

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Haziran/June 2020, 5 (9): 58-87.

İSLAM SİYASAL DÜŞÜNCE METODOLOJİSİ ⁵⁷

İsmail Polat

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen

Kırıkkale, Türkiye

Ministry of National Education, Teacher

Kırıkkale, Turkey

ipolat09@hotmail.com

ORCID orcid.org/0000-0001-5744-7362

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.03.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/ June

Cilt / Volume: 5 Sayı /Issue: 9; **Sayfa / Pages:** 58-87.

Atıf / Cite as: Polat, İsmail. "Siyasal İslam Düşünce Metodolojisi". Kalemname 5 / 9 (Haziran 2020): 58-87.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kalemname>

⁵⁷ Bu makale, 22.01 2020 tarihinde Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslam Felsefesi Anabilim Dalında hazırlanan "İslam'da Siyasal Düşüncenin Temel Dayanakları" adlı doktora tezinin birinci bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz.

Bu makalede İslam siyasal düşünce metodolojisi irdelenmektedir. Bu bağlamda, iki temel nokta üzerinde durulmuştur. Bu temel noktaların ilki, İslam tevhit inancının mahiyetini ortaya koymaktır. Bu çerçevede İslam tevhit inancının ne olduğu, temel özellikleri ve erdemleri açıklanmıştır. İkinci temel nokta ise, İslam siyasal düşüncesinin derinlikli, bütüncül ve kapsayıcı anlamını kavramada uygun metodolojiyi ortaya koymaktır. Bu çerçevede metodolojik açıdan felsefi düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan bir takım rasyonel yaklaşımlardan farklı bütünsel bir açıklama sunan bir ilke olarak, İslam tevhit inancının siyasal düşünceye ilişkin öncülleri, önbilgileri ve arka planları açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Düşünce, Metodoloji, İslam, Tevhidi Düşünce, Felsefi Düşünce

Abstract:

In this article, the methodology of Islamic political thought is analyzed. In this context two main points are emphasized. The first of these key points is to revealed the belief of İslamic tawhid (monotheism). In this concept, what is the belief of Islamic monotheism, its basic features and virtues are explained. The Second main point is to put forward appropriate methodology, which is the deep, integrative and inclusive, to comprehend the political thought in İslam. In this concept, as a principle that offers an overall explanation different from a number of rational approaches that emerged from the methodological point of view under the influence of philosophical thought, the predecessors, preconceptions and backgrounds of the political thought in İslam are explained.

Key Words: Political Thought. Methodology, İslam, monotheism (tawhid) Thought, Philosophical Thought.

Giriş

Siyasal olgu, hayatın geniş kapsamlı pratiğiyle ilişkili olduğu için, metodolojik olarak açıklanması gerektiğinde, onu hayatın pratiğini, hedeflerini, sınırlarını belirleyen temel nitelikli bir ilkeye dayandırmak bir zorunluluktur. İnsanlar ancak böyle bir ilkeden hareketle, siyasal olguya ilişkin bütünsel bir kavrayışa ulaşabilirler (Bali, 1991: 108). O halde bu ilkenin kaynağı nedir? Acaba bu ilke olgusal gerçeklerden veya toplumsal ilişkiler ağının içinden mi algılanır, yoksa onun dışında soyut anlamda aşkın bir değerden mi (varlıktan mı) kaynaklanır?

Felsefe tarihinde siyasal olgunun dayandığı bu ilkenin açıklanmasına ilişkin pek çok düşünme biçimi bulunmaktadır. Antik Çağda Platon (M.Ö. 427-347), bu ilkenin “ide” olduğunu söyledi. Ona göre sonsuz ve değişmez bir niteliğe sahip olan ide özdür, görünen dünyadaki her şeyin ilk aslı, ilk örneğidir. Bu nedenle de olguların varoluşu ve bilinebilirliği için bir teminat olarak önceden varsayılmaları gerekir. Doğru bilgi ise ideye uygun olan bilgidir. Eğer ideyi yok sayarsak tüm olguları da yok saymış, onu asıl değerinden düşürmüş oluruz. İdenin ancak soyut akıl yürütme ile bilinebileceğini söyleyen Platon, gerçek siyasal düzeni de bu şekilde kurguladı. Siyasal ve sosyal hayatın açıklanmasına ilişkin esas aldığı ilkeyi de ideler âleminde, yani toplumsal ilişkiler ağının (*mağara*) dışında aradı. Duyular dünyasını (*realiteyi*) hareket noktası olarak ele almayan Platon, ideal dünyada bulunan bilgiyi ve/ya doğal yetenekleri merkeze aldı ve bu çerçevede bir toplum ve siyasal düzen kurmayı öngördü (Platon, 2001: 65, 74-75, 100, 102, 106; Platon, 2002: 257-261). Platon’un aksine Aristoteles (M.Ö. 384-322) bu ilkeyi bir amaca yönelik gelişimselliği ifade eden “töz” kavramına dayandırdı. Bu kavramla o, hakikatin ideler âleminde değil, varlığın kendi içinde gizli olduğunu varsaydı. Yani ona göre her şeyin bir hakikati, bir tözü (*telos*) vardı ve o da varlığın kendi içinde gizliydi (Aristoteles, 1996: 307). Bu töz aynı zamanda her varlığın içinde bulunan güdüsüydü ve oluşa dönüşmesini sağlayan amacıydı (Aristoteles, 1990: 27). Sözelimi nasıl ki bir tohum gelişerek neyin tohumu ise sonunda o olmak isterse, her varlık da kendi içinde bulunan bu güdüyü, bu gücü kullanarak erişebileceği en üst düzeye, yetkinliğe, mükemmelliğe ulaşmak ister (Aristoteles, 1990: 27; 1996: 307; 1997: 241). Aristoteles, siyasal olgunun açıklanmasına ilişkin esas kıldığı ilkeyi de bu şekilde anladı. Ona göre bu ilke yoğunlaşmış toplumsal maddenin içinde yer alır. Başka bir ifade ile bu

maddenin içinde yer alan her oluşum kendi özünü gerçekleştirme yönünde bir çabanın içindedir. Bu anlamda her birey, her toplum, her devlet de var oluşlarını gerçekleştirmek için çabalayan olgulardır. Bunların birbirleri ile olan ilişkilerini düzenleyen yasalar da sosyal realite dünyasında algılanan ve ortaya çıkarılan kanunlardır. Yoksa Platon'un iddia ettiği gibi filozof insanın veya yöneticinin toplumsal hayatın (*mağaranın*) dışına çıkarak soyut akıl yürütme aracılığıyla ideler âleminde bilgisine ulaştığı hakikatler değildi. Böylece Aristoteles siyasal düşünce bağlamında Plâtoncu idealizme karşılık gözlem temelinde realist bir yaklaşım sergiledi (Aristoteles, 2000: 53-54). Stoalılar ise buna doğa yasası dedi. Onlara göre, varlığın özünde zaman ve mekâna göre değişmeyen gizli ve gerçek, ezeli-ebedi olan doğa yasası, tanrısal ya da insani olsun her şeye egemendir. Neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen yetkedir. Toplumsal yaşamda insanı yönlendirir. Doğru ve yanlışın ölçütünü koyar ve böylece de neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğini buyurur. Stoalılar'a göre akıl bu yasayı keşfeder, icat etmez. İnsan aklının görevi sosyal ilişkiler üzerinde düşünerek bu yasayı belirlemek ve toplumsal yasayı bu örneğe göre biçimlendirmektir. Zira bu yasa, siyasal egemenliğin esası olan toplumsal yasanın temel referansı, kriteri ve değer yargısı konumundadır. Büyük toplumsal hedefler, siyasal kurumlar bu yasanın ışığında belirlenir (Ertop ve Yetkin, 1985: 183-185).

Orta çağda bu ilke, önceleri kutsal kitaptı ancak daha sonra siyasal iktidar sorununu Platon'un varsayımlarıyla düşünmeye başlayan Augustinus (ö. 430), tıpkı Platon gibi ezeli ebedi, tüm zamanlar için geçerli, gerçek adalet yasaları düşüncesi üzerinde durdu ve bu bağlamda Platon'un varsayımlarını Hıristiyanlığa uyarlayarak, Grek 'logos'undan Hristiyan 'logos'u türetti. Akıl bu logos' un bir kıvılcımı olarak düşündü. Ona göre insan ancak bu logos sayesinde mutluluğa ulaşabilirdi (Augustinus, 2009: 170-290). Başka bir ifade ile insanın ilk günah nedeniyle zorunlu kötü olan bu dünyadan kurtulması sevgi, şefkat ve rahmete ulaşması, ancak bu logos (Tanrısal yasa) ile mümkündü. Dolayısıyla ne kadar yetkin olursa olsun insan, herhangi bir devletle, yönetimle değil, ancak Tanrısal yasayla mutlu olabilirdi (Augustinus, 2009: 381- 392). Onun düşüncesinde devlet, amacı ve adaleti yönetmesi bakımından iyi ama kökeni bakımından kötüydü. Devlet gerekli kılınmıştı. Çünkü insanlar Tanrı'dan ayrılıp kargaşaya düşmüş ve Tanrı bu yüzden insanları birbirinin üstüne hükümran kılınmıştı. O hâlde devlet, kökeni bakımından ilk günahla malul, bir

cezadan öte bir şey değildi (Augustinus, 2009: 403-411). Bu nedenle ona göre sosyal ve siyasal yaşam da bu bağlamda belirlenmeliydi (Cassirer, 1984: 87-88). Thomas Aquinas (ö. 1274), kutsal kitabı doğa yasasıyla sentezlemeye çalıştı. (Cassirer, 1984: 88). Bu sentezle ilginç sonuçlara ulaşan Aquinas, toplumsal fenomeni, sosyal ve siyasal hayatın açıklanmasını bu bağlamda değerlendirdi.⁵⁸

Orta çağdan Modern döneme geçişte veya Rönesans döneminde⁵⁹ pek çok düşünür, günümüzde klasik olarak nitelenen Eski Yunan'da ve Roma Cumhuriyeti döneminde üretilmiş -yani bir anlamda Ortaçağ'ın dinsel bir çerçevede yorumlayarak eskittiği- çalışmaları yeniden inceleyerek kendi zamanına uyarladı ve yeni bir siyasal perspektif oluşturdu (Koyre, 2004: 19). Bir örnek olması itibariyle, Yeni bilim anlayışını veya bu anlayışın ahlâk ve siyaset ayağını bu çerçevede -var olan somut duruma bakarak veya insan doğasının özelliklerine dayanarak- inşa eden Machiavelli, tarihsel örneklerden yola çıkılarak belirlenen ve gelecekteki olayları da açıklaması beklenen bilimsel bir tutum sergiledi ve siyasal düşüncenin açıklanmasına ilişkin ilkeyi bu bağlamda temellendirdi.⁶⁰

On yedinci yüzyıldan itibaren bu ilke, soyut akla dayalı olarak doğal hukuk, doğal hak, doğal durum ve toplum sözleşmesi çerçevesinde ele alındı ve değişik şekillerde tanımlandı (Grotius, 1967: 9-10; 18-32; Hobbes, 1928: 40, 129; 2004: 92-99; Locke, 2004: 5-7; Rousseau, 1994: 26; 1995: 144). On sekizinci yüzyıla gelindiğinde David Hume (ö. 1776), Adam Smith (ö. 1790), Edmund Burke (ö. 1797) ve İmmanuel Kant (ö. 1804) gibi düşünürler, on yedinci yüzyıl siyasal düşüncesinin pek çok varsayımını yeniden sorguya çektiler. Akıl ve onun siyasetle ilişkisi bağlamında yeni değerler ve ilgiler dizisi üreten bu düşünürler, gerçekte var olan insan hak ve özgürlüklerini tehlikeye attığı gerekçesiyle, soyut akla dayalı

⁵⁸ Ona göre "her şey doğal olarak bir amaca yöneldiğinden (canlı cansız her şey) ve bu amacı gerçekleştirmek varlığın en büyük hedefi olduğundan bu amaca uygun yaşamak aklın bir gereğidir. Doğanın en büyük öğretici olduğuna dair yasa insan ve hayvanların üremelerinde, kadın erkek arasındaki ilişkilerde, çocukların eğitiminde temel olan bir ilkedir. Thomas, Aristoteles'e dayanarak ailedeki erkeğin (baba figürü) rolünü, aile düzenini, kölelerin durumunu hep doğal yasa bağlamında ele alır. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak hakikati bilme arzusunda olup, toplumsallık ve politik yaşama eğilimlidir. Thomas bu tespitten hareketle devletin kurulma nedenine ulaşır. Ona göre devletin temel dayanağı insanın doğasında bulunan bu toplu yaşama ve politik varlık olma durumudur. Thomas bu anlamda devletin temelini insanın işlediği ilk günah olarak gören Hıristiyanlık öğretisinden uzaklaşarak açık bir biçimde Aristoteles'in düşüncelerine yaklaşmıştır." (Topakkaya, 2013).

