

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

TEVHİD İNANCININ SOSYAL BOYUTU

Doktora Tezi

**Hazırlayan
Ömer KÖKSAL**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ**

Aralık 2025, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

“Tevhid İncasının Sosyal Boyutu” başlıklı “**Doktora**” tezim tarafımda incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim. Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim.

Ömer KÖKSAL

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Program Adı : Doktora
Tez Başlığı : Tevhid İnancının Sosyal Boyutu

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 250 sayfalık kısmına ilişkin 2612/2025 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 12' dir.

Filtrelemeye alıntılar dâhil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukukî sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 26/12/2025

Danışman: Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ

Öğrenci: Ömer KÖKSAL

KILAVUZA UYGUNLUK

“Tevhid İncının Sosyal Boyutu” başlıklı Doktora Tezi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Ömer KÖKSAL

Danışman

Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ danışmanlığında **Ömer KÖKSAL** tarafından hazırlanan “**Tevhid İncının Sosyal Boyutu**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda **Doktora Tezi** olarak oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

26/12/2025

JÜRİ:

Danışman : **Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ**
Üye : **Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK**
Üye : **Doç. Dr. Osman KARAAĞAÇ**
Üye : **Dr. Öğretim Üyesi Recep ERKMEN**
Üye : **Dr. Öğretim Üyesi Fikrullah ÇAKMAK**

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu’nun/...../2026 tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

.... / / 2026

Doç. Dr. Müge MANGA

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Günümüze kadar, tevhid inancının, Allah'ın birliğini diğer inanış biçimlerine karşı savunma ve bunu ispat üzerinde durulmuştur. Günümüzde ise tevhid inancının, fert ve toplum hayatına, devlet düzeni ve hukuka yansması ile düşünce hayatına etkileri üzerinde durulması bir ihtiyaç olarak belirmiş ve önemli hale gelmiştir. Deizm gibi ulûhiyetin kapsamını daraltan, ateizm gibi ulûhiyeti inkâr eden yaklaşımlara ya da ulûhiyette ortaklığı ifade eden şirk çeşitlerine karşı, ulûhiyetin doğru anlayışı olan tevhidi sosyal yönden tespit etme üzerinde durulması gerekli hale gelmiştir. Bu yüzden meselenin önemine binaen tez konusu “Tevhid İnancının Sosyal Boyutu” olarak belirlenmiştir. İnancın sosyal yönü ile ilgili çalışmaların yetersizliği de bu alanda çalışmaya itmiştir.

Tevhid, İslam'ın özünü ve imanın temelini oluşturmaktadır. Konu, en önemli ve temel konu olan tevhid inancının sosyal boyutunu incelemeye yöneliktir, çünkü Kelam ilmi, sosyal bilimler alanındaki gelişmelere kayıtsız kalmamalıdır. İmanın sosyal boyutu ile ilgili yapılacak çalışmalar, inancın toplumsal alana yansmasını çözümleyecek çalışmalar olacaktır. Bu yüzden çalışmamızda imanın temel konusu olan tevhidi, sosyal boyutuyla ele alınmaya çalışılmıştır.

Yapılan çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, araştırmanın amacı, önemi, metodu, kapsamı ve alanı ile araştırmanın kaynaklarından bahsedilmiştir.

Birinci bölümde, tevhidin tanımı, önem ve kapsamı, İslam düşünce tarihinde görülen tevhid anlayışları ele alınmıştır.

İkinci bölümde, şirk ve çeşitleri üzerinden, tevhid dışı inanışların sosyal hayata yansmaları işlenmiştir.

Üçüncü bölümde ise çalışmanın ana konusu olan tevhid inancının sosyal hayata ve düşünce hayatına yansmasının detayları incelenmiştir.

Konular işlenirken yerli-yabancı, klasik-modern eserlerden faydalanılmış ve görüşler mukayeseli olarak verilmeye ve analizlerde bulunulmaya çalışılmıştır. Tezin bütününde tevhid inancının ve tevhid dışı inanışların sosyal boyutları incelenmiştir.

Ömer KÖKSAL, Erzincan, 2025

TEŞEKKÜR

Tez çalışmam süresince bilgi, tecrübe ve rehberliğiyle desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ'e; tez izleme komisyonu üyeleri Doç. Dr. Osman KARAAĞAÇ ve Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN'e; tez savunması sonrasında katkı sunan Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK ve Dr. Öğr. Üyesi Fikrullah ÇAKMAK'a teşekkür ederim. Ayrıca çalışmalarından yararlandığım tüm ilim ehline ve emeği geçenlere minnettarım.

Ömer KÖKSAL



TEVHİD İNANCININ SOSYAL BOYUTU

Ömer KÖKSAL

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Aralık 2025

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ

ÖZET

Çalışmamız, İslâm akaidinin temeli olan tevhidi, Kelâm ilminin günümüzde yaşadığı işlevlik kazandırma krizini aşma gayesiyle, sadece metafizik bir ilke olmaktan çıkarıp hayatı kuşatan bütüncül bir sosyal sistem kurucu ilke olarak ele almaktadır. Araştırmamızın temel sorunsalını, klasik Kelâm literatürünün modern meydan okumalar karşısında yetersizliği ve iman ile hayat arasındaki bağın zayıflaması oluşturmaktadır.

Amacı, tevhidin sadece Allah'ın varlığı ve birliğine dair nazarı bir ilke olmadığını; insanın Allah, evren ve toplumla ilişkilerini düzenleyen; siyaset, hukuk, ekonomi ve ahlâk vd. alanlarda pratik çözümler üreten bütüncül dünya görüşü sunduğunu ortaya koymaktır.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, tevhidin sözlük ve terim anlamları ile Kur'an'daki merkezî konumu ve sunum metodolojisi incelenmiş; ulûhiyyet ve rubûbiyyet tevhidinin tabiat ve toplum ilişkisindeki kurucu rolü analiz edilmiştir.

İkinci bölümde, tevhidin karşıtı olan şirk kavramı ve çeşitleri ile modern inkârcı akımların (ateizm, deizm, materyalizm, pozitivizm vb.) sosyal hayatta yol açtığı ahlâkî çöküş ve hiyerarşik bozulma karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, tevhid inancının; dünya görüşü, ahlâk, hukuk, siyaset, ekonomi, eğitim ve sanat gibi disiplinlere yansımaları detaylandırılarak, bu ilkenin adâlet, özgürlük ve toplumsal dayanışma üzerindeki dönüştürücü gücü ortaya konmuştur.

Sonuçta tevhidin iman-amel-ahlâk bütünlüğü içinde yeniden yorumlanması, onu bireysel bir vicdan meselesi olmaktan çıkarıp sosyal adâlet ve toplumsal düzen için yol gösterici bir üst ilke haline getirmekte ve Kelâm ilminin sosyal bilimlerle entegre edilip güncel sorunlara çözüm üretmesinin, hayatî öneme sahip olduğunu teyit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, ulûhiyyet, rubûbiyyet, sosyal boyut, şirk.

THE SOCIAL DIMENSION OF THE BELIEF OF TAWHID

Ömer KÖKSAL

Erzincan Binali Yıldırım University, Graduate School of Social Sciences

PhD Dissertation, December 2025

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ

ABSTRACT

Our study approaches Tawhid, the foundation of Islamic creed, not merely as a metaphysical principle but as a holistic social system-building principle encompassing life, with the aim of overcoming the current crisis of functionality in the science of Kalam. The central problem of our research lies in the inadequacy of classical Kalam literature in the face of modern challenges and the resulting weakening of the link between faith and life. Its objective is to demonstrate that Tawhid is not just a theoretical principle concerning the existence and oneness of Allah, but a comprehensive worldview that regulates human relations with Allah, the universe, and society, offering practical solutions in fields such as politics, law, economics, and ethics.

The study consists of three main chapters: The first chapter examines the lexical and terminological meanings of Tawhid, its central position in the Qur'an, and its methodology of presentation, while analyzing the foundational role of the Tawhid of Uluhiyyah and Rububiyyah in the relationship between nature and society. The second chapter comparatively addresses the concept and types of Shirk—the opposite of Tawhid—and the moral decay and hierarchical disruption caused in social life by modern denialist currents such as atheism, deism, materialism, and positivism. The third chapter details the reflections of the belief in Tawhid on disciplines such as worldview, ethics, law, politics, economics, education, and art, revealing the transformative power of this principle on justice, freedom, and social solidarity.

Ultimately, the reinterpretation of Tawhid within the integrity of faith, action, and ethics transforms it from a matter of individual conscience into a guiding supra-principle for social justice and social order. Furthermore, it confirms that the integration of Kalam with the social sciences to address contemporary issues is of vital importance.

Keywords: Tawhid, divinity, lordship, social dimension, shirk.

İÇİNDEKİLER

TEVHİD İNANCININ SOSYAL BOYUTU

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK.....	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ.....	xiv
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	1
2. Araştırmanın Metodu.....	4
3. Araştırmanın Kapsamı ve Alanı.....	5
4. Araştırmanın Kaynakları.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM	
TEVHİD DİNİ OLARAK İSLÂM.....	8
1.1. Tevhid nedir?.....	8
1.1.1. Tevhidin Sözlük Anlamı.....	8
1.1.2. Tevhidin Terim Anlamı.....	9
1.2. Tevhidin Tasnifi.....	11
1.2.1. Zât, Sıfat ve Fiillerde Tevhid.....	11
1.2.2. Ulûhiyyette Tevhid.....	12
1.2.3. Rubûbiyyette Tevhid.....	12
1.3. Kur'an'da Tevhid.....	14

1.3.1. Kur'an'da Tevhidin Merkezî Konumu ve Metodolojisi.....	15
1.3.2. Tevhîd-i Rubûbiyyetin Tabiat ve Toplum İlişkisine Etkisi.....	17
1.3.3. Tevhîd-i Ulûhiyyetin Sosyal ve Hukukî Boyutları.....	20
1.3.4. Kur'an'da Tevhidin 'Hayat Tarzı' Olarak Algılanışı.....	22
1.3.5. Kur'an Işığında Şirk Kavramı ve Toplumsal Sapma ve Yozlaşma İlişkisi.....	25
1.4. Tevhid İnancının Önemi ve Kapsamı.....	28
1.4.1. Tevhidin Teolojik ve Ontolojik Boyutunun Önemi.....	28
1.4.2. Tevhidin İslâm Düşüncesi ve Sosyal Boyutu Açısından Kapsayıcılığı.....	30
1.4.3. Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Tevhidin Teolojik ve Sosyal İlişkisi.....	32
1.4.3.1. İlim Sıfatının Kapsamı ve Sosyal Sonuçları: Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi Meselesi (İlm-i İlâhî).....	32
1.4.3.2. Tevhid İlkesi Bağlamında İlâhî Varlık ve Sıfatların Ontolojik Statüsü: Sıfatların Kadîm Olup Olmadığı Meselesi (Ezelîlik Tartışması)	34
1.4.3.3. Kelâmî Ekollere Göre Zât-Sıfat İlişkisi Meselesi	36
1.4.3.4. Kelâm Sıfatının Teolojik Mahiyeti ve Kelâm-ı Nefsî Meselesi (İlâhî Hitabın Mahiyeti)	37
1.5. İslâm Düşünce Tarihinde Görülen Tevhid Anlayışları.....	37
1.5.1. Selefilerde Tevhid Anlayışı.....	38
1.5.1.1. Klasik Dönem Selefilerde Tevhid Anlayışı	38
1.5.1.1.1. İbn Teymiyye (v. 1328).....	39
1.5.1.2. Yeni Dönem Selefilerde Tevhid Anlayışı.....	40
1.5.1.2.1. Muhammed b. Abdulvehhâb (1703-1792).....	40
1.5.1.2.2. Reşid Rıza (1865-1935)	41
1.5.1.2.3. Seyyid Kutup (1906-1966).....	42
1.5.1.2.4. Mevdûdî (1903-1979)	44
1.5.2. Kelâmcılarda Tevhid Anlayışı.....	45
1.5.2.1. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Tevhid Anlayışı.....	45
1.5.2.2. Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı	47
1.5.2.3. Şîa'da Tevhid Anlayışı.....	48
1.5.3. İslâm Filozoflarında Tevhid Anlayışı.....	50
1.5.4. Mutasavvıflarda Tevhid Anlayışı.....	51

