günahkâr ve gam yüklü dünyada pek çok hükümet modeli denendi ve daha da denenecek. Hiç kimse demokrasinin mükemmel olduğunu ya da her derde çare bulunduğunu iddia edemez. Gerçekten de demokrasi, geçmiş muhtelif zamanlardaki denenmiş tüm yönetim modelleri hariç tutulursa, en kötü yönetim şeklidir.”⁶⁸ Evet demokrasi Churchill'in de ifade ettiği gibi -diğerleri hariç tutulursa!- mükemmel bir yönetim modeli değildir; ancak Mevdûdî'nin eleştirdiği Batı kaynaklı bu yönetim modelleri karşısında onun savunduğu devlet modelinin ve siyasal egemenlik teorisinin eleştirilecek yönleri yok mudur?

2.2. Mevdûdî'nin Görüşlerini Olumsuzlayan Değerlendirmeler

Mevdûdî, siyasal egemenliğin biricik sahibi olarak Yüce Allah'ı gösterirken sekülerizmi -söyleminin genelinden anlaşıldığı kadarıyla laikliği de- ciddi şekilde eleştirmekte ve Müslüman toplumlar için kabul edilemeyecek seçenekler olarak değerlendirmektedir. Her ne kadar “sekülerlik” ile “laiklik” arasında ciddi bazı farklar varsa da⁶⁹ düşünürün konuyu ele aldığı çerçeveye muvafık kalınarak ve her iki terim de aynı anlamda kullanılarak

⁶⁶ Kenneth Minogue, *Politics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 39.

⁶⁷ Çağla, *Demokrasi*, 183.

⁶⁸ Many forms of Government have been tried, and will be tried in this world of sin and woe. No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has been said that democracy is the worst form of Government except all those other forms that have been tried from time to time. <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1947/nov/11/parliament-bill> (19 Aralık 2022)

⁶⁹ Dünyevileşme, Katolik kültürünün hâkim olduğu Latin kökenli ülkelerde (Akdeniz ülkeleri) “laiklik”; Protestan kültürünün hâkim olduğu Germen ve Anglo Sakson kökenli ülkelerde (Almanya, İngiltere, ABD vb.) “sekülerlik” olarak ortaya çıkmıştır. Her ikisinde de din reddedilmemiş; ancak dinle hayat arasındaki bağlar en aza indirilmiştir. Fransız ihtilali ile birlikte dünyanın gündemine gelen “laisizm”, sekülerizme göre daha sert ve müdahaleci bir yapıya sahiptir. “Türk laikleşmesi” birçok unsuru Fransız Laisizminden almıştır. Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e* (İstanbul: Kocav Yayınları, 2014), 84-86. Fransız laisizmi (*laïcité*) için ayrıca bk. Oliver Roy, *Secularism Confronts Islam*, Trans. George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), xii-xiii.

değerlendirme yapılacaktır. Laiklik karşıtlığının Sünni İslamcı kökleri Mevdûdî ile birlikte yakın dönem Sünni siyasal İslam'ın önemli teorisyeni Seyyid Kutub'a (öl.1966) kadar götürülebilir. Sonraki dönem İslam bilginleriyle de bu durum devam etmiştir. Örneğin, Yûsuf el-Karadâvî (öl.2022) "Laiklik, Hristiyan bir toplumda kabul edilebilir; ancak Müslüman bir toplumda asla genel kabul görmez. Müslümanlar için laiklik, ateizmdir ve İslam'ı reddetmektir." diyerek laiklikle ateizmi bir tuttuğunu belirtmiştir.⁷⁰

Laiklik konusundaki görüşlerinde yalnız olmadığı anlaşılan Mevdûdî ve onun gibi düşünenlerin bu görüşlerinin yanlış bir çıkarsamaya dayandığını iddia edenler de vardır. Din ile devlet arasındaki normatif ilişkiyi düzenleyen bu sistemin Avrupa ve Kuzey Amerika için "organik" olduğu, dışarıdan ithal edilmediği belirtilmiştir. Batı ülkeleri için aşağıdan yukarıya kendi doğal tarihi süreci içinde var olan bu sistem, İslam dünyasında yukarıdan aşağıya doğru uygulanmak istenince baskıcı bir rejime dönüşerek "inorganik" bir hal almış, deyim yerindeyse Müslüman bünyeye uymamıştır. Müslüman düşünürler, laiklik gibi yeni fikirleri, sömürgeci Hristiyan Batının teknik ve psikolojik üstünlüğünden soyutlayarak anlamayı başaramamışlardır.⁷¹