⁵⁹ Rönesans yaklaşık olarak 13. Yüzyılın ortaları ile 16. Yüzyılın sonlarını kapsar. Geniş bilgi için bkz. Burckhardt, Jacob, (1957). *İtalya'da Rönesans Kültürü*, I-II, MEB, İstanbul.

⁶⁰ Machiavelli *Söylevler* adlı eserinde geçmiş, şimdi ve gelecek zamanlar arasında -bilgisel düzlemde- bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Ona göre geçmişte-antik kişiler- tarafından kullanılan yöntemler gelecekte de kullanılabilir, başka bir ifade ile dikkatli bir araştırmacı geçmişteki olayları iyi tahlil ederse gelecekte olabilecek olayları öngörebilir. Geniş bilgi için bkz. Machiavelli, Niccolo, (2009). *Söylevler*, (Çev. Alev Tolga), İstanbul Say Yayınları; Quentin Skinner, (2004). *Machiavelli*, (Çev. Cemal Atilla), İstanbul: Altın Kitaplar.

olarak “doğa durumu”, “sosyal sözleşme” gibi hayali varsayımlarla toplumlar, devletler kurma, haklar icat etme düşüncesine karşı çıktılar. On dokuzuncu yüzyılda ise bu tepki daha çok Antikite idealizminin bir biçimine dönüşü temsil eder (Tannenbaum ve Schultz, 2013: 29). On dokuzuncu yüzyılda kendine özgü güçlü sistemler geliştiren G. W. F. Hegel (ö. 1831) ve Karl Marx (ö. 1883) gibi düşünürler, bu bağlamda birbirinden farklı görüşlere sahip olmakla beraber, büyük bir tarihsel planın olduğunu, tüm gelişme ve olayların gerisinde bu planın bulunduğunu iddia ettiler. (Hegel, 1985: 10-11; Selsam, 1995: 15-31).

Siyasal düşüncenin dayandığı ilkenin açıklanmasına ilişkin felsefi düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan bütün bu yaklaşımlardan farklı bütünsel bir açıklama sunan bir diğer ilke de İslam tevhit inancıdır. Bilindiği gibi tevhit, her şeyi yaratan ve her şeye hükmeden, eşi ve benzeri olmayan yüce (*vacibu'l vücud*) bir varlığa yani Yüce Allah'a inanmaktır. İsim, sıfat ve fiilleriyle bu varlığı bilmek, ancak gönderilmiş bir elçi ve indirilmiş bir kitap aracılığıyla mümkündür. İnsanlar, ezeli ve ebedi olan bu mutlak varlığı kabul edince, bu inanç, onlara everene ve hayata ilişkin bütünsel bir kavrayış sunacak, geliştirmek durumunda oldukları ilişkilere ve hukuka dair bir açıklama getirecek, siyaset toplum, siyaset iktidar, siyaset bağlayıcılık, meşruiyet iddialarının dayandığı bir ilke veya değer oluşturacaktır.

Tevhit inancının tarih ve siyaset düşünce bağlamındaki etkilerini belirlemek için öncelikle onun saf şeklini ortaya koymak gerekir. Bunu başarabildiğimiz zaman, yani saf tevhit inancından söz ettiğimiz zaman, tevhide geleneğin son halkası olan İslam dininin toplum ve toplumun amaçlarına ilişkin siyasetle ilgili temellerinden veya Kur'an'da yer alan bazı anlamlar ile siyaset felsefesinin çakıştığı geniş bir alandan söz etme imkânı bulabiliriz.

1. İslam Tevhit İnancı

Bilindiği gibi köken itibarıyla tevhit inancı üzerinden temellendirilmiş dinler, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleridir. Kur'an'da belirtildiği üzere bu dinlerin, korunmuş bir kaynaktan (*Ummu'l-Kitab*), daha açık bir ifade ile Allah'ın yüce ve hikmetlerle dolu ilminden vahiy yoluyla geldiği açıktır (Kur'an, 43/4). Ancak söz konusu kaynaktan vahiy yoluyla gelen mesajların oldukça farklı biçimlerde yorumlanması nedeniyle bu dinlerin her biri, tarihsel süreçte pratik tezahürleri açısından çeşitlilik arz etmiştir. Bu bağlamda bunun bir sonucu olarak bu üç dini geleneğin birbirlerinden ayrıştırılmasının,

çoğunlukla Tanrı anlayışı üzerinden temellendirildiği söylenebilir.⁶¹ Dikkat edilirse Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki teolojik ve politik gerilimler, çoğunlukla Tanrı'nın sıfatları ve temsili konusundaki tartışmalar üzerinden yürütülmüştür. (Küçük, Günay ve Küçük, 2017: 330-426). Bunun yanında tevhit inancının son halkası olan İslam ise, öncekilerin Tanrı anlayışlarındaki sorunlara dikkat çekerek bir tevhit anlayışı inşa etmiş ve bunun tezahürü olarak toplumsal düzeyde vahdeti gerçekleştirmeye çalışmıştır (İbn-i Kesîr, 1983: I, 61-62).

İslâm inancının diğer inanç sistemlerine göre en temel ayırt edici özelliği, Yüce Allah'ın mahiyeti hakkındaki öncülleri ve dayanaklarıdır (İbn-i Kesîr, 1983: I, 61). Başka bir ifade ile Yüce Allah'ın birliği hususunda en mükemmel tanımlamayı ortaya koymuş olmasıdır. Bu bağlamda İslam, hem Yahudilik ve Hıristiyanlıktan hem de felsefi ve mistik geleneklerden mutlak anlamda ayrılmaktadır. Zira İslam'da beyan edildiği şekliyle Allah'ın mahiyeti hakkındaki öncüller ve dayanaklar vahiyden alınmıştır (Cerrahoğlu, 1985: 37-56). Vahiy ise Allah'ın kelimidir (Kur'an, 42/51). Yüce Allah'a, zatına, sıfatlarına, fiillerine, yarattıklarına, evrene, evrenin içindekilerine, bunların Yüce Allah ve birbirleriyle olan ilişkisine ve kurtuluş yoluna ilişkin bu kelâm, Onun seçtiği elçilere bildirilmiş ve bu elçiler tarafından, yine anlaşılabilir bir dil formunda, elçinin kendi özneliği ve idraki karışmaksızın insanlığa tebliğ edilmiştir (Kur'an, 53/3). Nihai olan bu kelâm (*vahiy*), kendinden önceki İlahi hakikatleri, ilk biçimleriyle tasdik ettiği gibi, bu hakikatleri, her türlü şirk ve küfür kalıntılarından temizleyerek, gerçek özlerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Yüce Allah'ın mahiyetini, zatını, sıfat ve fiillerini de bu bağlamda açıklayan İslam'ın Allah tasavvuru, hiçbir şekilde, ne çeşitli dini, kültürel ve mistik geleneklerin, ne Yunan ve Helenistik felsefi geleneklerin, ne de Batılı felsefi veya bilimsel geleneğin Tanrı tasavvurlarıyla aynıdır.

Her şeyden önce İslam tevhit inancı, Yüce Allah'ın varlığı, her konuda birliği, tekliği, eşsizliği ve benzersizliği üzerine kuruludur. Bu anlamda Kur'an'da Yüce Allah'ın varlığının delilleri üzerinde durulmuş (Kur'an 2/164; 6/73-79;14/10), varlığının esasları, öncülleri ortaya konmuş (Kur'an 21/22), nitelikleri ve yaratıcı olmasının dayanakları mantıksal bir düzlemde

⁶¹ Sözelimi Yahudilikte Tanah ve özellikle mistik geleneği ifade eden Kabala anlayışı içerisinde tanrıya ilişkin kullanılan bazı ifadeler, antropomorfik niteliktedir. Örneğin *Tanah*'da Tanrı tıpkı bir insan gibi zaman zaman sevinen, kıskanan ve öfkelenen bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca *Şi'ur Koma* adlı risalede ise bu mistik antropomorfizm, gayet abartılı bir biçimde dile getirilmektedir. Benzer şekilde Yahudi mistik geleneğini ifade eden Kabala içerisinde bazı antropomorfik nitelendirmelerin (mistik antropomorfizm) yanında panteizmi ve bir nevi teslisi çağrıştıran anlayışlar da yer almaktadır. Örneğin, daha sonraları ortaya çıkan *Habad Hasidiliği* tarafından dua cümlesinde yer alan "Tanrı Birdir" ifadesi "Her şey bir olan Tanrı'dan ibarettir" şeklinde yorumlanmıştır (Gürkan, 2016: 84-98;). Hıristiyanlıkta ise Tanrı, "Baba, Oğul (İsa) ve Kutsal Ruh" gibi üç ayrı kutsal kişilik şeklinde tanımlanır. (Bayraktar, 2015: 70-88).

ifade edilmiştir (Kur'an 13/2-4; 29/63). Hiç bir varlığın kendi varlığı ile benzer ve eşit olmadığı (Kur'an, 112/1-4; 16/74; 41/11; 57/3), olmasının mümkün olmadığı, kendi varlığı dışında tüm varlığın ilkelerini, konumunu kendisinin belirlediği ve şekillendirdiği ifade edilmiştir (Kur'an, 10/ 5-6; 21/33; 23/18; 55/5; 67/14; 13/8; 25/2; 54/49). Buna göre en güzel isimler ve en yüce sıfatlar Allah'a aittir (Kur'an,17/110; 7/180). O, bütün kemal sıfatların sahibidir ve bütün eksik niteliklerden uzaktır. O, bu nitelikleri ve özellikleri ile bütün varlıklardan ayrı, benzersiz ve eşsizdir (Kur'an, 2/255; 59/22-24). Bu nedenle kutsal, yüce, rab ve ilah olma vasfı sadece O'na özeldir. Bu yönüyle de insan sadece O'na ibadet ve dua eder, O'ndan bağışlanma ve yardım diler, O'na tövbe eder ve öncelikli olarak O'na karşı sorumluluk taşır (Kur'an, 51/56). Yüce Allah böyle bir hakka ve gerçekliğe sahip olduğu için de sadece O, rubûbiyyet ve ulûhiyyet sahibidir. Yani Yüce Allah her şeyin sahibi, yaratıcısıdır. Hayatın başlangıcında, içinde ve akışında bulunur. Güldüren, ağlatan, ölümü getiren ve hayatı bağışlayan, iki cinsi -erkeği ve dişi- yaratan, isteklerden arındıran, rızıklandıran ve mülk sahibi kılan yalnız O'dur (Kur'an, 53/42-49). Kudret ve ihtişam sahibi olan sonsuza dek kalıcı olan O'dur (Kur'an 55/26-27). Öncersiz ve sonrasız bütün evrenin asıl sebebi, O'dur (Kur'an 2/164; 6/73-79; 14/10). Bu nedenle O, ta'zim ve tesbih edilmesi gereken yegâne ilâhtır (Kur'an, 59/24). İbadet ve itaat edilmeye layık tek varlıktır (Kur'an, 1/5). Tüm mükemmellikler yalnız O'na özgüdür. O, her türlü eksiklikten uzaktır (Kur'an, 112/1-4).