1.5.5. Yeni İlm-i Kelâmcılara Göre Tevhid Anlayışı.....	53
1.5.5.1. Muhammed Abduh (1849-1905)	53
1.5.5.2. Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914).....	54
1.5.5.3. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946).....	55
1.5.5.4. Said Nursî (1877-1960)	
.....	55

İKİNCİ BÖLÜM

TEVHİD DIŞI İNANÇLARIN SOSYAL HAYATA YANSIMASI.....	57
2.1. İnkârcı Akımlar ve Sosyal Hayata Yansımaları.....	57
2.1.1. Ateizm.....	57
2.1.2. Deizm.....	60
2.1.3. Materyalizm.....	63
2.1.4. Darwinizm (Biyolojik Ateizm).....	65
2.1.5. Freudizm (Psikolojik Ateizm).....	68
2.1.6. Pozitivizm.....	71
2.2. Şirk ve Çeşitlerinin Sosyal Hayata Yansımaları.....	74
2.2.1. Şirkin Sözlük ve Terim Anlamı.....	74
2.2.2. Şirk Çeşitleri.....	75
2.2.2.1. Şirk-i İstiklâl	75
2.2.2.2. Şirk-i Teb'îz	78
2.2.2.3. Şirk-i Takrîb	81
2.2.2.4. Şirk-i Taklîd	84
2.2.2.5. Şirk-i Esbâb.. . . .	87
2.2.2.6. Şirk-i Hafî	90
2.2.2.7. Şirk-i Hevâ ve Heves	93
2.2.2.8. Şirk-i Ulûhiyyet ve Rubûbiyyet	98
2.2.2.9. Büyük ve Küçük Şirk	101
2.2.2.10. Farklı Şirk Tasnifleri ve Değerlendirme	104
2.2.3. Tevhid Dışı İnançların Teorik/Sosyolojik Zeminini Oluşturan Fikirler...113	
2.2.3.1. Sosyolojik Bir Şirk Biçimi Olarak Toplumun Kutsallaştırılması:	
Emile Durkheim Eleştirisi	114

2.2.3.2. Modern Güven Krizi ve Rubûbiyyet Şirkine Giriş: Anthony Giddens Eleştirisi	116
2.2.3.3. Meşruiyet Krizi ve İletişimsel Şirk Biçimi: Jürgen Habermas Eleştirisi	117
2.2.3.4. Rasyonelleşme Kafesi ve Materyalist İncanın Doğuşu: Max Weber Eleştirisi	118
2.2.3.5. İktidarın Büyüsü ve Bireyin Nesneleştirilmesi: Michel Foucault Eleştirisi	119

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEVHİD İNANCININ SOSYAL HAYATA VE DÜŞÜNCEYE YANSIMALARI122

2.1. İman Esaslarının Sosyal Boyutu.....	122
3.1.1. Allah'ın Varlığına ve Birliğine İmanın Sosyal Boyutu.....	123
3.1.2 Meleklerle İmanın Sosyal Boyutu.....	123
3.1.3. Kitaplara İmanın Sosyal Boyutu.....	127
3.1.4 Peygamberlere İmanın Sosyal Boyutu.....	131
3.1.5 Âhirete İmanın Sosyal Boyutu.....	134
3.1.6. Kaza ve Kadere İmanın Sosyal Boyutu.....	138
3.2.Tevhid Anlayışlarının Sosyal Hayata Yansımaları.....	141
3.2.1. Ulûhiyyette Tevhidin Sosyal Boyutu.....	142
3.2.1.1. Zâta Tevhid ve Sosyal Boyutu	145
3.2.1.2. Sıfatlarda Tevhid ve Sosyal Boyutu.....	146
3.2.1.3. Fiillerde Tevhid ve Sosyal Boyutu.....	148
3.2.2. Rubûbiyyette Tevhidin Sosyal Boyutu.....	148
3.2.2.1.Namaz	150
3.2.2.2. Oruç	150
3.2.2.3. Zekât.....	151
3.2.2.4. Hac	151
3.2.2.5. Kurban.....	152
3.3. Tevhid İncasının Düşünceye Yansımaları.....	153
3.3.1. Dünya Görüşü Olarak Tevhid.....	153

3.3.2. Metafizik İlkesi Olarak Tevhid.....	157
3.3.3. Ahlâk İlkesi Olarak Tevhid.....	159
3.3.4. Dünya Düzeni İlkesi Olarak Tevhid.....	164
3.3.5. Siyaset ve Siyasî Düzen İlkesi Olarak Tevhid.....	167
3.3.6. Ümmet İlkesi Olarak Tevhid.....	171
3.3.7. Toplumsal Düzen İlkesi Olarak Tevhid.....	176
3.3.8. Hukuk İlkesi Olarak Tevhid.....	179
3.3.9. Tarih İlkesi Olarak Tevhid.....	183
3.3.10. Bilgi İlkesi Olarak Tevhid.....	186
3.3.11. Sanat ve Estetik İlkesi Olarak Tevhid.....	190
3.3.12. Aile İlkesi Olarak Tevhid.....	201
3.3.13. Ekonomi İlkesi Olarak Tevhid.....	204
3.3.14. Özgürlük ve Eşitlik İlkesi Olarak Tevhid.....	205
3.3.15. Eğitim İlkesi Olarak Tevhid.....	207
KAYNAKÇA.....	211
İNTERNET KAYNAKLARI.....	239
ÖZGEÇMİŞ.....	240

SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: bakınız
bs.	: basım, baskı
b.y.	: basım yeri yok
çev.	: çeviren
der.	: derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
nşr.	: neşreden
sad.	: sadeleştiren
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
terc.	: tercüme eden
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz
y.y.	: yayıncı yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Kelâm ilmi, tarihsel süreç içerisinde İslâm inanç esaslarını, karşılaşılan farklı inançlara, fikrî ve felsefî akımlara karşı iman ilkelerini savunma ve ispat etme ihtiyacıyla, İslâm düşüncesini savunma misyonuyla ortaya çıkmış ve bu işlevini başarıyla yerine getirmiştir. Fetihler sonrası karşılaşılan Mecûsîlik, Yahudilik, Hristiyanlık, Dehrîlik gibi inançlara karşı geliştirilen savunmalar, dönemin şartları içinde İslâm'ın esaslarını savunma ve ispat etme işlevi görerek Kelâm ilminin etkin bir rol oynamasına sebep olmuştur. Ancak İslâm'ın dünya görüşü, sistemleştirilemediği için üçüncü yüzyıldan sonra etkinliğini yitirdiği, 5. yüzyıldan itibaren de donuklaştığı söylenebilir.¹ Bunun temel nedeni, klasik Kelâm ilminin, önceki dönemlerde tartıştığı konuları (rû'yetullah, halku'l-Kur'ân, mürtekib-i kebîre, vb.) tekrar etmesi, günümüz insanının zihnini meşgul eden modern meydan okumalara karşı kendini yenileme ihtiyacını karşılayamamasıdır. Kelâm ilminin, kendini yenileyerek İslâm iman esaslarını savunma dilini, argümanlarını, delillerini, sunuş ve anlatış biçimlerini, günümüz düşünce ve felsefî akımlarına karşı geliştirmesi, temel bir ihtiyaçtır.

Kelâm ilmi, başlangıcından günümüze kadar serdedilen görüşler içerisinden bugüne faydalı olacak olanları alıp sosyal ve bilimsel değişim ve gelişmelerden faydalanarak yenilenmeye, özellikle psikoloji ve sosyolojiden istifade etmeye ihtiyacı vardır. Ancak bu şekilde fonksiyonelliği/işlevselliği mümkün olabilecektir.² Bu ise modern düşüncüyü her yönüyle tanıyıp anlamak ve ona göre doğru düşünce biçimi geliştirmek şeklinde mümkün olacaktır.³

İslâm dünyasının bugün karşı karşıya olduğu temel sorunlar, geçmişin Seneviyye veya Berâhime'si değil; ateizm, materyalizm, deizm, panteizm, sekülerizm ve pozitivizm gibi modern felsefî akımlardır. Bu akımlar, sadece tanrının varlığını değil, aynı zamanda

¹ Bkz. Mehmet Kubat, "Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", içinde *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri (Sempozyum) (Bildiriler-Tartışmalar) (24-25 Eylül 1999)*, ed. A. Bülent Ünal ve A. Bülent Baloğlu (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000), 173-74.

² Ömer Aydın, "Kelâm'a Yönelen Tenkitler ve Kelâm'ın İşlevselliği", içinde *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri (Sempozyum) (Bildiriler-Tartışmalar) (24-25 Eylül 1999)*, ed. A. Bülent Ünal ve A. Bülent Baloğlu (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000), 232.

³ Kubat, "Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesi", 178.

O'nun evrenle, toplumla ve bireyle ilişkisini de reddetmektedir. Klasik Kelâm literatürü, bu yeni duruma cevap vermede yetersiz kalmakta, bunun sonucunda müslümanın imanı ile yaşadığı hayat arasında derin bir boşluk oluşmaktadır. Kelâm ilminin, pratikten uzaklaşarak teoriyi öncelemek suretiyle iman-amel bütünlüğünü zayıflatması, onun hayatla bağını koparmış, soyut ve nazarî bir disiplin haline getirmiştir.⁴

Bu çalışma, tam da bu noktada ortaya çıkan işlevsellik krizi problemi üzerine kurulmaktadır. Araştırmanın temel sorunsalı, İslâm inancının özü olan tevhid ilkesinin, modernitenin getirdiği seküler, materyalist ve bireyci meydan okumalar karşısında toplumsal hayata dair ne gibi anlamlar ve çözümler üretebileceğidir. Bu alanda yapılabilecek çalışmaların katkılarıyla, Kelâm ilminin yitirdiği etkinlik ve işlevselliğini yeniden kazanabilmesinin mümkün olabileceği kanaatindeyiz.

