

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ  
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ  
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MODERN MEYDAN OKUMAYA TEVHİD EKSENİNDE  
BİR CEVAP ARAYIŞI: KUTUB, ŞERİATİ VE FARUKİ  
ÖRNEĞİ**

**FEYZA KOCAGÖZ**

**TEZ DANIŞMANI  
DR. ÖĞR. ÜYESİ VAHDETTİN IŞIK**

**İSTANBUL, 2022**

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ  
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ  
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MODERN MEYDAN OKUMAYA TEVHİD EKSENİNDE  
BİR CEVAP ARAYIŞI: KUTUB, ŞERİATİ VE FARUKİ  
ÖRNEĞİ**

**FEYZA KOCAGÖZ**

**TEZ DANIŞMANI  
DR. ÖĞR. ÜYESİ VAHDETTİN IŞIK**

**İSTANBUL, 2022**

## TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Medeniyet Araştırmaları alanında Yüksek Lisans Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

### Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad	Kanaati	İmza
Dr. Öğr. Üyesi Vahdettin Işık	_____	_____
Prof. Dr. Tahsin Görgün	_____	_____
Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

## AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Feyza Kocagöz

İmza:

ÖZ

MODERN MEYDAN OKUMAYA TEVHİD EKSENİNDE BİR CEVAP ARAYIŞI:  
KUTUB, ŞERİATİ VE FARUKİ ÖRNEĞİ

Kocagöz, Feyza

Medeniyet Araştırmaları Yüksek Lisans Programı

Öğrenci Numarası: 195019006

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0003-1010-1502

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10493513

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Vahdettin Işık

Temmuz 2022, 113 sayfa

İslam dünyası, 19. yüzyıldan itibaren maruz kaldığı savaşlar, işgaller, sömürgecilik ve milliyetçilik akımının etkisiyle siyasi, ekonomik ve sosyal yapısında büyük değişimler yaşamıştır. Bu süreçte, İslam dünyasının farklı bölgelerinden pek çok düşünür Müslümanların problemlerini çözmek ve onların birlik ve beraberliğini tesis etmek amacıyla bazı dini kavramları anlama noktasında yeni yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu çalışmanın amacı; tevhid kavramının ele alınış biçiminde, tarihi ve toplumsal koşulların da etkisiyle nasıl bir değişim yaşandığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda, öncelikle klasik dönem kelimelerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd* adlı eserleri, daha sonra klasik dönemle modern dönem arasında geçiş eseri olarak değerlendirilebilecek Muhammed Abduh'un (ö. 1905) *Risâletü't-Tevhîd* adlı eseri ve Said Halim Paşa'nın "*İslamlaşmak*" kavramı incelenmiştir. Son olarak ise XX. yüzyılda yaşamış Müslüman düşünürler olarak Seyyid Kutub (ö. 1966), Ali Şeriati (ö. 1977) ve İsmail Raci Faruki'nin (1986) ilgili eserleri taranarak onların Müslümanın hayatının tamamını şekillendiren temel prensip olarak tevhidi nasıl açıkladıkları gösterilmiştir. Zira Kutub, Şeriati ve Faruki, İslami "tevhid" doktrinini yaygın olarak tek tanrıya inanma şeklinde anlaşılabilir bakış açısı ile sınırlı tutmamış ve onu akidevi bir kavramdan tarih, bilgi,

insan, toplum, metafizik gibi insan hayatının bütün alanlarıyla ilgilenen bütünlüklü bir dünya görüşü olarak yorumlamışlardır. Ayrıca, tevhidin gerçek anlamda hayata geçirilebilmesi için bu prensibe dayalı bir İslam toplumunun (ümmetin) inşasını gerekli görmüşlerdir. İdeal ümmet modellerini açıklarken ise hepsi geçmişe, yani ilk Müslüman nesillere referans yapmış ve sadece Müslümanlara değil bütün insanlığa hitap eden ve yine sadece Müslümanların değil insanlığın mesele ve problemleriyle ilgilenen, dinamik ve kapsayıcı bir ümmet modeli geliştirmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** dünya görüşü, İslam toplumu, tevhid, ümmet



## ABSTRACT

### THE SEARCH FOR AN ANSWER TO THE MODERN CHALLENGE BASED ON TAWHID: THE EXAMPLE OF QUTB, SHARIATI, AND FARUQI

Kocagöz, Feyza

MA in Civilization Studies

Student ID: 195019006

Open Researcher and Contributor ID (ORCID): 0000-0003-1010-1502

National Thesis Center Reference Number: 10493513

Thesis Supervisor: Assist. Prof. Vahdettin Işık

July 2022, 113 Pages

The Islamic world experienced big changes in its political, economic, and social structure with the impact of wars, occupations, colonialism, and nationalism since the 19th century. In this process, many thinkers from different regions of the Islamic world developed new approaches in the understanding of some religious concepts to solve the problems of Muslims and to ensure their unity and solidarity. The purpose of this study is to show what kind of change has happened in the way that the concept of tawhid is addressed with the effect of historical and social conditions. In this regard, first Abū Mansūr al-Maturīdī's (d. 333/944) work *Kitāb al-Tawhīd* and Abū al-Mu'īn al-Nasafī's (d. 508/1115) work *al-Tamhīd li-Qawā'id al-Tawhīd* as classical kalam books; and then Muḥammad 'Abduh's (d. 1905) *Risālat al-Tawhīd* that can be considered as a transition work between the classical and the modern period and Said Halim Pasha's concept of "İslamlaşmak" (Islamization) were examined. Lastly, Sayyid Qutb (d. 1966), Ali Shariati (d. 1977), and Ismail Raji Faruqi's (1986) works were studied, and how they explained the tawhid as the main principle that shapes a Muslim's whole life. Qutb, Shariati, and Faruqi, as Muslim thinkers who lived in the 20th century, did not limit the Islamic doctrine of tawhid to the common way of thinking about believing in one god, and transformed it from a concept related to belief into a worldview that deals with all fields of human life such as history,

knowledge, human, society, metaphysics, etc. Moreover, they considered the construction of the Islamic society (ummah) based on this principle to bring the tawhid to life in a real way. While explaining the ideal ummah models, they all referred to the past, in other words to the first Muslim generations; and they developed a dynamic and inclusive ummah model that appeals not only to Muslims, but to all humanity, and deals with not only the problems of Muslims but the matters and problems of humanity.

**Keywords:** Islamic society, tawhid, ummah, worldview



## İTHAF

Sevgili anne ve babama İthaf olunur...



## TEŞEKKÜR

Bu araştırma için beni yönlendiren, karşılaştığım zorlukları bilgi ve tecrübesi ile aşmamda yardımcı olan değerli Danışman Hocam Dr. Öğr. Üyesi, Vahdettin Işık'a teőekkürlerimi sunarım.

Tezimin her aşamasında beni yalnız bırakmayan aileme ve arkadaşlarıma sonsuz sevgi ve saygılarımı sunarım.

Feyza Kocagöz

İSTANBUL, 2022



## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	vi
İTHAF .....	viii
TEŞEKKÜR .....	ix
İÇİNDEKİLER .....	x
SEMBOLLER VE KISALTMALAR.....	xii
<b>BÖLÜM I: GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
1.1. Tezin Konusu .....	2
1.2. Tezin Amacı ve Yöntemi .....	3
1.3. Literatür Değerlendirmesi .....	4
1.4. Tezin Önemi.....	7
<b>BÖLÜM II: TEVHİD KAVRAMININ ALGILANIŞINDA TARİHSEL VE TOPLUMSAL BAĞLAMIN ETKİSİ.....</b>	<b>9</b>
2.1. Bir Yeniden Yorumlama Girişimi Olarak Muhammed Abduh'un <i>Rîsaletü't-Tevhîd'i</i> ve Said Halim Paşa'nın <i>İslamlaşmak</i> Risalesi.....	15
<b>BÖLÜM III: BİR DÜNYA GÖRÜŞÜ OLARAK TEVHİD: KUTUB, ŞERİATİ VE FARUKİ ÖRNEĞİ.....</b>	<b>31</b>
3.1. Kutub: Allah'ın Hakimiyetinin Esası Olarak Tevhid.....	32
3.2. Şeriatî: İslambilim'in Dayandığı Temel Olarak Tevhid .....	44
3.3. Farukî: İslam Medeniyetinin Esası Olarak Tevhid .....	60
<b>BÖLÜM IV: TEVHİDE DAYALI BİR TOPLUM MODELİ OLARAK İSLAM ÜMMETİ .....</b>	<b>70</b>
4.1. Geçmişe Referans.....	73
4.2. Dinamizm ve Kapsayıcılık.....	84

4.3. Tüm İnsanlığı Muhatap Alan Bir Teklif .....	94
<b>BÖLÜM V: SONUÇ .....</b>	<b>103</b>
<b>REFERANSLAR.....</b>	<b>108</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>113</b>



## SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ

- a.g.e. Adı geçen eser  
Bkz. Bakınız  
c. Cilt  
çev. Çeviren  
*DİA* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
ed. Editör  
haz. Hazırlayan  
Hz. Hazreti  
s.a.v. sallallahu aleyhi ve sellem  
sy. Sayı

# BÖLÜM I

## GİRİŞ

Müslüman halkların son üç yüzyıldır yaşadığı tecrübeler ve maruz kaldıkları değişimler, yaşadıklarını anlamlandırmak ve karşılaştıkları problemlere çözüm bulmak amacıyla yeni arayışlara girmelerine sebep olmuştur. Toprakları işgal edilen, siyasi ve ekonomik bağımsızlıklarını kaybeden Müslümanların bir kısmı başka ülkelere göç etmek zorunda kalmış, bir kısmıysa aynı topraklarda kalmaya devam etmesine rağmen yeni bir sosyal düzende yaşamaya başlamıştır. Böyle bir ortamda kendi değer sistemleri ve yaşam tarzlarına dair özgüvenlerini büyük ölçüde yitiren Müslümanlar, Batılı fikir ve ideolojilere ve yaşam tarzına daha açık hale gelmişlerdir. Laik ve seküler bakış açılarının şekillendirdiği uygulamaların etkisiyle dinin sosyal, iktisadi ve siyasi alanlardaki görünürlüğünün azalması, İslam'ın yer yer sosyal hayata bakan yönünün ihmal edilmesine sebep olmuştur. Müslümanların zihin dünyasında ve pratik hayatlarında ortaya çıkan bu parçalanmışlık ve İslam'ı seküler uygulamaların şekillendirdiği zamanlarda yaşama noktasında karşılaşılan problemler, çağdaş Müslüman düşünürleri bu problemleri çözmek ve toplumu yeniden harekete geçirmek için düşünmeye ve yeni yaklaşımlar geliştirmeye itmiştir. Bu amaçla Müslüman fikir adamları, İslam tarihini yeniden gözden geçirerek bir muhasebeye tabi tutmuş, Müslüman toplumların maruz kaldıkları bu durumun sebeplerini tespit etmeye çalışmışlardır.

Müslüman düşünürler, geçmişi değerlendirirken ve bu yolla problemlerin kaynağını tespit etmeye çalışırken bazı dini kavramları da yeniden ele almışlar ve bu kavramları muhataplarına yeni bir dil ve üslup kullanarak açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin, Müslümanların siyasi olarak güçlü olduğu dönemde bağımsızlıkları farklı İslami yönetimler tarafından sağlanmıştır. Fakat 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflaması ve Müslümanların yaşadığı toprakların büyük bir kısmının Avrupalı güçler tarafından sömürgeleştirilmesi sonrasında, itihad-ı İslam kavramı Müslüman halkların

Avrupa emperyalizmine karşı birleştiren siyasi bir üst kimlik olarak gündeme gelmiş, ayrıca ümmet, cihad, daru'l-harb, tecdid ve ıslah gibi dini kavramlar da güçlenen İslam birliği fikriyle bağlantılı olarak jeo-politik düzeyde yeni anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Bunun yanında, toplumların kriz ve büyük değişimler yaşadığı dönemlerde belli bir alanla alakalı kavram ve terimlerin tanımlanması, önemi, aralarındaki hiyerarşı ve birbirleriyle ilişkisinde değişimler yaşandığını, bu nedenle ilim ve düşünce tarihi çalışmalarında kavramların kim tarafından, nerede, nasıl ve hangi amaçla kullanıldığının dikkate alınması gerektiğini vurgulayan İsmail Kara, çağdaş İslam siyaset düşüncesinde meşveret, hürriyet, adalet, itaat, müsavat, hilafet, İslam devleti, meşrutiyet, ittihad-ı İslam, cihad, uhuvvet gibi kavramların ele alınışında süreç içerisinde değişim ve dönüşüm yaşandığını ifade etmiştir. Ramazan Yıldırım ise, Kur'an'da farklı şekillerde geçen cahiliye kavramının 20. yüzyılda ortaya çıkan yeni dini hareketler ve özellikle Muhammed b. Abdulvehhab, Mevdudî ve Kutub tarafından Müslüman birey ve toplumlarda görülen problemleri davranış ve tutumları düzeltmek ve Müslüman toplumlara harekete geçirmek için itikadi ve sosyo-politik açıdan farklı bağlamlarda yeniden yorumlandığını belirtmiştir. Kısacası, son iki yüzyılda dini içerikli pekçok kavram ve terimin tanımlanma ve yorumlanışında bir değişim gözlemlenmiştir.

### **1.1. Tezin Konusu**

Tezin konusu, tevhid kavramının Kutub, Şeriatî ve Farukî tarafından Müslümanın insan, Tanrı ve kainata, yani tüm varlık alemine bakışını şekillendiren bir dünya görüşü olarak yorumlanması ve ümmetin de tevhid temelli bir toplum modeli olarak sunulmasıdır. Tevhid ve ümmet kavramları, çağdaş İslam düşüncesinde yeniden tanımlanan ve yeni bağlamlarda ele alınan kavramlar arasında merkezi bir yer işgal etmektedir. İslam'ın temel inanç esası olan tevhid, en genel ifadeyle Allah'tan başka ilah olmadığına, Allah'ın bir ve tek ilah oluşuna inanmak anlamına gelmektedir. Fakat 20. yüzyılda yaşamış Müslüman fikir adamları Kutub, Şeriatî ve Farukî tevhidin yalnızca hakkında kelamî ve felsefî tartışmalar yapılan bir mesele olarak ele alınmasına karşı çıkmış ve tevhidi İslam'ın bütün insan, ahlak, ekonomi, siyaset, sanat, toplum anlayışını şekillendiren bir dünya görüşü olarak tanımlamışlardır. Tevhid kavramını Kutub *Allah'ın hakimiyeti*, Şeriatî *İslambilim*

ve Faruki *İslam medeniyeti* kavramlarıyla ilişkili olarak açıklamıştır. Burada şöyle bir soruyla karşılaşmaktadır: Neden 1900'lü yıllarda yaşamış bu üç düşünür tevhidi yeniden tanımlama ve yeni kavramlar etrafında açıklama ihtiyacı hissetmiştir? 18. yüzyıldan itibaren Müslüman toplumların her alanda tecrübe ettiği değişim ve dönüşümler tevhidin yeni yorumlanma biçimini nasıl etkilemiştir ve tevhid Kutub, Şeriati ve Faruki tarafından nasıl bir dünya görüşü olarak açıklanmıştır? Bu çalışmada, Kutub, Şeriati ve Faruki'nin tevhid anlayışını anlamak için bu sorulara cevap aranacaktır.

Diğer yandan, Kutub, Şeriati ve Faruki tevhid ve ümmet kavramları arasında çok sıkı bir ilişki kurmakta ve tevhide dayalı bir toplum, yani ümmet kurulmadan İslam'ın gerçek anlamda yaşanmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bu üç düşünür eserlerinde ümmet kavramı üzerinden İslam'a uygun sosyal düzenin nasıl olması gerektiği üzerinde yoğun bir şekilde durmuş ve geçmişte ve günümüzde var olan sosyal düzenleri ve toplumları İslam toplumuyla karşılaştırmıştır. Tevhide inanan Müslümanların ümmeti inşa etmesi neden gereklidir? Ümmet diğer toplum biçimlerinden hangi açılardan ayrılmaktadır? Ümmetin yeniden inşa edilmesi Müslümanların ve insanlığın karşı karşıya kaldığı problemlerin çözülmesinde nasıl etkili olacaktır? Düşünürlerin eserleri incelendiğinde bu soruların cevapları üzerinde durdukları görülmektedir. Kısacası, bu çalışmada Kutub, Şeriati ve Faruki'nin Müslüman halkların son iki yüzyıldır maruz kaldıkları modern meydan okumaya tevhid ve onunla bağlantılı olarak ümmet kavramı üzerinden nasıl bir karşılık verdikleri incelenecek ve tevhide bakış açılarındaki benzerlik ve farklılıklar açıklanacaktır.

## **1.2. Tezin Amacı ve Yöntemi**

Bu çalışmanın amacı, Kutub, Şeriati ve Faruki'nin tevhidi Müslümanın düşünme tarzından sosyal yaşantısına, ahlak anlayışından ekonomik, siyasi, sanatsal ve felsefi anlayışına kadar hayatının bütün alanlarında şekillendirici rol oynayan bütünlüklü ve kapsamlı bir dünya görüşüne nasıl dönüştürdüğünü, düşünürlerin ilgili eserlerine dayanarak, karşılaştırmalı bir şekilde ele almaktır. Fakat bunu yaparken bu kavrama 20. yüzyıla gelmeden tarihsel süreçte hangi tür eserlerde ve ne şekilde yer verildiği de

gösterilmiştir. Bu bağlamda, yöntem olarak, öncelikle klasik dönem kelim kitaplarından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd* adlı eserleri, daha sonra klasik dönemle modern dönem arasında geçiş eseri olarak değerlendirilebilecek Muhammed Abduh'un (ö. 1905) *Risâletü't-Tevhîd* adlı eseri ve Said Halim Paşa'nın "*İslamlaşmak*" risalesi incelenmiştir. Bu şekilde, tevhid kavramının yorumlanış tarzı açısından hem klasik dönemden modern döneme geçişte nasıl bir değişim yaşandığı ve bu dönüşümün ortaya çıkışında etkili olan tarihsel ve toplumsal koşullar, hem de aynı yüzyılda fakat farklı gelenek ve şartlarda yaşamış üç düşünürün tevhid prensibine yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıklar gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bir dünya görüşü olarak yorumladıkları tevhidin Kutub, Şeriati ve Faruki'nin toplum anlayışını nasıl etkilediğini ve bu bağlamda tevhid toplumu olarak ümmeti geçmişe referans, dinamizm ve evrensellik açısından nasıl kurguladıkları yine kendi eserleri incelenerek açıklanmıştır. Diğer yandan, Kutub'un eserleri incelenirken tevhid ve ümmet kavramlarıyla doğrudan bağlantılı olsalar da *Tevhid Bilinci*<sup>1</sup>, *Tevhid Daveti*<sup>2</sup>, *Tevhid-Küfür-Şirk*<sup>3</sup> ve *Ümmet Bilinci*<sup>4</sup> adlı eserlerden derleme oldukları için yararlanılmamış, bunun yerine Kutub'un kendi eserleri kaynak olarak tercih edilmiştir.

### 1.3. Literatür Değerlendirmesi

Modern dönemde tevhid kavramının Müslüman fikir adamları tarafından nasıl yeniden ele alındığını ve merkezi bir kavram olarak işlendiğini inceleyen farklı akademik çalışmalar yapılmıştır. İlk olarak, Murat Akın "Roger Garaudy'nin Tevhid Yorumu" başlıklı makalesinde Garaudy'nin (ö. 2012) tevhidi inançtan eyleme geçişi içeren bir süreç olarak tanımladığını vurgulamaktadır. Yani kişi kelime-i tevhidi tasdik ettiğinde ikinci aşama olarak bu inancını hayatının her boyutuna taşınmalı ve yeryüzünde birliği bozan

---

<sup>1</sup> Seyyid Kutub, *Tevhid Bilinci*, der. Abdulkadir Coşkun (Ehil Yayınları, 2019).

<sup>2</sup> Seyyid Kutub, *Tevhid Daveti*, çev. Osman Kasadar (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016).

<sup>3</sup> Seyyid Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, der. İsmail Hakkı Şengüler (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1987).

<sup>4</sup> Seyyid Kutub, *Ümmet Bilinci*, der. Abdulkadir Coşkun (Ehil Yayınları, 2018).

bütün unsurlarla da aktif bir mücadele içine girmelidir. Bu nedenle, Garaudy tevhid prensibinin Müslümanın ibadet tarzına, kainata bakışına, edebiyat ve sanat anlayışına, ekonomi, sanat ve kültür sahalarına da etki etmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>5</sup> İbrahim Kaplan ise “M. İkbâl’in Tevhid Yorumu: Tevhid İncancının Dinamik Yapısı” adlı makalesinde Muhammed İkbâl’in (ö. 1938) düşüncesinde tevhid kavramını ele almıştır. Kaplan’a göre İkbâl, Müslümanların günümüzde yaşadığı sıkıntıların asıl sebebi olarak tevhidin yanlış algılanmasını göstermiş ve yine İslam toplumunun harekete geçmesinin de ancak tevhidin dinamik boyutunun anlaşılmasıyla mümkün olacağını belirtmiştir.<sup>6</sup> Diğer yandan, Abdulkhakim Ay “Ebu’l-A’la Mevdudi’nin Tevhid Anlayışı” başlıklı yüksek lisans tezinde Mevdudi’nin (ö. 1979) tevhidi yalnızca Allah’ın bir olması şeklinde değil aynı zamanda tek hakim olması, yani emir verme ve yasak koyma yetkisine sahip tek varlık olması şeklinde açıkladığını, bu şekilde tevhidin anlamını genişlettiğini belirtmiştir. Tevhid yeni anlamlar kazandığında dolayısıyla zıttı olan şirk kavramının da anlamı genişlemiştir.<sup>7</sup> Bu çalışmalar, tevhidin 20. yüzyılda farklı düşünürler tarafından eserlerinde merkezi bir kavram olarak işlendiğini ve özellikle Müslüman bireyin ve İslam toplumunun dinamizmiyle ilişkilendirildiğini göstermektedir.

Bu çalışmanın da konusu olan, tevhid kavramının Kutub, Şeriatî ve Farukî tarafından yeniden tanımlanıp anlamının dönüştürüldüğünü savunan çeşitli akademik çalışmalar da mevcuttur. İlk olarak Rabiye Çakmakçı “Ali Şeriatî’nin Düşünce Sisteminde Merkezi Bir Kavram Olarak Tevhidin Rolü”<sup>8</sup> başlıklı yüksek lisans tezinde Şeriatî’nin İslam’ın en temel ilkesi olan tevhid kavramının zaman içerisinde halktan ve hayattan kopuk, kelami ve felsefi bir mesele olarak ele alınmasına karşı çıkararak onu dinamik bir düşünme tarzına

---

<sup>5</sup> Murat Akın, “Roger Garaudy’nin Tevhid Yorumu”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 14 (2018): 223-44.

<sup>6</sup> İbrahim Kaplan, “M. İkbâl’in Tevhid Yorumu: Tevhid İncancının Dinamik Yapısı”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy 1 (2007): 83-101.

<sup>7</sup> Abdulkhakim Ay, “Ebu’l-A’la Mevdudi’nin Tevhid Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017), 74.

<sup>8</sup> Rabiye Çakmakçı, “Ali Şeriatî’nin Düşünce Sisteminde Merkezi Bir Kavram Olarak Tevhidin Rolü” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018).

ve kapsamlı bir öğretiyeye dönüştürdüğünü belirtmektedir. Çakmakçı çalışmasında Şeriatî'nin tevhid prensibini bir dünya görüşü olarak, insanbilim, toplumbilim ve tarih felsefesi açısından dört boyutta nasıl ele aldığını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Elisheva Machlis ise Şeriatî'nin Sufizm, Şiilik ve varoluşçu felsefeden de yararlanarak tevhidi bir teolojiden dünya görüşüne dönüştürdüğünü, ve bu yeni tanımlamayla dini yenilenme, sosyal adalet ve toplumsal değişimin yolunu açtığını vurgulamaktadır.<sup>9</sup>

Benzer şekilde Fadzilah Din, Faruki'nin iman, ilah, ibadet, tevhid, ümmet, emanet kavramlarını klasik anlamları dışında kullanarak bu kavramlar etrafındaki yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırdığını, ve tevhid ve ümmete verilen bu yeni anlamların İslam'ın tevhide dayalı dünyagörüşünün doğru şekilde anlaşılmasını sağladığını ve insanın düşünce tarzı ve davranışlarındaki etkisinin de arttığını ifade etmektedir.<sup>10</sup> Asma Kounsar ise farklı dönemlerde yaşamış Müslüman alimler tarafından tevhidin nasıl işlendiğini konu edinen makalesinde Faruki'nin de tevhid yaklaşımına değinmiş ve Faruki'nin tevhidin pratik sonuçları ve insan hayatına yansımalarıyla ilgilendiğini belirtmiştir. Bütün hayatın ilahi iradeye göre şekillenmesini gerektiren tevhid, aynı zamanda İslam medeniyetinin de merkezinde yer alan bir kavram olmuştur. Tevhidi benimseyen Müslümanlar bütün kainata ve insanlığa karşı yeryüzünde İslami dünya düzenini kurmakla sorumludur.<sup>11</sup>

Ramazan Altıntaş, Kutub'un düşüncesinde tevhid kavramının bir tarihsel dönemden ziyade bir zihniyeti ve yaşam tarzını ifade eden cahiliyenin karşısında yer aldığını ve bu açıdan toplumların da tevhid ve cahiliye toplumları olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedir.<sup>12</sup> Ümmühan Yeşil ise "Seyyid Kutub'un Siyasi Düşüncesinin Teolojik

---

<sup>9</sup> Elisheva Machlis, "Alī Sharī'atī and the Notion of tawḥīd: Re-exploring the Question of God's Unity", *Die Welt Des Islams*, sy 54 (2014): 183-211.

<sup>10</sup> Fadzilah Din, "The Significance of Religious Key Terms and Their New Meanings in Al-Faruqī's Al-Tawḥīd Its Implications for Thought And Life", *Al-Itqān* 1, sy 1 (2017): 43-53.

<sup>11</sup> Asma Kounsar, "The Concept of Tawhid in Islam: In the Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 6 (2016): 107-8.

<sup>12</sup> Ramazan Altıntaş, "Seyyid Kutub'un Cahiliye Anlayışı", *Marife* 9, sy 3 (2009): 75-84.

Temelleri” başlıklı yüksek lisans tezinde Kutub’un tevhid anlayışına da değinmekte ve Kutub’un, İslami hayatın her yönüyle tevhid ilkesi üzerine inşa edilmesi gerektiğini ve eğer pratiğe yansımıyorsa inancın kalpte tam anlamıyla gerçekleşmesinin mümkün olmadığını vurguladığını ifade etmektedir. Tevhidin uluhiyet ve hakimiyet kavramlarıyla ilişkisi üzerinde duran Kutub’a göre, Allah’ın birliğini ve peygamberin doğruluğunu kabul ve tasdik eden kişi yalnızca Allah’a ibadet ederek ve onun şeriatına teslim olup hükümlerini yerine getirerek uluhiyette tevhidi, daha sonra bütün sosyal hayatını düzenleme noktasında Allah’ın şeriatının belirleyiciliğini kabul ettiğinden de hakimiyette tevhidi gerçekleştirmiş olmaktadır.<sup>13</sup> Bu çalışmaların hepsinde, tevhid kavramının Kutub, Şeriatı ve Faruki tarafından alışlageldik şekilde değil de daha kapsamlı ve yeni bir tarzda yorumlandığı, bu şekilde bu prensiplerin pratik hayata ve toplumsal değişime etkisinin artırılmaya çalışıldığı vurgulanmıştır. Fakat araştırmacılar bu çalışmalarında tevhidin geçmiş dönemlerde hangi eserlerde hangi meselelerle bağlantılı olarak ele alındığını ve geçmişten günümüze yeni yaklaşımların ortaya çıkışında etkili olan tarihsel ve sosyal koşullara ayrıntılı bir şekilde yer vermemişlerdir.

#### **1.4. Tezin Önemi**

Her ne kadar önceki kısımda belirtildiği gibi, Kutub, Şeriatı ve Faruki’nin her birinin tevhidi bir dünya görüşü ve hayatın her alanını şekillendiren temel prensip olarak nasıl ele aldığını açıklayan akademik çalışmalar varsa da bu tez; Kutub, Şeriatı ve Faruki’nin tevhide yaklaşımını bir arada ve karşılaştırmalı olarak ele alması bakımından önemlidir. Bunun yanında, 20. yüzyılda yaşamış bu üç düşünürün tevhid kavramına yaklaşımı incelenmeden önce 19. yüzyılda alimler ve mütefekkirler tarafından bu kavramın hangi tür eserlerde ve nasıl bir bağlamda ele alındığının da incelenmesi, tarihsel süreçte tevhidi yorumlama açısından yaşanan değişimi ve tarihsel ve toplumsal koşulların bu değişimin ortaya çıkışına etkisini anlamlandırmaya yardımcı olmaktadır. Diğer yandan, bu çalışma yalnızca tevhid kavramına odaklanmayıp, aynı zamanda tevhidle bağlantılı olarak Kutub,

---

<sup>13</sup> Ümmühan Yeşil, “Seyyid Kutub’un Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 32-37.

Şeriatî ve Farukî'nin nasıl bir ümmet modeli tahayyül ettiğini açıklaması bakımından da diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Yani tevhid ve ümmet kavramları birbiriyle ilişkili olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Son olarak, aynı yüzyılda yaşamış, fakat ayrı toplum ve geleneklerden gelen bu üç Müslüman düşünürün tevhid kavramı etrafındaki düşüncelerinin karşılaştırılması, kullandıkları dil ve ifade biçimlerinde farklılıklar olsa da İslam'ın bir hayat tarzı olarak anlaşılması ve yaşanması noktasında oldukça benzer yaklaşımlara sahip olduklarını göstermektedir.



## BÖLÜM II

### TEVHİD KAVRAMININ ALGILANIŞINDA TARİHSEL VE TOPLUMSAL BAĞLAMIN ETKİSİ

Kutub, Şeriatî ve Farukî'nin tevhid kavramına nasıl yaklaştığını açıklamadan önce 19. ve 20. yüzyılda İslam dünyasında sosyal, kültürel ve siyasi alanda nasıl bir tablonun hakim olduğunu incelemek gerekmektedir. Zira çağdaş İslam düşüncesinin şekillenmesinde büyük etkisi olan bu üç düşünür 20. yüzyılda yaşamış ve İslam dünyasının son birkaç yüzyıldır yaşadığı büyük değişim ve dönüşümleri değerlendirerek Müslümanların karşılaştıkları problemleri çözmeye gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu nedenle, Kutub, Şeriatî ve Farukî'nin yaşadıkları çağ, içinde buldukları şartları, parçası oldukları toplum yapısını ve önceki yüzyıllardan miras aldıkları mesele ve sorunları göz önüne almadan fikirlerini sağlıklı bir şekilde değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Neden İslam'ın temel inanç esası olan ve yalnızca bir olan Allah'a inanmayı ve kulluk etmeyi ifade eden tevhid kavramını bu denli kapsamlı ve derin bir şekilde ele alma ihtiyacı hissetmişlerdir? Neden Müslümanların birliğine, ideal İslam toplumu ve ümmetin şekillendirilmesi meselelerine bu denli yoğunlaşmışlardır? İslam coğrafyasında yaşanan savaşlar, işgaller, sömürge tecrübesi, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, Batı dünyasında ortaya çıkan yeni ideoloji ve felsefeler, sekülerizm gibi fikir akımlarının Müslüman halklar üzerindeki etkisi incelendiğinde bu sorulara bağlamına uygun cevap vermek daha kolay olacaktır.

Kutub, Şeriatî ve Farukî; İslam'ın temel inanç esasını oluşturan ve Allah'ın mutlak birliğini ifade eden tevhid kavramını, Müslümanın bütün varlık alemine bakışını şekillendiren ve hayatının her alanını kuşatan bir dünya görüşü ve ana prensip olarak ele almıştır. Aslında tevhid en basit şekliyle bir olan Allah'a inanmak, yalnızca O'nu ilah olarak kabul etmek anlamına gelse de tevhidin yansımalarını insan hayatının bireysel,

sosyal, siyasi, ekonomik, felsefi, kısacası bütün alanlarında görmemek imkansızdır. Çünkü İslam inanç ve pratik ilişkisine çok önem veren, kişinin inandığı gibi yaşamasını, inancını pratiğe dökmesini isteyen bir dindir. Bu nedenle, tevhid inancını benimsemiş bir Müslümanın hayatının her alanında tek ilah olarak kabul ettiği Allah'ın koyduğu prensiplere uygun şekilde hareket etmesi, yani tevhidi yaşaması gerekmektedir. Nitekim tarih boyunca da tevhid hep İslam'ın özü, esası olarak anlaşılmış ve tevhid inancı Müslüman toplumların düşünce dünyalarını, toplum yapılarını, kültür ve sanat anlayışlarını derinden etkilemiştir.

Tevhid, İslam tarihi boyunca her zaman İslam'ın temel esası ve özü olarak anlaşılrsa da özellikle İslam düşüncesinin son iki yüzyıllık serüveni incelendiğinde bu kavramın tanımlanması, açıklanması ve müelliflerin eserlerinde ele alınış biçimi açısından bir farklılık gözlemlenmektedir. Buna göre, klasik dönemde tevhid daha çok akidevi bir mesele olarak ele alınıp kelam alanına dair eserlerde ayrıntılı bir şekilde incelenirken, son dönemde tevhid İslam'ın temel prensibi ve dünya görüşü olarak tanımlanmış ve müellifler tevhid başlığı altında İslam'ın Allah, insan, toplum, aile, ibadet, tarih, siyaset, ekonomi, kültür ve sanat anlayışını bir bütün olarak ele almaya başlamışlardır. Öyle ki tevhid kavramı üzerine yazılmış satırları okuyan bir kişi İslam'ın varlığı ve hayatı nasıl anlamlandırdığı ve bir Müslümanın yaşantısını hangi ölçülere göre sürdürdüğü hakkında genel bir bakış açısına sahip olabilmektedir. Bu nedenle, bu eserleri içerik ve üslup bakımından bir nevi İslam hakkında daha önce hiç bilgisi olmayan bir insanın İslam'ı tanımak amacıyla okuyabileceği İslam'a Giriş tarzındaki eserlere benzetmek mümkündür.

Tevhid kavramının ele alınış biçiminin süreç içerisinde nasıl değiştiği, bu konuda farklı dönemlerde yazılmış eserler incelendiğinde daha kolay anlaşılacaktır. Kelam-akaid literatüründe tevhid, yani Allah'ın birliği meselesini ele alan ilk kişi Ebu Hanife olmuştur.<sup>14</sup> Fetihlerin gerçekleşmesi sonucunda İslam toplumunda çok tanrılı veya antropomorfik inançlara sahip grupların görüldüğü bir ortamda Ebu Hanife, Allah'ın

---

<sup>14</sup> Mevlüt Özler, "Tevhid," *DİA*

birliğini vurgulayarak, O'nun eşi, benzeri, ortağı, dengi veya zıttı olmadığını, aynı zamanda cevher ve arazlardan da oluşmadığını dile getirmiştir.<sup>15</sup>

Diğer yandan, İslam tarihinde kelam ilminin ortaya çıkıp gelişmesinde hem iç hem de dış faktörlerin birlikte etkili olduğu görülmektedir. Nitekim İslam toplumunda siyasi ve itikadi konular etrafında ortaya çıkan anlaşmazlıklar; Kur'an ayetlerinin, özellikle de müteşabih olanların farklı entelektüel birikim, görüş ve metoda sahip alimler tarafından farklı şekilde yorumlanması; çeşitli din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması ve farklı inançlara sahip insanlarla bir arada yaşamaya başlanması, tercüme faaliyetlerinin de etkisiyle Yunan ve Helenistik geleneğin felsefi birikiminin İslam dünyasına taşınması gibi faktörler süreç içerisinde itikadi sahada yeni tartışmaların ortaya çıkmasına ve yeni fırkaların doğuşuna sebep olmuştur.<sup>16</sup> Yani aslında o dönemde Müslümanların fetihlerin de etkisiyle yeni coğrafyalara yayılması ve daha önce yakından yüz yüze gelmedikleri inanç, sistem ve bakış açılarıyla karşılaşmaları itikadi konuları ele alma biçimlerini ve tartışmaların bağlamını etkilemiştir.

Bu bağlamda ilk olarak, tevhid kavramının klasik dönemde müellifler tarafından nasıl ele alındığını görmek için örnek olması bakımından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*<sup>17</sup> ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*<sup>18</sup> adlı eserleri incelenebilir. Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen müfessir ve fakih Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerini içeren ve Mâtürîdiyye mezhebinin en temel kaynağı olan *Kitâbü't-Tevhîd*'de işlenen konular genel olarak şu şekilde özetlenebilir: İlk olarak başlıklar halinde bir bölümlenimin olmadığı eserdeki otuz beş kadar mesele başlığını bir mukaddime ve ilahiyat, nübüvvet, kaza ve kader, büyük

---

<sup>15</sup> Özler, a.g.e.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, sy 24-25 (2007): 179-227.

<sup>17</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, 6. bs (İstanbul: İsam Yayınları, 2014).

<sup>18</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî Nesefî, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).

günahlar ve bunları işleyenlerin durumu, iman ve İslam şeklinde beş bölüm olarak incelemek mümkündür.<sup>19</sup> Oldukça hacimli bir eser olan *Kitâbü't-Tevhîd*'de bilgi kaynakları, kainatın yaratılışı, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, ruyetullah, nübüvvetin ispatı ve gereği, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı, kaza, kader, büyük günah işlemenin hükmü, iman ve İslam kavramlarıyla alakalı meselele ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve o dönemde gündemde olan farklı mezhep ve fırkalar arasındaki tartışmalara yer verilmiştir. Ayrıca tabiatçılar, dehriyye, seneviyye, Hristiyanlar, Kaderiyye, Mutezile gibi grupların karşıt görüşleri açıklandıktan sonra onların argümanları nakli ve akli deliller kullanılarak çürütölmeye çalışılmıştır.