Konuyla ilgili önemli bir iddia da Batıda laikliğin dini reformasyonun ardından ortaya çıkmış olduğudur. Yani önce geçmişin eleştirisi ve dinde yeni bir anlayış süreci yaşanmış sonrasında laik uygulamalar bir gereksinim olarak yaşama monte edilmiştir. İslam dünyasında ise beklenen yenilenme süreci henüz tamamlanmadan laikliğin yukarıdan aşağıya doğru dayatılması, sistemin ateizmle bir tutulması gibi bir süreci tetiklemiştir. Yukarıdan empoze edilen "devlet laikliği" ile aşağıdaki laik olmayan siyasi kültür arasındaki bu uçurum, dini partilere verilen desteği ve bir "İslam devleti" kurulması çağrılarının günümüzde neden hala bu kadar çekici olduğunu da açıklamaktadır.⁷² Laiklikle ilgili bu açıklamalar bağlamında yapılacak bir değerlendirmede, Mevdûdî'nin "siyasal egemenliğin sahipliği" meselesini ele alırken gösterdiği laiklik karşıtı tutumun öznellik içerdiği ve eleştiriye açık olduğu söylenebilir.

Mevdûdî'nin halifenin seçimle iş başına gelmesi gerektiği görüşü de öznellik içeren bir görüştür. "*Süleyman Dâvûd'a mirasçı oldu*"⁷³ ayet kesitinden hareketle şeriat açısından babanın oğlunu veliaht tayin etmesinin bir sakıncasının olmadığı savunulmuştur. Muâviye'nin oğlu Yezîd'i devletin istikrarı için kendisinden sonra halife tayin ettiği belirtilerek bunun anlaşılabilir bir durum olduğu iddia edilmiştir.⁷⁴ Dolayısıyla halife tayininde seçimlerin uygulandığı demokratik usuller mi yoksa mutlak monarşik yöntemler mi söz konusu olacaktır? Bu tercihlerin "siyasal egemenliğin sahipliği" sorunsalına etkisi olacağı söylenebilir.

Düşünür İslami bir hükümetin yürürlükte olduğu, başka bir deyişle "siyasal egemenliğin sahibinin" Allah olduğu bir toplumda kadınların cinsel duyguları kışkırtacak şekilde davranamayacaklarını ifade eder. Bu söylemin de subjektif değerlendirmelere yol açacağı iddia edilebilir. Örneğin, kadının başka erkeklerin duyabileceği şekilde konuşması diğer bir ifadeyle sesi erkekler için cinsel yönden kışkırtıcı bir unsur mudur? Ya da kadının yüzü ve eli erkeğin cinsel duygularını tahrik etmemesi için kapatması gereken yerleri midir? Benzer şekilde Mevdûdî'nin "karma eğitim modeli" ile ilgili görüşleri de tartışmalı bir konudur. Karma olmayan eğitim modelinin kız ve erkek öğrenciler arasında yabancılışmaya neden olabileceği ve çarpık cinsel yönelimlere yol açabileceği belirtilmiştir.⁷⁵ Bahse konu kıyaslarda

⁷⁰ Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, 145.

⁷¹ Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, 136-137.

⁷² Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, 151-152.

⁷³ en-Neml 27/16.

⁷⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 39.

⁷⁵ Akif Coşkun, Türkiye'deki Karma Eğitim Uygulamasına Yönelik Öğretmen Görüşleri, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 16/64, 2018, 87.

neyin İslam’a uygun olup olmadığı bu çalışmanın konusu değildir. Burada vurgulanmak istenen mesele bu gibi sorular çerçevesinde Mevdûdî’nin görüşlerinin de tıpkı modern yönetim teorilerindeki seküler/laik görüşler gibi tartışmaya açık, sorgulanabilir, öznellik içeren savlar olduğudur.