Bu araştırmanın temel amacı, tevhid inancının sadece Allah'ın varlığı ve birliğine dair metafizik bir ilke olmadığını; aksine insanın Allah, evren ve toplumla ilişkilerini düzenleyen bütüncül bir dünya görüşü sunduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmamız, tevhidin “sosyal boyutu”nu analiz ederek, onun teorik bir çerçevede kalmaması için bireysel ve toplumsal hayatla irtibatını kurmayı hedeflemektedir. Bu araştırma, klasik kelam ilminin temelini oluşturan tevhid inancının anlam ve fonksiyonunu, özellikle modern toplumların karşı karşıya olduğu sosyal, siyasî ve ekonomik sorunlar bağlamında tevhidi yeniden ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın merkezinde yer alan temel araştırma sorusu şu şekilde netleştirilmiştir:

“Tevhid inancının klasik kelâmî anlamı, modern toplum düzenleri (siyaset, hukuk, ekonomi ve ahlâk) açısından nasıl yeniden yorumlanabilir ve bu yorum, güncel sosyal sorunlara (bireyselleşme, sekülerleşme, çatışma) çözüm olabilecek nasıl bir bakış açısı sunabilir?”

Bu sorunsalın netleştirilmesi, çalışmanın sadece teorik bir literatür taraması olmaktan çıkıp, Yeni İlm-i Kelâm geleneğine de uygun olarak, tevhid ilkesinin sosyal pratikler ve çağdaş düşünce akımlarıyla yüzleştiği bir platform oluşturmaya imkân sağlamaktadır. Klasik kelâmî tasnifler (ulûhiyyet, rubûbiyyet ve zât/sıfat/fiilde tevhid)

⁴ İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları”, *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu*, 2000, 90.

üzerinden elde edilen ontolojik kesinlik, bu tezde bir adım öteye taşınarak, toplumsal düzenin kurulmasında bir “ilke” olarak nasıl ele alınacağı soruşturulacaktır.

Bu tezin temel hipotezi şudur: Tevhidin, Kur'an'ın öngördüğü şekilde iman-amel-ahlak bütünlüğü içinde yeniden yorumlanması, onu sadece bireysel bir vicdan meselesi olmaktan çıkarıp sosyal adâlet, ahlâkî sorumluluk, toplumsal dayanışma ve çevre bilinci gibi konularda yol gösterici bir ilke haline getirecektir. Tevhid, sadece metafizik bir inanç değil; aynı zamanda, modern toplumun temelini oluşturan özgürlük, eşitlik, adâlet ve etik sorumluluk gibi değerleri ontolojik olarak temellendiren kapsayıcı bir dünya görüşü ilkesidir. Bu yorum, Kelâm ilmine “sosyal teoloji”, “sosyal Kelâm” veya “içtimai kelim” perspektifi kazandırarak onun günümüzdeki işlevsellik krizini aşmasını ve modern insanın anlam arayışına cevap vermesini sağlayacaktır. Bu yaklaşım, tevhidin sosyal hayata yansımaları sağlayarak, inancın sadece teorik değil, aynı zamanda pozitif ve dönüştürücü bir güç olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır. Bu hipotez, tezin Üçüncü Bölüm'ünde (3.3. Tevhid İnancının Düşünceye Yansımaları) detaylıca incelenecek olan siyaset, hukuk, ekonomi gibi alanlara dair yansımaların analiz edilmesini sağlayacaktır.

Bu tez, tevhid inancını, sadece bir ulûhiyet meselesi olarak değil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin ve medeniyetinin ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik (değerler sistemi) kurucu ilkesi olarak ele almayı amaçlamaktadır. Tevhidin sosyal boyutu, bu ilkenin birey ve toplum hayatına getirdiği zorunlu sınırlar, yönelimler ve düzenleyici mekanizmaların kelâmî bir bakış açısıyla analiziyle ortaya konacaktır.

Bu çalışmanın önemi, Kelâm ilmini, geleneksel konuların tekrarıdan kurtarıp, onu, günümüzün yaşayan sorunlarıyla yüzleşmesini tevhid temelinde ele alarak sosyal bilimlerin verilerinden de faydalanarak güncel yorumlar getirme çabasından kaynaklanmaktadır. Çalışmamız, Kelâm ilminin sadece reaksiyoner bir savunma disiplini olmayıp İslâm'ın her çağda insanlığa hitap eden ve doğru ve temel esasları bildiren bir inanç bütünü olduğunu ifade eden pozitif bir disiplin yönünün olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu anlamda Kelâm ilminin dolayısıyla da iman esaslarının sosyal boyutunun incelenmesi, Kelâm ilminin fonksiyonelleşmesi/işlevselleşmesi açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamızın önemi, tevhidin, kelâmî tasnif ve tevhid-şirk karşıtlığı temelinde analitik bir çerçevede incelendikten sonra tevhidin sloganik bir ideal değil, sosyal

boyutuyla sistematik bir dünya görüşünün mantıksal sonucu olduğunu araştırmaya ve göstermeye çalışmaktır.

İman esasları içerisinde Allah’a iman konusu en temel konudur. Allah’a iman, tevhid esasına dayanır. Tevhid, İslâm’ın özü, imanın temelidir. Tevhid inancının sosyal hayata yansımaları konusu, inancın sosyal hayat boyutunun ilk ve temel konusudur.⁵ Amacımız, tevhid inancının sosyal boyutuna dair bir çalışma yaparak İslâm’ın iman esaslarının temel konusunu sosyal yönüyle incelemektir. Çalışmamızın konu olarak önemi de buradan kaynaklanmaktadır.

2. Araştırmanın Metodu

Araştırmamızda öncelikle İslâm düşünce tarihi boyunca tevhid ile ilgili anlayışlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tespiti yapmak için seleflerde, kelâmcılarda, İslam filozoflarında, mutasavvıflarda ve yeni ilm-i kelâmcılardaki tevhide yaklaşımlar ele alınacaktır. Sonrasında tevhid dışı (şirk) inanışların sosyal boyutu ele alınacaktır. Günümüzdeki inkâr ve şirk temelli dünya görüşlerinin temel iddiaları ve bunların yol açtığı toplumsal problemler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunları tespit edebilmek için önceki İslâm âlimlerinin eserlerinden tarama yapılacak ve son dönemlerdeki eserler de incelenecektir. Bunlar ele alınırken yer yer değerlendirmelerde bulunulacaktır. Son olarak asıl konu olan tevhid inancının sosyal boyutu, düşünceye ve sosyal hayata yansımaları ele alınacaktır. Bu bağlamda tevhid ilkesinin dünya görüşüne, metafiziğe, ahlâka, dünya düzenine, siyaset ve siyasî düzene, ümmete, toplumsal düzene, hukuka, tarihe, bilgiye, sanat ve estetiğe, aileye, ekonomiye, özgürlük ve eşitliğe, eğitime nasıl etki ederek temel ilke olduğu incelenecek ve bunların günümüz sorunlarına çözüm potansiyeli ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece çalışma, bir fikir yazısı olmaktan çıkıp, tarihsel yönü de ele alarak güncel sorunsalı, teorik çerçevesi ve çözüm temellerini de içeren analitik bir yapıya kavuşacaktır. Bu yönüyle araştırma, Kelâm ilminin yeniden işlevsel kılınmasına yönelik mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Araştırmamızda, sosyolojinin, görüşme, soru-cevap veya anket gibi sosyal araştırma metotları ve bunların sonuçlarının değerlendirilmesi şeklinde yöntem kullanılmamış, fakat bu türde yapılan ve ulaşılabilen çalışmaların sonuçlarından yer yer

⁵ Şaban Ali Düzgün, “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* III, sy 1 (2005): 3; M. Hayri Kırbaoğlu, *Ahır Zaman İlmihali*, 10. bs (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 49.

istifade edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda sadece literatür taraması yapılmayıp diğer disiplinlerden istifade edilmeye çalışılarak karşılaştırmalı ve analitik Kelâm metodu kullanılacaktır.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Alanı

Araştırmamızın alanı, Kelâm ilminin temel konuları olan iman esasları içerisinde tevhid inancı olarak özelleştirilmiştir. Tevhid inancının sosyal boyutu olarak kapsamı daraltılmıştır. Öncelikle İslâm düşünce tarihinde görülen tevhid anlayışları tespit edilmeye çalışılacak, sonra tevhid dışı inanışların sosyal hayata yansımaları ele alınacak, en son ve asıl konu olarak tevhid inancının sosyal hayata ve düşünceye yansımaları üzerinde çalışılacaktır.

4. Araştırmanın Kaynakları

Kelime, kavram ve terimlerin anlamlarını doğru biçimde tespit edebilmek için öncelikle sözlük ve ansiklopedi türündeki temel eserlere, ayrıca güncel literatüre başvurulmuştur. Temel eserler olarak klasik Arapça'nın en kapsamlı sözlüklerinden ve temel başvuru kaynağı olan İbn Manzûr'un Lisânü'l-Arab; temel kavramların Osmanlı ilim geleneğindeki anlam karşılıklarını tespit etmede başvuru kaynakları arasında yer alan Mütercim Âsım Efendi'nin el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît; Osmanlı ilim geleneğinde hazırlanmış en erken ve en etkili Arapça-Türkçe lügatlerden biri olan Vankulu Lügati; klasik Arapça'nın en geniş hacimli ve en ayrıntılı sözlüklerinden biri olan Zebîdî'nin Tâcû'l-Arûs; kelâm, mantık, felsefe, tasavvuf, fıkıh ve dil ilimlerinde kullanılan temel kavramları ıstilahî olarak tanımlayan klasik bir kavram sözlüğü olan Cürçânî'nin Kitâbu't-Ta'rîfât; Kur'ân kavramlarının semantik ve ıstilahî tahlilini yapan en önemli klasik lügavî-tefsirî kaynaklardan biri olan Râğıp el-İsfahânî'nin el-Müfredât; Osmanlı Türkçesindeki kavram kullanımını tespit etmek amacıyla Şemseddin Sâmî'nin Kâmûs-u Türkî adlı eserlerinden; günümüzde yazılmış eserler olarak modern dönemde hazırlanmış en kapsamlı, akademik ve tenkitli İslâm ilimleri ansiklopedisi olan Türkiye Diyanet Vakfı'nın İslâm Ansiklopedisi, günümüzde en yaygın ve sistematik olan sözlüklerden Mevlüt Sarı'nın el-Mevarid, modern ve çağdaş Arapça kullanımını esas alan kapsamlı bir sözlük olan Serdar Mutçalı'nın el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Hadîs adlı eserlerden istifade edilmiştir.