Mâtürîdiyye mezhebini geliştiren ve sistemleştiren Nesefî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i incelendiğinde de benzer şekilde Allah'ın varlığı, sıfatları, peygamberlik, irade, kaza-kader, iman gibi meselelere ek olarak imamet konusu da çok ayrıntıya girmeyecek şekilde ele alınmış, kelami tartışmalara, farklı mezhep ve grupların görüşlerine yer verilmiştir. İmametın doğrudan bir inanç meselesi olmamasına rağmen Sünni kelim kitaplarında işlenmesi, yani daha çok siyasi yönü olan imamet tartışmalarının diğer konular arasında yer alması dönemin şartları ve ihtiyaçlarıyla alakalıdır. İmamet bahisleri hicri 4. yüzyılın başlarından itibaren akaid-kelam kitaplarında işlenmeye başlamıştır. Bu dönemin aynı zamanda İslam dünyasında Abbasi iktidarının zayıflayıp Şii hanedanların iktidarda oldukları dönem olmasından dolayı imamet konusunun işlenmesinin bir sebebini de Şiiilerin argümanlarına karşılık vermek olarak görmek mümkündür. Hicri 5. yüzyıldan itibaren Şia asrı bitse bile imamet konusu teorik bir çerçeve olarak kelam literatüründe yer almaya devam etmiştir.<sup>20</sup> Kısacası, klasik dönemde tevhid başlığıyla yazılmış bu akaid kitaplarında Müslümanların karşı karşıya buldukları meselelerin tevhid kavramı ekseninde ve inanç boyutuna ağırlık verilerek açıklandığı ve Müslümanların karşı karşıya kaldıkları yeni durum ve problemler karşısında tartışma konularının çeşitlendiği görölmektedir.

---

<sup>19</sup> Bekir Topaloğlu, "Kitâbü't-Tevhîd," *DİA*.

<sup>20</sup> Rıdvan Özdiñç, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 13.

Diğer yandan, tevhid kavramının klasik dönemde özellikle akaid ve kelam kitaplarında işlenmesi onun sadece akidevi bir kavram olarak görüldüğü anlamına gelmemektedir; çünkü bu dönemde kelam, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf gibi farklı ilim dalları var olsa da İslami ilimler birbiriyle oldukça irtibatlıdır. Nitekim bu dönemde kelam kitabına muhatap olan kişi aynı zamanda diğer ilim dallarına ait eserlere de muhatap olmaktadır. Bu nedenle her ne kadar kelam kitabına konu olan bir mesele fıkıh kitabında işlenmese de zihinlerde ve gündelik hayatta bu meseleler bir bütün olarak değerlendirilebilmektedir. Zaten İslam tarihinin ilk yüzyılına bakıldığında başlangıçta sadece dini bütün yönleriyle ve derinliğiyle bir bütün olarak kavramak anlamına gelen fıkıh ilminin var olduğu görülmektedir. İmam-ı Azam'ın fikhî “kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi” şeklinde tanımlaması da fikhin o dönemde bu geniş anlamıyla anlaşıldığının göstergesidir. Zaman içerisinde kavramlar ve konular çoğaldıkça belli konular etrafında odaklanmaya ihtiyaç duyulmuş ve fikh-ı ameli, fikh-ı vicdani (tasavvuf) ve fikh-ı ekber (usulü'd-din, daha sonra kelam) bu büyük fıkıhtan teşekkül etmiştir. İslami ilimler arasında tefsir ve hadis ise normatif olmayıp fıkıh, tasavvuf ve kelama dair meselelere kaynak teşkil eden ilimler haline gelmiştir.<sup>21</sup> Bu nedenle ilimlerin kaynağı bir olduğundan tevhid konusunun daha çok bir ilim dalında incelenmesi diğer ilim dallarının bu kavramdan bağımsız olduğunu göstermemektedir.

Müslümanlar ilk yüzyılda ayetler ve hadisler ışığında şekillenen bir hayat görüşüne sahip olmuşlar ve yaşadıkları her şeyi kazandıkları bu hayat görüşüyle değerlendirmeye çalışmışlardır. Daha sonra belli kavramlar ve meseleler etrafında temel şer'i meydana gelse de aslında hepsi Müslümanların yaşadıkları olaylarla hayat görüşleri arasında ilişki kurma çabasının bir ürünüdür. Yani zamanla ortak idrak çabasının etrafında üç idrak alanı oluşmuştur. Buna göre, kelam ilmi Müslümanların mükellef kılındığı ilahi teklifin tahkik ve tarifini yaparken, fıkıh teklifin temsiliyle yani Müslümanların ilahi hükümleri pratik hayatlarına nasıl geçirecekleriyle ilgilenir. Amellerin zahiri boyutuyla fıkıh ilgilenirken

---

<sup>21</sup> Asım Cüneyd Köksal, “Fıkıh İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi ve Bütünlük Sorunu”, <https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirliigi/detail/fikihilminindigerilimlerleiliskisivebutunluksorunuprofdrasimcuneydkoksal>.

tasavvuf ise ilahi teklifin batını boyutunu ele alır. Burada asli idrak çabası, yani ilmi faaliyetin neden yapıldığı göz ardı edilmediği sürece farklı ilmi disiplinler arasındaki birlik ve bütünlük korunmuştur.<sup>22</sup> Kısacası şer'i ilimler, aralarındaki birlik bozulmadığı sürece birbirinden kopuk olmamıştır, bu nedenle kelam kitabında işlenen bir konunun fıkıh ve tasavvufla alakasız olması mümkün değildir. Yani tevhid kavramı kelamın bir konusu haline gelmiş gibi görünse de aslında onun Müslümanın hayatında dokunmadığı hiçbir alan yoktur.

İslam düşüncesinde ilimlerin birliği anlayışı yalnızca şer'i ilimler için geçerli değildir. Fârâbî, Gazzâlî ve Kutbeddîn Şirâzî'nin ilimler tasnifini inceleyen Osman Bakar'a göre, bütün tasniflerde ilimler arasında belirli bir hiyerarşi gözetilmiş ve din-felsefe, akıl-vahiy gibi ayrımlara yer verilmiş olsa da bütün ilimlerin aynı kaynaktan geldiği yani aralarında birlik olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda, Tanrı bilgisi yani marifetullah üç tasnifte de en üstün bilgi olarak kabul edilmiş ve bütün diğer ilimler Tanrı'nın bilgisine ulaşmak için bir vasıta olarak görülmüştür.<sup>23</sup> Bu nedenle bütün ilimler aynı şema içerisine yerleştirilmiş ve şer'i ve felsefi ilimler bir arada ele alınmıştır. 17. yüzyıldan itibaren varlığın özü hakkında bilgi sahibi olma fikri kaybolmaya başladığından bunu sağlayan metafizik de önemini kaybetmeye başlamıştır. Bu durum, fıkıh ve tasavvuf gibi önceden bilim olarak kabul edilen bazı alanların artık bilim kapsamından çıkmasına ve bilimin alanının daralmasına sebep olmuştur.<sup>24</sup> 20. yüzyıla gelindiğinde ise, Kutub İslam'ın tevhid prensibiyle madde ile ruh, iktisadi değerler ile manevi değerler, dünya ile ahiret arasında birlik oluşturduğunu<sup>25</sup>, Şeriatı ise tevhidin dünya görüşünün fizik ve metafizik arasında; insan, doğa ve tarih arasında birlik sağlayarak varlığın bütüncül bir şekilde algılanmasını

---

<sup>22</sup> İbrahim Halil Üçer, "Tarihsel Açından Bir Değerlendirme", <https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirligi/detail/tarihselacidanbirdegerlendirme>.

<sup>23</sup> Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 277, 283-84.

<sup>24</sup> Ayhan Çitil, "Modern Dönemlerde İlimlerde Birlik Arayışının Mahiyeti ve Temelleri", <https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirligi/detail/moderndonemlerdeilimlerdebirlikarayisininmahiyetivetemelleriprofdrayhancitil>.

<sup>25</sup> Seyyid Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 50.

sağlandığını<sup>26</sup> belirtirken muhataplarına parçacı yaklaşımlardan kaçınarak varlığa yeniden bir bütün olarak bakmayı teklif ettikleri söylenebilir.

## **2.1. Bir Yeniden Yorumlama Girişimi Olarak Muhammed Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*'i ve Said Halim Paşa'nın *İslamlaşmak* Risalesi**

Tevhid kavramının ele alınışında modern döneme geçişte yaşanan değişimi anlamlandırabilmek için Müslüman toplumların son birkaç yüzyıldır farklı sahalarda maruz kaldığı değişimleri değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü 19. ve 20. yüzyıllar Müslümanların yaşadığı toprakların savaş, işgal, sömürü ve siyasi meydan okumalara maruz kaldığı bir dönemdir. 19. Yüzyıla gelinmeden, bir önceki yüzyıla bakıldığında Avrupa'nın Müslüman halklar üzerindeki etki ve kontrolünün artmaya başladığı görülmektedir. Bu bağlamda, Hindistan'ın İngilizler tarafından işgali ve Hollanda'nın Malezya takımadalarında gerçekleştirdiği fetihler 18. yüzyılda yaşanan en önemli gelişmelerdendir. Hollandalılar 18. yüzyıl boyunca, takımadaların müslüman liman kentlerinden Cava ve Sumatra'nın içlerine doğru ilerlemiş ve sonunda, İngilizlerin hakimiyetinde olan kuzey bölümler hariç Malezya takımadalarının büyük bölümünü kontrol altına almayı başarmıştır. Aynı yüzyılda, Mağrib'de Müslümanların faaliyetleri Hristiyan Mağrib Korsanları tarafından engellenmeye başlamıştır. Bunun yanında, Rusların Kafkas topraklarına yönelik saldırıları 1880'lerde başlamış ve bir süre sonra Ruslar, Kafkas bölgesinin ve Azerbaycan eyaletinin büyük bir kısmını ele geçirmişlerdir. Rus ilerleyişi karşısında İran'daki Kaçar yönetimi Avrupalı devletlerle anlaşma yapmayı tek çare olarak görmüştür.<sup>27</sup> Diğer yandan, 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Balkanlar, Anadolu ve Arap dünyasının çoğu halen Osmanlı Devleti'nin elinde bulunmasına rağmen,

---

<sup>26</sup> Ali Şeriati, *İslambilim I*, çev. Hicabi Kırlangıç (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 52.

<sup>27</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Metin Karabaşoğlu, c. 3 (İstanbul: Yeni Şafak, 1995), 237-38.

padişahın bu topraklar üzerindeki hakimiyet ve gücü giderek azalmış, bazı bölgelerde ise neredeyse kaybolmuştur.<sup>28</sup>

1875 yılından önceki dönemde İngilizlerin Güney Asya'daki ve Rusların Kafkasya ve Orta Asya'daki genişlemesi, Hollandalıların Cava'ya ilerleyişi ve Fransızların Cezayir'i kontrol altına almaya yönelik operasyonları Müslüman coğrafyayı derinden etkilemiştir, çünkü bu olaylar sonucunda yüzbinlerce kişi ölmüş, bir milyonun üzerinde insan göç etmek zorunda kalmış ve Müslümanların yaşadığı toprakların önemli bir kısmı Avrupalıların hakimiyetine geçmiştir. Bazı bölgelere ise Avrupa ülkeleri tarafından el konularak yeni buhar gücüyle çalışan gemilere kömür sağlamak için kullanılmıştır. 1875-1914 yılları arasında ise işgaller hem daha geniş bir coğrafyaya yayılmış hem de yoğunluğu artmıştır. Öyle ki bu sürecin sonunda, Liberya ve Etiyopya dışında bütün Afrika, Avrupa'nın kontrolüne geçmiş; diğer yandan Japonya, Tayland ve Osmanlı Devleti'nin Türk ve Arap eyaletleri dışında Asya'nın neredeyse tamamı Avrupa'nın egemenliği altına girmiştir.<sup>29</sup> Dolayısıyla da İslam dünyasında demografik ve siyasi anlamda büyük bir değişim ve dönüşümün yaşandığı görülmektedir. Bu bölgelerde yaşayan Müslüman halklar siyasi bağımsızlığını büyük oranda kaybetmiş, toprakları Batılı güçler tarafından işgal edilmiş ve pekçok insan yaşadığı toprakları terk edip başka yerlere göç etmek zorunda kalmıştır. Yani artık farklı siyasi güçler tarafından işgal altında olan, dağılmış, birlik ve bütünlüğünü kaybetmiş bir İslam coğrafyası vardır. Böyle bir ortamda Müslümanlar eski güçlerine kavuşmak, siyasi bağımsızlıklarını kazanmak ve yeniden birlik olabilmek için yeni arayışlara girmişlerdir. Özellikle tevhid ve ümmet gibi birlik ve bütünlüğe vurgu yapan kavramların Müslüman düşünürler tarafından yeniden gündeme getirilmesi ve vurgulanması, bütün bu değişimler ışığında değerlendirildiğinde aslında tesadüf değildir.

---

<sup>28</sup> Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, 32. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 25.

<sup>29</sup> Vernon O. Egger, *A History of the Muslim World Since 1260: The Making of a Global Community* (the United States of America: Pearson Prentice Hall, 2008), 316.

19. yüzyılda İslam dünyasının büyük bir kısmında böyle bir manzara hakimken, geride bıraktığı yüzyılda her alanda pekçok yenileşme adımını hayata geçiren Osmanlı Devleti ise yaşanan toprak kayıpları ve ekonomik sıkıntılara rağmen ayakta kalma mücadelesini halen devam ettirmektedir. III. Selim'in, Avrupa ordularının gelişmiş teknikleriyle rekabet edemeyen Osmanlı ordusunu iyileştirme çabaları, II. Mahmud'un yeniçeri ocağını kaldırıp modern tarzda yeni bir ordu kurmasıyla devam etmiş, aynı zamanda devletin idari yapısı ve eğitim mekanizmasında da köklü değişikliklere gidilmiştir. 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla idari, askeri ve mali reformların daha etkin bir şekilde hayata geçirilmesi ve yaygınlaştırılması amaçlanmıştır. Bütün Osmanlı tebaasını hukuki bakımdan eşit vatandaşlar olarak kabul eden Islahat Fermanı'yla ise yabancı devletlerin gayrimüslim azınlıkları bahane ederek Osmanlı'nın iç işlerine karışmasına engel olunması ve azınlıkların imparatorluğa olan bağlılığını artırarak milliyetçilik akımının olumsuz etkilerinin azaltılması hedeflenmiştir.<sup>30</sup>

93 Harbi olarak da bilinen 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı sonrasında yaşanan toprak kayıpları, imparatorluğun demografik yapısında çok büyük değişimlere sebep olmuştur. Öyle ki Berlin Konferansı'nda alınan kararlara göre, imparatorluk yaklaşık olarak topraklarının üçte birini ve nüfusunun %20'sini kaybetmiştir. Ayrıca, 18. yüzyılın sonlarından beri Kafkasya'dan gelen mültecileri ağırlayan Osmanlı Devleti, bu savaşın neticesinde yeni bir göç dalgasının etkileriyle mücadele etmek zorunda kalmıştır.<sup>31</sup> Bütün bu toprak kayıpları ve göçler neticesinde, Osmanlı artık Arap ve Müslüman unsurun daha fazla ön plana çıktığı bir demografik yapıya ulaşmıştır.<sup>32</sup> Kısacası, 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bir taraftan toprak kayıpları bir taraftan göçlerin etkisiyle yorgun düşmüş ve büyük güç kaybetmiş bir Osmanlı'yla karşılaşılmaktadır.

---

<sup>30</sup> Gül Bülbül, "Islahat Fermanı'nı Hazırlayan Sebepler ve Islahat Fermanı", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, sy 2 (1989): 175.

<sup>31</sup> Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 127-28.

<sup>32</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 96.

Osmanlı yaşadığı bütün kayıplara rağmen halen ayaktadır ve eski gücüne ulaşmak, toparlanmak için de mücadele etmektedir. Yani aynı dönemde Osmanlı İmparatorluğu ayaktaiken Hint alt kıtası gibi coğrafyalarda Müslümanlar bağımsızlığını neredeyse tamamen kaybetmiş durumdadır. Aynı dönemde Osmanlı'da devletin merkezinde yaşayan düşünürlerle toprakları işgal edilmiş diğer bölgelerdeki düşünürlerin yaşadıkları tecrübe farklı olduğundan Müslüman dünyasının karşılaştığı meydan okumalara geliştirdikleri çözümler de farklı olmuştur. Buna göre, ilk gruptaki mütefekkirler daha çok devletin ve kurumların ıslah edilmesine yönelik çözüm önerilerinde bulunurken, ikinci grup daha çok dini kavram ve uygulamaları sorgulama yaklaşımında bulunmuştur.<sup>33</sup> Bir diğer ifadeyle, devletin merkezindeki düşünürler zayıflasa bile yıkılmamış bir sistem ve medeniyetin parçası olmaya devam ettiklerinden çözümü sistemin kendi içinde çözmeye çalışmışlardır. Fakat diğerleri dayandıkları bir temel kalmadığı için çözümü daha derinlerde aramayı tercih etmişlerdir. Tahsin Görgün ise sömürgeci ülkelerin İslam hakkındaki değerlendirmeleri söz konusu olduğunda Osmanlı gibi hala bağımsızlığını kaybetmemiş bir devlette yaşayan fikir adamlarının tavrıyla sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki aydınların tavırlarının farklı oluşuna dikkat çekmiştir. Bağımsızlığını kaybetmiş ülkelerdeki Müslümanlar İslam'a karşı üretilen argümanları daha fazla ciddiye alıp, konum ve tavırlarını oraya göre belirlerken, merkezdeki aydınlar kendi asli gündemlerini daha çok korumuş ve daha az reaksiyoner bir tavır içerisinde olmuşlardır.<sup>34</sup> Bu nedenle, çağdaş İslam düşüncesini incelerken Osmanlı ve diğer bölgelerdeki tecrübe farkını göz önüne almak faydalı olacaktır.

Müslüman halkların siyasi ve askeri gücünün giderek zayıflaması, Müslüman aydın ve entelektüelleri İslam çatısı altında birlik çağrılarına itmiştir. Örneğin, Mehmet Akif (ö. 1936) Osmanlı'nın ve Müslümanların Avrupa karşısında yenilgi durumundan kurtulup yeniden eski haline dönebilmesi için İslam birliğinin tesis edilmesini elzem görmüştür.

---

<sup>33</sup> Vahdettin Işık, "II. Meşrutiyet Dönemi Türk Düşüncesinde Doğu ve Batı Algısı: İctihad ve Sırat-ı Müstakim Dergileri Örneği" (Doktora Tezi, İbn Haldun Üniversitesi, 2018), 51-52.

<sup>34</sup> Tahsin Görgün, "İslam ve Modernizm: İslam Modernizmi Neye Tekabül Ediyor?-III-Farklılıkların Siyasallaştırılması ve Siyasallaşmanın Aşılması", *Rihle*, sy 5-6 (2009): 20.

Akif, ümmet içerisindeki parçalanma ve ayrılıkların bu krizi daha da derinleştirdiğini düşünmüş, bu nedenle ırkçılık boyutuna yükselen ve siyasal bir ideoloji haline gelen kavmiyetçiliğin karşısında olmuştur.<sup>35</sup> Akif imparatorluğun ayakta kalması için ayrılıkçı hareketlerin karşısında dururken bir taraftan dünya üzerindeki diğer Müslümanların selametinin Osmanlı'nın gücünü ve varlığını devam ettirmesine bağlı olduğuna inanmış ve saltanatın yıkılması durumunda dünya Müslümanların başına gelebilecekler için endişelenmiştir.<sup>36</sup> Cemaleddin Efgani ise her ne kadar bir dönem İslam birliğinin gerçekleştirilmesi yolunda II. Abdulhamid'le ortak hareket etmiş olsa da Efgani'nin İslam birliği yaklaşımının Abdulhamit ve Osmanlı aydınlarınınkinden farklı olduğu anlaşılmaktadır, çünkü Osmanlı aydınları İslam birliğiyle aslında Osmanlı Devleti'nin birliğini sağlamayı hedeflemişlerdir. Efgani'nin zihninde ise Osmanlı birliğini aşan daha farklı bir ideal devlet ve ittihad-ı İslam anlayışı vardır. Bu ideali gerçekleştirmek için bir dönem Osmanlı halifesine destek olurken başka bir dönem Mekke merkezli bir Arap hilafeti kurmak için Arap emirlerine destek vermiştir.<sup>37</sup> Kısacası, her ne kadar ittihad-ı İslam vurgusunu pek çok Müslüman düşünürün fikirlerinde görmek mümkünse de birliğin kapsamı, içinde bulunulan siyasi koşullara bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir.

İslam dünyası bir yandan bu denli bir siyasi ve askeri çöküşle karşı karşıyayken diğer yandan da dini ve fikri sahada pozitivizm gibi yeni ideolojilerin ve oryantalist bakış açısının olumsuz etkileriyle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu durum, Müslümanların kendi düşünce dünyalarına yabancılaşmalarına ve özgüvenlerini kaybetmelerine sebep olmuştur. İslam dünyasında her alanda yaşanan bu problemleri çözmek için aydınlar ve düşünürler farklı yollara başvurmuşlardır. Bu bağlamda ortaya çıkan Batıcılık ve milliyetçilik gibi fikir akımlarına ek olarak, İslami referansları ön plana alan ve ihya,

---

<sup>35</sup> Kemal Erol, "Mehmet Akif'in Şiirlerinde İki Anahtar Kelime: 'Cehalet' ve 'Kavmiyet'", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7, sy 32 (t.y.): 104.

<sup>36</sup> Mehmet Akif Ersoy, "Bayezid Kürsüsünden Vaaz (İslam Birliği ve Milliyetçilik)", içinde *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler I*, kitap editörü İsmail Kara (İstanbul: Risale, 1986), 379-80.

<sup>37</sup> Abdullah Alperen, "Cemâluddîn Afgânî'nin İslam Birliği ile İlgili Görüşlerinin Günümüz Müslüman Dünyasındaki Parçalanmışlık Sorunsalı Açısından Değerlendirilmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 7 (2015): 85.

tecdid, ıslah ve İslamcılık gibi kavramlarla ifade edilen çeşitli gayretler ortaya çıkmıştır. Kaynaklara dönüş, içtihatın gerekliliği, Batıdan ne ölçüde istifade edileceği, İslam'a uygun siyaset modelinin nasıl olması gerektiği gibi pekçok meselede farklı fikirler öne süren düşünürler, İttihad-ı İslam yani ümmetin birliğinin tesisi hususunda da önemli yaklaşımlar geliştirmişlerdir.<sup>38</sup> Diğer yandan, İslam dünyasında, özellikle de Osmanlı'da imparatorluğu eski gücüne yeniden kavuşturmak için geliştirilen yaklaşımlar genelde Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık olarak adlandırılırsa da<sup>39</sup> farklı tasniflerle karşılaşmak da mümkündür. Nitekim Vahdettin Işık, bu yaklaşımları Osmanlı mütefekkirlerinin Batı dünyası ve İslami kaynaklarla ilişki kurma biçimleri ve tercihleri bağlamında İslami Tecdid Hareketi, Garbçılar ve Te'lifçiler şeklinde sınıflandırmıştır.<sup>40</sup>

Ekonomik ve siyasi üstünlüğü ele geçirmiş Batı dünyası karşısında Müslüman halklar yenilmişlik ve geri kalma psikolojisiyle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Yüzyıllar boyunca bağlı oldukları anlam dünyasını kaybeden Müslümanlar, dini ve fikri sahada bir kaosu yaşamaya başlamışlardır. Çöküş ve kaosun yaşandığı bu ortamda geçmiş sorgulamaya tabi tutulmuş, Müslümanların zihin ve anlam dünyalarını yeniden kuracak yaklaşımlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Müslüman toplumlar yeni ideoloji ve akımlarla yüzleşirken diğer yandan İslam da her yönüyle mercek altına alınmaya başlamıştır. Bu süreçte hem Müslüman toplumların kendi içlerinde hem de dışarıda İslam'ın gelişme ve ilerlemeye engel olup olmadığına dair tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu nedenle, çağdaş İslam düşünürleri bu süreçte hem Müslümanlara hem de Batı dünyasına İslam'ın ne olup ne olmadığını anlatmak zorunda kalmışlardır. Yani bir yandan Müslüman olan ama İslami düşünüş ve yaşam tarzından uzaklaşan zihinleri tazelemeyi amaçlarken bir yandan da Müslüman olmayan zihinlere İslam'ın öngördüğü inanç ve yaşam biçimini sunmaya

---

<sup>38</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Arayışlar Dönemi'nde Meydan Okumalar ve Cevaplar", içinde *İslam Düşünce Atlası: Muhasebe Dönemi-Arayışlar Dönemi*, ed. İbrahim Halil Üçer, c. 3 (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1259-61.

<sup>39</sup> Bkz., Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi, 2003), 410-12.

<sup>40</sup> Işık, "II. Meşrutiyet Dönemi Türk Düşüncesinde Doğu ve Batı Algısı: İttihad ve Sırat-ı Müstakim Dergileri Örneği", 3.

çalışmışlardır.<sup>41</sup> Bunu yaparken aslında tamamıyla yeni olmayan İslami meseleleri ve kavramları yeni bir bağlamda, ve yeni bir dil ve üslup kullanarak anlatmışlardır. Nitekim tevhid ve ümmet gibi kavramlar aslında her dönem dini literatürde işlenmiş olsa da ileride açıklanacağı üzere son dönemde hem bu kavramlar daha sık vurgulanmış hem de ele alındıkları eserler ve bu eserlerde ele alınış tarzları değişmiştir.

20. yüzyıla gelindiğinde ise, büyük imparatorlukların yıkılışı ve yeni ülkelerin doğuşuyla sonuçlanan I. Dünya Savaşı, İslam coğrafyasının siyasi kaderinin belirlenmesinde oldukça etkili olmuştur. İki dünya savaşı arasındaki süreçte, İslam dünyasının bir bölümünde bağımsız devletler kurulurken, bazı Müslümanlarsa büyük bağımsız devletlerde Müslüman azınlıklar olarak yaşamaya başlamışlardır. Artık Müslümanların çoğunluğu emperyal güçlerin egemenliği altındadır. Müslüman toplumların her biri bu süreçte kendine özgü bir tecrübe yaşamıştır. Modern teknolojilerin yaygınlaşması, köylerden şehirlere göç ve fabrikalarda çalışılmaya başlanması, radyo ve gazete gibi basın-yayın organları sayesinde habere ulaşmanın ve propagandanın artışı, pekçok öğrencinin seküler okullarda eğitim görmeye başlamasıyla geleneksel dini eğitim kurumlarından oldukça farklı müfredatlarla karşılaşılması gibi faktörler Müslüman toplumların sosyal, kültürel, fikri ve ekonomik yapılarında büyük değişikliklere sebep olmuştur. Ayrıca bu süreçte, Müslüman toplumlarda bağımsızlık, dini yenilenme, kadın hakları gibi amaçlar için mücadele eden çeşitli kitlesel organizasyonlar ortaya çıkmıştır.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi Müslüman halklar artık yeni koşullar, sistemler, kurumlar, akımlar, düşünme ve yaşam tarzları içeren yeni bir çağda yaşamaya başlamışlardır. Çalışma düzenleri, eğitim yöntemleri, bağlı oldukları siyasi, sosyal ve kültürel düzen tamamıyla değişmiştir.

20. yüzyılın başlangıcında İslam dünyasında yaşanan en büyük gelişmelerden biri, yaklaşık altı asır boyunca hüküm sürmüş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve

---

<sup>41</sup> Işık ulema ve aydınların Avrupa'nın meydan okumaları karşısında, İslami miras ve modern Avrupa düşüncesi arasında, kendini ve Avrupa'yı anlamlandırma çabasını "Kendini ve Muhatabımı Yeniden Tanımlama İhtiyacı" şeklinde ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Işık, a.g.e., 39-56.

<sup>42</sup> Egger, *A History of the Muslim World Since 1260: The Making of a Global Community*, 369-70.

29 Ekim 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıdır. İtilaf devletlerine karşı dört yıl boyunca sürdürülen Milli Mücadele'nin neticesinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti ise bir ulus devlettir ve 3 Mart 1924 yılında Halifeliğin de kaldırılmasıyla İslam dünyasındaki son hilafet merkezinin ortadan kalktığı söylenebilir. Bu dönemde, Türkiye'nin yanında İran ve Afganistan gibi bazı Müslüman ülkeler Batılı güçlere karşı bağımsızlıklarını nispeten korumuş olsalar bile Avrupa hegemonyası bu devletler üzerindeki etkisini bir şekilde devam ettirmiştir. Ayrıca bu ülkelerde milliyetçi modernistlerin öncülüğünde çeşitli modernleşme reformları hayata geçirilmiş ve bu değişimlerin etkileri özellikle şehir hayatının her alanında görülmeye başlanmıştır. Avrupa hegemonyasının etkisini daha derinden hisseden sömürgeleştirilmiş bölgelerde ise modernizasyon bir kültürel asimilasyona dönüşerek, özellikle seçkinlerin kullandıkları dili, benimsedikleri kültürü ve hayat ve toplum görüşlerini önemli ölçüde şekillendirmiştir.<sup>43</sup> Hilafet merkezlerinin de ortadan kalkmasıyla Müslüman halklar, inanç birliğini değil kan ve toprak bağıni birleştirici unsur olarak gören, milliyetçi politikalarla şekillenen ulus devletlerin sınırları içerisinde yaşamaya başlamıştır. Böyle bir ortamda bazı Müslümanlar, üstünlüğün bir etnik köken veya ırkta olmadığını, bir Müslüman için asıl belirleyici ve bütünleştirici unsurun din kardeşliğinde olduğunun vurgulanması ihtiyacını duymuşlardır. Müslüman toplumlar arasındaki birliğin ve ümmetin nasıl olması gerektiğine dair geliştirilen modellerin arkasında böyle bir motivasyonun da olduğu unutulmamalıdır.

II. Dünya Savaşı, bir yandan uzun yıllardır dünyayı etkisi altına alan Avrupa hegemonyasını kırarken, diğer yandan savaştan sonra dünyada iki kutuplu yeni bir düzen kurulmaya başlanmıştır. Bu savaş, Müslümanların yaşadığı toprakları I. Dünya Savaşı'nda olduğu kadar doğrudan etkilemese de bütün Müslüman halkların yaşantısı üzerinde büyük etkileri olmuştur. Yaşanan onca baskı, acı ve insan göçünün yanında, halkların Batının sömürgesinden kurtulup siyasi bağımsızlıklarını elde etmelerini kolaylaştırmıştır.<sup>44</sup> Bağımsızlığını kazanan Müslüman ülkelerin yeni yöneticileri ise

---

<sup>43</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, 3:382-84.

<sup>44</sup> Hodgson, a.g.e., 3:385-86.

topraklarını sömürgeleştiren emperyal güçlerin dilini konuşan ve daha çok bu kültüre hayranlık duyan kimselerdir. Bu liderler yerel geleneklerin mirasını sürdüren, aynı zamanda da Avrupa düşüncesini ve teknolojisini destekleyen bağımsız devletler kurmak istemişler, fakat çok büyük ekonomik ve siyasi problemlerle karşılaşmışlardır. Ayrıca, Avrupalılar yerel ekonomileri kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde şekillendirmiş ve siyasi güçlerinin yerel organizasyonlar tarafından kırılmasına imkan vermeyen bir sistem kurmuşlardır. Bu da, yeni devletlerin siyasi ve ekonomik sorunlarının devam etmesine sebep olmuştur.<sup>45</sup> Müslüman ülkeler uzun süren sömürge dönemi sonrasında bağımsızlıklarını kazanmış gibi görünse de halen siyasi, ekonomik ve kültürel olarak tam bağımsız hareket edememektedirler çünkü karşılarında özellikle ekonomi ve teknolojisi çok güçlü bir Avrupa vardır. Buna karşılık Müslüman düşünürler, Avrupanın maddi olarak çok güçlü görünmesine rağmen ahlaki değerler açısından büyük bir çöküş yaşadığını ifade etmişlerdir. Aynı zamanda Müslümanlar bu sahalarda güçsüz olsa bile bu sorunların sebebinin İslam'da değil Müslümanlarda olduğunu sürekli vurgulamışlardır. Son olarak, bazı Müslüman düşünürler, dünyanın Doğu ve Batı bloğu olarak ikiye ayrıldığı bu süreçte ne komünizmin ne de kapitalizmin bir sistem olarak insanlığın sorunlarını çözüme yeterli olamayacağını dile getirmişlerdir. Örnek olarak Şeriatî özünden uzaklaşmış olan insanlığın kapitalizm ve komünizmin dışında üçüncü bir yol aradığını ve aradığı ruhu ve kurtuluşu İslam'ın önerdiği sayesinde bulacağını belirtmiştir.<sup>46</sup> Kutub ise kapitalizm ve komünizmin değil, ancak İslam'ın bir uçurumun kenarında olan insanlığı kurtaracak değerler sistemine sahip olduğunu vurgulamıştır.<sup>47</sup>

Kısacası, 19. ve 20. yüzyılda İslam dünyasının genel durumuna bakıldığında oldukça olumsuz bir manzarayla karşılaşmaktadır. Toprakları Avrupalı güçler tarafından işgal edilen ve sömürgeleştirilen Müslüman halklar birkaç yüzyıl boyunca süren büyük bir yıkım ve çöküşle karşı karşıya kalmışlardır. Müslümanlar bu süreçte yalnızca siyasi ve

---

<sup>45</sup> Egger, *A History of the Muslim World Since 1260: The Making of a Global Community*, 455.

<sup>46</sup> Ali Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, çev. Fatih Selim (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985), 111-13.

<sup>47</sup> Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Hicret Yayınları, 1980), 3-4.

ekonomik bağımsızlığını kaybetmemiş, aynı zamanda kültürel, dini ve fikri sahada da büyük meydan okumalarla karşılaşmışlardır. Müslüman topraklarda bağımsızlığın kazanılmasından sonra ulus devletler kurulmaya başlansa da, ticari ve siyasi bakımdan Batılı güçlere olan bağımlılık devam etmiştir. İslam dünyasının dağılıp parçalandığı, Müslüman halkların hem kendi içlerinde hem de Batı dünyasıyla ilişkilerde pek çok sorunlarla boğuştuğu bu süreçte dünyanın dört bir yanında Müslüman alimler ve düşünürler bu sorunlara çözüm bulmak, Müslümanların birlik ve bütünlüğünü sağlamak için yeni arayışlara girmişler ve çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir.

Bu kriz ortamında halen varlığını devam ettirme savaşı veren, hilafetin son temsilcisi konumundaki Osmanlı'da alim ve mütefekkirlerin eleştirisi süzgecinden geçirdiği alanlardan biri de dini ilimlerdir. Mevcut din anlayışında bir güncelleme ihtiyacı olduğu varsayıldığı için fıkıh, tefsir ve kelim ilminde bir değişimin yani tecdidin gerçekleştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda din-bilim ilişkisi, fetva, mezhep, fıkıh, hadis gibi konularla bağlantılı pek çok tartışma gündeme gelmiş, gelinen noktada kelim alanında yeni kavramlar kullanılarak yeni bir metafiziksel çerçevenin oluşturulması ihtiyacı dile getirilmiştir.<sup>48</sup> İslam inancının korunması açısından çok önemli bir konumda bulunan kelim ilmi için yenilenme ihtiyacı daha çok dile getirilmiştir, çünkü kelamın dayandığı ilmi-felsefi birikim yeni çıkan fikir akımları ve felsefe anlayışı karşısında çağın ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Vahye dayalı inançları ve aydınların dine bakışını tehdit etmeye başlayan bu akımlar karşısında kelim alanında yeni bir anlayışla yeni eserler kaleme alınması ve acilen bu gidişatın durdurulması gerekmektedir. Osmanlı ve İslam dünyasında bu amaçla ortaya çıkan hareket “Yeni İlm-i Kelâm” olarak adlandırılmıştır.<sup>49</sup>

Yeni İlm-i Kelâm yönelişi doğrultusunda, hem Osmanlı'dan hem de İslam dünyasının farklı bölgelerden alim ve mütefekkirler, çağın Müslümanlarının inançlarını koruma ve yaşama noktasında karşılaştıkları zorlukları aşmalarına yardımcı olmak gayesiyle çeşitli

---

<sup>48</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları*, haz. Melikşah Sezen (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 17-18.

<sup>49</sup> M. Sait Özervanlı, “Yeni İlm-i Kelâm,” *DİA*.

kelami eserler kaleme almıştır. Abdüllatif Harpûtî'nin (ö. 1916) *Tenkihu'l-Kelâm*, İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) *Yeni İlm-i Kelâm*, Arapgirli Hüseyin Avnî'nin (ö. 1954) *İlm-i Kelâm*, Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, Konyalı Mehmet Vehbi'nin (ö. 1949) *Akâid-i Hayriyye*; Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin (ö. 1914) *Üss-i İslâm* adlı eserleri Osmanlı uleması tarafından Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınmış Yeni İlm-i Kelâm dönemi eserlerine örnek olarak verilebilir.<sup>50</sup> Hindistan'dan Şiblî Nu'mânî'nin (ö. 1914) *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* ve *Sevânih-i Mevlânâ-yı Rûm* eserleri, Mısır'dan Muhammed Abduh'un (ö. 1905) *Risâletü't-Tevhîd*'i ve Suriye'den Hüseyin el-Cisr'in (ö. 1909) *el-Risâletü'l-Hamîdiyye fî Hakîkati'd-Diyaneti'l-İslâmiyye ve Hakkiyeti's-Şerîati'l-Muhammediyye* adlı kitabı ise İslam dünyasının diğer bölgelerinden düşünürlerin Yeni İlm-i Kelâm hareketine katkı sağlayan çalışmalarındandır.<sup>51</sup>

Kelâm ilmini yenileyerek çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getirme amacıyla yazılan eserlerin içeriklerinde ve bu meseleleri tartışırken kullandıkları yöntemde bir değişiklik çabası göze çarpmaktadır. Öncelikle teorik ve spekülâtif konularda uzun felsefi tartışmalara girmek yerine pozitivism ve materyalizmin reddine ağırlık verilerek, daha çok Allah'ın varlığının ispatı, kainatın nasıl işlediği, canlıların ve türlerin nasıl ortaya çıktığı, gezegen ve gök isimlerinin nasıl meydana geldiği, mucizelere ve gaybi varlıklara inancın akli zemini gibi konular üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, Aristo mantığı eleştirilmiş ve modern bilimin verilerinden de yararlanarak bir metafizik varlık alanı oluşturulmaya çalışılmıştır.<sup>52</sup> Nitekim Yeni İlm-i Kelâm literatürü üçünde en çok öne çıkan eserlerden biri olan İzmirli İsmail Hakkı *Yeni İlm-i Kelâm* eserinde klasik kelâm konularının bir kısmına artık güncel olmadığı ve ihtiyaç duyulmadığı için yer vermemiş, epistemoloji ve ontoloji kısımlarını büyük oranda çıkartmış, bunun yerine yeni ortaya çıkan felsefi ekol

---

<sup>50</sup> Osmanlı'da Yeni İlm-i Kelâm literatürü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.; Rıdvan Özdiñç, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14, sy. 27 (2016), 233-248.

