

# MODERN İSLAM SİYASET DÜŞÜNÇESİNDE EGEMENLİK MESELESİ

M. Akif KAYAPINAR

İstanbul Üniversitesi  
mehmet.kayapinar@istanbul.edu.tr  
0000-0002-3208-4718

## Öz

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren İslam siyaset düşüncesi, modern devlet ve demokrasi kavramlarıyla yüzleşmek zorunda kalmış, bu süreçte özellikle Batı'nın nevi şahsına münhasır şartlarında gelişen egemenlik kavramı önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma, egemenliğin kimde veya nerede temsil edildiğine dair, her ikisi de "düalist" olan iki farklı ana yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır; bir grup, egemenliğin Allah'a ve ilahî hukuka ait olduğunu savunurken, diğer grup Allah'ın yanı sıra halkın da egemenliğin sahibi olduğunu öne sürmüştür. Makalemizde bir yandan modern İslam siyaset düşüncesinde egemenlik meselesi temsil niteliği yüksek isimler ve metinler üzerinden incelenmekte, diğer yandan da egemenlik kavramı ortaya çıktığı Avrupa'nın özel şartları bağlamında ve aslına uygun şekilde tanımlanmaya çalışılmaktadır. Neticede egemenlik sınırlandırılmamış hukuk yapma otoritesi olarak, egemen ise ne kendi koyduğu ne de kendinden önce konmuş hiçbir kanunla mukayyet olmayan, hukuku askıya alarak olağanüstü hâle karar verebilen, gerektiğinde mevcut kanunları ilga edebilen veya yenileriyle değiştirebilen mutlak ve ebedi otorite olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda, İslam siyaset

1

Dîvân *DISİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*  
Araştırma Makalesi

Cilt 30 sayı 58 (2025/1): 1-62  
Gön. Tar.: 28.12.2024  
Kabul Tar.: 21.01.2025  
Yay. Tar.: 31.01.2025  
doi: 10.20519/divan.1609140

teorisi söz konusu olduğunda, halkın siyasal otoritenin kaynağı/sahibi olmakla birlikte egemen olmadığı, egemenliğin Allah'ın yanı sıra ilahî hukukta olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam siyaset düşüncesi, modern devlet, egemenlik, hukuk, halk, *auctoritas*, *potestas*.

## GİRİŞ: SORUNSALIN TESPİTİ

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren genel olarak modern siyaset tasavvuru, daha özelde de “modern devlet” ve “demokrasi” ile yüzleşmek durumunda kalan İslam siyaset düşüncesinin bu alanda en fazla zorlandığı meselelerden birinin modern devletin ayırt edici vasfı olan egemenlik/hâkimiyet nosyonu olduğu açıktır. Bu zorluğun bir nedeni egemenlik kavramının yabancı bir kültür muhiti olan Avrupa’nın nevi şahsına münhasır tarihsel tecrübesi bağlamında ve modern devlet fikrinin yükselişine paralel olarak şekillenmiş olması ise, diğer nedeni “egemenlik” anlayışının, lafzen olmasa bile, mana itibarıyla klasik İslam siyaset düşüncesinde ve tarihsel tecrübesinde zaten bir geçmişinin ve belli bir (veya birkaç) karşılığının mevcudiyetidir. Durumu daha da karmaşık kılan husus ise, Batı’da egemenlik anlayışının giderek artan oranda halk/ulus egemenliğine evrilmesi ve modern dünyanın yegâne iyi yönetim modeli kabul edilen demokrasinin temel bileşeni olarak vaz edilmesidir. Diğer bir deyişle halk egemenliğinin, ideal siyasal düzenin (demokrasinin) anahtarı olarak şart koşulması, genelde otokratik rejimlerle yönetilen İslam dünyasında demokrasi ile İslam arasında teorik köprüler kurmak isteyen düşünürleri halk egemenliği kavramını bir şekilde İslam düşüncesine entegre etmeye zorlamış görünmektedir. Böyle bir çaba da ister istemez İslam siyaset düşüncesinde karşı tepkileri ortaya çıkarmış ve modern dönemde egemenlik kavramı ekseninde canlı bir tartışmanın gelişmesine sebebiyet vermiştir.

Söz konusu tartışmadaki başlıca ayrılık noktası İslam siyaset teorisinde egemenliğin kim(ler)e veya neye ait olduğu ya da kim(ler) de veya nerede temsil edildiğine ilişkindir. Bu çerçevede, bir yanda egemenliğin sadece Allah’a ve O’nun iradesini yansıtan ilahî hukuka (Şeriat’e) ait olduğu konusunda ısrarcı olanlar, diğer yanda ise egemenliğin sahibinin Allah’ın yanı sıra halk (ümme) olduğunu savununlar bulunmaktadır. Bununla birlikte tarafların argümanlarına ve akıl yürütme süreçlerine bakıldığında ayrışma nedeninin İslam inanç sisteminin temel umdelerinin anlaşılmasındaki farklılıktan ziyade bir yandan İslam’ın nevi şahsına münhasır yapısından, diğer yandan da egemenlik kavramının anlaşılmasındaki farklılıktan kaynaklandığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, Avrupa’da aşağı yukarı on altıncı yüzyıldan itibaren gelişmiş olan egemenlik kavramının tamamen farklı bir dünya görüşü muhitine entegre

edilmesinin getirdiği karmaşa ve İslam inanç sisteminin çok katmanlılığı söz konusu ayrışmayı besleyen temel nedenlerdir.

Bu arka plandan hareketle makalemizde modern İslam siyaset düşüncesi bağlamında egemenlik meselesi ele alınacak ve bu hususa dair tatmin edici bir çözümlenmeye ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu istikamette öncelikle egemenlik konusundaki farklı görüşler temsil niteliği yüksek düşünürler ve metinler üzerinden aktarılacak, ilgili pozisyonların argümanları mukayeseli bir şekilde özetlenecektir. İkinci olarak egemenlik kavramının Avrupa’da ortaya çıkışının ve tarihsel dönüşümünün izi sürülecek, bu şekilde de tarihsel ve işlevsel bir tanımına ulaşılmaya çalışılacaktır. Son olarak ise ulaştığımız egemenlik tanımı esas alınarak bu kavramın İslam siyaset teorisindeki konumu ve işlevi, Roma Hukuku’nun *auctoritas* ve *potestas* kavramları örneğinde yeniden formüle edilmeye çalışılacaktır. Ancak tüm bunlardan önce İslam düşüncesinde egemenlik veya hâkimiyet anlayışına ilişkin klasik müktesebata bir göz atmak faydalı olacaktır.

## 1. KLASİK İSLAM DÜŞÜNCESİNDE EGEMENLİK ANLAYIŞI

Öncelikle siyasal ve hukuki anlamıyla egemenlik tartışmasının büyük ölçüde modern bir tartışma olduğunun altının çizilmesi gerekir. Modern öncesi dönemde Müslüman düşünürler için bu mesele, muhtemelen ayan beyan olduğundan ve alternatifi de dillendirilmediğinden, bir tartışma konusuna dönüşmemiştir. Ne var ki bu meseleye dair bir tartışmaya pek rastlanmıyor olması modern öncesi dönemde genel kabul görmüş bir egemenlik anlayışının olmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Hatta girişte de belirtildiği üzere, egemenlik nosyonuna dair belli bir anlayışın başından itibaren İslam dininin özünde yer almadığı de açıktır. Nitekim İslam inanç sisteminde en genel anlamıyla egemenliğin (veya klasik ifadeyle nihai hüküm hak ve yetkisinin) mutlak anlamda yegâne Hâkim olan Allah’a ait olduğu Kur’an’ın bütününe sirayet etmiş ve Hz. Peygamber’in hadislerinde ısrarla vurgulanmış temel bir ilkedir. Mesela, müfessirlere göre Hz. Peygamber’in Sasani (İran) ve Bizans’ın hükümlerine (yönetiminin) Müslümanlara verilmesi yönündeki duası üzerine nazil olan Âli İmran Suresi’nin 26. ayetinde bu husus açık olarak ifade edilmiştir: “De ki: ‘Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden çekip

alırsın. Dilediğini yüceltirsın, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Hiç kuşku yok sen her şeye kadırsın.”<sup>1</sup>

Muhammed ibn Cerir et-Taberî’ye (ö. 923) göre bu ayet “hükümranlığın Allah’a ait olduğunu, [O’nun] yarattıkları üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu, kendi hikmeti gereği bazılarını aziz bazılarını da zelil kıldığını, buna kimsenin müdahale edemeyeceğini beyan etmektedir.”<sup>2</sup> Benzer şekilde, Taberî’nin çağdaşı olan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 944) de bu ayet hakkında şöyle der: “Mülk tabiri bir yönetimi ve otoriteyi gösterir. Malik ise, mülkün gerçek sahibini ifade eder. Bir şeyin gerçek mülkiyeti kimde olursa o mülke sahip olmak ve tasarrufta bulunmak hakkı ile o şeyi yönetme gücünü elinde bulundurma hakkının da onda olması gerekir.” Bu durumda mülkün veya hükümranlığın gerçek maliki Allah’tır ve Allah mülkünde her türlü tasarrufa kadirdir.<sup>3</sup>

Ayrıca pek çok ayette Allah’ın yarattıkları üzerinde yegâne Hâkim (aziz ve hakîm, hüküm ve hikmet sahibi, yüce, üstün ve güçlü) olduğu ifade ediliyor olsa da şu ayetler doğrudan hâkimiyetin bölünemeyeceğine ve sadece Allah’a ait olduğuna işaret etmektedir: “Bilesiniz ki hüküm yalnız O’nundur ve O, hesap görenlerin en çabuğudur.”<sup>4</sup> “Hüküm sadece Allah’a aittir. O size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir.”<sup>5</sup> “Artık hüküm, yüce ve ulu olan Allah’ındır.”<sup>6</sup>

Modern dönemdeki tartışmalarda bu ayetler tahmin edilebileceği ve bir sonraki bölümde daha tafsilatlı görüleceği gibi İslam inanç sisteminde siyasal ve hukuki egemenliğin sadece Allah’a ait olduğunun açık kanıtları olarak görülmüştür.<sup>7</sup> Bununla birlikte, Mu-

1 Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/26.

2 Ebû Cafer Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, 9 cilt, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınları, 1996), 2: 240.

3 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an Tercümesi*, 18 cilt, çev. Bekir Topaloğlu, S. Kemal Sandıkcı (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 2: 308.

4 Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 6/62.

5 Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 12/40.

6 Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 40/12.

7 Örneğin çağdaş bir fıkah usulü çalışmasında burada zikredilen ayetler hükümlerin ve hukukun yegâne kaynağının (yani egemenin) Allah olduğu fikrine delil olarak şu izahatın ardından aktarılmaktadır: “Bütün İslam bilginleri birinci anlamda (hükümlerin menşei anlamında) ‘hâkim’in Allah Teâlâ olduğu hususunda fikir birliği içindedirler. Buna göre hükümlerin yegâne menşei (felsefi anlamda hüküm kaynağı) O’dur; Allah’ın koyduğu hükümlerin dışında (bunları bertaraf edebilecek) hüküm, Allah’ın gönderdiği din dışında (kabul edilebilecek) din yoktur.” Zekiyyüddin Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkah)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye ••

hammed Kasım Zaman'ın vurguladığı üzere modern zamanlara, daha net olmak gerekirse yirminci yüzyıla kadar söz konusu ayetler hukuki/siyasal hâkimiyetten daha ziyade genel, kozmik ve teolojik hâkimiyet şeklinde anlaşılmalı, tefsirlerde çoğunlukla lafzen ifade edilip pek tartışılmadan geçilmiştir.<sup>8</sup> Örneğin Yusuf Suresi'nin kırkıncı ayetinde geçen "Bilesiniz ki hüküm yalnız O'nundur." ifadesi için Mâtürîdî şöyle der: "Bu beyan, ölümün ve hayatın, ruhları almanın ve insanları öldürmenin geciktirilmesi konusunda hüküm yalnız Allah'a aittir anlamına gelebilir. Cehennemde azap etmek, sevap ve ceza vermek konusunda hüküm yalnız O'na aittir anlamına da gelebilir, bunları kendisinden başka ortadan kaldıracak hiç kimse yoktur ve hüküm vermekte de hiç kimse O'na karşı gelemmez."<sup>9</sup> Benzer şekilde Taberî de bu ayeti "Hüküm verme ve tasarrufta bulunma sadece Allah'a aittir. Aciz varlıkların böyle bir yetkisi yoktur. Mutlak hüküm sahibi olan Allah, ancak kendisine kulluk etmenizi emretmiştir. Fakat insanların çoğu bu gerçeği bilmezler. Tevhid inancını bırakıp başka yollara saparlar." diye, ibadet ve kulluğun sadece Allah'a olabileceği şeklinde anlamıştır.<sup>10</sup> Ebussuûd Efendi (ö. 1574) de bu ayeti yine ibadetlerin ancak ve ancak Allah'a hasredilmesi gerektiği yönünde yorumlamıştır.<sup>11</sup>

Öte yandan modern egemenlik tartışmalarına konu olan siyasi ve hukuki meselelere dair klasik İslam ulemasının bir fikrinin ya da duruşunun olmadığını söylemek de doğru değildir. Tam aksine, Usaama al-Azami'nin Zaman'ın makalesine cevaben kaleme aldığı çalışmasında dile getirdiği gibi, "İslam geleneğinin tarihi boyunca en yetkili temsilcilerinin, İslami bir yönetimde nihai egemenliğin Allah'a ait olduğunu" savundukları açık bir gerçektir. Söz konusu âlimler bu bağlamda "egemenlik" kavramını kullanmamışlardı belki, ama "kanun-yapma (ve hüküm vaz etme) otoritesinin ilahi

Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 273. Benzer şekilde Ahmet Akgündüz, İslam Ansiklopedisi'ndeki "hâkim" maddesinde "Hüküm vermek ancak Allah'ın hakkıdır" şeklindeki kuralın "Hüküm ancak Allah'ındır; O hakkı anlatır ve O doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır" (6/57) ayetinden çıkarıldığını savunur. Ahmet Akgündüz, "Hâkim," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim--fikih-usulu> (16.08.2024).

8 Muhammed Qasım Zaman, "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought," *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418.

9 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 107.

10 Taberî, *Taberî Tefsiri*, 5: 25.

11 Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *Ebu's-Su'ûd Tefsiri*, 386, <https://can-ada.net/wp-content/uploads/2023/10/Tefsir-Ebussuud-Efendi.pdf> (17.12.2024)

bir ayrıcalık olduğunu” ve İslam hukukunun İslami bir toplumun yöneticilerini Bodin ve takipçilerinin tasavvur ettiği tarzda bir egemenliği icra etmekten alıkoyduğunu biliyorlardı.<sup>12</sup> Nitekim Şer’î hükümlerin mutlak ve nihai kaynağının Allah olduğu konusunda İslam hukukçuları arasında tarihî bir ittifak mevcuttur.<sup>13</sup>

İlk fıkıh usulü kitabı olarak bilinen *er-Risâle* adlı eserinde Muhammed İdrîs eş-Şâfiî (ö. 820), mesela, “İnsan, kendisinin başıboş (*süüdâ*) bırakılacağını mı sanıyor?” ayetinde geçen “süüdâ” kelimesinin “emre ve nehye muhatap olmayan kimse” anlamına geldiğini, Allah’ın Kur’an’daki emir ve nehiyleriyle insanları kendisine itaate çağırıldığını, hiç kimsenin kendi istidlaline göre bu konularda bir hüküm veremeyeceğini, nihayetinde bunun ancak Kur’an’dan ve Sünnet’ten bir delil getirmek suretiyle mümkün olduğunu ifade eder: “Yani hiç kimsenin bir şey hakkında, bu helaldir veya haramdır, deme yetkisi yoktur. İnsan böyle bir şeyi ancak ilme dayanarak söyleyebilir. Bu ilim de Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas’a dayanır.”<sup>14</sup> İslam düşüncesi tarihinde *Şâri*’ (Hâkim) dendiği zaman sadece Allah kastediliyor olsa da söz konusu hükümleri tebliğ etmesi (duyurması, tatbik etmesi, yorumlaması ve Allah’ın koyduğu sınırlara riayetle yeni hükümler ihdas etmesi) sebebiyle Hz. Peygamber de mecazen “Şâri” olarak nitelendirilmiştir.<sup>15</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber’in yetkisinin ancak ve ancak Allah’ın bu konuda onu yetkilendirmesiyle (ve yönlendirmesiyle<sup>16</sup>) bir anlam ve meşruiyet kazandığının altı çizilmelidir. Şâfiî’nin dediği gibi, “Hz. Peygamber’in Sünneti, Allah’ın muradettiği manayı açıklayıcıdır; Kur’an’ın âmm ve hâssını gösteren bir delildir. [Allah Hz. Peygamber’e verilen hikmeti] Kitabı ile birlikte zikretmiş ve onu Kitabına tâbi kılmıştır. Allah, böyle bir şeyi Peygamberinden başka hiç kimse için yapmamıştır.”<sup>17</sup> Şâfiî’nin bahsettiği İcmâ ve Kıyas ise sadece Allah’ın ve Resulünün sınırlarını çizdiği bir alan içerisin-

12 Usaama al-Azami, “Locating Hâkimiyya in Global History: The Concept of Sovereignty in Pre-modern Islam and Its Reception after Mawduđi and Qutb,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 32, no. 2 (2022): 362. doi:10.1017/S1356186321000675

13 Mücteba Uğur, “Hâkim,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hâkim#1> (17.09.2024); Muhammed Ebu’l-Feth el-Beyânünî, “Hüküm,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hüküm#2> (17.09.2024).

14 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 13-23.

15 Talip Türcan, “Şeriat,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriat#1> (16.08.2024).

16 Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 53/3.

17 Eş-Şâfiî, *Er-Risâle*, 52.

de mümkün ve meşrudur. Bu durumda hukuki hükmün nihai ve yegâne kaynağının Allah olduğu açıktır.

Zamanla fıkıh usulü kitaplarında “hâkimiyet” meselesini, hükümün mahiyeti ve menşei ile ilgili sorular bağlamında “Hüküm” başlığı altında ele almak yerleşik bir yönetsel uygulamaya dönüşmüştür. Bu kitaplarda hüküm, “Şâri’in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” olarak tanımlanır<sup>18</sup> ve hüküm (kanun) koyma yetkisinin, yani Hâkim’in ancak ve ancak Allah (Şâri’ Teâla) olduğu belirtilir. Gazzâlî (ö. 1111), mesela, *Mustasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)* isimli fıkıh usulü kitabında “hüküm koymanın yalnızca Allah’a ait olup, Peygamber’in dahi bu yetkisinin olmadığı[nı], efendinin köle üzerinde, kulun kul üzerinde hüküm koyamayacağı[nı], kısacası bütün bunların Allah’ın hükmü ve vaz’ı olduğunu, O’ndan başkasının hükmü bulunmadığı[nı]” ifade eder<sup>19</sup> ve şöyle der:

Hâkim, hitapta bulunandır. Hüküm de bir “hitap” ve bir “kelâm”dır. ... Hükümün geçerliliğe hak kazanması ise sadece, yaratmayı ve emri elinde tutana aittir. Geçerli olan hüküm, ancak, mülk sahibinin kendi mülkü hakkındaki hükmüdür. Yaratıcı’dan (Hâlık) başka mülk sahibi olmadığına göre, “hüküm” ve “emir” sadece O’na aittir. Hz. Peygamber, devlet başkanı, efendi, baba ve koca, bir şeyi emredip vacip kıldıklarında, bunların vacip kılması ile hiçbir şey vacip olmaz; ancak Allah’ın bunlara itaati vacip kılması sebebiyle vacip olur.<sup>20</sup>

Benzer şekilde Seyfeddin el-Âmidî (ö. 1233) de fıkıh usulü üzerine kaleme aldığı *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* adlı eserinde “Allah’tan başka hüküm koyucu yoktur” ifadesini temel bir ilke olarak vurgular.<sup>21</sup> Görüldüğü üzere, modern öncesi dönemde de hem genel (kozmojik ve teolojik) anlamdaki hâkimiyetin hem de özel anlamda hüküm verme ve hukukta nihai referans çerçevesini belirleme anlamındaki hâkimiyetin sadece Allah’a ait olduğu noktasında açık bir mutabakat mevcuttur. Bu bakımdan bazı ayetlerin modern öncesi zamanlarda, modern zamanlardakinden farklı bir şekilde yorumlanmış olması her iki anlamıyla hâkimiyetin Allah’a ait olduğu hususunda bir şüphe oluşturmamaktadır.

18 El-Beyânûnî, “Hüküm,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hüküm#2> (17.09.2024).

19 Gazzâlî, *Mustasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 41.

20 Gazzâlî, *Mustasfâ*, 183.

21 Türcan, “Şeriat,” (16.09.2024).



Öte yandan, İslam düşüncesi tarihinde hâkimiyetin, yani teolojik, siyasi ve hukuki anlamda nihai hüküm verme (veya hüküm koyma) hak ve yetkisinin Allah'a ait olması noktasında ulema arasında bir şüphe ifadesine rastlanmıyor olsa da İslam'da Allah'ın hâkimiyetinin tabiatı veya tahakkuku bazı soruları ya da tartışmaya konu olabilecek meseleleri beraberinde getirmektedir. Zira Sünni İslam inancı siyasal düzene ilişkin teokratik bir yapı öngörmez. Yani Tevhid ilkesine göre, özellikle de Hz. Peygamber'in vefatından sonra, yeryüzünde Allah'ın iradesini ve hâkimiyetini temsil eden, Allah adına hüküm veren bir kişi veya kuruluş bulunmamaktadır. Avrupa'daki Tanrı'nın iradesini ve egemenliğini temsil eden Roma Katolik Kilisesi'nin veya Papa'nın, sonrasında da "ilahî yönetme hakkı"na sahip Kral'ın aksine, İslam'da Allah'ın iradesi insanlara ancak Kur'an ve (mütevâtir) hadisler üzerinden aktarılır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, bu iki kaynağın dışında veya ötesinde Allah'ın iradesine erişim insanlar açısından mümkün değildir. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ilahî vahyin sona erdiği, yani Kur'an ve Sünnet'in tamamlanmış ve (kısmen yoruma açık olmakla birlikte) değişime kapanmış kaynaklar olduğu göz önüne alındığında, Allah'ın hâkimiyeti fikrinin pratikteki (şimdi ve buradaki) karşılığı ne olabilir? Diğer bir deyişle, Allah'ın hâkimiyeti bu dünyada, siyasal düzen içerisinde hangi unsurlar üzerinden nasıl vuku bulur?

