Uluslararası Multidisipliner Akademik Araştırmalar Dergisi / Mayıs-Haziran-Temmuz-Ağustos Cilt: 10 Sayı:2
Journal of International Multidisciplinary Academic Researches / May-June-July-August Volume: 10 Issue: 2
2023
www.joimar.com

# DEVLET MEFHUMU VE İSLAM HUKUKUNDAKİ MEŞRUİYETİ

# NOTICE OF THE STATE AND ITS LEGITIMACY IN ISLAMIC LAW

**ABDUL RAHMAN MOHAMMED KHALEEL ALASCHARY**

**e-mail:** abdurrahman1_2_3@hotmail.com

Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimler (İslam Hukuku) Bölümü, Bursa, Türkiye, ORCID: 0009-0005-7375-190X

## ÖZET

XX. yüzyıldan itibaren hilafet boşluğu yaşayan İslam dünyasında yönetim konusu çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu konu hakkındaki değerlendirmeler meşruiyet sorununu da beraberinde getirmiş, ortak kaynaklara dayanmalarına rağmen görüş birliği sağlanamamıştır. Özellikle bu konunun daha önceki dönemlerde ele alınmamış olması nedeniyle, klasik eserlerde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hilafetin kaldırılmasıyla ortaya çıkan bu sorun, İslam hukukçuları tarafından Hakimiyet kavramı başlığı altında incelenmiştir. Son dönemlerde İslam düşünürleri tarafından hakimiyet mefhumu İslam hukuku açısından değerlendirilmeye çalışılsa da, batı düşüncesinin İslam coğrafyasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte yapılan tanımların batı düşüncesinin etkisinde kaldığı görülmektedir. Bu sebeple Müslümanların yoğunlukta yaşadıkları ülkelerin anayasasında; ‘’devletin dini İslam’dır’’ ibaresi yazıyor olsa da İslam hukukçularının bir kısmı, söz konusu yönetimlerin İslam hukuku açısından meşruluğunun tam anlamıyla gerçekleşmediğini ifade etmişlerdir. Konuyla ilgili yapılan değerlendirmelerde temel görüş; hakimiyetin Allah’a ait olduğu kabul edilerek bu kabulün yeryüzündeki uygulayıcısının ümmet olduğu savunulmaktadır. Dolayısıyla görüşlerin arasında bu yaklaşımın ortak kanaati oluşturan bir yaklaşım olarak kabul edilmekledir.

**Keywords:** Devlet, İslam Hukuku, Meşruiyet, Hakimiyet, Teokratik

**JEL KODU: K39**

## ABSTRACT

Since the 20th century, the issue of governance in the Islamic world, which has experienced a void in terms of the caliphate, has been approached from different angles. These discussions have raised concerns about legitimacy and despite relying on shared sources, consensus has been elusive. The lack of previous discourse on this subject in classical works has resulted in insufficient information. Islamic jurists have examined this problem, arising from the abolition of the caliphate, under the concept of "Hakimiyet" (sovereignty). Despite attempts by Islamic thinkers to evaluate the concept of sovereignty within Islamic law, it is evident that Western thought, which has gained prevalence in Islamic countries, has influenced their definitions. Consequently, even though some constitutions of countries with a significant Muslim population state that "the religion of the state is Islam," certain Islamic jurists argue that these countries do not fully achieve legitimacy from an Islamic legal standpoint. In the discussions surrounding this issue, the prevailing view is to recognise that sovereignty belongs to Allah and to assert that its implementation on earth rests with the ummah (the Muslim community). Thus, this perspective, which finds common ground among opinions, is considered a shared understanding.

**Anahtar Kelimeler:** State, Islamic Law, Legitimacy, Domination, Theocratic

**JEL CODE: K39**

## GİRİŞ

İslam tarihi boyunca ortaya çıkan siyasi istikrarsızlık, İslam hukukçularının siyasetle ilgili bazı eserler kaleme alınmasına neden olmuştur. Nitekim, genel itibariyle İslam âlimleri çağın

Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında 12.10.2017 tarihinde “İslam Hukuku Açısından Devletin Meşruiyeti Sorunu Irak Örneği” adıyla savunulmuş Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

sorunlarına hitap eden eserler telif etmişlerdir. Ancak dönemin siyasi baskılarından dolayı bazı konular ele alınırken diğer konuları ele almak veya var olan otoriteyi eleştirmek mümkün olmamıştır. 1924 yılında hilafetin resmi olarak kaldırılmasından sonra hilafetin meşruiyet sorununu İslam düşünürleri tekrar ele almışlardır. Ancak bu konuda klasik eserler ne kadar var olsa bile az olduğundan dolayı hilafet kurumu hakkında farklı bakışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Farklı bakışların ortaya çıkması bazı sorunlar yaratmıştır. Bu sorunlardan biri de meşruiyet sorunu olmuştur. Dini açıdan Meşruiyet sorununun etkisi sadece hilafet kurumu çerçevesinde sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda günümüzdeki devletlerin meşruiyetlerini de etkilediği görülmektedir. Konuyla ilgili İslam düşünürlerin görüşleri ele alarak değerlendirmeye çalışacağız.

**1. Devlet Mefhumu**

"Devlet" kelimesi, Arapça "devlet (دولة)" kelimesinden Türkçeye geçmiştir. Bu kelimenin aslî harfleri "د و ل"dir. "Halden hale intikal etmek" anlamına gelir(İbn Menzur, 1993). Kuran-i Kerim'de "", keza haşir süresinde "" geçen devlet kelimelerinde "dönüp dolaşmak" manası vardır (Dağcı, 1980). Yine devle kelimesi "iki ordu arasında bazen birine, bazen diğerine geçen galibiyet" ifade etmektedir. Devlet kelimesi, "الدهر دولة" zamanın değişmesi manasında da kullanılır(Feyruz Abadî, 2005).

Batı dillerindeki devlet kelimesinin karşılığı olarak "Etat, staat, stato, estado" geldiğini görüyoruz. Bu kelimelerin aslen "durum ve vaziyet" anlamını içeren Latince "status" kelimesinden gelmektedir(Türk Hukuk Kurumu, 1944). Roma dillerinde ise "devlet" karşılığı "civitas" veya "res publica" kelimelerini kullanırlardı. Civita, "şehir, site, medine; devleti" demektir(Türk Hukuk Kurumu, 1944).

Batı dillerindeki devlet kavramı anlam itibarıyla açık olmayıp pek çok anlam ifade etmekle birlikte genellikle "değişmeyen sabit olan" manaları ifade ettiğini görüyoruz.

Buna Mukabil İslam kültüründe devlet "hareket ettirmek, döndürmek, dolaşmak, işleri çekip çevirmek" anlamları ifade ederek batıdaki anlamın tam tersini ifade etmektedir.

Devlet kavramının İslam ve batı kültüründeki etimolojik yapısını analiz ettikten sonra bu iki kavramın arasındaki farklılığın sadece kavramsal olmayıp her iki kültürün siyasi ve fikri ayrılıklarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Yakıta göre bu fikri farklılıklar, Latinler, devlet meselesine statik bir değer atfederken, onu coğrafi bir nazarla ele almışlardır. Müslümanlar ise devlet hadisesine dinamik bir değer atfetmişler ve onu adeta hükümet kavramıyla sinonim hale getirip tam anlamıyla bir "mekanizma" ve "kendine ait bir yönetim" şeklinde görmüşlerdir(Talip, 2001).

Batı dünyasında devleti kutsayan, yücelten ve değişmeyen bir anlayış biçimiyle karşılaşmaktayız. Fakat doğu devlet düşüncesinde böyle bir anlayışın veya sistemin var olduğunu söylemek mümkün değildir. Tam aksine doğu devlet düşüncesinde devletin, elden ele geçen, kutsal olmayan bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz(Hadi, 1981). Bu bağlamda İslam düşünürlerinden İbn Haldun'un devlet tanımını ve analizi oldukça kapsayıcı olup İslam'da devlet sisteminin en güncel tanımını vermektedir. Zira ona göre devlet, sürekli değişmekte olan siyasi dönemleri kapsayan bir olgudur. Dolayısıyla İbn Haldun bu tanımından yola çıkarak devleti başlangıcı ve bitişe sahip olan doğandaki varlıklara benzemektedir. Ona göre devlet insana benzer büyür, zirveye ulaşır, yaşlanır ve ölür. Aynen buna benzer devlet te kurulur, zirveye ulaşır ve sona erer(İbn Haldun, 2010).