<sup>51</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları*, 24.

<sup>52</sup> İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2005), 29, 32-33.

ve anlayışları kısaca tanıtmış ve değerlendirmiştir.<sup>53</sup> Görüldüğü gibi, klasik dönemde Müslümanlar nasıl yeni din, inanç ve felsefelerle karşılaştıkça kelim alanında buna uygun bir pozisyona geçmişlerse, modern dönemde değişen felsefi zemin ve yeni çıkan pozitivizm ve materyalizm gibi akımlar, Müslüman alimleri bu yeni meydan okumaya karşı ona uygun bir zeminde karşı koymaya yöneltmiştir.

Kelam alanında yazılan eserlerin içerik ve yapısında böyle bir değişim gündeme gelirken, mevcut tarihsel ve toplumsal koşulların da etkisiyle kelamın temel konusu olan tevhid kavramının eserlerde ele alınış biçiminde de bir farklılaşma gözlemlenmeye başlamıştır. Tevhid kavramını ele alan eserlerde gözlemlenen bu değişimin ilk örneklerinden biri Muhammed Abduh'un (ö. 1905) *Risâletü't-Tevhîd* adlı eseridir. Abduh'un diğer bütün ilimlerin temeli olarak gördüğü tevhid ilmini öğretmek amacıyla kaleme aldığı bu eser içerik, üslup ve kapsam bakımından klasik kelam kitaplarından farklılaşmaktadır. Zaten Abduh kelam kitaplarından muhtasar olanların öğrencilerin bu ilmi öğrenmesi için yeterli olmadığını, geniş olanların seviyelerine uygun olmadığını, diğerlerinin ise dönemin ihtiyaçlarına cevap vermediğini ifade ederek kelam alanında zamanın şartlarına uygun yeni bir çalışmanın ortaya konulması gerektiğini belirtmiştir.<sup>54</sup> Eserin ilk kısımlarında diğer kelam kitaplarına benzer şekilde bilginin türleri, Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri, Allah'ın sıfatları, peygamberlik, vahiy gibi konular işlenmiş; fakat konular açıklanırken mezhepler arasındaki tartışmalı hususlara gerekmedikçe girilmemiş ve akidevi meseleler mümkün olduğunca kısa ve öz bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu anlamda eserde konuların o dönemin okuyucusunun ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde işlendiği, gereksiz ayrıntılara yer verilmediği görülmektedir. Bu bağlamda, "cevher ve arazların yaratılışı" gibi geçmişte gündemde olduğu için çok tartışılmış, fakat yeni dönemde gündemde olmayan meseleler ya ele alınmamış ya da tartışmalara çok kısa bir şekilde değinilmiştir.

---

<sup>53</sup> İzmirli, a.g.e., 66-68.

<sup>54</sup> Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 70.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde ise diğer kelimelerden farklı olarak yeni konu ve kavramlara yer verildiği görülmektedir. Mesela İslam'ın akla, din ve vicdan hürriyetine, insanlar arasındaki eşitliğe önem veren bir din olduğu sıklıkla vurgulanmış; ayrıca İslam'ın son ve en mükemmel din olduğu ifade edilerek insanlığın maddi ve manevi problemlerine sunduğu çözümler, insanın bireysel ve sosyal hayatına yaptığı katkılar, Batı medeniyetinin İslam medeniyetinden nasıl etkilendiği açıklanmıştır. Bunun yanında namaz, oruç, zekat gibi ibadetlerin üzerinde durulmuş, İslam'ın temel esasları ve bir bütün olarak insana nasıl bir dünya görüşü sunduğu anlatılmıştır. Son olarak özellikle İslam'a yöneltilen eleştiriler değerlendirilmiş, İslam'ın bütün güzelliklerine rağmen Müslümanların son dönemde içinde buldukları kötü durumun nedenleri açıklanmaya çalışılmış ve problemin İslam'da değil Müslümanlarda olduğu ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Aslında, İslam'ın modern toplumun ihtiyaçlarını bütün insanlık için karşılayabilecek kusursuz bir yapıya sahip olduğu yaklaşımı çağdaş İslam düşüncesinin en temel argümanlarından biridir. Düşünürler ayrıca İslam'ın akılla çelişmeyen ve terakkiye de engel olmayan bir din olduğunu, yani problemin dinin kendisinde değil, dine sonradan eklenen ve değişime engel olan bazı unsurlardan kaynaklandığını vurgulamışlardır. Çözüm olarak ise ilk kaynaklara dönüp değişen şartları da göz önüne alarak yeni hükümler verilmesini, yani yeniden içtihat yapılmasını önermişlerdir.<sup>56</sup> Örneğin, Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) Paris'te gerçekleşen Kuzey Afrika toplantısında Mösyö Rinye Milye'nin İslam medeniyetinin yıkılışının sebebi olarak Hristiyan dünyasıyla ilişkilerin kopmasını göstermesine ve Müslümanların durumunu aşısız yabancı zeytin ağaçlarına benzetmesine karşı çıkmıştır. Ona göre, İslam'ın aslında bir problem olmadığı için Müslümanların aşya ihtiyacı yoktur, yalnızca her yanını saran mikroplardan kurtulması gerekmektedir.<sup>57</sup> “Süleymaniye Kürsüsünde” şiirinde bir milletin gelişimini büyük bir ağacın

---

<sup>55</sup> Geniş bilgi için bkz., Abduh, a.g.e., 190-229.

<sup>56</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik, 2018), 26.

<sup>57</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, “İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?”, içinde *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, ed. A. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya (İstanbul: Klasik, 2019), 95.

çiçeklenmesine benzeten Mehmet Akif Ersoy ise, ağacın hastalanması durumunda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini şu dizelerde açıklamıştır:<sup>58</sup>

Hastalanmışsa ağaç, gösteriniz bir bilene;  
Bir de en çok köke baksın o bakan kimse yine.  
Aşılarken de vurun kendine kendinden aşı.  
Şâyet isterseniz ağacın donanıp üstü, başı,  
Benzesin taze çiçeklerle bezenmiş geline;  
Geçmesin, dikkat edin, balta çocuklar eline!  
İşte dert, işte devâ, bende ne var? Bir tebliğ...  
Size âid sizi tahlîs edecek sa'y-i belîğ.

Kısacası, Mehmet Akif'e göre, İslam medeniyetinin eski ihtişamına kavuşması için bir aşı gerekiyorsa da o aşı yine kendi ruhundan olmalıdır. Köklere asla zarar verilmemelidir, çünkü dinin özünde bir problem yoktur. İnhitatın sebebi İslam'da değil Müslümanlardadır. Eğer Müslümanlar kendi hallerini yine kendi köklerinden beslenerek düzeltirlerse o ağaç yine çiçek açıp meyve vermeye devam edecektir.

Mehmet Zeki İşcan'a göre Abduh, İslam ahlakının temeline tevhid prensibini yerleştirerek Allah'ın birliğine ve O'nun kainatın tek hakimi oluşuna dayalı bir ahlak felsefesi oluşturmaya çalışmıştır. Bu nedenle Abduh'un düşüncesinde tevhid ve ahlak arasında çok sıkı bir bağ vardır. Ayrıca o, tevhid kavramını ele alırken klasik kelimcilerin yaptığı yoğunlukta felsefi tartışmalara girmek yerine, tevhidin içtimai ve ferdi-psikolojik boyutuna daha çok ağırlık vermiştir. Diğer yandan, Allah'ı tek ilah ve hakim olarak kabul eden kişi O'nun dışında başka bir şeye esir olmaktan kurtulduğu için gerçek itibar ve şerefini elde etmekte, temel hak ve hürriyetlerine kavuşmakta ve bu yolla bütün insanların hür ve eşitliği sağlanmış olmaktadır.<sup>59</sup> Bu nedenle, Abduh'un aslında çok zengin ve geniş anlamlar içeren, fakat zamanla mekanik bir formül haline gelen tevhid kavramına yeni bir canlılık ve açılım getirdiğini söylemek mümkündür.<sup>60</sup> Zaten Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*

---

<sup>58</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, ed. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1987), 188.

<sup>59</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 93-94.

<sup>60</sup> İşcan, a.g.e., 103.

kitabında ele aldığı yeni konular göz önüne alındığında tevhidin hayatın pekçok boyutuyla alakalı, ahlakın ve insan hürriyetinin temelinde, harekete geçirici bir prensip oluşuna vurgu yaptığı görülmektedir.

Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*'inde klasik kelimeler kitaplarına kıyasla konu yelpazesinin oldukça genişlediği ve Müslümanların hem içeride hem de dışarıda karşılaştığı sorunlara yönelik okuma ve değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Abduh, bu eserini klasik kelamın mezhepler arasındaki ve felsefi konulardaki tartışmalara çok yer vermesinden dolayı eleştirildiği bir dönemde yazmıştır. Eserde akla önem verilmesine rağmen Selefî bir çizgide nakle de vurgu yapıldığından dolayı eser ilmi çevrelerde büyük ölçüde kabul görmüş ve yankı uyandırmıştır. *Risâletü't-Tevhîd*'de ilahiyat bahislerinde içerik klasik olsa da anlatım tarzı ve planında farklılık görülmektedir. Nübüvvet konusu doyurucu bir şekilde işlenirken, ahiret bahislerine kısaca yer verilmiştir.<sup>61</sup> İşlediği yeni konular ve kullandığı yeni dil de göz önüne alındığında *Risâletü't-Tevhîd*'in hem klasik kelimeler kitaplarının hem de modern dönemde tevhid konusunda yazılmış eserlerin özelliklerini aynı anda barındırdığı görülmektedir. Bu nedenle Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*'ini tevhid kavramını ele alma açısından bir yeniden yorumlama girişimi olarak değerlendirmek mümkündür. Eserin içerik ve üslubundaki bu değişimi, ilerideki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde açıklanacağı üzere Kutub, Şeriatî ve Farukî'nin tevhidi yorumlama biçiminde daha yoğun bir şekilde görmek mümkün olacaktır.

Muhammed Abduh'la yakın dönemde yaşamış olan Osmanlı devlet adamı ve mütefekkeri Said Halim Paşa (ö. 1921)'nın İslamlaşmak tanımını ise; Kutub, Şeriatî ve Farukî'nin tevhidi Müslümanın inancını, ahlak anlayışını, bireysel ve toplumsal yaşantısının bütün alanlarını kuşatan bir dünya görüşü olarak tanımlamasına çok benzemektedir. Paşa'ya göre, İslam tamamen kendine özgü inanç esasları, bu esaslar üzerine kurulu ahlak anlayışı, bu ahlaki prensiplerden neşet eden toplum yapısı ve bu toplum tahayyülünden kaynaklanan siyaset anlayışıyla son ve mükemmel dindir. Aynı zamanda, İslam öyle bir

---

<sup>61</sup> Muhammed Aruçi, "Risâletü't-Tevhîd," *DİA*.

dindir ki içerisinde madde ve manayı, insanın idrak edebildiği ve edemediği hakikatleri, idealizm ve pozitivizmi, yani birbirine tamamen zıt gibi görünen unsurları çok uyumlu bir şekilde bir araya getirir ve ahenkli bir bütün oluşturur. İslam oluşturduğu bu uyum ve bütünlük sayesinde insan hayatının her alanının en mükemmel şekilde yaşanmasını ve idare edilmesini sağlar.<sup>62</sup> Kısacası Paşa'ya göre İslamlaşmak, “İslâm'ın i'tikâdiyâtını, ahlâkiyâtını, ictimâ'iyâtını, siyâsiyâtını dâimâ zaman ve muhîtin ihtiyâcâtına en muvâfık bir sûretde tefsîr ederek bunlara gereği gibi tevfiik-i hareket etmekden ibâretidir.”<sup>63</sup>

Said Halim Paşa tevhid konusunda Abduh gibi müstakil bir eser kaleme almamasına rağmen üzerinde sıklıkla durduğu İslamlaşmak kavramı incelendiğinde tevhidi bir dünya görüşü olarak ele aldığı söylenebilir. Said Halim Paşa'nın tevhid ve ümmet gibi birliğe vurgu yapan kavramları Kutub, Şeriatî ve Farukî kadar yoğun bir şekilde kullanmamasında zayıflasa da hala yıkılmamış Müslüman bir devletin mensubu olmasının etkisi olabilir. Said Halim Paşa, İslam'ın inancıyla, ahlakıyla, toplumuyla, siyasetiyle bir bütün olduğuna ve parçalanamayacağına işaret ederken aslında Kutub, Şeriatî ve Farukî de tevhid kavramını kullanarak aynı hakikati vurgulamıştır.

---

<sup>62</sup> Vahdettin Işık, *Said Halim Paşa Külliyyâtı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 328-29.

<sup>63</sup> Işık, a.g.e., 329.

## BÖLÜM III

### BİR DÜNYA GÖRÜŞÜ OLARAK TEVHİD: KUTUB, ŞERİATİ VE FARUKİ ÖRNEĞİ

Kutub, Şeriatî ve Farukî'nin çeşitli konularda kaleme aldıkları eserler incelendiğinde tevhid kavramının çok merkezi bir kavram olarak işlendiği görülmektedir. Tevhidin yani Allah'ın varlığına ve birliğine inanmanın ne demek olduğu uzun uzun açıklanmış, İslam'ın hayatın diğer alanlarındaki yaklaşımları ve prensipleri tevhid kavramıyla ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu üç düşünürün tevhid kavramıyla ilişkili olarak kullandıkları diğer kavramlar isim olarak farklı olsa da aslında temelde vurgulamak istedikleri tevhidin insanı, hayatı ve kainatı kuşatan bir hakikat ve yine insana, hayata ve kainata bakışı şekillendiren bir dünya görüşü olduğudur. İlk olarak, Kutub'da tevhidle beraber *Allah'ın hakimiyeti* kavramı ön plana çıkmaktadır, yani tevhid ancak Allah'ın hakimiyetinin hayatın her vechesinde gerçekleşmesiyle gerçek anlamda kabul edilmiş ve yaşanmış olur. Kutub'da tevhidin karşısında yine bir dünya görüşü olarak görülen *cahiliye* kavramı yer almaktadır. İkinci olarak, Şeriatî'de tevhid *İslambilim* kavramıyla bağlantılı olarak ele alınmıştır. İslambilim'i İslam ideolojisi olarak tanımlayan Şeriatî'ye göre, tevhid bu ideolojinin temelini oluşturan dünya görüşüdür. Şeriatî'nin düşüncesinde tevhide dayalı dünya görüşünün karşısında şirke dayalı dünya görüşü yer almaktadır. İnanç ile pratik düzen arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu vurgulayan Kutub ve Şeriatî'ye göre din zaten pratik düzenin inanca dayalı olarak şekillendirilmesidir. Bu nedenle Kutub cahiliyeyi, Şeriatî de şirki ayrı bir din olarak kabul etmektedir. Son olarak Farukî ise tevhidi İslam medeniyetinin temel esası olarak görmektedir ve tevhidin İslam'ın tarih, bilgi, metafizik, ahlak, toplumsal düzen, ümmet, aile, siyasal düzen, ekonomik düzen, dünya düzeni ve estetik anlayışını şekillendirdiğini ifade etmektedir.

### 3.1. Kutub: Allah'ın Hakimiyetinin Esası Olarak Tevhid

İlk olarak, Kutub tevhidi en özet şekilde “...Yüreklerde inanç, davranışlarda ibadet ve pratik hayatta şeriat olarak bu konularda O'nun tekliğine inanmak...”<sup>64</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, Kutub'un tevhidi hem bireyin vicdanını, hem ibadet olarak değerlendirilebilecek bütün davranışlarını, hem de pratik hayatında uyması gereken bütün prensip ve kuralları ilgilendiren bir mesele olarak ele aldığını göstermektedir. Kutub'a göre, İslam tevhid, yani vahdet ve birlik dinidir, ve temelinde tek bir ilahın varlığını kabul etmek vardır. Aslında tarih boyunca Allah tarafından gönderilmiş bütün peygamberlerin temel ve ortak mesajı tevhid olmuştur. Bu yüzden tevhid, bütün dinleri Allah'ın dininde birlemek anlamına da gelmektedir.<sup>65</sup> Ayrıca, İslam'da tevhid öyle bir prensiptir ki varlık aleminde bu prensibin nüfuz etmediği tek bir alan dahi yoktur.<sup>66</sup> Kısacası, Allah'tan başka ilah olmadığına inanmak, İslam'ın en temel ilkesidir ve bu ilkenin benimsenmesi yalnızca vicdani bir mesele olarak kalmayıp kişinin davranışlarına ve pratik yaşantısına da yansımaktadır.

Kutub'a göre, İslam'ın asıl amacı, bütün varlığı Allah'ın güç ve hakimiyetine boyun eğdirmek; bütün arzu, istek, güç, kuvvet, hedef ve amaçları birleştirmektir. Bu bağlamda tevhid; kainat, hayat ve insan arasında bir vahdet gerçekleştirir.<sup>67</sup> Aynı şekilde, kainat, hayat ve insanın kendi içerisindeki güçler açısından da bir birlik söz konusudur. Mesela, kainat düzleminde görünür alem ve gayb aleminde arasında, hayatı oluşturan maddi ve manevi güçler arasında ve son olarak insan yapısındaki semavi arzular ve dünyevi istekler arasında bir birlik ve bütünlük vardır. Bu parçaları birbirinden ayırmak ve bu bütünlüğü bozmak mümkün değildir.<sup>68</sup> Kısacası, tevhid bütün varlığa bütüncül bir gözle bakmayı

---

<sup>64</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 31.

<sup>65</sup> Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, 50.

<sup>66</sup> Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi I*, çev. H. Fehmi Ulus (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020), 308-9.

<sup>67</sup> Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, 47-48.

<sup>68</sup> Kutub, a.g.e., 48.

sağlar ve bu bakış yakalandığında varlık düzlemleri ve bu düzlemleri inceleyen ilim dalları arasındaki keskin ayrımlar da ortadan kalkmış olur.

İslam'da hayatın ve insanın tek yönlü bir şekilde değerlendirilmesi söz konusu değildir. Bilakis İslam, hayata bakarken din-dünya ayrımı yapmaz ve hayatın maddi-manevi, bireysel-toplumsal boyutlarından hiçbirini ihmal etmez. Bu şekilde hayat, bütün unsurlarıyla ele alınmış ve hayatın gerçek değeri ortaya çıkmış olur.<sup>69</sup> Benzer şekilde İslam, insanın sadece maddi veya manevi yönüne odaklanmaz, bunun yerine maddi ve manevi ihtiyaç ve arzularıyla onu bir bütün olarak ele alır. Bu sayede kainat, hayat ve insan hakkında parçacı bir yaklaşımdan uzaklaşmış, bütünlüklü ve kapsayıcı bir bakış açısına ulaşılmış olur. İslam'ı komünizm ve Hristiyanlık'tan ayıran da bu geniş bakış açısıdır.<sup>70</sup> Gerçekten de hayatı sadece madde düzeyinde yorumlayan komünizm ve maddeyi kötüleyip sadece maneviyata yönelen Hristiyanlık'ın aksine İslam, bu iki alanı birbirinden kopuk görmez. İslam'ın nazarında din ve dünya işlerinin birbirinden ayrı değerlendirilmesi veya beden-ruh çatışmasına gidilmesi mümkün değildir, çünkü tevhid prensibi bu birbirine zıtmış gibi görünen alanları birleştirir, ve hayata ve insana birlik gözüyle bakabilmeyi sağlar.

Kutub İslam'daki tevhid prensibini uluhiyat, rububiyet ve hakimiyet kavramlarıyla bağlantılı olarak açıklamıştır. Öncelikle İslam, ilah ve rab olarak yalnızca Allah'ı tanımak ve sadece O'na kulluk etmek demektir.<sup>71</sup> Nitekim Kutub "Doğrusu 'Rabbimiz Allah'tır' deyip sonra da dosdoğru gidenlere korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir"<sup>72</sup> ayetinin tefsirini yaparken, Allah'ı rab olarak kabul etmenin yalnızca dille söylenen veya gönülde inanç olarak benimsenen bir şey değil, bilakis kişinin bütün düşünce, heyecan, karar ve hareketlerinde belirleyici rol oynayan eksiksiz bir hayat düsturu oluşuna işaret etmiştir. Bir kere bu düstur kabul edildikten sonra ikinci adım olarak kişinin iç dünyasından ve dış

---

<sup>69</sup> Kutub, a.g.e., 59.

<sup>70</sup> Kutub, a.g.e., 51.

<sup>71</sup> Kutub, a.g.e., 20.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân, 3/13.

dünyadan onu bu yoldan sapmaya çağırın bütün kışkırtıcılardan uzak durması ve kararlılıkla, dosdoğru yolda yürümeye devam etmesi gerekmektedir.<sup>73</sup>

Allah'ın uluhiyeti ve rububiyeti kabul edildikten sonra ise hakimiyet meselesi gelmektedir ki Kutub, uluhiyet ve hakimiyeti birbiriyle neredeyse eş anlamlı ve ayrılması mümkün olmayan iki kavram olarak görmektedir.<sup>74</sup> Yani Allah tek ilah ve rab olarak kabul edildikten sonra hakimiyetin de tamamen ona mahsus olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Zaten İslam'ı diğer dinlerden ayıran da budur. Diğer dinlerin sistemlerine bakıldığında ise birden çok ilah ve rab edinildiği görülmektedir. Bu durumda ise bu dinlerin mensupları değer ölçülerini, ahlak sistemlerini, usul ve yöntemlerini Allah dışında başka varlıklardan almış olmaktadır.<sup>75</sup> Oysa aslolan önce Allah'ı tek ilah olarak tanımak, daha sonra bu inancı hakimiyet alanına yansıtmaktır. Böylece tevhid ilkesi insanın pratik hayatının her alanına etki etmeye başlar.<sup>76</sup> Kısacası, Allah'ın uluhiyeti ve rububiyeti, hakimiyetinden ayrılamaz ve Allah'ın tek hakim olduğu kabul edilmeden inancın pratiğe geçirilmesi mümkün değildir.

İnsan dışında kainatta var olan her şey Allah'ın otorite ve hakimiyetine teslim olmuştur. İslam, insanı tüm varlık alemini yöneten otoriteye boyun eğmeye davet etmektedir.<sup>77</sup> İnsanı diğer varlıklardan ayırırsa, diğer tüm varlıklar Allah'ın hakimiyetine zorunlu olarak boyun eğerken, insanın irade sahibi bir varlık olarak kendi tercihiyle aynı otorite kaynağına tabi olmasıdır. Aslında insan vicdanının özgürlüğe kavuşabilmesi ancak bu şekilde mümkün olmaktadır, çünkü insan yaratıcısını kendi üzerindeki tek hakim olarak kabul ettiğinde başka hiçbir varlığa veya insana boyun eğmez. Kendisine rızık verecek olanın, yaşatan ve öldürenin yalnızca Allah olduğunu kabul ettiğinde ve yalnızca O'na

---

<sup>73</sup> Seyyid Kutub, *Fi zilali'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan... [ve öte.], c. 9 (İstanbul: Dünya Yayınları, 1991), 206-207.

<sup>74</sup> Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, 435.

<sup>75</sup> Seyyid Kutub, *İstikbal İslâm'ındır*, çev. H. Fehmi Ulus (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 12.

<sup>76</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 55.

<sup>77</sup> Kutub, a.g.e., 30.

kulluk ettiğinde de gerçek özgürlüğü elde etmiş olur.<sup>78</sup> Zaten ibadet yani Allah'a kulluk etmenin anlamı çok geniştir. İbadet yalnızca belirli sembolik hareketleri tekrarlamakla sınırlı değildir, insanın Allah'ın halifesi olduğunun şuurunda olarak yaptığı her davranış aslında ibadettir. Kişi bütün ruhuyla kendini kul, Allah'ı ise rab olarak kabul ettiğinde ikinci aşamada bütün davranışlarını O'na yöneltir ve sadece O'nu razı etmek için çalışır.<sup>79</sup> Allah'ın hakimiyetine tamamen boyun eğdiğinde ise kulların kullar üzerinde egemenlik ve otorite kurması mümkün olamaz.<sup>80</sup> Bu durumda insanın kalbine, ruhuna, malına, davranış ve tutumlarına hakim olan sadece Allah olmuş olur.<sup>81</sup> İşte İslam'daki tevhid prensibinin gerçek anlamda benimsenip hayata geçirilmesi için insanın Allah'ın hakimiyetini hayatının her alanında hissetmesi ve O'nun ilke ve prensiplerine uygun tarzda bir hayat sürmesi gerekmektedir.

Tevhidi Müslümanın hayatının her alanını düzenleyen kapsamlı bir prensip olarak ele alan Kutub, şirkin yani Allah'a ortak koşmanın ortaya çıkışını işe şöyle açıklamaktadır: Öncelikle Kutub'a göre, tarih boyunca insanların çoğu tarafından Allah'ın varlığı inkar edilmemiştir, fakat problem insanların peygamberlerinin onlara tebliğ ettiği tevhid inancından giderek uzaklaşmaları ve Allah'a çeşitli şekillerde ortak koşmalarıdır. Şirke bulaşma, inanç ve ibadet alanında Allah'tan başka ilahlar edinme ve onlara tapma şeklinde veya bağlılık ve egemenlik açısından Allah'a ortak koşma şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>82</sup> Bu nedenle, Allah'tan başka ilah olmadığına inanılsa ve yalnızca ona ibadet edilse bile bağlılık ve hakimiyet yalnızca O'na has kılınmadığında tevhidden uzaklaşıp şirke düşülmektedir. Burada Kutub'un yine hakimiyet kavramına özel bir vurgu yaptığı görülmektedir.

---

<sup>78</sup> Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, 67.

<sup>79</sup> Kutub, *Fi zılali'l-Kur'an*, 385.

<sup>80</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 17.

<sup>81</sup> Kutub, a.g.e., 20.

<sup>82</sup> Kutub, a.g.e., 30.

Kutub tevhidin yalnızca üzerinde teorik tartışmalar yapılan bir inanç meselesi olarak ele alınmasına karşı çıkmaktadır. Bilakis tevhid İslami hayatın nasıl olması gerektiğini belirleyen ve onu diğer hayat tarzlarından ayıran temel ilkedir. Eğer tevhid yalnızca bir inanç ilkesi olarak kabul edilir ve hayata tatbik edilmezse o zaman inanç olarak da gerçek anlamda var olması mümkün olmayacaktır.<sup>83</sup> Nitekim Kur'an, Mekke'de on üç yıl boyunca İslam inancını sadece teorik bir düzeyde ele almamış, bunun yerine insanların vicdanlarından bütün cahiliye kalıntılarını temizleyip yerine tevhid inancını yerleştirmek için canlı ve pratik bir mücadele vermiştir. Bu anlamda İslam inancı, tevhid akidesini benimseyenlere bu mücadelenin nasıl verileceğini gösteren pratik bir hayat metodunu da içermektedir. Müslüman cemaat bu hareket metodunu takip ederek inanç temelli İslami bir nizam kurma yolunda ilerlemiştir. Bu süreçte inanç, hareket ve cemaat ayrılmaz bir bütün oluşturmuştur.<sup>84</sup> Özetle, Kutub'a göre tevhid, esas olarak Allah'ın birliğine inanmak olsa da yalnızca bireyin vicdanında var olan bir inanç olarak kalmamakta, bu inancı taşıyan bir topluluğun eliyle bireysel ve sosyal hayatın her alanını dönüştüren pratik bir dünya görüşüne dönüşmektedir.

Kutub İslam'ın temel prensibi ve dünya görüşü olan tevhidin karşısına cahiliye kavramını koymaktadır. Buna göre cahiliye, en temelde bir grup insanın başka bir grup insan tarafından oluşturulan hükümlere boyun eğmesi suretiyle insanın insana kulluk etmesi şeklinde gerçekleşirken, tevhid ise insanın yalnızca Allah'a kul olması anlamına gelmektedir. İslam ve cahiliyeyi "üçüncüsü olmayan iki şık" olarak tanımlayan Kutub'a göre, insan ya inançlarını, fikirlerini, değer ölçülerini, hukuk sistemini ve hayat tarzını belirlerken Allah'ın hükümlerini esas alır ya da O'nun hükümlerini gözardı ederek kendi nefsinin arzularına göre hareket eder, yani cahiliye anlayışını benimsemiş olur. Bu bakımdan, kişi eğer Allah'ın egemenliğini yani tevhid yolunu benimsemişse cahiliye düşüncesi ve yaşam tarzından tamamen sıyrılması gerekir.<sup>85</sup> İnsanın karşısında her zaman

---

<sup>83</sup> Seyyid Kutub, *Fi zıllali'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, c. 2 (İstanbul: Dünya Yayınları, 1991), 37.

<sup>84</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 24-26.

<sup>85</sup> Kutub, a.g.e., 101.

“biri hidayet diğeri dalalet”, “biri hak diğeri batıl”, “biri İslamiyet diğeri cahiliyet” olmak üzere iki yolun belirdiğini vurgulayan Kutub’a göre, hak yol birdir ve bu yolda ancak İslam’ın ortaya koyduğu hayat tarzını bütünüyle benimsemek suretiyle yürünür. Diğer yandan, türü ne olursa olsun cahiliye de birdir, ve cahiliye bütün şekilleriyle haktan uzaklaşmayı, inkarı ve nefsin arzularına esir olmayı ifade eder.<sup>86</sup> Kısacası Kutub, tevhid dairesinin dışında kalan bütün alanları cahiliye olarak adlandırmakta ve cahiliyeyi tevhidin tam zıttı olan dünya görüşü olarak konumlandırmaktadır.

Kutub cahiliye kavramı üzerinde dururken onun tarihsel bir süreci değil, tarih boyunca var olmuş ve günümüzde de varlığını sürdüren bir tutum, bir düşünce tarzı ve düzeni ifade ettiğini vurgulamaktadır. Buna göre, Hz. Muhammed’den (s.a.v.) sonraki zamanlarda çeşitli şekillerde topluma hakim olan cahiliye anlayışı, günümüz toplum yapısında da çok derin bir şekilde hissedilmektedir. Günümüz toplumunda her ne kadar maddi anlamda çok büyük gelişmeler yaşansa da bu gelişmeler, bu anlayışın toplumda oluşturduğu olumsuz etkileri bastırmaya yetmemektedir. Bugün insanlık, Allah’ın dünya hayatında geçerli olmasını istediği prensipler, hükümler ve yaşam tarzı yerine kendi oluşturduğu değer ve prensipleri hayata geçirmeye çalışarak Allah’ın yeryüzündeki hakimiyetini ve uluhiyetini hiçe saymaktadır. Dünya hayatının ve toplumsal düzenin şekillendirilmesinde Allah’ın koyduğu metod izlenmeyip O’nun hakimiyeti ortadan kaldırılmaya çalışıldığında, bu defa kapitalist ve sosyalist toplumlarda da görüldüğü gibi bir grup insan diğer insanlar üzerinde hakimiyet kurmakta ve insanlar hakim grubun baskı, horlama ve zulmüne maruz kalmaktadır.<sup>87</sup> Aslında tarih boyunca bütün peygamberler de “insanı varlık bütününe çekip çeviren gelenekten ayrı farz eden, insan hayatının iradî ve fitrî kesimleri arasında çelişme olduğunu kabul eden cahiliye düşüncesi”<sup>88</sup> ile mücadele içinde olmuşlardır. Bu nedenle, cahiliye geçmişte yaşanmış ve bitmiş bir tarihi dönem değildir, bilakis ne zaman İslami yaşam tarzı terk edilirse o zaman topluma hakim olan zihniyeti ve yaşam tarzını

---

<sup>86</sup> Kutub, *İslâm Düşüncesi 1*, 140.

<sup>87</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 6.

<sup>88</sup> Kutub, a.g.e., 31.

ifade etmektedir.<sup>89</sup> Yani tarih boyunca her zaman iki zıt yaşam tarzı arasında bir mücadele yaşanmıştır. Bir yanda insanı ve yaşadığı hayatı bir bütün olarak ele alan tevhid düşüncesine dayalı yaşam tarzı yer alırken diğer yanda Allah'ın hakimiyetinin her alanda geçerli olmadığı, insana ve hayata parçacı bakan cahiliye düşüncesine dayalı yaşam tarzı zihinlere ve toplumlara hakim olmuştur. Aslında bu mücadele günümüzde de devam etmektedir ve Müslümanlar günümüzde de cahiliye düşüncesiyle mücadele etmeye devam etmelidir.

Kutub'un tevhid bağlamında toplumları nasıl sınıflandırdığına geçmeden önce onun din kavramını nasıl ele aldığını açıklamak gerekmektedir. Kutub İslami bakış açısına göre dinin ne anlama geldiğini şu şekilde açıklamaktadır: "İslâmî kavram olarak 'din' hayata hükümran olan ve hayatı yöneten evrensel bir nizamdır."<sup>90</sup> Bu tanımda dinin bir sistem ve düzen oluşuna vurgu yapılmaktadır. Kutub'a göre, İslam'da din kavramı modern kavramlar olarak "nizam, sistem ve düzen" kavramlarına karşılık gelse de aslında bundan daha kapsamlıdır. İslam dininin inanç, ahlak ve şeriat olmak üzere üç yönü vardır: İlk olarak, İslam insanın kalbinde taşıdığı inançtır. İkinci olarak, insan yaşantısında İslam ahlakına uygun olarak hareket etmelidir. Son olarak, sosyal hayatın düzenlenmesinde İslam şeriatı esas alınmalıdır. Allah ancak inanç, ahlak ve şeriat olarak, yani bir bütün olarak İslam dininin yaşandığı bir düzeni kabul etmektedir. İslam nizamı içerisinde yaşayan insanlar yalnızca Allah'ı ilah ve rab olarak görmeli, ve bu sistemde yasa koyma ve kanun yapma yetkisi yalnızca Allah'a ait olmalıdır.<sup>91</sup> Yani Kutub'a göre, din denildiğinde ilk akla gelen inanç olsa da aslında inanç onun yalnızca bir boyutudur. Kalpte taşınan inanç insanın bireysel ve sosyal hayatına ahlak ve şeriat boyutlarıyla taşınmalıdır ki din tam olarak anlaşılmalı ve yaşanmış olsun. İşte ancak o zaman tevhid inancı kişinin bütün hayatını yönlendiren bir dünya görüşüne dönüşebilir.

---

<sup>89</sup> Kutub, a.g.e., 112.

<sup>90</sup> Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, 176.

<sup>91</sup> Kutub, a.g.e., 176-77.

Kişinin sahip olduğu inançla yaşadığı sosyal düzen arasında çok sıkı bir ilişki vardır, hatta inanç bir insanın bütün hayatını, yaşam tarzını her yönüyle etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında bir itikadi düşünceden beslenen, bu düşünce üzerine gelişen sosyal düzeni ve dolayısıyla insanın bütün faaliyetlerini inşa eden din olgusu aslında bir hayat sistemidir. Eğer her din bir hayat sistemiyse tersinden düşünüldüğünde her hayat sistemi de aslında bir dindir. Eğer bir toplumun sosyal düzeni ve yaşam tarzı beşeri bir felsefe veya doktrin tarafından şekilleniyorsa o toplum bu düşünce ve sistemi geliştiren kişilerin dini üzere olmuş olur. Fakat eğer toplum Allah inancına dayalı bir sistemi yaşıyorsa, yalnızca O’nu rab olarak kabul ediyorsa o toplum artık Allah’ın dinini benimsemiş olur. Diğer yandan, her şeyin sahibi ve hakimi olan Allah tarafından gönderilen bir dinin sadece kişilerin bireysel ibadet ve eylemleriyle ilgilenmesi mümkün değildir, O’nun hayata geçirilmesini istediği prensipler hayatın her alanını ilgilendirir ve insana hayat yolculuğunda attığı her adımda öncülük eder.<sup>92</sup> Bu nedenle, Allah’ın dinini yaşamak tevhidi benimseyip O’nun hakimiyetinin her alanda geçerli olduğunu kabul ederek buna uygun bir hayat nizamında yaşamaktır.

Kutub’a göre, “Allah’ın uluhiyetinin gökte olduğu gibi yeryüzünde de gerçekleşmesi”<sup>93</sup> için O’nun gönderdiği şeriatın insan hayatının her alanına nüfuz etmesi gerekmektedir. Kutub şeriata teslim olan bir toplumda yasa koyma ve kanun yapma yetkisinin sadece Allah’a ait olması gerektiğini vurgularken aslında bu, toplum hayatını düzenleyen bütün kuralların tek tek şeriattan alındığı anlamına gelmemektedir. Kutub “...insanlar Allah’ın şeriatından faydalanmaksızın yasa koyamazlar”<sup>94</sup> derken yasaların insanlar tarafından şeriat temel alınarak oluşturulduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda şeriat İslami düzenin kurulması için sabit prensipleri sağlarken fıkıh şeriata dayanarak zaman ve mekanın şartlarına uygun kural ve düzenlemelerin oluşturulmasını sağlamaktadır. Nitekim Kutub şeriat ve fıkıh arasındaki bu ayrımı şu şekilde dile getirmektedir: “...İslam tüm yasama ve

---

<sup>92</sup> Kutub, *İstikbal İslâm’ındır*, 16-19.

<sup>93</sup> Kutub, *İslâm’da Sosyal Adalet*, 438.

<sup>94</sup> Kutub, a.g.e., 432.

düzenlemelerinde insanlık için gayet kapsamlı prensipler belirlemiş, birçok şeyi de tatbikat açısından zaman ve ihtiyaçların ortaya çıkmasına bırakmıştır.”<sup>95</sup> Bu nedenle şeriat değişmezken fıkıh değişebilmektedir. Bu ayrım göz önüne alınmadan Kutub’un düşüncesini doğru bir şekilde anlamak mümkün değildir.