İslam tevhit inancı, Yüce Allah'ın, beş duyu ile kavranabileceği, görülebileceğini reddeder, İslam tevhit inancına göre, Eski Ahitte belirtildiği gibi insanın, Yüce Allah'ı görmesi mümkün değildir (İşaya, 6/1-5). Nitekim Hz. Musa (a.s.), Yüce Allah'ı görmek isteyince, O'nun karşı dağdaki bir anlık tecellisine dayanamayıp, baygınlık geçirmiştir (Kur'an, 7/143).

Yine İslam tevhit inancı, Yüce Allah'ın, herhangi bir fiziki görünümle mahlûklara dönüşebileceği, onlarda müşahhaslaşabileceği, tecrübe edilebileceği veya eşleri, oğulları, kızları olabileceği ya da kendisinin daha aşağı, alt derece tanrılara veya tanrısal varlıklara dönüşebileceği yönündeki hiçbir görüş ve tasavvuru kabul etmez. Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların bu bağlamda mutlak varlığın rubûbiyyet ve ulûhiyyet özelliklerine yükledikleri anlam, inanç, düşünce ve eylemleri eleştirmiştir (Kur'an, 2/116; 5/18; 9/30; 19/35). Örnek olması itibariyle Kur'an, Hıristiyanlığın teslis inancını, başka bir ifade ile

Tanrı'nın, "Baba, Oğul (İsa) ve Kutsal Ruh" gibi üç ayrı kutsal kişilik şeklinde tanımlanmasını eleştirir ve bu konuda uyarılarda bulunur. Kur'an, aşkın, yüce ve mutlak bir tevhit anlayışıyla, bu inancı, Hz. İsa'nın (a.s.) Tanrı'nın enkarnasyon olmuş hali olarak değerlendirilmesini reddeder (Kur'an, 5/17, 72-73). Yüce Allah'ın kelâmıyla, düşüncesiyle istediğini yarattığını belirtir (Kur'an, 36/82). Ancak O'nun yarattığı, O'nun kendisi veya cüzü olmaz. Bu nedenle Hıristiyan teolojisindeki "ezeli ve ebedi tanrısal oğul", "tanrısal varlık" tasavvurları kabul edilmez. Sözelimi Kur'an, Allah'ın kelâmıdır; ancak ne Allah ne de O'nun bir parçasıdır. Başka bir ifade ile evren ve içindeki tüm varlıklar nasıl ki O'nun Sâni sıfatının, yaratıcılığının birer görünümü ise, O'nun sözü de kelâm sıfatının bir görünümü yani Allah'ın insana seslenişi ve konuşmasıdır (Kur'an, 42/51).⁶² Fakat Allah değildir. Dolayısıyla İslam tevhit inancına göre, bazı Hıristiyan din adamlarının dile getirdiği "Logos'un (tanrısal kelâm'ın) ulûhiyeti" görüşü de kabul edilmez.⁶³

İslam tevhit inancı Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerin kutsal elçi, ara tanrısal varlıklara veya kişilere duyulan ihtiyaç gibi tasavvurlarını da kabul etmez. Nitekim elçinin beşer örneğini temel alan Kur'an, bu tür tasavvurları bazı örneklerle, daha açık bir ifade ile Yahudilerin Hz. Üzeyr (a.s.) ve Hıristiyanların Hz. İsa (a.s.) ile ilgili yanlış inanç ve düşüncelerini (Kur'an, 9/ 30-31), müşriklerin melek peygamber beklentisini (Kur'an, 25/7) örnek göstererek onların elçiyi yüceleştirme ve kutsallaştırma eğilimlerini eleştirmiştir.

Kur'an'da genel anlamda nebi ve resul kavramları ile ifade edilen elçi, yüce Allah tarafından insanlar içinden seçilmiş ve O'ndan almış olduğu vahyi hiçbir şekilde değiştirmeden insanlara tebliğ etmekle görevlendirilmiş kimselerdir (Kur'an, 27/59; 5/67; 7/ 62; 18/110; 41/6). Dolayısıyla elçi gerçekte, vahye muhatap olmuş insandır ve diğer insanlarla aynı nitelikleri taşır (Kur'an, 18/ 110; 41/6; 14/ 11; 5/67; 7/79, 93; 33/ 39). Allah-kul ayırımını yaparken Kur'an bu durumu, yani elçilerin insan söz ve eylemlerinin de insani olduğunu sıklıkla vurgulamaktadır (Kur'an, 2/151; 7/ 158; 21/ 45; 25/7; 33/21; 68/ 1-4). Bu anlamda ne Hz. Muhammed'in (a.s.) ne de diğer elçilerin olağanüstü varlıklar olmadığını belirten Kur'an, onların, Yüce Allah'a kul olma noktasında diğer tüm kullarla eşit olduğunu

⁶² Ayrıca geniş bilgi için bkz. (El-Mâturîdî, 1979: 11; El-İsfahânî, 1986, 858; El-Cürcanî, 1995: 40; Et- Tahânevî, 1984: 1523).

⁶³ İskenderiye Piskopos yardımcısı Athanasius (295-373) İsa'nın (Lagos) Tanrısal cevhere sahip, ebedi oğul olduğunu savunmuştur. Buna karşılık Antakya Ekolünün temsilcilerinden olan Aryus (ö.336.) ise İsa'nın yani Logos' un Tanrısal cevherden olmadığını, diğer yaratıklar gibi sonradan yaratıldığını ileri sürmüştür. Bkz. (Sinanoğlu, 2001; Sarıkçıoğlu, 2004: 322-323.).

(Kur'an, 2/21; 4/36; 15/ 99; 20/14; 39/ 65-66; 57/27) ve vahye muhatap olmak ve onu tebliğ etmekle de hesaba çekileceklerini bildirmiştir (Kur'an, 7/6).

Yine gerek Yahudi ve Hıristiyanların ve gerekse müşriklerin ara tanrısal varlıklara veya kişilere duyulan ihtiyaç gibi tasavvurlarını da bu bağlamda değerlendiren Kur'an, onların bu inançlarını da eleştirmiş ve yanlışlarını ortaya koymuştur. Yahudi ve Hıristiyanlar din adamlarını (haham, rahip vs.) Allah adına hüküm veren yanılmaz kişiler olarak kabul ederlerdi. Nitekim Kur'an da "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hıristiyanlar ise) rahiplerini rab edindiler..." (Kur'an, 9/31) diyerek bu kabullenmeyi belirtir ve bu durumu Allah'a eş koşmak ve Tanrı edinmek olarak değerlendirir.

Bu durum, yani halkın gösterdiği saygı, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının din ve siyaset alanında tekel oluşturmalarına neden oldu. Bir yandan ilahi emirleri sadece kendilerinin okuyup anladığını ve yorumlayabileceğini iddia eden din adamları, öte yandan da Tanrı adına hareket ettiklerini söyleyerek halkları kontrol altına alıp yönetmenin, kendilerine bahşedilmiş bir hak olduğunu iddia ettiler.⁶⁴ Başka bir ifade ile hem dünyevi hem dini otoritenin, yani her iki kılıcın onların tekelinde olduğunu söylediler (Ağaoğulları ve Köker, 2001: 18-22).

İslam, bu tekelleşmeye son verdi. Bu bağlamda İslam, hangi sınıf ve tabakadan olursa olsun her insanı düşünmeye, tefekküre ve ilmi çalışmaya davet eder. Bu anlamda Kur'an'da 275 yerde "düşünmüyor musunuz?", "Akıl erdirmiyor musunuz?" şeklinde soru sorulmaktadır. Ayrıca 200 yerde "düşünme ve tefekkür"; 12 yerde "dolaşarak ibret alma"; 670 yerde ise "ilim ve ilme teşvik" emredilmektedir (Fığlalı, 1999: 14). Böylece yukarıda sözü edilen ve belli bir sınıfın malı haline gelen dini ayrıcalıkları ortadan kaldıran İslam inancı, insanların din adamları sınıfının istismar ve baskısından uzak, düşüncelerini ve fikir yürütmelerini daha açık bir ifadeyle hiçbir şeye körü körüne inanmamalarını, bilgili, araştıran, düşünen ve akıllarını kullanan müminler olmalarını ister (Fığlalı, 1999: 14-15).

⁶⁴ XIII. yüzyılda bu gibi iddialarla ilgili önemli bir çerçeveye çizilir. Sözelimi bu dönemde III. İnnocent (ö. 1216) ilk defa dini ve dünyevi gücün her ikisine de sahip (*Plenitudo Potatis*) unvanının yanı sıra İsa'nın vekili (*Vicarius Christi*) gibi önemli bir sıfat kullanmaya başlar. Papa III. İnnocent, Papa'nın ontolojik açıdan farklı bir konumda olduğunu düşünür. Ona göre Papa Tanrı değildir ancak insan da değildir. Tanrı ile insan arasında bir varlıktır. Bu yüzden onun otoritesine sınır çizilemez. (Granfield, 1980: 44-45; Niyazi, 2015: 141).

“Öte yandan İslam açısından iman edip salih amel işleyen, İslam’ın hükümlerini kabul edip, onlara uyan, akıl ve hikmet sahibi herhangi bir kimse, saltanat, hükümet, siyaset ve idarede etkin rol alabilir, rehberlik yapabilir” (Niyazi, 2015: 141-161).

Benzer şekilde Müşrikler de Allah’a yakınlaşmak için bir takım aracı putları ilah edinmişlerdi. Kur’an’a göre Müşrikler, Allah’ı her şeyin yaratıcısı, sahibi, hükümrani, düzenleyicisi olarak kabul ediyorlardı (Kur’an, 23/84-86; 29/61; 23/79-80; 23/88-89; 43/87; 29/63; 106/3). En güçlü yeminlerini onun adına yapıyorlardı (Kur’an, 35/42). O’nu her türlü rubûbiyyet sıfatıyla tanıyorlardı. Ancak O’nun, bu yüce vasıfların gereği olan ulûhiyetini tanımıyorlardı. O’nun yerine, kendilerini Allah’a yakınlaştırdıklarına inandıkları bir takım aracı putlara tapıyorlardı (İzutsu, 1975: 126).

İslam inancı, “aracı olmadan Allah’a ulaşamaz” gibi mesnetsiz bir görüşü de kabul etmez. İslam inancına göre, Yüce Allah, kullarına veya yarattıklarına kendilerinden Kur’an’ın ifadesiyle belirtecek olursak, onların şah damarından daha yakındır (Kur’an, 2/186; 50/16).⁶⁵ O, herhangi bir ağaçtan düşen kuru yapraktan bile haberdardır (Kur’an, 6/59). “Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir.” (Kur’an, 57/4). Allah’ın varlıkları duyabilmesi için bir aracıya ihtiyacı yoktur. “Üç kişi gizlice konuşmaz ki dördüncüleri O, olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O, olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar O, mutlaka onlarla beraberdir.” (Kur’an, 58/7). Bu nedenle İslam inancında tanrısal özelliğe sahip tek yüce varlık Allah’tır. Onun dışındaki tüm varlıklar onun yaratığıdır. Gizli-açık tüm duygularımızı ve eylemlerimizi, daha açık bir ifade ile kalbimizin derinliklerinde, dua ve niyaz, sevgi ve nefret, kin ve haset adına gizlediklerimizi, açığa vurduklarımızı bilen, göreni işiten O’dur. O, Alîm’dir, Basîr’dir, Semî’dir.