Mevdûdî’nin siyasal egemenlikle ilgili görüşleri bağlamında yapılacak bir değerlendirmede ortaya çıkan başka bir konu da düşünürün “milliyetçilik” ve “ümmeçilik” anlayışının sonucu ortaya çıkabilecek meselelerdir. Daha önce de belirtildiği üzere düşünür, “milliyetçilik” “vatancılık” gibi değerlere şiddetle karşı çıkmakta ve bunlara karşı “ümmeçilik” fikrini savunmaktaydı. Mevdûdî’nin bütün Müslümanları aynı yapının birer unsuru olarak görmesi çeşitli coğrafyalarda yaşayan tüm Müslümanlar için aynı devlet modelinin öngörülebilir olması sonucunu doğurabilir ve bu da siyasi bir kaosa neden olabilir. Örneğin “Başkanlık sistemi” ABD’de sorunsuz olarak işlemekteyken başka pek çok ülkede başarısızlıkla sonuçlanmış bir siyasal yönetim modelidir.⁷⁶

Her toplumun ve coğrafyanın kültürel, sosyolojik, psikolojik, antropolojik farklılıklar barındırdığı bilinen bir gerçekliktir. Örneğin, doğulularla batılılar arasındaki düşünme tarzının farklılığı ve coğrafyanın buna etkisi hakkında pek çok bilim insanı görüş birliği içindedir. Batılılar “kategorileştirme” yoluyla düşünme süreçlerini oluştururlar. Bu da kurallı bir düşünme tarzıdır ve formel mantık, problem çözmede büyük rol oynar. Doğu asyalılar ise nesnelere herhangi bir kategorileştirmeye tabi tutmazlar. Onları içinde buldukları şartlar bağlamında ve geniş bir kontekste ele alırlar. Sonuç olarak dünya doğululara batılılara görüldüğünden çok daha karmaşık görünür.⁷⁷ Coğrafyanın düşünmeyi nasıl şekillendirdiğine bir başka örnek, toplumların kullandığı dillerin dünyayı algılama biçimlerine etkisidir. Fiil yönünden zengin, isimlerden yana yoksul bir dil, devinim ve toplumsal süreçlerin işleyişi bakımından güçlü; ancak olaylar karşısında bir tutum belirlemek yönünden zayıftır. Diğer taraftan isim yönünden zengin, filler açısından yoksul bir dil, olaylara daha iyi odaklanmış bir dünya görüşünü benimsemektedir.⁷⁸ Mevdûdî’nin bahse konu görüşlerinde, tartışmalı bir “ümmeçilik” anlayışının olduğunu düşünmekteyiz. Müslüman olmak, başka bir kavme intisap etmek/karışmak ya da milliyetini, vatanını inkâr etmek değildir. Yüce Allah’ın takdir ettiği coğrafyada, milli ve kültürel değerlere sahip çıkarak da dini bir yaşantı ve milli bir hükümet kurmak mümkündür.

Bütün bu değerlendirmeler sonucu gelinen nokta, gerek Batı kaynaklı hükümet modellerindeki siyasal egemenliğin sahipliği gerekse Mevdûdî’nin önerdiği İslami hükümet modelindeki siyasal egemenliğin sahipliği meselesi olsun özneliğin her ikisinde de ortak sorun olduğu noktasıdır. Öyleyse özneliğin olmadığı ya da en aza veya kabul edilebilir bir düzeye indirgenebildiği bir siyasal yöntem geliştirmek mümkün müdür? Bir bilim dalında yeni bir yöntem üretmenin her araştırmacının bilimsel kapasitesi dâhilinde olamayacağı açıktır. Bununla birlikte bir “öneri” olarak nitelendirilmesini istediğimiz görüşlerimizi sunmak istiyoruz.