Kutub’a göre, bir toplumun sosyal yapısı ile ona temel teşkil eden inanç yapısı arasında asla kopmayacak çok güçlü bir bağ vardır.<sup>96</sup> İtikadi düşünce ile sosyal düzeni bir elmanın iki yarısı gibi düşünmek mümkündür. İnanç ve pratiği ayırmayan bu bütüncül bakış açısı aslında tevhide dayalı dünya görüşünden kaynaklanmaktadır. Tevhid prensibine göre, din kişinin vicdanına hapsedilmeyip inanç tarafından temellenen ve pratikle temsil edilen bir gerçeğe dönüştürülmektedir. Öyle ki din gerçek anlamıyla tek bir birey olarak değil de bir sosyal düzende, başka insanlarla birlikte yaşanır. Bu nedenle, Kutub toplumları bağlı oldukları akideye ve bu akidenin şekillendirdiği sosyal düzene göre İslam ve cahiliye toplumu olarak ikiye ayırmaktadır. O zaman bir sosyal düzen ya İslam akidesine bağlı olarak inşa edilmiştir ya da cahiliye nizamıdır. Akide, ibadet ve şeriat olarak dinin her yönüyle yaşandığı, İslami esasların geçerli ve etkili olduğu toplum İslam toplumuyken İslam inancının, hayat tarzının, İslami düzen, değer ve ölçülerin geçerli olmadığı, yani İslam toplumu dışında kalan bütün toplumlar cahiliye toplumdur.<sup>97</sup>

İslam ve cahiliye toplumlarını karşılaştıran Kutub’a göre, cahiliye toplumlarında fertleri bir arada tutan, kendi istekleriyle seçmedikleri, fakat içine doğdukları ırk, milliyet ve toprak parçasıdır. İslam toplumunda ise cahiliye toplumlarından farklı olarak fertler, kendi iradeleriyle benimsedikleri inanç etrafında bir araya gelmektedir. Ahlak ve değer ölçülerinin en yüce değer olarak kabul edildiği ve şeriat önünde herkesin eşit olduğu İslam toplumunda üstünlüğü belirleyen ancak takva, yani Allah korkusudur. Diğer yandan, cahiliye toplumunda ise madde en yüce değer olarak kabul edilmektedir ve maddi gelişme

---

<sup>95</sup> Kutub, a.g.e., 179.

<sup>96</sup> Kutub, *İslâm Düşüncesi 1*, 37.

<sup>97</sup> Seyyid Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, çev. Ahmet Pakalın (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 5.

uğruna bütün değerlerin kurban edilmesi mümkündür. İslam toplumu ise maddi üretime önem vermesine rağmen maddi gelişme uğrunda insan hürriyetinin, şerefının, aileyi ve toplumu ayakta tutan değerlerin defa edilmesine asla müsaade etmemektedir. Yine Kutub'a göre, sadece İslam toplumu medeni ve özgür toplumdur, çünkü sadece İslam toplumunda Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunun bilincinde olan insanlar kula kul olmaktan kurtulup yalnızca Allah'a kul olmaktadır.<sup>98</sup> Son olarak, cahiliye toplumunun temel prensipleri, ana unsurları insanlar tarafından belirlenirken İslam toplumu ilahi kaynaklıdır, çünkü toplumu oluşturan temel değer ve prensipler şariat tarafından belirlenmektedir.<sup>99</sup>

Kutub cahiliye toplumlarına hem geçmişten hem de günümüzden pekçok örnek vermektedir. Avrupa tarihinde toplumların gelişimini inceleyen Kutub'a göre, Avrupa sırasıyla ilkel komünal, kölelik, derebeylik (feodalite), kapitalist, sosyalist ve komünist toplum aşamalarından geçmiştir. İslam ortaya çıktığında Arabistan toplumunda güçlü bir şekilde var olan kölelik sistemi, İslam'ın getirdiği prensipler ve düzenlemeler sayesinde zamanla kaynakları kurutularak yok olmuştur. Derebeylik zihniyetine ve düzenine ise İslam toplumlarında hiçbir zaman rastlanmamıştır.<sup>100</sup> Her ne kadar kapitalizm, sosyalizm ve komünizmle İslam arasında benzerlikler olduğu düşünülse de yakından incelendiğinde İslam toplumunun hepsinden farklı, kendine özgü bir yapısı olduğu görülecektir. Öncelikle, İslam bütün bu sistemlerden daha önce ortaya çıkmıştır ve diğer sistemler İslam'ın bazı prensiplerden yararlı olsa da İslam onlardan etkilenmemiştir. Yine İslam toplumu Avrupa'nın geçirdiği siyasi, ekonomik ve tarihsel koşullardan etkilenerek ortaya çıkmamıştır.<sup>101</sup> Diğer yandan Kutub, günümüzde özellikle Mısır toplumunda var olan kapitalist sistemin sebep olduğu problemlere dikkat çekmiş, Mısır'da zenginlik ve gücü elinde bulunduran kesimle aç ve sefil halkın arasındaki uçurumun giderek arttığını ve insani değerlerin alt üst olduğu bu sistemin devamlı olmasının mümkün olmadığını dile

---

<sup>98</sup> Kutub, a.g.e., 8-11.

<sup>99</sup> Kutub, a.g.e., 75-76.

<sup>100</sup> Kutub, a.g.e., 91-92.

<sup>101</sup> Kutub, a.g.e., 95-96.

getirmiştir.<sup>102</sup> Yani Kutub cahiliye toplumlarını eleştirirken aslında bir açıdan da Mısır toplumunda var olan sorunları da eleştirmektedir.

Kutub İslam toplumunun kapitalist, sosyalist ve komünist düzenlerden nasıl farklılaştığını şu şekilde açıklamaktadır: İlk olarak, kapitalizm ve İslam arasındaki benzerlikler ancak yüzeyseldir. Mesela İslam'da kapitalizmden farklı olarak faiz ve vurgunculuk çok kesin bir şekilde yasaklanmıştır. İslam toplumlarının ulus devletlere ayrılarak bazı ülkelerin kendi çıkarları için başka ülkelerin pazarlarını ve hammaddelelerini sömürdüğü milliyetçilik ve emperyalizm anlayışından uzaktır. İslam'da kapitalizmde olduğu gibi sınırsız bir ferdi mülkiyet hakkından bahsedilemez. Mülk sadece Allah'ındır, fakat fertler şeriatın koyduğu sınırlara riayet ederek ve topluma karşı vazifelerini de ihmal etmeyerek Allah'a ait olan bu mülkü bir süre için kullanırlar.<sup>103</sup> Bunun yanında, İslam insanın maddi ve manevi yanlarını bir arada ele alan bir bakış açısına sahipken komünizm ve sosyalizm insana ve topluma bakışı tamamen maddecidir ve bu teoriler tarihsel dönüşümlerin de yalnızca ekonomik koşullar neticesinde ortaya çıktığını savunmaktadır. Son olarak, İslam bütün zamanlara ve mekanlara hitap edebilecek evrensel prensiplere sahipken diğer sosyal sistemler belli bir zamana ve belli toplumlara hakim olmuştur.<sup>104</sup> Kısacası Kutub'a göre İslam dışındaki toplumsal sistemler Avrupa tarihini etkileyen tarihsel, sosyal ve ekonomik şartlarla bağlantılı olarak yaşanan sosyal evrimler sonucu ortaya çıkmıştır ve bu düzenlerin hepsi de cahiliye düzenidir, çünkü hiçbirinde Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan ve onun kuracağı toplumsal düzen maddi-manevi bütün unsurlarıyla beraber ele alınmamıştır.

Kutub, komünist toplumları, halen varlığını sürdüren putperest toplumları, Yahudi ve Hristiyan toplumları ve kendilerini Müslüman sanan toplumları günümüzdeki cahiliye toplumlarına örnek olarak vermektedir. Bir toplumun İslam toplumu olabilmesi için hem

---

<sup>102</sup> Seyyid Kutub, *İslâm Kapitalizm Çatışması*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1990), 9-11.

<sup>103</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 96-98.

<sup>104</sup> Kutub, a.g.e., 101-4.

inanç ve düşünce tarzını, hem her türlü ibadet biçimini, hem de hukuk düzenini tevhid prensibine dayandırması gerekmektedir. Buna göre komünist toplumlar Allah'ın varlığını inkar etmek suretiyle; putperest, Yahudi ve Hristiyan toplumlar ise çeşitli şekillerde Allah yanında başka ilahlar edinerek inanç düzeyinde tevhidten uzaklaşmaktadır. Yine Yahudi, Hristiyan ve putperest toplumlar ibadet sayılacak davranışlarını yalnızca Allah'a has kılmayarak şirke düşmektedirler. Son olarak, bu toplumların hiçbiri sosyal düzenlerini ve hukuk sistemlerini oluşturacak prensipleri şeriata dayandırmadığından cahiliye toplumu sınıfına girmektedir. Bu nedenle, kendilerini Müslüman sanan toplumlar yalnızca Allah'a inanıp ona ibadet ederek ilk iki düzeyde tevhidin gereklerini yerine getirirken hukuk sistemlerini ve sosyal düzenlerini inşa etmede yalnızca Allah'ı hakim olarak görmediklerinden ve başka kaynaklara dayandıklarından cahiliye toplumu haline gelmektedirler.<sup>105</sup> Kısacası Kutub'a göre; akide, ibadet ve şariat olarak dinin yaşanmadığı; yani tevhidin bir dünya görüşü olarak anlaşılıp yaşanmadığı günümüzdeki bütün toplumlar aslında cahiliye toplumdur.

Nurullah Çakmaktaş'a göre, Kutub'un İslam'ı hayatın bütün alanlarını şekillendiren bir hayat nizamı olarak ifade etmesi ve pratiğe bu denli vurgu yapması, onun Abdünnasır'ın Batılı değerler etrafında yeni kurulan ulus devletine karşı çıkışının da bir göstergesidir. Diğer yandan, Kutub'un pratik hayatın herhangi bir vechesinde İslam dışında bir kaynağa referans yapılmasını Allah'ın uluhiyet ve hakimiyetine karşı koyma olarak değerlendirmesi, kendisi buna dair açık bir ifadede bulunmamış olsa da, sonradan bazı grupların devlet yöneticilerini İslam dışı olarak konumlandırmasında ve tekfirci yaklaşımların oluşmasında etkili olmuştur.<sup>106</sup> Ayrıca, Mısır'da cezaevlerinde kalan İhvan mensupları içinde buldukları psikolojinin de etkisiyle Kutub'un düşüncelerini aslında onun kastetmediği şekilde yorumlayarak kendilerini cahiliye olarak gördükleri toplumdan

---

<sup>105</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 60-63.

<sup>106</sup> Nurullah Çakmaktaş, "Mısır'da Selefi Düşünce'nin Seyri", içinde *Müslüman Dünya'da Çağdaş Düşünce: Mısır Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar, c. 2 (Ankara: Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, 2020), 167-168.

uzaklaştırmış ve bir kısmı şiddet içeren eylemlere karışmıştır.<sup>107</sup> Yani aslında Kutub cahiliye kavramıyla Müslüman olsalar da inançlarını pratiğe aktarmayan, yani tam anlamıyla İslam'ı yaşamayan insanları kastetmektedir. Bunun için cahiliyeyi benimsemiş toplumlara İslam doğru şekilde tebliğ edilmeli, fakat öncelikle bu tebliği yapacak olanlar cahiliyeden tamamen sıyrılmalıdır.

### 3.2. Şeriatî: İslambilim'in Dayandığı Temel Olarak Tevhid

Şeriatî, tevhid kavramını İslambilim kavramıyla bağlantılı olarak açıklamaktadır, bu nedenle onun tevhide nasıl yaklaştığını anlayabilmek için ilk olarak zihnindeki ekol, dünya görüşü, ideoloji, insanbilim, toplumbilim ve tarih felsefesinden oluşan düşünsel şemanın anlaşılması gerekmektedir. Şeriatî, ekolü veya öğretiyi kısaca “inanç sahibi bir insanın yetkin düşünsel yapısı”<sup>108</sup> olarak tanımlamaktadır. Ona göre, eğer bir kişi belirli bir ekole bağlı ise, onun iktisadi, siyasi, toplumsal, dini, felsefi, sanatsal, edebi, kısacası bütün meselerdeki yaklaşımı ve tavır alışı uyumlu ve birbirine benzerdir. Bu bakımdan Marksist, faşist veya egzistansiyalist kişi bir ekole sahiptir ve farklı konulardaki görüşleri bu ekole göre şekillenir. Fakat eğer bir kişi belirli bir alanda uzman dahi olsa bir öğretiye bağlı değilse, onun farklı alanlardaki yaklaşımlarını kestirebilmek mümkün değildir.<sup>109</sup> Dünya görüşü ise bir öğretinin temel altyapısını teşkil eder, yani o öğretille ilgili bütün inançlar dünya görüşü üzerine bina edilir. Maddi de olsa ilahi de olsa her öğretinin dayandığı bir dünya görüşü mutlaka vardır.<sup>110</sup> Bu anlamda ekol veya öğreti gövdesi ve dallarıyla büyük bir ağaca benzetilirse, dünya görüşü bu ağacın ana gövdesi olmaktadır.

Dünya görüşü Şeriatî'nin tanımıyla “insanın kendi varlık ya da varoluşuyla ilgili sahip olduğu algılama çeşidi”<sup>111</sup> dir. Yani hem kendi varlığımızı hem de bütün varlık alemini

---

<sup>107</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 167.

<sup>108</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 26.

<sup>109</sup> Şeriatî, a.g.e., 25-26.

<sup>110</sup> Şeriatî, a.g.e., 29.

<sup>111</sup> Şeriatî, a.g.e., 31.

nasıl telakki ettiğimiz ve kendimizi bu alemde nasıl konumlandığımız sahip olduğumuz dünya görüşüne göre şekillenmektedir. Bunun yanında, dünyayı zihnimizde nasıl algıladığımız, yani dünya görüşümüz; inançlarımız, davranışlarımız, bireysel ve toplumsal yaşantımız üzerinde büyük bir belirleyiciliğe sahiptir. Bu nedenle, bir insanın, akımın, grubun veya milletin yapısını ve özelliklerini anlayabilmek için sahip oldukları dünyagörüşlerini incelemek gerekir.<sup>112</sup> Diğer yandan, dünya görüşümüz de aslında ait olduğumuz sınıf ve toplum tarafından şekillenmektedir.<sup>113</sup> Bu anlamda, içinde bulunulan toplum ve sahip olunan dünya görüşü arasında iki taraflı bir ilişki olduğu görülmektedir. Bir yandan dünya görüşümüz toplumsal yaşantımızı belirlerken, diğer yandan yaşadığımız toplum nasıl bir dünya görüşüne sahip olacağımızı etkilemektedir. Başka bir ifadeyle bir toplum nasıl düşünüp inanıyorsa ona uygun bir hayat tarzı inşa ederken bir yandan da yaşadığı gibi düşünmeye ve inanmaya başlamaktadır.

Şeriatî'ye göre, her ekolün, altyapısı olan dünya görüşünü temel alan insan, toplum ve tarih olmak üzere üç temel esası vardır. Bir diğer ifadeyle, sahip olunan dünya görüşü temelde kişinin insan, toplum ve tarih anlayışını oluşturur. Bu bağlamda, insanbilim, bir öğretiyeye göre insan olmanın anlamını, sorumluluğunu ve değerini ortaya koyan alandır ve her öğretiyeye kendi dünya görüşüne dayanarak insanın gerçekliğini ve anlamını farklı şekillerde açıklar.<sup>114</sup> İkinci olarak, toplumbilim, ekolün temeli olan dünya görüşü uyarınca toplumun ne olduğu ve ne olması gerektiğine dair inancı belirleyen alandır. Bu anlamda, toplumbilim sadece var olan toplumu tanımlama ve incelemeye odaklanmaz, aynı zamanda öğretiyeye uygun tarzda bir yöne doğru hareket etme ve sorumluluk alma özelliği taşır. Bu nedenle, toplum konusunda eleştirme, yargılama ve değerlendirmeye de yer verir.<sup>115</sup> Son olarak, tarih felsefesine göre, insanlığın başlangıcından beri tarih sürekli devam eden bir seyir içindedir ve onun hareketini belirleyen yasaları keşfederek, benimsenen öğretiyeye uyarınca toplumların geleceğini tahmin edebilmek mümkün

---

<sup>112</sup> Ali Şeriatî, *Dünyagörüşü ve İdeoloji*, çev. Kenan Çamurcu (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 14.

<sup>113</sup> Şeriatî, a.g.e., 13.

<sup>114</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 32.

<sup>115</sup> Şeriatî, a.g.e., 34.

olmaktadır.<sup>116</sup> Özetle, dünya görüşü bir ağacın gövdesi olarak kabul edilirse insanbilim, toplumbilim ve tarih felsefesini bu gövdeden çıkan üç büyük dal gibi görmek mümkündür.

Şeriatî'nin düşünce dünyasında, dünya görüşüne dayanan insanbilim, toplumbilim ve tarih felsefesinin üzerinde ideoloji yer almaktadır. İdeoloji en basit anlamıyla inançtır, fakat bilinçli bir inancı ifade etmektedir. Şeriatî'nin ifadeleriyle “ideoloji, insanın toplumsal, ulusal ve sınıfsal yönünü, aynı şekilde bireyin, toplumun ve insanlık hayatının değerler sistemini, yaşam biçimini ve ideal konumunu bütün boyutlarıyla yorumlayan, “Nasılsın?” “Ne yapıyorsun?” “Ne yapmalı?” ve “Ne olmalı?” sorularını cevaplayan bir inançtır.”<sup>117</sup> İnsan sahip olduğu dünya görüşü uyarınca kendisiyle, hayatla ve dünyayla ilgili bir bilinç kazanmakta ve bunlar üzerine inşa edilen ideoloji sayesinde ideal insan ve ideal topluma ulaşma yolunda kendisine bir hedef ve yön tayin etmektedir. Bu bağlamda, ideolojinin üç aşaması bulunmaktadır: İlk olarak, ideoloji kişiye insan, hayat ve dünya hakkında bir tasavvur, yani dünya görüşü verir. İkinci aşamada, kişi bu dünya görüşüne göre çevresindeki meseleleri algılar, eleştirir ve değerlendirir. Son aşamada ise, ideolog tespit edilen sorunlar için çözüm yolları önerir, ideal örnekler sunar ve aynı zamanda bu idealleri gerçekleştirmekle sorumludur.<sup>118</sup> Bu nedenle, ideoloji hem kişinin bu dünyadaki konumunu ve duruşunu belirleyen bir inanç olmakta, hem de bu inanç doğrultusunda harekete geçmeyi ve değişimi gerçekleştirmeyi içermektedir. Kutub gibi Şeriatî de inancın mutlaka pratik düzende temsil edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Şeriatî İslam'ın bir ideoloji olarak benimsenmesi ve yaşanması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre, bir ekolü bilmek ve tanımak arasında çok büyük bir fark vardır. Kişi bir öğreti hakkında en detaylı bilgilere de sahip olsa onun ruhunu ve anlamını en derinden hissetmediği sürece o öğretiyi tanımış olmaz.<sup>119</sup> Buna göre İslambilim kavramı İslam

---

<sup>116</sup> Şeriatî, a.g.e., 41.

<sup>117</sup> Şeriatî, a.g.e., 43.

<sup>118</sup> Şeriatî, *Dünyagörüşü ve İdeoloji*, 69.

<sup>119</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 20-21.

ideolojisi anlamına gelmektedir ve İslam'ı bilmeyi değil tanımayı ifade etmektedir.<sup>120</sup> İslam'ı bir ideoloji olarak tanımak yani İslambilim, onu bir kültür veya ilim olarak tanımaktan çok farklıdır. İslam bilimlerini veya İslam kültür ve medeniyetini tanımak isteyen kişi bilimsel bir öğrenim sürecinden geçerek gerekli bilgileri edinir ve o alanda uzmanlaşır. İslam'ı bir ideoloji olarak tanımak için ise İslam kültürü, medeniyeti ve bilimlerine dair bilgilenmekten ziyade İslam'ı bir inanç ekolü olarak kabul etmek ve bu inancın ruhunu kavramak gerekir. İslam'ın ruhu kavrandığında onun insan zihni, hayat ve tarih üzerinde nasıl hareket ettirici bir güce sahip olduğu da anlaşılabilir olur.<sup>121</sup> İslam bu şekilde bir ideoloji olarak benimsendiğinde, artık zihindeki durağan bilgiler olmaktan çıkıp hayatla iç içe, canlı, hareketli bir öğreti haline gelir, ve hayatı değiştirmeye ve dönüştürmeye başlar. Kutub'un da belirttiği gibi İslam kişiye insan, hayat ve kainat hakkında nasıl bir bakışa sahip olması gerektiğini ve bunlarla nasıl bir ilişki kurması gerektiğini gösterir ve bu doğrultuda yaşamasını ister.

Şeriatî'nin İslam'ı neden bir ideoloji olarak değerlendirdiğini anlayabilmek için onun din kavramına nasıl yaklaştığına daha yakından bakmak gerekmektedir. Şeriatî dinin gelenek olarak ve ideoloji olarak olmak üzere iki türü bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre ideoloji olarak din; bir birey, sınıf veya millet tarafından bilinçli olarak seçilir ve bu akidenin tercih edilmesinde bireyin mevcut durumu, ihtiyaçları ve yaşadığı anormallikler etkilidir. İçinde bulunduğu sosyal, siyasi ve iktisadi konum hakkında bilinç kazanan birey, yaşadığı problemleri ve anormallikleri benimsediği akide çerçevesinde değerlendirmeye başlar ve hoşnut olmadığı mevcut durumu bu doğrultuda değiştirmeye ve dönüştürmeye yönelir. Yani artık benimsenen din, bireyin veya grubun ideallerini gerçekleştirme için yürüyeceği yolu gösteren bir ideoloji haline gelmiştir. Diğer yandan gelenek olarak din ise; dinin ilk halini, özünü ifade eden ve katılanları bilinçlendiren bir hareket olarak ortaya çıkan ideolojik dinin tarihsel süreç içerisinde kurumsallaşarak bir sosyal gelenek, milliyet ve kültüre dönüşmesidir. Bu aşamada artık din bilinçli olarak seçilmez, bilakis bireyler bu

---

<sup>120</sup> Şeriatî, a.g.e., 22.

<sup>121</sup> Şeriatî, a.g.e., 24.

dine bağı olarak dünyaya gelirler. Kısacası, başlangıçta peygamberlerin liderliğinde bir hareket olarak ortaya çıkan ve üyeleri için bir ideoloji halini alan dinler zamanla aslından ve amacından uzaklaşarak toplumsal bir kurum hüviyetine bürünmüştür.<sup>122</sup> Şeriatî'ye göre, Hristiyanlık ve Zerdüştlük gibi dinlerin geçirdiği bu dönüşüm, İslam dini için de geçerlidir.<sup>123</sup> Kısacası, din kurumsallaştığında ve bir gelenek haline geldiğinde hareket ettirici ve dönüştürücü gücünü kaybetmektedir.

Şeriatî tevhidi bir dünya görüşü olarak tanımlamakta ve karşısına onun zıttı olarak şirk dünya görüşünü koymaktadır. Kutub gibi Şeriatî'ye göre de İslam'ın ortaya koyduğu tevhid prensibi yalnızca dini-felsefi bir görüş olarak Allah'ın birliğini kabul etmeyi amaçlamaz, bilakis tevhid insanın tüm varlığa ve evrene bakışını yeniden şekillendirir. Bu bağlamda, tevhidi dünya görüşüne sahip olan kişi, varlık alemini madde-mana, cisim-ruh, dünya-ahiret, fizik-fizikötesi gibi kategorilere ayırarak incelemeyi, onun gözünde varlık tek bir hedef, irade, akıl ve duyguya sahip bir bütündür. Bu açıdan tevhidi bir imparatorluğa benzetmek mümkündür. Şirk ise yine bir dünya görüşü olarak tevhidin tam karşısında yer almaktadır. Yani tevhid dünyayı bir vahdet ve düzenli bir bütün olarak algılamakta şirk tam tersine dünyanın farklı hedefler, iradeler, özler ve ilkeler taşıyan, birbirinden bağımsız ve birbiriyle uyumsuz kutuplardan oluşan düzensiz bir yapı oluşturduğuna inanır. Bu nedenle şirkin dünya görüşü feodal bir yapıya benzemektedir.<sup>124</sup> Kısacası, var olan her şey hükümdarı Allah olan varlık imparatorluğunun bir parçası olarak kabul edildiğinde, varlık hakkında insan zihninde hiçbir zıtlık ve uyumsuzluğa yer kalmamaktadır.<sup>125</sup>

Tevhide dayalı dünya görüşüne göre varlık, insan duyularının algılamasına ve incelemeye açık olma bakımından, yani epistemolojik açıdan şahadet ve gayb olarak iki itibari kısma ayrılmaktadır. Buna göre, şahadet duyuların algılamasına açık olan, hissedilebilen ve

---

<sup>122</sup> Şeriatî, *Dünya görüşü ve İdeoloji*, 75-76.

<sup>123</sup> Şeriatî, a.g.e., 71.

<sup>124</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 48-49.

<sup>125</sup> Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi I*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 311.

tecrübe edilebilen aleme karşılık gelirken; gayb ise duyumsanamayan, hissedilemeyen, inceleme ve tecrübeye kapalı olan alemi ifade etmektedir.<sup>126</sup> Gayb da halihazırda bilinmiyor olsa bile bilinebilir olan ve bilinemez olan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Şehadet alemi ise ayetler ve sünnetlerden oluşmaktadır. İlk olarak ayet kelimesi; dünyada var olan, görülebilen, hissedilebilen yani duyumsanabilen ve bu şekliyle mutlak gaybi varlığa işaret eden bütün maddi ve manevi olguları ifade etmek için kullanılır. Bu açıdan sünnet, Arapça'daki "mezahir" ve Batıdaki "fenomen" kavramlarına karşılık gelmektedir. Sünnet kavramı ise bu olgular yani ayetler arasındaki ilişkileri ifade eder.<sup>127</sup> Başka bir ifadeyle, insanın, toplumun, doğanın ve dünyanın işleyişini sağlayan bilimsel yasaların tümü sünnet olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an; hem yer, gök, yağmur, ışık, sivrisinek gibi maddi olguları hem de vahiy ve peygamberlerin mucizeleri gibi metafizik olguları ayet olarak göstermektedir.<sup>128</sup> Yani tevhide dayalı dünya görüşüne göre, varlık alemi madde-mana, fizik-metafizik, bilimsel-bilimsiz, cisim-ruh gibi ayrımlara gidilmeden, tevhid çatısı altında bir bütün olarak değerlendirilmektedir.

Şeriatî, tevhidin varlığa yönelik bütüncül bakış açısının modernizmin doğaya ve varlığa bakışından tamamen farklı olduğunu, hatta onun tam karşısında yer aldığını ısrarla vurgulamaktadır. Günümüzde yalnızca duyularla algılanabilir ve hissedilebilir olan unsurlar bilimin sınırları içerisine dahil edilmekte, duyularla algılanamayan bütün diğer unsurlar ise fizikötesi olarak kategorize edilerek bilimsel alanın dışına itilmektedir. Oysa tevhidin dünya görüşüne göre, bunların hepsi Allah tarafından var edilmiştir ve O'nun ayetleri olarak görülmelidir. Diğer yandan, madde ve mananın, ve dünya ve ahiretin keskin sınırlarla ayrılması, insan zihninde Allah'ın maddi alemde, yani bu dünyada var olmadığı ve yalnızca ölümden sonra ahiret aleminde O'na ulaşabileceği şeklinde bir inanın oluşmasına sebep olmaktadır. Varlığa birlik gözüyle bakan tevhid ise bu düşünceye karşı çıkmaktadır. Tевhidi dünya görüşüne göre, Allah'a ulaşmak, O'nun

---

<sup>126</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 50.

<sup>127</sup> Şeriatî, a.g.e., 120-21.

<sup>128</sup> Şeriatî, a.g.e., 117.

başka bir alemde var olduğunu düşünüp yaşadığımız maddi alemleri kötüleyerek değil, bilakis Kur'an'ın da sıklıkla işaret ettiği gibi doğaya, yani maddi aleme bilinçli bir şekilde yönelip derinlemesine incelemelerde bulunarak, yani doğayı keşfederek mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle, fizikle uğraşmadan metafiziğe, maddi aleme uğramadan mana alemine ulaşabilmek söz konusu değildir.<sup>129</sup> Bu nedenle, tevhide dayalı dünya görüşünde madde ve mana ayrımı yoktur, maddeden manaya, tabiatın gayba doğru bir süreklilik ve yolculuk vardır, ve yolculuğun amacı Allah'a ulaşmaktır. Bu bağlamda, kişi ister biyolog olsun, ister teolog; eğer amacı Allah'ın ayetlerini ve sünnetini keşfetmekse her iki alanda gerçekleştirilen faaliyet de gerekli ve çok değerlidir.

Varlık hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olan tevhide dayalı dünya görüşü, varlık alemini oluşturan üç temel alan olan Tanrı, doğa ve insan arasında bir birlik inşa etmektedir, çünkü tevhide göre, ayrı gibi görünen bu unsurlar, aslında tek bir kaynaktan meydana gelmekte ve tek bir ruh ve iradeyle hayat bulmaktadır.<sup>130</sup> Tevhide inanmak yani kainattaki canlı ve cansız bütün varlıkların Allah tarafından yaratıldığını ve bütün bu varlıklar üzerinde tek hakimin Allah olduğunu kabul etmek, kainatta ilahi birliğin varlığını tasdik etmektir. Eğer kainatta ilahi birlik varsa, yani kainatı çekip çeviren ve yöneten tek bir güç varsa, yeryüzünde de beşeri birliğin var olması gerekir. Tevhid inancına sahip kişi için bütün insanlar tek bir maddeden ve kaynaktan yaratılmış, tek bir irade tarafından yönetilmekte ve tek bir hedefe doğru hareket etmektedir; dolayısıyla hepsi eşit değere sahiptir. Kısacası, Allah'ın birliğini kabul etmenin doğal sonucu kainatın birliğini kabul etmek, kainatın birliğini kabul etmenin doğal sonucu ise insanların birliğini, yani bütün insanların bir ve eşit olduğunu kabul etmektir.<sup>131</sup> Bu şekilde tevhid, varlık alemini tek ve bütün bir varlık imparatorluğu olarak görmeyi sağlamakta ve zihinlerde dünya, tarih ve insan birliğini inşa etmektedir.<sup>132</sup> Şeriatî'ye benzer şekilde Kutub da tevhidin kainat, hayat

---

<sup>129</sup> Şeriatî, a.g.e., 118-19.

<sup>130</sup> Şeriatî, a.g.e., 49.

<sup>131</sup> Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 19-20.

<sup>132</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi I*, 311.

ve insan arasında birlik sağladığını ifade ederken insanın tevhid sayesinde varlık hakkında nasıl bütüncül bir bakış kazandığını ortaya koymuştur.

Şeriatî'ye göre tevhidin aslında dört boyutu vardır. Birincisi diğer üç boyuta temel teşkil eden ve şimdiye kadar üzerinde geniş bir şekilde durulan dünya görüşü olarak tevhiddir. İkincisi, tevhidin toplumsal boyutudur yani tevhidin sınıfsal bir altyapı olarak ele alınmasıdır. Tarihsel bir görüş ve felsefe olarak tevhid, tevhidin üçüncü boyutunu oluşturur. Fakat burada tarih denildiğinde, geçmişte yaşanmış olayların anlatıldığı günümüzdeki tarih dersleri ve kitapları anlaşılmalıdır. Bilakis tarih felsefesi olarak tevhid, insanın oluş sürecini anlamayı ve onun serüveninin keşfedilmesi yoluyla insanın, belirli bir toplumsal sınıfın, grubun ve tüm insanlığın geleceğine dair isabetli tahminlerde bulunmayı sağlar. Son olarak, tevhidin dördüncü boyutu olan insanbilim yani insani ve ahlaki bir etken anlamında tevhid, insanı konuşan hayvan yerine “tanrısal hayvan” olarak tanımlar ve onu ölümün yani bu dünyanın ötesine taşır. Ayrıca tevhid sayesinde insan, bütün varlığın tek kaynağına dayanmaya başlar ve hayatındaki boşluktan ve anlamsızlıktan kurtulur. Bu sayede, hayat yolculuğunda karşılaşacağı bütün zorluklara ve tehlikelere karşı direnip ayakta kalabilir. Artık insan en küçük esintide yerinden sarsılan, güçsüz bir varlık olmaktan çıkıp başkalarının sırtını dayayıp ondan güç aldığı bir varlık haline gelir.<sup>133</sup> Şeriatî tevhidi bir dünya görüşü olarak benimseyen insanı ve bu insanın durumunu “bütün varlığın dayandığı duvara dayanan bir insan...bütün varlığı sımsıkı sarmış bulunan hayat ipine sarılmak”<sup>134</sup> şeklinde tanımlarken Kutub tevhidin zıttı olan cahiliye anlayışını “insanı varlık bütününü çekip çeviren gelenekten ayrı farz eden”<sup>135</sup> ifadeleriyle açıklamaktadır. Bu ifadelerden Kutub ve Şeriatî'nin tevhidi “varlığın ayrılmaz bir parçası olmak ve bütün varlıklar gibi yalnızca Allah'a dayanmak” şeklinde nasıl benzer şekilde açıkladıkları görülmektedir.

---

<sup>133</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 152-53.

<sup>134</sup> Şeriatî, a.g.e., 153.

<sup>135</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 31.

Şeriatî, tevhide dayalı dünya görüşünün insana gerçek özgürlük ve yüceliği sağladığını vurgulamaktadır. Ona göre, varlığın merkezinde tek bir salt irade, bilinç ve güç vardır, ve bütün varlıklar bu manevi merkezin etrafında, ona bağlı olarak hareket etmektedir. Tevhid sayesinde varlık aleminin bir parçası olduğunun farkına varan insan, aynı zamanda bütün varlıkların merkezinde yer alan ve hepsinin bağlı bulunduğu bu büyük güce de bağlanmış olmaktadır. Aslında Kabe etrafındaki tavaf, kainattaki her şeyin varlığın merkezi etrafındaki dönüşünü gözler önüne sermektedir. Bu şekilde tek bir merkeze bağlanan, tek bir kıbleye yüzünü dönen ve tek bir güçten korkup sadece ona karşı kendini sorumlu hisseden insan, bütün diğer bağıllık ve yönelişlerden kurtulmuş olur. Allah'tan başka kimseye teslim olmayan, korku ve açgözlülüğe esir olmaktan kurtulan kimse ise tevhid sayesinde gerçek özgürlük ve yüceliği elde eder.<sup>136</sup> Kutub'un da vurguladığı gibi özgür insan ancak tevhide inanan insandır, yine özgür toplum da ancak kula kulluktan kurtulup sadece Allah'ı rab, ilah ve hakim olarak kabul eden toplumdur. Bu nedenle, hem Kutub hem de Şeriatî'ye göre, tevhid ve özgürlük arasında ayrılmaz bir bağ vardır.

Kutub tevhide dayalı dünya görüşünün karşısında cahiliye zihniyetini ve yaşam tarzını koyarken Şeriatî tevhidin karşısına şirk zihniyetini ve yaşam tarzını koymaktadır. Yani Şeriatî'ye göre tevhid ve şirk birbirine tamamen zıt iki dünya görüşüdür. Bu ayrıma göre, dünya görüşü tevhid olan kişi bütün varlığa ve varlığın bütün katmanlarına birlik gözüyle bakarken, dünya görüşü şirk olan kişi her düzeyde ikilik ve çokluk görmektedir. Onun gözünde bu dünya ile ahiret, maddi alem ile manevi alem, bilim ile din, bu dünyada geçimini sağlamak için çalışmakla Allah için çalışmak arasında veya farklı ırklardan, mesleklerden, toplumsal düzeylerden gelen kişiler arasında hep bir zıtlık ve çelişki söz konusudur. Yani sadece Allah yaratıcı ve ilah olarak kabul edilmediğinde ilahi düzeydeki bu çokluk toplumsal düzeyde de görülmeye başlamaktadır.<sup>137</sup> Bu nedenle, Şeriatî'ye göre, ırksal veya toplumsal şirk meşruiyetini tanrısal şirkten yani şirke dayalı dünya görüşünden sağlamaktadır. Daha ayrıntılı açıklamak gerekirse, şirkin hakim olduğu bir toplumda

---

<sup>136</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 53-54.

<sup>137</sup> Şeriatî, a.g.e., 52-53.

farklı toplumsal sınıflar veya ırklar vardır ve her sınıfın tanrısı o sınıfın sembolü konumundadır. Nasıl Tanrılar birbirleriyle çatışma halindeyse aynı şekilde onları ilah olarak kabul eden ırklar ve toplumsal sınıflar da birbiriyle çatışma halindedir. Tanrıların ezeli ve ebedi olması toplumsal sınıfların da saygınlıklarının ve aralarındaki farklılık ve çekişmenin devam etmesine, ve dolayısıyla sınıflı toplum yapısının da devamına neden olmaktadır.<sup>138</sup>

Kısacası, Kutub ve Şeriatî'ye göre, her dünya görüşü bir dünya düzeni kurmakta ve o düzen o dünya görüşünün yeryüzündeki yansıması haline gelmektedir. Varlığa tevhid gözlüğüyle bakan temelini birlik ve eşitlikten alan bir dünya tahayyül edip kurarken, şirk gözlüğünü takan hem kainatta, hem toplumda hem de insanın kendi yapısında hep bir ikilik ve çatışma görmekte ve kurmak istediği dünya da bu bakışa göre şekillenmektedir. Burada aslında dinin kamusal alanda görünür olmasını istemeyen, kişinin inancını sadece kendi özel hayatına hapseden, sosyal düzenin ise tamamen insanlar tarafından başka prensiplerle şekillendirilmesini gerekli gören seküler bakış açısı eleştirilmektedir. Kutub ve Şeriatî gibi düşünürler bir Müslüman için böyle bir bakışa sahip olmanın imkansız olduğunu, çünkü tevhid inancının Müslümana yepyeni bir dünya görüşü kazandırdığını ve bu dünya görüşünde insana, hayata ve kainata aynı gözlüklerle bakıldığını vurgulamaktadırlar. Ne var ki seküler bir düzende, seküler bir eğitim sistemiyle, seküler bir zihniyetle yaşamaya başlayan Müslümanlar da artık bu bakış açısını kaybetmeye başlamışlardır. Bu nedenle, Müslüman düşünürler bir yandan Müslüman olmayan muhataplara İslam'ın dünya görüşünü anlatırken bir yandan da Müslümanlara kaybettikleri dünya görüşlerini hatırlatmak zorunda kalmışlardır.

Şeriatî insanlık tarihini Kur'an'daki Habil ve Kabil kıssasını temel alarak tevhid ve şirk mücadelesi bağlamında değerlendirmektedir. Şeriatî'ye göre, insanlık tarihinde topluma önce tevhid inancı hakimken daha sonra sosyal sınıfların ortaya çıkışına bağlı olarak insanlar şirke yönelmiştir. Şirk tarihsel süreçte çok farklı şekillerde inançları ve yaşayışları

---

<sup>138</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi I*, 309.