Benzer bir gerekçeyle tartışmalara konu olan diğer bir mesele de Kur'an ve Sünnet'te açıkça belirlenmemiş hususlara ya da yeni ortaya çıkan şartlara ilişkin hükümlerle alakalıdır. Zira Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ilahî vahiy ve Allah'ın iradesine dışlayıcı erişim sona ermiş olmakla birlikte dünya hayatı devam etmekte, değişen ya da yeni ortaya çıkan şartlar karşısında "yeni" hükümler veya kanunlar koyma ihtiyacı eşyanın tabiatı gereği kendini dayatmaktadır. Aslında "Muâz Hadisi" veya "İçtihat Hadisi" olarak meşhur olmuş bir hadisenin de gösterdiği üzere bu ihtiyaç Hz. Peygamber'in sağlığında dahi mevcuttu. Bilindiği üzere, Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i Yemen'e kadılık vazifesi ile görevlendirmiş ve Muâz'ı uğurlarken "Sana bir muhakeme arz edildiğinde nasıl hüküm vereceksin?" diye sormuş, Muâz da "Allah'ın Kitabı ile hüküm veririm." demiş; Hz. Peygamber "Ya onda yoksa?" diye devam etmiş; Muâz, "Resulünün sünnetiyle." diye mukabelede bulunmuş; Hz. Peygamber son olarak "Ya onda da yoksa?" diye sorduğunda, Muâz "Kendi re'yimle içtihat ederim." diye cevaplamış; bunun üzerine Hz. Peygamber duyduğu hoşnutluğu ifade ederek

Muaz'ı tasvip etmiştir.<sup>22</sup> Bu durumda Kur'an ve Sünnet'te hakkın-  
da bir hüküm bulunmayan durumların olabileceği Hz. Peygam-  
ber tarafından bizzat ifade edilmiş ve bu tür durumlar karşısında  
sorumlu veya yetkili kişinin kendi re'yi ile hüküm verebileceği ya  
da içtihat edebileceği hususu meşru bulunmuştur. Yani Kur'an ve  
Sünnet'in haricinde de hüküm vermek söz konusu olabilmektedir.  
Peki, bu sorumlu veya yetkili kişi(ler) kimlerdir?

Bu iki hususa ilaveten bir de Kur'an ve Sünnet'teki nasların ba-  
zılarının çok anlamlı (veya çok katmanlı) ve yoruma açık oluşuna  
işaret edilmelidir. Zira bu durumda ilgili ifadeler hakkında bir yo-  
rum yapmak veya muhtemel anlamlar arasında bir tercihte bulun-  
mak gerekmektedir. Muhtemel hükümler arasında tercih yapmak  
anlamına gelen bu durum da bir nevi "hüküm vermek" gibi an-  
laşılabilir. Ancak, özellikle de Hz. Peygamber'in yokluğunda, söz  
konusu ifadeleri yorumlamak ve farklı anlamlar arasında tercihte  
bulunmak otoritesi kime aittir?

Bu sorulara klasik dönemde verilmiş cevaplar söz konusu oto-  
ritenin öznesi olarak özellikle iki merciye işaret eder: âlimler ve  
yöneticiler (imamlar, sultanlar, valiler vs.). Bu yetkilendirmeye  
kaynaklık eden en kuvvetli nas ise Nisâ Suresi'nin elli dokuzun-  
cu ayetinde yer almaktadır: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin,  
peygambere itaat edin, sizden olan *ülü'l-emre* de. Eğer bir hususta  
anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız-  
onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç  
bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."<sup>23</sup>

Bu ayette geçen "*ülü'l-emr*"in kimler olduğu konusunda farklı  
fikirler ileri sürülmüştür. "Emir" kelimesi hem "iş" hem de "bu-  
yurma" anlamlarına geldiğinden, "emir sahipleri" ifadesi "başta  
devlet başkanı olmak üzere toplumun üst yöneticilerini, toplumsal  
sorumluluk ve otorite sahibi kimseleri" veya "bir sorunun çözümü  
amacıyla mevcut bilgi ve ilkeler doğrultusunda muhakeme etme  
ve sonuca ulaşma yeterliliğine sahip uzmanları"<sup>24</sup> içine alacak şe-  
kilde geniş bir yelpazeye karşılık gelmektedir. Ancak klasik Sünni

22 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 242, iktibas eden Yusuf Akgül, "Fıkıh Usulüne Kaynak-  
lığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi," *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakül-  
tesi Dergisi* 14, sy. 14 (2018): 196.

23 Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/59.

24 "İstinbat, bir sorunun çözümünde veya bir olay karşısında benimsenecek tutumla  
ilgili olarak mevcut bilgileri tahlil edip incelemek suretiyle bir hükme veya sonuca  
varmak demektir." Bkz. Talip Türkan, "Ülü'l-Emr," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [https://  
islamansiklopedisi.org.tr/ülü'l-emr#1](https://islamansiklopedisi.org.tr/ülü'l-emr#1) (05.10.2024).

doktrinde genel kabul gören anlayışa göre “ülü'l-emr” ile ya sadece yöneticiler (*ümerâ, vülât*), ya sadece ulema, ya da her ikisi birden kastedilmektedir. Bu grup bazen “*ehl-i hal ve'l-akd*” olarak da adlandırılmıştır.<sup>25</sup> İbn Teymiyye, mesela, “ülü'l-emr”in emirler (yöneticiler) ve âlimler olduğunu söylemektedir.<sup>26</sup> Hatta yöneticilerle âlimlerin otoritesi bazı akaid metinlerinde bir inanç ilkesi olarak yer almıştır. Kayravâniyye Akaidi’nde, örneğin, bu husus “Müminlerin işlerini görmeyi üstlenen yöneticilerine ve âlimlerine itaat etmeleri farzdır.” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>27</sup> Kısacası, Allah’ın ve Peygamber’in yanı sıra yöneticilerin ve âlimlerin toplumsal otoriteleri veya bir anlayışa göre hâkimiyetleri bu şekilde yerleşik bir hâl almıştır. Bazı çağdaş araştırmacılar bu durumu “düalist” hâkimiyet anlayışı olarak nitelerler.<sup>28</sup>

Âlimler “peygamberlerin varisleri” olarak genel anlamda ilmin, daha özelde ise Şer’î hukukun muhafızı ve mümessilidirler. Eğer İslam’da otoritenin hikmeti Müslüman ümmetin bu dünyadaki ve ahiretteki menfaatlerinin korunması ise ve bu koruma ancak Şer’î hukuk yoluyla mümkünse, Şer’î hukukun muhafızı ve mümessili olan âlimlerin öncelikli olarak otorite sahibi olmaları mantıklı görünmektedir.<sup>29</sup> Hatta bundan dolayı İbrahim b. Musa eş-Şâtübî gibi bazı âlimler hüküm verme veya *şâri* olma yetkisinin, Allah ve Hz. Peygamber’in yanı sıra müftülerde de bulunduğunu iddia etmişlerdir.<sup>30</sup> Andrew March da bu bağlamda İbn Kayyim el-Cevziyye’nin şu sözlerini aktarır:

Doğrusunu söylemek gerekirse, yöneticilere [ancak] emirleri dini ilimlerle (veya ilkelerle) uyumlu olduğu ölçüde ve sürece itaat edilir. Dolayısıyla onlara itaat etme vazifesi, fakihlere itaat etme vazifesinden ileri gelir. İtaat ancak *ma'rûf* olan ve dinî ilimlerin gerektirdiği şeylerde söz konusudur. Fakihlere itaat etme vazifesi Hz. Peygamber’e itaat etme vazifesinden kaynaklandığı için, yöneticilere itaat etme vazifesi de fakihlere itaat etme vazifesinden kaynaklanır. Dahası, İslam hem yöne-

25 Talip Türcan, “Ülü'l-Emr,” <https://islamansiklopedisi.org.tr/ülü'l-emr#1> (05.10.2024); Kur’an Yolu, 87-88.

26 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 148.

27 Ebu Muhammed Abdullah b. Zeyd el-Kayravânî, “Kayravâniyye Akâidi”, çev. Ali Pekcan, *İslam Akaid Metinleri*, hazırlayan Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 151.

28 Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, (Massachusetts: Harvard University Press, 2019), 19.

29 March, *The Caliphate of Man*, 19.

30 Türcan, “Şeriat,” (20.09.2024).

ticiler hem de fakihler tarafından korunduğu ve desteklendiği için, bu, inananların bu iki merciye de uyması gerektiği anlamına gelir.<sup>31</sup>

Ancak zorlama mekanizmalarına sahip olmayan âlimler bu otoritelerini siyasal iktidar ile paylaşırlar. Nitekim İslam fıkhi siyasal iktidara, özellikle de hakkında nas bulunmayan hususlarda ve toplumun maslahatı doğrultusunda yeni düzenlemeler yapma ve kanunlar koyma yetkisi tanımıştır. Literatürde siyasal iktidarın bu otoritesi genellikle “siyâset-i şer’iyye” veya onun kısaltılmış formu olan “siyaset” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>32</sup> Siyâset-i şer’iyye, genel anlamıyla, “Kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini” ifade eder.<sup>33</sup> İbn Nüceym ise siyaseti “Hâkimin [hükmetme gücünü elinde bulunduran *ülü’l-emr*’in], gördüğü bir maslahat sebebiyle, hakkında cüz’î bir delil bulunmasına gerek olmaksızın bir şeyi yapmasıdır.” şeklinde tanımlar.<sup>34</sup> Ne var ki siyasal iktidara verilen bu yetki sınırsız ve koşulsuz değildir. Söz konusu düzenlemelerin meşru olabilmesi için Şeriat’ın temel ilkeleriyle ve külli kaideleriyle uyumlu olması zorunludur. Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’nin bu çerçevede *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserinde vurguladığı gibi “Şeriat kaidesi olmadan hiçbir hak, merkezinde karar bulmaz. Siyaset zabıtası olmadan da şer’ ve din işi intizama eremez. Meliklerin siyaseti şeriatı takviye, şer’i ahkâm ise mülkü terviç eder.”<sup>35</sup> Dolayısıyla tıpkı âlimlerin otoritesi (veya hâkimiyeti) gibi, siyasal yöneticilerin otoritesi (veya hâkimiyeti) de itibari ve sınırlıdır.

Nitekim *ülü’l-emr*’in söz konusu yetkilerinin kaynağı olan Nisâ Suresi’nin elli dokuzuncu ayetinde de bu itibarlık ve sınırlılık açıkça ifade edilmiştir. Bu ayette Allah’ın ve Peygamberinin hâkimiyeti vurgulu bir şekilde (her ikisi için de “itaat edin” sözü tekrarlanarak) ifade edildikten sonra, bu hâkimiyete bir de “*ülü’l-emr*” kategorisi iliştilmiştir. Ancak *ülü’l-emr*’in otoritesi, kelimelerin sıralanışın-

31 March, *The Caliphate of Man*, 19.

32 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 33. Bazı durumlarda “siyaset” kelimesi siyâset-i şer’iyye anlamında kullanılmamış, mutlak bir kavram olarak “şeriat gibi belirli bir hukuk nizamına uygun olsun veya olmasın, devlet adamlarının akla, şahsi bilgi ve tecrübelerine dayalı olarak devlet idaresiyle ilgili işlerde yürüttükleri uygulamaların bütünü, sonraki ulema tarafından ‘adil’ ve ‘zalim siyaset’ diye nitelendirilen yönetim türlerinin tamamını” içine alacak şekilde kullanılmıştır. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 33.

33 H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye> (06.10.2024); ayrıca bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 32.

34 İbn Nüceym’den aktaran Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 34.

35 Kâşifi’den aktaran Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 32.

dan ve ayetin devamından müfessirlerin anladığına göre, sınırlı bir otoritedir. Zira “itaat edin” sözü *ülü'l-emr* için tekrarlanmadığı gibi, öncesinde de “sizden olan” ifadesiyle bu kategori sınırlandırılmıştır. Ayrıca ayetin devamında “eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün” denerek *ülü'l-emr*’in otoritesinin Allah’ın ve Hz. Peygamber’in, yani Kur’an ve Sünnet’in otoritesi ile mukayyet olduğuna işaret edilmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla, yukarıdaki sorulara dönersek eğer, Allah’ın hâkimiyeti, Hz. Peygamber’in vefatından sonraki dönemde, *ülü'l-emr*’in, yani âlimlerin ve iktidar sahiplerinin “hâkimiyeti” vasıtasıyla vuku bulmaktadır. Ancak bu “hâkimiyet”in mutlak olmadığı, itibari ve sınırlı olduğu hususu vurgulanmalıdır. Bu durumda da sınırlı veya itibari bir hâkimiyetin gerçek anlamda bir hâkimiyet olup olamayacağı sorusu kendisini dayatmaktadır.

## II. MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİNDE EGEMENLİK ANLAYIŞI

İslam’da hâkimiyetin nihai kertede Allah’a ait olduğu noktasında ne klasik dönemde ne de modern zamanlarda bir tartışma yoktur. Tartışma Allah’ın hâkimiyetinin yeryüzünde nasıl tahakkuk ettiği üzerinedir. Bu bakımdan İslam’daki egemenlik anlayışının özü itibarıyla “düalist” olduğu söylenebilir. Allah’ın genel ve mutlak hâkimiyetine ilaveten, yeryüzünde hâkimiyet sahibi olan şey, grup ya da kişilere ilişkin modern zamanlarda özellikle iki kanaatin ve bu kanaatleri dillendiren grupların oluştuğu söylenebilir. Bunlardan birincisi hâkimiyetin Allah’ın yanı sıra O’nun iradesinin tecelli ettiği ilahî hukukta, yani Şeriat’ta olduğunu savunmuş; bu bakımdan da İslami bir siyasal yönetimi “nomokrasi,” yani kanunların yönetimi olarak tasvir etmeyi uygun bulmuştur. İkinci görüş ise hâkimiyetin, Allah’ın yanı sıra, topyekûn bir yanılaşa düşmeye karşı O’nun muhafazası altında olan Müslüman halka, yani ümmete ait olduğunu, bu bakımdan da İslami siyasal rejimin “demokrasi” şeklinde tanımlanabileceğini iddia etmişlerdir.

### a. Egemenlik “Allah’a ve İlahî Hukuka Aittir”

İslam’ın egemenlik anlayışına ilişkin sistematik şekilde ilk fikir beyan edenlerden biri Osmanlı Devleti’nin son döneminde hari-

<sup>36</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, II: 86-87.

ciye nâzırlığı ve akabinde de sadrazamlık yapmış olan Said Halim Paşa'dır (1864-1921). Aynı zamanda Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu olan Said Halim Paşa 1921 senesinde kaleme aldığı "İslam'da Teşkilât-ı Siyasiye" başlıklı çalışmasında, Müslüman entelektüelleri arasında son zamanlarda yükselen ve Avrupa'dan iktibas edilmiş olan "milli iradenin hâkimiyeti" anlayışını eleştirmiş ve İslam'da hâkimiyet merciinin Şeriat olduğunu savunmuştur. "İslamiyet," der Halim Paşa, "sosyal müesseseler bakımından öteki cemiyet nizamlarından üstündür. Bu teşkilatlanmanın esasları Şeriat prensiplerinden çıkmıştır. Buna rağmen bugünkü Müslüman aydınların Şeriat'ın hâkimiyeti ilkesi yerine bir başkasını, 'Milli İradenin Hâkimiyeti' ilkesini tercih ettikleri görülmektedir. Hâlbuki bu zihniyete sahip olan Müslümanlar yanlış yoldadırlar."<sup>37</sup>

Paşa'ya göre milli hâkimiyet hakkı, yani "milletin kendi iradesini üstlenmesi," bu hakkı daha önce deruhte etmiş olan Kilise ve Krallığı takliden, hayali bir hakka dayanmaktadır. Bu hakkın kaynağı ise sadece ispatlanmamış bir varsayımdır. Zira Avrupalılar "insanın dünyaya bir takım tabii haklara sahip olarak geldiğini" savunurlar. Hâlbuki "insanoğlu tabii olarak ve doğuştan hiçbir hakka sahip değildir. İnsanın doğuştan sahip olduğu tek şey, çevresine uyum sağlayabilme melekesidir." İnsan çevresine ve içine doğduğu sosyal düzene uyum sağlayabildiği ölçüde haklar elde eder. "Bir hakka sahip olmak, ancak bir vazifenin yerine getirilmesi yoluyla mümkün olabilir. Başka türlü sadece bir haksızlık ve gasp hâlidir." Egemenliğin kaynağı olarak görülen "hürriyet" hakkı da ancak mevcut sosyal ve ahlaki vazifelere uymakla elde edilebilir. Söz konusu ilkeleri, yani ahlaki ve sosyal kanunları tespit etmek insanın müşahede ve akıl yürütmesi yollarının üstünde bir kudret gerektirir. Çünkü sosyal ve ahlaki kanunları tespit etmek tabiat kanunlarını tespit etmek kadar kolay değildir. Tabiat kanunları objektif bir gözle incelenebilir ve keşfedilebilir. Ancak "düşünce, akıl ve şuur sahibi, topluluk kurma kabiliyetine sahip bir varlık" olan insan kendi eylemlerinin ve hislerinin dünyasına aynı objektiflikle bakamaz. Bu bakımdan ahlaki kanunları bulup çıkarmak insanoğlunun doğal kudretini aşar. Diğer bir deyişle insanoğlu sosyal ve ahlaki ilkeleri tespit etmekten, belirlemekten ziyade bu ilkelere uymakla mükelleftir.<sup>38</sup>

37 Said Halim Paşa, "İslam'da Teşkilat-ı Siyasi," *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 225-226.

38 Said Halim Paşa, "İslam'da Teşkilat-ı Siyasi," 223-228.

Ayrıca Said Halim Paşa “milli irade” nosyonunun son derece muğlak ve şüpheli olduğu kanaatindedir:

Zaten “milli irade” denen şey aslında milletin çoğunluğunu temsil ettiği çok şüpheli olan bir topluluğun iradesidir. Bu topluluğun hatta milletin yarısını temsil ettiği bile şüphelidir. “Milli irade sun’îdir ve gerçekte çoğunluğu temsil etmemektedir,” dedik. Sun’î olmadığını ve nadir de olsa gerçekten bir çoğunluğu temsil ettiğini kabul edelim. Yine de haklı ve doğru olamaz. Çünkü bu ilkeye göre çoğunluğun kararı kanundur ve çoğunluk, kuvvetini sadece sayı çokluğundan alır. Hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer ise işte böyle bir kalabalıktır. Netice, hakka ve hikmete en az değer veren bir çoğunluğa, kendi kesin iradesini azınlığa zorla kabul ettirme hakkını tanımak demektir.<sup>39</sup>

İslam’da ise ahlaki ve sosyal kanunların menşei insanı yaratan, onun için neyin iyi ve neyin kötü olduğunu en iyi bilen Allah’tır. Nasıl ki evrene hâkim olan tabiat kanunları Allah tarafından konmuşsa ve insanlara sadece onu keşfetme görevi verilmişse, beşerî âleme hâkim olan sosyal ve ahlaki kanunlar da Allah tarafından konmuştur. Bu kanunların bütününe Şeriat denir. “Tabiat kanunlarında olduğu gibi, Şeriat kanunlarının önünde de bütün insanlar eşittir. Bütün insanlar bu kanunlardan aynı hürriyet içinde faydalanırlar. Bu hürriyet, sadece o kanunlara karşı göstermeye mecbur oldukları saygı ve riayetle sınırlanmıştır.”<sup>40</sup> Bu bakımdan hâkimiyet ancak Şeriat’ın, yani “ahlaki gerçeklerin ve sosyal adaletin tabii koruyucusu olan İlahi kudretin” hâkim olmasıdır.<sup>41</sup> Bu durumda “millî irade, Şeriat’ın kendisine gösterdiği sosyal ve ahlaki nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır. Böylece millî irade, ikinci derecede bir yere yerleşecek ve Şeriat’ın hâkimiyeti ilkesi kendisini kabul ettirecektir.”<sup>42</sup>

Bu çerçevede zikredilmesi gereken ikinci bir görüş Karahisar-ı Sahib Mebusu Hoca İsmail Şükrü’ye aittir. 1 Kasım 1922’de hilafetin saltanattan ayrılması ve saltanatın kaldırılmasının ardından hilafet ve milli iradeye dair yoğunlaşan tartışmalar bağlamında 15 Ocak 1923’te “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi”<sup>43</sup> başlıklı

39 Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasi,” 227-228.

40 Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasi,” 220.

41 Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasi,” 221.

42 Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasi,” 229.