**2. Devletin Meşruiyeti**

Meşruiyet kavramı, batı dillerindeki "Legitimus", "Legitimitas" karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. Meşruiyet kelimesinin ana kökü olan "Meşru" kelimesi terimsel manada, çoğunluk tarafından kabul edilen, yasanın, dinin ve kamu vicdanının doğru bulduğu eylem, tavır ve norm anlamlarına gelmektedir. Batı dillerindeki "Legitimus", "Legitimitas" eski Roma'da "hukuka uygun", "hukuksal" anlamlarında kullanılmaktadır(Gürbüz, 2004). Sonra bu kavram, zaman içinde farklı anlamlar yüklenmeye başladı. Meşruiyet kavramının tanımını vermeden

önce, bu kavramla yakından ilişkili olan, iktidar ve otorite kavramları üzerinde durmak yerinde olur. Şimdi bu iki kavramın anlamlarını karşılaştırmalı olarak bu iki kavramın izah etmeye gayret edelim.

İktidar, bir kimsenin veya bir gurubun diğerlerini kontrol edebilme kapasitesini anlatır. Bu anlamıyla iktidar, çeşitli sosyal ve siyasal ilişkilerde gözlenebilir. Mesela siyasi partiler, sendika gurupları, dernek ve vakıflar vs. ancak bu gruplar kendi çemberleri içerisinde kendilerine tabii olan bireyler ve guruplar üzerine bir otoriteye sahip iseler de bu sahip oldukları otoriteyi her zaman ve her şartlar altında tebaları üzerine uygulamaya ve empoze etme etkisine sahip değiller. Ancak güç kullanıma yetkisini tekilinde bulundurması nedeniyle siyasi iktidar, diğer guruplardan farklı olarak devlette bulunmaktadır. Bu manada devlet anayasal çerçevede elinde bulundurduğu güç ve siyasi iktidar sayesinde devletin anayasası kuralları gereğince düşünceleri ve yaptırımları uygulayabilme yetkisine sahiptir(Gönenç, 2001). Ancak siyasi iktidarın yanında salt güce dayalı şiddet tekelini de elinde bulunduran devlet her zaman tabalar üzerine bu gücü uygulama imkanına sahip değildirler. Çünkü şiddete dayalı güç kullanmalar belirli bir süre içinde devlet yanlısı olumlu bir sonuç verse de zaman içinde istikrarsızlığa neden olarak devletin dağılmasına sebebiyet verir. Tarihi örnekler bize göstermiştir ki hiçbir siyasi iktidar sürekli olarak gerçek güç kullanımı veya güç kullanma tehdidiyle var olamaz. Bu nedenle her yöneticiler yönetmeyi sürdürebilmek için iktidarlarını meşru temellere dayandırmaya mecburdurlar. Yanı iktidarı otoriteye dönüştürmeleri gerekiyor(Gönenç, 2001).

Yukarda ifade edildiği manada otorite aslında özel bir biçimi olup yasal veya meşru iktidara ifade eder. Bu bağlamda otorite sahip olan kişiler yönetmede iktidar sahiplerine benzerlik yönleri var olsa bile otoriteyle iktidarın arasındaki temel fark otorite iktidarın aksine yönetilenlerin rızasına dayanmış olmasıdır. Böylece meşruiyet yönetilenlerin yönetenlere itaatını sağlayan temel unsur olarak karşımıza çıkar ve meşruiyete dayalı iktidar otorite adını alır (Gönenç, 2001).

Söylediğimizden yola çıkarak iktidarın meşru olabilmesi için halkın çoğunluğu tarafından kabul edilmesi gerekiyor. Bir iktidar ona itaat edilmesi üzerine uzlaşma varsa meşrudur. Böylece iktidar meşru olabilmesi için, her zaman toplumun rızasını kazanmaya çalışıyordur. Çünkü meşru olmayan iktidar, iktidar olmaktan çıkmakta ve kaba bir güçten başka bir şey olmamaktadır. Bu takdirde kendisine boyun eğilmesini sağlayabildiği sürece varlığını koruyabilmektedir(Teziç, 2009; eş-Şavî, 2013).

İktidar, meşru olabilmesi için toplumda ki bulunan insanların çoğunluğu tarafından kabul edilmesi gerekiyor(eş-Şavî, 2013). İnsanlar da iktidarı kabul edebilmeleri için toplumdaki kabul edilen ve saygı görünen düşünceye uygun olması gerekiyor. Böylece meşru iktidar, toplumun değerlerine ve âdetlerine ve düşüncelerine uygun olan iktidar biçimidir. Bundan hareketle meşruiyet, her şeyden önce bir düşünce olmaktadır(eş-Şavî, 2013). Bu düşünce şartlara göre değişmeye tabii olacaktır.

**3. Meşruiyet Kavramının Yasallık ve Hukukilik ile ilişkisi ve İslam'daki Istılahı İz Düşümü**

Meşruiyet, yasallık ve hukukilikten ayrı ve farklı bir kavramdır. Hukukilik esas olarak, hukuka veya kanunlara uygunluğu anlatmaktadır. Yanı hukuki bir işlem, yöneticiler tarafından kanunlara uygun bir şekilde yapıldı diye yöneticilerin iktidarı meşru olduğunu anlamına gelmez. Nitekim yöneticiler, kanunlara uygun bir şekilde davranabilirler, ancak yönetilenler tarafından meşru olmayabilirler. Çünkü yönetilenler çoğunluğu veya bir kısmı tarafından kendilerine bu hakkı tanımamışlardır"(Caniklioğlu, 2010).

Meşruiyet, "meşru" sözcüğünün Arapça "şer" kökünden gelmektedir. Bu kelimenin anlamı "kanuna uygunluk" ifade edilmektedir. Bu kavramın Batı'daki karşılığı "Lalegalite" olarak ifade edilmektedir. Arap hukukçuları dilimizden Meşruiyetin anlamın karşılığında "Şer'iye-شرعية " olarak ifade etmektedir(eş-Şavî, 2013). Dilimizdeki Meşruiyet kelimesi Arapçada

"kanuna uygunluk" anlamında kullanılmaktadır(Vergin, 2008). Bundan hareketle meşruiyet kavramı "kanuna uygunluk", "yasallık" anlamda dilimizde kullanılmamak gerekiyor. Çünkü Meşruiyet kavramı Türkçede dar bir anlamda hapsetmek doğru değildir. Meşruiyet kavramı toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen bir iktidar anlamına gelmektedir. Bu halde bazen kanunî manada kendini meşru gören bir yönetim, sosyolojik ve siyasi anlamda meşru sayılmayabilir(Okumuş, 2003). Çünkü Meşruiyet, halkın iktidar hakkındaki anlayışıyla ilgilidir. Halk, iktidarın biçimi veya kaynağı hakkındaki görüşleri Meşruiyetle alakalıdır. Yanı iktidarın menşei veya belirli bir şekilde yönetilmesi konu ile ilgili bahsedildiğinde meşruiyetle alakalıdır. Böylece meşruiyet, siyasî bir meseledir(eş-Şavî, 2013).

Meşruiyet kavramının sadece hukukilik veya yasallık anlamlarında kullanılmaması gerekmektedir. Böyle bir bakış açısı meselenin sadece pozitivizm vechini ön görmek olacaktır. Yasallık-Hukukilik-Meşruiyet kavramları bu şekilde bir özdeşleştirmeye konulduğunda kavramların anlam nüansı iç içe geçmiş olmakla kalmayıp sorunların temel nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır(Görür, 2010).

İslam düşüncesinde Meşruiyet kavramı, Batı dillerindeki anlamdan farklı bir anlam arz etmektedir. Bu farklık, iki dünyanın düşünce farklılığından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Arapçada (شرعية) kavramı ve bu lafza yakın gelen ( الشرع، الشرعية، الشريعة ، التشريع ، المشروع ، الشرعة) aynı kökten (شرع) gelmektedir. Denilir ki, (شرع الله كذا), yol ve mezhep kılınmış anlamlara gelmektedir. (الشرع), kelimesi, (الشريعة) kelimenin kullanıldığı manalara gelmektedir. Bu kelimede, Allah tarafından Kullarına şeriat kılmış olduğu hükümler anlamında gelir. Dolayısı bu kelime, şeriata mensup olan hükümlerine bağlıdır. Bu yöndeki Meşruiyet (الشريعة) kelimesi "Kanuna uygunluk", "kanuna bağlılık" anlamlarda kullanılmaktadır. Buradaki kanunlardan maksat, şeriata bağlı olan kanunları kast edilmektedir.