şekillendirirken tevhid düşüncesi de şirkin içerisinde bir şekilde varlığını devam ettirmiş ve hiçbir zaman tamamen kaybolmamıştır.<sup>139</sup> Kur'an'da Habil ve Kabil kıssasına yer verilmesinin sebebi yalnızca başka bir insanın canına kıymanın ahlaki bakımdan ne kadar kötü bir davranış olduğunu anlatmak değildir, bilakis bu kıssa insanlık tarihinde eşitlik ve paylaşımın hakim olduğu ilkel komün döneminden özel mülkiyetin ortaya çıktığı sınıflı toplum yapısına geçiş sürecini anlatmaktadır. Hayvancılıkla uğraşan Habil ve çiftçi olan Kabil'in çalışma şekilleri onları farklı toplumsal ve iktisadi koşullara sokmuş ve toplumsal konumları sosyal psikolojilerini ve davranışlarını şekillendirmiştir.<sup>140</sup> Bu bağlamda, Habil toplumun bütün üyelerinin üretim faaliyetine beraber katıldığı, eşitlik ve adaletin hakim olduğu hayvancılık dönemi insanını temsil ederken Kabil ise üretim kaynaklarının belli bir grubun mülküne geçtiği ve bu grubun toplumun diğer üyelerini tahakküm altına alıp sömürdüğü ve zulmettiği çiftçilik dönemi insanını simgelemektedir. Kabil'in Habil'i öldürmesiyle insanlık tarihinde kölelik, serflik, feodalite, burjuvazi gibi özel mülkiyetin ve sınıflı toplum yapısının hakim olduğu düzenlerin ortaya çıkış süreci başlamıştır.<sup>141</sup>

Şeriatî'ye göre bir toplum ya Habilci ya da Kabilci altyapıya sahiptir. Farklı üretim kaynaklarına, araçlarına ve üretim ilişkilerine sahip olan kölelik, serflik, feodalizm, burjuvazi ve kapitalizm düzenleri toplumların üstyapısını oluştururken bu sosyal düzenlerin hepsinin altyapısı Kabilci altyapıdır. Bu toplumlarda üretim araçlarının ve kaynakların mülkiyetine sahip olan grup toplumun diğer üyeleri üzerinde üstünlük kurarak onları kendi kurdukları düzende çalıştırmaktadır. Yine Habilci altyapıya sahip toplumlarda da avcılık, esnafılık, tarım ve endüstri gibi farklı üretim biçimlerinin görülmesi mümkündür. Fakat bu toplumlarda bütün üyeler toplumun geleceğini şekillendirmek için beraber çalışmakta ve ortak hareket etmektedir.<sup>142</sup> Şeriatî bireysel mülkiyet anlayışının gelişmesini sınıflı toplum yapısının ortaya çıkmasının en önemli sebebi olarak görmektedir. Aynı zamanda mülkiyet ve güç arasında çok sıkı bir ilişki

---

<sup>139</sup> Şeriatî, a.g.e., 263-64.

<sup>140</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 67-68.

<sup>141</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi I*, 308-9.

<sup>142</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 74-77.

olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre gücü elde eden grup mülkiyeti ele geçirmiş ve sahip olduklarını artırdıkça gücüne güç katmış ve bu durumu doğallaştırıp meşrulaştırmıştır.<sup>143</sup> Şeriatî'nin bireysel mülkiyete şiddetle karşı çıktığı görülmektedir. Fakat dikkat edilirse aslında Kutub da kapitalizmin ferdi mülkiyet anlayışının İslam'ın mülkiyet anlayışından farklı olduğunu ve İslam'da mülkün yalnızca Allah'a ait olup insanlar için bir emanet olarak görülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu nedenle, Şeriatî ekonomik düzeni ve bireysel mülkiyeti toplumları tevhid ve şirk toplumu olarak sınıflandırmada temel etken olarak kabul etse de mülkün asıl sahibini Allah olarak görme açısından Kutub'la benzer bir yaklaşıma sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Bireysel mülkiyeti şiddetle eleştiren ve Habilci altyapıya sahip toplumu yani tevhid toplumunu sınıfsız bir toplum olarak betimleyen Şeriatî, ilk başta sosyalizm ve komünizme Kutub kadar olumsuz yaklaşmıyor gibi görünmektedir. Fakat aslında Şeriatî'nin Marksizm için de çok önemli eleştirileri vardır. Şeriatî ayrıca her ne kadar birbirlerine zıt iki sistem gibi görülse de insanın maddeyi aşan manevi yönünü tamamen görmezden gelip yalnızca maddi ihtiyaçları olan bir varlık gibi görme bakımından kapitalizm ve komünizm aynı bakış açısına sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>144</sup> Ayrıca Şeriatî'ye göre, Marksizm kendi kendisiyle çelişen bir dünya görüşüne sahiptir. Öncelikle Marksizm insan hayatının bütünüyle iktisadi ilişkilere ve maddeye dayandığını varsaymaktadır, fakat diğer yandan da eşitlik ve adaletin hakim olduğu toplumu inşa etmek için insanları sorumluluk almaya, mücadeleye ve bu uğurda büyük fedakarlıklar yapmaya çağırır. Oysa materyalist bir dünya görüşüne sahip olan ve her şeyi bu dünyayla ve bu dünyadan elde edeceği maksimum faydayla sınırlandıran birinden toplumun çıkarları ve yüce bir hedef için gerekirse canını bile verecek kadar fedakarlıkta bulunmasını beklemek mantıklı değildir, çünkü felsefede materyalist olmak ahlakta bireysel olmayı gerektirmektedir. Bu nedenle materyalizm ve idealizm arasında kalmış

---

<sup>143</sup> Şeriatî, a.g.e., 65.

<sup>144</sup> Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 29.

Marksist felsefede bir tutarsızlık ve çelişki vardır.<sup>145</sup> Kısacası, her ne kadar Şeriati toplumsal düzenin şekillenmesinde ekonominin ve maddi ilişkilerin temel olduğunu vurgulasa da tevhide dayandırdığı dünya görüşünde madde ve mana arasında bir birlik kurulmakta ve çelişkilerden uzak bir şekilde yüce ve ahlaki bir hedef için mücadele edilmektedir.

Şeriati'nin toplum tahayyülünü anlayabilmek için onun din kavramına yaklaşımını da incelemek gerekmektedir, çünkü Şeriati Kutub'a benzer şekilde din ve toplum kavramları arasında çok sıkı bir ilişki kurmaktadır. Şeriati'ye göre modern dönem dışında insanlık tarihine bakıldığında bütün insanlar ve toplumlar dindardır. Öyle ki din bir toplumun hem maddi hem de manevi hayatının tam merkezinde yer almakta; felsefeyi, ahlakı, maneviyatı, kültürü ve ekonomik yapıyı bütünüyle etkilemektedir. Özellikle bir toplumun sembolü konumunda olan büyük şehirler incelendiğinde hepsinin merkezinde dini yapıların olduğu ve diğer yapıların bu merkez etrafında yine dini motiflerle bezenmiş bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Ayrıca tarih boyunca bütün peygamberler dinsizlikle değil, gönderildikleri toplumun mevcut diniyle mücadele etmiştir. Yani insanlara dinin neden gerekli olduğunu değil, benimsedikleri dinin yanlış din olduğunu anlatmışlar ve hak dini tebliğ etmişlerdir. Modern dönemde ise rasyonalizmin de etkisiyle Allah'ı ve ahireti tamamen inkar eden insanlar olsa da tarihte böyle insanlar hiçbir zaman müstakil bir toplum oluşturmamışlardır. Dolayısıyla, aslında dinsiz bir toplum olmadığından tarihte din dinsizlikle değil hep başka bir dinle mücadele etmiştir.<sup>146</sup> Şeriati'nin "dine karşı din" söylemi, Kutub'un her dinin bir hayat sistemi, bu nedenle her hayat sisteminin de bir din olduğunu ifade eden bakış açısına çok benzemektedir. Her iki düşünür de dinin toplumun ve toplumsal düzenin ayrılmaz bir parçası olduğunu sürekli vurgulamıştır. Bu bakış açısına göre, bir Müslüman eğer İslam dinini benimsemişse içinde yaşadığı sosyal düzenin şartlarını da gözden geçirmeli ve yaşadığı toplum inancının ilkelerine göre düzenlenmediyse bunun farkına vararak inancına uygun toplumsal düzeni inşa etmek için

---

<sup>145</sup> Şeriati, *İslambilim I*, 252-55.

<sup>146</sup> Şeriati, *Dine Karşı Din*, 44-46.

çalışmalıdır. Aksi takdirde yaşadığı hayat sistemi onun dini haline gelmekte ve tevhid dinine zıt bir dini yaşamaya başlamaktadır.

Tarihte bütün toplumların dini bir inancı ve yaşayışı olduğunu belirten Şeriatı, din kavramıyla bağlantılı olarak küfür ve şirk kavramları üzerinde durmaktadır. İlk olarak, kelime anlamı örtmek olan küfür kavramı, her insanın fitratına yerleştirilmiş olan hakikatin veya hak dinin üzerinin çeşitli sebeplerle başka bir din ile örtülmesi anlamına gelmektedir.<sup>147</sup> Buna göre, hiçbir dini olmayan kişi değil, doğru olmayan bir dini yaşayan kişi kafir olarak adlandırılır. Şirk ise tarih boyunca çeşitli şekillerde ortaya çıkmış, farklı tezahürleri olmuştur. Şirk genelde putlara tapmak olarak algılansa da bu aslında şirkin sadece bir çeşididir. Kur'an'ın hitap ve ikazları incelendiğinde onun yalnızca putlara tapan müşriklere değil şirkin bütün türlerine karşı olduğu anlaşılmaktadır. Zaten tarih boyunca tevhid ve şirk dinleri arasında daima bir mücadele süregelmiştir, ve şirk dini tarihin hiçbir döneminde tamamen etkisini kaybetmemiştir.<sup>148</sup> Şirki açıklarken tağut kavramına da değinen Şeriatı'ye göre, halkın Allah dışında kulluk ettiği ve teslim olduğu tağutlar bazen Lat ve Uzza gibi görünür putlarken bazen para, erdem, kan, soy ve sınıf da birer tağuta dönüşmüştür.<sup>149</sup> Burada Kutub'un tevhid toplumu dışındaki bütün toplumları cahiliye toplumu olarak sınıflamasına benzer şekilde Şeriatı de tevhid dini dışındaki bütün düzenleri şirk dini olarak adlandırmaktadır. Kısacası, Kutub ve Şeriatı cahiliye ve şirk kavramlarını çok yakın anlamda tevhidin zıttı olarak kullanmaktadır.

Şeriatı'ye göre, şirk dininin toplumda siyasi, ekonomik ve uhrevi olmak üzere üç yansıması vardır. Kur'an'da bahsedilen Firavun şirkin siyasi yönünü, Karun ekonomik yönünü, Belam Baura ise uhrevi yönünü temsil etmektedir. Bu bağlamda, Firavun siyasi baskı yoluyla, Karun halkı ekonomik açıdan sömürerek ve Belam Baura ise dini duyguları kullanarak halkı tevhid dininden uzaklaştırmıştır.<sup>150</sup> Şeriatı tarih boyunca ortaya çıkan şirk

---

<sup>147</sup> Şeriatı, a.g.e., 16.

<sup>148</sup> Şeriatı, a.g.e., 16-18.

<sup>149</sup> Şeriatı, a.g.e., 25.

<sup>150</sup> Şeriatı, *Dinler Tarihi I*, 313.

dinlerine peygamberler tarihi ve İslam tarihinden örnekler vermektedir. İlk olarak, Hz. Musa Tur Dağı'na çıktığında halkı buzağıya tapmaya teşvik ederek onları tevhidden uzaklaştıran Samiri ve yine aynı dönemde toplum üzerinde dini açıdan büyük bir saygınlığı olan ve Hz. Musa'ya karşı çıkan Belam Baura dinsiz kimseler değildir. İkinci olarak, Hz. İsa'ya en büyük düşmanlığı gösteren, her fırsatta baskı, iftira ve zorlamalarla onu yolundan döndürmeye çalışan Ferisiler de aslında kendi dinlerine çok bağlı kimselerdir. Benzer şekilde, Hz. Muhammed'in getirdiği dini reddeden ve ona sürekli düşmanlık besleyen Araplara bakıldığında onların kendi dinlerine bağlılıktan dolayı bu tavrı sergiledikleri görülmektedir. Son olarak, İslam tarihinde Ehli Beyt'in karşısında yer alan kesim de Allah'a inanmaktadır ama tevhid dininden uzaklaşmıştır. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren süregelen bu iki din arasındaki mücadele kıyamete kadar da devam edecektir.<sup>151</sup> Burada Şeriatî'nin İslam tarihi hakkındaki değerlendirmelerinde Şii bakış açısının etkili olduğu görülmektedir. Fakat Şeriatî kadar erken başlatmamış ve onun kadar sert olmamış olsa da Kutub da Hz. Osman döneminden itibaren Müslüman toplumları, özellikle de yönetimleri eleştirmiş ve olması gerekenden uzaklaştığını ifade etmiştir.

Şeriatî'ye göre tevhid dininin en ayırıcı özelliği “inkılapçı” olmasıyken şirk dini tam tersi olarak “meşrulaştırıcı”dır. İlk olarak, tevhide inanan kişi yalnızca kalbinde bir inanç taşımaya başlamaz, aynı zamanda bu inanç doğrultusunda yaşadığı hayatı, içinde bulunduğu toplumu bütün yönleriyle gözlemlemeye ve analiz etmeye başlar. Bu değerlendirmeler neticesinde eğer içinde bulunduğu düzen inancına uygun değilse hiçbir meşrulaştırma çabasına gitmeden derhal bu düzeni kaldırıp yerine inancına uygun düzeni inşa etmek için çalışmaya başlar. Bunun örneğini peygamberlerin hayatında görmek mümkündür, çünkü peygamberlerin hepsi gönderildikleri toplumu hakka uygun şekilde yeniden inşa etmek için uğraşmışlardır, yani bozuk düzene hiçbir şekilde teslim olmamışlardır.<sup>152</sup> Buna karşılık, şirk dininde ise halkın içinde bulunduğu toplumsal düzen

---

<sup>151</sup> Şeriatî, *Dine Karşı Din*, 21-24.

<sup>152</sup> Şeriatî, a.g.e., 25-26.

ilahlara, ahirete ve gayba dair inançlar kullanılarak meşru ve doğru gösterilir, bu şekilde kimsenin sistemi eleştirmesine ve değişmesine müsaade edilmez. Bu şekilde ezilen ve mazlum sınıf hep aşağı tabakada kalmaya, ezen ve zalim ileri gelenler ise üstün ve şerefli sınıf olarak görülmeye devam eder. Kader ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak kavramları ise öyle bir çarpıtılır ki değişime sebep olacakken aksine zulme ve haksızlığa boyun eğmeye sebep olur.<sup>153</sup> Bu nedenle Şeriatı, tevhid dinini aşk, güzellik, aşkın ve mükemmel olana yöneliş, bilinç, anlama, fıtrat, sünnetullahı teslim olmak, adaletin ve hakkın tesis edilmesi kavramlarıyla bağlantılı olarak açıklarken; şirk dininin korku, cehalet, kölelik, zillet, zulüm, zorbalık, baskı, vahşet kavramlarıyla ilişkili olduğunu ifade etmektedir.<sup>154</sup> Kısacası, tevhid dini her zaman iyiliğin, güzelliğin, hakkın, adaletin ve mazlumun yanında yer alırken şirk dini zulmün ve adaletsizliğin temsilcisi olmuştur.

Şeriatı'ya göre, tarih boyunca tevhid safında hep halk yer almış, karşı safta, yani şirkin safında ise toplumun ileri gelenleri olup peygamberlerin mücadelesine karşı çıkan, tağuta kulluk eden ve sefahat içinde yaşayan “mele ve mütrefin” sınıfı yer almıştır. Bu sosyal sınıflandırmada Allah ise halkın tarafında yer almaktadır. Tarih boyunca bütün peygamberler halka hitap etmiş ve toplumda adaletin yeniden tesis edilmesi için insanları mele ve mütrefin zümresine ve onların dini olan şirke karşı çıkmaya çağırılmışlardır.<sup>155</sup> Bu nedenle tevhid, halkı tevhide çağırdığı için halkın dini ama aynı zamanda kendisine çağrılan Allah olduğu için Allah'ın dinidir.<sup>156</sup> Aynı şekilde İbrahimi peygamberlerin hepsi de ümmidir, yani ümmetten, halkın içinden gelen, çoban veya sanatkar insanlardır. Okuma yazma da bilmezler, çünkü tarihte okuma yazma bilen kesim ekonomik, siyasi ve dini gücü elinde bulunduran üst sınıflar olmuştur.<sup>157</sup> Şeriatı toplumsal açıdan siyaset, ekonomi ve din arasında çok güçlü bir bağ olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, siyasi ve ekonomik güce sahip olanlar toplumun dini yaşantısını da kendi istedikleri doğrultuda

---

<sup>153</sup> Şeriatı, a.g.e., 27-28.

<sup>154</sup> Şeriatı, a.g.e., 36-38.

<sup>155</sup> Şeriatı, a.g.e., 38-40.

<sup>156</sup> Şeriatı, a.g.e., 49.

<sup>157</sup> Şeriatı, *Dinler Tarihi I*, 314-15.

şekillendirmekte ve bozuk düzenin meşruiyet zeminini oluşturmaktadırlar. Bu nedenle, tevhid mücadelesi bu zulmün karşısında mazlum olan halk tarafından halktan bir peygamberin öncülüğünde gerçekleştirilmektedir.

### 3.3. Faruki: İslam Medeniyetinin Esası Olarak Tevhid

Faruki'ye göre İslam, Allah'tan başka ilah olmadığı fikrine dayanmaktadır, yani tevhid İslam'ın temel esasıdır. Müslümanlar Allah'ı bir ve tek ilah olarak kabul ederler ve O'nun varlığına hiçbir şekilde başka bir varlığın ortak olmasının mümkün olmadığına inanırlar.<sup>158</sup> Tevhid en basit ve geleneksel anlamda bu şekilde ifade edilse de aslında İslam tarihini, kültürünü, medeniyetini ve bilimini; kısacası İslam'ın bütün zenginlik ve çeşitliliğini La ilahe illallah sözüyle özetlemek mümkündür. Bu nedenle Faruki'ye göre, “tevhid genel bir gerçeklik, hakikat, dünya, zaman ve mekân, insan tarihi ve kader görüşüdür.”<sup>159</sup> İslam'da tevhid ilkesi ortadan kalktığında diğer emirlerin hiçbir bağlayıcılığı kalmamaktadır, çünkü Allah'ın varlık ve birliğinden emin olunmadığında O'nun emirlerine bağlılık ve itaatten söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle tevhid İslam'ın olmazsa olmazıdır ve bir kişi kelime-i şهادet getirerek Müslüman olduğunda aslında bütün varlık aleminin, hayatın ve dinlerin temel ilkesi olarak tevhidi benimsemiş olmaktadır. Aynı zamanda tevhid prensibine dayanmadan bir kimsenin dindar ve takvalı bir Müslüman olması da mümkün değildir.<sup>160</sup> Kısacası Faruki, Kutub ve Şeriatî'ye benzer şekilde tevhidi İslam'ın kalbinde yer alan ve dinin her alanıyla ilişkili olan bir dünya görüşü olarak tanımlamaktadır.

Tevhidi “İslam'ın, kültürünün ve medeniyetinin ilk belirleyici ilkesi”<sup>161</sup> olarak açıklayan Faruki'ye göre tevhid İslam'ın özü, İslam da İslam medeniyetinin özüdür. Bu nedenle

---

<sup>158</sup> İsmail Râci Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, çev. Abdullah Davudoğlu (İstanbul: İnkılâb Basım Yayım, 2008), 81-82.

<sup>159</sup> İsmail Râci Farukî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım ve Lâtif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 20.

<sup>160</sup> Farukî, a.g.e., 29-30.

<sup>161</sup> Farukî, a.g.e., 27.

tevhid ve medeniyet kavramları arasında çok sıkı bir ilişki vardır. İslam medeniyetinin esası olan tevhid, medeniyeti oluşturan unsurların doğaları bozulmadan düzenli ve uyumlu bir birlik oluşturmasını sağlar, aynı zamanda da onlara kimlik kazandırır. Tevhidin bu birleştirici ve bütünleştirici doğasından dolayı Müslümanlar tevhid ilmini temel ilim olarak kabul etmişler ve epistemoloji, metafizik, mantık, ahlak gibi diğer ilmi disiplinleri tevhid ilmi altında kategorize etmişlerdir.<sup>162</sup> Zaten dine göre yaşanan bir toplum hayatı sonucunda kültür ve medeniyet ortaya çıkmaktadır. Yani İslam medeniyeti İslam ümmeti tarafından oluşturulan yaşam tarzının adıdır. Dinin özünde tevhid ilkesi olduğundan İslam kültürü ve medeniyeti de tevhid prensibi etrafında şekillenmektedir.

Faruki'ye göre, İslam'ın özü olan tevhidin temelini oluşturan beş temel ilke vardır ki bu apaçık gerçekler hem Allah tarafından insanların fitratına yerleştirilmiş, hem de Allah'ın tarih boyunca gönderdiği peygamberler bu gerçekleri insanlara hatırlatmak ve öğretmek için mücadele etmişlerdir. Yani kökleri insan doğasında olan bu ilkeler aynı zamanda dışarıdan vahiyle desteklenmiş, böylece din ve vicdan insanı aynı sarsılmaz hakikate davet etmiştir. Diğer yandan; Müslümanların bilgi, ahlak, estetik anlayışları ve tüm yönleriyle bireysel ve sosyal hayatları tevhidin özündeki bu prensipler etrafında şekillenmiştir.<sup>163</sup> Bu nedenle, bu beş temel ilkeyi bilmek bir Müslümanın dünya görüşü olan tevhidi anlamak için gereklidir. Her ne kadar Faruki bu ilkeleri sırasıyla “ikilik”, “kavrama”, “amaçlılık”, “insanın kapasitesi ve doğanın bükülebilirliği” ve “sorumluluk ve yargı” olarak yeni kavramlarla ifade etse de içeriğe bakıldığında aslında bilinen gerçeklerin yeni bir dil kullanılarak çağın idrakine sunulduğu görülmektedir.

İlk prensip olan “ikilik” e göre, var olan her şey yaratıcı ve yaratık olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Yaratıcı olan sadece Allah'tır ve Allah yücedir, eşi ve benzeri yoktur, zaman ve mekandan münezzehtir. Diğer bütün varlıklar ve onların varoluşları ise ikinci grubu oluşturmaktadır. Bu iki sınıf, sahip oldukları bütün özellikler açısından birbirinden

---

<sup>162</sup> Farukî, a.g.e., 27-28.

<sup>163</sup> Farukî, a.g.e., 24.

tamamen farklıdır ve hiçbir şekilde birbirleri arasında bir geçiş, karışım ve dönüşüm mümkün değildir.<sup>164</sup> Yani İslam’da Tanrı ve kulları arasında çok net ve belirgin bir ayrım vardır, diğer bazı dinlerde olduğu gibi Tanrıya dönüşme veya yarı Tanrı yarı insan olma gibi durumlar asla söz konusu değildir. Aynı şekilde Allah yanında ona ortak olan başka bir ilahın veya Allah ve kullar arasında aracı başka bir varlığın kabul edilmesi de mümkün değildir. Faruki’ye göre, gerçekliğin bu iki sınıfı yani Allah ve kul arasındaki ilişki tevhidin özündeki ikinci prensip olan “kavrama” yoluyla kurulur. Anlama Allah’ın bütün insanlara lütfettiği bir kabiliyettir. İnsanlar ya Allah tarafından gönderilen ilahi vahye muhatap olarak veya kainatı gözlemleyip buradaki düzenin oluşmasını sağlayan doğa kanunlarını inceleyerek Allah’ın iradesini keşfedebilir. Kısacası Yaratıcı ve Yaratılan arasındaki ilişki ancak bu iki yolla kurulabilir.<sup>165</sup> Burada Faruki aslında bilgi edinmenin üç yolu olan duyular, akıl ve vahyi açıklamıştır. İnsan duyularını kullanarak mahlukatı gözlemler ve gözlemleri üzerine akıl yürüterek Allah’ın koyduğu sistemi keşfeder. Benzer şekilde insan, peygamberlerin getirdiği haber üzerine de akıl yürüterek mesajın Allah tarafından gönderildiğini anlar ve ona tabi olur. Yani akıl veya Faruki’nin ifadesiyle “kavrama” melekesi, duyular ve vahiy yoluyla elde edilen bilgiyi işler ve insan bu şekilde Yaratıcısını tanımış ve onunla ilişki kurmuş olur.

Faruki tevhidin özündeki üçüncü prensibi “amaçlılık” olarak tanımlamaktadır. Amaçlılık ilkesine göre, kainatta hiçbir şey boşu boşuna yaratılmamıştır. Evrende muhteşem bir uyum ve düzen vardır, çünkü Allah’ın evreni yaratmasının arkasında büyük bir amaç vardır. Aslında kainat Allah’ın iradesinin her anlamda tezahür ettiği bir yerdir. Allah’ın iradesi insan dışındaki bütün varlıkların eylemlerinde doğa kanunlarına uygun olarak, zorunlu bir şekilde gerçekleşirken; insanın ahlaki değer içeren fiilleri ise özgür iradenin kullanılması sonucunda zorunluluk olmadan gerçekleşmektedir. Nitekim bir eylemin ahlaki olarak nitelenmesini sağlayan da insanın iradesini kullanarak yaptığı seçimler

---

<sup>164</sup> Farukî, a.g.e., 20-21.

<sup>165</sup> Farukî, a.g.e., 21.

sonucunda oluşmasıdır.<sup>166</sup> Burada Faruki özgürlük, irade ve ahlak arasında çok sıkı bir ilişki kurmaktadır.

Faruki ilk olarak gerçekliği Allah ve diğer bütün varlıklar olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Bu iki varlık kategorisi arasındaki sınır çok keskindir. İkinci gruptaki varlıklar arasında insanın özel bir yeri vardır, çünkü sadece kendisine özgür irade verilen insanın eylemleri ahlaki olarak tanımlanmaktadır. İnsan Allah'ın iradesini yani Allah'ın O'ndan inşa etmesini istediği ilahi modeli zorunlulukla değil kendi seçimiyle inşa etmek üzere vazifelendirilmiştir. Allah insanı fitraten bu gerçeği kabul edecek ve bu sorumluluğu yüklenecek şekilde yaratmış, aynı zamanda da vahiyle bu süreci desteklemiştir. Aslında kişi İslam'daki tevhid anlayışını benimsediğinde doğal olarak bu ilkeleri de benimsemiş olmaktadır. Bir diğer ifadeyle Kutub ve Şeriati'nin de vurguladığı gibi tevhid ilk başta insanın Yaratıcısı hakkında kabul ettiği bir yargı gibi görünse de diğer her şey Yaratıcıya bağlı olduğu için aslında kişinin kendisini, diğer insanları, çevresinde yaşanan olayları ve bütün kainatı nasıl algıladığını şekillendirmektedir. Bir diğer ifadeyle Tanrı'yı tanımlamak varlık hakkındaki bütün diğer tanımlamaları etkilemektedir. Zihinde kabul edilen Allah'ın varlığı ve birliğine dair bu yargı neticesinde insanın zihin dünyasında çok radikal bir değişim ve dönüşüm yaşanmaktadır. Bu değişim ve dönüşüm sadece zihinde, yani teori düzeyinde kalmamakta, aynı zamanda insanın pratik hayatının her alanına da yansımaktadır. Bu nedenle Kutub, Şeriati ve Faruki tevhidi bir dünya görüşü olarak tanımlamaktadır. Öyle ki dünya görüşü olarak tevhid, her insanın kendine sorduğu “nasıl var oldum?”, “nerden geldim, nereye gidiyorum?”, “yaşamın amacı ne?” gibi varoluşsal sorularına cevap bulmasını sağlamaktadır.

Tevhidin özündeki üçüncü prensibe göre eğer evrenin çok önemli bir yaratılış amacı olduğu gerçeği kabul edilirse o zaman bu amacın zaman ve mekanla kayıtlı olan bu dünyada gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Nitekim insanın Allah'ın kendisinden istediği modeli yeryüzünde uygulama ve O'nun emirlerinin bu dünyada tatbik edilmesini sağlama

---

<sup>166</sup> Farukî, a.g.e., 21-22.

gibi çok önemli bir sorumluluğu vardır. İnsanın yeryüzünde birtakım değişimler yapmadan bu görevi yerine getirmesi mümkün değildir. Bu nedenle, Allah hem insana başta kendisi olmak üzere çevresini ve içinde yaşadığı toplumu değiştirme gücü vermiş hem de diğer insanları ve doğayı değişim ve dönüşüme açık bir şekilde yaratmıştır. Dördüncü prensip olan “insanın kapasitesi ve doğanın bükülebilirliği” tam da bu gerçeği açıklamaktadır. Zaten eğer insanda değiştirme ve şekillendirme kabiliyeti, evrende de değişebilme özelliği olmazsa insanın ahlaki eylemlerinden ve sorumluluğundan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Son olarak, eğer insana yeryüzünde bir sorumluluk yüklenmişse ve aynı zamanda insanın ve doğanın yapısı buna göre düzenlenmişse sonunda kişi mutlaka görevini yerine getirip getirmediği konusunda hesaba çekilmeli ve yargılama sonucunda ya cezalandırılmalı veya ödüllendirilmelidir. Sorumluluk varsa yargılama da olmalıdır ki ahlakilikten söz edilebilsin.<sup>167</sup> Tevhidin özündeki bu beş prensip bir zincirin halkaları gibi birbirini izlemekte, bir prensip benimsendiğinde diğeri de onunla bağlantılı olarak kabul edilmektedir.

İslam aslında insanı fitratına çağırmakta, kendi gerçekliğini bulmasını sağlamaktadır. Tevhidi bir dünya görüşü olarak benimseyen ve bu prensipleri gerçekten kendine ilke olarak edinen insan varoluş sancısı çekmekten kurtulmakta, hayatın amacına ulaşmakta ve neden dünyada olduğunu ve bundan sonra nasıl bir hayat yaşaması gerektiğini bildiğinden amaçsızca dolaşmaktan, varoluş sancısı çekmekten kurtulmaktadır. Kutub, tevhidin kainat, hayat ve insan arasında birlik sağladığını ifade ederken, Şeriatî bir dünya görüşü olarak tevhidin insanbilim, toplumbilim ve tarih felsefesinin özünde yer aldığını anlatırken aslında farklı kavramlar ve kelimelerle aynı gerçeği dile getirmektedir. Kişi Allah’ın varlığını ve birliğini kabul ettiğinde artık hayatının merkezinde bu hakikatler yer almaktadır ve bütün yaşam tarzını bu temeller üzerine inşa etmektedir. Kısacası, kişi artık Allah’ın onu yarattığı fitrat üzere yaşamaya başlamaktadır.

---

<sup>167</sup> Farukî, a.g.e., 22-24.

Tevhidi benimsemek insan ve kainat hakkındaki değer yargılarımızı da Şu üç Şekilde dönüŐtürmektedir: İlk olarak, İslam'da Hristiyanlıktaki gibi dünya değersiz görülüp ktlenmemiŐtir. Bilakis tevhidi bakış açısına göre, kainat Allah'ın iradesinin tecelli ettiği ve insanın da ahlaki eylemlerinin gerçekleştiği yer olması bakımından iyidir ve değerlidir. Bu nedenle Allah tarafından eksiksiz ve mükemmel Şekilde yaratılmıŐtır. İkinci olarak, İslam asli günah anlayışına karşıdır, yani insanın doęuŐtan gelen ve birinin aracılığıyla kurtulması gereken bir günahı yoktur. İnsan bazen arzularının peşinden gider ve günah işler, fakat aynı Şekilde sorumluluğunun bilincinde bir hayat yaşaması da mümkündür. Bu nedenle İslam'da önemli olan ruhbanlar gibi bir köŐeye çekilip topluma karıŐmamak değil, Allah'ın inşa etmesini istediği modeli yeryüzünde gerçekleştirmek için durmadan çabalama ktır. Ne kadar çabalarsa ve güzel amellerde bulunursa o oranda değerli ve baŐarılı olacaktır.<sup>168</sup> Kısacası insan İslam inancına göre hayata günahsız, yani bir anlamda sıfırdan başlamaktadır. Sıfır noktasından itibaren hayatı boyunca gösterdiği çaba ve işlediği iyi amellerle derecesi artmaktadır. Burada Faruki, Müslümanın bu dünyayı iyi ve değerli görüp pasif bir tavırdan ziyade çok aktif bir tavır takınması gerektiğine işaret etmektedir. Her iki dünyada da gerçek başarı ve huzur kişinin bu dünyada yapıp ettiklerine bağlıdır. Son olarak, bütün varlıklar tek bir varlığa, yani Allah'a bağlı olarak varlığını sürdürmektedir. Bu sebeple, ahlaki yükümlülükler yerine getirilirken belirli bir yer, zaman veya insan topluluğu diğerlerinden üstün görülemez. Özetle, ahlaki ilkelere uygun hareket etmek belirli bir zümre için değil, bütün insanların omzuna yüklenmiŐ bir sorumluluktur, bu açıdan bütün insanlar eşittir.<sup>169</sup> Aslında insanın Allah'ın halifesi olması bu büyük sorumluluğu yüklenmesi demektir ve Allah'ın halifesi olmak bakımından bütün insanlar eşittir.

Faruki tevhidin zıttı olarak gördüğü Şirki ahlaki değerlerin nereden elde edildiğine bağlı olarak açıklamaktadır. Buna göre, Müslümanın doğal düzeni uygun bir Şekilde sürdürebilmesi için eylemlerine kılavuzluk etmesi gereken ahlaki değerlerin kaynağı aşkın

---

<sup>168</sup> Faruk, a.g.e., 41-42.

<sup>169</sup> Faruk, a.g.e., 42-43.

olan Allah'tır. Eğer bu değerler ilahi kaynak dışında başka bir kaynaktan elde edilmeye çalışılırsa, mesela daha fazla haz elde etmek hayatın amacı ve değeri olarak belirlenirse bu durumda hayata rehberlik etmesi için başka ilahlar da devreye girmiş olduğundan Allah'a şirk koşulmuş olur. Müslüman Allah tarafından kendisine yüklenen sorumluluğu taşıırken ona rehber olan ahlaki değerler dışında başka bir yardımcısı ve onu bu sorumluluktan azat edecek bir kurtarıcısı yoktur. Ona kurtuluşu garantileyecek bir aracıya dayanması mümkün olmadığından zorlu ve riskli bir yolda yürümektedir ama inancını pratiğe dökerek bu yürümekten başka da çaresi yoktur.<sup>170</sup> Faruki burada, tevhide inanan Müslümanın korkmadan, ama sorumluluktan da kaçmadan, iradesini en iyi şekilde kullanarak ve ahlaki eylemlerinde rehber olarak yalnızca Allah'a güvenip dayanarak insan olma sorumluluğunu sonuna kadar taşımasının önemine vurgu yapmaktadır.

Faruki'ye göre Allah'ın hem iradesi hem de arzusu vardır. Kainat incelendiğinde doğadaki her şeyin Allah'ın koyduğu değişmez kanunlara göre işlediği ve bu şekilde O'nun iradesinin yeryüzünde gerçekleştiği görülmektedir. Tabii ilimler veya doğa bilimleri Allah'ın iradesini keşfetmek için vardır. İnsan da tabiatın bir parçası olarak doğa kanunlarına uymak zorundadır. Fakat insan aynı zamanda en üstün ve nihai iyilik olan Allah'ın arzusunu yeryüzünde gerçekleştirmekle sorumludur. Allah, arzusunun ne olduğunu insanlara vahiy aracılığıyla bildirmekte ve öğretmektedir. Allah'ın arzusunu keşfetmenin bir diğer yolu da beşeri ilimlerle meşgul olmaktır. Allah'ın irade ve arzusu doğa ve insan bilimleriyle meşgul olunarak keşfedildiğinde veya vahiy aracılığıyla öğrenildiğinde Allah'a ibadet edilmiş olur, yani ibadetin anlamı aslında budur. Keşfedilen ve öğrenilen arzu gerçekleştirildiğinde ise insan Allah'a kulluk etmiş olur.<sup>171</sup> Bu nedenle, bir Müslüman için dini ilim-dini olmayan ilim ayrımı yoktur, çünkü bir insan ister nakli ilimlerle meşgul olduğunda Allah'ın irade ve arzusunu vahiy aracılığıyla öğrenmeye çalışmaktadır. Diğer yandan, eğer tabii ve beşeri ilimlerle meşgul oluyorsa yine Allah'ın irade ve arzusunu keşfetmekle meşgul olmaktadır. Bu durumda, günümüzde modern bilim

---

<sup>170</sup> Farukî, a.g.e., 25.

<sup>171</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 81-82.

olarak görülen ve dinle bağlantısı kesilen çalışma alanları bile bir Müslümanın dünya görüşüne göre aslında dinle çok bağlantılıdır. Burada Faruki, tevhidin dünya görüşü sayesinde İslam’da din-bilim çatışmasının olmadığını vurgulamaktadır.

Faruki’ye göre, İslam cemiyetçidir; çünkü insanın halife sıfatıyla Allah’ın iradesini keşfetmesi ve arzusunu zaman-mekan düzleminde gerçekleştirebilmesi için bir sosyal düzene ihtiyaç vardır. Allah’ın arzusunu gerçekleştirmek ise kainatın ve varlığın buna uygun şekilde şekillendirilmesine ve bütün insanların bu dünyada fitratlarına uygun şekilde yaşamalarına bağlıdır. Bu açıdan İslam, diğer dinlerden farklı olarak sağlıklı bir toplumun gerekliliğini vurgulamakta ve her ne kadar fert olmadan toplum olmak mümkün olmadığından ferde önem verse de toplumu bir adım önde görmektedir. Nitekim İslam hukukunun büyük bir kısmı toplumsal düzenle ilgilidir ve namaz, oruç gibi en bireysel görünen ibadetlerin bile toplumsal yansımasının olması beklenmektedir.<sup>172</sup> Bu nedenle, İslam’da diğer dinlerden farklı olarak insanın tek başına mutluluğa ulaşması veya büyük manevi tecrübeler yaşaması yeterli değildir, mutlaka toplumsal faydayı gözetmek ve bu doğrultuda dünyayı şekillendirmek için çalışmak gerekir.<sup>173</sup> Faruki sürekli kainatın, insanlığın ve dünyanın dönüştürülmesinden bahsetmektedir. Dikkat edilirse Kutub da tevhidin insan, hayat ve kainat birliğini sağladığını vurgulamıştır. Yani kainat, hayat ve insan Allah’ın halifesi olan insanın ilgi alanındadır ve bu alanlarla ilgilenirken tevhidin dünya görüşünden ayrılmamak gerekir. Yine hem Kutub hem de tevhid dinini “inkılapçı” olarak niteleyen Şeriatî pasif ve bireysel düzeyde kalan dindarlığı eleştirmiş ve Müslümanın çevresinde olup biten her şeyden sorumlu olduğunu ve onlara müdahale etmesi gerektiğini ifade etmiştir.