Geçmişten günümüze İslâm düşüncesinde tevhid anlayışları için klasik eserlerle beraber günümüzde yazılmış eserlerden de istifade edilmiştir. İslâm düşüncesinde ortaya çıkan itikadî ve siyasî mezheplerin tarihsel gelişimini ve toplumsal arka planını ortaya koyması bakımından Mustafa Öz'ün Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi adlı eseri, Kur'an'daki temel dinî kavramların anlam alanlarını tevhid ekseninde çözümlemesi bakımından Ebu'l A'lâ Mevdûdî'nin Kur'an'ın Dört Temel Terimi adlı eseri araştırmada başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Ayrıca Seyyid Kutub'un Yoldaki İşaretler adlı eseri, tevhid ilkesini toplumsal ve siyasal düzenin kurucu temeli olarak ele alması ve modern cahiliye eleştirisi geliştirmesi, tevhidin otorite, hukuk ve toplumsal düzenle ilişkisini temellendirmesi ve İslâm'ın sistem kurucu iddiasını ortaya koyması bakımından araştırmanın kavramsal çerçevesine katkı sağlamıştır. Ali Şeriatî'nin Dine Karşı Din, Dünya Görüşü ve İdeoloji, İslam Bilim, İslam Sosyolojisi Üzerine gibi eserleri, modern dönemde tevhidin toplum, adâlet, devrim ve bilinç ilişkisini sosyolojik ve ideolojik bir çerçevede ele alan en etkili müslüman düşünürlerden biridir. Bu nedenle eserleri, çalışmamızdaki tevhidin toplumsal ve siyasal düzen kurucu niteliği, şirk/cahiliye eleştirisi, dinin sosyal sorumluluk boyutu ve bilinç inşası temaları için güçlü bir teorik zemin oluşturmada katkı sağlamıştır.

Tevhid dışı inançların sosyal hayata yansımaları ile ilgili olarak felsefî kavramlar için Orhan Hançerlioğlu'nun Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar ve Ahmet Cevizci'nin Felsefe Sözlüğü, ayrıca Namık Kemal Okumuş'un Bütün Yönleriyle Şirk: Şirk İnancının Temel Parametreleri, İbrahim Coşkun'un Ateizm ve İslam : Kelâmî Açından Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi, vd. eserlerden yararlanılmıştır.

İnancın sosyal boyutu ile ilgili sosyoloji ve din sosyolojisi alanlarıyla ilgili eserler kaynak olarak kullanılmıştır. Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Peter L. Berger, John Bird, Auguste Comte, Emile Durkheim, Jürgen Habermas'ın sosyoloji ile ilgili eserleri, Amiran Kurtkan Bilgiseven, Ünver Günay, Abdurrahman Kurt, Necdet Subaşı, Mehmet Taplamacıoğlu, Joachim Wach, Max Weber'in Din Sosyolojisi adlı eserleri, Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu'nun editörlüğünü yaptıkları Din Sosyolojisi El Kitabı, Michele Dillon'un editörlüğünü yaptığı Din Sosyolojisi Elkitabı, Marshall Gordon ve Hilmi Ziya Ülken'in Sosyoloji Sözlüğü adlı eserleri, istifade edilen eserlerdir. Ayrıca Yünni Sezen'in İslâm'ın Sosyolojik Yorumu adlı eseri, İslâm'ın inanç ve değer sisteminin

toplumsal yapı üzerindeki belirleyici rolünü sosyolojik bir bakış açısıyla ele alması bakımından araştırmada yararlanılan kaynaklar arasında yer almaktadır.

Tevhidin yalnızca itikadî bir esas değil, aynı zamanda bilgi, ahlâk, toplum ve medeniyet tasavvurunu belirleyen kurucu bir ilke olduğunu ortaya koyan İsmail Raci Faruki'nin *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları* adlı eseri, çalışmanın teorik çerçevesinin şekillenmesinde önemli bir referans teşkil etmiştir. Ayrıca Hayri Kırbasoğlu'nun *Ahir Zaman İlmihali* adlı eseri, günümüzde dinin algı ve söylemlerinde görülen gelenekselci, hurafeci ve eskatolojik yaklaşımlara yönelik eleştirel çözümlemeleri sebebiyle konuların ilgili kısımlarında yararlanılan kaynaklar arasında yer almaktadır.

Osman Şimşek'in *Medeniyet ve Sistem İnşa Edici Vasfıyla Tevhidî Düşünce* adlı eseri tevhidin bireysel inanç sınırlarını aşarak medeniyet ve toplumsal düzen kurucu bir ilke olduğunu ortaya koyması bakımından çalışmada başvurulmuş kaynaklar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte İLMAR'ın (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) düzenlemiş olduğu konferansların kitaplaştırıldığı *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar-3* ve farklı kurum ve kuruluşlar ile birlikte düzenlediği "1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İctimai Dünyaya Yön Verişi-" (2018), "Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Şurası -2- 2. Tevhidi Düşünce Şurası" (2019), "Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası" (2022), "Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası" (2023) başlıklı sempozyumlardaki sunumlar da istifade ettiğimiz güncel kaynaklar arasında önemli bir yere sahip olmuştur.

Kısaca konuyla ilgili klasik ve güncel literatür taranmış; sözlükler, Kelâm, sosyoloji, din sosyolojisi ve tefsir alanlarına ait kitap, makale ve diğer akademik çalışmalardan yararlanılarak elde edilen veriler ilgili bölümlerde değerlendirilmiştir. Çalışmanın kapsamı gereği tüm kaynaklar burada ayrıca zikredilmemiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEVHİD DİNİ OLARAK İSLÂM

1.1. Tevhid nedir?

1.1.1. Tevhidin Sözlük Anlamı

Kelime kökü olarak v-h-d fiili, tek, yalnız, eşsiz, bir tane olmak, biricik olmak, yalnız kalmak⁶ anlamındadır.

V-h-d fiil kökünden türeyen ehad, Allah'ın ismi olup⁷ tek olan, sayıların ilki, biricik, benzeri olmayan, tek, eşsiz anlamındadır.⁸ Allah'ın sıfatlarından olan vâhid de aynı anlamdadır.⁹

Cürcânî'ye göre "Sıfatların, isimlerin, gayb ve taayyünat-ı ehadiyyetin birden çok kabul edilmesi ne düşürmek ve ne de ispat etmeksizin bunların, oldukları gibi kabul edilmeleridir".¹⁰

Vâhid ve ehad kelimeleriyle ilgili Fîrûzâbâdî'nin Kâmûsü'l-Muhîr'te 'ehad'ın vâhid mânasında olduğu,¹¹ 'vâhid'in ise gerçekte asla parçası olmayan nesne¹² anlamına

⁶ İbn Manzûr, "ج-ح-د", içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 3:3/448-449; Mevlüt Sarı, "ج-ح-د", içinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 1637; Serdar Mutçalı, "ج-ح-د", içinde *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 967.

⁷ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, "ج-ح-د", içinde *Kitâbu't-Ta'rîfât (Tarifat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. (Terc. ve şerh eden: Arif Erkan) (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 14.

⁸ Mevlüt Sarı, "ج-ح-د", içinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 15.

⁹ Sarı, "1637", "ج-ح-د"; Serdar Mutçalı, "ج-ح-د", içinde *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 6.

¹⁰ Cürcânî, "ج-ح-د", 14.

¹¹ Mütercim Âsım Efendi, Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, "أحد", içinde *el-Okyânûsu'l-Basîr fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîr Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2:2/1343.

¹² Mütercim Âsım Efendi, Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, "واحد", içinde *el-Okyânûsu'l-Basîr fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîr Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2:2/1624.

geldiği ifade edilmektedir. Cevherî, vâhid kelimesinin, sayı sırasının ilki olduğunu ve eşsiz anlamına da geldiğini ifade eder.¹³

Râğıp el-İsfahânî, vâhid kelimesine; tür, cins ve bütünlük bakımından, benzer ve eş olmaması yönünden, bölünmeyi kabul etmemesinden ve başlangıcı olmamasından dolayı bir olma anlamlarını vermektedir.¹⁴

Tevhid, kelime kökeni olarak v-h-d fiilinden türeyen vehhade fiilinin mastarıdır. Tevhid, “bir şeyin bir olduğuna hükmetme ve onun bir olduğunu bilme”,¹⁵ bir kılmak-kılınmak,¹⁶ birleştirmek-birleştirilmek,¹⁷ bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek,¹⁸ birlemek,¹⁹ birkaç şeyi bir etmek, birleştirmek, bir addetmek, bir nazarıyla bakmak, birliğine inanmak,²⁰ tek yapmak, bir şeyi tek tip yapmak, standartlaştırmak²¹ anlamlarındadır.

Sonuç olarak vâhid ve ehad kelimeleri, sözlükte ince farklılıklar olmakla birlikte genel olarak aynı anlamda kullanılmış olup bir veya tek anlamındadır. Aynı kökten türeyen tevhid kelimesi de birlemek, bir bilmek, bir kabul etmek, bir olduğuna inanmak vb. mânalarına geldiği görülmektedir.

1.1.2. Tevhidin Terim Anlamı

Terim olarak tevhid, Allah’ı tek bilmek, birlemek demektir. Allah’ın ortağı olmayan tek olduğuna iman etmek,²² Allah’ın bir olduğunu ifade etmek, Allah’ın yegâne olduğuna inanmak, Allah’ın birliğine iman etmek²³ Allah’ın zât ve sıfatlarında,

¹³ Vankulu Mehmed, “واحد”, içinde *Vankulu Lügati*, with Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1:634-35.

¹⁴ Rağıp el-İsfahânî, “و-ح-د”, içinde *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 3., çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1138-39.

¹⁵ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, “وحد”, içinde *Kitâbu’t-Ta’rîfât (Tarifat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. (Terc. ve şerh eden: Arif Erkan) (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 67.

¹⁶ es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî (Tahkik: Abdu’s-Settâr Ahmed Ferrac), “و-ح-د”, içinde *Tâcûl’-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* (Kuveyt: Vüzâratü’l-İ’lâm Yayınları, 1971), 9:9/266.

¹⁷ Muallim Nâcî, “توحيد”, içinde *Lügat-i Nâcî* (y.y.: b.y., t.s.), 295.

¹⁸ Mevlüt Özler, “Tevhid”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:41/18.

¹⁹ Vankulu Mehmed, “توحيد”, içinde *Vankulu Lügati*, with Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1:1627.

²⁰ Şemseddin Sâmî, “توحيد”, içinde *Kâmûs-u Türkî* (İstanbul: Derseâdet İkdâm Matbaası, 1317), 449.

²¹ Serdar Mutçalı, “توحيد”, içinde *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 967.

²² İbn Manzûr, “توحيد”, içinde *Lisânü’l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405), 3:450.

²³ Mevlüt Sarı, “توحيد”, içinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 1637; Mutçalı, “967,” توحيد.

ulûhiyyette ve ubûdiyyette bir ve tek olduğunu kabul ve tasdik etmek,²⁴ dengi ve ortağı olmadığına inanmak²⁵ anlamındadır.