2.1. Bir Öneri Olarak “Adalet Devleti”

Kur’an insanlığa prototip/standart bir siyasi yapılanma önermedi. Önermesi de beklenemezdi. Çünkü o “son saate” kadar hükmünü sürdürecektir, tüm zamanları bağlayan bir ilahi metindir ve doğal olarak genel ilkeleri/maksatları kapsamaktadır. Bu onun “son kitap” olmasının mantıksal sonucudur. Bu noktada Süleyman Uludağ’ın konuyla ilgili tespiti ilgiye değerdir: “Kur’an’da tanımı yapılmış, çerçevesi tespit edilmiş bir devlet modeli bulunmadığı

⁷⁶ Newton - Deth, *Foundations of Comparative Politics*, 97.

⁷⁷ Richard E. Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why* (New York: Free Press, 2003), xvi.

⁷⁸ Thomas Hylland Eriksen & Finn Sivert Nielsen, *A History of Anthropology* (London: Pluto Press, 2001), 66.

gibi genel ilkeler dışında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş bir siyaset şekli de mevcut değildir. Aslında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş, esnekliği bulunmayan statik bir siyasetin yürümesi de mümkün değildir.”⁷⁹

Müslümanlar tarih boyunca Kur'an'daki genel ilkelerden yaşadıkları dönemin koşullarına uygun çıkarımlar elde etmeye çalışmışlardır. Siyasal yönetim teklifleri de bunun sonucunda gündeme gelmiş çalışmalardır. Bununla birlikte Mevdûdî özelinde incelediğimiz bu çalışmalar, kişisel görüşümüze göre, öznel yaklaşımlara açık gayretlerdir. Okur bu önerileri incelerken çoğu zaman “kime göre?” “neye göre?” sorularını kaçınılmaz olarak sormaktadır. Gayret sahibinin, bütün bu çalışmalarını Kur'an ve Sünnete dayandırıyor olması da maalesef konuyu bir ittifak zemininde ele almaya yetmemektedir. Zira ilgililerince çok iyi bilinir ki Kur'an; dil bilimi, siyaset, te'vil, yorumun kendi doğası vb. unsurlar nedeniyle farklı gruplar tarafından farklı yorumlarla anlaşılabilir.⁸⁰

Kanımcı konu doğru ve sağlam bir zemine oturtulmadığı için istenilen sonuç elde edilememektedir. Şöyle ki; bir yapı için en önemli faktör onun temelidir. Çünkü sağlam temel üzerine kurulmayan bir sistem yıkılmaya mahkûmdur. Bundan dolayı sağlam bir zemin işin esasıdır. Bize göre İslam'ın temeli/kalbi adalettir. Adalet olmayan bir toplumda dinin hükmü, kalbi olmayan bir bedende mevcut diğer organların hükmü kadardır. Adaletin sağlanmadığı bir toplumda Yüce Allah'ın murad ettiği, razı olduğu bir siyasal yönetim inşa etmek olası değildir. Zira adalet, “tüm sadakati Allah'a teslim etmektir”⁸¹ ve doğrudan tevhidle ilişkilidir. Adaletin hâkim olduğu bir toplum oluştuğunda zaten şirk ortadan kalkacak, gerekli zemin hazırlanmış olacak ve deyim yerindeyse su yolunu bulacaktır. O suyun maalesef Halife Hz. Osman'dan bu yana -istisnalar hariç- mecrasında akmadığı, İslam tarihini az çok bilen herkes için kanıtlanması zor olmayacak bir iddiadır.

Adalet herkes içindir⁸² ve nasıl tesis edileceği evrensel değerlerle sabittir. Bunun için insan olmak yeterlidir. Din zaten insana, yaşamın tüm engellemelerine karşın, fitratına rüçû ettirmeyi teklif eden ilahi bir davettir. Adalet, farkında olarak ya da olmayarak bu davete icabet edip fitratına rüçû edenlerin gerçekleştirebileceği bir erdemdir. Farkında olmadan yapılabildiği “seküler adalet” farkında olarak yapılabildiği “Allah rızası için adalet” diyebiliriz. Her ikisinin de dünyevi sonuçları benzer olacaktır. Uhrevi sonuçlarını yargılayacak olan ise Rahîm olan Allah'tır. Burada yanlış anlaşılması engellemek için şu açıklamayı yapmayı gerekli görmekteyiz: Bu tespitimizden “seküler adalet” ile “Allah rızası için adalet”i aksiyolojik olarak eşitlediğimiz sonucu çıkarılmamalıdır. Bizim bu iki tanımla yapmak istediğimiz şey; adaleti tesis etmenin teorik alt yapısının, bir devlet modeli inşa etmek gibi karmaşık ve göreceli bir iş olmadığına vurgu yapmaktır. Yoksa bir Müslümanın bahse konu iki tanım arasında nasıl bir pozisyon alması gerektiği izahtan varestedir.