İslam’ın “iyiliği emredip kötülükten sakındırmak” gibi çok önemli ve sürekli tekrar edilen bir emri olduğu için de Müslüman bir toplumun gerekliliği kaçınılmazdır. Bu emir inanan herkesin vazifesidir ve onu hakkıyla tatbik edebilmek ancak bir toplumda mümkündür.

---

<sup>172</sup> Farukî, *Tevhid*, 97-98.

<sup>173</sup> İsmail Râci Farukî, *İslâm*, çev. Yusuf Yılmaz (İstanbul: Risale, 2017), 64.

İyiliğin onu yapan kişi sayısı arttıkça gücü ve etkisi de artmaktadır. Nitekim İslam muhatap olarak bütün insanlığı aldığı ve bütün kainatın ilahi iradeye uygun şekilde şekillendirilmesini hedeflediği için toplumu önemsemesi ve gücünden yararlanması gerekmektedir. Bu nedenle, iyilik önce bütün insanlara tanıtılmalı ve anlatılmalı, daha sonra onun bütün insanlar için hayata geçirilmesi sağlanmalıdır.<sup>174</sup> Müslümanın önce böyle bir toplumun mutlaka var olması gerektiğini kabul etmesi gerekir, fakat bu tek başına yeterli değildir. Kişi gerçek anlamda Müslüman olmak için aynı zamanda bu toplumun kurulması için elinden geleni yapmalıdır.<sup>175</sup> Kutub ve Şeriatî'nin de vurguladığı gibi eğer kişi kendi dini görüşüne uygun bir toplumun inşası için çalışmazsa içinde bulunduğu toplumun düzeni, yani cahiliye veya şirk düzeni onu içine almaya ve dini görüşünü şekillendirmeye başlar. Bu nedenle, üç düşünür de Müslüman toplumunun kurulması için çalışmanın önemini vurgulamıştır.

Faruki İslam toplumunu, değerlerin tanıtılıp herkes tarafından keşfedildiği bir okula benzetmektedir. Öncelikle, bir fiilin ahlaki olabilmesi için onun zorla değil, insanın özgür iradesiyle gerçekleştirilmesi gerekir. Bütün insanlar ahlaki değerleri idrak edip hayatında uygulamakla yükümlüdür, fakat bunun için kimse zorlanamaz. Bunun yerine, insanlara ancak İslami değerleri tanıma ve idrak etme noktasında yardımcı olunabilir, sonuçta fiilin gerçekleştirilmesi kişinin kendi kararı olmalıdır. İşte İslam toplumu bütün fertlere değeri keşfetmek, dini prensiplerin yerine getirilip getirilmediğinde hangi sonuçların ortaya çıktığını göstermek ve değeri hayata geçirmek için uygun bir ortam sağlar, bu nedenle İslam toplumunu öğretmen ve öğrencilerin beraber öğrenip uyguladığı bir okul olarak görmek mümkündür.<sup>176</sup> Burada Faruki, İslam'ın öngördüğü toplumun totaliter bir yapıda olmadığını, insanlara tepeden inme kurallarla baskı kurmadığını vurgulamaktadır. Böyle bir toplumda, insanlara önce şeriatın getirdiği prensipler en doğru ve düzgün şekilde anlatılmakta ve bu değerler temelinde kurulan sosyal düzenin nasıl bir düzen olduğu

---

<sup>174</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 35-36.

<sup>175</sup> Farukî, a.g.e., 127.

<sup>176</sup> Farukî, a.g.e., 33-34.

gösterilmektedir. Ayrıca, bu toplumda teori ve pratik bir arada işlemektedir, yani değerler bir yandan beraberce keşfedilmekte, bir yandan da hayata geçirilmektedir. Aslında vahyin indirildiği 23 yıllık süreç göz önüne alındığında, Müslümanların bir yandan dini prensipleri ayetler ve Hz Muhammed'in (s.a.v.) örneğinde öğrenirken bir yandan da öğrendiklerini uyguladıkları, bu şekilde toplumsal düzenin yavaş yavaş inşa edildiği görülmektedir.



## BÖLÜM IV:

### TEVHİDE DAYALI BİR TOPLUM MODELİ OLARAK İSLAM ÜMMETİ

Kutub, Şeriatî ve Farukî İslam dinini tevhid prensibi ekseninde şekillenen ve insan hayatını bütün yönleriyle şekillendiren bir yaşam tarzı ve sistemi olarak açıkladıktan sonra İslam'ın tevhid dünya görüşüne dayalı bir toplumsal düzen ve ümmet olmadan tam anlamıyla yaşanmasının mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Onların zihnindeki ümmet; hiçbir şekilde kan, toprak, ırk ve renk bağına indirgenemeyecek; ortak inanç, hedef ve yaşam tarzına sahip insanların oluşturduğu insan topluluğudur. Kutub, Şeriatî ve Farukî mutlaka İslami prensiplere uygun bir sosyal düzenin gerekliliğini vurgularken hem toplum hem de ümmet kavramlarını kullanmışlardır. Her ne kadar ümmet daha çok aynı amaç etrafında bir araya gelen, aynı hedefe yönelen insan topluluğunu; toplum ise bu insanların kurduğu sosyal yapıyı ve düzeni ifade etse de düşünürlerin eserlerinde bu iki kavramın genellikle iç içe geçtiği, çok yakın hatta aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Tevhid ve ümmet kavramları arasındaki ilişkiyi sürekli vurgulayan düşünürlere göre, tevhid nasıl insan hayatının maddi-manevi, bireysel-sosyal bütün yönlerini tek bir dünya görüşü altında birleştiriyorsa, ümmet fikri de tevhidî bir dünya görüşü olarak benimsemiş insanları bir araya getirip onların hem kendi hayatlarında hem de insanlığın kaderinde Allah'ın birliği prensibinin geçerli olmasını sağlamak için beraber çalışmasını sağlamaktadır. Bu nedenle tevhid prensibi olmadan ümmetin, ümmet olmadan da tevhidin gerçek anlamda var olması ve hayatlarımızı şekillendirmesi mümkün değildir.

İlk olarak Kutub'a göre, İslam toplumu insanların kendi hür iradelerini kullanarak seçtikleri inanç, düşünce ve yaşam tarzını ümmetin birliğinin temel taşı olarak görür ve bu açıdan insanların kendi özgür iradeleriyle seçemedikleri ırk, renk ve toprak bağına dayalı olarak şekillenen diğer toplumlardan tamamen ayrılır. Herkesin kula kulluktan

kurtulup yalnızca Allah'a kul olmayı seçtiği İslam toplumunda ümmetin bütün fertleri şeriat önünde eşittir ve aralarında üstünlüğü belirleyen yalnızca takvadır. Ancak böyle bir toplumda insana gerçek değeri verilmiş olur.<sup>177</sup> Kutub'a göre ümmet bütün kavim, ırk ve renk farklılıklarına rağmen aynı bayrak altında toplanmış ve Allah tarafından seçilmiş halktır. Nitekim ilk İslam ümmetinde de hem Habeş diyarından, hem Bizans'tan, hem İran'dan, hem de Arap coğrafyasından pekçok insan bir araya gelerek değer ölçüsünün yalnızca iman olduğu bir birlik oluşturmuştur. Böyle bir toplumda "milliyet, inanç; vatan, "Dar-ül İslâm" (İslâm Yurdu); egemen güç, sadece Allah ve temel yasa da sırf Kur'an'dır."<sup>178</sup> Kısacası, insanlar İslam ümmetinde aynı kanı taşıdıkları için değil aynı inancı taşıdıkları için bir araya gelirler. İslami prensiplerin uygulandığı yer, onlar için vatanıdır. En yüce otorite Allah'tır, yani hakimiyet O'nun elindedir. Değer ölçüleri ve prensipler Kur'an'a yani şeriata dayanır ve insan hayatı bu prensipler etrafında şekillenir.

İkinci olarak Şeriatî ümmeti "İslam'ın inşa etmek istediği toplum"<sup>179</sup> olarak tanımlamaktadır. Benzer şekilde Kutub da İslam'ın "kendine mahsus hususiyetleri olan bir ümmet teşkil etmek ve onu yeniden ortaya çıkarmak" için geldiğini belirtmiştir. Yani ümmet İslam'ın gerçekleştirmek istediği en büyük hedeflerden biridir ve olması gereken, ideal İslam toplumunu ifade etmektedir. Burada Şeriatî ve Kutub'un ümmet ve toplum kavramlarını aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Şeriatî'ye göre, "ümm" kökünden türeyen ümmet; yol, hedef, ilerleme, hareket gibi manaları içinde barındıran bir kelimedir. Şeriatî ümmetin bir topluluğu tanımlamak için kullanılan millet, kabile, kavim, şube, sınıf, camia, taife, ırk, kitle, halk gibi kavramlardan ayrılmaktadır, çünkü yalnızca ümmet kavramı kendisini oluşturan insanların ortak bir hedef doğrultusunda, sabit bir yönde devamlı surette hareket edişini ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle, ümmetin birliğini sağlayan aynı toprağı, kanı, maddi çıkarı veya hayat tarzını paylaşmak değil, aynı yolda birlikte yürümek ve ilerlemektedir. Yönün sabit, hareketinse sonsuza doğru olması

---

<sup>177</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 73.

<sup>178</sup> Kutub, a.g.e., 98-99.

<sup>179</sup> Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi II*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 48.

İslam'ın sabitlik ve değişimi bir araya getiren yönünü oluşturmaktadır.<sup>180</sup> Görüldüğü gibi hem Kutub hem Şeriatî ümmeti bir arada tutan bağın inanç olduğunu vurgulamaktadır, fakat bu inanç bilinçli bir inançtır, yani Şeriatî'nin deyimiyle İslam ideolojisidir. Ümmet İslam'ı bir ideoloji olarak benimseyen ve bu ideoloji doğrultusunda insan, toplum ve tarih anlayışını şekillendirmeye çalışan fertlerden oluşmaktadır.

Faruki ise ümmeti en kısa tabirle “İslam'ın sosyal düzeni” olarak tanımlamakta ve bu sosyal düzeni kurmak için çalışıp çabalamayı ise “ümmeçilik” olarak adlandırmaktadır. Kutub ve Şeriatî gibi Faruki de İslam'da ümmet kavramının biricikliğini vurgulamakta ve onun ırk, toprak, dil veya tarih birliğine dayanan ulus, halk, devlet gibi sosyal yapılardan tamamen farklı bir temele dayandığını belirtmektedir. Ona göre ümmet, sağlam bir ideolojiye dayanmakta, bütün insanlığı hedef almakta ve var oluş sahasını da varlık aleminin tamamı olarak belirlemektedir. Bu nedenle, halk ve ulus gibi kavramların ümmet kavramını karşılması mümkün değildir. Aynı şekilde ümmet bir devlet yapılanması olarak da tanımlanamaz, çünkü ümmeti oluşturan fertlerin aynı devletin idaresi altında yaşaması şart değildir, farklı devletler Birleşmiş Milletler tarzı bir yapılanmayla bir araya gelerek ümmeti kurabilirler.<sup>181</sup> Kısacası, Faruki de ümmeti İslam'ın öngördüğü ve kurmak istediği ideal toplum olarak görmekte, bu açıdan ümmetin diğer bütün sosyal düzenlerden tamamen farklı bir düzene sahip olduğunu ve bütün farklılıkları bir kenara bırakarak İslam ideolojisi yani tevhid temelinde bir araya gelen insanlardan oluştuğunu ifade etmektedir.

Özetle; Kutub, Şeriatî ve Faruki'ye, ümmetin en önemli özelliği diğer toplumlardan farklı olarak kan, ırk veya toprak birliğine değil inanç ve gaye birliğine dayanmasıdır. Böyle bir toplumun yeniden kurulabilmesi için ilk olarak geçmişe, yani örnek toplum olan Medine toplumuna bakmak ve o tecrübeden yararlanmak gerekmektedir. Kutub, Şeriatî ve Faruki'ye göre ümmet dinamik bir toplumdur, bütün fertler İslami prensiplere dayalı ama aynı zamanda mekan ve zaman düzleminde kendini yenileyen bir sosyal düzenin

---

<sup>180</sup> Ali Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, çev. Ahmet Sait (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 25-29.

<sup>181</sup> Farukî, *Tevhid*, 117-18.

sürdürülebilmesi için çalışmalıdırlar. Son olarak, ümmet tüm insanlığı muhatap alan bir tekliftir; bu nedenle içerisinde farklı dil, din ve ırklardan fertleri barındırır ve bütün insanlar için adaletli bir düzenin kurulmasını hedeflediğinden insanlığı ilgilendiren bütün meselelerle ilgilenir.

#### 4.1. Geçmiş Referans

Kutub, Şeriatî ve Farukî Medine toplumunu, tevhidin bir dünya görüşü olarak benimsenip yaşanması açısından örnek ve model İslam toplumu olarak görmektedir. Zaten ana kaynaklar olan Kur'an ve sünnete yönelmek ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve İslam'ın ruhuna aykırı olan bid'at, gelenek ve hurafelerden uzaklaşarak dini ıslah etmek İslamcı aydınların üzerinde tartıştığı meselelerden biridir.<sup>182</sup> Yasin Aktay'a göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) dönemindeki toplumu, bir diğer ifadeyle Asr-ı Saadet olarak isimlendirilen dönemi ideal bir model olarak görmek ve bu modelin sonraki bütün zamanlarda uygulanmadığı takdirde yaşanan bütün tecrübelerin eksik olacağını öne sürmek problemleri bir bakış açıdır. Eğer bugünün gözüyle okunan ve zihinde şekillendirilen tarihi bir döneme kutsallık atfedilirse, Müslümanlar gerçeklikten koparak anakronizme düşmekte ve bu durum onların bugünkü koşullarda en iyisini oluşturmak için çalışmaktan geri durmalarına sebep olmaktadır.<sup>183</sup> Fakat Medine toplumu Kutub, Şeriatî ve Farukî tarafından ilk ve ideal İslam toplumu olarak tanımlansa da onlara göre bu, ulaşılamaz bir ideallik değildir, çünkü İslam gerçekçi bir dindir ve her dönem ideallere uygun bir toplumun kurulması mümkündür. Kutub, Şeriatî ve Farukî her ne kadar Medine toplumunu bir örnek olarak çok vurgulasalar da o toplumun aynıyla bugüne taşınamayacağını ve yapılması gerekenin bugün İslami prensiplere uygun bir sosyal düzeni inşa etmek için çalışmak olduğunu ifade etmişlerdir. Hedef ne kadar uzak olursa olsun, aynı hedefe hareket etmenin kendisi de hedefe ulaşmak kadar değerlidir.

---

<sup>182</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 25.

<sup>183</sup> Yasin Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek", *Milel ve Nihal* 5, sy 3 (2008): 17-19.

Kutub, Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde Medine’de kurulan toplumu düşünce biçimi olarak yalnızca Kur’an’a ve onun pratik hayata yansımaları olan sünnete dayanan ve bu şekilde Kur’an’ı hayata geçiren ideal toplum olarak tanımlamaktadır. Öyle ki insanlık tarihi boyunca başka hiçbir zaman ve mekanda böyle bir ümmet var olmamıştır. Nitekim, ümmetin ortaya çıkışı insanlığın gidişatını tamamen değiştirecek çok önemli bir gelişmedir.<sup>184</sup> Çünkü insanlığın hem fitratına uygun hem de bir olan Yaratıcısının kendisinden uymasını istediği prensiplerin geçerli olduğu bir toplumsal düzende, izzetli ve şerefli bir hayat sürmesi gerekmektedir. Bu ideal hayat tarihte yalnızca Müslüman ümmet tarafından yaşanmış ve insanlığa da bu açıdan liderlik etmiştir.<sup>185</sup> Bu nedenle Kutub, Medine toplumunu ideal İslam toplumu olarak tanımlamakta ve insanlığa hala örnek olmaya devam eden bu ümmetin tarihte gerçek anlamda yalnızca bir defa gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

Kutub’a göre, İlk İslam ümmetinin diğer ayırıcı özelliği hareket metodu olarak da yalnızca Kur’an’a dayanmasıdır. Kur’an’ın hareket metoduna göre, öncelikle yalnızca Allah’a inanan ve O’nun hakimiyetini kabul etmiş fertlerden oluşan bir topluluğun var olması gerekir. Nitekim risaletin Mekke dönemine bakıldığında, böyle bir topluluğun var olduğu ve bu dönemde onların imanlarını daha da güçlendirmek ve iyice kalplerine yerleştirmek için inanç ve ahlak esaslarına dair ayetlerin indirildiği görülmektedir. Daha sonra Medine döneminde olduğu gibi bu toplum güçlenip devlet kurduğunda, yani istediği toplumsal düzeni oluşturabilecek bağımsızlık ve egemenliğe sahip olduğunda, Allah Müslüman topluma sosyal düzen ve hukukla ilgili prensipleri vahyetmiştir. Bu şekilde İslami prensiplerin bir toplumda tatbik edilmesi ve işlerlik kazanması mümkün olmuştur.<sup>186</sup> İslam yalnızca kuru bilgiyi ve teoriyi önemsemeyip inancın pratiğe dökülmesini mutlaka gerekli gördüğünden böyle bir hareket metodu vardır ve nasıl İslam dini Allah tarafından gönderilmişse, bu dinin gerçek anlamda yaşanabilmesi için gerekli olan düşünce biçimi

---

<sup>184</sup> Kutub, *İslâm Düşüncesi 1*, 7-8.

<sup>185</sup> Kutub, a.g.e., 13-14.

<sup>186</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 22.

ve hareket metodu da aynı şekilde ilahi kaynaklıdır. Bu nedenle, Müslümanlar tarihin hangi devrinde olursa olsun böyle bir ümmet teşkil etmek istediklerinde yine aynı düşünce tarzını benimsemeli ve aynı çalışma metodunu takip etmelidirler.<sup>187</sup>

Kutub'a göre, İslam'ın ilk devrinde sahabenin oluşturduğu örnek neslin İslam tarihi boyunca bir daha ortaya çıkmamasının ana kaynak, kaynaktan yararlanma biçimi ve cahiliyeden kopuş şuuru olmak üzere üç temel sebebi vardır. İlk olarak, Roma, İran, Hristiyanlık ve Yahudilik düşüncesine dair kaynaklara da ulaşma şansları olmasına rağmen sahabe neslinin inanç, düşünce, davranış ve tutumlarını şekillendiren ana kaynak Kur'an olmuştur. Buna karşın, daha sonraki dönemlerde Kur'an dışındaki kaynak ve düşünce sistemleri İslami ilimlerin şekillenişini de derinden etkilemeye başlamıştır. İkinci olarak, sahabe nesli Kur'an'a prensiplerini hayata geçirmek ve o prensiplere uygun bir yaşam tarzı oluşturmak gayesiyle yaklaşırken sonraki nesillerin asıl hedefi uygulamaktan çok bilgi ve kültür seviyelerini artırmak olmuştur ki bu durum Kur'an'dan bir hayat kılavuzu olarak istifade edilmesini imkansız hale getirmiştir. Son olarak, sahabe nesli İslam'ı kabul ettiklerinde kavram, gelenek, görenek, düşünce ve yaşam tarzı olarak cahiliye anlayışından kalan ne varsa hepsini terk edip hayatlarını her yönüyle tevhid esasına göre yeniden şekillendirmek için çok büyük bir gayret göstermişlerdir. Günümüzde ise Müslümanlar kendi cemiyetlerini kurarak cahiliye düzeninden uzaklaşmak için yeterince çalışmamaktadırlar.<sup>188</sup>

Kutub Kur'an'ı birincil kaynak olarak görme, onu kuru kuru değil de yaşamak için okuma ve bütün bunları yaparken her anlamda cahiliye yaşayışından uzaklaşma şuuruyla hareket etme noktasında Müslümanları sahabe dönemi sonrasında, özellikle de günümüzde çok problemlili görmektedir. Ona göre, Müslümanların başka medeniyetlerle etkileşime girmesi ve farklı düşünce sistemlerinin toplumun ilmi bakış açısını ve dünya görüşü üzerinde büyük bir etkiye sahip olmaya başlaması, tevhide dayalı dünya görüşünden

---

<sup>187</sup> Kutub, a.g.e., 27.

<sup>188</sup> Kutub, a.g.e., 8-12.

uzaklaşılmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, Kutub'un İslam medeniyetinin başarısı olarak addedilen bu etkileşimi oldukça zararlı gördüğü anlaşılmaktadır. Oysa her ne kadar bir inanç sistemi ilk defa kalplere yerleştirilmeye çalışılırken yabancı kaynaklarla zihinlerin bulanması önlenmeye çalışılsa da daha sonraki süreçte yeni toplum ve kültürlerle karşılaşıldıkça onlardan etkilenilmesi ve istifade edilmesi aslında doğal bir süreçtir. Fakat eğer bu kaynaklardan yararlanma noktasında Kur'an başucu kaynağı olma vasfını kaybederse, bu durumda İslam'ın özünden uzaklaşılma ihtimali artacaktır. Kısacası Kutub'a göre, Kur'an Müslümanlar için dünyagörüşlerini şekillendiren ve ona göre yaşam tarzlarını oluşturdukları temel kaynak olmalı, aynı zamanda Kur'an'ı okuduklarında onun rehberliğinde hayatlarını bütün cahiliye kalıntılarından temizlemeyi ana gaye edinmelidirler.

Kutub gibi Şeriatî de Medine'de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) önderliğinde sahabe eliyle kurulan toplumu ideal İslam toplumu olarak görmektedir. Şeriatî'ye göre insanlık tarihinin elli bin yıl olduğu varsayılırsa yalnızca on yıl boyunca Medine'de tamamen İslam dininin esaslarına uygun bir toplum var olmuştur. Bu toplumda ekonomik ve sosyal düzen, bireyler ve sosyal gruplar arasındaki ilişkiler, eğitim tamamen İslami prensipler temelinde şekillendirilmiştir. Fakat on yıl gibi kısa bir sürede yalnızca ümmetin temelleri atılmış, yeni düzen oturup gelişmeden yeniden şirk zihniyeti topluma hakim olmaya başlamıştır. Bu nedenle Medine toplumunu ileride en gelişmiş şekliyle inşa edilmesi gereken İslam toplumu için bir başlangıç, sembol ve model olarak görmek mümkündür. Allah'ın ve halkın dini olan tevhid dininin gerçek anlamda topluma hakim kılınabilmesi ise ancak halk yeterli bilince ve gelişim seviyesine ulaştığında, halkın eliyle gerçekleşecektir.<sup>189</sup>

Şeriatî İslam'ı bir ideoloji olarak görüp bu ideolojinin dayandığı dünya görüşü olan tevhide uygun bir hayat yaşayabilmek için temel kaynaklar olan Kur'an ve Sünnete yeniden dönmek gerektiğini belirtmektedir. Ona göre İslam, şu an bir kültür olarak fıkıh, kelam, felsefe gibi farklı ilim dallarında alimler tarafından çalışılsa ve bu çalışmalar ilmi

---

<sup>189</sup> Şeriatî, *Dine Karşı Din*, 53-54.

açından değerli olsa da bundan çok daha önemli olan, İslam'ın Müslümanlar tarafından bir ideoloji olarak yaşanmasıdır.<sup>190</sup> İslam'ı anlamak için önce Allah'ı tanımak gerekmektedir ki bunun için de başvurulacak ilk kaynak Kur'an'dır. Buna ek olarak, mutlaka Hz. Muhammed'in (s.a.v.), ashabın ve örnek insanların hayatının model olarak incelenmesi gerekmektedir. İdeal toplum modeli olarak ise Medine örneğine mutlaka bakılmalıdır. Fakat bütün bu insan ve toplum modelleri Kur'an ve Sünnet ışığında incelenirken kişisel yargılar bir kenara bırakılmalı ve inancın toplumsal düzeni nasıl değiştirip dönüştürdüğüne odaklanılmalıdır.<sup>191</sup> Şeriatî Şii bir arkaplandan geldiği için örnek gösterdiği sahabiler Ali ve Ebuzer gibi kişilerdir, örnek insanlar ise imamlardır. Bu açıdan bütün sahabileri örnek gösteren Kutub'dan ayrılmaktadır. Diğer yandan, Şeriatî İslami köklere dönmeyi savunurken onun geçmişe takılıp kaldığı ve geçmişi mitleştirdiği düşünülmemelidir, aksine Şeriatî bugüne dönmeyi ve bugünün meseleleriyle yüzleşmeyi savunmakta, Marksizm ve sekülerizm gibi ideolojilerle hesaplaşmakta ve fikirleriyle aslında kentli İran gençlerine seslenmektedir.<sup>192</sup>

Şeriatî ilk kaynaklara dönmenin yanında aynı zamanda bu kaynakları Aristo mantığı yerine diyalektik yöntemi kullanarak incelemek gerektiğini vurgulamaktadır, çünkü ancak bu yöntem kullanıldığında İslam'ın hayata getirdiği dinamizm ortaya çıkmaktadır. Buna göre, sahabilerin ve imamların gerçek kişilikleri ve mücadeleleri ancak karşılıklarına onlara zıt olan çehreler konulduğunda anlaşılabilir. Örnek olarak, Hz. Ali'nin hayatı tarihsel bağlam göz önüne alınmadan sadece kuru bir bilgi olarak okunursa ve onun diğer tarihsel kişiliklerle ilişkisi ve mücadelesi incelenmezse o doğru bir şekilde tanınmış olmaz. Bu nedenle, tarihsel okuma yapılırken Ali'nin karşısına antitez olarak Muaviye, Hüseyin'in karşısına Yezit, Ebuzer'in karşısına Osman konulduğunda bu rakip çehreler üzerinden tarih boyunca devam eden adalet ve zulüm, cesaret ve korkaklık, özgürlük ve esaret arasındaki mücadele göz önüne serilmiş olur. Müslümanlar aslında Doğuya ait olan bu

---

<sup>190</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 82.

<sup>191</sup> Şeriatî, a.g.e., 164-65.

<sup>192</sup> Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, çev. Fethi Gedikli (İstanbul: Yöneliş, 2001), 155.

düşünme tarzını çok uzun süredir terk ettiği için İslam'ın hayatı şekillendiren dinamik yönü unutulmuş, aksine İslam değişmeyen sabit kurallar ve kalıplar şeklinde anlaşılmıştır.<sup>193</sup> Dikkat edilirse hem Kutub hem de Şeriatî İslam'ın doğru şekilde anlaşılıp yaşanması için ilk kaynaklara yeniden dönüp orada Hz. Muhammed'in, ashabın ve diğer örnek şahsiyetlerin hareket tarzını inceleyip günümüz için dersler çıkarmak gerektiğini belirtmektedir.

Farukî de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ve ashabın Kur'an'ı hayata tatbik etme açısından sonraki nesillere örnek teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Buna göre, ilk başta Hz. Muhammed (s.a.v.) daha sonra da sahabiler Kur'an'ı hayatlarında en iyi şekilde somutlaştırmışlardır. Zaten onlar Kur'an hakkında teorik tartışmalar yapmak yerine İslam'ın hayatın bir parçası haline gelmesi için uğraşmışlar ve bunu yaparken de aslında bütün insanlığa Kur'an'ı hayata geçirmenin yöntemini göstermişlerdir.<sup>194</sup> Farukî'ye göre İslam Mekke'de bir ideoloji olarak doğmuş, Medine'de ise bütün insanlığa hitap eden evrensel bir hareket haline gelmiştir. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicret ettiği tarih insanlık için bir dönüm noktasıdır. Hicretle beraber bütün insanlığı içine alan İslam devletinin temelleri atılmıştır.<sup>195</sup> Medine Vesikası'nı ise yeni devletin anayasası olarak görmek mümkündür.<sup>196</sup> Farukî de Kutub ve Şeriatî gibi hem kaynak hem de metot açısından geçmişe dönmeyi ve özellikle Kur'an'a ilk nesillerin yaklaştığı gibi uygulama amacıyla yaklaşmayı tavsiye etmektedir. Bunun yanında, Farukî de İslam'ın bir ideoloji oluşuna ve Medine toplumunda ümmet tarafından bütün insanlığı kucaklayan bir harekete dönüşüne işaret etmiştir. Kısacası, düşünürlerin üçü de İslam'ın pratik hayata bakan dinamik yönünü ve bu dinamizmin ortaya çıkışında ilk İslam ümmetinin oynadığı liderlik rolünü vurgulamışlardır.

---

<sup>193</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 165-68.

<sup>194</sup> Farukî, *İslâm*, 114.

<sup>195</sup> Farukî, a.g.e., 63.

<sup>196</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 143.

H.z. Muhammed (s.a.v.) döneminde Medine’de kurulan toplumu ideal İslam toplumu olarak tanımlayan Kutub, onun vefatından sonraki süreçte Müslüman ümmetin durumunu şu şekilde değerlendirmektedir: Kutub’a göre Dört Halife döneminde İslam toplumu oldukça iyi bir seviyededir, fakat H.z. Ömer döneminde iyi niyetlerle başlayan ve H.z. Osman döneminde devam eden ilk Müslümanlara, H.z. Muhammed’in (s.a.v.) yakınlarına ve özellikle risaletin ilk yıllarında İslam uğrunda savaşan ve mücadele edenlere devletin gelirlerinden daha fazla pay ayrılması ve hediyeler verilmesi uygulaması toplumda gelir dengesizliğinin oluşmasına sebep olmuştur. H.z. Ali, H.z. Ebubekir gibi eşit dağılıma yeniden dönmek için çabalasa da bu süreçte toplumun bir kesiminin serveti katlanarak artmış, bu avantajlardan yararlanamayan fakirler ise dezavantajlı duruma düşmüştür. Kutub toplumda lüksün ve israfın artmasına ve sınıflaşmanın oluşmasına zemin hazırlayan bu uygulamalar hakkında Ebu Zer’in H.z. Osman’a uyarılarda bulunduğu da değinmiştir.<sup>197</sup> Aslında bu vurgularına bakıldığında Kutub’un özel mülkiyet, servet sahibi olma ve toplumda gelir dengesinin sağlanması noktasında Şeriat’iye çok yakın görüşlerinin olduğu görülmektedir. Her ne kadar Sünni çizgiden geldiği için halifeleri çok sert eleştirmese özellikle H.z. Osman döneminden itibaren İslam toplumunda bazı problemlerin ortaya çıkmaya başladığını dile getirmiş ve ümmetin karşı karşıya kaldığı bu problemlerin sebeplerine parmak basmayı ihmal etmemiştir.

Kutub’a göre, Dört Halife döneminden sonra Emeviler ve Abbasiler döneminde Müslüman toplumda önemli problemler görülmeye başlamıştır. Özellikle Abbasiler döneminde devletin Türkler ve Çerkezler gibi yeni Müslüman olmuş, yani henüz cahiliye zihniyetinden tamamen sıyrılamamış gruplara dayandığı için İslam bu süreçte büyük bir darbe almıştır. Daha sonra uzun yıllar süren Tatar istilaları toplumun dışarıdan gelen gelenek, görenek ve törelerin etkisinde kalmasına sebep olmuştur. Haçlılarla mücadeleden zaferle çıkan, fakat Endülüs’te yenilen İslam ümmeti aldığı bütün bu darbelere ve dış etkilere rağmen 1200 yıl boyunca kendi temellerine dayalı bir şekilde ruhunu ve varlığını korumayı başarmıştır. Modern çağda ise bir yandan Avrupa’nın baskısı bir yandan da

---

<sup>197</sup> Kutub, *İslâm’da Sosyal Adalet*, 402-13.

ümmetin kendi içindeki problemler ümmet için çöküşü beraberinde getirmiştir.<sup>198</sup> Fakat varlığını bir şekilde devam ettirse de Kutub yine de Endülüs toplumunun veya Haçlı Seferleri öncesindeki Müslüman toplumun örnek İslam toplumu olmadığını vurgulamaktadır. Bu toplumlar her ne kadar tamamen İslami esaslara uygun inşa edilmemiş olsa da bu halleriyle bile Avrupa'yı derinden etkilemiştir.<sup>199</sup> Kısacası Kutub Medine toplumunu ideal İslam toplumu görmekte ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından kısa bir süre sonra ümmetin ciddi problemlerle karşı karşıya kaldığını belirtmektedir. Bir diğer ifadeyle, İslam tarihine eleştirel bir gözle bakmakta, fakat modern çağa gelene kadar bütün eksiklerine ve kusurlarına rağmen ümmetin bir şekilde ayakta kaldığını ifade etmektedir.

Şeriatî'nin Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslam ümmetinin durumu hakkındaki değerlendirmelerinde Şii bakış açısının etkili olduğu görülmektedir. Her ne kadar Kutub da Hz. Osman döneminden itibaren İslam toplumunda sorunların ortaya çıktığını dile getirirse de Şeriatî değerlendirmelerinde hem daha serttir hem de sorunların ortaya çıktığı süreci Hz. Ebubekir dönemiyle başlatmaktadır. Onun İslam tarihini incelerken Şia ve karşısındakiler şeklinde diyalektik bir okuma yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda, Şeriatî Şia'yı en özet şekilde "İslam tarihindeki hâkim ve faydacı sınıfın İslam'ı karşısında mahrum ve mahkûm sınıfın İslam'ı"<sup>200</sup> olarak tanımlamaktadır. Ayrıca İslam'ı bir ideoloji ve bu ideolojinin meydana getirdiği hareket olarak incelediğinden, bir diğer ifadeyle İslam'ın bu yönüne çok vurgu yaptığından Şia'yı açıklarken de onun fikri, felsefi veya kelami yönünden ziyade İslam tarihinde toplum düzeyinde ortaya çıkarttığı harekete odaklanmakta ve Şia'yı bu açıdan değerlendirmektedir.<sup>201</sup> Yani Şeriatî Şia'dan söz ettiğinde aslında bu şu an algılanan Şia anlayışından farklıdır, zaten Şeriatî'yi klasik bir Şii gibi görmek de mümkün değildir. Şeriatî'nin tevhid ve şirk dini ayrımında Şia, şirk dininin karşısında tevhid dinini, yani gerçek İslam'ı temsil etmektedir.

---

<sup>198</sup> Kutub, a.g.e., 437-40.

<sup>199</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 53-54.

<sup>200</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi II*, 19.

<sup>201</sup> Şeriatî, a.g.e., 17.

Şeriatî'ye göre, içinde buldukları toplumsal düzende zulme, baskıya, hor görülmeye ve ezilmeye maruz kalan alt kesimler, köleler, İran ve Roma halkları İslam'a onun adalet, eşitlik ve hürriyet söyleminden dolayı girmişlerdir. Nitekim Medine toplumu da bu esasların uygulandığı bir toplumdur. Fakat bu mazlum halk kitleleri Emevi ve Abbasiler'in başkenti olan Şam ve Bağdat'ta kaçtıkları düzenin başka bir versiyonuna yakalanmışlardır, çünkü bir zamanlar İslami harekete karşı çıkanlar daha sonra gücü ve hakimiyeti ele geçirmiş; fakat ayrımcılığa, eşitsizliğe dayalı; israfın ve lüksün hakim olduğu bir düzen kurmuşlardır. Yani halk nasıl Medain'de din adamlarının ve devlet yöneticilerinin aldatma ve baskısına maruz kalmışsa bu defa da hilafet merkezinde aynı muameleyle karşılaşmış ve yine adalet ve eşitlikten yoksun bir sosyal düzende yaşamak zorunda kalmıştır. Dışarıdan bakıldığında İslami bir düzen gibi görünse de Şeriatî'ye göre aslında bu düzen önceki düzenlerden farksızdır. Öyle ki halk önce Sasani zulmünden kaçıp İslam'a sığınmış ama sırasıyla Emeviler, Abbasiler, yerli yöneticiler ve Türk devletlerinin yönetimi altında ezilmiş ve her defasında onlarla mücadele içine girmiştir. İşte Şia hep bu bozuk düzene karşı çıkan, bu uğurda katledilen, zulme uğrayan devrimci halkın itikadı olmuştur. Bir diğer ifadeyle aslında İslam'ın ruhuna uygun olmayan, insanları uyuşturan ve mevcut düzeni meşru gösteren İslam'ın karşısına dikilen hep İslam'ın ana esasları olan adalet ve imametın destekçisi Şia İslam'ı olmuştur.<sup>202</sup> Kısacası, insanlık tarihi boyunca olduğu gibi İslam tarihi boyunca da din hep dine karşı mücadele etmiştir. Kutub da ise bu tevhid ve cahiliyenin mücadelesi olarak kavramsallaştırılmaktadır.

Faruki'ye göre, İslam'ın toplum hayat ve toplumsal düzenle ilgili yerleştirmek istediği prensipler her ne kadar çok idealist ve gerçekten uzak gibi görünse de İslam tarihine bakıldığında Müslümanların bu prensiplere gönülden bağlandığı ve onları hayata geçirdiği görülmektedir. Özellikle İslam tarihinin ilk dönemine vurgu yapan ve Hz. Ömer'i bu açıdan en iyi örneklerden biri olarak gösteren Faruki'ye göre, bu dönemde İslami

---

<sup>202</sup> Şeriatî, a.g.e., 30-35.

prensipeler öyle bir şekilde toplumda tatbik edilmiştir ki hala bu uygulamalar insanlığa örnek olmaya devam etmektedir. İslami ideallerin somutlaştırılması İslam'ın realizm ve idealizmin sentezinden oluştuğunu göstermektedir.<sup>203</sup> Yani İslam hayata uygulanabilen, pratik ve gerçekçi bir dindir; bunun en büyük kanıtı ise İslam tarihindeki Hz. Ömer dönemindeki toplum gibi adaletin hakim olduğu toplum örnekleridir. Faruki ayrıca, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Harun er-Reşid'i örnek idareciler olarak zikretmektedir.<sup>204</sup> Faruki bu isimleri örnek idareciler, önderlik ettikleri toplumu da örnek toplumlar olarak göstermiş, fakat diğer halifelere, özellikle de Emevi ve Abbasi halifelerine özel olarak değinmemiştir. Fakat bu durum, o dönemleri tamamen problemsiz olarak gördüğü anlamına gelmemelidir.