Kâmûsu'l-Muhît'te, Allah'ın gerçek bir olarak ortak ve benzerden münezzehtir olduğuna inanmak anlamı verilmiştir.²⁶

Cürcânî'ye göre tevhid, “ilâhî zâtı, akıllarda tasavvur edilen ve zihinlerde tehayyül edilen her şeyden soyutlamak”, “Allah'ın rabb olduğunu bilmek, birliğini ikrar etmek, O'nun hiçbir eşi, dengi ve ortağı olmadığına inanmaktır”.²⁷

Yukarıdaki tanımlardan hareketle şöyle bir tanım yapılabilir: Tevhid, görünen-görünmeyen, bilinen-bilinmeyen her alanda ve anlamda, geçmiş-şimdiki-gelecek tüm zamanlarda ve tüm mekânlarda, maddî-mânevî, fizik-metafizik tüm boyutlarda, Allah'ın, eşsiz, benzersiz, eklemesiz, eksiksiz ve tek olmasını, söz, düşünce ve fiillerle ifade etmek, kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmektir. Tevhid, Allah'ın bir tek olduğunu kabul ve tasdik etmek, inanmaktır; bu gerçeğe göre ve bu bakış açısından hareketle varlığı ve hayatı düşünme, anlama, anlamlandırma ve buna göre davranma, hareket etme, yaşama ve yaşatmaktır.

Tevhide iman; söz, düşünce ve davranışlara yansımaktadır. Bu anlamda tevhidin üç tezahürü, biçimi, yönü vardır:

Söz ile tevhid; kullanılan kelimeler, kurulan cümleler ve geliştirilen söylemlerle Allah'ın vahdâniyyetini ifade etmektir. Kelime-i tevhidde ifade edilen “Allah'tan başka ilâh yoktur” cümlesi, tevhidin, sözlü olarak ifade edilen en temel ve özet cümlesidir.

Düşüncede tevhid; fikir, düşünce, söylem, duruş, anlayış, tanımlama, bakış açısı ile tevhid anlayışının temellendirilmesi, tefekkür edilmesidir; varlığı ve hayatı tevhid temelli düşünmek ve anlamlandırmaktır.²⁸

²⁴ Özler, “Tevhid”, 41/18.

²⁵ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 73.

²⁶ Mütercim Âsım Efendi, Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, “توحيد”, içinde *el-Okyânûsu 'l-Basît fi Tercemeti 'l-Kâmûsi 'l-Muhît Kâmûsu 'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2:2/1627.

²⁷ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, “توحيد”, içinde *Kitâbu 't-Ta 'rîfât (Tarifat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. (Terc. ve şerh eden: Arif Erkan) (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 67.

²⁸ Bkz. Kırbaşoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 27-35.

Davranışlarda tevhid; yapılan fiil, eylem, hareket ile yaşam biçimi ve detaylarındaki yansıması ile Allah'ın ulûhiyet, rubûbiyyet ve ubûdiyyette tek olmasına inanmanın gereklerine göre davranmak, bireysel ve toplumsal hayatı ona göre yaşamaktır.

Sözlük ve terim anlamlarında gördüğümüz; sözlük anlamlarında bir şeyi birlemek olan tevhid, terim anlamında Allah'ı zât ve sıfatlarında ortağı olmayan tek kabul etmek, birlemek demektir. Bu birleme, kavram ile ilgili açıklamalarda farklı şekillerde açıklanmış olmakla birlikte, temelde Allah'a ortak isnat etmekten tenzih etme düşüncesini ifade etmektedir.

1.2. Tevhidin Tasnifi

İslâm'ın özü, imanın temel konusu olan tevhid, İslâm âlimleri tarafından alt başlıklara ayrılarak tevhid ile ilgili çeşitli tasnifler yapılmıştır. Tevhid tasnifleri, İbn Teymiyye'den itibaren başlamıştır.²⁹ Ulûhiyyet ve rubûbiyyet kavramları daha önce kullanılmasına rağmen bu kavramlar birbirine yakın anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin Mâtürîdî eş anlamlı olarak veya yakın anlamda kullanmıştır.³⁰ Fakat tevhidin sistematik olarak tasnif edilmesi ve buna göre açıklanması ilk kez İbn Teymiyye tarafından yapılmıştır.³¹ İbn Teymiyye'nin tespit edip verdiği anlamlarla, İbn Teymiyye ve sonrasında bu mânalarıyla anlamlandırılmıştır.³²

1.2.1. Zât, Sıfat ve Fiillerde Tevhid

Zât, Allah'ın bizzat kendisidir. Zâtta tevhid, Allah'ın kendisini tek kabul etmektir.³³ Allah'ın zâtının; eşi, benzeri ve ortağı olmadığını ve herhangi bir varlığa ihtiyacı olmadığını kabul etmektir.

Sıfat, Allah'a nispet edilen anlam ve kavramlardır.³⁴ Sıfatlarda tevhid, Allah'a acziyet, noksanlık ve sonradan yaratılmış olmadan nefyedilerek kâmil niteliklerin Allah'a

²⁹ İrfan Eyibil, "Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* Kader XI, sy 2 (2013): 193.

³⁰ Eyibil, "Tevhid-i Ulûhiyyet", 186.

³¹ Murat Akın, "Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihi Süreci ve Kitiği = The Historical Process and Criticism of Classifying Tawhid in the Form of Uluhiyyah, Rububiyyah and the Divine Names and Attributes of Allah", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* X, sy 19 (2023): 51-52.

³² Eyibil, "Tevhid-i Ulûhiyyet", 186.

³³ Özler, "Tevhid", 41/19.

³⁴ İlyas Çelebi, "Sıfat", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:37/100.

nispet edilmesidir.³⁵ Diğer ifade ile Allah'tan selbî ve tenzîhî sıfatları nefyedip kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul etmektir.

Fiillerde tevhid, Allah'ın tüm fiillerinde, eşsiz, ortaksız, benzersiz ve herhangi bir varlığa veya eşyaya muhtaç olmayan olduğunu kabul ve ikrar etmektir.

1.2.2. Ulûhiyyette Tevhid

Ulûhiyyet, e-l-h fiilinden türemiştir. Ulûhiyyet; mâbud, kendisine kulluk edilen,³⁶ mâbudluk,³⁷ tanrılık, ilâhlık vasfı³⁸ gibi anlamları ifade etmektedir.

Ulûhiyyette tevhid, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde, tek olduğunu kabul etmektir.

Ulûhiyyet tevhidi, ilâh kelimesine mâbud karşılığı verildiği için³⁹ 'kulluk edilen' anlamından hareketle kulun yaptığı fiillerle Allah'ı birlemesi anlamında değerlendirilmesi daha uygundur. Çünkü ulûhiyyet tevhidi, İbn Teymiyye'ye göre, Hz. Peygamberin (s.a.v.), rubûbiyyet tevhidi ile Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve rabbi olduğunu söyleyip kabul eden Mekkelileri davet ettiği amelî tevhiddir.⁴⁰

Ulûhiyyette tevhidin, imanın düşünsel, teorik boyutunu ifade ettiği ve insanda fikir özgürlüğü meydana getirdiği şeklinde de değerlendirilmiştir.⁴¹

1.2.3. Rubûbiyyette Tevhid

Rubûbiyyet, r-b-b fiilinden türemiştir. Rab, sahip, hak sahibi olan, mâlik, efendi, düzenleyen, düzene sokan, tasarlayan, planlayan, tertip eden, yöneten, idare eden, eğiten, terbiye eden, nimet veren,⁴² gibi anlamlara gelmektedir.

³⁵ Özler, "Tevhid", 41/19.

³⁶ İbn Manzûr, "أ-ل-ه", içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 13:13/468-469; Mütercim Âsım Efendi, Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, "أ-ل-ه", içinde *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 6:6/5548; es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî (Tahkîk: Abdu's-Settâr Ahmed Ferrac), "أ-ل-ه", içinde *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Kuveyt Devleti Ulusal Kültür, Sanat ve Edebiyat Konseyi, 2001), 36:36/320-321.

³⁷ Mevlüt Sarı, "أ-ل-ه", içinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 45.

³⁸ Serdar Mutçalı, "الوہیة", içinde *el-Mu'cemü'l-Arabîyyü'l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 23.

³⁹ Rağîb el-İsfahanî, "أ-ل-ه", içinde *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 3., çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 89.

⁴⁰ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn Teymiyye, *Duâ ve Tevhid*, 5. bs, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 43.

⁴¹ Özler, "Tevhid", 41/19.

⁴² İbn Manzûr, "ر-ب-ب", içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 1:1/399; Mevlüt Sarı, "ر-ب-ب", içinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 563; Serdar

Rubûbiyyette tevhid, âlemlerin yaratıcısı ve rabbi olduğunu ifade eder. Bu ise İbn Teymiyye'ye göre Mekkeli müşriklerin de kabul ettiği sözlü tevhiddir.⁴³

Rubûbiyyette tevhid, tapma ve sığınmayı sadece Allah'a yapmak olarak amelî tevhidi ifade ettiği; Allah sevgisinin kalben ve amelle ispatı olduğu da söylenmektedir. Rubûbiyyette tevhide, ibadette tevhid veya amelî tevhid de denilmekte ve insanın duygu özgürlüğünü meydana getirdiği ifade edilmektedir.⁴⁴ Ubûdiyyet, itaat ve boyun eğmek,⁴⁵ ibâdet etmek, kulluk yapmak demektir. Bazı tasniflerde ifade edilen ubûdiyyette tevhid, sadece Allah'a kulluk etmek, O'ndan başkasına tapmamak ve Allah'tan başkasından yardım istememek (istiâne) demektir.

Ulûhiyyetin rubûbiyyeti gerektirmesinden dolayı rubûbiyyete sahip olmayanın ulûhiyyeti olmaz.⁴⁶ Din ve şariat koymak, rubûbiyyetin bir gereği olduğu için Kur'an, ulûhiyyeti, rubûbiyyetin doğal bir sonucu olarak sunar.⁴⁷

Rubûbiyyette tevhid, Allah'ın kâinata yönelik tasarruflarında Allah'ı birlemek olduğu için bu tevhidi, Allah'ın fiillerinde tevhid olarak da ifade etmek mümkündür.

Tevhid tasnifini öz bir ifade ile söyleyecek olursak rubûbiyyet tevhidi, Allah'ın fiillerinde Allah'ı birleme; ulûhiyyet tevhidi, insanın kendi fiilleriyle Allah'ı birlemesidir.⁴⁸ Mekkeli müşrikler, rubûbiyyeti kabul etmelerine rağmen ulûhiyyeti reddediyorlardı. Kur'an, ulûhiyyetle rubûbiyyeti birleştirerek müşriklerin ulûhiyyetteki şirkini kaldırmayı hedeflemiştir.⁴⁹

Tevhidin tasnifi, İslâm âlimleri/düşünürleri tarafından farklı şekillerde yapılmıştır. Tevhid tasniflerinde, ulûhiyyet tevhidine, rubûbiyyet tevhidi denilerek birbirlerinin yerine kullanıldığı da görülmektedir.