⁶⁵ Bu konuda Elmalılı Hamdi Yazır, şunları söylemektedir: “ ‘Ben yakınım’ buyurulup ‘kullarım bana yakındır’ buyurulmaması da gayet anlamlıdır. Çünkü kul, varlığı mümkün olduğundan, kul olması yönüyle yokluğun merkezinde ve faniliğin en aşağı noktasındadır. Bunun Hak Teâlâ’ya bizzat yaklaşması mümkün değildir. Bu bakımdan yakınlık kul tarafından değil, Allah tarafından. Dua eden kimsenin gönlü, Allah’tan başkasıyla meşgul olduğu müddetçe gerçekten dua etmiş olmaz. Allah’tan başka şeylerin hepsinden uzak olduğu vakit de Hakk’ın birliğinin marifetine dalar. Bu makamda kaldıkça kendi hakkını düşünme ve insanlık nasibini talepten kaçınır, bütün vasıtalar kaldırılır ve o zaman Allah’ın yakınlığı hâsıl olur. Çünkü kul, kendi arzusuna yönelik olduğu sürece Allah’a yaklaşamaz, o arzu engelleyici bir vasıta olur. Bu kaldırıldığı zaman ise; ‘Ben işimi Allah’a bırakıyorum. Şüphesiz ki Allah kullarını görür.’ (Mü’min 44) ayetindeki havale, tam bir samimiyetle ortaya çıkmış bulunur. Göz, Hakk’ın gözü olarak görür; kulak, Hakk’ın kulağı olarak işitir; kalp Hakk’ın aynası olarak bilir, duyar, ister. O zaman milyonlarca sebeplerin, asırlarca zamanların yapamadığı şeyler, Allah’ın dilemesi hükmüyle, ‘ol’ demekle olur.” (Yazır, 1970: II, 11).

Yukarıda da belirtildiği gibi Allah'ı zatında, sıfat ve fiillerinde, birliğini, eşsiz ve benzersizliğini belirtmesinin yanı sıra İslam tevhit inancının bir diğer özelliği de bireysel ve toplumsal yaşamda karşılığı olan bir etki alanına sahip olmasıdır. Bu bakımdan tevhit, Yahudi ve Hıristiyanların ifrat ve tefrite düştükleri şeyleri ortadan kaldıran, birey ve toplum yaşamına yön veren merkezi bir konuma sahiptir. Bu tevhit düzeninde her "gerçek" olana bir yer verilmiş, insan hayatı, hiç bir hak ölçüsünün inkâr edilemeyeceği, aynı zamanda hiçbir gerçeğin de aşırı derecede önemsenmeyeceği üstün bir denge üzerine oturtulmuştur. Bu yönüyle tevhit, insan doğasının (*fitrat*) bir parçası olarak işlev gören, onun tüm duygu, düşünce ve davranışlarına nüfuz eden bir özelliğe sahiptir (Kur'an, 30/30). "Allah'ı birlemenin ve buna göre bir yaşam tarzı benimsemenin insanın kendi doğasına en uygun şey olarak görülmesi de bu yüzdendir. Böylece Allah'ın birliğinden, tüm insanların birliğine; nihayetinde toplumsal birlik ve beraberliğe doğru yaşamın tüm alanlarında bir vahdet öngörülür." (Aydın ve Ar, 2016: 15). Nitekim Kur'an'ın, bir hanif⁶⁶ olarak Hz. İbrahim'i (a.s.) ve onun geleneğini örnek olarak vermesi dikkate değerdir (Kur'an, 2/130-133; 16/120-123; 30/30). Bu anlamda Hz. İbrahim (a.s.), hem saf bir biçimde Allah'ı birleyen bir sembol, hem de toplumsal birlik ve beraberliğin bir modeli olarak övülmüştür (Kur'an, 16/120-123). Başka bir ifade ile Kur'an, Hz. İbrahim'in (a.s.) örneğinde bildirdiği hanif dininin, insan fıtratına en uygun din olduğunu vurgulanmaktadır (Kur'an, 30/30). Dolayısıyla Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar, Kur'an'ın davet ettiği tevhit inancı, zaten ontolojik olarak insan doğasında sağlam bir biçimde var olan temel bir gerçeğe, yani hanif dinine (*fitrat*) dayanmaktadır. Bütün peygamberler, bu inancı düzeltmek, özüne kavuşturmak için gönderilmiştir. Getirdikleri şeriatlar birbirinden farklı olsa da hepsi, insanlığın kurtuluşunu ve birliğini sağlayan ana hükümleri veya esasları hatırlatmış, tevhit inancını içinde bulunduğu kaostan kurtararak, toplumun bünyesinden şirkin bütün izlerini tamamen söküp atmaya çalışmıştır. Böylece, zerrece şirk izi ve kalıntısı bulunmayan Hz. İbrahim'in (a.s.) dini, yeniden canlandırılmış ve gerçek özülle, safiyetiyle yeniden kurulmuştur.

İslam tevhit inancı, yukarıda da belirtildiği gibi, nihai olana işaret eden bir sahilik ve kesinlik özelliği taşır. Dolayısıyla bu inancın asli öğeleri de değişmez biçimde tesis edilmiş

⁶⁶ Hanif, eğriliğe sapsaksızın doğru yoldan giden demektir. Terim olarak, Hz. İbrahim'in (a.s.) tevhit dini anlamında kullanılır. (El-İsfahânî, 1986: 253).

olan bütünsel bir perspektifle hayatı ve evreni kuşatan bir gerçeklik ve hakikat vizyonunu yansıtır. İslam açısından dünya hayatı veya olgusal nesnelere, gerçekliğin bütününe kuşatan hakikatin pek çok yönünden sadece tek bir yönüne karşılık gelir. Benzer şekilde İslam'da kutsal ve kutsal dışı (*seküler*)⁶⁷ ayırımı da söz konusu değil, aksine her ikisi de bir bütün olarak veya biri diğerinden ayrılmaz bir biçimde birbirleriyle ilişkilidir (Maraş, 2009: 89-98). Sözelimi İslam'da her ne kadar ahiret hayatı, asıl ve nihâî olsa da, dünya hayatına ahirete bir hazırlık gözüyle bakılır (Kur'an, 67/2). Bu durum, dünyanın ihmal edilmesini, unutulmasını ya da kötülenmesini gerektirmez. Aksine İslam, dünyaya, evrene dikkatleri çekerek, ondaki harikaları, güzellikleri görmeyi, onlar üzerinde düşünmeyi, tefekkür etmeyi ve böylece ondaki faydaları ve gayeleri bulmayı ve onlardan istifade etmeyi teşvik eder (Kur'an, 67/3-5). Dolayısıyla Kur'an perspektifi açısından bakıldığında İslam'ın sadece kutsal veya seküler adını verebileceğimiz bir yönü yoktur. Aksine bunların bir bütünlüğü söz konusudur. İslam, değerler sistemini de, dünya görüşünü de bu bütünlük içerisinde inşa eder ve bunun mantıksal sonucu olarak da bir hayat nizamı sunar. Dolayısıyla İslami gerçeklik ve hakikat vizyonu, bir bütün olarak hayat perspektifi de dâhil olmak üzere görülen ve görülmeyen âlemlerin metafizik tahkikinden ibarettir (Attas, 1989: 181-183). Bütün bunlar ve bunların açığa çıkardıkları anahtar terimler ve kavramlar, tabii bilimlerde olduğu kadar, sosyal bilimler ve dolayısıyla siyasal bilimler alanındaki epistemolojileri de köklü bir biçimde etkilemektedir.

2. İslam Tevhit İnancının Tarih ve Siyasal Düşünce Bağlamındaki Etkileri

İslam inancına göre, mutlak egemenlik ve yönetme yetkisi sadece Allah'a aittir (Kur'an, 5/44; 7/3, 54; 12/40). İslam inancı açısından bakıldığında Platon'un *Devlet* adlı eserinde iddia ettiği gibi sosyal ve siyasal hayatı, her türlü toplumsal hedefleri, kanunları, kurumları belirleyen bir kişi tasavvur edilemez. Aksine bu inanç sisteminde Allah tarafından gönderilen peygamberler vardır (Kur'an, 2/151; 16/36; 27/ 59). O, Allah ile insanlar arasında aracılık yapar, O'ndan almış olduğu mesajları insanlara ulaştırır. Onları tebliğ, tebyîn (açıklama) ve tatbik ederek anlamlarını toplumda vücuda getirir ve yaşatır (Kur'an, 5/67; 7/39, 62; 13/40).

⁶⁷ Sosyal bilimler, felsefe, ilahiyat ve hukuk gibi çok çeşitli alanlarda, birbirinden farklı anlamlarda kullanılan **seküler** kavramı, daha çok kutsal dışı anlamını taşımaktadır. (Altıntaş, 2005: 41).

Bu nedenle Hz Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin getirdiği mesajlar, Platon'un "ide"si gibi nitelikleri bilinmeyen, belirsiz bir varlıktan kaynaklanmaz. Bütün bu mesajların doğduğu kaynağın ismi, nitelikleri ve zati bellidir. Daha önce de belirtildiği gibi O, her yerde hazır ve nazırdır. Onunla iletişim kopukluğu yaşanmaz, mutlak sıfatlara, bölünmez, paylaşılmaz, tartışılmaz otoriteye sahiptir.

Benzer şekilde İslam inancı açısından büründüğü farklı biçimlerle binlerce yıldır var olan, kozmik düzen, ahlâk ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında sistematik açıklamalar sunan "doğa yasası" anlayışını bütünüyle kabul etmek mümkün değildir. Daha önce de belirtildiği gibi Stoacılar, özellikle doğa yasası anlayışına klasik şeklini veren Cicero (M.Ö. 106-43) özet olarak, insan aklını, bütün bir evrenin kendisinden meydana geldiği, tanrısal bir güç veya ilke (*logos*) olarak düşünmüştür (Cicero, 2000: 33). Cicero'ya göre doğa bu akıl tarafından yönetilir. Dolayısıyla yasa da bu akıldan doğar. "Cicero'nun, insani yasa ve kuralların doğada bulunduğu şeklindeki bu düşüncesinin anlamı, insanın bireysel ve toplumsal düzeydeki işlerinin bu yetkin akıl tarafından yönlendirilmesidir." (Türkeri, 2005: 143-144).

Bu bağlamda İslam, sosyal ilişkilerin doğasında, Kur'an'da 'Sünnetullah' olarak da ifade edilen, bir takım değişmez yasaların olduğunu kabul eder (Kur'an, 35/43). Yine İslam, insan aklının bu yasaları bularak doğru sonuçlara ulaşmasını da ister (Kur'an, 3/103; 4/135; 8/25; 13/11; 35/44). Ancak İslam, insan aklına asla tanrısal bir yetki vermemiştir. Sahip olduğu büyük öneme karşın, aklın evrendeki her şeyi kavraması, olay ve olguların özünü, iyiyi, kötüyü, fayda ve zararı tam ve doğru olarak bilmesi mümkün değildir (Öcal, Şamil, 2000: 425-444). Zira akıl sınırlı bir kaynaktır. Buna bağlı olarak aklın elde edeceği bilgiler de sınırlıdır. Dolayısıyla aklın geçmiş ve geleceği kuşatabilen mutlak bilgiyi sunması düşünülemez. Dahası akıl, elde ettiği bilgilerle manevî bir yaptırım gücü de oluşturamaz. Bütün bu nedenlerle aklın eksik ve sınırlı olduğu, dünya malı, makam, mevki ve şehvet (Kur'an, 3/14; 4/27-28; 7/81; 19/59; 27/55) gibi kimi unsuların etkisiyle sağlıklı düşünmeyi gerçekleştiremediği, dolayısıyla da vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duyduğu kabul edilmiştir. Bununla beraber ilahi yasalardan sorumlu olma durumu, akla bağlıdır. Aklın olmadığı yerde yükümlülük de olmaz. Başka bir ifade ile insanın, ilâhî emirler karşısında yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini, Allah'ın nebiler ve resuller vasıtasıyla

gönderdiği mesajlara muhatap olmasını sağlayan akıldır. Akıl olmadan herhangi bir sorumluluktan bahsedilemez. Bu nedenle Hz. Muhammed (a.s.), “Akı olmayanın dini de olmaz.” diyerek bunu belirtmiştir (Es-Suyûtî, 1954: 16).