Faruki bir süre sonra ümmete liderlik eden halifeler eski otorite ve saygınlıklarını kaybetmeye başladığını ve hem devletin yapısında hem de Müslüman toplumda bölünme ve parçalanmalar görüldüğünü belirtmektedir. 13. yüzyılda, ümmet tam da böyle bir durumdayken gerçekleşen Moğol İstilasası İslam dünyasında büyük bir yıkıma sebep olmuştur. Moğolların ilerleyişinin durdurulmasında büyük rol oynayan İbn Teymiye kaleme aldığı eserlerle de müslümanların yaşadığı problemlerin nedenlerini tespit etmek için uğraşmıştır. Özellikle 11. yüzyıldan itibaren etkisini artıran tasavvufun insanları gerçek hayattan, toplumdan uzaklaştırdığına ve yalnızca içsel tecrübeye yönelttiğini ifade etmiştir. Daha sonra Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ve İslam dünyasına yaptığı büyük katkılara değinen Faruki 18. yüzyıldan itibaren ise İslam dünyasının Avrupa'nın sömürgeci politikalarının da etkisiyle yeniden parçalanarak birlik ve bütünlüğünü kaybettiğini belirtmiştir.<sup>205</sup>

Günümüze geldiğinde ise Kutub, Şeriatî ve Farukî; tevhidin doğru şekilde algılanması ve yaşanması gerektiğini belirterek aynı zamanda ümmetin de bu prensibe dayanarak

---

<sup>203</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 166-67.

<sup>204</sup> Farukî, a.g.e., 146-48.

<sup>205</sup> Farukî, *İslâm*, 116-18.

yeniden dirilmesi ve insanlığı düştüğü bataklıktan kurtarması gerektiğini ifade etmektedir. İlk olarak Kutub'a göre, şu an ne kapitalizm ne de komünizm insanlığı düştüğü bataklıktan kurtaracak, insan fitratına uygun şekilde yaşamasını sağlayacak değerler sistemine sahip değildir. İslam hem maddi kalkınmayı gerekli görmekte ve teşvik etmektedir, hem de diğer düzenlerden farklı olarak insanlığı kurtaracak ve ona önderlik edecek bir değerler sistemine sahiptir. Bu önderliğin sağlanabilmesi için ise ümmetin yeniden dirilmesi ve İslam'ın bir sosyal düzende nasıl yaşandığını göstermesi gerekmektedir. Kutub, ümmetin dirilişi için çalışmaya başlamayı mutlaka gerekli görse de uzun yıllardır dünya düzenini başka sistemler şekillendirdiği için Müslüman ümmetin gerçek anlamda insanlığa önderlik etmeye başlaması uzun zaman alacağını da belirtmektedir.<sup>206</sup> Zaten Kutub'a göre günümüzde Müslüman toplumlar da cahiliye düzeninde yaşamaktadır. Bu önderliğin gerçekleşebilmesi için önce Müslümanlar içinden öncü bir grubun çıkıp cahiliyenin tozundan tamamen sıyrılması ve bu yolda önüne çıkacak bütün engellere karşı sabırla mücadele etmesi gerekmektedir.<sup>207</sup> Yani değişimin önce hala cahiliyeyi yaşayan Müslümanlardan başlaması, daha sonra onların örneğinde bütün insanlığa yayılması beklenmektedir. Kutub cahiliye düzenlerine dair bu eleştirileri yaparken aslında seküler bakış açısının ve milliyetçilik gibi akımların etkisinde kalan ve dini değerlerini kaybetmeye başlamış Mısır toplumunu da eleştirmektedir.

Şeriatî Şia'nın tarih boyunca egemen sınıfın, aristokrasinin İslam'ı karşısında gerçek İslam'ı, yani şirk dini karşısında tevhid dinini temsil ettiğini vurgulamıştır. Fakat zaman içerisinde asıl hedefinden uzaklaşmış ve karşısında olduğu zulmün, israfın, adaletsizliğin bir parçası haline gelmeye başlamıştır. Bu nedenle, Şeriatî Safevî Şiası'nın Ali Şiası'ndan tamamen farklı olduğunu ifade etmektedir. Hatta Şeriatî'ye göre günümüzde Sünniler gerçek Şia olan Ali Şiası'na Şiilerden daha yakındır. Normalde Hz. Ali'yi sevmek ve imamet anlayışını benimsemek dünyada gerçekleştirilmesi gereken büyük insani hedefler için bir araç durumundayken zamanla birilerini sevmek ve birilerinden nefret etmek asıl

---

<sup>206</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 3-5.

<sup>207</sup> Kutub, a.g.e., 7.

hedefmiş gibi algılanmaya başlamış ve bu bakış açısından dolayı insanların canına bile kıyılmıştır. Şia'nın zulmün her türlüsünün karşısında olması gerekirken sırf Ali'yi ve Ehli Beyt'i seviyor diye Şah Abbas'ın yaptığı zulüm ve haksızlıklar meşru görülmüştür. Sonunda Şia yalnızca ahiret meseleleriyle ilgilenen, dünyevi problemlerin çözümüne hiçbir katkısı olmayan, eski düzenlerden farklı bir düzen ortaya koyamayan bir fırka haline gelmiştir.<sup>208</sup> Günümüzde Ehli Beyti anmak için düzenlenen merasimlerin ise devrimci bir ruhu yoktur, yalnızca var olan düzeni meşruaştırmak için bir propaganda aracı halini almıştır.<sup>209</sup> Buradan Şeriatî'nin kendi toplumunun din anlayışını yani İran Şiiliğini çok ciddi bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Bu nedenle Şeriatî'yi klasik bir Şii olarak tanımlamak mümkün değildir, bilakis o insanları bozuk düzenleri değiştirmekten uzaklaştıran ve insanlığın problemleriyle ilgilenmekten alıkoyan, yalnızca ahirete odaklanmış din anlayışına karşı çıkmaktadır.

#### **4.2. Dinamizm ve Kapsayıcılık**

Kutub, Şeriatî ve Faruki'nin örnek olarak gösterdiği İslam toplumu dinamik bir toplumdur, toplumun fertleri aynı hedef doğrultusunda sürekli hareket ederler. Bu nedenle, İslam toplumu değişime açıktır, statik bir toplum değildir. Bu dinamizm toplumun sabit esas ve değerlere dayanıp bu temel prensipler etrafında sürekli değişime açık olmasıyla alakalıdır. Burada düşünürler farklı kavramları kullansa da aslında hepsi sabit prensipler açısından şeriatî değişim açısından ise fıkha vurgu yapmaktadır. Şeriat ve fıkıh bu açıdan daima etkileşim halindedir. Fakat zamanla Müslüman toplumlarda fıkıhın bu dinamikliği kaybolmuş ve bir donuklaşma yaşanmış, bu da hayatın ve toplumun da donuklaşmasına sebep olmuştur. Ümmetin topluma bu dinamizmi yeniden kazandırması gerekmektedir.

---

<sup>208</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi II*, 36-39.

<sup>209</sup> Ali Şeriatî, *Şia*, çev. Hicabi Kırılancı (İstanbul: Fecr Yayınları, 2012), 184.

Kutub'a göre, İslam toplumunun dinamikliği İslam düşüncesinin dinamik yapısından kaynaklanmaktadır. Öncelikle, Kur'an insan hayatının ve düşüncesinin üzerine bina edilmesi gereken sabit ilkelere kaynaklık etmektedir. Bu ilkelerin başka bir kaynaktan elde edilmesi mümkün değildir. Daha sonra bu ilkeler üzerinde İslami düşünce biçimi gelişmektedir.<sup>210</sup> Toplumsal düzeni de şekillendiren bu prensipler sosyal evrim sonucunda oluşmamıştır, Allah tarafından on dört asır önce gönderilmiş, toplumların ilerlemesi için itici bir güç olmuş ve hala da olmaya devam etmektedir.<sup>211</sup> Bu açıdan, İslam'da sosyal evrimin amacı yeni prensip ve hedeflere ulaşmak değildir, asıl amaç zaten ilahi kaynaklı olan ve değişmeyen bu prensip ve hedeflere daha çok yaklaşımdır.<sup>212</sup> Bu nedenle, günümüzde de İslam'ın yeni ilkelere ulaşmak için bir reforma ihtiyacı yoktur, çünkü İslam'ın ortaya koyduğu sistem her yönüyle mükemmeldir. Müslümanların problemlerinin çözümü zaten var olan ilkelere dönüp onları yeniden yaşanılır kılmaktan geçmektedir. Başka kültürlerden bazı noktalarda yararlanmak mümkün olsa da fikri, kültürel ve sosyal alanda temel prensipler mutlaka İslam'dan alınmalıdır.<sup>213</sup> Burada yine çağdaş İslam düşüncesinin temel argümanlarından biri olan "suç İslam'da değil Müslümanlardadır" anlayışının dile getirildiği görülmektedir. Müslümanların dini değil dini algılama ve yaşama biçimlerini, yani kendilerini değiştirmeleri gerekmektedir.

İslam düşüncesinin ve İslam toplumunun dinamik ve değişken yapısını anlamak için şeriat ve fıkıh arasındaki ilişkiye odaklanmak gerekmektedir. Öncelikle Kutub'a göre şeriat kavramı yalnızca yasal düzenlemeler ve kurallar olarak anlaşılmalıdır. Aslında şeriat gelenek ve görenekleri, düşünce biçimlerini, değer ölçülerini de kapsayan çok geniş bir kavramdır.<sup>214</sup> Bir diğer ifadeyle şeriat; insanın düşünme tarzını, davranışlarını, hayat tarzını ve ahlak anlayışını belirleyen sabiteleri sağlamaktadır. Kutub şeriatın dört temel özelliğini ise şu şekilde açıklamaktadır: İlk olarak şeriat insan doğasını en iyi bilen Allah

---

<sup>210</sup> Kutub, *İslâm Düşüncesi 1*, 22-23.

<sup>211</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 100.

<sup>212</sup> Kutub, a.g.e., 87-88.

<sup>213</sup> Kutub, *İslâm Düşüncesi 1*, 149.

<sup>214</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 8.

tarafından gönderildiği için daima insan fitratıyla uyumlu olacaktır. İkinci olarak, şeriatla külli ve genel prensipler kastedilmekte ve zaman içerisinde ortaya çıkan cüzi meseleler bu külli prensipler göz önüne alınarak şeriatın aslını ve gayesini bozmayacak şekilde çözümlenmeye çalışılmaktadır. Üçüncü olarak, şeriatın kapsam alanı öyle geniştir ki insan hayatında dokunmadığı hiçbir alan yoktur. Son olarak, şeriatın toplumsal meselelerle ilgili prensipleri insanları ve toplumu daima gelişmeye ve ilerlemeye teşvik eden bir yapıdadır. Geçmişte bir toplumda bu prensipler hayata geçirildiyse günümüzde veya gelecekte başka bir toplumda uygulanmasının önünde hiçbir engel yoktur.<sup>215</sup> Görüldüğü gibi Kutub, şeriatla yönetilen İslam toplumu dendiğinde asla değişmeyen kurallarla yönetilen, statik, durgun ve katı bir toplum yapısının anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Aksine şeriat, kendisi sabit olmasına rağmen toplumun sürekli dinamik olmasına imkan sağlamaktadır.

Kutub'a göre, her ne kadar şeriat insan hayatının sürekli gelişmesini teşvik eden prensiplerden oluşsa da onun ortaya çıkardığı hareket mutlak bir hareket değildir. Aslında kainata bakıldığında bütün varlıkların belli bir yörüngede daima hareket halinde olduğu görülmektedir. Benzer şekilde insan hayatındaki hareketin de belli bir çizgide ilerlemesi gerekmektedir, aksi halde toplumda kaos ve kargaşanın çıkması kaçınılmazdır. Şeriat, zamanla şartlar ve imkanlar değişse de toplumun külli ve sabit prensipler etrafında belli bir çizgide hareket etmesini sağlamaktadır. Bir diğer ifadeyle, prensipler tüm zaman ve mekanlarda değişmezken, onların tatbik alanı gerektiği ölçüde genişlemekte ve insan hayatını şekillendirmeye devam etmektedir. İnsan fitratına da tamamen uyumlu olan bu sistemde insanların yeteneklerine ve fitratlarına en uygun olacak şekilde daima gelişmeleri, ama aynı zamanda ilahi sınırları da aşmamaları sağlanmaktadır.<sup>216</sup> İşte İslam toplumu bu değişim ve gelişimin sağlandığı toplumdur, fakat ihtiyaç ve şartlar sürekli değiştiği için hiçbir zaman bu prensiplere göre inşa edilen farklı zamanlardaki toplumlar birbirinin aynısı olmayacaktır. Benzer şekilde hiçbir toplum için 'artık İslam toplumu nihai şeklini aldı, bundan sonraki bütün toplumlar tamamen bu toplum gibi olmalı' demek

---

<sup>215</sup> Kutub, a.g.e., 80-81.

<sup>216</sup> Kutub, *İslâm Düşüncesi 1*, 67-68.

mümkün değildir. Yani, her çağda genel prensipler ve değerler değişmese de ortaya çıkan İslam toplumu farklı bir toplum olacak, sürekli yenilenecektir. Zaten bir toplumun İslami olarak tanımlanabilmesi için sürekli değişime açık olması gerekmektedir.<sup>217</sup> Bu nedenle, İslam toplumu önce teorisi inşa edilip sonra bu teoriye uygun şekilde pratiğe dökülebilecek bir yapıda değildir. Bu toplumda teoriyle pratik bir arada işlemektedir. Süreç içerisinde yeni meseleler ortaya çıktığı için bunları çözmek üzere kendini sürekli yenilemektedir.

Kutub, İslam toplumunun değişen ihtiyaç ve şartlara göre şariat ekseninde şekillenmesinde fikhın rolüne vurgu yapmaktadır. Kutub'a göre fikhın uygulama alanının gelişmesiyle İslam toplumunun ilerlemesi arasında doğru orantı vardır. İslam tarihine bakıldığında, fıkıh genel olarak hicri 8. yüzyıla kadar özellikle ceza hukuku, medeni hukuk ve ticaret hukuku olmak üzere neredeyse hayatın her alanına temas ederek büyük gelişme göstermiş, hatta bu alanlarda Avrupa'yı da derinden etkilemiştir. Fakat aynı zamanda Muaviye döneminden itibaren fıkıh donuklaşmaya başlamıştır. Bu süreçte İslam toplumlarının başındaki yöneticiler ibadet alanında fikhın gelişmesini desteklerken toplumsal, siyasi ve iktisadi sistemle ilgili meselelerde yapılacak fikhi atılımlara engel olmuş, bu nedenle fıkıh bu alanlarda kısır kalmıştır. Zaten hicri 8. yüzyıldan itibaren İslam toplumlarında da fikhın yeni çözümlerine ihtiyaç duyulacak büyük değişiklikler yaşanmamıştır. 17. yüzyıldan itibaren ise yaşanan büyük değişimler Müslümanların hayatını derinden etkilemiş, fakat durgun olan fıkıh değişen şart ve ihtiyaçlara cevap verememiştir. Günümüzde de bu problem devam etmektedir. Kutub'a göre, tek çözüm yolu bu olmasa da bu problemi çözenin en makul yolu doğrudan İslam şariatına yönelerek ve orada külli ve genel prensiplerden yola çıkarak günümüzün meselelerini çözmeye çalışmaktır. Yoksa fıkıh ile ihtiyaçlar arasında oluşan boşluğun doldurulması çok zaman alacaktır.<sup>218</sup> Buradan Kutub'un doğrudan ana kaynaklara dönüş fikrini önemseydiği görülmektedir. O bir dönemin fikhının aslında o dönemde şariatın

---

<sup>217</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 56.

<sup>218</sup> Kutub, a.g.e., 68-71.

uygulanması için gösterilen insani çabaların ürünü olduğunu ve bu insani çözüm ve yorumların o dönem ve zamanla sınırlı olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle; zaman, mekan, şartlar ve ihtiyaçlar değiştiğinde yine öncelikle şeriatla dönmek gerekmektedir, fakat bu durum geçmiş fakihlerin görüşlerinden hiçbir şekilde yararlanılmayacak anlamına da gelmemektedir.<sup>219</sup> Kısacası Kutub, şeriatla bağı koparmadan zamanın ruhunu yakalamanın yollarını aramaktadır.

Kutub'a göre, İslam toplumu dinamik olduğu için bu toplumun üyeleri de daima hareket halindedir. Ümmetin amacı tevhide dayalı bir toplumsal düzen kurmak ve insanlığa önderlik etmektir. Bu amacın gerçekleştirilebilmesi içinse İslam toplumunun üyelerinin hem kendi hayatlarında hem de başkalarının hayatını etkileyen kısımlarda cahiliye anlayışı ve düzeniyle bütün boyutlarıyla mücadele etmesi gerekmektedir. Bu nedenle tevhide inanan Müslüman daima hareket halindedir, çünkü cahiliyeyle mücadele kıyamete kadar devam edecektir. Bu mücadelede toplumun üyelerinden kimin hangi görevle meşgul olacağıнын teorisini şimdiden çizmek mümkün değildir, toplumun inşası ve gelişimi sırasında herkesin rolü doğal olarak ortaya çıkacaktır.<sup>220</sup> Kutub'un devamlı vurguladığı gibi bütün detayları önceden belirlemek mümkün değildir. Hayat sürekli değiştiği için şu an bir görev dağılımı yapılsa bile buna tamamen uymak mümkün olmayacaktır. Diğer yandan, cahiliyeyle mücadelenin yalnızca söylemle yapılması yeterli değildir, çünkü cahiliye insanlara bir dünyagörüşü ve yaşam tarzı sunmaktadır. Öyleyse İnsanlar İslam'a davet edilirken bir yandan sözlü tanıtım yapılmalı, diğer yandan cahiliye düzeniyle aktif bir mücadeleye girilmelidir. Nitekim Peygamberlerin tevhid mücadelesi incelendiğinde hem bildiri hem de hareketi bir arada yürüttükleri görülmektedir.<sup>221</sup>

Şeriatı'de ise İslam toplumunun dinamizmi; insan, toplum ve tarihin doğasında yer alan çelişki ve diyalektik yapıdan kaynaklanmaktadır. Buna göre, insan iki ucu sonuza doğru

---

<sup>219</sup> Kutub, a.g.e., 66-67.

<sup>220</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 79.

<sup>221</sup> Kutub, a.g.e., 40-41.

giden bir düzlemde sürekli bir çelişki ve mücadele halindedir. Kuran'daki Adem kıssasında insanın doğasındaki bu çelişki sembolik bir dille anlatılmaktadır. Bu kıssada insanın kokuşmuş balçıktan yaratılması onun bir yanının mutlak aşağılığa, durağanlığa, çirkinliğe, cehalete doğru; Allah'ın ruhundan yaratılması ise diğer yanının mutlak iyiliğe, güzelliğe, yüceliğe doğru sonsuza kadar hareket etme potansiyeli taşıdığına işaret etmektedir. Bu nedenle insan doğasında biri Tanrısal, diğeri şeytani olmak üzere iki öz vardır ve o irade sahibi bir varlık olarak bu iki gerçeklik arasında gidip gelirken aynı zamanda sürekli bir seçim yapmak zorunda kalmaktadır. Hem iyilikte hem de kötülükte insanın ulaşabileceği noktaya başka hiçbir varlığın ulaşması mümkün değildir. Aynı zamanda insan Allah'a doğru bir yolculukta olduğu için ve diğer yanı onu sürekli aşağılara çektiği için kendi içinde, kendi kendisiyle sürekli bir savaş halindedir.<sup>222</sup> Kısacası, insanın sürekli Allah'a, yani mutlak kemale doğru hareket etmesi gerekmektedir. Ümmet veya İslam toplumu ise sonsuza açılan bu hedefe doğru aynı yolda yürüyen insanlar tarafından oluşturulmaktadır.

Şeriatî insanın balçıktan Allah'a doğru yol alışı sırasında yürüdüğü yolu din olarak adlandırmaktadır. Ona göre, dinin yol olarak anlaşılmayıp ulaşılması gereken hedef haline getirilmesi ise çok büyük bir problemdir. Eğer insan yolda yürümeyi bırakır da yalnızca onu sevmeye, kutsallaştırmaya ve övmeye başlarsa; yani artık yol onu harekete geçirmeyip daha da durağanlaştırırsa bu durumda yola duyulan sevgi ve muhabbetin hiçbir anlamı kalmamaktadır. Şia'nın günümüzde geldiği noktayı eleştiren Şeriatî, insana yürüdüğü yolda rehberlik etme konumundaki imamın yalnızca yüceltilen ve kutsallaştırılan insanüstü bir şahsiyete dönüştürülmesine, insanı kötülüklerden korumak için bir vesile olan namazın ise kendisinin hedef haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Şeriatî'ye göre, bu açıdan bakıldığında Müslüman ve Şii de olsa yol kişiyi hedefe ulaştırmamaktadır. Hatta eğer bir Müslüman yolu doğru olsa bile orada yanlış hareket ediyor veya hiç hareket etmiyorsa, yani hatalarını düzeltmek için hiçbir şey yapmayıp

---

<sup>222</sup> Şeriatî, *İslambilim I*, 54-58.

öylece duruyorsa ineğe tapan birinin gerisinde kalabilmektedir.<sup>223</sup> Burada Şeriatî, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insanın doğru yolda olduğuna güvenerek inandığı değerleri somutlaştırmak adına mücadele etmemesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Üç düşünürün de vurguladığı gibi, İslam gerçekçi bir dindir. Dini açıdan örnek gösterilen şahsiyetler, toplumlar, dini inançlar ve emirler yalnızca sevip bağlanmamız ve nostalji haline getirmemiz gereken olgular değildir, bilakis bunların hepsi onlara benzemememiz için, benzer bir toplumu bizim de inşa etmemiz için gösterilen örneklerdir. Mesela, Asr-ı Saadet olarak adlandırılan Medine toplumu eğer bir daha asla gerçekleşmeyecek bir dönem olarak görülüp yalnızca özlem duyulan ve övülen bir zaman haline gelirse, Müslümanı daha iyi bir düzen inşa etmesi için teşvik etmezse ve onu durağanlaştırırorsa asıl fonksiyonunu icra edememektedir.

Şeriatî; tarihin her döneminde felsefelerin, dinlerin ve öğretilerin ulaşmak istedikleri ideal toplumların, yani ütopyaların var olduğunu belirtmektedir. İdeal toplum tasavvurlarının olması insanın kemale ulaşma arzusunun bir göstergesidir. Değişmeyen kurallar ve standartların olması toplumları durağanlığa sevk ederken belli bir yöne doğru hareket etmemek, başıboş hareket etmek de yararsızdır. Fakat, zihinde bir ideal insan ve toplum tasavvurunun olması kişiye hareket edeceği bir yön ve hareket etmesi için motivasyon sağlamaktadır. Eğer gideceği yönü bilmiyorsa, ulaşmayı arzuladığı bir hedef yoksa o zaman mevcut düzeni ideal olana doğru yavaş yavaş yaklaşım için çabalamasına da gerek kalmamaktadır. İşte bu nedenle ideallerin varlığı değişim ve gelişim için şarttır. Diğer yandan ideal insan ve toplum gerçek hayatta asla gerçekleşmesi mümkün olmayacak, yalnızca hayal edilebilen insan ve toplum değildir. Bilakis şu anda var olmasa da var olması mümkün olan, gerçekleştirilmesi zorunlu olan insan ve toplumdur.<sup>224</sup> Yani İslam'ın idealleri gerçeklikten uzak değildir. Zaten gerçekleşmesi mümkün olmasa peşinden koşulması da anlamsız olacaktır. Aslında Kutub'un düşünce sisteminde şeriatın

---

<sup>223</sup> Şeriatî, a.g.e., 59-61.

<sup>224</sup> Şeriatî, a.g.e., 43-47.

sağladığı külli prensipler nasıl hareket için yön ve motivasyon kaynağı oluyorsa Şeriatî'nin düşünce sisteminde de ideal insan ve toplum aynı fonksiyonu yürütmektedir.

Şeriatî'ye göre, İslam'ın son din olması ve sonrasında başka bir vahyin gelmeyecek olması insanın tekamüle ulaştığı anlamına gelmemektedir. İnsan, hayatı boyunca daima yeni mesele ve problemlerle karşılaşacaktır, fakat bu problemleri çözmek için yeni bir vahyin gelmesine ihtiyacı yoktur. Bilakis yapması gereken öncelikle vahyi yani tevhid öğretisini iyi bir şekilde tanıması, hayatına uygulamak için çalışması ve gerektiğinde de öğretinin esaslarına uygun şekilde içtihat yapmasıdır. Bu şekilde, insanın mükemmellik yolundaki ilerleyişi devam edecektir.<sup>225</sup> Şeriatî toplumun dinamizmi için fikhın yenilenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Müslüman toplumlar her ne kadar bilimsel açıdan geri kalmış olsa da dinin ve fikhın yenilenmesi sadece gündeme yeni gelen meseleler hakkında hüküm vermekle gerçekleşmeyecektir. Din bir toplumun duygu, düşünce ve hareket ve ideallerinde belirleyici etken olmaya başladığında, toplumun fikri açıdan geri kalmışlığı ortadan kalkmaya başlayacaktır.<sup>226</sup> Kısacası Şeriatî'ye göre fikhın gerçek fonksiyonunu yerine getirebilmesi için dine bakışımızın, dünya görüşümüzün değişmesi gerekmektedir. Yani aslında problem yine bizim bakışımızdadır, Müslümanlardadır, İslam'da değildir. Dinin yenilenmesi aslında dine bakışın yenilenmesi ve dinin toplumun iyiye doğru hareketini yeniden teşvik etmeye başlamasıdır. Hem Şeriatî hem de Kutub işin özüne inilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Önce inanmanın, tevhidin, dinin ve şeriatın anlamı kalplere iyice yerleşmeli; sonra tevhide dayalı dünya görüşüne göre bütün hayat şekillendirilmelidir. Eğer temel sağlam bir şekilde inşa edilmeden ikincil meseleler çözülmeye çalışılırsa bir yerden sonra tıkanmanın gerçekleşmesi muhtemeldir.

Şeriatî dinin doğru şekilde anlaşılmasında ve yaşanmasında aydınlara büyük bir sorumluluk yüklemektedir. O öncelikle aydınlara aslında tevhid ve şirk olmak üzere iki ayrı din olduğunu ve yüzyıllar boyunca, dünyanın her yerinde özgürlüğe, eşitliğe, gelişme

---

<sup>225</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi I*, 316-17.

<sup>226</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi II*, 18-19.

ve ilerlemeye engel olan dinin şirk dini olduğunu fark etmelerini istemektedir. Ona göre, alimler veya aydınlar peygamberlerin varisleridir, yani geçmişte peygamberler nasıl şirk dinine karşı tevhidin safında mücadele vermişlerse şu an aydınlar da aynı mücadeleyi vermekle yükümlüdür.<sup>227</sup> İnsanlık tarihi incelendiğinde peygamberlerin hep toplumun önde gelenlerinden değil halkın içinden çıktıkları ve her türlü zulüm ve haksızlığın karşısında yer aldıkları görülmektedir. Onların sömürü düzenini devam ettirmek isteyenlere karşı başlattıkları bu hareket aydınların öncülüğünde devam ettirilmeli ve tarihte gerçek anlamda hiç gerçekleşmemiş olan tevhid dininin gerçekleştirilmesi için çalışılmalıdır. Fakat bunun için öncelikle Müslüman toplumların aydınları tevhid ve şirk dini arasındaki farkı anlamalı ve dolayısıyla tevhid dininin karşısında olmayı bırakmalıdır. Bunun içinse okuyup araştırarak kendi toplumlarının yapısını ve dinin toplum üzerindeki etkisini tespit etmeleri gerekmektedir.<sup>228</sup>

Kutub'un öncü Kur'an nesliyle Şeriatî'nin aydın grubu birbirine çok benzemektedir. Her iki grup da tevhide hem inanç olarak çok güçlü bir şekilde inanıp hem de hayatına bilinçli bir şekilde tatbik eden ve aynı zamanda içtihat da bulunan kesimi temsil etmektedir. Aslında bu fakihin tanımıdır, fakat Şeriatî bu öncü grubu fakaha veya ulema yerine aydınlar diyerek tanımlamayı tercih etmektedir, çünkü ulema dediğinde İran toplumunda mollalar anlaşılacaktır, fakat Şeriatî zaten mollaların temsil ettiği din anlayışına tamamen karşıdır. Abdulkerim Şuruş ise Şeriatî'nin dini yenilenme için alimler yerine aydınları tercih etme sebebini şu şekilde açıklamaktadır: Ona göre, din bilimciler dine içeriden baktıkları için ona düşmanlık ediyoruş gibi algılanacağından bir doktor gibi dini ameliyat masasına yatırıp teşrih yapmaları mümkün değildir. Fakat aydınlar dine dışarıdan baktıkları için dini yenilenme için gerekli değişiklikleri daha cesurca gerçekleştirebilirler.<sup>229</sup> Bir diğer ifadeyle, şirk dinine karşı mücadelede aydınların alimlere

---

<sup>227</sup> Şeriatî, *Dine Karşı Din*, 66-67.

<sup>228</sup> Şeriatî, a.g.e., 71-74.

<sup>229</sup> Abdulkerim Şuruş, *Dinî Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriatî*, çev. Sabah Kara (Ankara: Kıyam Yayıncılık, 1989), 64-65.

kıyasla daha dinamik davranmaları mümkündür. Her halükarda, Şeriatî ve Kutub'un muhataplarına mesajlarını iletirken yeni kavramlar kullanmayı tercih ettiği görölmektedir.

Farukî'ye göre ise insan kendisi de dahil olmak üzere bütün kainatı ilahî iradeye göre şekillendirmekle görevli olduğu için hem kendisinin hem de Müslüman toplumun dinamik olması gerekmektedir. İlk olarak, Hristiyan ve Doğru dinlerinin aksine İslam'da insanın kurtuluşunun yalnızca kendi çabasına bağlı olması ve dünyanın kurtulunmak istenen kötü bir yer olmaması kişileri bu dünyadan el etek çekmeyip belli hedefler doğrultusunda çalışıp çabalamaya itmektedir. İslam'ın pasif bir ahlak anlayışı yoktur, yani insanın mutluluğu hem inanıp hem de iyi ameller işlemesine bağlıdır.<sup>230</sup> Benzer şekilde, bir fiilin ahlaki olabilmesi için niyet ve irade de tek başına yeterli değildir. Allah'ın rızasını kazanmak için niyet edildikten sonra kişi özgür iradesiyle ahlaki değeri yeryüzünde somutlaştırmalı ve tabiatı ilahî iradeye uygun şekilde şekillendirerek tarihin akışını yönlendirmelidir. Hristiyanlıktaki ruhban sınıfının yaptığı gibi toplumdan uzaklaşarak yalnızca kendi içsel gelişimine odaklanmak ve hayatın hareketliliğinden uzaklaşmak İslam'da hiçbir şekilde makbul görölmemektedir.<sup>231</sup> Ayrıca, ancak başkalarının da ahlaki değerleri hayatlarına geçirmesine yardımcı olduğunda ve bu şekilde başkalarının mutluluğuna vesile olduğunda kişinin mutluluğu garanti altına alınacaktır. İnsan önce niyet etmeli, sonra çalışmalı ve en sonunda da başarmalıdır.<sup>232</sup> Özet olarak, tevhide dayalı dünya görüşüne göre dünya ahiretin tarlası olduğu için ve Allah'ın halifesi olan insanın ebedî saadete ulaşması ahlaki değerleri hayata geçirmesine bağlı olduğu için hayatı boyunca daima aktif olmalı ve bu yolda somut başarılar elde etmek için uğraşmalıdır.

Farukî, İslam toplumunun kendini sürekli yenileyen ve kapsayıcı yapısını "icma-içtihad diyalektiğinin sonsuz dinamizmi"<sup>233</sup> ne de bağlamaktadır. İslam toplumunu, fertlerin özgür iradelerini kullanarak İslam'ı değerleri en doğru şekilde anlamak ve zaman-mekan

---

<sup>230</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 23-24.

<sup>231</sup> Farukî, *Tevhid*, 87-88.

<sup>232</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 32.

<sup>233</sup> Farukî, *Tevhid*, 161.

düzleminde hayata geçirmek için sürekli çalıştıkları bir okula benzeten Faruki'ye göre, içtihat ve icma bu okulun eğitim sisteminin dayandığı iki temeli oluşturmaktadır. Buna göre, bireyin ahlaki hareketin ortaya çıkması için onun dayandığı değer anlamını idrak etme yolunda uğraşarak ulaştığı kanaate içtihat denmektedir, ki her yetişkin Müslümanın böyle bir çaba içerisine girmesi gerekmektedir. Bu görüşün ümmet tarafından kaale alınabilmesi için alimlerin ortak kanaatine de sunulması gerekmektedir. Eğer kişi ilim ehlinin karşısında gerçekten ilme dayanan isabetli bir sonuca ulaştığını kanıtlayamazsa bu görüşünün bir değeri yoktur. Fakat eğer icma süzgecinden geçebilirse o zaman görüşünü tescillemiş olmaktadır.<sup>234</sup> İcmaya çok büyük bir önem atfedilse de içtihat kapısı her zaman açık olduğu için, bu durum dogmatizmin oluşmasını engellemekte, ve icma ve içtihat birlikte İslam düşüncesinde ve dolayısıyla toplumunda dinamizm oluşturmaktadır.<sup>235</sup>

### 4.3. Tüm İnsanlığı Muhatap Alan Bir Teklif

Kutub, Şeriatî ve Farukî tevhid temelinde dayalı olarak inşa edilen İslam toplumunun muhatabının bütün insanlık olduğunu ve ümmetin kendini belli bir grup insanla ve belli bir coğrafî bölgeyle sınırlandıramayacağını dile getirmektedir. İlk olarak Kutub'a göre, İslam'ın sosyal sistemi ilahidir ve yalnızca Müslüman toplumları değil tüm insanlığı muhatap alan evrensel bir sistemdir. Aynı zamanda, hangi çağda olursa olsun insanlığın bütün ihtiyaçlarına cevap verebilecek, insanlık için en uygun ve mükemmel sistemdir.<sup>236</sup> İslam düşüncesinde herhangi bir ırkın, dilin, rengin diğerlerinden üstün görülmesi söz konusu olmadığından ve üstünlük ancak takvaya bağlı olduğundan, bütün insanların bir araya gelip aynı prensipler etrafında kardeşçe yaşayabileceği tek toplum İslam toplumudur.<sup>237</sup> Nitekim Kutub'a göre, "İslam tüm insanlığı eşit bir şekilde ve birbirleriyle kardeş olarak tek bir bayrak altında birleştirmek isteyen bir dindir."<sup>238</sup> Yani İslam yalnızca

---

<sup>234</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 34-35.

<sup>235</sup> Farukî, *Tevhid*, 158.

<sup>236</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 25.

<sup>237</sup> Kutub, a.g.e., 107-8.

<sup>238</sup> Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, 173.

kapılarını isteyen herkese açmamakta, aynı zamanda evrensel bir birliği hedeflemektedir. Fakat Kutub insanlığın birliği derken bütün insanların siyasi olarak tek bir devletin altında toplanmasını kastetmemektedir. Onun İslam toplumu algısı klasik devlet anlayışından farklı ve onun ötesinde bir düşüncedir. Buna göre, belli prensipler sosyal düzeni şekillendirdiği sürece insanların farklı siyasi idareler altında yaşaması mümkündür.

İslam toplumuna dahil olabilmek için Müslüman olmak şart değildir, çünkü Kutub'a göre, inanç ve din birbirinden farklı kavramlardır. Din İslam inancına dayalı olsa da aslında İslam'ın sosyal düzeni ve hayat sistemi anlamına gelmektedir, yani inançtan çok daha geniş bir kavramdır. Bu nedenle farklı inançları benimsemiş insanların İslam'ın hayat sistemini kabul edip o toplum içerisinde yaşaması mümkündür.<sup>239</sup> İslam toplumunun bir üyesi olmanın yalnızca dört şartı vardır. Dünya üzerindeki bütün fert ve toplumlar “İslam davetine karşı çıkmamaları, Müslümanların inanç esaslarını rencide etmemeleri, insanlara zulmetmemeleri ve yeryüzünde bozgunculuk yapmamaları”<sup>240</sup> durumunda İslam toplumuna dahil olabilirler. Kısacası, Kutub “İslam'ın sosyal hayatı düzenleyen kanunlarına boyun eğmek şartıyla”<sup>241</sup> herkesin bu toplumun bir parçası haline gelebileceğini belirtmektedir. İslam toplumunda yaşamaya başlayan gayrimüslimler, yani zimmilerin canları, malları ve hürriyetleri emniyet altına alınmaktadır. Müslümanlar gibi saygın bir vatandaş kabul edilen zimmiler toplumun çok önemli bir parçası haline gelmekte ve Müslümanlarla iyi ilişkiler kurmaları da teşvik edilmektedir.<sup>242</sup> Kısacası, sadece Allah'a kul olma ilkesine göre yönetilmeyi kabul ettiği sürece gayrimüslimlerin İslam toplumunda yaşaması mümkündür. Nitekim, İslam tarihine bakıldığında, her dönem bunun örnekleri de görülmektedir.

Kutub İslam ümmetinin cihatla sorumlu tutulduğunu, çünkü kapısını bütün insanlığa açan İslam ümmetinin görevinin yalnızca kendi toplumunun güvenliğini sağlamak,

---

<sup>239</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 42.

<sup>240</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 148.

<sup>241</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 149.

<sup>242</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 136-37.

Müslümanların sorunlarıyla ilgilenmek ve insanları İslam'a çağırarak sınırlı olmadığını belirtmektedir. Ümmetin güçlü ve güçsüz arasında adaletin tesis edilmesi, insanlar arasında zulmün ortadan kaldırılması, herkesin inancını rahatça seçebileceği bir ortamın oluşturulması, inananların imanlarına zarar vermek isteyen her türlü çabanın engellenmesi, yeryüzünde kötülüğün her türlüyle mücadele edilmesi gibi bütün insanlığı ilgilendiren büyük görevleri vardır.<sup>243</sup> Kutub cihadın yalnızca İslam yurdunun korunması, yani vatan savunması gibi görülmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. İslam yurdunun, yani tevhid ilkesinin geçerli olduğu, İslam'ın hareket metoduna göre hareket eden toplumun korunması çok önemli olsa da bu yalnızca ümmetin evrensel hedefleri için bir araçtır. Ümmetin en büyük hedefi, yeryüzünde yaşayan bütün insanlara İslam'ın mesajının hiçbir engelle karşılaşmadan, en doğru şekilde ulaştırılması ve daha sonra özgür iradelerini kullanarak inanç tercihinde bulunmalarının sağlanmasıdır. Bu ise ancak kula kulluğun esas olduğu bir sistemde değil, yalnızca tevhide dayalı dünya görüşünün hakim olduğu bir ortamda mümkündür. Böyle bir ortamın oluşturulabilmesi içinse gerektiğinde siyasi otoritelerle ve sosyal düzenlerle mücadele içine girmek, ve kuvvet kullanmak da zorunludur. Bunun yanında, Müslümanlar hem kendilerini cahiliye toplumundan uzak tutmakla, hem de insanların fitratlarını bozan ve sağlıklı bir şekilde düşünüp karar vermelerini engelleyen cahiliye düzenlerini ortadan kaldırmak için çalışmakla sorumludur.<sup>244</sup> Fakat ümmetin böyle bir cihadla sorumlu olması için önce kendi halini düzeltmesi ve önceki merhaleleri tamamlaması gerekmektedir.<sup>245</sup> Yani öncelikle akide inşası tamamlanmalı ve cahiliyenin bütün unsurlarından uzak duran bir cemaat ortaya çıkmalı, daha sonra bu cemaat insanlığı da bu sisteme davet etmek için çalışmaya başlamalıdır.