Tevhid tasnifinde dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, rubûbiyyet ve ulûhiyyet ayrımı yaparken müşriklerin rubûbiyyet tevhidine sahip olduklarını ama

Mutçalı, “رب-ب”, içinde *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 303.

⁴³ İbn Teymiyye, *Duâ ve Tevhid*, 43.

⁴⁴ Özler, “Tevhid”, 41/19.

⁴⁵ İbn Manzûr, “ع-ب-د”, içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 3:3/271.

⁴⁶ Veli Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, Yeni Akademi Yayınları; 51 (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2007), 36.

⁴⁷ Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, 37.

⁴⁸ Faruk Furkan, *Kelime-i Tevhidin Anlam ve Şartları*, 7. bs (Konya: Menahil Yayınları, 2011), 27, 30.

⁴⁹ Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, 39.

ulûhiyyette tevhide sahip olmadıklarını ifade etmek, onların rubûbiyyet açısından tevhide sahip oldukları ve inanan insanların ameldeki eksikliklerinden dolayı şirke düştükleri gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır ki bunun makul ve makbul görülmesi problemli bir yaklaşıma sebep olabilecektir.⁵⁰

Rubûbiyyet tevhidi ile esmâ ve sıfat tevhidi, marifet ve ispat tevhidi (tevhidü'l-marifeti ve'l-isbât) olarak, ulûhiyyet ve ibadet tevhidi ise irade ve istek tevhidi (tevhidü't-talebi ve'l-kasd) olarak tanımlanabilmektedir.⁵¹

Tevhid tasnifi ile ilgili farklı yaklaşımlar, tezimizin ileri kısımlarında işlendiği için burada detayına girilmemiştir.

Şimdi tevhidin İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'da nasıl ele alındığı üzerinde duracağız.

1.3. Kur'an'da Tevhid

Kur'an-ı Kerim, en temel inanç prensibi olarak tevhid akidesini merkezine alan, tarih boyunca gönderilen tüm ilâhî mesajların ortak çağrısını⁵² teyit eden yegâne kaynaktır. Vahyin indiriliş gayesi, insanın yaratıcısı ile olan ilişkisini mutlak birlik (tevhid) temelinde yeniden inşa etmek ve onu her türlü şirkin köleliğinden kurtararak özgürleştirmektir.

Kur'an'da tevhid, sadece metafizik bir gerçeklik beyanı ya da salt bir itikad maddesi olarak sunulmaz. Aksine, insanın düşünce yapısını, ahlâkî davranışlarını, hukukî ve siyasî tercihlerini belirleyen, hayatın bütün boyutlarına nüfuz eden kapsamlı bir hayat ilkesi olarak ele alınır. Tevhid, Kur'an'da bir varlık tasavvuru, bir dünya görüşü ve bir medeniyet inşasının temeli olarak işlenir.⁵³

Kur'an, tevhid hakikatini ispatlarken dogmatik bir empoze yönteminden ziyade, akli muhatap alan, kozmolojik, antropolojik ve tarihsel delillere dayanan ikna edici bir metodoloji benimser. Bu metot, gözlemlenebilir kâinat düzeninden insan ruhunun

⁵⁰ Bkz. Akın, "Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihi Süreci ve Kitiği = The Historical Process and Criticism of Classifying Tawhid in the Form of Uluhiyyah, Rububiyyah and the Divine Names and Attributes of Allah", 57-60.

⁵¹ Ebû Bekr Muhammed Zekerîyya, *eş-Şirk fi'l Kadîm ve'l-Hâdis* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 62-71.

⁵² Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/36.

⁵³ Bkz. Osman Şimşek, *Medeniyet ve Sistem İnşa Edici Vasfıyla Tevhidi Düşünce* (Ankara: İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi (İLMAR), 2016).

fitratına ve geçmiş peygamberler kıssalarına kadar uzanır. Böylece tevhid hem aklen zorunlu hem de kalben hissedilen bir hakikat olarak sunulur.⁵⁴

Bu bağlamda, tezimizin ana konusu olan “Tevhid İnancının Sosyal Boyutu”nu Kur’an perspektifinden temellendirmek zaruridir. Kur’an’daki tevhid incelemesi; örnek olarak Allah’ın rubûbiyyetinin toplum-tabiat ilişkisi, kulluk ve itaatin birliğini ifade eden ulûhiyyetinin insanlar arası eşitlik ve şirkten sakınmanın toplumsal yozlaşmadan kaçınma gibi konularda sosyal hayata yansımalarını anlamanın anahtarıdır.

1.3.1. Kur’an’da Tevhidin Merkezî Konumu ve Metodolojisi

Kur’ân-ı Kerîm’in temel mesajını oluşturan tevhid, dinin salt bir inanç ilkesi olmanın ötesinde, vahyin indirilişinin merkezî konumunu ve nihaî gayesini temsil eder. İslâm, tevhid dinidir ve Kur’an, bu hakikatin evrensel muhataplarına sunuluşunun hem kapsamını hem de yöntemini (metodolojisini) belirler. Tevhid, Kur’an’ın sadece itikadî yapısını değil, aynı zamanda bireysel ahlâktan toplumsal ve hukukî düzenlemelere kadar uzanan sosyal boyutunu da şekillendiren temel ontolojik ilkedir.⁵⁵

Kur’an’ın Mekke döneminde inen ilk surelerinden itibaren tevhid inancına yapılan yoğun vurgu, Kur’an’da, tevhidin merkezî konumda olduğu ve bu kavramın, İslâmî davetin ve şeriatın ana eksenini olduğu görülmektedir. Vahiy, insanlığı, kendilerini köleleştiren her türlü beşerî otoriteden ve yanlış ilâhlaştırmalardan kurtarmayı hedefler.⁵⁶ Tevhid, İslâmî dünya görüşünün temelinde yer alan merkezî kavramdır ve sadece itikadî yapıyı değil, bireysel ahlâktan toplumsal düzenlemelere kadar uzanan sosyal boyutları da şekillendirir.⁵⁷

Kur’an’da tevhidin merkezîliği, tevhidin peygamberlerin ortak daveti olması, tevhidin zıddı olan şirkin reddedilmesi ve tevhidin, hayatın yönlendirici temeli olması olarak ifade edildiği görülmektedir.

Kur’an, gönderilen bütün peygamberlerin ortak mesajının, kavimlerini yalnızca Allah’a kulluk etmeye (tevhide) çağırmak olduğunu açıkça beyan ederek “Senden önce

⁵⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 3. bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 158; İsmail Raci Faruki, *Tevhid Düşünce ve Hayata Yansımaları*, 4. bs, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2020), 64; Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 47-48.

⁵⁵ Mehmet Evkuran, “Nihilizm ve Değer Tanımazlık Sorunu”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5., ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 557.

⁵⁶ Kur’ân-ı Kerîm, İhlâs, 112/1-4.

⁵⁷ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 29.

hiçbir resul göndermedik ki ona, ‘Benden başla ilâh yoktur; o halde bana kulluk edin’ diye vahyetmiş olmayalım.”⁵⁸ ve “Andolsun biz ‘Allah’a kulluk edin ve putlardan sakının’ diye her millete bir peygamber gönderdik.”⁵⁹ buyurulmaktadır. Bu durum, tevhidin, zamandan bağımsız, evrensel ve mutlak bir hakikat olduğunu vurgular.⁶⁰

Tevhidin zıddı olan şirk, Kur’an’ın şiddetle reddettiği yegâne günahdır. Kur’an, şirkin sadece putlara tapınmak olmadığını, aynı zamanda insanın hevâsını, liderlerini veya maddî değerleri ilâhlaştırması gibi çeşitli sosyo-kültürel biçimlerini de içerdiğini belirtir.⁶¹ Bu kapsamlı reddediş için Kur’an, “putlara tapmanın pis olduğunu” ifade ederek tevhidin toplumsal yozlaşmaya karşı bir temizlik ve arınma hareketi olduğunu ortaya koyar.⁶²

Kur’an’a göre tevhid, vicdanlarda kalması gereken soyut bir inanç değil; bireyin bütün yaşam pratiklerini (ibadet, ahlâk, muamelât) belirleyen bir aksiyondur.⁶³ Tevhidin bu aktif rolü, tezimizin ana konusu olan tevhidin sosyal boyutunu ifade eder.

Kur’ân-ı Kerîm, tevhid inancını muhataplarına sunarken, sadece iman etmeyi emretmekle kalmaz; aynı zamanda zihnî ve vicdanî iknayı hedefleyen, pedagojik ve metodik bir dil kullanır.⁶⁴ Kur’an, öncelikle şirkin yanlışlığı ve zararları üzerinde durmak suretiyle “insan aklının tevhidi kabullenebilmesi için önce zihinsel altyapıyı oluşturur”.⁶⁵ Kelime-i tevhidin “Lâ ilâhe” (hiçbir ilâh yoktur) ile başlaması da bunu ifade eder. Kur’an’ın tevhidi sunum metodolojisi, aklî ve kozmolojik deliller sunma, fitrat ve antropolojik yaklaşım ile ifade etme ve kıssa (tarihsel anlatı) yöntemi kullanma şeklindedir.

Kur’an, tevhidin zorunlu olduğunu ispatlamak için muhatabını sürekli olarak akletmeye ve düşünmeye davet eder.⁶⁶ Evrendeki düzen ve uyum (gökler, yer, yağmur, rızık) gibi ‘kozmetik âyetler’, bu evrenin tek ve bir yaratıcısı olması gerektiğini gösteren

⁵⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Enbiyâ, 21/25.

⁵⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Nahl, 16/36.

⁶⁰ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 9. bs (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 323.

⁶¹ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 52.

⁶² Kur’ân-ı Kerîm, Hac, 22/30.

⁶³ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 31.

⁶⁴ Cihat Tunç, *Sistematiik Kelâm* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 31.

⁶⁵ Fikrullah Çakmak, “Kur’an’da Tevhidin İnşa Süreci = The Establishment Process of Tawhid in Qur’an”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, sy 49 (2018): 101.