Benzer şekilde İslam, akı mutlak egemen güç olarak kabul etme konusunda klasik rasyonalizme yönelttiği eleştirilerin aynısını modern rasyonalizme de yöneltir ve onu epistemolojik açıdan yetersiz görür. Bilindiği gibi modern rasyonalizm, insan hayatı üstünde total bir güç olduğu iddiasındaki tüm aşkınlık biçimlerini reddeder. Onun evren şemasında, sosyal siyasal düzen anlayışında Tanrı yoktur. Evren bir şekilde vardır ve kendi kendisini açıklar. Dolayısıyla ne Antiklerin en küçük ve aşağı parçasından en yükseğine tüm evrenin teleolojik bir tarzda yapılandığı evren anlayışı ne de Ortaçağın iyi, doğru ve güzelin ölçüsünü vahiy yoluyla bildiren, insani olanı ilahî olana, daha aşağı olanı yüksek olana tâbi kılan ilahi düzen anlayışı kabul edilir. İrade sahibi insanı, bilginin, iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın tek ölçüsü haline getiren modern rasyonalizm, yine onun aklını, vahye karşı yeni bir dünya veya sosyal ve siyasal düzen inşa etmenin aracı hâline getirir ve ilahi vahye, ilahi aydınlanmaya ve ilahî rehberliğe karşı çıkar (Strauss, 1989: 267-269). Bu anlamda bir mücadeleye girişen ve akıl tarafından doğrulanmayan her şeyi akıl dışı, bilim dışı addederek, kendisini sosyal mühendislik türüne indirgeyen modern rasyonalizm, bir yönüyle değerden bağımsız ve her türlü yozlaşmaya açık; diğer bir yönüyle de güç merkezli hakları devre dışı bırakan bir siyasal tasavvur üretmiştir. Bu siyasal tasavvurda her türlü norm ve değeri araçsallaştıran modernlik, eylemi değil, özneyi ön plana çıkarmakla siyaseti, ahlaki bir mesele olmaktan çıkaran bir anlayış üretmiştir. Başka bir ifade ile sosyal ve siyasal olguların “değerden bağımsız” analizinden ya da sosyal dünyayı yöneten yasaların keşfinden söz eden; ancak insanın nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin moral sorunlar karşısında sessiz kalan modern rasyonalizm, toplumsal olarak üzerinde uzlaşmış ortak bir iyinin varlığını imkânsız hâle getirmiştir (Strauss, 2016: 57-78).

Kuşkusuz modern rasyonalizmin, Tanrıyı reddetme veya vahiy çürütme amacından ziyade anlaşılabilir bir evren tasarımının sağlamlığını ortaya koyma amacına hizmet ettiği söylenebilir. Ancak İslam inancına göre modern doğa biliminin yöntemleriyle bile olsa evrenin ve hayatın, her an etkin *vacibü'l vücud* bir Tanrı olmaksızın mükemmelen anlaşılabilir olduğunu kanıtlamak mümkün değildir (İbn-i Sina, 1985: 414-420).

İslam inancına göre Tanrı, daha önce de belirtildiği gibi hükmedip yöneten yüce varlıktır (Kur'an, 7/54). Onun her fiili, şüphesiz bütünüyle gerçek ve yerli yerindedir (Kur'an, 27/88; 45/22). İnsanın yapıp ettiklerinin değeri ise, O'nun iradesine tabi olmakla ortaya çıkar. Bu ilahi irade, varlık âleminde her şeyin nasıl olması gerektiğini belirler. O ilahi varlık mutlak, insani değerlerin üstündedir, aşkındır, varlık, bilgi ve değerlerin kaynağıdır. O'nun değerler sisteminden ayrı tutulması düşünülemez. O, nihai son ve gayedir; varlıktaki bütün nihai bağların varıp dayandığı sondur. Varlıkta her şey bir başka şeye, o da bir üçüncüsüne ihtiyaç duyar ve bu durum böyle sürüp gider. Böylece her şey, bizatihi kendinde son bulan nihai sona ulaşıncaya kadar devam edecek bir bağ veya zincirin varlığını gerektirir. İşte, Allah böyle bir sondur, diğer bütün sonlar zinciri için bir sondur. O, her arzu ve isteğin, her iyiliğin kaynağıdır. Zira nihai son kabul edilmeden, zincirdeki her bağ eksik kalır. Nihai son ve gaye olan Tanrı, bütün son ve gayeler zincirinin değer kuramsal zeminidir.

Bunun yanı sıra İslam açısından modernliğin, özellikle liberalizmin bireyci görüşlerinin etkisiyle siyaset ve etik değerlerin birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesini de kabul edilmesi de mümkün değildir. Özellikle Niccolo Machiavelli'nin (ö. 1527) eleştirileri sonrasında siyasi aklın ideal ahlaki-siyasi yaklaşımlardan bağımsızlaşma sürecine girmesi ve özerkleşmesi, klasik düşüncede ön plana çıkan siyasetin ve siyasi aklın ahlaklaşması düşüncesini tersine çevirmiş, ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin ikincil bir dereceye düşmesi ve birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiği sonucunu doğurmuştur. İslam inancına göre ahlak ve siyaset arasındaki ilişki ikincil derecede önemli olan bir ilişki değildir. Tam tersine etik değerler insani birlikteliklerin başat dayanağı, yasama ve siyasetin vazgeçilmez bir unsuru olarak görülür (Fârâbî, 1990: 70-74; Tûsi, 2007: 40-41). Ayrıca siyaset ile değerleri birbirinden ayırmak teorik açıdan da tutarlı bir yaklaşım değildir. Modern rasyonalizmin iddia ettiği gibi, tarafsızlık şeklinde bile olsa, siyaset biliminin bağımsız bir varlığa sahip olması, toplumsal meseleler bazında siyasal olan ile siyasal olmayanın ayırımını kabullenmeyi gerektirir. Başka bir ifade ile siyasetin bağımsızlığı, siyasal eylemin mahiyetini tanımlayıcı bir yanıtı zorunlu kılar. Ne var ki siyasal eylem kente, topluma, devlete ve kurumlarına göndermede bulunmaksızın tanımlanamaz. Ayrıca toplumu amacı aracılığıyla tanımlamak, topluma egemen olan bir kriterin varlığını onaylamayı ifade eder.

Zira insanı yeryüzündeki tüm canlılardan ayıran şey, değerler üretebilen ve bu değerleri amaç edinebilen bir varlık olmasıdır. Max Weber'in işaret ettiği gibi, "kişi olmanın onuru" bireyin yaşamını oluşturan inançlar ve değerler konusunda vereceği kararda yatar (Schroeder, 1996: 185). Ne var ki rutinleşmiş, rasyonel ve seküler modern dünyada korunamayacak olan tam da bu nihai değerlere bağlılıktır. Böylece siyaset bir kez daha değerlerle ilişkilendirilmiş olur.

Kaldı ki, etik değerlerin siyasal gerçekler alanından uzaklaştırılması, objektif ampirik bilimin dayandığı tezlerden biri değildir. Tersine o, üstlendiği misyon itibariyle hayata, insana, bilime ve siyasete ilişkin bütünsel kavrayışla ilintili değersel bir hüküm kapsamaktadır. Dolayısıyla Modern rasyonalizmin, objektif ampirik bilimle veya bilimsel metotla hiçbir ilişkisi olmadığı gerekçesiyle etik değerleri reddetmesi makul olmamakla beraber, toplumsal olarak üzerinde uzlaşmış ortak bir iyinin varlığını da imkânsız hâle getirmiştir (Strauss, 2016: 51-78). Böylece tüm değerleri, adaleti, doğruyu ve iyiyi görelî hâle getiren modern rasyonalizmin nihai sonucu, kendisi bir tercih ya da inanç nesnesi olmayan fakat tüm inançların kaçınılmaz olarak içinde yer aldığı ve tüm insani tercihlere adeta bir gölge gibi eşlik eden nihilizmin ufkunu genişletmek olmuştur. Nitekim etik ile siyaset arasındaki bağın Machiavelli ile başlayan bir süreç içerisinde kopması, bir bütün olarak Batı uygarlığını ictimai, siyasi ve ahlaki bir krize sürüklemiştir (Türer, 2017: 208-223.).

Öte yandan İslam inancına göre sosyal-siyasal varlığın temeline ve işleyişine ilişkin modern rasyonalizmin, özellikle Hobbes, Locke, Rousseau gibi sosyal sözleşme teorisyenlerinin ileri sürdüğü doğa durumu varsayımını da kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bilindiği gibi Hobbes'ta bu varsayımın temel çıkış noktası, inançtan bağımsız, evrensel ve sözleşme yapabilecek kadar rasyonel bir insan doğasıdır. Ona göre insan, aslında kötülük üzere yaratılmıştır, insanın yaratılışının esasını kötülük oluşturmaktadır. Bu yüzden insan kurtarıcıya muhtaçtır. Bu kurtarıcı zorba iktidar erki şeklinde somutlaşır. O bu araca *Leviathan* adını verir. Ardından siyasal-sosyal varlığı da bu hipoteze dayalı olarak şekillendirir (Hobbes, 2004: 92-96). Hobbes'tan tamamen farklı bir doğa durumu varsayımından hareket eden Locke ve Rousseau da bu varsayımı insanlığın ilk dönemlerinde yöneten ve yönetilenler arasındaki mitolojik bir antlaşmaya dayandırır ve sosyal-siyasal varlığın temelinin ve işleyişini de bu bağlamda açıklar. İslam inancına göre

toplumsal varlığın temeli, bir hipoteze değil, realiteye, Hz Âdem'in (a.s.) peygamberliğine dayanır (Kur'an. 2/213). Bunun karakteristik özelliği de insanın ilahi egemenliğe teslim olmasını sağlayan temiz fitratı(doğası)'dır (Kur'an, 30/30-32). Toplumsal hayat bu temele dayalı olarak oluşmuş ve yoluna devam etmiştir. Başka bir ifade ile Kur'an perspektifi açısından bakıldığında, başlangıçta fitrat ve nübüvvet ikilisinin yön verdiği bir toplumsal yapılanma vardı. Beşeri aktiviteler bu ikilinin yol göstericiliğinde gerçekleşiyordu. İnsanların hayatına egemen olan sistem bozulduğunda, tevhidi görüş bulanıklaştığında, ilişkiler yoğunlaşıp haklar iç içe girdiğinde, resuller devreye girerek ilahi vahyi getirmişler, fitri ve nebevi sistemi hatırlatmışlar.

Benzer şekilde İslam inancı açısından pozitivistin bir ürünü olarak ortaya çıkan tarihselci düşünce biçimini de bütünüyle kabul etmek mümkün değil. Bilindiği gibi tarihselcilik, doğa yasası anlayışına karşı ortaya çıkmış bir düşünce biçimidir (Özlem, 2010: 143-154; Acar, 2008: 13-17, 135-142). Doğa yasası anlayışını benimseyenlerin aksine tarihselciler, varlığın özünde gizli ve gerçek ezeli-ebedi olan bir yasanın varlığını kabul etmez ve bu iddiaları da şiddetle eleştirirler. Görünürde bu eleştiriler İslam inancına da yöneltilebilir.