**4. Meşruiyetin Kaynakları**

Yukarda izah ettiğimiz gibi meşruiyet, toplumun çoğunluğu tarafından otoritenin bu şekilde yönetilmesi ve idare edilmesi inanmaktır. Ancak bu inanış neyden kaynaklandığı bahse konu olmuştur. Meşruiyetle ilgili tartışmalar genellikle Alman sosyolog Max Weber konuyla ilgili çözümleriyle başlamıştır(Gönenç, 2001). Weber'in Meşrutiyetle ilişkin düşüncesine bakıldığında, Meşrutiyeti siyasi iktidarın önemli faktörlerinden biri olduğunu ve aynı zamanda meşruiyet kavramında inanç unsuru esas olarak kabul ettiğini görebilmekteyiz(Gönenç, 2001).

Max Weber, varmış olduğu kanaatinden yola çıkılarak meşruiyetin kaynakları Geleneksel, karizmatik ve hukuki-rasyonel olmak üzere üç şekilde karşımıza çıkmaktadır. Biz burada her birini ayrı ayrı ele almaya çalışacağız.

A. Geleneksel Meşruiyet: geleneksel meşruiyet; dine, örfe ve Aşiret geleneğine dayanan bir meşruiyet kaynağıdır. Geleneksel meşruiyet kaynaklara bakıldığında, şartlara göre değişebilecek ve önceki dönemlerde kabul edilen meşruiyet biçimi varken, ilerleyen dönemlerde kabul edilmeye bilir. Örneğin, Batı dünyasında Orta çağlarda dini geleneksel kabul ettikleri için ilerleyen dönemlerde reddedilip yerine başka bir meşruiyet kaynağı ortaya çıkmış ve sonuç olarak yok olmuştur(el-Lehham, 2006).

B. Karizmatik Meşruiyet: devletin yönetmesinde meşruiyet kazandıran bir başka tip, karizmatik tipidir. Karizmatik olgusunu terim halinde anlatmak güçtür. Ancak bir olgu olarak algılayabiliriz. Karizmatik kişi, toplum tarafından saygı duyulan, toplumun içinde söz sahibi ve ileri gelenleri kabul edilmektedir. Böyle özelliklere sahip olan kişilere bakıldığında, toplumu korkutacak veya ilgisini çekecek niteliğe sahiptirler. Yanı görülmeyen ve hissedilebilen bir güç ve yetkiye sahip olduklarını söyleyebiliriz(eş-Şavî, 2013).

Kişilerin karizmatiğini kazandıran etkenlerden; zenginlik, soy, belli göreve sahip olmak vb. etkenlerdir. Bu etkenlerden hareketle iki çeşit karizmatiği kazandıran etkenleri iki kategoriyi ayırabiliriz. İlkin kişisel karizmatik, yanı kişilerin zaman içerisinde belli bir çabayla

kazandıkları karizmatik tipidir. İkinci olarak hiçbir emek sarf etmeden elde edilen karizmatiktir. Örneğin soy ve nesep itibariyle elde edilen karizmatik tipidir.

Karizmatik meşruiyetine dayanan devlet, bir kişilere bağlı otoritedir. Devletin maslahatı bu kişilere tabiiyeti gerektirir. Aksi davranış devletin aleyhinde bir girişim sayılmaktadır.

Bu tip meşruiyete dayanan yönetimlerden örnek vermek gerekirse, Irak yönetimine Kral olarak kabul edilen Faysal b. Hüseyin örneğidir. Kral Faysal'i yönetime getiren etkenler dış güçler kabul edilse bile bunun yanında Hz. Peygamberin soyuna dayanması muhaliflere galip gelmesine etkili olan en büyük etkenlerdendir(eş-Şavî, 2013).

Bir başka örnek daha vermek gerekirse, 1815 yılında Alp adasından dönen Napolyon'un karizmatiği olmasaydı Fransa'yı tek başına ele geçirmiş olmazdı(eş-Şavî, 2013).

Karizmatiğin oluşmasını etkileyen ve güçlenmesini sağlayan etkinler, kişiden kişiye ve şartlara göre değişebilir. Örneğin günümüzde medyanın sayesinde insanlar arasında, bazı karizmatik şahsiyetlerin öne çıktığını görmekteyiz(eş-Şavî, 2013).

Karizmatik meşruiyete dayanan devlet sistemi gelişim aşamasında olan devletler için faydalı olabileceği söylenebilir. Ancak bunun gibi meşruiyet fertlere bağlı olmasından dolayı fertlerin ortadan kalkması ile meşruiyetin de ortadan kalktığı için kısa dönemde devletin menfaatine gibi görünse de üzün süreli düşündüğümüzde sürekli istikrarsızlığa neden olmasından dolayı mefsedat menfaatinden daha galip gelmektedir. Sonuç olarak devletin siyasî maslahatına hizmet etmeyecektir(el-Amravî, 2013).

C. Hukukî-Rasyonalizm Meşruiyet: bu kategoriye dayalı olan meşruiyet, bir rasyonel bir hukuk sisteminin sonucudur. Adeta bu meşruiyeti kazanan yöneticiler, yönetilenleri şöyle seslenmektedirler: bana itaat edin, çünkü biz sizin hukukunuza uygun olarak atanan sizin yöneticiyiz(Gönenç, 2001).

Weber'in sınıflandırılması incelendiğinde, meşruiyet hukukilikle ilişkisi olmadığını anlaşılabilir. Hukukilik, aslında hukuka uygunluk açısından incelenmektedir. Meşruiyet ise, toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen meşru görülen yönetim biçimidir. Bundan hareketle, hukuka uygun bir şekilde davranan yönetici, hukukilik niteliği kazanmış olsa bile, meşru sayılmayabilir. Tam aksine, yönetici hukuka uygun biçimde davranmamış olmalarına rağmen meşruiyeti kazanabilir. Şüphesiz ki Hukukilik, meşruiyetin artmasına katkıda bulunur, ancak her zaman hukuka uygun bir rejimin meşru olduğu söylenemez(Gönenç, 2001). Böylece hukukilik ile meşruiyetin aralarındaki ilişkiyi açık olacaktır.

**5. Meşruiyetin Çeşitleri**

Meşruiyetin biçimi siyasî otoritenin farklılığına göre farklılığı arz etmektedir. Siyasî otorite demokrasi biçimi benimsiyorsa toplumun iradesine sınırsız bir şekilde hak tanımış olacaktır. Bu iradeye dayanarak haklarını sınır tanımadan belirleme imkânına sahip olacaktır. Demokrasi anlayışı bu şekilde tanınmış olsa bile, insanların haklarını eşit bir şekilde tanınmamıştır. Demokrasi devletlerin çoğunluğu etniksel ve mezhepsel nedenlerinden dolayı haklarından mahrum etmişlerdir. Çoğunluğun bulunduğu yerde Demokrasi adı altında, azınlığı neredeyse yok sayılmaktadır. Ancak demokratik düşüncesine savunanlara göre, siyasî otorite teokratik bir sistemden meşruiyetini almışsa, bu durumda toplumun müdahalesi neredeyse imkansızdır. Ancak beyan etmemiz gerekiyor ki, Teokratik meşruiyeti zikredildiğinde, İslam'daki meşruiyet biçimine benzetmek doğru değildir. Çünkü İslam'daki meşruiyet günümüzdeki devlet teorilerinden hiçbirine benzememektedir. Nitekim İslam, kendisine mahsus bir meşruiyet anlayışına sahiptir. Biz burada bu iki meşruiyetin çeşidi; tanımı ve tarihteki sürecini ele alacağız.