Ümmetin dünya birliğini sağlaması ve bütün insanların tevhide dayalı sosyal bir düzen altında yaşamasını temin etmesi, bütün toplumların aynı siyasi devletin çatısı altında

---

<sup>243</sup> Kutub, a.g.e., 115-16.

<sup>244</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 51-53.

<sup>245</sup> Seyyid Kutub, *İslam Davasının Stratejisi*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Çığır Yayınları, 1997), 204.

yaşamak zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Eğer Müslüman olmayan toplumlar, başka bir dinin mensubu olsun veya hiçbir inancı olmasın, Müslümanlarla savaşmıyor ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmıyorsa, bu durumda İslam toplumu bu toplumlara düşmanlık beslemez ve onlara karşı kuvvet kullanmaz. Bunun yerine onlarla özel anlaşmalar yaparak ilişkiler dostane bir şekilde devam ettirilir.<sup>246</sup> Yine bir devlet Müslüman olmasa bile eğer İslam'ın dünyada adalet, barış ve huzuru sağlayıp kötülükleri ve zulmü engellemeye yönelik evrensel hedeflerini paylaşırsa, bu tutumunu sürdürdüğü sürece iki devlet arasında dayanışma ve yardımlaşma özel anlaşmalar yoluyla sürdürülür.<sup>247</sup> Buradan İslam devletlerinin otoritesini kabul ettikleri ve yapılan anlaşmalara bağlı kaldıkları sürece farklı toplumların kendi varlıklarını devam ettirmelerine izin verildiği anlaşılmaktadır. Yani hedef tek bir İslam devleti kurup bütün insanların bu devletin sınırları içine dahil olmasını sağlamak değildir.

Kutub'a göre, İslam'ın vatan anlayışı modern ulus-devlet anlayışından tamamen farklıdır. İslam toplumu farklı renk, ırk ve dilleri bünyesinde barındırdığı gibi kendini belli bir toprak parçasıyla da sınırlamamaktadır. Allah her şeyin yaratıcısı olduğu gibi yeryüzündeki her şeyi bütün insanlığın istifadesine sunmuştur. Bu nedenle, İslami bakış açısında bir ülkenin başka bir ülkeyi kendi çıkarları uğruna sömürmesi gibi bir durum asla söz konusu değildir. İslam'da savaş ancak büyük hedefler uğruna yapılmaktadır. Eğer bir ülkede veya bir toprak parçası üzerinde İslami prensipler geçerliyse orası bütün Müslümanların vatanı haline gelmektedir. Bir diğer ifadeyle, bir yeri vatan yapan toprağın kendisi değil, orada yaşayan insanların kardeşlik ve dayanışma bilinciyle, ortak hedefler uğruna bir araya gelmesidir.<sup>248</sup> Ayrıca, bir kişinin İslam ülkelerinin tamamına hiçbir sınırlamayla karşılaşmadan serbest bir şekilde girip çıkabilmesi için Müslüman olması değerlidir.<sup>249</sup> Kısacası, ümmetin olduğu her yer Müslüman için vatan haline gelmektedir. Kutub'a göre, bütün Müslümanların coğrafi sınırları net bir şekilde belirlenmiş tek bir

---

<sup>246</sup> Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, 140.

<sup>247</sup> Kutub, a.g.e., 149.

<sup>248</sup> Kutub, a.g.e., 110-12.

<sup>249</sup> Kutub, a.g.e., 148.

İslam devletinde yaşaması gerekmemektedir. Nitekim, İslam tarihi incelendiğinde de aslında aynı zamanda diliminde farklı bölgelerde Osmanlı, Safevi ve Babür İmparatorluğu gibi farklı Müslüman devletler var olmuştur. Diğer yandan, bir Müslüman seyyah Anadolu'dan çıkıp şeriatın hakim olduğu bütün coğrafyalara rahatça seyahat edebilmiştir.

Faruki de İslam toplumunun veya ümmetin tüm insanlığa kapılarını açan ve tüm insanlığın meseleleriyle ilgilenen bir sosyal düzen önermesi noktasında Kutub'la hemfikirdir. Faruki'ye göre, insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olması, omuzlarına evrensel bir sorumluluk yüklemektedir. Hem kendisinin hem de diğer insanların ortak sorumluluğu olan yeryüzünü ilahi iradeye uygun şekilde dönüştürmeyi hem kendisinin yerine getirmesi hem de diğer insanların potansiyellerine uygun şekilde sorumluluklarını yerine getirmesine yardımcı olması için bütün dünyayla etkileşim halinde olması gerekmektedir.<sup>250</sup> Müslümanlar Allah'ın her şeyin sahibi ve Rabbi olduğuna inandıkları için dünyayı içindeki her şeyle birlikte ahlaki fiilin nesnesi olarak görmektedirler. İslam'ın tevhide dayalı bu bakış açısı dünyanın İslami prensiplere uygun sosyal düzene sahip kısmının Daru'l-İslam, bunun dışında kalan kısmının ise Daru'l-Harp olarak sınıflandırılmasına sebep olmuştur.<sup>251</sup> Müslüman fiillerinin nesnesi olarak bütün dünyayı, muhatap olarak da bütün insanlığı aldığı için hedefi çok büyük, kapsamlı ve evrenseldir. İnsanın hem kendisi halifedir, hem de diğer insanlara halife olduklarını hatırlatmak ve onlara en iyi şekilde halife olmaları için yardım etmek, bir diğer ifadeyle onları bu hususta zorlamak değil ama yollarını açmak, kolaylaştırmak, yol göstermek zorundadır.

Faruki ümmetin bütün insanları içine alabilen ve onların bir arada barış içerisinde yaşamasını temin edebilecek yegane sosyal düzeni, yani "Pax İslamica"yı oluşturduğunu şu şekilde açıklamaktadır:<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> Farukî, *İslâm*, 17.

<sup>251</sup> Farukî, *Tevhid*, 90.

<sup>252</sup> İsmail Râci Farukî ve Luis Lâmia Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu ve Zerrin Kibaroglu (İstanbul: Yeni Şafak, 1999), 101.

...Ümmet, bilginin, ahlâkın, insanın halifeliğinin, dünya isteğinin gerçekleştiği ortamdır. Ümmet inanmayanları bile içine alan âlemşümül bir düzendir. Özgürlük prensibinin gerçeğe ve gerçeğin ona götürdüğünü kabul eden, fikirlerin, eşyanın, zenginliklerin veya insanların dolaşmakta serbest oldukları bir dünya düzeni arayan şahıslara ve gruplara sonsuza dek açık bir barış düzenidir, bir *Pax Islamica*'dır...

Faruki'ye göre, İslam savaş temelli bir sosyal teoriye sahip olduğu düşünülse de aslında insanlık için barış ortamının oluşturulması noktasında en uygun sistemi önermektedir. İslami sosyal düzende insanlar üç gruba ayrılmaktadır. İlk grup Müslümanlardır. Kutub'a benzer şekilde Faruki de yeryüzündeki bütün Müslümanların tek bir ülke veya hükümette yaşamasının zorunlu olmadığını ifade etmiştir. Fakat farklı Müslüman ülkeler olsa ve aralarında zaman zaman anlaşmazlıklar çıksa da hiçbir durumda birbirlerine savaş açamazlar. Müslüman bir ülkenin diğerine savaş açması durumunda ise bütün Müslüman ülkeler bir araya gelerek duruma el atmalı ve önce barışla olmazsa da mecburen savaşla bu saldırıyı önlemelidir. İkinci grup olan, gayrümüslim olup Müslümanlarla anlaşma içinde olan zımmiler ise anlaşmalarını sürdürdükleri sürece Müslümanlarla ayn hak ve vazifelere sahip olurlar ve onlar anlaşmazlığı bozmadığı sürece Müslüman toplumlar da bu anlaşmalara sadık kalmak zorundadır. Müslüman veya zimmi kategorisine girmeyen üçüncü grubun ise bu iki gruptan birine dahil olması gerekmektedir. Bunun için de bu insanlara farklı yollarla daima çağrı yapılmaktadır.<sup>253</sup>

Müslümanlar insanları İslam'a girme konusunda zorlayamazlar ama bu yola devamlı surette davet etmekle sorumludurlar. Zaten İslam'ın inşa etmek istediği sosyal düzen, insanların akıllarının onlara baskı yapan bütün unsurlardan kurtarıldığı ve hakikate çağrının özgür bir şekilde yapıldığı bir ortamdır. Eğer Allah tarafından kendisine seçim yapma hakkı verilmiş insan, inanması için zorlanırsa, bu durum kendisine yüklenen ilahi sorumluluk ve tanınan özgürlük alanıyla çelişmektedir.<sup>254</sup> Diğer yandan, insanlar İslam'ı kabul etmeye davet edildiklerinde çağrıldıkları şey potansiyel olarak bilmelerinin mümkün olduğu bir gerçeğin bilgisidir ve zaten yaratılış olarak da bu gerçek içlerine

---

<sup>253</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 161-63.

<sup>254</sup> İsmail Râci Farukî, *İslam ve Diğer İnançlar*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 342-43.

yerleştirilmiştir. Bu nedenle, İslam davetini insanın fitratına yerleştirilmiş olan hakikati ona tekrar hatırlatma ve hatırlamasını sağlama olarak ifade etmek mümkündür.<sup>255</sup> Özetle, ümmet insanların fitrat dini olan İslam'a en müsait bir ortamda çağrılmasını ve bu çağrının kabulüne engel olan en küçük bir fiziki engel varsa bile bu engellerin ortadan kaldırılmasını sağlamaktır görevlidir.

İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimler pekçok alanda Müslümanlara benzer hak ve özgürlüklere sahiptir, fakat özellikle siyaset, ekonomi ve kültür sahalarında gerekli durumlarda bazı sınırlamalara gidilmektedir. Faruki, İslam toplumunda zımmilere tanınan özgürlük alanını şu şekilde özetlemektedir.<sup>256</sup>

Kısaca denilebilir ki İslâm devletinde, terimin Batı Hristiyan anlamında (yani ibadet, ritüel, şahsî ahlâk, şahsî statü anlamında) 'din', her ne şekilde olursa olsun kesinlikle sınırlama olmaksızın serbesttir. Siyasal ve ekonomik alanda da *zımmî*, Müslüman gibi serbesttir; tek sınırlama İslâm devletinin güvenliği ve başarısıyla ilgilidir. *Zımmî*, Ümmetin başarı, refah ve güvenliği onun kararlarına bağlı olmadıkça kamu bürosunu işgal edebilir veya ekonomik teşebbüse girişebilir. Kültürel alanda *zımmî*, sadece evinin özelinde, tamamen gayri Müslim olan memleketinde serbesttir. Onun aktivitesi kendi inancından olmayan başkalarını bağlıyorsa, özgürlüğü İslâm devletinin kültürel normları tarafından sınırlandırılır.

Bir diğer ifadeyle, İslam toplumunda yaşayan bir gayrimüslim siyasi, ekonomik ve kültürel alanların dışında kişisel olarak dilediği şekilde inanmak ve bu inancına uygun hareket etmekte serbesttir. Siyaset ve ekonomi alanında ise yalnızca doğrudan İslam toplumunun bekasını etkileyecek kararlar alan pozisyonlara getirilmemektedir. Kültür alanında ise toplumun ahlak anlayışının değişmesine sebep olacak tavırlardan uzak durulması gerektiği için bazı sınırlamalara uygun hareket etmesi gerekmektedir. Aksi durumlar söz konusu olduğunda ise bu faaliyetleri kendi özel hayatında ve diğer gayrimüslimlerle beraberken gerçekleştirmesi istenmektedir. Bütün bunların sebebi ise, İslam toplumunda sosyal düzenin İslami prensiplere göre sürdürülmesini sağlamaktır.

---

<sup>255</sup> Farukî, a.g.e., 347-48.

<sup>256</sup> Farukî, a.g.e., 336.

Faruki Kutub gibi İslam çağrısının önünde hiçbir engel kalmaması için cihadın belli durumlarda kaçınılmaz olduğunu dile getirmektedir. Eğer ümmet insanları fıtrat dini olan İslam'a davet ettiğinde, yani bir fikirle bu toplumların kapısını çaldığında eğer karşılarında onlara kuvvetle karşılık veren bir güçle karşılaşırlarsa ve bu güç insanların akıl ve kalplerine bu çağrının ulaşmasına engel oluyorsa bu durumda ümmetin de sessiz kalmayıp kuvvete kuvvetle karşılık vermesi gerekir. Bütün insanlığı iyiliğe davet etmek Müslümanların görevidir ve bu görevlerini yerine getirmeleri için gidişata teslim olmayıp harekete geçmek zorundadırlar. Bu İslam'da cihadın en temel gerekçesidir. Fakat bu güçlere karşı düşmanlık ve savaş durumu karşı tarafın İslam toplumuyla anlaşmaya razı olması ve koyduğu iletişim engellerini kaldırmasına kadardır. Bu durumda bu devletle savaş sona erdirilerek barış ve anlaşma yoluna gidilmelidir.<sup>257</sup>

Şeriatî, İslam toplumunun evrensel yapısına, farklı dil, din ve renkten insanları içinde barındırmasına, gayrimüslimlerle ve gayrimüslim toplumlarla ilişkilerine dair Kutub ve Faruki kadar ayrıntılı açıklamalarda bulunmasa da onun İslam, insanlık ve ideal toplum hakkındaki görüşleri incelendiğinde evrensel bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle Şeriatî'nin dünya tarihine ve dinler tarihine bakışı evrensel ve bütüncüdür. O, peygamberlerin tarih yalnızca Sami halklarına gönderildiği anlayışına karşı çıkmakta ve dünya üzerinde çok yüksek kültür ve medeniyetler kurmuş diğer toplumlara da peygamberler gönderildiğini belirtmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) ise dünyanın farklı bölgelerine ve halklarına gönderilmiş bütün bu peygamberlerin sonuncusudur ve bütün insanlık için gönderilmiştir.<sup>258</sup> Dolayısıyla, mesajı bütün insanlığa gönderilmiş olan İslam'ın kurmak istediği toplumun bütün insanlığa hitap etmemesi düşünülemez. Ayrıca Şeriatî'nin şirk dinine karşı tevhid dinini anlatırken kullandığı şu ifadelerde de insanlık ve evrensellik vurgusunu görmek mümkündür: "...Yani özgürlüğün, aşkın adalet talebinin, aşkın düşünce ve niyazların, insanî ülkü ve

---

<sup>257</sup> Farukî, *İslâm Aydınlatıyor*, 163-65.

<sup>258</sup> Şeriatî, *Dinler Tarihi II*, 210-211, 215.

hareketlerin, eşitliğin, insanlar arasında adaleti dâim ve hakim kılmanın ve her türlü kötülüğü, çirkinliği ortadan kaldırmanın ürünü olan bir dine kulluk...”<sup>259</sup>

Şeriatı, günümüzde etkili olan ideolojilerin insanı tanıma, ihtiyaçlarını karşılayıp problemlerini çözme noktasında ne kadar eksik olduğunu şu sözleriyle dile getirmektedir:<sup>260</sup>

Marksizm’den başka bu ideolojilerin tümü, dinî olsun olmasın, parçalı, tek boyutlu ve yanlış ideolojiler niteliğindedir ve her birini özel boyutu içinde karşılayabilecek olan da yalnızca İslâm’dır. İslâm, Hristiyanlık ve Doğu’lu mistik dinleri tümüyle din olarak karşılar; materyalizme felsefî yönden karşı çıkarken, ekzisyansiyalizm’le ise antropolojik ve ahlâkî açıdan kavga eder. Liberalizm’le sosyal ve ekonomik sorunlar üzerinde dövüşür. Nihilizm’le herhangi bir ilişkisinin olup olmadığını belirtmeğe gerek bile yok, çünkü nihilizm her şeyi reddeder.

Bütün diğer dinler arasında yalnızca İslam’ın insan hayatının maddi-manevi, bireysel-sosyal, teorik ve pratik vb. bütün yönlerini ele alan bütüncül bir ekol olduğunu vurgulayan Şeriatı’ye göre insan hayatını her yönden kapsama açısından yalnızca Marksizm’in bu çok yönlülüğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Fakat tevhide dayalı dünyagörüşüne sahip bir ideoloji olarak İslam, her açıdan materyalist dünya görüşüne sahip olan Marksizm’e zıttır ve bu ikisinin hiçbir şekilde uzlaştırılması mümkün değildir.<sup>261</sup> İslam eğer aslına dönüp, batıl inançlardan ve donukluktan kurtulup, canlı ve dinamik bir ideoloji olarak dünya sahnesinde yer almaya başlarsa, ki bunu gerçekleştirmek aydınların görevidir, o zaman insanlığın kurtuluşu için en başta ve merkezi bir konumda, insanlığa önderlik etmesi mümkün olacaktır. Bu liderliği üstlenmek Müslüman ümmet için bir tercih değil zorunluluktur. O zaman İslam’ın önderliğinde insanlığın geleceği yeniden şekillenmeye başlayacaktır.<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> Şeriatı, *Dine Karşı Din*, 69.

<sup>260</sup> Şeriatı, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, 98.

<sup>261</sup> Şeriatı, a.g.e., 99-100.

<sup>262</sup> Şeriatı, a.g.e., 113-14.

## BÖLÜM V

### SONUÇ

Tevhid, İslam'ın temel inanç esası olarak Allah'ın varlık ve birliğine inanmak olsa da tarihsel süreçte bu kavramın tanımlanması ve eserlerde ele alınış tarzında bir değişim gözlenmektedir. İlk olarak, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* eserleri örnek olarak incelendiğinde klasik dönemde tevhid kavramının, kelimeler alanına dair eserlerde daha çok Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları, nübüvvet, ahiret, kader gibi inanç konularıyla bağlantılı olarak işlendiği görülmektedir. Fakat buradan klasik dönemde tevhidin sadece inanca dair bir mesele olarak algılandığı sonucu çıkarılmamalıdır, çünkü bu dönemde ilimlerin birliği anlayışı gözetildiğinden farklı ilim dalları arasında modern dönemde olduğu kadar keskin ayrımlar yoktur. Bu nedenle, tevhid bir Müslümanın zihninde, modern zamanlara kıyasla, hayatın her alanını etkileyen temel prensip olarak görülmeye büyük ölçüde devam etmiştir.

Modern döneme gelindiğinde ise özellikle seküler bakış açısının etkisiyle din-dünya ayrımının ortaya çıkması ve dinin sosyal hayattaki etki ve görünürlüğünün ortadan kalkmaya başlaması; Kutub, Şeriati ve Faruki gibi Müslüman düşünürlerin, zihinlerdeki ve yaşam tarzındaki bu kopukluğu gidermek adına tevhid kavramına vurgu yaparak tevhidini benimseyen bir Müslümanın madde-mana, din-dünya, fizik-metafizik gibi ayrımlar gözetmeden bütün hayatını bu ilkeye göre şekillenmesi gerektiğini ifade etmesinde etkili olması muhtemeldir. Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserinin ise işlediği yeni konular ve kullandığı yeni dil göz önüne alındığında hem klasik kelimeler kitaplarının hem de modern dönemde tevhid konusunda yazılmış eserlerin özelliklerini aynı anda barındırdığı görülmektedir. Bu açıdan bir geçiş dönemi eseri olarak görülmesi mümkündür. Ayrıca, doğrudan tevhid kavramını kullanmasa bile Said Halim Paşa'nın "İslamlaşmak" kavramı da İslam'ın itikadi, ahlaki, toplumsal ve siyasi prensipleriyle bir

bütün teşkil ettiğini vurgulaması açısından tevhid kavramına çok benzer bir şekilde kullanılmıştır.

Kutub tevhidi, ilahi prensiplerin hayatın her alanını şekillendirmesi açısından “Allah’ın hakimiyetinin esası”, Şeriatî İslam ideolojisi anlamına gelen “İslambilim’in esası”, Faruki ise Müslümanların ortaya koyup geliştirdiği yaşam tarzının, yani “İslam medeniyetinin esası” olarak görmüştür. Onlara göre, dünya görüşü olarak benimsenmesi gereken tevhid, Müslümana varlık hakkında bütüncül bir bakış açısı kazandırmakta, zihin dünyasında ve yaşantısında madde-mana, dünya-ahiret, fizik-metafizik, inanç-pratik gibi keskin ayrımlara gitmesini engellemektedir. Çünkü tek ilah ve rab olarak kabul edilmesi kainat, hayat ve insan arasında bir birlik oluşturmaktadır. Varlık aleminin bir parçası olan insanı diğer varlıklardan ayıran nokta ise diğer bütün varlıklar Allah’ın koyduğu prensiplere koşulsuz itaat ederken insandan bunu kendi iradesiyle yapmasının istenmesidir. Bu nedenle, tevhide inanan ve Allah’ın halifesi olduğunun bilincinde olan Müslümanın ilahi prensip ve değerlere, yani şeriata uygun bir sosyal düzeni hem kendisi hem de diğer insanlar için oluşturması gerekmektedir.

Tevhidin yalnızca hakkında teolojik ve felsefi yorumlar ve tartışmalar yapılan bir inanç meselesi olarak ele alınmasına karşı çıkan Kutub, Şeriatî ve Faruki, aslında insanı inandığı değerlerin gerçekleştirilmesi uğrunda harekete geçmeye sevk etmeyen bir din anlayışına karşı çıkmaktadır. Bu noktada, Kutub ve Şeriatî’nin yaşadıkları dönemdeki Mısır ve İran toplumunun dini yaşayış tarzına da eleştiriler getirdiği muhakkaktır. Diğer yandan, İslam’ın bir hayat sistemi ve ideoloji olarak benimsenmesi gerektiğini ifade eden düşünürler; komünizm, sosyalizm, kapitalizm, varoluşçuluk, hümanizm, materyalizm gibi ideoloji ve akımların İslam’ın tevhide dayanan dünya görüşü karşısında çok eksik kaldığını ve insanlığın özüne en uygun yaşam tarzısının İslam’da olduğunu vurgulamışlardır. Bu söylemlerinin arkasında, yaşadıkları çağın hakim ideolojilerine karşı Müslümanları daha bilinçli hale getirmek, aynı zamanda da İslam’ı Müslüman olmayan dünyaya tanıtmak amacının olması muhtemeldir.

Tevhidi bir dünya görüşü olarak kabul eden ve tevhid prensibine dayalı bir toplum inşa edilmesi gerektiğini vurgulayan Kutub, Şeriatî ve Farukî'nin toplum görüşleri incelendiğinde, Kutub'da tevhid-cahiliye toplumu, Şeriatî'de de tevhid-şirk toplumu ayrımı varken Farukî'nin böyle bir karşılaştırmaya girmediği görülmektedir. Yani Farukî, Müslüman toplumun nasıl olması gerektiği üzerine yoğunlaşırken tevhid inancına dayalı olmayan toplumlar üzerinde Kutub ve Şeriatî kadar ayrıntılı durmamış, bu toplumlar için ayrı bir isimlendirmeye de gitmemiştir. Bu yaklaşım farkının oluşmasında her üç düşünürün içinde buldukları toplum yapısı önemli rol oynamaktadır. Mısırlı olan Kutub, çoğunluğu Müslüman olan bir toplumda yaşamakta ama halkın yaşam tarzı İslam'a uygun olmadığı için cahiliye kavramı üzerinden hem Müslümanların hem de Müslüman olmayanların içinde bulunduğu durumu açıklamaya çalışmaktadır. Benzer şekilde Şeriatî de şirk kavramı üzerinden aslında öncelikle İran toplumunun dindarlık anlayışını eleştirmekte ve İslam'ın dünya görüşüne uygun dini yaşayış biçiminin nasıl olması gerektiğini tevhid kavramı üzerinden açıklamaktadır. Farukî'nin tecrübesi ise Mısır'da ve İran'da, yani çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir toplumda yaşayan Kutub ve Şeriatî'den çok farklıdır. Farukî Filistinli olmasına rağmen Batı'da yaşayan bir düşünür olduğundan ilk hedefi İslam'ı Müslüman olmayanlara anlatmaktır. Dolayısıyla hedef kitlesi farklı olduğundan konuyu ele alış tarzı ve üslubu da farklıdır. Kısacası, Farukî olumsuz örneklerin üzerinde durmak yerine olması gerekeni Batılı insanın anlayabileceği şekilde anlatmaya çalışmaktadır. Fakat her üç düşünür de Müslüman olsun veya olmasın modern insana hitap ettiğinden yeni kavramlar ve yeni bir dil kullanarak muhatabına ulaşmaya çalışmaktadır.

Kutub, Şeriatî ve Farukî tevhid ve ümmet kavramları arasında da sıkı bir ilişki kurmuştur. Tevhidi dünya görüşü olarak benimseyip hayatının bireysel ve toplumsal bütün yönlerini bu anlayışa göre şekillendirmek isteyen Müslümanların bir araya gelerek tevhid toplumunu yani ümmeti kurmaları gerekmektedir. Ümmet, özetle tevhide dayalı İslam toplumdur. Ümmet kelimesinin başka bir dile çevrilmesi veya başka bir kavramın onu karşılması mümkün değildir. Ümmet bütün diğer sosyal düzenlerden farklı olarak inanç, ideoloji ve yaşam tarzı birlikteliğine dayanır. Bunun yanında ümmet kendine muhatap olarak bütün mevcudatı alır ve mekan olarak bütün mevcudata ulaşmayı hedefler. Yani

uzaya gitmek mümkünse ümmet oraya gitmek için de mücadele etmelidir, hedefini yeryüzüyle de sınırlamamalıdır. Ümmet, insanın halife oluşunun gereklerini yerine getirmesi için mutlaka kurulması gereken sosyal düzendir. Ümmet, kapsam olarak devletin de çok üstünde bir kavramdır. Ümmeti oluşturan fertleri bir araya getiren aynı hedefi ve ideali paylaşmaları, aynı ideolojiyi benimseyip bu doğrultuda var güçleriyle çalışmalarıdır. Bu nedenle ümmet pasif bir toplum değildir, hareketli bir toplumdur. Ümmetin ilk ve en güzel örneğini Hz. Muhammed'in (s.a.v.) döneminde görmek mümkündür, bugün ümmeti inşa ederken referans noktası yine orası olmalıdır. Hareketli olmasının yanında ümmetin görev alanı da çok geniştir, yani ümmet kapsayıcıdır ve insanlığı ilgilendiren her türlü sorunla ilgilenmek zorundadır. İslam toplumunun evrensel oluşunun vurgulanması, İslam'ın belli bir ırkın üstün ve çıkarlarının öncelikli olduğu milliyetçilik ve ırkçılık düşüncesine karşı çıktığının da en büyük göstergesidir.

Ümmetin dinamik olması gerektiğine vurgu yapan Kutub, Şeriatî ve Farukî'nin düşüncesinde bu dinamizmi sağlama noktasında fıkıh önemli bir rol oynamaktadır. Şeriatî sabiteleri, yani ilahî değer ve prensipleri sağlarken, zaman ve mekanın gerektirdiği değişim bu sabitelerin etrafında, yani belli bir eksen üzerinde fıkıhın oluşturduğu esneklik sayesinde ortaya çıkmaktadır. Zaman içerisinde bu esnekliğin kaybolduğunu ve fıkıhın donuklaştığını belirten düşünürler göre, ümmeti eski dinamizmine kavuşturacak olan Kutub'un deyimiyle öncü Kur'an nesli, Şeriatî'nin deyimiyle aydınlardır. Her ne kadar yeni bir gruptan bahsediyorlar gibi görünse de, Kutub ve Şeriatî bu ifadeleriyle aslında gerçekten bilinçli bir imana sahip ve bu inancına uygun şekilde yaşayan ve insanları yaşamaya teşvik eden, topluma önderlik eden alim ve fakihleri kastediyor olmalıdır.

Sonuç olarak; Kutub, Şeriatî ve Farukî dinin büyük bir meydan okumayla karşı karşıya kaldığı ve kişinin özel hayatıyla sınırlandırıldığı ve bir toplumsal düzende tevhid kavramına yoğunlaşarak İslam'ın hayatın siyaset, ekonomi, toplum, tarih, ahlak, sanat gibi bütün boyutlarını şekillendiren prensiplere sahip olduğunu ve sosyal düzenin de bu prensiplere dayalı olarak inşa edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Onların tevhid ve ümmet kavramlarına getirdikleri bu vurgu ve yaklaşım, aslında modern insana, yani yeni muhataplara İslami kavramların yeni bir dil ve üslupla açıklanmasının bir örneğidir.

Kutub, Şeriati ve Faruki'nin eserleri tevhid ve ümmet kavramları bağlamında karşılaştırmalı olarak okunduğunda, her ne kadar farklı gelenek ve toplumsal tecrübelerden gelseler ve muhatapları farklı olsa da İslam'ı anlama, anlatma ve Müslüman toplumların problemlerini çözme noktasında birbirlerine çok benzer yaklaşımlara sahip oldukları görülmektedir.



## REFERANSLAR

- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. Çeviren Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- Akın, Murat. “Roger Garaudy’nin Tevhid Yorumu”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 14 (2018): 223-44.
- Aktay, Yasin. “İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek”. *Milel ve Nihal* 5, sy 3 (2008): 13-50.
- Alperen, Abdullah. “Cemâluddîn Afgânî’nin İslam Birliği ile İlgili Görüşlerinin Günümüz Müslüman Dünyasındaki Parçalanmışlık Sorunsalı Açısından Değerlendirilmesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 7 (2015): 81-96.
- Altıntaş, Ramazan. “Seyyid Kutub’un Cahiliye Anlayışı”. *Marife* 9, sy 3 (2009): 75-84.
- Aruçi, Muhammed. “Risâletü’t-Tevhîd.” *DİA*.
- Ay, Abdulhakim. “Ebu’l-A’la Mevdudi’nin Tevhid Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi, 2003.
- Boroujerdi, Mehrzad. *İran Entelektüelleri ve Batı*. Çeviren Fethi Gedikli. İstanbul: Yöneliş, 2001.
- Bülbül, Gül. “Islahat Fermanı’nı Hazırlayan Sebepler ve Islahat Fermanı”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, sy 2 (1989): 157-79.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Arayışlar Dönemi’nde Meydan Okumalar ve Cevaplar”. İçinde *İslam Düşünce Atlası: Muhasebe Dönemi-Arayışlar Dönemi*, editör İbrahim Halil Üçer, 3:1259-69. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- . *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik, 2018.
- Çakmakçı, Rabiye. “Ali Şeriatî’nin Düşünce Sisteminde Merkezi Bir Kavram Olarak Tevhidin Rolü”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018.
- Çakmaktaş, Nurullah. “Mısır’da Selefi Düşünce’nin Seyri”. İçinde *Müslüman Dünya’da Çağdaş Düşünce: Mısır Düşüncesi*, editör Lütfi Sunar, 2: 141-78. Ankara: Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, 2020.

- Çelebi, İlyas. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kalam İlminde Konu Problemi”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2005): 5-35.
- Çitil, Ayhan. “Modern Dönemlerde İlimlerde Birlik Arayışının Mahiyeti ve Temelleri”. Program adı: İslam Düşüncesinde Bilimlerin Birliği, 14 Aralık 2020. <https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirligi/detail/moderndonemlerdeilimlerdebirlikarayisininmahiyetivetemelleriprofdrayhancitil>.
- Din, Fadzilah. “The Significance of Religious Key Terms and Their New Meanings in Al-Faruqi’s Al-Tawhîd Its Implications for Thought And Life”. *Al-Itqân* 1, sy 1 (2017): 43-53.
- Egger, Vernon O. *A History of the Muslim World Since 1260: The Making of a Global Community*. the United States of America: Pearson Prentice Hall, 2008.
- Erol, Kemal. “Mehmet Akif’in Şiirlerinde İki Anahtar Kelime: ‘Cehalet’ ve ‘Kavmiyet’”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7, sy 32 (t.y.): 95-110.
- Ersoy, Mehmet Akif. “Bayezid Kürsüsünden Vaaz (İslam Birliği ve Milliyetçilik)”. İçinde *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler I*, kitap editörü İsmail Kara, 376-82. İstanbul: Risale, 1986.
- . *Safahat*. Editör Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1987.
- Farukî, İsmail Râci. *İslâm*. Çeviren Yusuf Yılmaz. İstanbul: Risale, 2017.
- . *İslâm Aydınlatıyor*. Çeviren Abdullah Davudoğlu. İstanbul: İnkılâp Basım Yayım, 2008.
- . *İslam ve Diğer İnançlar*. Çeviren Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- . *Tevhid*. Çeviren Dilaver Yardım ve Lâtif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Farukî, İsmail Râci, ve Luis Lâmia Farukî. *İslâm Kültür Atlası*. Çeviren Mustafa Okan Kibaroğlu ve Zerrin Kibaroğlu. İstanbul: Yeni Şafak, 1999.
- Görgün, Tahsin. “İslam ve Modernizm: İslam Modernizmi Neye Tekabül Ediyor?-III-Farklılıkların Siyasallaştırılması ve Siyasallaşmanın Aşılması”. *Rihle*, sy 5-6 (2009): 15-28.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm’ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. Çeviren Metin Karabaşoğlu. C. 3. İstanbul: Yeni Şafak, 1995.
- Işık, Vahdettin. “II. Meşrutiyet Dönemi Türk Düşüncesinde Doğu ve Batı Algısı: İctihad ve Sırat-ı Müstakim Dergileri Örneği”. Doktora Tezi, İbn Haldun Üniversitesi, 2018.

- . *Said Halim Paşa Külliyyâtı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları*. Hazırlayan Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. 8. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kaplan, İbrahim. "M. İkbâl'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı". *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy 1 (2007): 83-101.
- Kara, İsmail. "Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri". *Dîvân* 24, sy 47 (Şubat 2009): 1-109.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, sy 24-25 (2007): 179-227.
- Kounsar, Asma. "The Concept of Tawhid in Islam: In the Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars". *Journal of Islamic Thought and Civilization* 6 (2016): 94-110.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Fıkıh İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi ve Bütünlük Sorunu". Program adı: İslam Düşüncesinde Bilimlerin Birliği, 28 Aralık 2020. <https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirligi/detail/fikih-ilminindigerilimlerleiliskisivebutunluksorunuprofdrasimcuneydkoksal>.
- Kutub, Seyyid. *Fi zıllali'l-Kur'an*. Çeviren Salih Uçan... [ve öte.]. C. 9. İstanbul: Dünya Yayınları, 1991.
- . *Fi zıllali'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu. C. 2. İstanbul: Dünya Yayınları, 1991.
- . *İslam Davasının Stratejisi*. Çeviren Akif Nuri. İstanbul: Çığır Yayınları, 1997.
- . *İslâm Düşüncesi 1*. Çeviren H. Fehmi Ulus. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020.
- . *İslâm Kapitalizm Çatışması*. Çeviren Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1990.
- . *İslâm Toplumuna Doğru*. Çeviren Ahmet Pakalın. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.

- . *İslâm 'da Sosyal Adalet*. Çeviren Harun Ünal. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- . *İstikbal İslâm 'ındır*. Çeviren H. Fehmi Ulus. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- . *Tevhid Bilinci*. Derleyen Abdulkadir Coşkun. Ehil Yayınları, 2019).
- . *Tevhid Daveti*. Çeviren Osman Kasadar. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- . *Tevhid-Küfür-Şirk*. Derleyen İsmail Hakkı Şengüler. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1987.
- . *Ümmet Bilinci*. Derleyen Abdulkadir Coşkun. Ehil Yayınları, 2018.
- . *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*. Çeviren Salih Uçan. İstanbul: Hicret Yayınları, 1980.
- Machlis, Elisheva. "Alī Sharī'atī and the Notion of tawḥīd: Re-exploring the Question of God's Unity". *Die Welt Des Islams*, sy 54 (2014): 183-211.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. Çeviren Bekir Topaloğlu. 6. bs. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. Çeviren Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Özdingç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- . "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14, sy. 27 (2016): 233-248.
- Özerveranlı, M. Sait. "Yeni İlm-i Kelâm." *DİA*.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid." *DİA*.
- Suruş, Abdulkerim. *Dinî Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriati*. Çeviren Sabah Kara. Ankara: Kıyam Yayıncılık, 1989.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. Çeviren Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- . *Dinler Tarihi I*. Çeviren Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.

- . *Dinler Tarihi II*. Çeviren Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- . *Dünyagörüşü ve İdeoloji*. Çeviren Kenan Çamurcu. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- . *İslambilim I*. Çeviren Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- . *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*. Çeviren Fatih Selim. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- . *Şia*. Çeviren Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Fecr Yayınları, 2012.
- . *Ümmet ve İmamet*. Çeviren Ahmet Sait. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Topaloğlu, Bekir. “Kitâbü’t-Tevhîd.” *DİA*.
- Üçer, İbrahim Halil. “Tarihsel Açından Bir Değerlendirme”. Program adı: İslam Düşüncesinde Bilimlerin Birliği, 07 Aralık 2020. [https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirligi/detail/tarih\\_selacidanbirdegerlendirme](https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmdusuncesindebilimlerinbirligi/detail/tarih_selacidanbirdegerlendirme).
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. “İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?” İçinde *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, editör A. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, 83-96. İstanbul: Klasik, 2019.
- Yeşil, Ümmühan. “Seyyid Kutub’un Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Yıldırım, Ramazan. “Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı”. *Milel ve Nihal* 13, sy 1 (2016): 111-32.
- Zürcher, Eric Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. Çeviren Yasemin Saner. 32. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

## ÖZGEÇMİŞ

### **Kişisel Bilgiler:**

Adı-Soyadı: Feyza Kocagöz

### **Eğitim:**

2014-2019: İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Lisans Programı, İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye

2019-2022: Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Medeniyet Araştırmaları Anabilimdalı Yüksek Lisans Programı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

### **Yayınlar:**

Kocagöz, Feyza. “Milye ve Elmalılı’nın Gözünden ‘İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?’”, 29 Ekim Bilimsel Araştırmalar Sempozyumu, 29-31 Ekim 2020 Ankara, İKSAD Publications, 2020, s. 377-383.