Adalet; “kâinatın nizamıdır”⁸³, “takvaya en yakın görevdir”, “Allah'ın korumasına girmek için en yakın vasıta”⁸⁴ Adalet, Allah'tan başka ilah olmadığını ikrar etmektir. Bundan dolayıdır ki Tevhid adaletin en yüksek mertebelerinden biridir.⁸⁵ Egemenliğin temelini adalet oluşturur.⁸⁶ Adaletin olmadığı bir toplumun ömrü uzun sürmez. Zira böyle bir

⁷⁹ Süleyman Uludağ, “Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi var mıdır? “ *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları 1*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 114.

⁸⁰ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 14.

⁸¹ Abdülkadir Hamid, *Kur'an ve Siyaset*, çev. Enise Anaş (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2008), 131.

⁸² Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâr eş-şurûk, 2003), 1/689.

⁸³ Elmahlı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, ts.), 5/282.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/195.

⁸⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 8/86. (Abdullah b. Abbas'tan naklen)

⁸⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/689.

toplumun fertleri arasında huzur olmaz ve çöküş başlar.⁸⁷ Kur'an'daki “*vasat ümmet*”⁸⁸ tabirini Hz. Peygamber “adl” kelimesi ile tefsir etmiştir. Hakkaniyeti gözeten, her türlü aşırılıktan uzak kalan toplum demektir.⁸⁹

Kur'an'da emaneti ehline vermek ve insanlar arasında hükmetmek gerektiğinde adaletle hükmetmek emredilmiştir.⁹⁰ *Ümmühât'ül Âyat* (ayetlerin anaları) olarak vasıflandırılan ayetler arasında gösterilen⁹¹ bu ayette, emanet ile adaletin birlikte ele alınması Müslümanlar için önemli bir işarettir. Yüce Allah Kur'an'da kişinin anne babasının ya da akrabasının aleyhine bile olsa duygularına kapılarak adaletten ayrılmamasını, adalet söz konusu olduğunda zengin ile fakir arasında ayırım yapmamasını emretmiştir.⁹²

Sonuç olarak adil bir toplum düzeni için mücadele etmenin, liyakatsizliğe, favoritizme ve nepotizme karşı durmanın; siyasal egemenliğin sahipliğini tartışmaktan çok daha anlamlı ve öncelikli gayretler olduğunu düşünmekteyiz. Kanımca adalet topraktır, din tohumdur, meyvesi ahlakıdır. Bir taraftan taşta tohum ekmeye, diğer taraftan İslami hükümet kurmaya çalışmak, Anadolu insanının tabiriyle “havanda su dövmek”tir. Müslümanların kuracağı devlete bir isim aranacaksa ne Batıda ne de Doğuda aranmalıdır. Aranacak yer Kur'an'ın kendisidir ve bizce o devletin adı “Adalet Devleti”dir.

Sonuç

Evrende soyut ve somut var olan her şeyin tek sahibi, onları yokken var eden Yüce Allah'tır. İzzet onundur, şan-şeref onundur, mutlak ilim onundur. Yerde, gökte ve her ikisi arasında ne varsa mutlak sahibi odur. Onun yüceliğinin mevsulü mülkü elinde bulundurmasıdır. Kur'anî anlatımlara göre “mutlak sahiplik” Tanrı olmanın doğal bir sonucudur ve yalnızca onun inhisarındadır. Bu söylem Kur'an'ın en muhkem söylemlerinden biridir. İnsanın sahipliği ise daha çok “vekillik” ve “emanet” kavramları üzerinden açıklanabilmektedir. Bununla birlikte Yüce Allah insanı “sahip olmak” yetisiyle, arzusuyla donatmıştır ve bahsettiği bu kabiliyetle onu sınamaktadır.