A. Teokratik Meşruiyet:

Teokratik kavramı yunanca kaynaklı olup tanrısal otorite anlamına gelmektedir. Tanrısal otorite, dünyanın en eski otorite biçimi olarak kabul edilmektedir. Yakın zamana kadar Batı dünyasında hâkim olan teokratik meşruiyet olgusu, din adamları tarafından tanrı temsilcisi adı altında menfaatleri temin etmek için en çok inandırıcı bir meşruiyet biçimi hale gelmiştir. Bu

anlayışı benimseyen, Hristiyanların din adamları olmuştur. Kendilerine göre tanrı, otoritenin kaynağıdır. Tanrı meşruiyetin kaynağı olması hasebiyle yöneticiler, tanrı tarafından seçilmektedirler(Özdemir, 2009). Bunun için yönetilenlerden hiç kimse yöneticilere itiraz etme hakkı yoktur. Zaman zaman yönetilenlerden, yöneticilere görüş beyanı bulunduklarından dolayı, tanrı adına ağır cezalara maruz kalmalarına neden olmuştur.

Fakat Batı'da bu meşruiyet anlayışı ve sistem biçim orta çağlardan itibaren yavaş yavaş demokrasiye dayalı meşruiyete yaklaşmaya başlamışlardır. Artık tanrı yöneticileri seçmez, yöneticiler halk tarafından seçilmesi gerekmektedir. Ancak topluma seçme hakkı verilmiş olsa bile dini içerik bir demokrasi sistemi kabul edilmektedir(eş-Şavî, 2013). Haliyle Batı'da, demokrasi meşruiyetin gelişmesiyle teokratik meşruiyetin zayıflamaya başladı. En son olarak demokrasiye dayanan, bir meşruiyeti geliştirebildiler.

B. Demokratik Meşruiyet:

Demokrasi kelimesi, iki kelimenin "demos -kratos " birleşmesiyle ortaya çıkmıştır. İlk kelimenin halk anlamına gelirken, diğeri iktidar anlamına gelmektedir. Böylece demokrasinin kelime anlamı halk iktidarı, halkın yönetimi veya halkın kendi kendini yönetmesi şeklinde izah edilebilir.

Bu anlayıştan hareketle, toplum iktidarın meşruiyet kaynağıdır. Toplum tarafından meşruiyeti kazanamayan iktidar meşru değildir. Ancak toplumu (meşruiyet kaynağı) izah edilmeye çalışırken görüş ayrılığına yol açmıştır(eş-Şavî, 2013).

Rousseau ve kendi ekolüne mensup olanlara göre, otoritenin meşruiyeti toplumun tüm fertlerine aittir. Yanı toplumun her biri otoritenin bir kısmına sahiptir. Böylece otoritenin tamamı toplumun fertlerinin sayısına kadar olacaktır. Bu anlayışa istinaden toplumun her ferdi otoriteye müdahale etme hakkına sahiptir. Bu anlayış biçimine göre demokratik meşruiyet, yönetenlerin seçimler aracığıyla iş başına gelmesiyledir. Şayet toplumun her ferdine seçim hakkı tanımayan iktidar başa gelirse, meşru sayılmayacaktır(eş-Şavî, 2013).

Ancak demokrasinin gerektirdiği böyle bir anlayış biçimi burjuva sınıfına tatmin etmemiştir. Zira böyle bir anlayışı kabul ettikleri takdirde kendi işlerin aleyhinde olacaktır. Bunun için bu anlayışın yerine başka bir anlayış biçimi ortaya çıkarmak zorundalar. Bunun üzerine ümmet "La Nation" kavramı ortaya çakardılar. Bu anlayışa göre otorite, toplumun fertleri arasında bölünmüş olmayacaktır. Otorite ancak mevcut olan soyut bir şahsiyetin elinde olması gerekiyor, bu şahsiyet ise ümmettir "La Nation". Böylece ümmet otoriteye sahip olacak ve kendileri tarafından seçilen yöneticiler ancak yönetebilecektir. Buna binaen toplum her bireyi tarafından yöneticiler seçilmeyecektir. Sadece ümmet tarafından yöneticiler seçilecektir(eş-Şavî, 2013).

Burjuvanın ortaya koyduğu bu demokrasi anlayışına göre toplumun her bireyi tarafından seçilmiş olması gerekmez. Yöneticiler meşruiyeti kazanabilmeleri için ümmet tarafından seçilmiş olmaları yeterli olacaktır(eş-Şavî, 2013).

Yukarıda beyan edilen ümmet kavramı, İslam düşüncesinde ümmet kavramını kastetmiyoruz. İslam düşüncesinde ümmet kavramı farklı bir anlam içermektedir.

**6. Meşruiyetin Yok Olma Sebepleri**

Hükümetlerin meşruiyetlerin kazanmaları ile birlikte var olan istikrar zaman zaman bu meşruiyetin kayıp etmesiyle birlikte sekteye uğramış ve düzensizlik ortaya çıkmıştır. Bu düzensizliği yaratan meşruiyetin yok olması bazı sebeplere dayandığını söylemek mümkündür. Bunlardan bazıları şöyle özetlemek mümkündür.

A. Anayasal sorun: genellikle bu sorun sömürgecilerin uzantısına bağlı olan ülkelerde ortaya çıkmaktadır. Bu tip ülkelerde sömürgeci güçler tarafından dayatılan anayasaya bağlı olarak kurulan müesseselerin kabul görülmemesinden kaynaklanmaktadır. Burada aslında hükümetin müesseselerini kabul etmemek dayatılan anayasaya itibar etmemelerinden kaynaklanmaktadır(el-Amravî, 2013).

B. Rejim değişimin sorunu: daha önce yürürlükte olan bir rejimin devlet tarafından değiştirilmesi ile başlayan bu meşruiyet sorunu milletin yeni rejimin kabul görmemesinden kaynaklanıp, devlete karşı hareketlilik ve bu hareketliliğe bağlı olarak çatışmaya yol açmaktadır (el-Amravî, 2013).
C. Hükümetin faaliyetini kayıp etme sorunu gösterdiği faaliyet neticesinde toplumun onayını alarak meşruiyet kazanan bir devlet, bu faaliyetlerin askıya alınması ve kayıp etmesi durumunda meşruiyetin kayıp etme tehlikesine girer. Bu duruma gelen hükümetler toplumun onayını alamayınca despot bir sistemin tezahürü olan kaba güçlere dayanarak yönetmeye çalışır. Ancak bu şekilde hüküm eden bir devletin meşruiyet krizi yaşamaya başlar. Bu da bir devletin sonu demektir (el-Amravî, 2013).