Başka bir ifade ile İslam'ın değişmez bir yasaya dayandığı, bu yasanın fizik ötesi hedeflere uygun olarak madde ötesi bir irade tarafından yönlendirildiği, tarihsel koşulları dikkate almayan ideal bir yasalar sistemini öngördüğü iddia edilebilir. Ancak İslam'ın, biri değişmez koruma altında olan, ilkesel; diğeri değişken, maslahata uygun olmak üzere iki ayrı yönü olduğunu bildiğimiz zaman, bu eleştirilerin isabetli olmadığını anlarız. Peş peşe gelen resullerin getirdiği şeriatlar, insanların çıkarlarını ve değişken tarihsel koşullarını gözetken dinin sürekli gelişen kısmını oluştururlar. İnanç ise dinin değişmez yönünü, ön kabullerini oluşturur. Dinin bu yönü, tarihin akışıyla birlikte değişime ve dönüşüme uğramaz. Bu nedenle İslam dini sahip olduğu bu ön kabullerle, muhataplarının anlayışlarının zaman ve mekâna göre değişmesini kabul etmez. Bütününe bağnaz bir tutum içinde olmasını da kabul etmez. Bu konuda, Kur'an'da yer alan bazı ayetlere bakıldığında Kur'an'ın "nur" ve "hidayet kitabı" olduğu görülmektedir (Kur'an, 3/138; 5/ 15). Kur'an'da bu anlamlara sahip birçok ayet bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Peygamberi izlemeyi gerekli gören ve Müslümanlara kitap ve ilahi nura tabi olmayı farz kılan ayetler de bulunmaktadır

(Kur'an, 6/155; 7/3). Bu ayetlerden anladıklarımız tereddüt taşıyacaksa Kur'an'a tabi olma emrinin anlamı yok demektir. Başka bir ifade ile bu ayetlere tarihselci düşünce tezi açısından bakıldığında, her asırda tabi olunan ve tabi olunması mümkün bulunan bu ayetler, gerçekliğe uygun olabilen veya olamayabilen zan ve hayallerden başka bir şey olmayacaktır.

Eğer tarihselci düşünceden kasıt, siyasi ilkelerin somutlaştırılmasına yönelik girişimlerde tarihsel gelişmelerin göz önünde bulundurulması ise hiç kuşkusuz İslam bu hususu dikkate almış ve fiilen uygulamıştır. İslam, değişen ihtiyaçlar, pratikler karşısında değişmeyen kaynağın, yani Kur'an'ın esas alınması şartıyla doğru yenilikçiliğe ve kelimenin tam anlamıyla kesintisiz ve dinamik içtihadla asla karşı olmamıştır. Bize göre bu konuda yapılacak tartışma daha çok içtihat ve yenilikçiliğin sınırları ve taassubun kaldırılması üzerine olmalıdır. Aksi takdirde İslam inanç sisteminin temel prensiplerinin tarihsel koşullara uyması ise o zaman bunun adı Allah yerine tarihe iman etmek olur. Bu da İslam inancına neredeyse esaslı bir rol bırakmayacağı gibi, hem onu renksizleştirecek hem de geriye isimden başka hiçbir şey bırakmayacaktır. Bu nedenle Müslümanların bu tehlikeyi çok iyi tanımaları ve bu tehlikenin teorik ve fikri temellerini, eleştiri konusu yapmaları gerekmektedir.

Yeri gelmişken İslam dünyasında bu düşüncenin etkisinde kalan düşünürlere de kısaca değinmekte fayda vardır. Bu düşünürleri iki kategoride değerlendirebiliriz. Birincisi İslam ile tarihselcilik arasında tam bir paralellik kurarak, Kur'an'ı veya onun lâfzını ve hükümlerini indirildiği döneme, o dönemin sosyal ve kültürel şartlara hapseden, onun lâfzî ve hükmî icazını, evrenselliğini görmezlikten gelen ve onun tarihsel bir metin olduğunu iddia edenler. İkincisi ise İslam ile tarih arasında bir karşıtlık olduğunu ve bu nedenle onu tarihsel derinliğinden koparmaya çalışanlar.

İlk kategoride yer alanların çoğu, İslam'ın, değişmez inanç prensipleri ile dinamik içtihat yönlerini bir ayırma tabi tutmayan oryantalist düşünürlerdir.⁶⁸ Ancak bunların

⁶⁸ Bu konuda, özellikle Macar Yahudi oryantalist İgnaz Goldzier (ö. 1921), İngiliz oryantalist Anglikan papaz Montgomery Watt (ö. 2006) örnek olarak verilebilir. Goldzier *İslam'da Fıkıh ve Akaid* adlı eserinde İslam'ın, genelde Arap yarım adasındaki tarihsel gelişmelerin, özeldede Hz. Muhammed (a.s.) 'in yetiştiği psikolojik ve tarihsel koşulların doğal bir sonucu olarak belirginleştiğini iddia eder. Buna kanıt olarak Kurandan bazı ayetleri, özellikle Mekke döneminde inen ayetleri örnek gösterir. Buna göre Kuran, siyasi ilkelere, iyimserlik telkin eden, insanları uyandıran bir toplum oluşturmaya ve bir uygarlık kurmaya iten pozitif değerlere ilişkin açık ve net ifadeler yerine, daha çok dünyanın sonunun geleceğine ilişkin tehditlerle karamsarlık telkin eden ve gerçekleşmesi an meselesi olan kıyamet günüyle insanları korkutmaya esas alan ifadelerle doludur. Goldzier, İ. (2004). *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, (İ. Başgöz, Çev.), Ardıç Yayınları. Watt da Goldzier'in görüşlerine benzer görüşler ileri sürmüştür. Ona göre Hz. Muhammed (a.s.) başlangıçta kendisini yalnızca kureyş kabilesine gönderilmiş bir elçi olarak görüyordu.

etkisiyle benzer fikirleri savunan Müslüman modernistler de bulunmaktadır. İslam'a yönelik İslam içi tehditlerin belki de en somut örneğini sergileyen bu düşünürlerin, fikirleriyle bir nevi İslam'ı Yahudilik ve Hıristiyanlığın düştüğü duruma düşürme amacı taşıdıkları söylenebilir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanlar, zaman içinde din adamlarının yapmış oldukları yanlış yorumlarla hem dinlerini, hem de büyük ölçüde dinlerinin kaynağını değiştirdiler. Onun için ne Hz. Musa'ya (a.s.) gelen Tevrat'ın aslına ne de Hz. İsa'ya (a.s.) gelen İncil'in aslına sahibiz!

İslam inancı ile tarihselci düşünce arasında tam bir paralellik kurmaya çalışan düşünürlerin yansırı, bir de İslam'ın tarihsel sürekliliği kesintiye uğrattığını iddia edenler de bulunmaktadır. Kur'an perspektifi açısından bakıldığında bu iddianın da isabetli olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan pek çok ayet, İslam'ın tarihteki sürekliliği kesintiye uğrattığı şöyle dursun, Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar tüm resul ve nebilerin peş peşe gelişini, sonrakilerin öncekilere halife oluşunu, insan kuşaklarının ardışıklığını siyasal birliklere şekil veren bir yasa olarak vurgulamaktadır (Kuran, 6/133, 165; 35/39). Bu ise İslam'ın tarih bilincini geliştiren, onu işlevsel kılan, köreltmeyen ve büsbütün yok etmeyen bir olgu olduğunu veya Kur'an'ın, açık bir dille, tarihin hareketine, insan fiili ve iradesiyle gerçekleşen gelişimine işaret ettiğini göstermektedir. Bunun sonucunda uygarlık bazında bir yükseliş ve çözülüş, çürüyüş ve dağılış süreci gelebilir. Bu durumda da başka bir topluluk devreye geçebilir. Helak olan bir toplumun yerine başka bir toplumun geçmesi, kuşakların sürekli yenilenmesi, Kur'an ayetlerinin işaret ettiği tarihsel gelişimin ta kendisidir. Dolayısıyla Kur'an'da tarihi reddeden, onun objektif, olması gereken akışını kesintiye uğrattığını gösteren bir ipucu bulmak söz konusu değildir. Aksine bu bağlamda Kur'an'ın gerek Hz. Peygamberi ve gerekse müminleri toplumsal tarihin tanıklığından ibret almaya çağırdığını, buna ilişkin bir takım örnek kıssalar sunduğunu görüyoruz. Hatta Yüce Allah, tam olarak anlayabilmemiz için Kur'an ayetlerinin çoğunu, tarihi kıssalar içinde bildirmiştir ki; insanlar bu tarihi hadiselerin müspet ve menfi neticelerini görerek, ibret

Mekke'de bulunduğu süre içinde yapılabilecek her şeyi yaptı, fakat kureyş kabilesi ona inanmadı. Daha sonra Taif kentinde kendine taraftar bulmaya çalıştı. Ancak Taif'in tepkisi Mekke'nin tepkisinden daha çirkindi. Bu tepkiler onu sinirsel çöküntüye ve insanlara karşı güvensizlik duygusuna itti. Konumunda meydana gelen bu sarsıntı, onu başka noktalara yöneltti. Geniş bilgi için bkz.; Watt, M. (1986). *Hz. Muhammed Mekke'de* (M. R. Ayas & A. Yüksel Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

alsınlar, eski kavimlerin yanlışlarını tekrar etmesinler, zulmetmesinler, kendilerine zulmedilmesine de müsaade etmesinler (Kur'an, 6/11; 11/120;12/3, 111; 47/8-10).

Kur'an, inanç, ibadet, ahlak gibi insan hayatının sadece manevi yönünü değil, aynı zamanda onun muamelata ilişkin bütün sosyal hayatının temel çizgilerini de içermektedir. Bütün bunlar ise tarihle çok yakından ilgilidir. Bu nedenle Kur'an, geçmiş kavimlerin incelenmesini, bunun için de seyahatlerin yapılmasını emrediyor (Kur'an, 6/11). Buradaki amaç ise Kur'an'dan öğrendiğimiz kadarıyla hem peygamberimizi hem de müminleri tarihsel derinlikle yüzleştirmektir (Kur'an, 12/111; 28/51).

Tarihin faydalarını İslam tarihçileri de göz ardı etmemişlerdir. Sözgelimi İbn-i Esir (ö. 1233), *El Kamil fi't-Tarih* adlı eserinde tarihin faydalarını şu şekilde sıralamaktadır:

“Krallar, tarih kitaplarında zorbalık ve zulüm yapanların yaşam tarzlarına ilişkin olarak yazılanları okusalar, onlarla ilgili olumsuz değerlendirmelerin buralarda yazılı olup kuşaktan kuşağa aktarıldığını görseler, geride bıraktıkları kötü nam, çirkin davranış, ülkelerin tahribi, insanların helaki, malların telef oluşu gibi olguları gözlemleseler, hiç kuşkusuz zulüm ve zorbalığı çirkin görecektir, ondan kaçınacaklar. Adil yöneticilerin hayat hikâyelerini, onlarla ilgili anlatılan güzel anıları; geride bıraktıkları iyi namı öğrenseler, ülkelerinin mamur ve mallarının bol olduğunu öğrenseler hiç kuşkusuz bunu iyi karşılayacak ve kendileri de böyle davranmaya gayret göstereceklerdir. Bunun yanında düşmanların zararlarını bertaraf eden, halkı yok olmaktan kurtaran isabetli görüşleri öğrenme imkânını bulacaklardır. Böylece memleketlerindeki görkemli sanat eserlerinin ve göz kamaştırıcı yapıtların korunmasını sağlayacaklardır.” (İbn-i Esir, 1985: 5).

Benzer şekilde İbn-i Haldun da (ö. 1406) *Mukaddime* adlı eserinde şunları söyler: “Bil ki: tarih ilmi, milletler ve kavimlerin birbirinden nakil ve rivayet edegelmekte oldukları ilimlerdenidir. (...) Tarih, insanların ve kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış bulunduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildirir. Bu, tarihin zahiri (açık anlaşılabilir) manasıdır. Tarihin içinde saklanan mana ise incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın (kâinatın) sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hâdiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir.