43 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara (İstanbul, Klasik Yayınları, 2014), 39-57.

bir risale yayınlayan Hoca Şükrü'nün,<sup>44</sup> asıl amacı hilafet ile icra kuvvetinin birbirinden ayırlamayacağını savunmaktır. Hoca Şükrü hilafeti, İslam fukahâsının müşterek beyanına istinaden, “dünya umurunu tedvîr ve siyasette ve emr-i dini hıfz u hirâsette nübüv-vete halef olmaktır,”<sup>45</sup> şeklinde tanımlar. Diğer bir deyişle hilafetin sorumlulukları ve işlevleri arasında dinin muhafazasının yanı sıra, yeryüzünde bulunan herhangi bir hükümet gibi, ilgili halkın bu dünyadaki ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir kamu düzenini tesis ve muhafaza etmek de bulunmaktadır:

Kütüb-i fihhiyyede makam-ı hilafetin hukuk ve vezâifi şu suretle ta'dâd olunur: Din ve itikadı muhafaza, ahkâm-ı şer'iyeye ve ilâmâtın icrasıyla davaların fasl u rü'yeti, can ve mal ve ırzın temin-i masuniyeti, ukûbatın icra ve tatbiki, serhaddin muhafazası, cihad, ganâim ve tekâlifin bernehc-i şer'î tevzi ve taksimi, Beytülmal'den verilecek maaşların tayini, umûr-ı idare ve maliyeye emin ve sahip-i re'y kimselerin tayini, umûr-ı devlete sa'y ü ikdâm ile şuûn ve vekâyi'in hüsn-i cereyanına mütema-diyen ihtimam.<sup>46</sup>

Bu bakımdan hilafet makamının kudretsiz bırakılması hilafetin özü ile çelişik bir durumdur. Halife, Hristiyanlıktaki Papa gibi sadece ruhani bir lider olamaz. Onun kamu düzeninin tesisinden ve muhafazasından mesul bir devlet başkanı olması gerekir: “Kudret-i maddiye ve kuvvet-i hükümet, hilafetin üssü'l-esası olmakla hilafet bu kudret ve kuvvetten tecrîd edildiği gün bi't-tab' artık onun hiçbir mâna-yı İslâmîsi kalmaz. ... Binaenaleyh halifenin kuvvet ve şevket sahibi ve mesâlih-i âmmede tasarrufa kâdir olması en mühim bir esas-ı şer'î olmakla bugünkü hâle nazaran hükümetimizin, devletimizin reisi olması bir emr-i zaruridir.”<sup>47</sup> Diğer bir deyişle halife, o günün siyasi sisteminde, TBMM Hükümeti'nin reisi olmalıdır.

Bununla birlikte İslam'da halifenin mutlak bir iktidar sahibi olduğu da düşünülmemelidir. Zira halife “ne Papa gibi masum, ne de bir kanun-ı ilâhi vaz'ına salâhiyetdârdır.”<sup>48</sup> Zira tevhid akidesi

44 İsmail Kara'nın Kadir Mısıroğlu'na referansla aktardığı bir bilgiye göre bu risalenin gerçek müellifi Eşref Edip'tir. Ancak risale “Hoca Şükrü'nün milletvekili imkânlarından yararlanmak ve muhtemelen etkisini kuvvetlendirmek maksadıyla onun adıyla yayınlanmıştır.” Nitekim akabinde cereyan eden tartışmalara bakıldığında, risalenin çok etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. “Giriş,” *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara (İstanbul, Klasik Yayınları, 2014), 14.

45 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” 43.

46 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” 53.

47 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” 46-47, 50.

48 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” 53.



gereği egemenlik, yani hüküm koyma salahiyeti en nihayetinde Allah'a aittir: "Diyanet ve siyaset-i İslamiye nazarında hâkim ancak Cenabı Hak'tır."<sup>49</sup> Allah'ın egemenliği ise şer'i hukukta ve ondan neşet eden kanunlarda tezahür eder: "İslam'da hâkimiyet şer'de ve şeriattan müstenbat olan kanundadır."<sup>50</sup> Halife şeriattın üzerinde bir otorite değil, tam aksine ona hizmet etmekle, onu tatbik ve muhafaza etmekle mükelleftir: "İslam nazarında hulefâ, ümerâ, hükkâm, mütehakkim değil hâdimdir. ... Halife hâdimü'ş-şer'dir. Yani halife tâbi, şer' metbûdur. Halife de efrâd gibi ahkâm-ı şer'iyyeye ittibâ ile mükelleftir."<sup>51</sup> Dolayısıyla halife İslam inancına göre "ahkâm-ı ilâhiye"ye (hukuka ve kanunlara) uyma noktasında diğer insanlardan farklı değildir; bu hususta herhangi bir imtiyazı bulunmamaktadır.

Hoca Şükrü "ahkâm-ı ilâhiye"yi (ilahî hükümleri) tanımlarken oldukça geniş bir çerçeveye işaret eder. Ona göre bunlar sadece Kur'an ve Sünnet'te yer alan mansûs hükümler değil, onlarla muatabık olmak üzere ilgili siyasal birimde ihtiyaca binaen vaz edilmiş bütün düzenlemeler ve kanunlardır:

Yalnız burada anlaşılması icab eden bir nokta vardır ki o da "ahkâm-ı ilâhiye" denince yalnız Müslümanlığa ait olarak Kur'an ve hadiste vârid olan ahkâm-ı mansûsa maksûd olmayıp belki daha umumi bir mânaya delâlet etmesidir. Zira ulema-i şeriattın usûl kitaplarında müdevven kavâid-i külliyeye bina-yı ictihad ederek istinbat ettikleri hükümler, icmâ kaidesine ve zaman ve mekân icabâtına muvafık olan ahkâmın vücûb-ı takriri yolundaki esas-ı şer'îye tevfikân ümmetlerin yapmış oldukları nizamlar, kanunlar ahkâm-ı ilâhiye tabirinin daire-i şümûlüne dâhil olur.<sup>52</sup>

En genel anlamıyla kamu düzeni demek olan tüm bu kanunların tatbiki ve muhafazası ("tenfiz ve icrası ve tetarruk-ı halelden vikâyesi") Müslümanların halifesinin öncelikli sorumluluğudur. Muhtemelen halifenin önemini, işlevini ve vazgeçilmezliğini vurgulamak için ahkâm-ı ilâhiye çerçevesini bu denli geniş çizen Hoca Şükrü'nün egemenliği de aynı çerçeveye atfettiği anlaşılmaktadır. Zira yukarıda da zikredildiği üzere egemenlik, Şükrü'ye göre, "şer'de ve şeriattan müstenbat olan kanundadır." Ne var ki egemenliğin bu denli geniş bir yapıya atfedilmesi ister istemez aşağıda

49 Hoca İsmail Şükrü, "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi," 44.

50 Hoca İsmail Şükrü, "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi," 52.

51 Hoca İsmail Şükrü, "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi," 53.

52 Hoca İsmail Şükrü, "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi," 44.

Seyid Bey örneğinde görüleceği üzere bu yaklaşımın sorgulanmasına neden olacaktır.

Hoca Şükrü'nün ve onun gibi düşününlerin tüm itirazlarına ve muhalefetlerine rağmen hilafet kurumu siyasal iktidarla tekrar bir araya gelemedi. Dahası, saltanattan tefrikinden yaklaşık bir buçuk yıl sonra, 3 Mart 1924 tarihinde TBMM'de kabul edilen bir kanunla ve "Hilafet[in] Hükûmet ve Cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğu" gerekçesine binaen hilafet makamı kaldırıldı; mevcut halife de hâl edildi.<sup>53</sup> Dünya Müslümanları nezdinde sebep olduğu tüm tepkilere rağmen, klasik anlamıyla hilafet bir daha İslam siyaset düşüncesinin ana meselesi olmayacak; yerini, özellikle de sömürge imparatorluklarının dağılmasının ardından ortaya çıkan yeni ulus-devletlerin oluşum sürecine uygun bir şekilde "İslam devleti" tartışmalarına bırakacaktır. Bununla birlikte, ilgili mahfillerde klasik manasıyla kurumsal hilafet düşüncesi nispeten geri plana itilmiş olsa da "egemenlik" meselesi "İslam devleti" tartışmalarının da merkezinde olmayı sürdürmüştür. Bu dönemde ve bağlamda, İslam'da egemenliğin münhasıran Allah'a ve ilahî hukuka ait olduğu fikrini savunan en etkili isim Ebü'l A'lâ el-Mevdûdi olmuştur.

Mevdûdi'nin İslam'ın egemenlik (hâkimiyet) anlayışı konusunda hayatı boyunca büyük ölçüde aynı çizgide kaldığı söylenebilir. Nitekim bu konuda sistematik olarak ilk defa 1939 yılında Lahor'daki bir konferansta dile getirdiği düşüncelerini daha sonraki yıllarda da büyük ölçüde aynı minvalde sürdürmüştür. "İslam'ın Siyasi Nazariyesi" başlıklı söz konusu konferansta konuyu incelemeye Mevdûdi, tarih boyunca Allah tarafından insanlara gönderilmiş bütün peygamberlerin ortak mesajı olan tevhid ilkesine vurgu ve bu ilkenin ihlalinin sonuçlarını hatırlatarak başlar: Bütün peygamberler "Bir, Tek ve Eşsiz olan Hak Taalâ'nın vahdaniyetini bildirmek ve ancak O'na ibadet edileceğini göstermek" için gönderilmiştir.<sup>54</sup> Ancak insan tabiatında bu ilkeyi ihlal etme temayülü mevcuttur ve imkân bulduklarında daha zayıf kimseleri tahakküm altına almak maksadıyla insanlar kendileri için ulûhiyet iddiasında bulunurlar. Bunu ya Firavun, Nemrut veya Hint ve İran krallarının yaptığı gibi doğrudan ilahlık iddiasında bulunarak ya da Papalık ve Brahmanlık örneklerinde olduğu gibi dolaylı bir ulûhiyet iddiası ile yaparlar.

53 İlgili kanun metni için bkz. kanuntbmmc00200431.pdf (son erişim 04.11.2024).

54 Ebü'l A'lâ el-Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (Ankara: Hilal Yayınları, 1976), 152.

Mevdûdi'ye göre yeryüzündeki fesadın ve fitnenin esası “insanın diğer insanlar üzerinde kendisini ilâh kılmak istemesinden” ileri gelir.<sup>55</sup> Bu durumun tarih boyunca bütün zaman ve mekânlarda görülmesinin bir nedeni de ulûhiyet iddiasında bulunanların işlerini kolaylaştırır şekilde insanların daima kendileri için bir ilah arayışı içerisinde olmalarıdır. Bu bakımdan insanlar yegâne ilah olarak Allah'a bağlanmadıkları takdirde muhakkak başka şeyler uydurup onlara bağlanacaklardır. “İşte insanların başlarına gelen belaların, musibetlerin, rezaletlerin ve fenalıkların,” der Mevdûdi, “dalbudak saldığı kök budur. Gerçek manada bir ilerlemeye engel teşkil eden sebepler de bu noktadan çoğalıp yayılmaktadır. Ahlakı bozan, ilmî, fikrî kuvvetleri felce uğratan, medeni yaşayışa zehir katan, cemiyet hayatını dejenere eden, siyasi ve iktisadi hayatı faziletten uzaklaştıran ve hülâsa olarak insanlığı insanlıktan uzaklaştıran hep bu korkunç meseledir.”<sup>56</sup>

İslam bu felaketlerin önüne geçmek için siyasi nazariyesinin ilk ilkesi olarak hüküm verme ve kanun yapma salahiyetini münhasıran Allah'a vermiştir. Bu salahiyet “hâkimiyet” olarak bilinir. Herhangi bir insan, bu insan peygamber bile olsa, hâkimiyet sahibi olarak görülemez. 1952' yılında Karaçi'de “İslami Hükümetin Esasları” başlığıyla verdiği bir konferansta Mevdûdi hâkimiyet kavramını “en yüksek iktidar veya mutlak iktidar” şeklinde tanımlar:

Herhangi bir kimsenin yahut da bir topluluk veya bir idarenin başında bulunanın hâkim olması ve hâkimiyeti elinde tutmasından maksat şudur: Onun her hükmü kanun mahiyetini taşır ve kanun olur. Böyle bir kimse hükümetin ülkesinde yaşayan fertlerin üzerinde hükümlerini yürütür ve hudutsuz ihtiyarat ve salahiyet sahibi olur. İdare edilenler de böyle bir kimseye kayıtsız şartsız itaat etmeye mecbur olurlar. Bu kayıtsız şartsız itaat ister istekle olsun ister isteksiz ve kerahetle olsun, kabul edilmelidir. Onun hükümranlık salahiyetlerini ve onun ihtiyaratını, kendi iradesi altında hiçbir şey hududlandıramaz ve kısımaz. Fertlerin de onun karşısında herhangi bir hakları olamaz. Fertlere verilmiş bulunan bir hak var ise, bu hak da ancak onun tarafından verilmiş olur. Böyle birisi isterse verilen bu hakları genişletir yahut da kısar veya tamamen ortadan kaldırabilir. Kanuni bir hak ortaya çıkarsa, bu da ancak kanun koyan “şâri”den gelmiş ve ortaya çıkmış olacaktır. ... Hâkimiyeti elinde bulundurana da herhangi bir kanun mülzem kılmadığı için, böyle birisi tam manasıyla kendi zatında kadir-i mutlaktır. Onun hükümleri hakkında iyi veya kötü, sahih veya hata, doğru veya yanlış diye sual

55 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 164.

56 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 166-167.

sorulamaz. O ne yaparsa yapsın hep iyidir. Onun itaatine girmiş olanların bu işlere fena demek hakları da yoktur.<sup>57</sup>

Mevdûdi'ye göre hâkimiyet, her şeyden önce, bir hüküm koyma ve kanun yapma yetkisidir. Ancak bu yetkinin ayırt edici vasfı hüküm koymaktan ziyade, hüküm koyarken sınırlandırılmaz veya kısıtlanamaz oluşudur. Hâkimiyet sahibi her türlü kanunun üstündedir. Hiçbir kanunla mülzem değildir. Herkes ona boyun eğmek zorundayken o hiç kimseye itaat etmek mecburiyetinde değildir. “İyi”nin ve “doğru”nun kriteri odur. O ne yaparsa yapsın hep iyidir ve doğrudur. Hâkimiyetin gerçek manası budur. Dolayısıyla, “bundan daha az bir kudret veya imkâna da artık ‘hâkimiyet’ denemez.”<sup>58</sup> İşte İslam’da böyle bir hâkimiyetin yegâne sahibi Allah’tır. Genel olarak peygamberler ve özelde de Hz. Muhammed bu hâkimiyetin mümessili olarak görülebilirler. Nitekim bundan dolayı Kur’an’da Allah’ın yanı sıra peygamberlere de kayıtsız şartsız itaat edilmesi emrolunmuştur. Ancak onlara atfedilen hâkimiyet görecelidir ve Allah’ın hâkimiyetine tâbidir. Bu bakımdan da gerçek bir hâkimiyet sayılmaz.

Mevdûdi hâkimiyetin bu gerçek görünümünü “kanuni hâkimiyet” olarak tanımlar. Bir de “siyasi hâkimiyet” vardır. Bununla genelde siyasal iktidar veya siyasal otorite kastedilir. Her ne kadar hukuk ve siyaset ıstılahında siyasal otoriteye hâkimiyetin sahibi dense de İslam inancı açısından bu doğru değildir. Zira siyasal hâkimiyetin sahibi de nihai kertede Allah’tır. “Hüküm sürmek hakkı yalnız ve mahza Allahu Taalânındır. ... Allahu Taalânın mahlûklarının üzerinde herhangi başka bir mahlûkun hüküm sürmek hakkı yoktur.”<sup>59</sup> İnsanlar sadece mümessil olarak Allah’ın kanuni hâkimiyetini hayata geçirmekle memurdurlar. “Gayet açıktır ki,” der Mevdûdi bu bağlamda, “kudret ve iktidar sahibi olmak kanuni hâkimiyet demek değildir. Çünkü böyle bir iktidarın ihtiyarâtından daha yukarıda, daha üstün bir kanun, onun ihtiyarâtını hudutlandırır ve onun ayağını bağlar. Yahut da bu ihtiyarâtı değiştirmek imkânı bırakmaz. O zaman da iktidar sahibi bulunana da hâkimiyete sahiptir diyemeyiz. ... Yani iktidarı elinde tutan kimse haddi zatında hâkimiyeti elinde tutmaz, hâkimiyeti elinde tutan Hâkim-i A'lâyâ niyabet eder.”<sup>60</sup>

57 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 421-422.

58 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 422.

59 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 425

60 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 429.

Eğer İslam'da siyasal otorite, "hâkimiyet" değilse nedir? Mevdûdi'nin bu soruya cevabı "hilafet"tir. Ayrıca hilafet hakkı ne bir kişinin, ne bir hanedanın ne de bir zümrenindir. Hilafet "bütün halkın hakkıdır ki bu halk Allah'ın Hâkimiyet-i Mutlak'ını kabul etmişlerdir."<sup>61</sup> Bunun delili Mevdûdi'ye göre şu ayettir: "Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet [hilafet] verecek, onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler."<sup>62</sup> Bu bakımdan İslam hilafeti ne kayserlik gibi bir mutlakiyet, ne de papalık gibi bir teokrasidir. İslam hilafeti bir "cumhuriyet"tir. Ancak İslami cumhuriyet, Avrupa'da gelişmiş olan lâdini cumhuriyet gibi de değildir: "Hükümet nizamını yürütmek için Avrupalıların cumhuriyetinde umumi rey verenlerin ve oy sahiplerinin reyleriyle hükümet kurulur, değiştirilir ve yürütülür. Bizim cumhuriyetimizde de bu husus yine böyledir. Şu farkla ki, onların düşüncelerine göre cumhuriyet hükümeti hâkim-i mutlaktır. Bizim düşüncemize göre ise cumhuriyet hilafeti Allah Taalâ'nın kanunlarına bağlıdır. Hâkim-i mutlak değildir."<sup>63</sup>

1939'daki konferansında Mevdûdi böyle bir rejimi Avrupaî siyaset terminolojisine nispetle "teo-demokrasi" olarak nitelemiştir. Evet, İslam'da hilafetin makamı halk olduğu için bu bir tür cumhuriyettir. Öte yandan, Allah'ın kanuni hâkimiyeti nedeniyle böyle bir rejime bir tür teokrasi de denebilir. Ancak İslami teokraside "hâkimiyet herhangi bir ruhani zümrenin yahut da mezhebî ve dinî bir sınıfın elinde değildir."<sup>64</sup> Hâkimiyet Allah'ındır. Allah yeryüzünde O'nun adını ve hukukunu hâkim kısımlar diye tüm Müslümanlara sınırlı bir hâkimiyet bahşetmiştir ki buna umumi hâkimiyet (*limited popular sovereignty*) de denebilir. (Hâlbuki Mevdûdi açısından bu yetkiye, sınırlandırılmış olmasından dolayı, hâkimiyet denemeyeceğine 1952'deki görüşlerine atıfla yukarıda işaret etmiştik.) İşte İslam'da devletin ve siyasal otoritenin istinat ettiği hâkimiyet bu hâkimiyettir:

Böyle bir hükümete, inzibat, intizam ve icrâi kuvvetler (yürütme ve yasama) Müslümanların reyine bırakılmıştır. Hükümet idaresinin ba-

61 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 430.

62 Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 24/ 55.

63 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 430.

64 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 173.

şında bulunanları Müslüman halk istediği zaman azletmek salahiyetine sahiptir. Bütün nizamlar, muamelât ve şeriat-ı ilâhîde hakkında açıklık bulunmayan hükümlerde Müslümanların icmâ şeklinde alacakları müşterek kararlar ve ilahî kanuna mutabık olması şartıyla hüküm istintaç ederler. İlahî kanunun tefsiri ve şerhi de hiçbir zümreye, hiçbir hanedan veya nesle yahut da bir hususi topluluğa verilmiş değildir. Bütün Müslümanlar arasında herkes bu hakka sahiptir. Ancak icthat kabiliyeti olmak ve bu mevzuda rüşuh sahibi olmak şartı ile tabir ve teşrih edilebilir. İşte bu itibarla bu hükümet bir “demokrasi” hükümetidir. Ancak, böyle bir demokrasi hükümetinde de ilahî kanun mevcut olunca, Allah Taalâ'nın Resulü vasıtasıyla göndermiş bulunduğu hükümler elde olunca da, herhangi bir Müslüman, ister bu Müslüman bir ferd-i vahid olsun, isterse herhangi bir emîr olsun yahut kanun koyan zümre olsun, müctehit veya âlim olsun, dinde en ileri gelen bir şahsiyet olsun, hatta bütün dünyadaki Müslümanlar bir araya toplanıp gelseler dahi bu ilahî kanun hükümlerinde en ufak bir değişiklik yapmak hakkına haiz olamazlar. İşte bunun için bu hükümet nizamı “teokrasi”dir.<sup>65</sup>

Bu noktada altının çizilmesi gereken husus, Mevdûdi'nin “cumhuriyet,” “demokrasi,” “teokrasi” ve “hâkimiyet” kavramlarını kullanımının oldukça nüanslı olduğu ve bu nüansları tespit etmek için farklı zamanlardaki yazı ve konferanslarının bir arada değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu durumda “hâkimiyet”i “hiçbir surette sınırlandırılmayan hüküm koyma otoritesi” olarak tanımlayan Mevdûdi'nin İslami bir siyasal birimin “demokrasi,” “teokrasi” veya “cumhuriyet” olduğu yönündeki ifadelerinin hep “nihai hüküm koyma yetkisini Allah'a hasrettiği” bir zeminde ve Avrupa tecrübesinden farklı bir şekilde anlaşılması icap eder. Mevdûdi'nin İslam devleti için önerdiği rejim tipi ve egemenlik anlayışı yirminci yüzyıl boyunca İslami hareketlerin pek çoğu için genel bir referans çerçevesi oluşturmuştur. Bu bağlamda, mesela, İslamcılık içerisinde son derece etkili bir isim olan Seyyid Kutub'un “İslami toplumsal ve siyasal nizam nasıl olmalıdır?” sorusuna verdiği cevap Mevdûdi'nin genel “hâkimiyet” düşüncesine mutabık olarak değerlendirilebilir.<sup>66</sup>

Bu kategoride modern dönemde verebileceğimiz son örnek İsmail Raci Faruki'nin egemenlik anlayışı olabilir. Müslüman toplu-

65 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 173-174,

66 Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Kamil M. Çetiner (İstanbul: Beka Yayınları, 2023), 57-66, 103-118; ayrıca bkz. Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, çev. İ. H. Şengüler, M. E. Saraç, B. Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1971), 2: 251-252; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, 8: 403-404.

mu (ümmeti) Allah'ın iradesini tahakkuk ettirmek üzere oluşturulmuş bir birlik ve evrensel bir kurum olarak tanımlayan Faruki, tıpkı Mevdûdi gibi İslami bir siyasal yönetimi “cumhuriyet” olarak niteler. Böyle bir cumhuriyette nihai hüküm ve kanun koyma yetkisi Allah'a aittir. Allah'ın hâkimiyetinin tezahürü ise Şeriat, yani ilahî hukuktur. İslami bir cumhuriyetin ne halkın kendisi ne de insanların eliyle yapılmış kanunlar tarafından yönetilebileceğini söyleyen Faruki, böyle bir birimde her ikisinin de Allah'ın kanunlarına tâbi olduğunu vurgular:

Ümmet, ne kendi kurallarıyla ne de halkı tarafından yönetilir. Her ikisi de yasa ve hukuka tâbidir. Yönetici, ister eylemde bulunsun ister başkalarının eyleminden etkilensin, sadece kanunun veya hukukun icracısı, yasayı uygulamanın bir aracıdır. Ümmet, yasama meclisi değildir, kanun yapamaz. Kanunlar da halkın genel iradesinin bir ifadesi değil, aksine “ilahî”dir. Allah'tan gelir ve bu nedenle üstündür. Müslüman, dini yaşantısının özü olan “Hâkimiyet Allah'ındır” veya “Allah, yegâne malik, hükümdar, rab, ilah ve efendidir” dediği zaman, kendini Allah'ın iradesine itaat etmeye adar. Tek hâkim olan Allah bütün varlıklar üzerinde mutlak hüküm sahibidir.<sup>67</sup>

Görüldüğü üzere İslami bir toplumsal ve siyasal birimde meşru olan tek yönetim ilahî hukukun yönetimidir. İlahî hukukun hâkimiyeti ümmetin varlığının nedeni, kimliğinin özüdür. Aksi hâlde ümmet kimliğiyle birlikte varlığını da kaybeder. İlahî hukukun hâkim olduğu bir yönetim biçimi ne demokrasi, ne de teokrasi olabilir. Böyle bir yönetim ancak “nomokrasi”dir, yani ilahî hukukun üstünlüğüne dayanan yönetim biçimi: “Hiç kimse Allah adına ilahî makam ve yönetim iddiasında bulunamaz, zira ümmet bir teokrasi değildir. İster birey ister grup ister halkın tamamı olsun, hiç kimse böyle bir yönetim hakkına sahip olmadığı için bir “demokrasi,” bir “oligarşi” veya bir “otokrasi” de değildir. ... Ümmet, özünde yönetimin yasaya ait olduğu bir nomokrasi, bir cumhuriyettir.”<sup>68</sup>

## **b. Egemenlik “Allah'a ve Halka/Millete aittir.”**

Modern dönemde, İslami bir toplumsal ve siyasal birimde egemenliğin Allah'a ve/ya O'nun iradesini yansıtan ilahî hukuka ait olması gerektiğini ifade eden bu duruşun karşısında egemenliğin

67 İsmail Raci Faruki, *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 126.