**7. İslam Devlet Hukukunda Hakimiyetin Merkezi Kavramı Olması Bakımından Hilafet Kurumu-Müessese Analizi**

Önceki dönemlerde anayasa yapımında bulunmayan bazı kavramların, modern batı hukuk literatüründe ortaya çıkmasıyla beraber İslam düşünce dünyasında da etkili olduğunu görüyoruz. İslam düşünce dünyasında etkili olan bu kavramlardan biri de egemenlik olmuştur. Egemenlik kavramı batı literatüründe yeni bir kavram olmasına rağmen İslam düşünce dünyasında kısa sürede yaygınlık kazanmış ve uzun tartışmalara neden olmuştur. Bu şekilde İslam düşüncesinde ehemmiyet kazanan egemenlik kavramı, neredeyse bütün İslam ülkelerinin anayasalarında yerini bulmuş ve üzerine durulması gereken maddelerden biri haline gelmiştir. Dolayısıyla egemenlik kavramını ehemmiyetine binaen bu kavramı anlamamız ve İslam dünyasındaki gelişim sürecini takip etmemiz icap eder.
Egemenlik kavramı üzerinde uzun tartışma yapan el-Halidi, bu " حق النفوذ والسلطان والأمر والنهي، وما يتبع ذلك من جزاء، وهي قوة تمثل حق الجماعة فيما يختص بموقفها حيال المواطنين داخل حدودها، وفي علاقتها مع الأسرة الدولية"(el-Halidî, 1981), " سلطة أصلية مطلقة عامة غير محدودة تهيمن على الأفراد والجماعات"(Eîsmen, 2022) ve benzeri tanımları verdikten sonra egemenlik kavramını İslam hukuku açısından değerlendirip ve en uygun tanımı " سلطة عليا مطلقة، لها وحدها حق اصدار الحكم على الأشياء والأفعال" olduğu ifade etmektedir(el-Halidî, 1981).
Egemenlik kavramı Fransa'nın mutlak kraliyet sistemiyle yönetildiği bir dönemde Jean Bodin ile ortaya çıkmıştır(Beriş, 2008). Bodin'e göre kilisedeki din adamlarını siyaset işlerinden uzaklaştırıp mutlak kraliyete sahip olan kimseye tüm siyasi işlerin havale edilmesi gerektiğini savunuyor. Bu anlamda Jean Bodn'in egemenlik anlayışı seküler düşüncenin tezahürünü göstermektedir. Bu şekilde Bodin egemenliğe sahip olması gereken milleti, egemenlikten uzaklaştırmış oluyor. Çünkü yönetilen milletin aynı zamanda yönetici olması mümkün olmadığının kanaatindedir. Böylece egemenliğin bölüştürülmesi veya bölünmesi mümkün kılınmamaktadır.
Bodin'ının düşüncesine binaen, egemenliğin tek bir kişiye verilmesi ve onu mutlak hâkim olarak telakki edilmesi, bireylerin özgürlüğüne tehlike teşkil ettiğini düşünen Monteskiyo, egemenlik nazariyesini tamamen reddetmemekle beraber bir çözümün bulunması gerektiğini düşünmektedir. Yani Monteskiyo insanların kötü içgüdülerine karşı sınırların teşkil edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu ise kuralların konulmasını gerektiriyor. Bundan hareketle egemenliğin meşruiyeti, gayesinden veya egemenlik oluşumundan değil, uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Bu, egemenliği sınırlandırmak ve diğerleriyle paylaşmak suretiyle icra edilebilecektir(Kemal, 2015). Fakat bu anlayışı kabul etmeyen Rousseau farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Rousseau'ya (Rosseau, 1990) göre egemenlik toplum sözleşmesi sayesinde ortaya çıkan genel iradenin yegâne hakkıdır(Kemal, 2015). Herhangi bir kimsenin elinde bulundurması veya o kimsede tezahür etmesini mümkün görmeyip soyut bir varlık olarak telakki etmektedir.
Yukarda beyan ettiğimiz üzere egemenlik kavramını, aslında devletin yasama organını teşkil eden bilgi kaynağından bahsetmek ve meşruiyet kaynağı olarak kabul etmektedir. Egemenliği, bir kişinin eline vermek ve ona mutlak hakimiyeti tanımak veya genel iradeye bağlamak

ancak rasyonel bir düşüncenin tezahürü olarak kabul edilebilir. Bu anlayıştan yola çıkarak devletin yasama organının doğruluğu esas almayıp genel arzuyu esas almayı savunan batıda, rasyonel düşüncenin tesis edildiği kabul edilmektedir.

İslam düşüncesinde önceki dönemlerden bu var olan rasyonalizm akımı, batı dünyasında ortaya çıkmasıyla beraber ve özellikle siyasi alanda etkin bir şekilde revaç bulmasının ardından İslam düşünürlerinin bu hareketlerin bilhassa siyası alanla alakalı boyutunu tekrar ele almalarına neden olmuştur. Bu hareketlerin etkilediği kavramlardan biri olan egemenlik kavramı, batı dünyasının sekülerleşmesi ve batının doğu üzerindeki menfi etkisinden dolayı İslam düşünürlerinin buna karşı sert bir şekilde tavır almasına neden olmuştur. Bu meyanda sekülerizme karşı oluşturulan hâkimiyet kavramı İslam düşünürlerinde farklı bakış açıları oluşturmuştur.

Hâkimiyet kavramı esnek bir yapıya sahip olduğundan dolayı İslami hareketlerin birçoğu bu kavrama kendi anlayış ve fikirlerini destekleyecek mahiyette yorumlarmışlar. Özellikle bu kavram siyasi ve dini alanlarda kullanıldığından dolayı hâkimiyet kavramının mefhumu, menşei ve gelişim süreci hakkında bir ihtilaf söz konusudur.

Seküler bir zihniyete dayanarak egemenlik kavramını ortaya atan batı düşünürleri, din ile devleti birbirinden ayrılması neticesinde daha önce kilise hukukuyla yönetilen batı bu ayırma neticesinde bir hukuk boşluğuna düşmüşler. Dolaysıyla bu boşluğun giderilmesi ve yeni kanunların oluşturulabilmesi için alternatif bir bilgi kaynağına ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç rasyonalite yani akıl ile karşılanmaya çalışılmıştır. İslam âleminde batıdaki egemenlik anlayışına karşı oluşturulan hâkimiyet kavramı, siyasi laikliğin aksine dinin hâkimiyetten ayrılmaz bir parça olduğu anlayışını savunur. Buna göre şeriat ile hükmedilmesi ve bu zeminde kanunların çıkarılması esas alınır.

Hâkimiyet kavramı İslamiyet'in ilk dönemlerinde, beyan ettiğimiz şekliyle tezahür etmemiştir. Ancak Osmanlı devletinin yıkılmasının ardından Mevdûdî'nin önderliğinde bu kavram beyan etmiş olduğumuz anlamıyla ortaya çıkmıştır. Mevdûdî'den sonra Seyyid Kutup gibi birtakım mütefekkirler tarafından hâkimiyet kavramıyla ilgili aynı fikirler benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Bir görüşe göre, Mevdudi ile hâkimiyet kavramına yüklenen anlamın ana çekirdeğinin Haricilerin Kur'an'ın hakem kılınmasını istemeleriyle oluşturulduğu savunulmaktadır. Ancak bir diğer görüşe göre bu kavramın ana çekirdeği Hariciler tarafından ortaya konulmamıştır. Nitekim Hariciler iki grubun arasındaki husumetin çözülmesi için Kur'an-ı hakem olarak tayin etmişlerdir. Ancak günümüzde kullanılan hâkimiyet kavramı devletin şeriatla hüküm etmesini gerektirmektedir. Bu kavramın temel anlamının Haricilerle başlatıldığını kabul etmeyenler bu süreci ibn Teymiyye ve onun tevhit anlayışıyla başladığını öne sürerler(Ali Mebruk, 2015). Bu bağlamda libn Teymiyye'nin tevhit anlayışı bizler için önemlidir. İbn Teymiyye tevhidi uluhiyyet ve rububiyyet olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Rububiyyet tevhidine göre Allah, yaratan, düzenleyen, can verip alan gibi özelliklere inanmakla alakalıdır. Tevhid-i uluhiyye ise Allah'a ortak koşmadan, sadece Allah'a kulluk etmektir. İbn Teymiyyenin bu anlayışından hareketle hâkimiyetin yalnızca Allah'a has olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde Allah'a şirk koşulmuş olur. Böylece hâkimiyet kavramının temel anlayışı ibn Teymiyye ile başladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre hâkimiyet kavramına günümüzdeki anlamı yükleyen Mevdûdî ve ona tabi olan Seyyid Kutub'un, ibn Teymiyye'nin tevhid anlayışından beslendiği görülmektedir(Ali Mebruk, 2015).

Hâkimiyet kavramını siyasi alana taşıyan Mevdûdî, hâkimiyeti, "üstün/ mutlak egemenlik" olarak güncel kavramlarla tanımlamaktadır(el-Mevdudî, 1981, 18). Ancak Mevdûdî bu mutlak egemenliği Allah'a has kılmaktadır ve Allah dışında kimse yasama hakkına sahip olmadığını söylemektedir. Bir kimse bu hakkı yalnızca Allah tarafından elde edebilir. Böylece belirlenen her hüküm ve kanunun meşruiyeti Allah'a dayanmaktadır(el-Mevdudî, 1981). Buna göre Mevdûdî şeriati esas almayan herhangi bir devletin reddedilmesi ve cebren de olsa şeriata

dayanan bir devletin kurulmasını gerekli görmektedir. Bu düşüncesinden hareketle Mevdûdî bir devletin korunmasında sınır ve topraklarını esas almayıp o devletin yürütmüş olduğu fikri esas almaktadır ve ancak doğru bir fikre sahip olan bir devlet için kişinin kendi canını siper etmesi gerektiğini savunmaktadır. Mevdudi'ye göre Allah'ın kanunları dışında konulan herhangi bir kanunname şeriatın ruhuna aykırı olup şirke yol açmaktadır. Buna binaen herhangi bir şey yapıldığında Allah'ın emirlerini yerine getirmek suretiyle Allah'ın uluhiyetine teslim olunacaktır. Aksi takdirde Allah'ın uluhiyetine şirk koşulmuş olunacaktır(el-Mevdudi, 1981).