İşte bundan dolayı tarih şerefli ve hikmet' in içine dalmıştır. Bundan ötürü tarih, hikmet (felsefe) ilimlerinden sayılmağa lâyıktır." (İbn-i Haldun, 1997: 4-5).

Açıkça anlaşıldığı gibi gerek İbn-i Esir gerek İbn-i Haldun, tarih felsefesi ile siyaset arasında bilinçli bir bağlantının olduğunu düşünüyor. Her ikisi de neredeyse tarihi, dinimiz ve dünyamız için sayısız faydalar içeren, aziz ve onurlu gayesi olan bir ilim olarak değerlendirmektedir. Krallar ve yöneticiler için vazgeçilmez bir araç olarak görmektedir. Onlara göre tarihin bilinmesi, toplumsal yasaların bilinmesini sağlar. Toplumsal yasaların bilinmesi de her türlü tarihi güzelliklerin, yapıtların korumasını ve düşmanlardan gelebilecek zararlarının bertaraf edilmesini sağlar.

Hem İbn-i Esir'in hem de İbn-i Haldun'un tarihe ilişkin bu değerlendirmeleri bile İslam'ın tarihe ne kadar büyük bir önem verdiğini göstermektedir. Bu nedenle İslam'ın tarihsel sürekliliği kesintiye uğrattığını iddia edenlerin hiçbir nesnel dayanağı yoktur.

İslam'ın tarihsel sürekliliği kesintiye uğrattığını düşünenler arasında uçta ve ortada olanlar olmakla beraber burada bir örnek olması itibariyle uçta olanlardan biri olarak son devir İslam bilginlerinden Mısırlı Seyyid Kutub (ö. 1966) üzerinde durulabilir.

Kutub, İslam'ın Kur'an ve sünnette yer alan kurucu metinlerdeki hükümlerin tam anlamıyla uygulandığı sıfırdan bir toplum inşa etmek istediğini iddia eder. Bu iddia Kutub'un, düşüncesinin çerçevesini belirleyen, dolayısıyla radikal ve mutlak devrimci yöntemlere benzeyen bir toplumsal ve siyasal değişim metodu oluşturmasına neden olmuştur. Ona göre İslam'a giren herkes, eski tarihinden soyutlanmalı, ondan bütünüyle kopup ayrılmalı ve bir "ikinci doğuş" gerçekleştirmelidir (Kutub, 2001: 17-27).

Yine bu görüşleri çerçevesinde vahyin gayr-i İslâmî toplumlardaki sorunlara ilişkin hiçbir çözüm önermediğini düşünen Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an* adlı tefsirinde şunları dile getirir:

"İslâm hukuku, hayali ya da salt kurgusal bazda yaşanıp kavranmış olmadığı gibi, hayali ya da salt kurgusal bazda da doğmuş değildir! Tam tersine Müslüman bir toplumda ve de bu toplumun reel bir İslâmî yaşamın gereksinimleri karşısında takındıkları tavırlar sonucunda doğmuştur! İslâm toplumunu doğuran İslâm hukuku değildir! Aksine, İslâm hukukunu ortaya çıkarıp geliştiren İslâm toplumunun, İslâmî bir yaşamın ihtiyaçları karşısında benimsemiş olduğu gerçekçi tavırlardır." (Kutub, 1991: VI, 279).

Görüldüğü gibi Kutub, burada bir yandan, Kur'an hükümlerinin doğru bir biçimde anlaşılması için indirildiği dönemin olgusal durumunun bilinmesi gerektiğine dikkatleri çekerken; diğer yandan da bu hükümlerin tıpkı Medine'deki gibi bir İslâm toplumunda uygulanabileceğini, bu nedenle de günümüz çağdaş toplumuna dair hiçbir şey söylemediğini düşünmektedir (Kutub, 1991: VI, 279- 283). Ona göre günümüz cahiliye toplumu donuklaşmış bir toplumdur. İslam'la, imanla ilgisi bulunmayan değerlere dayanmaktadır. İslam düzeninin kuralları açısından bu toplum, boşluk niteliğindedir. İslam düzeni ve fikhî hükümleri bu toplumda yaşayamaz. Bu nedenle, Müslüman düşünürlerin, bu toplumun temel sorunları olan faiz, sigorta, nüfus planlaması gibi meselelerle uğraşması ve bu meselelere ilişkin çözümler veya fetvalar üretmeye çalışması komik ve beyhude bir iştir (Kutub, 1991: VI, 284). Ona göre bugün yapılması gereken iş, cahiliye toplumunun sorunlarına cevaplar üretmek değil, Kur'an hükümlerinin tam anlamıyla uygulanabileceği yeni bir toplumu inşa etmektir. Bu toplum "yepyeni bir toplumdur... Yeni doğmuştur... insanın özgürlüğünü sağlamak için kendi yolunda sürekli hareket eden bir toplum... Bütün insanların... yeryüzünde... tüm yeryüzünde Allah'tan başkasına kul olmaktan kurtulması için hareket eder... İnsanı kim olursa olsun, tağutlara kul olma zilletinden kurtarmak için mücadele eder..." (Kutub, 1991: VI, 284).

Günü gelince bu özel toplum -cahiliye karşısında oluşumunu gerçekleştirdikten, hayat içinde harekete geçtikten sonra- bankalar, sigorta şirketlerine, nüfus planlamasına ihtiyaç duyabilir de duymayabilir de... Çünkü biz daha şimdiden bu toplumun ihtiyacının aslını, boyutunu ve şeklini belirleyemeyiz. Bu yüzden bu ihtiyaçlara göre kurallar da koyamayız. Aynı şekilde bu dinin elimizde bulunan hükümleri cahiliye toplumlarının ihtiyaçlarına uymazlar, onlara cevap verecek nitelikte değildirler. Çünkü bu din daha baştan bu toplumların varlığını meşru saymıyor, onların varlıklarını sürdürmelerinden hoşnut değildir. Bu yüzden cahiliye toplumu oluşundan kaynaklanan ihtiyaçlarını tanımak zorunlu değildir. Bunlara cevap vermek gereğini de duymaz. (Kutub, 1991: VI, 285).

Şüphesiz Kutub'un bu görüşlerinin birtakım açmazları bulunmaktadır. İlk olarak denilebilir ki, Kutub'un bu önerisiyle Kur'an'a yönelmek, John Locke'un ünlü teorisinde olduğu gibi bembeyaz bir zihinle (*tabula rasa*) yönelmek anlamına gelir ki, bu imkânsız bir şeydir. Zira biz her şeye sosyal ve tarihsel realitenin oluşturduğu akli bir deneyimle

yöneliriz. Kuşkusuz Kur'an'a önceki düşünce ve teorilere bağlı, onları destekleyen veriler bulmak amacıyla yönelmememiz gerektiği bir gerçektir; ancak ne kadar uğraşsaksak uğraşalım, ilk düşüncemizin kültürel kalıntıları Kur'an verilerinin anlaşılmasında etkili olacaktır. Bu, bizim varoluşsal bir özelliğimizdir. Bizi kuşatır ve ondan ayrılmamız mümkün değildir. Dolayısıyla, böyle bir durumda, Kur'an'ın verileriyle diğer kaynakların verileri arasında bir iç mücadele ve diyalogun oluşması kaçınılmazdır. Öte yandan, Kur'an'a başvurduğumuzda, bizzat Kuran'ın kendisinin bizi başka kaynaklara yönelttiğini; değerleri, ilişkileri ve kurumları itibariyle cahiliye menşeli ve cahili bir niteliğe sahip kültürlerden örneklere de ittiğini görürüz. Kuran'da, alelacele algılanıp hemencecik uygulanacak, salt ve soyut düşünce örnekleri çok azdır. Bundan dolayı, bir kez daha bir realiteyle diğeri, bir uygulamayla diğeri arasında yaşanacak ikinci bir diyalog yaşamamız kaçınılmazdır. Bu da bizi uygulamaya koyulmadan önce araştırma, inceleme ve analiz yapmak durumunda bırakır. Çünkü doğal olarak bizim Hz. Salih'in (a.s.) ve Hz. Musa'nın (a.s.) deneyimlerini tüm yönleriyle kavrayıp hemen uygulamaya koymamız mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın ayetlerini incelememiz, anlamları üzerinde derinleşmemiz, her türlü teknik imkâna başvurarak irdelememiz, ilmi yöntemleri devreye sokmamız, sonra Kur'an'ın doğasıyla bağdaşmayan veya objektif koşullara uymayan unsurları bir kenara bırakmamız ve imkânlar elverdikçe gözlemleri yinelememiz bir zorunluluktur.

İkinci olarak Kutub'un yöntemini mantıksal açıdan sonuna kadar sürdüreceğiz olursak, şunu da söylemek durumunda kalırız: Din edinme dönemi, Kur'an'ın inişiyle, tarihin rolü de Ashap kuşağıyla birlikte başladı. Bu, doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.) haşa bir türedi değildi ve dinsel risalet onunla başlamadı. Tam tersine din, yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Âdem'le (a.s.) ve insanlık tarihi de Hz. Âdem'in (a.s.) yeryüzüne inişiyle başladı (Sırma, 2017: 268). Bundan sonra peygamberler peş peşe geldiler. Onları, ashap gibi birçok kuşak izledi. Birçok kuşak da onları yalanladı. Böylece Hz. Âdem'le (a.s.) başlayan tarih, yani insanlık tarihi, ondan sonra iki kutba ayrıldı ve bu iki kutup günümüze kadar geldi. Kıyamete kadar da sürecektir. Bu iki kutup, hâk ile batıl kutuplarıdır. Hâktan yana olanlar, daima Hâkk'ı yani Allah'ın emirlerini; batıldan yana olanlar da daima Tağut'u, yani Allah düşmanlığını savunmuşlardır. Allah'ın emirlerinin tatbikini savunanlar daima hâkk'ı tebliğ; tağut davasını güdenler, yani Allah'ın emirlerine karşı sömürü düzenlerini yürütenler de

daima bu tebliği yapanlara işkence yapmışlardır. Tarih, bu mücadelenin olmadığı hiç bir döneme tanık olmamıştır (Sırma, 2017: 270).

Şüphesiz Kur'an menşei itibariyle indirilmiş bir kitaptır. Bu açıdan hiçbir şekilde farklı kaynakların ona sızması ihtimali yoktur (Kuran, 15/9). Ancak Kur'an, içerdiği önermeler ve davet ettiği yöntemler itibariyle, insanların ortak duyularından, ortak ahlaki anlayışlarından, akli gerçek bildikleri hususlardan, önceki kuşakların tarihsel deneyimlerinden ve içinde yaşadıkları sosyolojik yasalardan birtakım misaller verir. Onlara göre veriler sunar. Aslında bu saydığımız olgular da ilk tevhidin etkileri ve sonuçlarıdır. Hiçbir beşeri düşünce yoktur ki, bir oranda bu olgulardan etkilenmiş olmasın.

Benzer şekilde, Ashap insanın Kur'an'ın berrak kaynağından beslenirken zihninin her türlü deneyimden soyutlanmış boş bir sayfa gibi olduğu da söylenemez. Tam tersine, Hz. Muhammed'e (a.s.) iman eden biricik İslam nesli olan sahabeler, çocukları bir yana bırakırsak, o sırada fizyolojik olgunluğa erişmiş kimselerdi. Bu da gösteriyor ki sahabe insanın akli, o gün için etkin olan tüm yerel, evrensel, putperest ve tevhidi bilgi kaynaklarından etkilenmişti ve Kur'an'ın inişinden önce belli bir olgunluğa erişmişti. Nitekim bu varoluşsal karışımla birlikte İslam'ı benimsediler. Ancak İslam, şirk ve küfürle kirlenmiş bu karışık birikimi tasfiye etti ve tevhit inancı bağlamında berrak hale getirdi (Erdoğan, 2004: 66-68).