⁶⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Yunus, 10/101.

temel deliller olarak sunulur (Tûr sûresi, mülk ve melekût ile ilgili âyetler). Bu yöntem, tevhidin bilim ve düşünce ile çatışmadığını, aksine rasyonel bir temele dayandığını gösterir.⁶⁷

Kur'an, tevhid inancının insanın fitratına uygun olduğunu ve insanın zor anlarda içgüdüsel olarak tek bir yüce güce yöneldiğini belirterek “(Resulüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” buyurmaktadır.⁶⁸ Bu yaklaşım, tevhidin dışsal bir dogma değil, insan varlığının içsel bir gerçeği olduğunu vurgular.⁶⁹

Kur'an, geçmiş peygamberlerin hayatlarını ve toplumlarla olan mücadelelerini anlatarak tevhidin tarihsel ve toplumsal sonuçlarını, Nuh, Hûd, Salih, Lût ve Şuayb peygamberler ve geldikleri toplumlar⁷⁰ örnekliğinde olduğu gibi diğer kıssaların örneklerinde de gözler önüne serer. Hz. İbrahim’in (a.s.) yıldızlarla, ayla ve güneşteki yanıltıcı yüceliği reddederek bir olanı bulma süreci,⁷¹ tevhidin aklî bir arayışın sonucu olduğunu gösterirken; Nûh ve Lût kavimlerinin kıssaları, şirkin ve ahlâkî yozlaşmanın toplumsal çöküşe yol açtığını kanıtlar. Bu metodoloji, tevhidin sadece âhîret için değil, dünya hayatında da adâlet ve refahın teminatı olduğunu göstererek tevhidin sosyal boyutunu ifade etmektedir.⁷²

1.3.2. Tevhîd-i Rubûbiyyetin Tabiat ve Toplum İlişkisine Etkisi

Tevhîd-i rubûbiyyet, Allah’ın kâinatı yöneten, yaratan, rızık veren, diriltlen ve öldüren tek rab olması inancını ifade eder.⁷³ Kur'an'daki bu temel ilke, insanın kendini evren ve toplum içindeki konumuyla ilgili tanımlaması üzerinde derin etkiler bırakır. Rubûbiyyetin kabulü, hem insanın tabiatla (ekoloji/ekonomi) hem de toplumdaki otorite figürleriyle (siyasî) olan ilişkisine dair bir bakış açısı getirir.

⁶⁷ Hülya Terzioğlu, “İsbât-ı Vâcib”, içinde *Sistematik Kelam*, ed. İbrahim Aslan, Osman Demir, ve Sinan Öge (İstanbul: Fikir Kitap Nokta Yayın Grubu, 2024), 136.

⁶⁸ Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/30.

⁶⁹ Abdullatif Harputi, *Kelâm İlmine Giriş “Tenkîhu'l Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm”* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 202.

⁷⁰ Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/59-93.

⁷¹ Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/74-79.

⁷² Mehmet Önal, “Vahiy ve Nübüvvet”, içinde *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 214.

⁷³ Kur'an-ı Kerim, Fâtiha, 1/2.

Tevhîd-i rubûbiyyet, rubûbiyyet ve tabiat ilişkisi bağlamında ekolojik ve ekonomik bilinç inşa ederek, tabiatı ve kaynakları, ilâhlaştırılmış varlıklar olmaktan çıkarıp, tümünün tek bir rab tarafından yaratılan ve yönetilen âyetler (deliller) olduğunu ifade eder. Kur'an'da, Allah Teâlâ, bunu “O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır.”⁷⁴ buyurarak ilan eder. Bu bakış açısı, insana karşı, tabiatın mâlikinin ve rızık güvencesinin Allah olması hasebiyle iki temel sorumluluk yüklemektedir.

Kur'an, göklerdeki ve yerdeki her şeyin yegâne sahibinin Allah olduğunu birçok âyette “Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah'ındır.”⁷⁵ buyurarak vurgular. İnsan, bu mülkiyetin yalnızca emanetçisi (halifesi) konumundadır. Bu anlayış, günümüz ekolojik sorunlarının temelindeki sınırsız sömürü ve tüketim felsefesine karşı, sürdürülebilir ve âdil bir kaynak kullanım bilinci geliştirir.

Rızık (yiyecek, giyecek ve faydalanılacak her şey anlamında), Kur'an'da yoğun olarak söz konusu edilen ve yaratılışı bakımından sadece Yüce Allah'a (Rezzâk) ait olan merkezî bir kavramdır.⁷⁶ Kelâm ilminde rızıkın takdiri, ezelde en ince ayrıntısına dek belirlenmiş bir ilâhî fiil olarak kabul edilse de⁷⁷ rızıkın reel dağılımı ve artıp eksilmesi ise büyük ölçüde insanların çalışkanlıkları, iradeleri, kurdukları siyasî ve iktisadî sistemlere bağlıdır.⁷⁸ Allah'a dayanma ve güvenme anlamına gelen tevekkül, gerekli tüm tedbirleri aldıktan sonra takdir edilecek neticeye güven duyup teslim olmak, böylece yarın kaygısı taşımaktan (nefsin ihtiraslarına boyun eğmekten) uzak durmak demektir.⁷⁹ Bu bağlamda tevhid, ekonomik, sosyal ve politik bütün insanî ilişkilere yön verir ve ekonomik alandaki sömürüye, haksız kazanca, tabii kaynakların israf ve talan edilmesine ve ulusal/uluslararası düzeyde ekonomi alanındaki çalışmaların tekelleştirilerek toplumların sömürülmesi karşısında mücadele eden bir duruşu ifade eder.⁸⁰ Zira İslâm'ın temel hedeflerinden biri, sosyoekonomik adâlet temeline dayalı bir toplum (ümme) kurmaktır.

⁷⁴ Kur'an-ı Kerim, Câsiye, 45/13.

⁷⁵ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/284.

⁷⁶ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. bs (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 263.

⁷⁷ Namık Kemal Okumuş, “Rızık ve Ecel”, içinde *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 511.

⁷⁸ Mahmut Ay, “Dua, Kaza ve Kader”, içinde *Sistematik Kelam*, 5. bs, ed. Ahmet Akbulut (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011), 393.

⁷⁹ Harun Işık ve Murat Serdar, *Sistematik Kelam-I* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 399.

⁸⁰ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 63.

Ekonomik farkları ilâhî takdire bağlamak, sömürüyü ve haksızlığı meşrulaştırmak anlamına geleceği için reddedilir.⁸¹

Tevhîd-i rubûbiyyet, rızkın kaynağının (temel ekonomik kaynakların), yeryüzündeki tüm canlıların rızkının yalnızca Allah’a ait olmasını ifade eder. Allah Teâlâ, Kur’an’da yeryüzünde yürüyen her canlının rızkının sadece kendisine ait olduğunu⁸² bildirerek bunu insanlara öğretir. Tevhid, hem bireydeki gelecek endişesini hafifleterek toplumsal dayanışmayı artırır hem de rızık üzerindeki insan tekeli reddederek, ekonomik güç sahiplerinin (kapital/sermaye) kendilerini rızık veren otorite olarak görmesini engeller. Bu inanç, aynı zamanda servet dağılımında adâleti zorunlu kılar.⁸³

Tevhîd-i rubûbiyyet, rubûbiyyet ve toplum ilişkisi bağlamında otoritenin sınırlandırılmasını ifade eder. Rubûbiyyet inancının toplumsal hayata en güçlü yansıması, mutlak beşerî otoritenin sınırlandırılmasıdır. Allah’tan başka mutlak yönetici, yasa koyucu ve hüküm veren olmadığının kabulü, toplumsal yapıyı dikey hiyerarşilerden arındırır.

Kur’an, hükmetme ve yasa koyma yetkisinin yalnızca Allah’a ait olduğunu “...Hüküm sadece Allah’a aittir...”⁸⁴ âyetiyle yegâne yasa koyucu, hüküm sahibi olarak Allah’ı kesin bir dille ifade eder. Bu ilke, yöneticilerin (siyasî/idarî) kendilerini mutlak ‘rab’ olarak konumlandırmalarını, keyfi ve ilâhî sınırlara aykırı yasalar koymalarını teorik olarak imkânsız kılar.⁸⁵

Tevhîd-i rubûbiyyet, insanın yalnızca yüce rabbe kul olmasını emrederek, insanın hürriyet sahibi olduğunu ifade edip köleliği redderek onu diğer insanlara kul olmaktan (kölelik, zulüm, tahakküm) azat eder. Bu ilke, tüm insanların yaratılış itibarıyla eşit ve özgür olduğunu ilan eden sosyal hürriyetin ve insan onurunun temelini atar. Bu bağlamda, Allah Teâlâ Kur’an’da, “Firavun’un gerçekten azarak halkını çeşitli zümrelere böldüğünü ve onlardan bir zümreyi güçsüz bularak oğullarını boğazlayıp kızlarını ise sağ bıraktığını, çünkü onun bozgunculardan olduğunu” ifade ederek⁸⁶ Firavun gibi beşerî rablik iddia

⁸¹ Ay, “Dua, Kaza ve Kader”, 393.

⁸² Kur’ân-ı Kerîm, Hûd, 11/6.

⁸³ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 75.

⁸⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Yusuf, 40/111.

⁸⁵ Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5., ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 385; Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 33.

⁸⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Kasas, 28/4.

eden figürlerin eleştirisini yapmış, toplumsal özgürleşmenin bir manifestosunu oluşturmuştur.⁸⁷

Sonuç olarak, tevhîd-i rubûbiyyet, insanın çevresine karşı sorumlu bir halife, diğer insanlara karşı ise eşit bir özne olarak konumlanmasını sağlar. Bu da sosyal adâletin ve âhengin Kur'an'daki temelini oluşturur.

1.3.3. Tevhîd-i Ulûhiyyetin Sosyal ve Hukukî Boyutları

Tevhîd-i ulûhiyyet, kelâmî tasniflerde tevhidin en önemli boyutu olarak kabul edilir ve yalnızca Allah'a kulluk etmeyi, O'ndan başkasına ibadet ve itaat etmemeyi esas alır. Kur'an'da "dini sadece Allah'a has kılarak O'na kulluk edilmesi" emredilmektedir.⁸⁸ Bu inanç, bireyin yaratıcısı ile arasındaki doğrudan ilişkiyi düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda toplum içindeki güç, otorite ve hukuk ilişkilerini yeniden tanımlayan sosyal ve hukukî ilke işlevi görür.⁸⁹

Tevhîd-i ulûhiyyetin toplumsal alandaki en büyük etkisi, insanlar arası eşitliği tesis etmesidir. Bu, ulûhiyetteki sosyal eşitlik ilkesidir.

Tüm insanların tek bir ilâha kul olduğunu kabul etmek, kul-efendi ilişkisini sadece insan-Allah arasına sınırlar; bu, mutlak kul olmadır. Bu durum, bir insanın diğer insan üzerinde 'ilâhlık' taslamasını veya mutlak efendi olmasını imkânsız kılar. Kur'an, ehl-i kitapla ortak olan "Allah'tan başkasına kulluk etmeme, O'na hiçbir şeyi ortak koşmama, Allah'ı bırakıp birbirimizi rab edinmeme" çağrısında bulunmasını Peygamberimize (s.a.v.) emretmektedir.⁹⁰

Tevhid, üstünlüğün yalnızca takvada (bilinçli sorumlulukta) olduğunu ilan ederek, sosyal sınıfları, ırksal ayrımları ve kabileciliği (asabiyeti) toplumsal değer ölçüsü olmaktan çıkarır. Tevhid, sınıf ve ırk ayrımcılığını reddeder. Çünkü Allah Teâlâ, 'insanların bir erkek ve kadından yaratıldığını, kavim ve kabileler şeklinde olmalarının tanışma vesilesi olduğunu, Allah'ın yanında değerli olanın sorumluluk bilincine sahip

⁸⁷ Faruk Sancar, "İrtidat ve İnanç Özgürlüğü", içinde *Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Mehmet Evkuran ve Harun Çağlayan (Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 171.