Bu çalışmada “sahip olmak” ediminin Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî örneğiğinde siyasal egemenlikle olan ilişkisi ele alınmıştır. Mevdûdî her şeyin olduğu gibi siyasal egemenliğin mutlak sahibinin de Yüce Allah olduğunu belirterek Batıdaki yönetim modellerini şiddetle eleştirmiştir. Bahse konu bu yönetim modellerinin kısa bir incelemesi Mevdûdî'nin görüşlerinde hiç de haksız olmadığını göstermiştir. Bununla birlikte düşünürün savunduğu siyasal yapının da pek çok yönden eleştiriye açık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. “Adalet Devleti” bir “öneri” olarak okurun gündemine getirilmiştir. Teorik alt yapısı evrensel değerlerle sabit olduğundan Müslüman olmayanlar için, aynı zamanda “adalet” gibi Kur'an'ın en temel iddialarından biriyle sıfatlanıyor olmasından dolayı da Müslümanlar için, velhasıl Müslim/gayrimüslim tüm toplum için bir uzlaş ve altında rahatlıkla toplanacak şemsiye bir yönetim modeli olacağı düşünülmektedir.

⁸⁷ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 2/637.

⁸⁸ el-Bakara 2/143.

⁸⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 29.

⁹⁰ en-Nisâ 4/58.

⁹¹ Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fethu'l Kadîr* (Beyrut: Dâru'l Marife, 2007), 308.

⁹² en-Nisâ 4/135.

Adaletle ilgili bazı ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/18, 21; en-Nisâ 4/3, 127; el-Mâide 5/8, 42; el-En'am 6/115, 152; el-A'raf 7/29, 181; en-Nahl 16/90; el-Hucurât 49/9; er-Rahmân 55/9; el-Hadîd; el-Mümtehine 60/8.

Kaynakça

- Ahmad, Anis. "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 05 Kasım 2022 <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevdudi>
- Akdemir, Salih. *Kur'an ve Laiklik*. İstanbul: Form Yayınları, ts.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007.
- Atay, Ender Ethem. "Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-2 (2008), 503-549.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'an'a Göre İlahi Siyaset*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Coşkun, Akif. "Türkiye'deki Karma Eğitim Uygulamasına Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 16/64 (2018), 43-93.
- Çağla, Cengiz. *Demokrasi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2021.
- Çağla, Cengiz. *Siyaset Bilimi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 3. Basım, 2019.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Eriksen, Thomas Hylland - Nielsen, Finn Sivert. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press, 2001.
- Gözler, Kemal. *Kısa Anayasa Hukuku*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 20. Basım, 2022.
- Hamid, Abdülkadir. *Kur'an ve Siyaset*. çev. Enise Anaş. İnkılab Yayınları, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. Beyan Yayınları, 2015.
- Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford ; New York: Oxford University Press, Reprint edition, 2009.
- Hocaoğlu, Durmuş. *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*. İstanbul: Kocav Yayınları, 2014.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İnan, Ahmet. *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*. Ankara: Etüt Yayınları, 1999.
- Jackson, Roy. *Mawlana Mawdudi & Political Islam*. New York: Routledge, 1. Basım, 2011.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Çur'ân*. Kahire: Dâr eş-şurûk, 32. Basım, 2003.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslâm'da Hükümet*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.
- Minogue, Kenneth. *Politics: A Very Short Introduction*. Oxford ; New York, 2000.
- Newton, Kenneth - Deth, Jan W. van. *Foundations of Comparative Politics*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 3rd edition, 2016.
- Nisbett, Richard E. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*. New York: Free Press, 2003.
- Sartori, Giovanni. *The Theory of Democracy Revisited: Part One: The Contemporary Debate, Vol. 1*. Chatham, N.J.: Chatham House Publishers, Inc, 1987.
- Şevkânî, Muhammed. *el-Fethu'l Kadîr*. Beyrut: Dâru'l Marife, 4. Basım, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi var mıdır?" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, ts.