Toparlayacak olursak, tarihselci düşüncenin etkisinde kalan evrimci, gelişimci düşünürler, Kur'an'ı maziye hapsedmeyi tasarlamaktadır. İlerlemecilik teorisine, daha açık bir ifade ile tarihin belli bir döneminde geçerli olan çözümlerin günümüz ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği düşüncesine dayanan bu düşünürler, Kur'an'ın günümüz insanlığı için bir ilgisinin olmadığı, yalnızca bir moral kaynağı, bir teselli aracı olarak ona başvurulabileceği iddiasını taşırlar. Neredeyse Kur'an'ın tamamını nesh eden, akla ve bilime dayalı her türlü tenkit çerçevesini geniş tutan bu düşünürler göre Kur'an, lâfzı, parça hükümleri ve çözümlendiği meseleler itibariyle tarihseldir; tarihe aittir; belli bir tarihte yaşayan insanların ihtiyaçlarına cevap vermiş, olmuş bitmiştir. Bu yaklaşımın en önemli kusuru, bilim ve aklın alanı ile dinin alanını birleştirmesi, bir görmesi, dinin akla aykırı olmamakla beraber onu aşan yönünü görmezden gelmesi, dini bütünüyle akıllı ve bilim çerçevesine sokması; yani bir

manada dini beşerileştirmesi ve anlamayı gerçekleştirecek olan insanın (beşerin) tarihselliğini gözden uzak tutmasıdır.

Öte yandan Seyit Kutup gibi İslam'ı tarihsel derinliğinden koparmak isteyen diğer düşünürler ise insanların ondan bir ibret alamayacağını ve onun tevhidi izlerinden, uygarlık belirtilerinden herhangi bir şey içermediğini söylemektedir. Ama bizzat Kur'an'ın kendisi bu iddiaların asılsızlığını ortaya koymakta ve bu iddiaları olumsuzlamaktadır. Buna karşılık Kur'an kendisinin bir nur olduğunu, onun aracılığıyla karanlıkları aydınlatabileceğimizi, bir merdiven olduğunu, onun aracılığıyla insanlık tarihine tırmanabileceğimizi vurgulamaktadır. Şu halde Kur'an kendisinden önceki her türlü düşünceyi, toplumsal yapıyı, sosyal kurumları ve uygarlığı yıkıp yerine sıfırdan bir İslami hayat başlatmak üzere gelmemiştir. Aksine o tevhit inancının son halkası olarak yeryüzünde Hz. İbrahim'in (a.s.) dinini, İslam'ı yeniden fonksiyonel kılmak üzere, tevhit zincirinin halkalarını birbirine ulamak üzere indirilmiştir. Hâkka ve hayra gelip dayanan her değer, Kur'an atmosferinde de aynı değerini korur ve buna hiçbir engel oluşturulmaz. Çünkü o, ilk tevhit ağacının bir dalıdır.

Buraya kadar İslam tevhit inancının değişmez asli öğelerin bir özetini, bu öğelerin açığa çıkardığı anahtar kavramları ve bunların tarih ve siyasal düşünce bağlamındaki etkilerini sunmaya çalıştık. Söz konusu bu asli öğeler ve onlarla doğrudan bağlantılı anahtar kavramlar, bütün anlam ve değer sistemlerimizi ve hayat standartlarımızı İslam'ın dünya görüşünü veya gerçeklik ve hakikat vizyonunu oluşturan birleşik bir üst sistem halinde bütünlüklü bir düzene kavuşturmakta, sosyal ve siyasal olgu, değişim, gelişme ve ilerleme hakkındaki fikirlerimizi derinden etkilemektedir. Bununla birlikte gerek felsefedeki, metafizikteki ve dini geleneklerdeki veya kültürlerdeki çeşitlilik ve gerek tarihin akışı içindeki değişim bu asli öğeleri asla etkilememiştir. Bu itibarla üst sistem veya vahiy ile tesis edilmiş dünya görüşü ve bu görüşe hizmet eden anahtar kavramlar bozulmadan devam etmektedir.

Karmaşa sadece İslam dünya görüşünün ve bu görüşe karşı dışarıdan gelen dini, fikri ve ideolojik meydan okumaların mahiyetinin veya modern seküler felsefe ve bilimin beyanlarında veya genel sonuçlarında saklı olan içeriklerin yeterince bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifade ile esas sıkıntı, modern seküler Batı felsefe ve bilimini,

teknoloji ve ideolojisini temel alarak, İslam'ın bu temele uyması gerektiğini iddia etmektir. Bu büyük bir yanılıdır. Asıl olan Allah'ın dinidir ve bu din hakikat iddiasının kaynağını kendi içinde taşımaktadır.

Şüphesiz bilim değerden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla kendi dünya görüşümüzün sahih bilgisinin yol göstericiliği olmaksızın veya geçerliliği ve amaca uygunluğu muhakeme edilmeden, bilimin varsayımlarını ve genel sonuçlarını kabul etmekle maruz kalacağımız bir değişim, gerçeklik ve hakikat vizyonumuza aykırı bir değişim olacaktır. Böyle bir değişimi, "gelişme" veya "ilerleme" olarak kabul etmek mümkün değildir. Gerçek "gelişme" ve "ilerleme", hâk ile bâtılın, gerçek ile kuruntunun birbirine karıştığı ve buna bağlı olarak zihinlerimizin de karmaşaya maruz kaldığı ve belirsizliğin girdabına düştüğü bir durumda, hayırlı olanı seçmek için ihtiyaçlarımızı isabetli biçimde düşünmek, hürriyetimizi kullanmak ve böylece tevhidin özünü oluşturan müstakim dinde olmaktır. Bunun bilincinde olmak hem metodolojik hem de ameli açıdan büyük önem arz eder. Metodolojik açıdan önemlidir çünkü meseleye bakışımızı etkilemektedir. Yani Kur'an'ı yine Kur'an'ın savunduğu yöntemle okumayı sağlar. Ameli açıdan önemlidir çünkü İslam'ın mesajını Kur'an'ın ideallerine uygun anlamayı ve bu bağlamda fikri ve toplumsal inşayı sağlar. Kısaca İslam tevhit inancının asli öğeleri ve bu öğelerin açığa çıkardığı anahtar kavramlar, metodolojik ve ameli açıdan ne yapmamız gerektiğini belirlemektedir. Bu da bize İslami düşünce ve İslami hayat dediğimiz şeyi temin etmektedir. Siyasal düşünce ve onun temel temaları üzerinde düşünmeye çalıştığımız zaman da tevhidin bu asli öğelerinin yol göstericiliğini görmek mümkündür. İslam'ın siyasal düşünceye de kaynaklık edebilecek mesajlarını doğru anlamak istiyorsak, siyasal düşüncenin temel problem alanlarını tespit etmemiz ve bütün bunları tevhit inancının asli öğeleri çerçevesinde yeniden inşa etmemiz gerekmektedir.

Kaynakça

- Acar, S. (2008). *Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü HERDER*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat yayıncılık.
- Augustinus, (2009). *The City of God*, Massachusetts: Hendrickson Publishers
- Ağaoğulları, M., A., & Köker, L. (2001). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Altıntaş, R. (2005). *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aristoteles, (1990). *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (C. Gürbüz, Çev.), İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Aristoteles, (1996). *Metafizik*, (A. Arslan, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*, (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2000), *Politika* (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Attas, M. N. (1989). *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, (M. E. Kılıç, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aydın, M. & Ar, M. (2016). İbrahim'i Geleneklerde Tevhit ve Vahdet, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 41, (s. 5-18).
- Bayrakdar, M. (2015). *Bir Hıristiyan dogması Teslis*, Ankara Okulu Yayınları.
- Cassirer, E. (1984). *Devlet Efsanesi*, (N. Arat, Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cerrahoğlu, İ. (1985). *Tefsir Usulü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cicero, (2000) *De Re Publica*, (C. W. Keyes, Çev.), Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press.
- El-Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, (1995). *Kitabu't Ta'rifât*, Beyrut: Dâr'ul Kutubi'l-İlmiyye.
- El-İsfahânî, el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, (1986), *el-Mufredât fi-Ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul.
- El-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. M. (1979). *Kitâbu't-Tevhîd*, (F. Huleyf, Thk.), İstanbul.
- Erdoğan, Mehmet (2004). Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fikhî Yorumu, *İslâmiyât*, Sayı: 1, (s. 66-68).
- Ertop, K., & Yetkin, Ç. (1985). *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, İstanbul.
- Es-Suyûtî, Celâluddîn A. (1954). *El-Câmiu's-sagîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, I-II, Kahire.
- Et-Tahânevî, Muhammed b. Ali b. Ali el-Fâruki el-Hanefi, (1984). *Keşşâfu Istulâhâti'l-Funûn*, II İstanbul.

- Fârâbî, (1990). *Medinetü'l-Fazıla*, (A. Arslan, Çev.), Ankara.
- Fıġlalı, E. R. (1999). *Çaġımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara: Birleşik yayıncılık.
- Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barışın Hukuku Seçmeler*, (S. L. Meray, Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Granfield, P. (1980). *Papacy in Transition*, New York.
- Gürkan, S. L. (2016). *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Hobbes, T. (2004). *Leviathan*, (S. Lim, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law Natural and Politic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- İbn-i Esir, (1985). *El Kamil fi't-Tarih*, (A. Ağırakça, Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları.
- İbn-i Haldun, (1997). *Mukaddime I*, (Z. K. Ugan, Çev.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn-i Kesîr, (1983). *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (B. Karlıġa & B. Çetiner, Çev.), İstanbul: Çaġrı Yayınları.
- İbn-i Sina, (1985) *Eş-Şifa-el-İlahiyyat*, Kahire.
- İzutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (S. Ateş Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Koyre, Alexandre, (2004). "Ortaçaġ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk". *Bilim Tarihi Yazları*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: TÜBİTAK Yayınları
- Kutub, S. (1991). *Fi Zilâli'l Kur'an* (S Ucan ve Diğerleri, Çev.), İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Kutub, S. (2001). *Yoldaki İşaretler*, Özgün Yayıncılık.
- Küçük, A., Günay, T., & Küçük M. A. (2017). *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İki İnceleme*, (F. Bakırcı, Çev.), Ankara: Babil Yayınları.
- Maraş, İ. (2009). Dünyaya Karşı Tavır Tasavvuf ve Dünyevileşme, Anadolu İlahiyat Akademisi, *Eskiyeni/13*, (s. 89-98).
- Niyazi M. (2015). *İslam'da Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Öcal, Ş. (2000). *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Ankara.
- Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2001). *Phaidon*, (H. R. Atademir, & K. Yetkin, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon, (2002). *Devlet*, (H. Demirhan, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Rousseau, J. J. (1994). *Toplum Sözleşmesi*, (V. Günyol, Çev.), İstanbul: Adam Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1995). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (R. N. İleri, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Schroeder, R. (1996). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, (M. Küçük, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Selsam, H. (1995). *Din, Bilim ve Felsefe*, (A. And Çev.), İstanbul: Sarmal yayınevi.
- Sırma, İ. S. (2017). Müslümanlar ve Tarih, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Cilt: 1, (s. 241-324), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Strauss, L. (2016). "Siyaset Felsefesi Nedir?", *Siyasi Hermonotik*, *Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, (B. Tatar Çev.), (s. 51-78.), İstanbul: Vadi Yayınları.
- Strauss, Leo, (1989). "Progress or Return", *Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: University of Chicago Press,
- Topakkaya, A. (2013). Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hristiyan Doğal Hukuk Öğretileri, *TAAD*, Yıl: 4, Sayı: 15, (s. 67-78).
- Tûsi, N. (2007). *Ahlâk-ı Nâsırî*, (A. Gafarov & Z. Şükürov Çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Türer, C. (2017). Modernliğin Ahlak Bunalımı, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Cilt: 1, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türkeri, M. (2005) Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bunlardaki Dinî Unsurlar, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXII, (s. 135-164), İzmir.
- Yazır, Elmalılı M. H. (1970). *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.