Dini hâkimiyetin aynı zamanda siyasi hâkimiyet olduğunu savunan Mevdûdî, bu hakimiyette kullanılması en uygun kavramın Hilafet olduğunu söylemektedir. Nitekim hilafet kavramı Kuran-i bir kavramdır. Allah (c.c.) "...وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات". hilafette bulunan kuvvet ve güç özünde olmayıp Allah'ın vekili olmasından kaynaklanmaktadır(el-Mevdudî, 1981). Fakat Mevdûdî'nin buradaki hilafet anlayışı Papazlardaki veya Allah'ın gölgesidir sözündeki gibi değildir. Çünkü Kuran-ı Kerimdeki hilafet hiçbir fert, aile veya belirli bir sınıfın tekelinde değildir. Tam aksine Allah'ın hâkimiyetine inanan herkesin elindedir. Hilafetin böyle bir özelliğe sahip olmasından dolayı İslami demokrasi diye nitelendirilebilmektedir. Hilafette bulunan demokrasi ile batı dünyasında gelişen demokrasi arasındaki fark; batıdakinin mukayyet olmamasıdır. İslam'da bulunan demokrasi ise tam aksine Allah'ın kanunlarına bağlı olacak şekilde yürütülmesi ile olur(el-Mevdudî, 1981). Böylece Allah tarafından insanlara verilen hilafet, halifeye mutlak hâkimiyet tanımayıp Allah'ın iradesine bağlı olarak sınırlandırmaktadır"(el-Mevdudî, 1977).

Mevdûdî'yle beraber gelişen hâkimiyet nazariyesi, Seyyid Kutup tarafından da benimsenmişti. Böylece İslam dünyasında, hâkimiyet kavramı birçok İslami hareketin düşüncelerinde esaslardan biri haline gelmiştir. Tüm bunlara rağmen batı düşüncesinin etkisinde kalan bazı İslam mütefekkirleri tarafından ümmetin hâkimiyeti da savunulmuştur. Bu anlayıştan hareketle hâkimiyetin millete ait olduğu birçok İslam devletinin anayasasında beyan edilmiştir(el-Halidî, 1981). Bu görüşlerin yanı sıra İslam düşünürlerinde er-Rîs gibi hâkimiyet çift kaynaklı olup ümmet ile kanun/İslam şeriatı arasında bölünmektedir. Böylece İslam ülkelerinde hâkimiyet ümmet ve İslam şeriatından kaynaklanmaktadır(er-Rîs, 1976). Bu anlayışın gerekçesi ise, İslam devletinde bulunan kanunlar sadece şeri delillerden alınmış olmayıp ümmetin içtihatlarının da bir paya sahip olduğunu göstermektedir. Şeriat genel kanunları beyan ederken ümmet bu kanunları esas alarak devletin ihtiyaçlarını karşılamak üzere içtihat etme imkânına sahiptir. Ümmetin içtihatlarını temsil eden heyet "chlu'l-Hal ve'l-Akd" olarak nitelendirilmektedir. Heyetin kararlarının doğru olabilmesi için konuyla ilgili şeri delillerde delil bulunmayıp verilen kararların ümmetin maslahatlarını gözeten nitelikte olması gerekiyor. Böylece verilecek kararlara şeriatın bir parçası olması ve ümmetin masum olması anlayışından hareketle itaat edilmesi gerekiyor(Muhammed, 2002). Filhakika, hâkimiyet bir yönüyle ümmetin ortaya koyduğu içtihatlarından dolayı kendisine atfedilmiş olsa bile, ümmetin içtihadı şeriatın genel kanunları dâhilinde olmasından dolayı şeriatın bir cüzü olarak kabul edilmektedir. içtihatla belirlenen hükümler, şeriatin naslarında açık belirlenmemiş olsa bile şeriatın bir kaynağı olan içtihada dayanmaktadır. Söylediğimizden hareketle hâkimiyet, ümmetin içtihadının aksine sorgulanmayan şeriat, mutlak hâkimiyetin sahibi kabul edilmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz görüşlerden farklı olarak bir başka görüş de Hamed tarafından ortaya konulmuştur. Hamed'e göre ilahi hâkimiyetten bahseden düşünürler seküler düşüncenin bir karşıtı olarak ortaya çıkmıştır(Hac Hamed, 28). Fakat zikretmiş oldukları ilahi kaynaklı hâkimiyet anlayışını böyle tanımlamak doğru değildir. Çünkü hâkimiyet kavramı, Allah kaynaklı olacak şekilde tanımlandığında, Allah'ın doğrudan doğruya müdahale etmesi ve hiçbir vasıta olmadan topluma olağan üstü olayları göstermek suretiyle yönetmesi ve gereken durumlarda cezalandırmasını gerektiren bir hâkimiyettir. Bu hâkimiyetin uygulanabilir olması

için mukaddes bir toprağın belirlenmesi icap eder(Hac Hamed, 2010). Hamed'e göre insan üzerinde tarih boyunca üç "hâkimiyet" anlayışından bahsedilebilir: Birincisi: İlahi hâkimiyet. İkincisi: İstihlaf hâkimiyeti. Üçüncüsü ise: Beşeri -Kitap- hâkimiyeti.

İsrail oğulları döneminde gerçekleşen birinci hâkimiyet, Allah tarafından kendilerine kutsal toprak ve olağan üstü mucizelerde gösterilmiştir (Hac Hamed, 2010).

Davut ve Süleyman döneminde gerçekleşen ikinci hâkimiyet, Allah doğrudan müdahale etmeyip gayıp yoluyla Peygamberler/krallar vasıtasıyla topluma müdahale etmektedir. Bu hâkimiyet döneminde topluma Allah'ın doğrudan müdahalesi olmadan kendisi tarafından seçilen kişi vasıtasıyla müdahale etmiş ve seçtiği kişiye mutlak hâkimiyeti verilmektedir (Hac Hamed, 2010). Allah (c.c.), vahiy ve ilham yoluyla seçtiği halife ile irtibata geçer ve aynı zamanda ona tabiatın içindeki kâinatı musahhar kılar. Dolaysıyla Hamed'e göre istihlaf döneminde Allah'ın emirleri yerine getirmek üzere halife olan, siyasi otoriteye sahip olması yanında evrenin üzerinde de bir takım hakimiyete sahiptir (Hac Hamed, 2010).

Allah'ın yaratma gayesi gereği beşeri-Kuran hâkimiyetini kabul eden Hamed, Mekke'de en son Peygamber ile ortaya konulmuş ve Kuran-ı Kerimle kıyamete kadar rehber bir kaynak kılınmıştır (Hac Hamed, 2010). Bu hâkimiyetin gereği, insanlar Allah'ın ayetlerine ulaşmak için kendileriyle somut şeylerle irtibata geçmeyip soyut bir şekilde irtibata geçer(Hac Hamed, 2010). Bundan hareketle insanlar Allah ile irtibatları gayıbidir. Nitekim Peygamber (s.a.v.) vefat etmeden önce kendisinden sonra gelecek halife veya imami tein etmemiştir. Bunun neden ise Peygamber (s.a.v) görevinden olmayıp insanların kendi hâkimiyetlerini kendiler tarafından yürütülmesi içindir(Hac Hamed, 2010).

Devletin işleyişi beşeri hâkimiyete ait olmasından dolayı peygamber tarafından belirlenmiş değildir. Aynı zamanda zaman ve mekâna göre Kuranın beşeri hâkimiyetin gereği olarak yorumlanabilmesi için Peygamber tarafından tefsir edilmemiştir. Bu anlayıştan hareketle beşeri hâkimiyet, siyasi, ekonomik ve sosyal sorunları karşılamak üzere yeni sistemlerin ve anlayışların icat etmek görevlerinden biridir. Bu sistemleri ve anlayışları ortaya koyarken ilahi ve istihlaf hâkimiyetten ve masum imamların anlayışından uzak bir şekilde icra edilmesi gerekiyor. Buna binaen beşeri hâkimiyetin görevi, çeşitli kültürel ve bilgi metotlarını göz önünde bulundurmak suretiyle evreni anlatan Kuranı kerimin bir kaynak sayarak onu evrenin anlayışını ve hareketini kapsayan bir bilgi kaynağıdır. Böylece insanların marifeti ve idrak kabiliyetlerine göre hakikate ulaşmak için içtihat etmelerine esnek bir zemin oluşturulacaktır (Hac Hamed, 2010).