68 Faruki, *Tevhid*, 127.

Allah'a ve O'nun iradesini temsil eden halka/ümmete ait olduğunu düşünen bir ikinci görüş oluşmuştur. Yine kronolojik olarak ilerlemek gerekirse bu çerçevede zikredilebilecek ilk örnek Hoca Şükrü'nün risalesine cevap olarak milletvekilleri Hoca Halil Hulki, Hoca El-Hac İlyas Sami ve Hoca Rasih'in 1923 yılında kaleme aldıkları "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye: Karahisar-ı Sahib Mebusu Hoca İsmail Şükrü Efendi'nin Bu Meseleye Dair Neşrettiği Risâleye Reddiyedir" başlıklı metinleridir. Saltanatın kaldırıldığı, ama henüz cumhuriyetin ilan edilmediği ve Türkiye'nin TBMM Hükümeti ile yönetildiği ara döneme denk gelen risale, hâkimiyet-i milliye ile Şeriat arasında bir tenakuz bulunmadığını ve hâkimiyet-i milliye esasına dayalı mevcut durumun şer'iliğini, hatta "Hulefa-yı râşidîn efendilerimizden sonra şekil-yâb olan en şer'î hükümet" olduğunu savunmaktadır.<sup>69</sup>

Metin metodolojik bir mülâhaza ile başlar: Siyasete ve imamete dair tevarüs ettiğimiz model ve ilkeler eğer Kur'an'dan ve Sünnet'ten çıkarılmamışsa, ilgili dönemin şartlarına göre içtihat ile belirlenmiştir. İchtihat kapısı hâlen açıktır ve şartların değişmesi ile söz konusu hükümler de değişebilir.<sup>70</sup> Kur'an'da hükümetin şekline dair bir yönlendirme bulunmazken, bir siyasal düzenin üzerine kurulması gereken ilkeler sayılmıştır. Bunlardan birincisi emanetlerin ehline verilmesi ve adaletin tesisidir. İkincisi hükümetin İslami olmasıdır. Üçüncüsü "hükümet-i İslâmiyenin ârâ-yı âmmeye, hâkimiyet-i milliyeye yani meşverete mebni bulunmasıdır." Dördüncüsü hükümete itaattir. Beşincisi ise "müsâvat-ı tâmmе"dir.<sup>71</sup> Bir hükümet teşkil ederken bu ilkelerin hepsi aynı anda dikkate alınmalı ve hiçbirinden taviz verilmemelidir. Bunun dışında kalan her şey içtihadta tâbidir, şartlar değiştikçe değişebilir.

Risalenin diğer bir önemli iddiası "hilafet"in aslında "hükümet" demek olduğu, bunun dışında özel bir yönetim biçimi anlamına gelmediğidir. "İslam'da asıl olan bir 'hükümet teşkili'dir. Yoksa bir zata halife ünvanını vermekten ibaret değildir. Hilafet demek hükümet-i İslamiye demektir. ... [Kısacası] hilafet hükümet mürâdifidir."<sup>72</sup> Dahası, hükümetin teşkili tüm ümmetin ortak mesuliyetidir. Egemenlik ümmete aittir: "Ümmet-i Muhammed

69 Hoca Halil Hulki, Hoca El-Hac İlyas Sami ve Hoca Rasih, "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," hazırlayan Sami Erdem, *Hilafet Risaleleri*, Cilt IV, hazırlayan İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 106.

70 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 93-99.

71 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 100-101.

72 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 103.



sahib-i hak ve sahib-i rey'dir." Ümmet duruma ve ihtiyaçlara göre "tenfiz ve icra" görevlerinin tamamını veya bir kısmını "bir veya birkaç kişiye, hatta bir heyete tefviz edebilir." Bu da hükümetin teşkilini şer'î bir akde dönüştürür. Diğer akitlerde olduğu gibi hilafet akdi de icâb ve kabule dayanır. "İcâb, hâkimiyet-i milliyeyi haiz olan ümmet veyahut onun murahhasları tarafından vuku bulur. Kabul de kendisinde ümmetin kabiliyet gördüğü zat tarafından olmak iktiza eder."<sup>73</sup>

Hoca Halil Hulki ve arkadaşlarına göre İslam'ın sonraki asırlara örneklik teşkil eden başlangıç döneminde bir kişi hükümetin tüm görevlerini (iftâ, kaza ve imamet) yerine getirebiliyordu. Dolayısıyla bir halife tüm işlerden sorumluydu. Günümüzde ise şartlar değişmiş, işler çeşitlenmiş, incelik ve derinlik kazanmıştır. Dolayısıyla zamanımız ihtisas devridir. Bir kişi her alanda mütehasıs olamaz. Bu devirde hükümet vazifelerinin birden fazla kişiye ya da birime devredilmesi bir zorunluluktur. Bu birden fazla hükümetin olduğu anlamına gelmez elbette: "Hükümet birdir, şu kadar ki vezâifin te'addüdü vahdet-i hükümeti ihlal edemez. Bilakis tanzim ve tensik eder."<sup>74</sup>

TBMM hükümeti yukarıda işaret edilen tüm şartları taşıyan ve hâkimiyet-i milliyeyi temsil eden şer'î bir hükümettir. Bu hükümet ihtisaslaşma gereğince her bir mühim vazife için vekâletler teşkil etmiş, hilafet makamına da Abdülmecid Efendi'yi seçmiştir. Halife ünvanı ile Abdülmecid Efendi de hükümetin meşruluğunu tasdik etmiştir. Bu durumda "Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun birinci maddesinde hâkimiyet bilâ-kayd ü şart milletindir; idare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müsteniddir; ve kezalik ikinci maddesinde icra kudreti ve teşri salahiyeti milletin yegâne ve hakiki mümessili olan Büyük Millet Meclisi'nde tecelli ve temerküz eder."<sup>75</sup>

Görüldüğü üzere Hulki, Sami ve Rasih hocalar egemenlik kavramını halifeyi ya da hükümeti seçen veya tayin eden ve hükümetin meşruiyetinin kaynağını teşkil eden nihai otorite olarak anlamakta, buna istinaden de egemenliğin halkta olduğunu savunmaktadırlar. Egemenliğin bu şekilde yorumlanması farklı argüman ve delillerle günümüze kadar devam etmiştir. Bu çerçevede yukarıdaki risaleden çok daha etkili ve ilmî açıdan kuvvetli metin ise yine aynı

73 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 103.

74 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 104.

75 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 106.

dönemde ve aynı tartışmalarda taraf olarak Seyyid Bey tarafından 1923'te kaleme alınmış olan "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye" başlığını taşımaktadır. Bu risalede Seyyid Bey iki hususa vurgu yapar. Birincisi, tıpkı yukarıdaki risalede olduğu gibi, hilafetin aslında hükümet demek olduğudur. Seyyid Bey biri kelamcılar arasında, diğeri ise fıkıhçılar arasında meşhur olmuş iki hilafet/imamet tanımı verir. Birincisi Teftâzânî'nin imamet "Hazreti Peygamber'den halef olarak umûr-ı diniye vü dünyeviyede ri'yâset-i âmmedir." tanıımıyken, ikincisi İbn Hümmam'a ait olan "İmamet Millet-i İslâmiye üzerinde tasarruf-ı âmm'a istihkaktır." şeklindeki tanımdır. Diğer bir deyişle imamet en temelde Müslümanların dinî ve dünyevi işlerini onların maslahatlarını gözetecek şekilde yönetmek demektir: "Hilafetten asıl maksûd olan gaye, tevzi'-i adalet ve hukuku sıyânetle millet-i İslâmiyeye temin-i saadettir."<sup>76</sup> Buradan yola çıkarak Seyyid Bey "imamet kelimesinin ifade ettiği mana, zamanımız örf ve ıstılahınca hükümet tabirinden kasdolunan manadan başka bir şey değildir." sonucuna ulaşır.<sup>77</sup>

Seyyid Bey'in vurgu yaptığı diğer bir husus ise ilk dört halifeden sonraki hilafetin gerçek bir hilafet olmadığı, bu durumun ancak "hilafet-i sûriye" veya "hilafet-i hükmiye" olarak tanımlanabileceği, yoksa bunun "hilafet-i kâmile" veya "hilafet-i hakikiye" olarak görülemeyeceğidir. "Hilafet-i sûriye," der Seyyid Bey, "şerâit-i lâzimesini câmi' olmayan veya milletin intihâb u bey'atine iktirân etmeyip tegallüb ve istilâ suretiyle cebren ihrâz olunan imamettir ki mülk ve saltanattan, hükümdarlıktan ibarettir."<sup>78</sup> Seyyid Bey'e göre Emevi, Abbasi, Mümlük yönetimlerine ilaveten Osmanlı Hilafeti de bu kategoride yer almaktadır. Seyyid Bey, Hz. Peygamber'in "Benden sonra hilafet (diğer bir rivayette '*hilâfetü'n-nübüvve*') otuz senedir, ondan sonra saltanat-ı kâhireye münkalib olur" hadisini de bu iddiasına delil olarak sunar. Bu bakımdan Hoca Şükrü gibi hilafetin Osmanlı hilafetini kastederek "vaz'ı aslîsine ircâ'ı"nı tavsiye edenler, aslında hükmî hilafete, diğer bir deyişle mülk-ü saltanata dönüşü arzulamaktadırlar. Zira hilafet "bundan bin üç yüz sene evvel, tâ Muaviye zamanında vaz'-ı aslîsinden çıkarılmış ve ondan sonra bir daha vaz'-ı aslîsine ircâ olunmamıştır."<sup>79</sup> Hakiki hilafetin ise iki ciheti veya nispeti vardır. Birincisi, Hazreti

76 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," hazırlayan Sami Erdem, *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 146.

77 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 131.

78 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 135.

79 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 173.

Peygamber'e nispeti, diğeri ise Müslüman topluma/halka nispetidir. Diğer bir deyişle hakiki hilafet bir yandan "hilafeti nübüvvet" tir, yani "icrâ-yı hükümet ve imamette Hazreti Peygamber'e halef ve nâib olmaktır," diğer yandan ise "millet-i İslâmiyenin vekâlet ve niyâbeti demektir" ki buna da "hilafet-i ümmet" denir. Millet-i İslâmiyenin vekâleti ve niyâbeti ise ancak "milletin kendi rıza ve ihtiyarına makrûn olan intihâb ve bey'atle husûle gelir."<sup>80</sup>

Bunun nedeni fıkıh âlimlerinin ittifakla kabul ettikleri üzere hakiki hilafetin "millet ile halife arasında adeta *icab ve kabul* ile mün'akid bir akıt" olmasıdır.<sup>81</sup> Bu akıt vekâlet akdi nev'indedir, dolayısıyla "hakkında kaide-i vekâlet ahkâmı cârî olur."<sup>82</sup> Yani "Nasıl ki bir kimse, kendisine tefviz edilmedikçe vazife-i vekâleti hod-be-hod ifâ edemezse, kim olursa olsun hiçbir fert, millet tarafından kendisine tefviz-i umûr edilmedikçe re'sen ve kendiliğinden vezâif-i hilafeti ifâ edemez."<sup>83</sup> Hilafet akdindeki temel unsur ise meşverettir, yani halifenin istişare ile seçilmesi ve halkın da ona biat etmesidir. Bu hüküm gereğince esasında halifenin her bir Müslüman ferdin bizzat veya bi'l-vasıta oyuyla seçilmesi icap eder. Ancak geçmişte bunun imkânı pek bulunmadığından ve tefrikaya sebep olabileceğinden ötürü fukaha "yalnız pâyitahtta bulunan ehl-i hall u akdin, yani umûr-ı devleti bağlayıp çözenlerin intihâb ve bey'ati kâfi ve umum efrâd-ı milletin intihâb ve bey'atı makamına kâim olacağına kâil olmuşlardır."

Buna ilaveten, Hz. Ebubekir'in kendisinden sonrası için Hz. Ömer'i veliaht tayin etmiş olmasına işaretle Seyyid Bey, hilafet akdinin mevcut halifenin istihlâfı ile de mümkün olacağını kabul etmektedir. Ancak hilafetin bu yolla mün'akid olabilmesi için hem mevcut halifenin hem de veliaht tayin edilen kişinin hilafet şartlarının tamamını taşıması icap eder. "Binaenaleyh cahil veya fâsık bir halifenin velev şerâitini câmi' bir zâtı veliaht tayin etmesi sahih ve muteber olmaz." Netice itibarıyla halife olmanın iki yolu vardır: "Biri ehl-i hall u akdin bey'atı, diğeri halifenin istihlâfı. Birinci tarik asıl ve umdedir. İkinci tarik onun fer'idir. Her iki tarıkta da hilafete intihâb edilecek zâtın [hilafet şerâitini] câmi' olması şarttır. ... Ve hiçbir zaman da hilafet irsen intikal etmez. Çünkü vekâlet mevrûs

80 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 136.

81 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 142.

82 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 145.

83 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 142.

olmaz.”<sup>84</sup> Bunların dışındaki bir yolla halife tayini muteber ve makbul değildir. Buna hakiki hilafet denemez.

Ezcümle hukuken vekil ile halife arasında bir fark yoktur. Sıradan bir müvekkilin işleri üzerindeki tasarruf hakkını bir vekâlet akdiyle vekiline devretmesi gibi, millet de işleri üzerindeki tasarruf hakkını hilafet akdiyle halifeye devreder. Halifenin halk üzerindeki genel tasarruf yetkisine fıkhîta “velâyet-i âmme” denir. Ancak bu yetki halifede bizzat bulunmaz. Bu yetkinin kaynağı millettir. “Halife bu kuvveti doğrudan doğruya milletten ahz u iktibâs eder. Bu kuvvet, bu hâkimiyet milletin kendi hakkıdır. Millet, bunu bey’atle halifeye tefviz eder.” Seyyid Bey’in İbn Hümmam’dan naklettiği hilafet tarifindeki “tasarruf-ı âmme istihkâk” bu şekilde hâsıl olur.<sup>85</sup>

Görüldüğü üzere Seyyid Bey için “hâkimiyet” halifenin vekâleten sahip olduğu “velâyet-i âmme”dir. Ancak bu hâkimiyetin kaynağı ve aslî makamı millettir. “Velâyet-i âmme ferdî velâyet ve hâkimiyetlerin muhassasıdır. Doğrudan doğruya milletten me’huzdur. Ve hadd-i zâtında milletin hakkı ve onun öz malıdır.” Tek tek hiçbir ferde ait olmayan bu hak bir bütün olarak “heyet-i ictimâiye-i İslâmiye”nin hakkıdır. “O külldür, ale’l-umum efrâd beyninde müşterektir, hiçbir ferde veya cemaate mahsus u münhasır değildir. İşte hâkimiyet-i milliye mefhumunun hakikati de bundan ibarettir, yani milletin velâyet-i âmmesi demektir, başka bir şey değildir.”<sup>86</sup>

Seyyid Bey’in argümanları bazı ilavelerle ya da eksiklerle bu dönemde diğer pek çok isim tarafından da dile getirilmiş ve savunulmuştur. Ancak bu duruşun en güçlü ifadesi Seyyid Bey’e ait olduğundan bu hususta yazılan diğer metinlere işaret etmeye gerek duymuyoruz. Ayrıca egemenliği bu şekilde siyasal otoritenin kaynağı veya fıkıh literatüründeki ifadesiyle “velâyet-i âmme” şeklinde anlamak yirminci yüzyılın sonlarına doğru Müslümanlar arasında oldukça yaygın bir temayül hâline gelmiştir. Söz konusu dönemin diğer önemli bir özelliği İslami siyasal düzen ile “demokrasi” arasında kurulan paralelliktir. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren önce “meşrutiyet”e, ardından “cumhuriyet”e, sonrasında da “İslam devleti”ne yapılan vurgunun, yirminci yüzyılın sonuna doğru “demokrasi”ye kaymış olduğu söylenebilir. Bu da modern dönemde İslam siyaset düşüncesinde yaşanan son mühim kırıl-

84 Seyyid Bey, “Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye,” 144.

85 Seyyid Bey, “Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye,” 149.

86 Seyyid Bey, “Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye,” 150-151.

ma olarak görülebilir. Bu minvalde günümüzde de hâlen etkisini sürdüren birkaç yaklaşıma kısaca değinmek uygun olabilir. Söz konusu isimler arasında en öne çıkanlar Ziyauddin Rayyis, Yusuf el-Karadavi ve Raşid el-Gannuşî'dir.

İslami bir yönetimin otokrasi veya teokrasi olarak nitelendirilemeyeceğinin altını çizen Rayyis, böyle bir yönetimin, diğerlerinden daha tercihe şayan olmakla birlikte, nomokrasi de olamayacağını iddia eder. “Çünkü bu nitelemde ‘şeriat’ donuk bir kalıplar mecmuu gibi görülüp, gösterilebilir. Oysa şeriatın özelliğiyle çelişen bir durumdur bu. Çünkü şeriat her iş ve her durum için hükümler koymamıştır. Ayrıntılar ve birçok alanlar yorumla açık olmuştur. ... Bu da içtihat dediğimiz bireysel yorumlamalar yoluyla ‘düzenlenmeye’ elverişli bir durum doğurur.”<sup>87</sup> Rayyis’e göre bu düzenlemeleri yapmak ümmete ait bir hak ve yetkidir. Zira ümmetin “genel iradesi” şeriat yasalarının tamamlayıcısıdır. Ayrıca “eylem açısından yasayı uygulayan ve temsil eden de odur. İmamı seçmek, biat etmek, yönlendirmek, denetlemek ve gerektiğinde akdi sona erdirmek gibi işlerin tümünü gerçekleştiren de ümmettir. Siyasal alanda tüm bu yetkiler onundur.”<sup>88</sup>

Ümmetin bu yetkileri İslami yönetim biçimini demokrasiye yaklaştırır. Demokrasiyi Abraham Lincoln’ün meşhur tarifi (*halkın halk için, halk aracılığıyla yönetilmesi*) üzerinden anlayan Rayyis, demokrasi ile özdeşleştirilen “yasalar karşısında eşitlik, düşünce ve inanç özgürlüğü, toplumsal eşitliğin gerçekleşmesi, bunlarla ilintili olarak yaşama, çalışma mülk edinme ve benzeri haklar, tüm hakların güvence altına alınması” gibi hususların İslam’da da mevcut olduğunun altını çizer. Benzer şekilde yine demokrasinin başlıca unsurlarından sayılan yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirinden ayrılmasının da Rayyis’e göre İslam’da tam ve mükemmel bir karşılığı vardır. Yargı erki zaten bağımsızdır. Çünkü yöneticinin otoritesinden bağımsız olarak Allah’ın göndermiş olduğu kurallara tâbidir. Benzer şekilde yasama erki de yöneticinin (imamın) otoritesinden bağımsız, hatta onun üstünde bir kuvvet olarak ümmete verilmiştir. İmamın elinde olan tek yetki yürütme yetkisidir.<sup>89</sup>

Bununla birlikte, İslami yönetimi Batı demokrasilerinden ayıran çok önemli bir unsurun altı çizilmelidir. Batı demokrasilerinde

87 Ziyauddin Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 329.

88 Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, 329.

89 Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, 330-331.

halkın sahip olduğu sınırsız yetki veya egemenlik İslam'da yoktur. İslam'da halkın yetkisi "dinin yasalarıyla, Allah'ın göndermiş bulunduğu ölçülerle sınırlıdır."<sup>90</sup> Dolayısıyla İslami yönetim tam bir demokrasi olarak da görülemez. İslam'da egemenlik ikilidir. "Bir-birinden ayrılması mümkün olmayan iki şey... Öyle ki bu birleşiklik olmadan devletin kurulması da sürmesi de düşünülemez. Bunlar da ümmet ve yasa ikilisidir. Yasa, doğrudan doğruya Allah'ın gönderdiği ölçülerdir. Ümmet ve yasa, ikisi birlikte İslam devletinde egemenliğin sahibidir."<sup>91</sup> Bu önemli farkı<sup>92</sup> dikkate almak koşuluyla İslami yönetime kısaca "İslami demokrasi" denmesi caizdir.<sup>93</sup>

Argümanları büyük ölçüde birbirine benzeyen Karadavi ve Gannuşi ise İslam'ın demokrasi ile uyumu konusunda nispeten daha net ve ısrarcı görünmektedirler. Her ikisi de İslami yönetimin merkezi unsurlarından birinin "şura" olduğu noktasında hemfikirdir ve şurayı halkın yönetime katılması olarak anlarlar. "İslami idare sisteminde şura," der Gannuşi, "nasstan sonra ikinci ana prensibi teşkil eder. Daha doğrusu şura bizatihi nassın kendisidir. Bu nass, mustahlef olan ümmetin yönetim işlerinde genel bir katılım hakkının olduğunu ikrar etmektedir. ... Şura Allah'ın yasama ve yürütme düzeyinde ümmetine vermiş olduğu bir katılım [hakkıdır, hatta vazifesidir]."<sup>94</sup> Dolayısıyla İslam'daki şura ilkesinden demokrasiye açılan bir kapı vardır. Zira demokrasi şura ilkesinin hayata geçirilebilmesi için "şahane bir mekanizma"dır.<sup>95</sup> Bu bakımdan demokrasi İslami yönetim için bir zorunluluk hâline geldiği bile söylenebilir. Çünkü "bir vacibin yerine getirilmesi için gerekli olan şey de vaciptir."<sup>96</sup> Bu durum tersinden de okunabilir. Yani şura ilkesinin terki İslami yönetimin terki anlamına gelmektedir.

90 Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 333.

91 Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 334.

92 Rayyis İslami yönetimi Batılı demokrasilerden ayıran, konumuzla ilgili olmadığı için ana metinde yer vermediğimiz, diğer iki farka daha değinir. Birincisi, Batı'da halk belli bir ülke sınırları içerisinde yaşayan kan, dil vb. doğuştan gelen ortak özellikleri paylaşan bir insan grubu şeklinde anlaşılırken, İslam'da halk evrensel bir düzeyde, iradi bir husus olan inanç birliği üzerinden ve ümmet kavramı ile tanımlanmıştır. İkincisi, batıda asıl olan bu dünya iken, İslam'da bu dünyaya ilaveten ahiret de hesaba katılır. Hatta ahiret hayatı ve mutluluğu dünyevi hayattan ve mutluluktan önce gelir. (*İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 332-333.)

93 Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 334.

94 Raşid el-Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 141-142.

95 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 110.

96 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 43; Yusuf el-Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2013), 57.

Karadavi'ye göre, mesela, "tarihte İslam ümmetinin başına gelen belaların birincisi şura ilkesinin terkedilmesidir." Bu geçmişte raşid hilafet yönetiminden baskıcı krallık rejimine geçiş anlamına gelirken, günümüzde Müslüman toplumlarda silah zoruyla iktidara gelen despot yönetimler olarak tezahür etmektedir.<sup>97</sup> Tabii ki şura ilkesi İslam'ı demokrasiye yaklaştıran tek unsur değildir. Bunun yanı sıra "biat," "icma," "*emri bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker*" ve "*sevadu'l-a'zam*" a tâbi olmak gibi siyasi değerleri de birlikte düşünmek icap eder.<sup>98</sup>

Dolayısıyla, İslam'ın özü (Kur'an, Sünnet ve Hulefa-i Râşidin tecrübesi) ile demokrasi arasında büyük bir uyum gören Karadavi ve Gannuşi, demokrasiyi de siyasal özgürlükler ve siyasal katılım üzerinden tanımlarlar. Onlara göre demokrasi bir toplumda baskıcı rejimlerin ortaya çıkmasını engelleyen anayasal güvenceler, denetim mekanizmaları, kuvvetler ayrılığı, basın hürriyeti, çok partililik, parlamentolar, sendikalar, hesap verebilirlik, basın hürriyeti, herkesin düşüncesine saygı gösterme, eşitlik, iktidarın seçimle belirlenmesi ve el değiştirmesi, servetin adil bölüşümü, ekonomik teşebbüs hakkının serbest bırakılması, ayrılıkların diyalog yoluyla çözümü, azınlıkların korunması gibi kurum, ilke ve değerler bütünü anlamına gelmektedir. Tarafsız bir bakışla bu kurum, ilke ve değerlerin hiçbirinin İslam'a aykırı olmadığı, tam aksine İslam'ın yüzlerce yıl önce bunları benimsemiş olduğu ve hayata geçirilmesini emrettiği görülür.<sup>99</sup>

Demokrasi kuramının merkezi unsuru olan halk egemenliği-ne gelince, ne Karadavi ne de Gannuşi için Allah'ın hâkimiyeti ile milletin hâkimiyeti arasında bir çelişki vardır.<sup>100</sup> "Demokrasi," der Karadavi mesela, "halkın kendi kendisini yönetmesi demektir. Onun için 'hâkimiyet Allah'ındır ilkesine dayanarak bunu reddetmek gerekir,' düşüncesi doğru değildir. Çünkü demokrasinin esası olan "hâkimiyet milletindir" ilkesi, İslam hukukunun esası olan "hâkimiyet Allah'ındır" ilkesine aykırı değildir."<sup>101</sup> Bu noktada Karadavi kozmik, teşriî ve siyasi hâkimiyetlerin birbiri ile karıştırıl-

97 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 206.

98 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 110-111; Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 205.

99 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 53; Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 107, 430-431.

100 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 199-201; Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 159.

101 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 199.

maması gerektiğinin altını çizer. Allah'ın kâinat üzerinde kozmik ve insanlar üzerinde de teşriî hâkimiyeti vardır. Bu hususta bir tartışma yoktur. Yani hukuk yapma ve kanun koyma otoritesi nihai kertede Allah'a aittir. Siyasi hâkimiyet ise, hem Karadavi hem de Gannuşi için halkın kendi kendini yönetmesi, kendi yöneticilerini kendi tayin etmesi, onlardan hesap sorması ve gerektiğinde de onları görevinden azletmesi anlamına gelir.<sup>102</sup> Bu bakımdan siyasal otoritenin kaynağı ve siyasal hâkimiyetin mercii halktır. Öte yandan dinî konuların haricinde ve şeriatın düzenlemediği alanlarda, İslam'ın sahih ve açık nassları ile çatışmadan ve külli kaidelerini dikkate alarak kanuni düzenlemeler yapma hakkı halka aittir.<sup>103</sup>

Gannuşi ise teşriî hâkimiyet konusunda biraz daha radikal bir tutum sergiler görünmektedir. Ona göre “‘egemenliğin kaynağı ümmettir sözüyle, teşriin kaynağı Kuran ve Sünnettir’ sözü arasında bir çelişki yoktur. Çünkü Kuran ve Sünneti anlayan ve onunla amel eden ümmetin kendisidir.”<sup>104</sup> Burada Gannuşi şeriat ile halkın iradesini içe içe geçmiş veya en azından birbirini tamamlayan unsurlar olarak tasvir etmektedir. Ona göre şeriat “nassın ve onun hedefleri çerçevesinde hüküm ve kurallardan ümmetin ortaya koymuş olduğu ve çıkardığı yol” anlamına gelmektedir. İslam hukukunun donuk ve katı naslardan ibaret olmadığını altını çizen Gannuşi, ümmetin kuşatıcı iradesinin kanunu tamamlayıcı nitelikte olduğunu savunur. Ona göre “ümmetin iradesi masumdur ve Allah'ın iradesinin bir parçasıdır. Bu irade aynı zamanda teşrii de kaynağıdır. Sonuçta Kitap ve Sünnete dayanmış olsa da durum budur. Ameli açıdan bu irade müçtehit konumundaki ümmet ulemasının icmadaki iradesini temsil eder.”<sup>105</sup> Başka bir yerde de Gannuşi şöyle der:

Hiç şüphesiz egemenliğin kaynağı Kitap ve sahih sünnetten alınmış olan teşri/yasamadır. Bu iki mukaddes kaynağın ruhuyla ve hedefleriyle çatışmaz ve nasslar bu hususta yardımcı olursa tabii olarak egemenliğin mutlaka biri tarafından temsil edilmesi gerekir. İşte bu noktada şunu söyleyebiliriz ki bütün ümmet adına egemenliği temsil eden güç, *ehlu'l-hal ve'l-akd*'dir. O zaman onların çıkaracakları kanunlar ve

102 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 90; Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 159-160.

103 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 93-94, Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 158.

104 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 159.

105 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 159-160.



alacakları kararlar şeran doğrudur ve bütün ümmeti bağlayıcı niteliktedir.<sup>106</sup>

Gannuşi ayrıca, Batı demokrasilerinde halkın hâkimiyetinin sınırı olarak kabul edilen tabii hukuk ile İslam'da halkın hâkimiyetinin sınırı olarak kabul edilen İslam şeriatı arasında bir paralellik kurar. Diğer bir deyişle, nasıl ki Batı'da doğal hukuk hâkimiyetini halka ait olmasının önünde bir engel teşkil etmiyorsa, İslam şeriatı da Müslüman halkın hâkimiyetinin önünde bir engel olarak görülemez.<sup>107</sup> Sonuç olarak, Gannuşi ve Karadavi'ye göre İslam ile demokrasi arasındaki en çetrefilli mesele olan egemenlik meselesi bir sorun olmaktan çıkar.

Çağdaş İslam düşüncesinde egemenlik meselesi üzerine ülkemizde maalesef yeterli sayıda ve tatmin edici nitelikte araştırma yapıldığı söylenemez.<sup>108</sup> Bu çerçevede dikkatimizi celbeden çalışmalardan en kapsamlısı Talip Türcan'a aittir. Dolayısıyla bu bölümde son olarak Türcan'ın değerlendirmeleri incelenecektir. Türcan egemenliği şu ana kadar incelediğimiz isimlerin tümünden farklı bir şekilde tanımlar, dolayısıyla da hepsinden farklı bir sonuca ulaşır. Ona göre egemenlik "bir devleti kuran, teşkilat ve işleyiş kurallarını tayin eden, ilgili ülkedeki en yüksek, bağımsız (başka iradeden doğmayan) nihai irade veya kudret" anlamına gelmektedir.<sup>109</sup> Söz konusu kudret evrensel ve objektif olan "*hukuku değil, yalnızca bir ülkenin pozitif hukukunu yaratan; yani hukuk içinde kalarak pozitif hukuk kurallarını meydana getiren irade*" demektir.<sup>110</sup> Böyle tanımlandığında egemenlik Türcan'a göre hukukun üstünde ve hiçbir biçimde sınırlandırılmayan bir irade olmaktan çıkmakta ve hukuk tarafından sınırlandırılan bir iradeye dönüşmektedir. Ayrıca "egemenlik" kavramının (en azından anlam itibarıyla) modern bir kavram olduğu ve ilk defa Avrupa'da ortaya çıktığı düşüncesi kabul edilemez. Zira belli bir ülke ve insan topluluğunu "hukuki ve siyasi anlamda organize eden, onu devlet hâline dönüştürerek

106 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 149.

107 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 431.

108 Bu konuda dikkat çeken çalışmalar arasında şunlar bulunmaktadır: Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001); Ayhan Ceylan, "İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmme)," *AÜEHFD* 7, sy. 1-2 (Haziran 2003): 89-104; Ahmet Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi," *Journal of Islamic Research* 8, sy. 3-4 (Yaz-Güz, 1995): 149-159.

109 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 105.

110 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 106.

işleyişini sürekli kılan; o ülke ve insan topluluğunun hukukunu yaparak, yönetecek kimselere yetkilerinin meşruiyetini kazandıran üstün irade” anlamına geldiğinden, hiçbir hukuk sistemi egemenlik kavramına müstağni kalamaz.<sup>111</sup> Egemenlik siyasallaşmış ve pozitif hukuk düzenine sahip bütün toplumlar için zaruri bir hukuki olgudur.<sup>112</sup> Avrupa’da modern zamanlarda ortaya çıkan egemenlik kavramı egemenlik anlayışlarından sadece biridir.<sup>113</sup> Dolayısıyla “İslam’da egemenlik yoktur; bu Batı’dan gelmiş bir kavramdır” diyenler de yanılmaktadır. Hâsılı kelam “hukuk sistemlerinin bir egemenlik ve meşruiyet anlayışlarının olup olmadığından değil, zorunlu olarak mevcut olan bu hukuki olgunun kavranma tarzından söz etme imkânı vardır.”<sup>114</sup>

Sünni İslam siyaset düşüncesi tarihinde, egemenliğin Allah’a ve ilahî ahkâma ait olduğunu savunanlarla egemenliğin millete ait olduğunu savunanların oluşturduğu başlıca iki grubun bulunduğunu söyleyen Türcan, her iki yaklaşımın da “egemenlik” kavramını yanlış kullandığını iddia etmekte ve bunların yerine kendi anlayışını önermektedir. Egemenliği Allah’a ve Şeriat’a hasredenlerin başlıca motivasyonu Avrupa’da modern zamanlarda tebellür etmiş “mutlak ve sınırsız egemen irade” anlayışının İslam’daki karşılığını bulma gayretidir. Egemenliği millete ait görenler ise egemenliği sadece siyasal iktidarın kaynağı ve siyasal iktidarın meşruiyet çerçevesi olarak algılamaktadırlar.<sup>115</sup> Türcan’a göreyse egemenlik her iki anlayıştan da farklıdır:

Egemenlik bir kamu hukuku terimi olarak evrensel hukuki değerlerin kaynağı ile ilgili bir kavramı değil, bir devlet unsuru olması yönüyle pozitif hukuk kurallarını vücuda getiren, onları yaptırıma bağlayan beşerî düzeyde bir irade ve iktidarı göstermektedir. Dolayısıyla hukuki değerlerin (evrensel hukuk ve adalet prensipleri) kaynağı ile pozitif hukuk kurallarını meydana getiren iradenin bir ve aynı sayılması doğru değildir. Bu itibarla egemenliğin ilahî iradeye ya da onu temsil eden ilahî ahkâma ait olduğunun söylenmesi, ahkâmı ihtiva eden nassların birer pozitif hukuk kuralı biçiminde algılanması neticesini doğurur. Hâlbuki nassların bağlayıcılıkları, kanunlarda olduğu gibi, mahiyeti itibarıyla bir siyasi iktidar demek olan devletin varlığı ile kâim değildir. Herhangi bir Müslüman toplumda ve onun oluşturduğu devlette yaşamayan

111 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 103.

112 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 120-121.

113 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 107.

114 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 121.

115 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 144, 146.

bir Müslüman birey de ilahî hükümlerin gereğini yerine getirmekle yükümlüdür. Nassların ve getirdikleri hükümlerin evrensel olmalarına karşılık, bir hukuk kavramı olarak egemenlik, mahiyeti gereği hem ülkesel ve hem de zamansal boyutta sınırlılık arz eder. Şöyle ki, egemenlik, sınırları belli bir ülke ile orada meskûn bulunan insan topluluğunu devlet haline getirerek yönetimini temin eden irade ile ilgilidir. Dolayısıyla o toplumun ihtiyaçlarını karşılayan kurum ve kuralların kaynağı konumunda bir üstün iradedir. İlahî iradeyi temsil eden değerler ise, her dönemde ve her toplum bakımından geçerli evrensel ilkeleri ifade etmektedir. O nedenle egemenliğin ilahî ahkâma zıfede edilmesi, evrensel ve mutlak olanı, beşerî algılayışı yansıtan pozitif hukuk düzeyine indirgemek ve sınırlamak olur.<sup>116</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Türcan burada bir yandan ilahî ahkâm (nasslar, Şeriat) ile tabii hukuku (evrensel hukuk ve adalet prensiplerini) bir ve aynı görmekte, diğeri yandan da söz konusu evrensel hukuki değerlerin kaynağı (yani Allah) ile pozitif hukuk kurallarını meydana getiren iradenin (bir devleti kuran insan unsurunun) birbirinden ayrıştırılması gerektiğini savunmaktadır. Zira “nassların anlaşılıp, taşıdıkları hükümlerin kurallara aktarılması beşerî bir anlama ve yorumlama faaliyetini zorunlu kılmaktadır.”<sup>117</sup> Bu durumda, Türcan’ın egemenlik tarifi doğrultusunda, egemen irade ilahî ahkâmı koyan (Allah) değil, bu ahkâmı anlayıp yorumlayarak onu pozitif hukuka dönüştüren (millet) insan unsurudur. Aksi hâlde insani bir eylem ilahî iradeye zıfede edilmiş olur ki bu toplumsal ve siyasal açıdan ciddi sorunlara sebebiyet verebilir.

Dolayısıyla millet, egemenliğin millete ait olduğunu savunanların iddia ettiklerinin aksine, sadece yürütme erkinin yetkisinin kaynağı değil, aynı zamanda düzenleyici ve emredici kurallar koyma (yasama) erkinin de kaynağıdır. Millete bu yetkiyi veren ise ilahî iradedir, yani Allah’tır. Durumun daha iyi anlaşılması için Türcan egemenliğe kaynaklık eden irade ile ona sahip olan iradeyi birbirinden ayırır ve egemenliğin sahibinin millet olduğunu iddia eder: “Bütün bunlardan, bir ülke dâhilinde düzenleyici en yüksek irade demek olan egemenliğin İslam hukuku bakımından, İslam toplumuna ilahi irade tarafından verilmiş bir yetki mahiyetinde olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. ... Netice itibarıyla İslam hukukunda egemenliğin kaynağında yetkilendirme yönüyle ilahî

116 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 144-145.

117 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 146.

iradenin bulunduğunu, egemenliğin sahibinin ise millet olduğunu söyleyebiliriz.”<sup>118</sup>

### III. MODERN DEVLETİN TEMEL YAPITAŞI OLARAK EGEMENLİK

Türcan egemenliği evrensel bir siyasi-hukuki kavram olarak sunuyor ve buradan yola çıkarak egemenliğe kendinden önceki araştırmacılarınkinden çok farklı bir anlam yüklüyor olsa da esasında egemenlik, Avrupa’da belli tarihsel şartlar bağlamında ve belli ihtiyaçlara karşılık olarak kurgulanmış özel bir kavramdır. Ayrıca, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren bu kavramın, Leon Duguit<sup>119</sup> ve Hans Kelsen<sup>120</sup> gibi hukuk felsefecileri tarafından işlevini tamamlamış, özünde çelişik veya muğlak bir unsur olarak eleştirilmesine ve hatta “metafizik bir safсата” olmakla itham edilmesine rağmen, başından itibaren modern ulus devletin inşası sürecinde kritik bir rol üstlenmiş olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan egemenlik kavramını ortaya çıktığı tarihsel bağlam içerisinde ve modern devletin oluşumu sürecinde oynadığı rol itibarıyla tanımlamak, yukarıdaki tartışmamız için bir referans çerçevesi teşkil edecektir.

Egemenlik, düşünce tarihi uzmanlarının kahir ekseriyetinin kabul ettiği üzere, Avrupa’da kendine özgü bir siyaset ve hukuk anlayışı oluşturarak modern dünyanın kurucu fikirlerinden biri olmuştur. “Egemenlik doktrininin önemi,” der A. P. D’Entrèves mesela, “ne kadar abartılsa azdır. Zira bu kavram hukukçuların ve politikacıların elinde müthiş bir araç ve modern Avrupa’nın oluşumunda belirleyici bir faktör olmuştur.”<sup>121</sup> Nitekim egemenlik fikri Avrupalı siyasal aktörlere (krallara) dışarıda Papalığın, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nun ve kendileri gibi diğer kralların, içeride ise alt düzeydeki feodal güç merkezlerinin müdahalesinden kurtulabilme ve yönettikleri topraklar üzerinde, zamanla “modern ulus devlet” (*the state*) diye anılacak müstakil ve merkezî siyasal birim-

118 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 148.

119 Leon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyy Derbil (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954), 54-69. “Egemenlik mevcut değildir,” der Duguit, “mevcut olan egemenliğe inanıştır veya böyle bir inanç hiç olmazsa belirli bir devirde hüküm sürmüştür. Çünkü bugün bu inanç sönüş hâlinindedir.” (67)

120 Hans Kelsen, “Sovereignty,” *Normativity and Norms: Critical Perspective on Kelsenian Views*, ed. S. L. Paulson ve B. L. Paulson (Oxford: Clarendon Press 1998), 525-536.

121 D’Entrèves’den aktaran Robert Jackson, *Sovereignty* (Cambridge: Polity Press, 2007), 1.

ler kurabilme imkânı vermiştir.<sup>122</sup> Bu bakımdan, “modern devletin doğuşu meselesi, egemenlik kavramının yükselişi ve nihai kabulü meselesinden başka bir şey değildir.”<sup>123</sup>

Egemenlik kavramı Avrupa’da modern ulus devletin ilk formlarının ortaya çıkmaya başladığı on altıncı yüzyılda belirginleşmiş ve özel bir nitelik kazanmıştır. Bu zamana kadar ise Avrupa’ya kabaca dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda nihai görünümünü kazandığını söyleyebileceğimiz ve bileşenlerinin sözleşmelerle birbirine bağlı olduğu ademimerkeziyetçi feodal düzen hâkimdi. *Respublica Christiana* olarak da anılan merkezî devlet örgütlenmesinden yoksun bu düzenin en belirgin özelliği, aynı toprak parçası üzerinde birbirleriyle çakışan ve sürekli bir rekabet hâlinde olan muhtelif otorite mercilerinin eş zamanlı varlığıydı. Bu otoriteler arasında en başta gelen, tahmin edilebileceği gibi, Roma Katolik Kilisesi ve onun başı olan Papa idi. Kilise veya Papa Avrupa’da yaşayan tüm Hristiyan inananların velisi ya da hamisi olarak görülüyordu ve buna istinaden Avrupa’nın en ücra köşelerinde dahi hukuki ve manevi otorite iddiasında bulunuyordu. Buna mukabil Kutsal Roma Germen imparatoru ve krallar da yöneticisi oldukları topraklarda yer yer çakışan dünyevi/maddi otoritenin sahipleriydi. Bu dünyevi yöneticiler sık sık kendi bölgelerinde Kilise veya Papa ile veya da onların temsilcisi olan yerel ruhban sınıfı üyeleriyle karşı karşıya gelmekteydi. Kralların otoritesine ortak olan diğer bir unsur da feodal düzenin en önemli bileşenleri olan derebeylerdi. Ayrıca yarı-bağımsız şehirlerde etkili olan meslek örgütleri temsilcileri de zaman zaman kralların otoritesine rakip çıkabiliyordu.