Hâkimiyet kavramı hususunda farklı bakış açıların var olmasına rağmen şeriatin hâkimiyeti, cumhurun görüşü olması hasebiyle en uygun olarak görülmüştür. Özellikle konuyla ilgili klasik eserlerin usul kitapların "el-Hakim" başlığı altında görmek mümkündür(el-Halidî, 34). Şeriatın hâkimiyeti açıkça klasik eserlerde görmek mümkündür. Bu hâkimiyete açıkça beyan eden Âmidi(el-Amidî, 2003), Gazali(Gazzâlî, 1993), Esnevi(İsnevî, 1999), Şevkanî(Şevkânî, 1999) ve buna benzer mütefekkirler tarafından beyan edilmiştir. Aynı zamanda bu hâkimiyet tarafından önceki dönemlerde İslam devletinde meşruiyet kaynağı kabul etmişlerdir. Örneğin Hz. Ebu Bekir halife olduktan sonra konuşmasında " أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإنه عصيته فلا طاعة لي عليكم" görmek mümkündür. Tüm bunlar bize gösteriyor ki, meşruiyet kaynağı halifeden veya genel iradeden alınmış olmayıp, şeriata uygunluğu kadarıyla meşruiyet kazanır. Çünkü mutlak hâkimiyete sahip olan Allah'tır. Şeriatın hâkimiyetini kabul etmekle beraber devletin başkanı/halife ve genel iradenin te'siratı bu noktada kayda değer iki önemli unsurdur. Dolayısıyla bu iki unsurun bu noktada konumunu açıklığa kavuşturmak fayda sağlayacağını düşünüyoruz.

Müslümanlar nezdinde Allah'ın hâkimiyetinin merkezliği esas almak suretiyle, Allah tarafından bu emanetin' yerine getirilmesi için insanları halife olarak tein etmiştir. Dolayısıyla ümmetin her ferdi Allah'ın hükmünü yerine getirme noktasında halifelik görevini üstlenir ve hiçbir kimse bu hâkimiyeti kendi tekelinde hasretmesi kabul edilemez. Dolayısıyla insanın

üstlenmiş olduğu bu emanetin Allah tarafından insanlara verilen bir görev olduğu göz önünde bulundurulursa "hilafet" tabiri en uygun tabiri olacaktır(el-Mevdudî, 1981, 24). Buna binaen insanların hilafetine ve Allah'ın mutlak hâkimiyetine inanan herkesin bu hâkimiyetin temsilcisi olduğunu ve bunun adeta bir bayrak taşıma görevi arz ettiği söylenebilir.
Allah tarafından emaneti yerine getirmek üzere mükellef kılınan ümmet, kendilerini temsil edecek "ehlulhal vel akd" diye adlandırılan heyeti seçer. Bu heyet günümüzdeki siyasi tabiriyle yasama organı kabul edilmektedir. Bu heyet şeriatın kurallarına aykırı olacak şekilde herhangi bir kanunu koyma yetkisine sahip değildir(el-Mevdudî, 1981). Aksi takdirde şeriata uygun olduğu müddetçe ve ümmetin maslahatını gözetleyecek nitelikte bir kanunu koyma yetkisine sahiptirler. Bu heyet yasama görevini yerine getirmekle beraber yürütme organını temsil edecek kişiyi seçmekle sorumludur. Bu heyet tarafından seçilen kişiye de "halife" denilmektedir.

Halife ümmetin yerine dini korumak ve devletin işleyişini ve birliğini sağlamak suretiyle devleti her türlü düşmandan korumakla mükelleftir. Bu anlamda halifenin ümmetle olan ilişkisi vekil ile müvekkil arasında cereyan eden ilişkiye benzer(el-Mityerî, 2003). Halife meşruiyeti ümmetin maslahatını düşünen kanunlara tabii olmakla kazanır. Dolayısıyla halife İslam devletinde yürütme organın merkezi olarak kabul edilir. Buna binaen İslam devletinde halifeyi seçmek üzerinde âlimlerin icma ettiği meselelerden birdir'. Dolayısıyla, devletin birliğini temsil eden halife, onunla beraber başka bir halifeyi seçmek caiz değildir ve gerçekleştirilen beyat batıl hükmündedir. Nitekim bir halife olduğunda başka bir halifeye bey'at etmek ümmetin bölünmesine neden olacaktır. Böylece İslam devletinin özelliklerinden biri olan ümmetin birliğini korumanın aksine bölünmesine neden olacaktır.

## SONUÇ

Beşerî, ülke ve egemenlik unsurundan müteşekkil olan devlet mefhumunun, Batı düşüncesi ile İslam düşüncesi arasında farklılık olduğu görülmektedir. Devletin egemenlik sorununun ilk olarak batı dünyasında ortaya çıktığı kabul edilse bile, İslam dünyasında geçmişten bu yana bu sorunun klasik kaynaklarda çok fazla ele alınmadığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla hakimiyet kavramı İslam dünyasında ciddi bir sorun teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Ancak batı dünyasında gelişen egemenlik kavramı ve batının gelişmesiyle sömürge altında kalan İslam ülkeleri doğal olarak batı düşüncesinin etkisi altında kalmaktadır. Batıda seküler düşünce üzerine inşa edilen egemenlik kavramı batının etkisiyle İslam dünyasında hakimiyet kavramı olarak ortaya çıkmıştır. Hâkimiyetin kaynağı hususunda İslam dünyasında, batı etkisinde olanlar ile düşüncelerini İslam'ın temel naslarına dayandıranlar arasında ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. İslam dünyasında hakimiyet mefhumu üzerinde ortaya çıkan düşünce farklılıkları aslında egemenliğin meşruiyet sorununu yaratmıştır. Bu sebeple meşruiyet sorunu tartışmaları yaşanmaya başladığı andan itibaren sorunun aslında bir zihniyet meselesi olduğundan bahsedilebilir. Dolayısıyla zihniyet birliğine varılmadığı takdirde ciddi siyasi istikrarsızlığın yaşanması kaçınılmaz olacaktır.

İslam düşüncesinde hâkimiyetin anlaşılmasında farklık arz etmiş olsa da ehlisünnete göre genel kanaat mutlak hâkimiyetin Allah'a ait olduğu düşüncesidir. Allah'ın hükümlerini yerine getirmek üzere teklif edilen ümmet, kendilerini temsil eden heyeti belirtmekle mükelleftir. Yasama organının teşkil eden bu heyet devletin yürütme organının temsil eden halifenin seçilmesinden sorumludur. Halife Allah'ın hükümlerini yerine getirmek suretiyle insanların dünyevi ve uhrevi maslahatlarının elde edilmesi için gayret etmekle mükelleftir.

## KAYNAKLAR

Amidî, S. (2003) . *Munteha's-sevl fî ilmi'l-usul*. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye.