Orta Çağ Avrupa’sında uygulanan hukuk sistemi de aynı şekilde karma bir sistemdi. Bir yandan Kilise’nin tüm Hristiyanları bağlayan Kanonik hukuku, diğer yandan da ilgili coğrafyada geçerli olan sivil hukuk eş zamanlı olarak yürürlükteydi. Tabii ki bu hukukların uygulayıcısı olan mahkemeler de birbirinden farklıydı ve insanlar aynı anda birkaç mahkemede birden yargılanabiliyorlardı. Bu kanunlardan başka şövalyelerin tâbi olduğu bir hukuk, şehir sakinlerinin tâbi olduğu düzenlemeler ve yerel örf ve teamüller de söz konusu hukuki çeşitliliği artıran unsurlardı.<sup>124</sup> Bu dönemde ekonomik açıdan da merkezîlikten söz etmek mümkün değildir. Kilise’ye

122 Jackson, *Sovereignty*, 6.

123 Alexander Passerin d’Entrèves, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 96.

124 Jackson, *Sovereignty*, 35.

ve krala ilave olarak yerel lordlar da halktan vergi toplayabiliyorlardı. Başlıca gelir kaynağının toprak olduğu bu zamanda yerel lordlara ve krallara ilaveten Kilise'nin de Avrupa'nın her yerinde çok büyük toprakları bulunuyordu.

Toplumsal, siyasal ve hukuki otoritenin bu denli parçalı olmasına rağmen, *Respublica Christiana* üyelerinin Tanrı tarafından kutlanmış bir toplumsal hiyerarşinin parçası oldukları söylenmelidir: En başta Tanrı, onu takiben ve onun vekili olan Papa, imparator, kardinaller, krallar, baronlar, piskoposlar, şövalyeler, rahipler, tüccarlar, zanaatkârlar, tarikat üyeleri, köylüler ve serfler.<sup>125</sup> Bu bakımdan, aralarındaki uyumsuzluklara ve rekabetlere rağmen Orta Çağ Avrupa'sında din ve toplum ile Kilise ve devlet iç içe geçmiş bir bütün olarak görülmelidir. Nitekim Kilise ile devletin birbirine olan bağımlılığı aralarındaki rekabetten çok daha kuvvetli idi. Dinî söylem tüm bu yapıya ruhunu veren ve meşruiyet çerçevesini belirleyen başlıca zemini teşkil etmekteyken, devletin en temel görevi de başta din ve Kilise üyeleri olmak üzere bu yapıyı her hâlükarda muhafaza etmektir.<sup>126</sup>

Böyle bir dünyada üstün bir otoriteden bahsetmek gerekirse, o da Tanrı ve O'nun yeryüzündeki halifesi (*Vicar of Christ*) olan Papa idi. Özellikle de Atama Krizi<sup>127</sup> olarak bilinen ve Avrupa tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden sürecin ardından Papalar “manevi ve maddi iktidarın tamamı” anlamına gelen *plenitudo potestatis* iddiasında bulunmaktaydılar. Papalığın bu söylemine göre Tanrı İsa Mesih, İncil'de de<sup>128</sup> ifade edildiği üzere, hüküm koyma (bağlama ve çözme) yetkisini Havarilerin reisi olan Petrus'a vermişti. Petrus da Roma Katolik Kilisesi'nin kurucu papası olduğuna göre, onun halifesi olan papalar da aynı mutlak otoriteye sahip olmalıydılar. Bu otorite iddiası en bariz şekilde Papa III. Masum'un şu sözlerinde görülmektedir: “Sadece Petrus tam iktidar (*plenitudo potestatis*) yetkisine sahiptir. Öyleyse görüyorsunuz değil mi, hanemizin yönetimine atanmış olan bu hizmetkâr (Papa) kimdir; İsa-Masih'in hakiki vekili, Firavun'un Efendisi olan Tanrı tarafından

125 Jackson, *Sovereignty*, 29-30.

126 Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), 131-132.

127 Atama Krizi, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda Papalık ile Kutsal Roma Germen İmparatorluğu arasında, Avrupa'nın muhtelif yerlerine din adamlarının atamasını kimin yapacağı üzerine yaşanan bir teo-politik gerilimdir. 1078 yılında başlayan kriz 1122 imzalanan bir anlaşma (Worms Konkordatosu) ile sona ermiştir.

128 Matta 16: 16-19, *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), 1217.

kutsanmış Petrus'un halefi, Tanrı ile insanoğlu arasında bir yere konumlandırılmış, Tanrı'dan daha aşağıda ancak insanoğlundan daha yukarıda, herkesi yargılayan ama hiç kimse tarafından yargılanamayan bir varlıktır.”<sup>129</sup>

Bununla birlikte, yani Papa'nın tüm Avrupa'ya yayılan söz konusu ilahî otoritesine rağmen, Orta Çağ Avrupa'sında modern anlamıyla bir egemenlikten, yani seküler düzeyde “otorite ve yargılama yetkisinin nihai kaynağı”ndan bahsetmek mümkün değildir.<sup>130</sup> Zira yukarıda da ifade edildiği üzere aynı toprak parçası üzerinde çok farklı otoritelerin eş zamanlı varlığı söz konusuydu. Bu durumda belli bir ülkede kimin egemen olduğu sorusuna cevap bulmak pek kolay değildi. “Unutmamalıyız ki,” der İngiliz hukuk tarihçisi Frederic Maitland mesela, “bizim modern teorilerimiz Orta Çağ'ın en yerleşik inançlarına ters düşmektedir. Zira on üçüncü yüzyılın insanları egemenlik diye bir kavrama sahip değillerdi; ahlaki ve dini görevlerden farklı olarak hukuki görevleri net bir şekilde belirlememişlerdi. Bu nedenle de devlette tüm yasaların üzerinde bir kişi ya da bir grup insan olması gerektiğini hiç düşünmemişlerdi.”<sup>131</sup>

İşte egemenlik kavramı on altıncı yüzyıla değin artık miadını doldurmuş olan Orta Çağ'ın böyle ademimerkeziyetçi ve kaotik dünyasına karşı, o dünyanın yerini alacak yeni düzene zemin teşkil etmek üzere geliştirildi. Öte yandan kavramın modern manasının ilk müellifi Fransız hukukçu Jean Bodin olsa da Avrupa'daki büyük dönüşümün Bodin ile başladığını düşünmek yanlıştır. Nitekim daha on beşinci yüzyıldan itibaren Papa ile krallar arasındaki otorite kavgası krallar lehine değişmeye başlamıştı. Bu değişimin en önemli nedenleri arasında bir yandan Kilise konsülleri ile Papa arasındaki mücadele, diğer yandan da Katolik Kilisesi'nin Avrupa'daki tüm otoritesini alt üst eden Reformasyon hareketi bulunmaktaydı. Bu süreçte Papalık karşıtı düşünürler kralların dünyevi otoritesini pekiştiren yine Kutsal Kitap kaynaklı<sup>132</sup> teoriler geliştirdiler. Erken

129 Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 26-7.

130 Dieter Grimm, *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, çev. Belinde Cooper (New York: Columbia University Press, 2015), 16.

131 Maitland'den aktaran Jackson, *Sovereignty*, 37.

132 Bu bağlamda en çok başvurulan pasajlardan biri Aziz Pavlus'un Romahlara Mektubundaki su sözleridir: “Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. İyilik edenler değil, kötülük edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin, öyleyse iyi olmanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. Çünkü yönetim, ➤

dönem Hristiyan metinlerine ve düşüncesine dayalı bu teorilere göre Tanrı'nın yeryüzündeki vekili Papa değil kral idi. Tanrı, kraları yeryüzünde düzeni sağlamak ve kötülük yapanları cezalandırmak üzere seçmiş ve onlara iktidar vermişti. Nitekim Pavlus'un dediği gibi "Tanrı'dan olmayan yönetim yoktu." Böylelikle krallar "ilahi bir yönetme hakkı"na sahiptiler. Bu yaklaşımın en bariz ifadesini ise, nispeten daha geç bir zamana ait olsa da İngiltere Kralı I. James'in şu sözlerinde görmek mümkündür:

Monarşi yeryüzündeki en yüce şeydir, zira krallar sadece Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olmakla ve Tanrı'nın tahtına oturmakla kalmazlar, aynı zamanda bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından 'tanrılar' olarak isimlendirilirler. Monarşinin durumu şu üç mukayeseye daha da açık hale gelir ki bunlardan birinin kaynağı Tanrı sözü, diğerlerinin ise siyaset ve felsefedir: Kutsal Kitap'ta krallar 'tanrılar' olarak zikredilmiştir; dolayısıyla kralların kudreti ilahî kudrete benzer. İkinci olarak, krallar aile babalarına benzerler; zira bir kral hakikaten bir *paterfamilias* (ülkesinin babası). Ve son olarak, krallar bir mikro kozmos insan bedenindeki baş mesabesindedir.<sup>133</sup>

Tüm bu gelişmeler neticesinde Orta Çağ boyunca Avrupa'ya hâkim olan *Respublica Christiana* giderek çözülmekte, evrensel otorite iddiasındaki Roma Katolik Kilisesi'nin yerini ulusal kiliseler, imparatorluğun yerini ise "modern devlet"ler (*the state*) almaktaydı. Yeni siyasal düzende krallar yönettikleri insanlar ve toprak parçası üzerinde yegâne otorite hâline geldiler. Krallar papanın, imparatorun veya derebeyleri gibi diğer güç odaklarının müdahalesinden bağımsız bir şekilde ülkelerini yönetmeye başladılar. İnsanlar hâlen Hristiyan idi, ama hukuki statü açısından artık sadece kralın tebaasıydılar. Ayrıca bu süreçte krallar, özellikle de Protestanlığın yayıldığı yerlerde, kendi ülkelerinde geçerli olan din konusunda karar verme yetkisine de sahip oldular.<sup>134</sup>

---

senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan ölç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor. Bunun için, yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. Vergi ödemenizin nedeni budur. Çünkü yöneticiler Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. Herkese hakkını verin: Vergi hakkı olana vergi, gümrük hakkı olana gümrük, saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin." Pavlus, "Romalılara Mektup," 13: 1-7, *Kutsal Kitap*, 1439.

133 James I, "A Speech to the Parliament," *Works* (1616), 528-531, iktibas edilen web kaynağı: <https://ca01001129.schoolwires.net/cms/lib/CA01001129/Centricity/Domain/462/The%20King%20James%20I%20speech.docx> (29.07.2019).

134 Jackson, *Sovereignty*, 38-39.



Şekillenmekte olan bu yeni toplumsal ve siyasal gerçekliği anlamlandırmak ve ona bir meşruiyet çerçevesi kazandırmak gerekiyordu. Belli bir toprak parçası üzerinde uygulanan hukukun kaynağı Tanrı ve O'nun yeryüzündeki vekili Papa değildiye eğer ne olmalıydı? İnsanların kanunlara itaat etme mecburiyeti nereden geliyordu? Kanun yapma ve var olan kanunları ilga etme yetkisi kime aitti? Kısacası Avrupa'nın yeni düzeninde Tanrı'nın yerini ne nasıl alacaktı?<sup>135</sup> Bu istikamette kabul gören en merkezî kavram egemenlik oldu. Her ne kadar on üçüncü yüzyıldan beri muhtelif ve eş-zamanlı siyasal iktidar odaklarını işaret etmek için kullanılıyordusa da egemenlik kavramını modern anlamıyla ilk formüle eden kişi Bodin oldu.<sup>136</sup> Bodin'in çabasının yakın kaynağı on altıncı yüzyılda Katoliklik ve Protestanlık arasında bölünmüş Fransa'yı kasıp kavuran din savaşları olmuştur. Bodin'in *Cumhuriyet Üzerine Altı Kitap* başlıklı eseri, birkaç gün içerisinde on binlerce Protestanın öldürüldüğü Aziz Bartholomeos Günü Katliamı'ndan (1572) sadece dört yıl sonra, 1576'da Protestan Huguenotlar'ın zalim krala isyan etme hakkını savunmalarına karşı bir tez olarak yayınlandı. Kralın zalim uygulamaları hakkında Huguenotlar'ın bazı iddialarını benimsemiş olsa da Bodin yaşadıkları kaos ve anarşi nedeniyle cumhuriyetin bekasının tehlikede olduğunu düşünüyordu.<sup>137</sup> Bu bağlamda "O hâlde," der Bodin, "tiran ne kadar kötü niyetli ve zalim olursa olsun, bir tebaanın egemen hükümdara karşı herhangi bir girişimde bulunmasına asla müsaade olmadığı sonucuna varıyorum."<sup>138</sup>

Özü itibarıyla din kaynaklı söz konusu bölünmeye ve çatışmaya dinden bağımsız bir çözüm arayışında olan Bodin ancak seküler bir üstün gücün bu kargaşaya ve istikrarsızlığa dur diyebileceğine inanmaktaydı.<sup>139</sup> Ona göre inanç özel alana aitti ve kamusal alanda herkes sadece o ülkedeki en üstün merci olan ve o ana kadar zaten pek çok yetkiyi makamında toplamış bulunan kralın otoritesine tâbi olmalıydı. Dahası kral bu yetkileri sadece din savaşlarına son

135 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Yayınları, 2005), 17.

136 Grimm, *Sovereignty*, 13.

137 Julian H. Franklin, "Giriş," *Egemenlik Üzerine*, Jean Bodin, çev. Reha Kuldaşlı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2024), 20-21.

138 Jean Bodin, *Egemenlik Üzerine*, ed. Julian H. Franklin, çev. Reha Kuldaşlı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2024), 155.

139 Bodin bu konuda yalnız değildi. Kendilerine *les politiques* denen ve Bodin'in de üyesi olduğu bir grup entelektüel de onunla aynı görüşleri savunmaktaydı. Grimm, *Sovereignty*, 20.

vermek ve istikrarı sağlamak için değil, yeni bir düzen kurmak için de kullanabilmeliydi. Bunun için de kralın kanun yapma yetkisini haiz olması gerekiyordu. İşte bu kanun yapma yetkisini Bodin “egemenlik” olarak adlandırdı. Daha doğrusu ona göre yasama yetkisi egemenliğin başlıca alametifarikası idi<sup>140</sup> ve diğer bütün ayrıcalıklı yönetim yetkilerini mündemiçti.<sup>141</sup>

Egemenliği, Bodin, “bir cumhuriyetin (devletin) mutlak ve ebedi iktidarı” olarak tanımlar.<sup>142</sup> Mutlaklık, başka hiçbir şeye ya da kimseye tâbi olmamayı ve hiçbir şartla veya kısıtla sınırlandırılmama-yı, daimilik ise bunun bir süreyle kısıtlı olmadığını ve devredilemeyeceğini gösterir. Yani egemenlik sınırlandırılmamış, en yüksek ve nihai otorite demektir.<sup>143</sup> “Egemenlik ne güç, ne işlev ve ne de süre bakımından sınırlandırılmıştır.”<sup>144</sup> Bodin için egemenlik bir güçten ziyade bir otoritedir, bu bakımdan da özünde hukuki bir kavramdır ve en üst düzeyde hüküm verme, böylelikle de hukukun üstünde olma, hiçbir kanun tarafından sınırlandırılmama anlamına gelir. Bu bağlamda şöyle der Bodin:

Egemen olanların, başka hiç kimsenin emirlerine tâbi olmamaları ve tebaa için kanun yapabilmeleri, miadı dolmuş kanunları ilga ederek başka kanunlarla değiştirebilmeleri gerekir ki bu, kanunlara tâbi olan ya da kendisi üzerinde bir başkasının emretme erki bulunan kişi tarafından yapılamaz. Bu nedenle kanun, hükümdarın kanuna tâbi olmadığını söyler; üstelik aslında Latincedeki ‘kanun’ sözcüğü de egemenliğe sahip olan kişinin buyruğunu ima eder. ... Egemen hükümdar bu şekilde seleflerinin kanunlarından muaf ise bizzat koyduğu kanunlara ve nizamnamelere daha da az bağlı olacaktır. Zira bir başkasından kanun almak mümkün olsa da kişinin kendisine, kendi takdirine bağlı olan bir şey yapmak üzere emrecek bir kanun koyması doğal olarak imkânsızdır. Kanunun dediği gibi ‘*Nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit.*’<sup>145</sup> Bu rasyonel bir zorunluluk olup bir kralın kanunlara tâbi olamayacağını açıkça gösterir. Kanonistlerin söylediği üzere Papa’nın asla kendi ellerini bağlayamaması gibi, egemen bir hükümdar da istese dahi kendi ellerini bağlayamaz.<sup>146</sup>

140 Grimm, *Sovereignty*, 18-20.

141 Franklin, “Giriş,” 14.

142 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 37.

143 D’ Entrèves, *The Notion of the State*, 100-101.

144 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 39.

145 Vaatte bulunan kişinin iradesine bağlı olan bir yükümlülük mevcut olamaz.

146 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 47-48. Bodin’in bu istikamette daha pek çok ifadesi mevcuttur: “Kanun, egemenliği haiz olana bağlı olup bu kişi, tüm tebaasını kanunla mükellef kılabilmesine rağmen kendisini mükellef kılamaz.” (50); “Kendimize terk ❖

Esasında egemenliğin püf noktası veya ayırt edici vasfı, Bodin'e göre, halkın onayı olmadan halk için kanun koyabilme otoritesidir.<sup>147</sup> Burada altı çizilmesi gereken husus, kanun koymanın da ötesinde, egemenin bu yetkisini kullanırken hiçbir şey ya da kişi tarafından sınırlandırılmayacağıdır. "Egemen hükümdarın ilk imtiyazının," der Bodin, "genel ve özel olarak herkese yönelik kanun koymak olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak bu yeterli değildir. 'Kendisinden daha yukarıda, kendisine eşit veya kendisinden daha aşağıda olan başka hiç kimsenin onayı olmadan' ifadesini eklememiz gerekir."<sup>148</sup> Mesela, bazen yargıçlar da hüküm verme ve hatta kanun koyma yetkisine sahip olabilirler. Ancak bu onları egemen kılmaz. Zira onların söz konusu kanun koyma yetkisi egemenin iznine ve onayına tâbidir: "Hükümdarın kanunundan söz etmediğimiz sürece kanun koyma erki gerçek anlamda egemenlik değildir, zira yargıçların da kendi kanunları vardır ve hükümdarın kanunlarıyla çelişen bir unsur içermediği müddetçe kendi yetki alanlarında şahıslar için kanun koyabilirler."<sup>149</sup>

Egemenin nihai hüküm verme ve kanun koyma yetkisi diğer tüm egemenlik yetkilerini mündemiçtir. Bu yetkiler arasında ise savaş ilan etme ve barış yapma, yargıçların verdikleri hükümler hakkında nihai kararı verme (temyiz), en yüksek makam sahiplerini atama ve görevden alma, tebaaya vergi yükleme veya onları vergilerden muaf tutma, yürürlükte olan kanunların hilafına af çıkarma ve özel izin verme,<sup>150</sup> para basma ve değerini tespit etme ile ağırlık ve ölçü birimlerini belirleme gibi siyasal yönetim faaliyetleri içine giren pek çok yetki bulunmaktadır.<sup>151</sup>

Bodin için egemen hükümdar Tanrı'nın yeryüzündeki suretidir ve Tanrı'dan sonra egemen hükümdarlardan daha üstün bir şey yoktur. Bu erki taşıyan kişi "Tanrı'dan başka hiçbir şeyi ken-

---

edemeyeceğimiz bir kanun koymanın hiçbir yolu yoktur." (65); "Kanunları korumaya yemin eden hükümdar ya egemen değildir ya da yeminini bozduğunda yalancı durumuna düşer." (62).

147 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 58.

148 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 93.

149 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 88.

150 "Egemenliğin bir sonucu, kararları görmezden gelip kanunların katılığma karşı gelerek, hüküm giyenleri ölümden, mal kaybından, onur kaybından veya sürgünden kurtarmak üzere affetme erkidir. Zira böyle bir işlemde bulunmak veya verdiği yargıdaki herhangi bir hususu değiştirmek, ne kadar yüksek olursa olsun hiçbir yargıcın erkinde değildir." (109).

151 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 95.

dinden üstün” görmez.<sup>152</sup> Hatta bu nedenle egemen hükümdarı aşağılamak Tanrı’yı aşağılamakla eş-değerdir.<sup>153</sup> Bu düşüncenin zorunlu sonucu olarak halk ya da zümreler (*estates*) de egemen kraldan daha üstün değildirlere. Zira “egemen bir hükümdar zümrelere tâbiyse ne hükümdar ne de egemendir; söz konusu devlet ise krallık ya da monarşi olmayıp eşit erke sahip pek çok derebeyinden oluşan saf bir aristokrasidir.”<sup>154</sup> Benzer şekilde, “Nasıl ki,” der Bodin, “tek büyük egemen Tanrı sonsuz olduğundan ve mantıksal zorunluluk nedeniyle iki sonsuzluk var olamayacağından dolayı bir Tanrı’yı kendisine eş kılamazsa, Tanrı’nın imgesi olarak kabul ettiğimiz hükümdar da kendi erkini ortadan kaldırmadan bir tebaayı kendisine eş kılamaz.”<sup>155</sup>

Öte yandan, üstünde hiçbir güç bulunamayacağını ve onun hiçbir surette sınırlandırılmayacağını söylemekle birlikte, Bodin, egemen hükümdarın Tanrı’nın kanunlarına, doğal hukuka ve yurttaş bireylerle yaptığı sözleşmelere tâbi olduğunda ısrarcıdır.<sup>156</sup> Bu ilk etapta Bodin’in egemenliğin de sınırlandırılabilceğini düşündüğü anlamına gelebilir. Ancak söz konusu sınırlandırmalar veya kısıtlamalar ahlakidir, hukuki değildir. Yani hakiki bir sınırlandırma sayılmaz. Benzer şekilde Bodin egemen hükümdarın ilgili ülkenin teamüllere dayalı temel kanunuyla da sınırlı olduğunu söyler. Ancak bu kanun bir yandan tahtın veraset yoluyla yeni sahibine devrinin yöntemini ve kuralını belirlerken, diğer yandan kraliyetin egemenlik erkinin bırakılmasını yasaklar. Diğer bir deyişle bu kanun devletin varlığını ve bütünlüğünü korumaya yöneliktir. Dolayısıyla söz konusu sınırlamalar veya kısıtlamalar hiçbir surette otoriteye başkaldırı veya direniş için meşru bir mazeret sayılamaz. Egemen bu kısıtlamaları ihlal etse bile hesap vereceği yegâne merci Tanrı’dır. Bu dünyada egemen hükümdarı yargılayabilecek hiçbir makam bulunmamaktadır.<sup>157</sup>

Nitekim Bodin’den sonra egemenlik kavramının gelişimine baktığımızda söz konusu kısıtların da tamamen kaldırıldığını görürüz. “Modern devletin ilk modern teorisini” inşa eden<sup>158</sup> ve egemenli-

152 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 40.