Amravî, F. (2013). *Ezmetu'ş-şer'iye fi'l-anzimeti's-siyasiye el-arabiye dirasetu halet-i mısr*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Muhammed Hızır Üniversitesi el-Hukuk ve'l-Ulum es-Siyasiye Enistitüsü, Beskere.
Beriş, E. (2008). Egemenlik kavramının tarihsel gelişimi ve geleceği üzerine bir değerlendirme". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 63(1), 55-80.*
Caniklioğlu, M. (2010). *Anayasal devlette meşruiyet*. Ankara: Yetkim Yayınevi.
Dağcı, Ş. (1980). *İslam devletler hukukunda devletin ülke unsuru*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü, Ankara.
Esmein. A. (2022) *Usulu'l-hukuk ed-dustûriye*. İngiltere: Muesseset Hindavi,
el-Mevdudî, A. (1977). *el-hukumetu'l-islamiye*. Kahire: Matbe'atu'l-Kahire.
el-Mevdudi. A. (1981). *el_mustelehatu'l-arabiye fi'l-kurân: el-ilah- er-râb - el-ibade - ed-din*. 8. Baskı. Kuveyt: Daru'l-Kalem.
el-Mevdudi. A. (1981). *Tedvinu'd-dustur el-islamî*. 5. Baskı. Beyrut: Muessesetu'l-Risale.
el-Mityerî. H. (2004). E*l-hurriye ve't-tufân*, 1. Baskı. Lubnan: el-Muessese el-Arabiye Littiba'a ve'l-Neşir.
Er-rîs. Z. (1976). *En-nezeriyetu's-siyâsiyetu'l-islamiye*, 7. Baskı. Kahire: Darut-Turas el-Arabi.
Feyruz, A. (2005). *El-kamus'l-muhît.* 8. Basım. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle.
Gazzâlî, M. (1993) El-*mustaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl*. Beyrut: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye.
Gönenç, L. (2001). Meşruiyet kavramı ve anayasaların meşruiyet problemi. *A.Ü.H.F.D.* 50, (1), 131-152.
https://www.hukukpolitik.com.tr/2016/12/05/hukuk-devletinde-mesruiyet-sorunu/ erişim tarihi: 15.07.2023.
Gürbüz, A. (2004). *Hukuk ve Meşruluk (Evrensel Erdem Üzerinde bir Deneme)*. 2. Baskı. İstanbul: Beta Yayınevi.
Hac hamed, M. (2010). *el-Hakimiye*. Beyrut-Lenden: Daru's-Sâkî.
Hadi, R. (1977). Mefhumu'd-devle ve nşû'uhâ ind ibn-i haldûn. *Mecelletu'l-Ulum Es-siyasiye*, 37, 78-104.
El-Halidî, M. (1981) K*eva'id nizâmu'l-hukum Fi'l-İslam*. Daru'l-Kutub el-İlmiyye.
İbn Haldun, A. (2010). *El-mukaddime*. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye.
İbn Menzur, M. (1993). *Lisanu'l-Arap*. 3. Baskı. Beyrut: Daru's-Sadır.
İsnevî, C. (1999). *Nihâyetu's-sûl şerḥu minhâc'ul-vuṣûl*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye.
https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB-2921 erişim tarihi: 15.07.2023.
Lehham, A. (2002). *El-mesele'd-dimukratiye Fi el-Vatan el-Arabî*. 2. Baskı. Beyrut: Merkez Dirasatu'l-Vihdetu'l-Arabiye.
Muhammed Y. (2008). *Nizamu'l-Hukm fi'l-İslam*. Kahire: Daru'l Fikr el-Arabiye.
Okumuş, E. (2003). *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
Özdemir, G. (2009). Batıda türklerde egemenlik kavramı. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 23, 1-11.
Rosseau, J. (1990) *Toplum Sözleşmesi*. 4. Baskı. İstanbul: Adam Yayınları.
Eş-şavî, M. (2013). *Devletu'l-kanûn*. 1. Baskı. Amman: ez-Zâkire.
Eş-şavî, M. (2013). *Felsefetu'd-devle*. 2. Baskı. Amman: ez-Zâkire.
Şevkânî, M. (1999). *Irşādu'l-fuḥūl ila teḥḳiḳi'l-haḳ min ʿilmi'l-uṣūl*.. Dimeşk: Dâru'l-Kitâb el-ʿArabî.

https://www.mominoun.com/articles/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%AD%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A-%D8%B9%D9%84%D9%8A-%D9%85%D8%A8%D8%B1%D9%88%D9%83-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D9%83%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D9%82%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-2974 erişim tarihi: 15.07.2023.

Talip, T. (2001). *Devletin egemenlik unsuru ve egemenlikten kaynaklanan yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu.

Teziç, E. (2009). *Anayasa hukuku*. 13. Baskı. İstanbul: Beta Yayınevi.

Türk H. K. (1944). *Türk hukuk lügatı*. Ankara: Maarif Matbaası.

Vergin, N. (2008). S*iyasi sosyolojisi-kavramlar, tanımlar, yaklaşımlar*. İstanbul: Doğan Yayınevi.

## EXTENDED ABSTRACT

The argument of supremacy, which has emerged from the period of the Companions to the present day, is of utmost importance today. The explanations made on this notion in the Islamic world have introduced the issue of legitimacy in Islamic countries. We can talk about the existence of the problem of thought from the moment the problem of legitimacy begins to be experienced. Hence, it necessitates reaching a consensus on the subject. Otherwise, it will cause serious instability in the country. Thus, a country administration that does not conduct legitimacy will be mentioned.

The concept of sovereignty requires acceptance by the majority of people in society to be considered legitimate. For people to accept sovereignty, it must align with the accepted and respected thoughts prevailing in society. Thus, legitimate sovereignty is a form of governance that conforms to the values, customs, and thoughts of the society. However, this concept of legitimacy is subject to change depending on the circumstances.

The concept of sovereignty is flexible, leading many Islamic movements to interpret it in ways that support their own understanding and beliefs. Since this concept is used in both political and religious contexts, there are disagreements about its meaning, origin, and development.

Western thinkers, based on a secular mindset, introduced the concept of sovereignty. When church law used to govern the West, the separation of religion and state created a legal vacuum. To fill this void and create new laws, an alternative source of knowledge was needed, which was fulfilled by reason and rationality. In contrast, the concept of sovereignty in Islamic thought asserts that religion is an integral part of sovereignty. It advocates governance based on Sharia law and the enactment of laws within that framework.

Originally, sovereignty as described above did not manifest in early Islam. However, after the fall of the Ottoman Empire, the concept of sovereignty, as outlined earlier, emerged under the leadership of Mevdûdî. It was subsequently adopted and continued by other thinkers, including Seyyid Kutup, making it a fundamental aspect of many Islamic movements' ideologies. Despite this, some Islamic intellectuals influenced by Western thought still advocated for sovereignty belonging to the ummah (the Muslim community). Accordingly,

the constitutions of many Islamic countries explicitly state that sovereignty belongs to the nation.

In the Islamic perspective, scholars like er-Rîs propose a dual-source sovereignty, where sovereignty originates from both the ummah and the Islamic law (Sharia). Islamic laws are derived not only from the religious sources (Shari'a evidence) but also from the interpretations and opinions of the ummah. A representative body called "chlu'l-Hal ve'l-Akd" interprets and applies these laws based on the needs of the state, as long as they align with the general principles of Sharia.

Overall, sovereignty in Islamic thought is seen as belonging to Allah, but it is manifested through the collective efforts and interpretations of the ummah within the framework of Sharia. It is considered an inseparable part of Sharia law and is unquestionable.

Furthermore, there is another perspective presented by Hamed. According to him, thinkers who speak of divine sovereignty emerged as a contrast to secular thought. However, defining this concept of divine sovereignty in this way is not entirely accurate. True divine sovereignty involves Allah directly intervening without any intermediaries to govern society and, if necessary, to display extraordinary events and administer punishment. To make this divine sovereignty applicable, a sacred territory must be designated.

Hamed describes three types of sovereignty over humanity throughout history: divine sovereignty, caliphate sovereignty, and human law (Kitap) sovereignty.

Though it varies in the understanding of sovereignty in Islamic thought, the idea that absolute sovereignty belongs to Allah is the over-all belief of the people of Sunnah (Ahlus-Sunnah). The people (ummah) proposed to fulfill Allah's decrees is obliged to specify the delegation that represents them. This committee, which constitutes the legislative body, is responsible for the designation of the caliph, who represents the executive organ of the state. The caliph was made essential for people to achieve worldly and otherworldly interests by fulfilling the rulings of Allah. The speciality of assembling Islamic lands under one roof will be a reality thanks to this caliph. Though, since almost all of the regions in the Islamic world were subject to colonial countries, the Islamic geography, which was subject to a different administration, was formed. For this purpose, in many countries, the form of government imposed by the colonialists was not adopted by the people of the region and a government that lost its legitimacy emerged. Therefore, a stability that gained legitimacy in many Islamic countries became unspeakable. For this reason, an understanding of legitimacy that does not go beyond the general lines of Islam needs to be re-evaluated, considering the change in management styles around the world. Therefore, it is vital to establish a sovereignty system based on the basic principles of Islam rather than the forms of administration in the Islamic country.