153 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 83.

154 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 54.

155 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 87.

156 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 46, 49, 67, 74, 75.

157 Franklin, “Giriş,” 21-22.

158 D’Entrèves, *The Notion of the State*, 105.

ği devletin “ruhu” olarak gören Hobbes için,<sup>159</sup> mesela, devletten önce ne Tanrı'nın ne de tabiatın hukuku hukuk olarak görülebilir.<sup>160</sup> Devletin henüz mevcut olmadığı tabiat hâlinde “doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün (devletin) olmadığı yerde yasa yoktur, yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur.”<sup>161</sup> Dolayısıyla egemenin tâbi olacağı böyle evrensel veya ilahî bir hukuktan bahsedilemez. “Bazı kişiler,” der Hobbes, “egemenlerine itaat etmeme nedeni olarak, insanlarla değil fakat Tanrı ile yapılmış yeni bir sözleşme iddiasında bulunmuşlardır; fakat bu haksızdır, çünkü Tanrı'nın kişiliğini temsil eden birinin aracılığı olmaksızın Tanrı ile sözleşme yapılamaz. Tanrı'nın kişiliği ise, sadece, Tanrı'nın altında egemenliğe sahip olan Tanrı'nın vekili tarafından temsil edilir.”<sup>162</sup> Bu da egemen devletten, daha doğrusu “ölümlü tanrı”dan başkası değildir.<sup>163</sup>

Hobbes, monarkın şahsında bedenlenen devleti kurucu sözleşmenin de sınırlandıramayacağı kanaatindedir. Zira devleti ortaya çıkaran ve tabiat halinde özgür ve eşit bireylerin yaptığı söz konusu sözleşme sadece tarafları bağlar. Devlet ise bu taraflardan biri değildir. Bu bakımdan Hobbes'a göre egemen güce meşru bir çerçevede katiyen karşı çıkılamayacağı gibi egemen güçten hiçbir surette de vazgeçilemez. “Çünkü hepsinin birden kişiliğini taşıma hakkı, egemenin onlardan herhangi biriyle değil, onların birbirleriyle yaptıkları ahit ile egemen tayin ettikleri kişiye verilmiş olduğundan, egemen açısından herhangi bir sözleşme ihlali söz konusu olamaz ve bu nedenle onun uyruklarından hiçbiri, vazgeçme mazeretini öne sürerek, uyrukluktan kurtulamaz.”<sup>164</sup> Bunların dışında Hobbes'un egemenlik anlayışı ile Bodin'in egemenlik anlayışı büyük ölçüde aynıdır.

Ancak modern egemenlik kavramının nihai formunu kazanmasında son büyük müdahaleyi yapan J. J. Rousseau olmuştur. O zamana kadar daha ziyade bir monarkın şahsında bedenlenen egemenlik nosyonu, Rousseau ile birlikte bir bütün olarak halka aktarılmıştır. Rousseau için tabiat halinde bireylerin yaptığı sözleşme ile kurulan egemen varlık monarşi değil halkta tezahür eden

159 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 17.

160 D'Entrèves, *The Notion of the State*, 108.

161 Hobbes, *Leviathan*, 96.

162 Hobbes, *Leviathan*, 131-132.

163 Hobbes, *Leviathan*, 130.

164 Hobbes, *Leviathan*, 132.

“genel irade”dir. “Her birimiz,” der Rousseau, toplum sözleşmesiyle “bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel iradenin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz.”<sup>165</sup> Bu durumda halk aslında devletin sadece bir görünümüdür: “Üyeleri ona, edilgin olduğu zaman devlet (*état*), etkin olduğu zaman egemen varlık (*souverain*), öbür devletler karşısında da güç (*puissance*) diyorlar. Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak *halk*, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker *yurttaş*, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar.”<sup>166</sup>

Formatını ne kadar değiştirmiş olursa olsun, konumuz açısından önemli olan, Rousseau için de egemenlik özünde hukukun üstünde ve kanunlar tarafından sınırlandırılmaz bir yetkiye işaret eder: “Egemen varlığın, bozamayacağı bir yasanın buyruğu altına girmesi politik bütünü özüne aykırı düşer. Egemen varlık, kendini yalnız bir tek bakımdan görebildiği için, kendi kendisiyle sözleşme yapan bir kişi durumundadır: Bu da gösterir ki, halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur ve olamaz, hatta toplum sözleşmesi bile.”<sup>167</sup>

Yirminci yüzyılda Carl Schmitt egemenliğin söz konusu özelliğini ifade edebilmek için “egemen, olağanüstü hâle karar verendir,” der. Zira egemenlik ona göre en dıştaki etki alanına ait bir durum olarak sınır bir kavramdır (*Grenzbegriff*). Böyle bir kavramı hakıyla anlayabilmek için istisnalara bakmak gerekir. Egemenliğin kendini bütün çıplaklığıyla gösterdiği istisna hâli de olağanüstü hâldir. Olağanüstü hâli “mevzu hukukta öngörülme-yen hâl” diye tanımlayan Schmitt, olağanüstü hâlde hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkinin bulunmadığını söyler. “Olağanüstü hâlden bahsedebilmek için,” diye devam eder Schmitt, “prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. ... Olağanüstü hâlde devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır.”<sup>168</sup> İlahiyat açısından mucize ne anlama geliyorsa, olağanüstü hâl de hukuk açısından aynıdır.<sup>169</sup> Nasıl ki her şeye kadir Tanrı mucize yaratırken evrenin işleyen yasalarını bir süreliğine askıya alıyorsa, egemenlik ile Tanrısal bir vasıf ka-

165 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007), 15.

166 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 15.

167 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 16.

168 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 19.

169 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 41.

zanmış olan devlet de olağanüstü hâle karar verirken sistemin işleyen yasalarını bir süreliğine askıya alır. Bu durum egemenliğin en bariz tezahürüdür. Böylelikle devlet hukukun üstünde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, buradan varılacak sonuç egemenliğin alametifarikasının mevcut kanunlarla sınırlı olmama, gerektiğinde onları askıya alabilme otoritesi olduğudur.<sup>170</sup>

## SONUÇ YERİNE: EGEMENLİK (*AUCTORITAS*) VE SİYASÎ OTORİTE (*POTESTAS*)

Tarihî bir süreçte vücuda gelen ya da inşa edilen bütün kavramlar gibi egemenlik de kolayca tanımlanabilen ya da tanımı, işlevi, imkânı, temsiliyeti ve mahalli üzerinde mutlak bir uzlaşının sağlanabildiği bir kavram değildir. Bu bakımdan egemenlik hakkında şu anda olduğundan daha ileri düzeyde bir netliğe ulaşılabileceğini beklemek beyhudedir. Öte yandan egemenlik kavramının mahiyeti (özü) ve alametifarikası üzerinde genel bir mutabakatın geliştiği hususu da gözden kaçırılmamalıdır. Hatta özellikle yirminci yüzyılın başlarından itibaren egemenliği uygulanması imkânsız metafizik bir kurgu ve safsata olarak reddedenler bile söz konusu mahiyet konusunda hemfikirdirler.

Buna göre egemenlik özünde hukuki bir kavramdır ve belli bir siyasal birim içerisinde hukuk yapma yetkisine dairdir. Ancak egemenlik salt hukuk yapma veya kanun koyma otoritesi olarak tanımlanamaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere bir sınır kavramı olarak egemenlik hukuk yapma süreçlerinin en üstünde olma, bu bakımdan da hukuk yapmaya ilaveten mevcut hukuku askıya alma, ilga etme veya yenisiyle değiştirme otoritesine işaret eder. Yani en basit hâliyle egemenlik “hukukta son sözü söyleme” otoritesidir.<sup>171</sup> Dahası, egemenliğin söz konusu mahiyeti hukukun üstünde olmayı ve sınırlandırılmamayı da gerekli kılar. Bu durumda egemen, ne kendi koyduğu ne de kendinden önce konmuş hiçbir kanunla mukayyet olmayan, hukuku askıya alarak olağanüstü hâle karar verebilen, gerektiğinde mevcut kanunları ilga edebilen veya

<sup>170</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 13-22.

<sup>171</sup> Michael G. Roskin, *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture* (Boston: Pearson, 2013), 7.

yenileriyle değiştirebilen mutlak ve ebedi otoritedir. Egemen “*legibus solutus*”tur.<sup>172</sup>

Modern devletin ayırt edici vasfı olarak egemenlik belli bir siyasal birimde hem “doğru”nun ve “yanlış”ın hem de “iyi”nin ve “kötü”nün ne olduğuna karar vermek anlamında da okunabilir. Dikkat edilirse bu otorite tam manasıyla tanrısal bir otoritedir. Avrupa’da modern zamanlara dek Tanrı’ya ve onun yeryüzündeki temsilcisi iddiasında bulunan Papa’ya ait olan bu yetki, on altıncı yüzyıldan itibaren önce Tanrı’nın yeryüzündeki temsilciliğini Papa’dan devralan mutlakiyetçi monarklara, ardından bir bütün olarak halka ve nihayet halk iradesinin bedenlenmiş hâli olarak görülen modern devlete hasredilmiştir. Nitekim Bodin’in, herhangi bir kişinin, grubun veya nesnenin “Tanrı imgesine çıkardığı” egemenle eş tutulmasını Tanrı’ya şirk koşmakla bir görmesi<sup>173</sup> ancak böyle bir teolojik arka planla izah edilebilir. Benzer şekilde söz konusu tarihsel süreçte “her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür,” derken Carl Schmitt de kavramın bu teolojik mahiyetine dikkat çekmektedir.<sup>174</sup> Aynı minvalde Paul Khan için “egemen devletin kendi kendini yoktan inşa etmesi, Tanrı’nın tüm kâinatı yoktan var etmesi gibi[yken],” Wael B. Hallaq’a göre “egemen iradenin bir ifadesi olarak modern devlet tam anlamıyla tanrısal bir Kanun-koyucudur.”<sup>175</sup>

Öte yandan, yukarıdaki incelememizin de gösterdiği gibi modern İslam siyaset düşüncesinde egemenlik kavramı üzerinde bir muğlaklık ve kafa karışıklığı olduğu anlaşılmaktadır. Bazı düşünürler egemenliği Allah’a ve O’nun iradesini yansıtan ilahî hukuka (Şeriat’a) ait görürken, bazıları da egemenliğin sahibinin Allah’ın yanı sıra Müslüman halk (ümme) olduğu yargısına ulaşmışlardır. Bu anlaşmazlığın nedeninin İslam’ın temel ilkelerinin anlaşılmasından ziyade egemenlik kavramının anlaşılmasındaki farktan kaynaklandığı ortadadır. Zira egemenliğin Allah’a ve O’nun hukukuna ait olduğunu iddia edenler onu, bizim de gösterdiğimiz gibi, “hukukta son sözü söyleme” otoritesi olarak tanımlarken, egemenliğin Allah’a ve halka ait olduğunu savunanlar egemenliği daha ziyade siyasal bir bağlamda, siyasal yönetimin (otoritenin) kaynağı olma,

172 *Legibus solutus*: Kanunlarla bağlı olmayan, kanunların üstünde olan.

173 Mustafa Bayram Mısır, “Egemenlik,” *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler*, ed. G. Atılgan ve E. A. AYTEKİN (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 57-58.

174 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 41.

175 Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Model Predication* (New York: Columbia University Press, 2013), 27, 29.



onu belirleme, gerektiğinde azletme ve değiştirme yetkisi olarak görmektedirler. Hâlbuki siyasal otoriteyi belirleme yetkisi tek başına hukuka müdahaleyi meşru kılamaz.<sup>176</sup> Yani hukuki otorite ile siyasal otorite birbirinden farklıdır. Bu durumda, ilahî hukukun mahiyeti, temsiliyeti ve yorumlanmasına ilişkin tartışmalı hususları paranteze almak kaydıyla, egemenliği Allah'a ve O'nun hukukuna hasredenlerin bizim burada ulaştığımız egemenlik tanımına daha uygun bir anlayış içerisinde olduğu sonucuna varabiliriz.

Hem geçmişteki hem de günümüzdeki anlayış itibarıyla İslam'da siyasal otoritenin halk (veya onun temsilcileri) tarafından belirlendiği, bu bakımdan halkın onu denetleme, azletme ve değiştirme yetkilerini haiz olduğu konusunda genel bir uzlaşıdan bahsedilebilir. Ancak halkın bu yetkisini egemenlik kavramı ile ifade etmek, yukarıdaki çözümlememizin de gösterdiği üzere, doğru değildir. Siyasal iktidarın veya otoritenin kaynağı olmakla hukukun kaynağı olmak, hatta kanun yapmakla hukukta son sözü söylemek birbirine karıştırılmamalıdır. Egemenlik hukukun kaynağına ilişkin bir kavramdır. Nitekim egemenliği “devlette somutlaşan ulusun kendi iradesinin ve kaderinin yegâne sahibi olması” diye tanımlayan Hallağ, bu mahiyeti nedeniyle, “modern [egemen] devletin sadece Batı'da mümkün olabildiğini,” yine aynı nedenle “İslami bir modern devletin imkânsız olduğunu” iddia etmektedir.<sup>177</sup>

Bu noktada belki “Siyasi otoritenin kaynağı olan halkın ilahî egemenliğe uygun ya da aykırı bir karar aldığına kim karar verecek, bunun için halkın haricinde bir entite mevcut olabilir mi?” gibi bir soru gündeme gelebilir. Bu soru kanaatimce şöyle de ifade edilebilir: “Egemenliğin nihai sahibi olan Allah'ı veya ilahî hukuku somut olarak yeryüzünde kim veya ne temsil edecek?” Bu sorunun en yakın ve basit cevabı, ilk bölümde de vurgulandığı üzere, Hz. Peygamber'in Sünnet'i ile desteklenmiş ve açıklanmış olan Allah'ın Sözü ve ilahî hukukun nihai kaynağı olan Kur'an'dır. Hristiyanlıkta Allah'ın Sözü Hz. İsa'dır ve Allah'ın iradesini temsil yetkisi Hz.

176 Hz. Peygamber'in şu hadisleri bunun delilidir: “Hiçbir mahlûka, Allah emrine uymadığı takdirde itaat edilemez.” “Ancak mâruf (meşru) olan emre itaat edilir.” “Allah'a itaatsizlik sayılan emre itaat edilmez.” (Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/87.) On altıncı yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun efsane şeyhülislamı Ebussud Efendi de bu hususu “Nâmeşrû nesneye emr-i sultânî olmaz.” hükmüyle ifade etmiştir. Bkz. Ahmet Akgündüz, “Ebussuûd Efendi,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebussuud-efendi> (26.12.2024).

177 Hallak, *Impossible State*, 1-30; Hallağ'ın iddialarının bir değerlendirmesi için bkz. Ahmet Okumuş, “Post-Seküler Durum ve Modern Devletin Eleştirisi,” *Felsefî Düşün*, sy. 20 (Nisan, 2023): 98-114.

İsa üzerinden Aziz Petrus'a ve onun üzerinden de Kutsal Kilise'ye ve papalara aktarılmıştır. İslam'da ise Allah'ın Sözü Kur'an'dır ve O'nun iradesini "şimdi ve burada" Kur'an temsil eder. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması vazifesi ise merkezî ve kurumsal olmayan "âlimler" grubuna aittir. Söz konusu grup, çağın gerekleri doğrultusunda, sadece dinî ilimler uzmanlarını değil, diğer disiplinlerin uzmanlarını da ihtiva etmelidir. Bu durum, günümüzde demokratik sistemlerde mevcut olan anayasa mahkemesi benzeri çok daha somut bir yapıda da kurumsallaşabilir. Ve en nihayetinde sistemin bir bütün olarak murakabesi ve sürdürülmesi yine "yanlış üzerinde uzlaşmayacağı" vasfını taşıyan "halk"ın sorumluluğundadır. Zira "halk" somut ve homojen bir kütle değildir. "Şura" ve "iyiliğin emri, kötülüğün nehyi" mekanizmaları sayesinde halkın kendi kendini denetleme ve düzeltme/onarma kabiliyeti olduğu varsayılır. Burada son sözün yine "halk" tarafından söylendiği gibi bir algı oluşabilir. Ne var ki halka dair "hak ve yetki" yerine "sorumluluk" kelimesinin kullanılması, halkın da söz konusu hukuk tarafından sınırlandırıldığına işaret etmektedir. Kısacası bu düzenin muhafazası iç bütünlüğü ve dengesi kuvvetli bir ekosistem tarafından sağlanır.

Hukuki otorite ile siyasi otoritenin farkını daha iyi anlayabilmek için, örnek olması bakımından, Roma Hukuku'nun siyasi düzene ilişkin şu iki kavramına kısaca göz atmak uygun olabilir: *auctoritas* ve *potestas*. Günümüzde kullanılan "otorite" kelimesinin de kendinden türediği "auctoritas" en temelde bir kişinin veya kurumun itibarına, ahlaki otoritesine ve meşruiyetine işaret eder. Bu anlamlarıyla *auctoritas* liderlik, bilgelik ve güven unsurlarıyla da ilintilidir. Teknik bir tabir olarak ise *auctoritas*ın hem özel hukuk<sup>178</sup> hem de kamu hukuku alanında bir karşılığı vardır. Konumuz açısından daha önemli olan kamu hukuku alanındaki anlamıyla *auctoritas*, Cumhuriyet dönemindeki Senato'nun yetkisine veya otoritesine karşılık gelir. Senato'nun bu yetkisi yönetimle ilgili değil, yönetimin kararlarının meşruiyeti ile ilgilidir<sup>179</sup> ve siyasi veya hukuki ol-

178 Giorgio Agamben *auctoritas*ın hem özel hem de kamu hukuku alanında kullanıldığını söyleyerek, özel hukuktaki karşılığını şöyle izah eder: "Özel hukuk alanında, *auctoritas auctor*'un mülkiyetindedir. *Auctor* müdahil veya kefil olan kişi demektir. ... Bu kişi, bağımsız olarak hareket edemeyen bir öznenin eylemine hukuki geçerlilik kazandırmak için hukuken geçerli bir fiili meydana getirir. Böylece, *auctoritas* sahibi veli bu ehliyetten yoksun birinin eylemini geçerli kılar. [Mesela] babanın *auctoritas*, yani izni, oğlunun evliliğini kanun önünde geçerli kılar." Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), 76.

179 Agamben, *State of Exception*, 78.

maktan ziyade toplumsal ve ahlakidir. *Potestas* ise bağlayıcı hukuki güç, resmî ve kurumsal otorite anlamlarına gelmektedir. Söz konusu iktidar Cumhuriyet'in resmî organlarında ve makamlarında vücut bulmuştur. Ancak bu makamları işgal eden görevliler seçimle işbaşına geldiklerinden, *potestas*'ın gerçek mahalli halk, yani özgür Roma vatandaşlarıdır. Bu bakımdan Romalılar "*auctoritatem in Senatu, potestatem in plebe*" (*auctoritas* Senato'da, *potestas* ise halktır) derler.<sup>180</sup> Johann Van Der Walt *auctoritas* ile *potestas* arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

*Auctoritas* senatörlerin hükümet yetkisini ifade ediyordu. *Potestas* ise magistraların hükümet gücünü ifade ediyordu. *Potestas* mevcut hukukun sınırları ile sınırlandırılmıştı ve yasa tarafından tanımlanmıştı. Magistraların açık bir yasal hüküm bulunmayan herhangi bir eylemde bulunmalarına izin verilmezdi. *Auctoritas* ise kanunla tanımlanamazdı. Yasanın hüküm koymadığı hükümet ihtiyaçlarıyla başa çıkmak için başvurulabilecek hukuk dışı bir hükümet otoritesiyle ilgiliydi. Koşullar yasanın izin vermediği bir hükümet eylemi gerektirdiğinde, magistralar önce senatoya danışmak ve senatonun *auctoritas*ını almak zorundaydı. Senato daha sonra bir görüş bildirirdi - *senatus consultum*, magistraların gerekli gördüğü eylem tarzına izin verir ya da vermezdi. Sivil düzenin bozulmasını tehdit eden toplumsal huzursuzluk durumlarında, magistralar senatodan bir *tumultus* ve dolayısıyla bir *iustitium* (hukukun askıya alınması) ilan eden bir *senatus consultum ultimum* yayınlamasını isteyebilirdi. Ancak *iustitium* senato tarafından uygun bir şekilde ilan edildikten sonra, magistralar normal hukukun izin vermediği acil durum yetkilerine başvurarak kanun ve düzeni yeniden tesis etmeye başlayabilirdi.<sup>181</sup>

Görüldüğü üzere *potestas* hukuk sistemi içerisinde ve mevcut kanunlar çerçevesinde yönetim erkini icra etmekken, *auctoritas*ın pratikte belirleyici veya zorlayıcı bir etkisi yoktur. Ancak bir sınır kavram olarak *auctoritas*, mevcut hukukla bağlı olmayan, ama o hukuk sisteminin zeminini veya arka planı oluşturan olağanüstü hâl yetkileri demektir. Agambem *auctoritas*ın hem özel hem de kamu hukuku alanındaki karşılıklarından yola çıkarak *auctoritas* ile *potestas* arasındaki bütünleyici ilişkiye vurgu yapar ve ancak *auctoritas* ile *potestas*ın bir araya gelmesiyle eylemin "tekemmül ettiğini" savunur: "Her hâlükârda *auctoritas*ın magistraların veya halkın *potestas*ı ile veya *imperium*u ile bir alakası olmadığı kesin-

180 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 90.

181 Johan Van Der Walt, *The Concept of Liberal Democratic Law* (Oxon: Routledge, 2020), 118.

dir. Senatör bir magistra değildir ve magistraların veya halkın kararlarını tanımlayan *iubere* [emretmek] fiilinin onun ‘tavsiyeleri’ için kullanıldığını neredeyse hiç görmeyiz. Ama yine de, özel hukuktaki *auctor* figürüne güçlü bir benzetmeyle *auctoritas patrum*, halk komitelerinin kararlarını onaylamak ve onları tamamen geçerli kılmak için müdahale eder.”<sup>182</sup> *Auctoritas* gerektiğinde (uç koşullar altında) *potestas* varken yok eden (askıya alan) ve sonrasında da yokken var eden (yeniden etkinleştiren) bir güçtür. Yani *auctoritas* “hukuku askıya alan veya yeniden etkinleştiren, ancak hukuk olarak resmen yürürlükte olmayan bir güçtür.”<sup>183</sup>

*Auctoritas* ile *potestas* arasındaki bu ilişki Orta Çağ’da Avrupa’da Kilise ile imparatorluk arasındaki farkı ya da bütüncüculüğü izah etmek için de kullanılmıştır. Nitekim 494 yılında Papa Gelasius, İmparator I. Anastasius’a yazdığı meşhur mektubunda Kilise’nin otoritesini “*auctoritas sacrata pontificum*” (rahiplerin kutsal otoritesi) olarak nitelmişken, imparatorun otoritesini “*regalis potestas*” (dünyevi kraliyet gücü) olarak tanımlamıştı.<sup>184</sup> Dahası Kilise’nin *auctoritas* Tanrısal iradeyi yansıtmaması bakımından egemen (mutlak ve sınırsız) otoriteyi temsil etmekteydi. Bu durumda siyasi iktidar olan *potestas*ın egemen (hukuki) otorite olan *auctoritas*a tâbi olması bir zorunluluktur.<sup>185</sup>

Ayrıca Agamben *auctoritas* ile *potestas*ın iki farklı kurum tarafından temsil edilmesinin Roma Cumhuriyeti’ndeki önemine de dikkat çeker. Zira MÖ 27 yılında Augustus’un imparator olarak tahta oturmasıyla sona eren bu ayrılık, kanuni (*legal*) olanla meşru (*legitimate*) olanı birbirinden ayırmak suretiyle siyasal otorite üzerinde bir kontrol ve denge işlevi görmekteydi. Avrupa’da Augustus’tan itibaren -belki Orta Çağ’daki nispeten kısa süreli ara rejimler haricinde- bu iki erk aynı makamda birleşmiş durumdadır. Hatta bu birlikteliğin modern devletin ortaya çıkmasıyla daha da pekiştiği söylenebilir. Nitekim Hobbes’un *Leviathan*’ına aldığı o meşhur illüstrasyonda da ifade edildiği gibi, egemenliğin sembolü olan asa ile siyasal iktidarın sembolü olan kılıç modern devletin ellerinde bir araya gelmekle kalmamış, onun alametifarikası olmuştur. On yedinci yüzyıldan itibaren devletin bu tanrısal otoritesini ve gücü-

182 Agamben, *State of Exception*, 78.

183 Agamben, *State of Exception*, 79.

184 [https://shs.cairn.info/la-notion-d-autorite-au-moyen-age--9782130369851-page-13?site\\_lang=fr](https://shs.cairn.info/la-notion-d-autorite-au-moyen-age--9782130369851-page-13?site_lang=fr) (26.12.2024)

185 Walt, *The Concept of Liberal Democratic Law*, 126.

nü sınırlandırabilmek için (demokrasi ve halk egemenliği gibi) pek çok teorik model ve mekanizma üretilmiş olsa da kritik zamanlarda *auctoritas* ile *potestasın* birlikteliği son derece tahripkâr neticeler doğurmuştur. Mesela yirminci yüzyılda Nazi Almanya'sında olduğu gibi, *auctoritas* ve *potestasın* Hitler'in şahsında bir araya gelmesiyle devlet dediğimiz varlık tam bir "ölüm makinesi"ne dönüşebilmiştir.<sup>186</sup>

Bu kısa özetten de anlaşılacağı üzere *auctoritas* hukukun kendine tâbi olduğu en üst otorite ve meşruiyetin kaynağı, yani egemen anlamına gelmekteyken, *potestas* hukuk ile mukayyet siyasal iktidar demektir. *Auctoritasın* mahalli Senato'yken, *potestasın* mahalli halktı. Diğer bir deyişle hukukun kaynağı ile siyasal otoritenin kaynağı, Roma Cumhuriyeti tecrübesinin de gösterdiği üzere, aynı olmak zorunda değildir. Dahası, kavramsal olarak hukuki otorite ile siyasal otoritenin bu kurumsal ve ahlaki ayrılığı, sağladığı kontrol ve denge mekanizması sayesinde, siyasal düzenin sağlıklı bir şekilde işlemesini sağlamaktadır.

Şüphesiz ki Roma hukuku ve tecrübesi ile İslam inancı ve tecrübesi bir değildir. Ancak hukukun kaynağı ile siyasal otoritenin kaynağının veya meşru olanla kanuni olanın birbirinden farklılaşması açısından bu iki modelin temel bir noktada benzeştikleri açıktır. Bu bakımdan, aralarındaki bazı farkları ihmal etmemek şartıyla, İslam'da *auctoritasın* (yani egemenliğin) ilahî hukuka (yani Şeriat'a), *potestasın*, yani siyasal otoritenin ise halka ait olduğu söylenebilir. İslam'da halkın geneli üzerinde tasarrufta bulunma, yani devlet (imamet/hilafet) yetkisi *velâyet-i âmmе* olarak tanımlanmıştır. *Velâyet-i âmmеnin* kaynağı halktır. Söz konusu yetki doğrudan halk veya onun temsilcileri (*ehl-i hâl ve'l-akd*) tarafından imamet sözleşmesi (*akd-i imamet*) ve bey'at yoluyla yöneticilere *tefviz* edilmektedir. Bu bakımdan halk müvekkil, yöneticiler ise vekil statüsünde değerlendirilirler. Yetkinin asli sahibi müvekkildir. Vekil, sözleşmenin mantığı gereği, vekâletin amacına uygun olarak, müvekkil adına ve onun menfaat ve maslahatını gözeterek hareket etmek mecburiyetindedir.<sup>187</sup>

Öte yandan, halkın bu yetkiye sahip olmasının nedeni veya kaynağı ise Allah tarafından *farz-ı kifâye* olarak kendisine yüklenmiş olan "ilahî sorumluluk"tur. Her sorumluluk beraberinde mütenasip bir yetki getirir. Halka yüklenmiş olan bu sorumluluk da ona

186 Agamben, *State of Exception*, 86.

187 Ceylan, "İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmmе)," 90-95.

söz konusu sorumluluğun gereklerini yerine getirebilecek yolları veya mekanizmayı belirleme yetkisi getirmektedir. Devletin (veya imametin) kuruluşu söz konusu sorumluluğun bir icra heyetine (vekile veya *ecîre*) devrinden başka bir şey değildir. Yani, halkın taşıdığı kolektif ilahî sorumluluk, onun siyasal iktidarı belirleme, murakabe etme, gerektiğinde azletme veya değiştirme yetkisinin kaynağı olmaktadır.

Siyasal yönetimin kaynağı ilahî sorumluluk ise, yönetimin amacı, yöntemi, ilkeleri ve kuralları da ilahî hukuk tarafından belirlenmelidir. Nitekim Ehl-i Sünnet ulemasının tekrar tekrar vurguladığı üzere imametin vücubiyetinin kaynağının akıl değil de icmâ olmasının hikmeti de budur. Zira akıl bir siyasal düzeni zorunlu kılsa da şer'î bir siyasal düzeni zorunlu kılmaz. Dolayısıyla siyasal iktidar vazifesini icra ederken ilahî hukukun çizdiği amaç doğrultusunda ve çerçevede hareket etmekle yükümlüdür. Bu durumda ilahî hukuk siyasal otoriteyi çevreleyen, ona aşkın, ondan önce gelen ve onun meşruiyetini belirleyen egemen arka plan olarak tezahür eder. Siyasal iktidarın eylemlerinin ve koyduğu kanunların meşruiyeti bu egemen ve aşkın arka plana nispetle belirlenir. Roma Hukuku'nun yukarıda izah edilen terimleriyle söylemek gerekirse *auctoritas* ilahî hukukta, *potestas* ise halkta ve halkın vekili konumundaki siyasal iradededir.

## KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Akbulut, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi." *Journal of Islamic Research* 8, sy. 3-4 (Yaz-Güz, 1995): 149-159.
- Akgül, Yusuf. "Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 14 (2018): 193-222.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebussuûd Efendi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebussuud-efendi> (26.12.2024).
- Akgündüz, Ahmet. "Hâkim." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim--fikih-usulu> (16.08.2024).

- al-Azami, Usaama. "Locating Hâkimiyya in Global History: The Concept of Sovereignty in Pre-modern Islam and Its Reception after Mawduđi and Qutb." *Journal of the Royal Asiatic Society* 32, no. 2 (2022): 355-376.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'iyye." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye> (06.10.2024).
- Bodin, Jean. *Egemenlik Üzerine*, ed. Julian H. Franklin, çev. Reha Kuldaşlı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2024.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.
- Ceylan, Ayhan. "İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmme)." *AÜEHFD* 7, sy. 1-2 (Haziran 2003): 89-104.
- D'Entrèves, Alexander Passerin. *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Duguit, Leon. *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyp Derbil. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Ebu's-Su'ûd Tefsiri*. <https://can-ada.net/wp-content/uploads/2023/10/Tefsir-Ebussuud-Efendi.pdf> (17.12.2024).
- el-Beyânûnî, Muhammed Ebu'l-Feth. "Hüküm." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hüküm#2> (17.09.2024).
- el-Gannuşî, Raşid. *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- el-Karadavi, Yusuf. *İslam'da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2013.
- el-Kayravânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Zeyd. "Kayravâniyye Akâidi." *İslam Akaid Metinleri*, hazırlayan Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 18 cilt, çev. Bekir Topaloğlu, S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- el-Mevdûdî, Ebü'l A'lâ. *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli. Ankara: Hilal Yayınları, 1976.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerir. *Taberî Tefsiri*, 9 cilt, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- Faruki, İsmail Raci. *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.

- Franklin, Julian H. "Giriş." *Egemenlik Üzerine*, Jean Bodin, çev. Reha Kuldaşlı, 7-36. İstanbul: Timaş Yayınları, 2024.
- Gazzâlî. *Mustasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Grimm, Dieter. *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, çev. Belinde Cooper. New York: Columbia University Press, 2015.
- Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Model Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Hoca Halil Hulki, Hoca El-Hac İlyas Sami ve Hoca Rasih. "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," hazırlayan Sami Erdem. *Hilafet Risaleleri*, Cilt VI, hazırlayan İsmail Kara, 91-124. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Hoca İsmail Şükrü. "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi." *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara, 39-57. İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Teymiyye. *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Jackson, Robert. *Sovereignty*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- James I. "A Speech to the Parliament." 528-531. *Works* (1616). <https://ca01001129.schoolwires.net/cms/lib/CA01001129/Centricity/Domain/462/The%20King%20james%20I%20speech.docx> (29.07.2019).
- Kara, İsmail. "Giriş." *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara. İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kelsen, Hans. "Sovereignty." *Normativity and Norms: Critical Perspective on Kelsenian Views*, ed. S. L. Paulson ve B. L. Paulson, 525-536. Oxford: Clarendon Press 1998.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*, çev. Kamil M. Çetiner. İstanbul: Beka Yayınları, 2023.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. İ. H. Şengüler, M. E. Saraç, B. Karlığa, 16 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1971.
- March, Andrew F. *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Massachusetts, Harvard University Press, 2019.



- Mısır, Mustafa Bayram. "Egemenlik." *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler*, ed. G. Atılgan ve E. A. Aytekin, 55-67. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Okumuş, Ahmet. "Post-Seküler Durum ve Modern Devletin Eleştirisi." *Felsefi Düşün*, sy. 20 (Nisan, 2023): 85-114.
- Rayyis, Ziyauddin. *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Roskin, Michael G. *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture*. Boston: Pearson, 2013.
- Rousseau, J. J. *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007.
- Said Halim Paşa. "İslam'da Teşkilat-ı Siyasi." *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, 215-264. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Yayınları, 2005.
- Seyyid Bey. "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," hazırlayan Sami Erdem. *Hilafet Risaleleri*, Cilt VI, hazırlayan İsmail Kara, 125-176. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Tuininga, Matthew J. *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Türcan, Talip. "Şeriat." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriat#1> (16.08.2024).
- Türcan, Talip. "Ülû'l-Emr." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ülû'l-emr#1> (05.10.2024).
- Türcan, Talip. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Uğur, Mücteba. "Hâkim." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hâkim#1> (17.09.2024).
- Walt, Johan Van Der. *The Concept of Liberal Democratic Law*. Oxon: Routledge, 2020.
- Zaman, Muhammed Qasım. "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought." *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418.

## THE QUESTION OF SOVEREIGNTY IN MODERN ISLAMIC POLITICAL THOUGHT

### Abstract

Since the early nineteenth century, Islamic political thought has had to confront the modern concepts of the state and democracy, and in this process, especially the concept of sovereignty, as it developed in the unique conditions of the West, has become an important subject of debate. This debate led to the emergence of two different main approaches to who is sovereign or where sovereignty is represented, both of which are “dualistic”: one group argued that sovereignty belongs to God and divine law, while the other group argued that the people, as well as God, are the owners of sovereignty. In this article, on the one hand, the issue of sovereignty in modern Islamic political thought is analyzed through representative names and texts, and on the other hand, the concept of sovereignty is defined in the context of the special conditions of Europe where it emerged. As a result, sovereignty is defined as the unrestricted law-making authority, and the sovereign is defined as the absolute and eternal authority that is not bound by any law that it has made or that has been made before it, that can suspend the law and decide on a state of emergency, and that can repeal or replace existing laws when necessary. Eventually, when it comes to Islamic political theory, it is concluded that while the people are the source/owner of political authority, they are not sovereign, and that sovereignty lies in divine law as well as God.

**Keywords:** Islamic political thought, modern state, sovereignty, law, people, *auctoritas*, *potestas*.

### EXTENDED ABSTRACT

Our article aims to analyze the concept of sovereignty in modern Islamic political thought through historical and cultural comparisons. While sovereignty has developed in the West in the context of popular and national supremacy since the sixteenth century, in Islamic political theory it is a concept rooted in the absolute authority of God over the universe. In the process of modernization, the need to rein-

terpret this concept arose in the Islamic world and this led to theoretical debates.

The concept of sovereignty in Islam is essentially considered to belong to God; there is no dispute on this issue in the classical or modern period. However, debates have centered on how God's sovereignty is manifested in the world and how it should be practically implemented. In this context, it can be said that the understanding of sovereignty in Islamic political thought, unlike in the West, exhibits a "dualistic" structure. The dualist structure refers to the absolute authority of God on the one hand and how this authority is to be represented on earth on the other.

In classical Islamic political thought, sovereignty is especially understood on a cosmic level and is considered to belong to God in an absolute sense. According to this understanding, God's will was communicated to people through the Qur'an and Sunnah, and the Prophet was the implementer and interpreter of this divine message. However, after the Prophet's death, who and how this authority would be represented became an important issue. In the classical period, Islamic scholars considered that there was a delicate balance between scholars and rulers in the representation of God's sovereignty on earth. The scholars represented the religious authority as the guardian and expounder of the Shari'ah, while the rulers assumed the responsibility of maintaining social order and meeting the needs of the people. This system was based on the concept of "ulu'l-amr" in verse 59 of Surat al-Nisa. This concept has been interpreted to include both rulers and scholars and has drawn the boundaries of authority in Islamic society. However, since the authority of scholars and rulers is based on the sovereignty of Allah, it is considered limited and nominal.

In the modern period, the tension between popular sovereignty and divine authority has become one of the main points of debate in Islamic political theory, and this process has brought about different interpretations and approaches. Some thinkers have tried to integrate the concept of popular sovereignty into Islamic political theory, thus aiming to build bridges between Islam and democracy. On the other hand, those who rejected this approach argued that sovereignty belongs to God alone. These debates reflect the search for a harmony between the divine authority-based structure of the Islamic faith and the human dimension of the modern understanding of the state. One of the main reasons for

these divergences in the sovereignty debates is the difficulties arising from the adaptation of the concept to the Islamic world by detaching it from its historical context in the West. While in the West, especially after the Age of Enlightenment, sovereignty evolved into a model of governance based on the will of the people, Islamic political theory has placed this concept on a divine basis. The search for harmony between these two different traditions has generated a lively debate in modern Islamic thought.

In the modern period, two approaches are particularly prominent in the context of sovereignty: The first argues that sovereignty belongs only to Allah and His divine law. Thinkers such as Saïd Halim Pasha, Hodja Ismail Shukri, Mawdudi and Ismail Raji Faruki are among the pioneers of this view. These thinkers rejected the idea of popular sovereignty, which had become increasingly popular in the Islamic world since the late nineteenth century, and emphasized the supremacy of the Shari'a and stated that the Shari'a was the fundamental regulator of Islamic society. While Mawdudi characterized the political regime based on Islam's understanding of sovereignty as "theo-democracy", Faruqi preferred to call it "nomocracy".

The second view argued that in addition to God's sovereignty, the people (the ummah) also had a role to play and focused on efforts to link the political order in Islam with democracy. Thinkers such as Khoja Khalil Hulki, Khoja Ilyas Sami and Khoja Rasih argued that sovereignty is based on the will of the people, but that this will is limited by divine law. According to them, the political order in Islam functions through rulers elected by the people and mechanisms that represent the will of the people. This view emphasizes the participation of the people in governance and defines popular will as compatible with the fundamental principles of Islam. Thinkers such as Sayyid Beg, on the other hand, have argued that the caliphate is in fact a form of government that represents the will of the people and that there is no theoretical contradiction between the caliphate and modern political orders. In the same vein, thinkers such as Yusuf al-Qaradawi and Rashid al-Ghannouchi have linked the principle of "shura" in Islam with democracy and have seen the participation of the people in governance as an Islamic requirement. According to them, the principle of *shura* is a reflection of the will of the people and democratic systems provide an appropriate mechanism for its implementation.

However, unlike Western democracies, this understanding of democracy limits popular sovereignty to divine law. In Islam, the authority of the people depends on the laws set by God and the people cannot exceed these limits.

The disagreement between the two camps seems to stem from the different understanding of the concept of sovereignty by the parties. Therefore, it will be easier for us to reach a conclusion as we define the concept of sovereignty correctly, that is, by taking into account the historical, legal and political contexts in which the concept emerged. Sovereignty is a concept that emerged at a time when modern nation states were taking shape in Europe and played a critical role in the construction of these states over time. The origins of the idea of sovereignty should be considered in the context of the social, political and legal transformations in Europe during the transition from the Middle Ages to the modern era. Medieval Europe had a multi-layered and decentralized political order. The sharing of authority between the Church, feudal lords and kings brought about the existence of multiple centers of power on the same territory. While the Church represented spiritual and legal authority, kings (and local lords) were the holders of temporal authority. There was constant competition between these authorities. At the same time, the simultaneous application of different legal systems (canonical law, civil law, local customs) made the legal order more complex. This decentralized structure weakened the political unity of Europe and made it difficult to maintain order. From the sixteenth century onwards, the authority of the Papacy and the Church weakened, while the authority of kings began to strengthen. The concept of sovereignty was formulated, firstly by Bodin, in this transitory period. According to Bodin, sovereignty is the highest authority that is not subordinate to any other authority and is not limited. The main function of this authority is to make laws even without the consent of the people. The sovereign monarch can make laws for the people, repeal existing laws and is not subject to any law. Thomas Hobbes took Bodin's concept of sovereignty further and placed it in a more absolute context. According to Hobbes, the sovereign is an absolute authority that ensures the existence of the state and ends disputes between individuals. Hobbes argued that no law or justice can exist in the state of nature. Therefore, sovereignty refers to an unlimited authority that individuals delegate to the state through a social contract.

Rousseau, on the other hand, associated sovereignty with the will of the people. According to Rousseau, sovereignty belongs to the general will manifested in the people and the people determine their own laws. This perspective laid the foundations of modern democracy and strengthened the idea of popular sovereignty. However, Rousseau stated that the general will is above the law and cannot be limited. In the twentieth century, Carl Schmitt continued the same understanding. He defines sovereignty as the power to decide on a state of emergency. In states of emergency, the sovereign can suspend the law and reshape the existing order. According to Schmitt, this is the most obvious manifestation of sovereignty.

In short, sovereignty means the unlimited authority to make law, suspend existing law or replace it with a new one. This concept refers to the authority to “have the last word” in both legal and political contexts. This means that the sovereign is unlimited and absolute. As such, sovereignty in Islam belongs to divine law and not to the people. The people can only be the source of political power, not law. In order to better understand the meaning and function of the concept of sovereignty in the political order, we can refer to the concepts of “*auctoritas*” and “*potestas*” in Roman law. While *auctoritas* represents the source of legitimacy and legal authority, *potestas* refers to political authority. During the Roman Republic, *auctoritas* belonged to the Senate and *potestas* to the people. This distinction shows that legal and political authority come from different sources and balance each other. In modern states, the merger of these two authorities into a single structure has increased the power of the state, but facilitated the abuse of this power. In Nazi Germany, for example, this merger led to destructive consequences of the state’s authority. In Islam, as in Rome, *auctoritas* and *potestas* are represented by different entities. *Auctoritas* is represented by divine law and its interpreters, the scholars, while *potestas* is represented by the people and the political power elected by the people.