⁸⁸ Kur'an-ı Kerim, Zümer, 39/2.

⁸⁹ Şaban Ali Düzgün, "İmamet/Politik Teoloji", içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 475.

⁹⁰ Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/64.

olan⁹¹ olduğunu' buyurmuştur.⁹² Kur'an'ın bu vurgusu, ulûhiyyetin, sosyal adâleti ve bütünleşmeyi sağlayan temel bir hukukî hüküm olduğunu gösterir.⁹³

Ulûhiyyet, siyasî ve hukukî alanda meşruiyetin kaynağını belirleyerek beşerî iktidarlara sınırlandırır.

Tevhîd-i ulûhiyyette yegâne itaat mercii Allah Teâlâ'dır. İtaatin sadece Allah'a has kılınması (ulûhiyyet), yöneticilerin ve siyasî kurumların yetkilerini, Kur'an ve sünnete bağlı kılar. Yöneticiler, Allah'ın mutlak iradesine tabi olmak zorundadır ve Kur'an'da Allah Teâlâ, "Allah'a, resulüne ve sizden olan idarecilere itaat edin" buyurarak yöneticilerin Kur'an'a aykırı emirler vermeleri durumunda itaat görme hakları ortadan kalktığını bildirir.⁹⁴ Bu, ulûhiyyetin siyasî iktidara karşı denetleyici ve sınırlayıcı bir hukukî mekanizma kurduğunu gösterir.⁹⁵

Tevhîd-i ulûhiyyet, hürriyet ve özgür iradeyi içerir; bireye, Allah'ın dışında hiçbir otoriteye koşulsuz teslim olmama özgürlüğü verir. Bu hukukî hürriyet, bireyin siyasî haklarını koruyan ve zalim yönetimlere karşı çıkma sorumluluğu yükleyen temel bir insan hakkı olarak kabul edilir. Çünkü Kur'an'da şeytânî düzenlere ve güçlere uymayarak onları reddetme⁹⁶ emredilmektedir.⁹⁷

Tevhîd-i ulûhiyyet, ibadetin toplumsal şekillerine yansır. Ulûhiyyetin toplumsal ibadetlerdeki (namaz, zekât, hac) tecellisi, müminler arasında organize birliğini, dayanışmayı ve disiplini teşvik eder. Özellikle zekât, ulûhiyyetin bir gereği olarak, ekonomik eşitsizlikleri gidermeyi ve serveti toplumsal faydaya sunmayı amaçlayan hukukî bir yükümlülüktür.⁹⁸

Sonuç olarak, tevhîd-i ulûhiyyet; toplumsal hiyerarşileri yıkan, insan onurunu yücelten ve siyasî otoriteyi hukukî sınırlar içerisinde tutan, tezimizin sosyal adâlet ve özgürlük konularını Kur'an temelinde en güçlü şekilde destekleyen ilkedir.

⁹¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 9. bs (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 1233.

⁹² Kur'an-ı Kerim, Hucurât, 49/13.

⁹³ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 28.

⁹⁴ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/59.

⁹⁵ Düzgün, "İmamet/Politik Teoloji", 474.

⁹⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 130.

⁹⁷ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/256.

⁹⁸ Yünni Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 95.

1.3.4. Kur'an'da Tevhidin 'Hayat Tarzı' Olarak Algılanışı

Kur'ân-ı Kerim'de tevhid, sadece zihinsel bir tasdik veya kelâmî bir ilke olmanın ötesinde, insanın tüm varoluşunu kapsayan, onun dünya görüşünü, ahlâkını, hukukunu ve siyasetini şekillendiren bütüncül bir hayat tarzı (ed-Dîn) olarak sunulur. Tevhidin bir hayat tarzı olarak algılanması, inancın soyut boyuttan çıkarılıp, somut toplumsal ve bireysel pratiklere dönüştürülmesi anlamına gelir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın tevhid kavramını ele alışındaki dinamik ve dönüştürücü rolünü ortaya koyar.

Tevhid, varlık ve bilgi ilkesi olarak bütüncül bir dünya görüşü oluşturmaktadır. Tevhid, insanın varlığı (ontoloji) ve bilgiyi (epistemoloji) algılama biçimini kökten değiştirir.

Tevhid, varlığın birliği temeline dayanır. Her şeyin tek bir kaynağa, Allah'a dayanması, evrende anlam birliği ve amaç birliği oluşturur.⁹⁹ Tevhid ilkesi, yaşamın tüm alanlarını kapsayan bir amaç ve anlam birliği tesis etme özelliğine sahiptir. Bu amaç birliği, hayatın farklı alanlarını (din, siyaset, ekonomi) birbirinden koparan seküler/düalist yaklaşımları reddeder. Tevhid, tüm bilim dallarını, sanatları ve sosyal pratikleri tek bir ilâhî amaca (Allah'a kulluğa) bağlayan kapsayıcı bir medeniyet tasavvuru sunar.¹⁰⁰

Tevhid, varlığın ve kulluk olarak amacın birliği esasına dayanır. Tevhid, yaratma, ibadet ve yardım dileme bakımından tek bir Allah inancını getirmiştir.¹⁰¹ Bu ilke, sosyal hayatta “en mükemmel ve ideal bir sosyal kaynaşma, kenetlenme ve bütünleşme (integration) prensibi”ni oluşturur.¹⁰² Bütün ibadetler, kulun Allah ile “olan asıl ilişkisini tanımlayan” kulluk ('abd) etrafında döner.¹⁰³

Tevhid, seküler ve düalist yaklaşımları reddeder. Tevhidin gerektirdiği bütünlük, hayatın farklı alanlarının bağımsızlığını reddeder. Sosyal teori bağlamında, “iktisadî, siyasal ve sosyal/sosyokültürel” gibi farklı yapıların “özerk toplumsal eylem alanları

⁹⁹ Kur'ân-ı Kerim, Haşr, 59/24.

¹⁰⁰ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 374; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 362.

¹⁰¹ Hayrettin Karaman vd., çev., *Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli)*, 8. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4.

¹⁰² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 325.

¹⁰³ Talal Asad, *Dinin Soykütükleri Hristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Çetin (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 249.

olmadığı ve kendilerine ait bağımsız bir mantıklarının bulunmadığı” vurgulanır; aksine, bu alanlar “tek bir kurallar seti” içinde işlemektedir.¹⁰⁴

Tevhid, bilim, sanat ve sosyal pratiklerde kapsayıcı bir medeniyet tasavvuru sunar. Din, bir kültürün parçası olmaktan öte, “bütün kültür sahalarına nüfuz etmiştir”.¹⁰⁵ Bu kapsayıcılık, toplumsal pratiğin tamamını kapsayan ahlâkî bir çerçeve sunar. Zira din, “...bir objede (olay, olgu ve nesnede) koyduğu günah-sevap ölçüsüne vurur. Koyduğu günah-sevap ölçüsüne uyma derecesine göre o objeye yaptırım ölçüsü belirler; haram der, mnekrüh der, mübah der...”¹⁰⁶ Bu da bütün davranış ve eylemlerin nihaî olarak tek bir ilâhî amaca (Allah’a kulluk) bağlanması anlamına gelir.

Tevhid, bilginin güvenilirliğini ifade eder. Mutlak hakikatin tek kaynaktan (Allah) gelmesi, insanın bilgi edinme süreçlerinde nesnelliği ve sorumluluğu esas alır. Vahiy, insanın akıl ve tecrübe ile elde ettiği bilgiyi tamamlar ve denetler; bu da bilim ve felsefenin tevhidî bir çerçevede gelişmesine olanak tanır.¹⁰⁷ Alak sûresi 4 ve 5. âyetlerde geçen ‘insana kalemle öğretilmesi’ ifadesindeki kalem, çağlar boyu tüm bilgilerin kaydedilmesi için kullanılması hasebiyle bilginin sembolü olmuştur. ‘İnsana bilmediğinin öğretilmesi’ ise insanoğlunun çaba ve gayretiyle elde edemediği bilgilerin peygamberlerin getirdiği vahiyle öğretilmesidir.¹⁰⁸

Tevhid, sorumluluk ilkesi bağlamında ahlâkî ve hukukî bir kılavuzdur. Tevhid, insanın ahlâkî ve hukukî sorumluluklarını belirleyen nihaî kaynaktır.

Tevhid ilkesi, İslâm ahlâkının ontolojik ve normatif temelini teşkil eden kurucu referans çerçevesidir. Kur’an, tevhidin temelinde yatan ihlâs (samimiyet) ilkesini, “dini yalnız O’na has kılarak ve hanîfler olarak Allah’a kulluk edilmesi”ni emrederek tüm ahlâkî davranışların özü olarak belirler.¹⁰⁹ Tevhidî ahlâk, Allah’ın rızasını hedeflediği için riya (gösteriş), bencillik ve çifte standart gibi sosyal hastalıkları reddeder. Örneğin, adâletin sadece dostlara değil, düşmanlara karşı dahi uygulanması, “Allah için hakkı ayakta tutan, adâletle şahitlik eden kimseler” olunmasının istenmesi, “bir topluma karşı

¹⁰⁴ Immanuel Wallerstein, “Dünya Sistemleri Analizi”, içinde *Günümüzde Sosyal Teori*, ed. Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 351.

¹⁰⁵ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 267.

¹⁰⁶ Zeki Arslantürk, “Din Sosyolojisinin Konusu”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 16.

¹⁰⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Alak, 96/1-5.

¹⁰⁸ Bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, 1459.

¹⁰⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Beyyine, 98/5.

duyulan kin ve öfke sebebiyle adâletsizlik yapılmaması”nın emredilmesi, bunun “Allah korkusuna yakışan bir davranış” olduğunun bildirilmesi,¹¹⁰ tevhidin sosyal hayata getirdiği yüksek ahlâkî standardı gösterir.

Tevhid, İslâm hukukunun temel dayanağını oluşturur. Tevhîd-i ulûhiyyet, hüküm koyma yetkisini yalnızca Allah’a atfederek, beşerî hukuku ilâhî sınırlara tabi kılar. Hukuk, Allah’ın adâleti ve merhameti ilkesi üzerine kurulmak zorundadır. Bu, toplumsal düzenlemelerin şeffaf, öngörülebilir ve ilâhî değerlere bağlı olmasını sağlayan hukukî bir hayat tarzıdır. Kur’an’da “Allah’ın koyduğu sınırlara yaklaşılmaması” şeklinde ifade edilmiştir.¹¹¹

Kur’an’da, “Allah’ı bırakıp da tapılan varlıkların, tapanların ve atalarının uydurduğu bir takım boş isimlerden ibaret olduğu” ve “onlar hakkında hiçbir delil/dayanak olmadığı/Allah indirmediyi” için “hüküm verme yetkisinin sadece Allah’a ait olduğu”¹¹² vurgulanır. Yine “anlaşmazlığa düşülen herhangi bir konuda nihaî hüküm verme yetkisinin sadece Allah’a ait olduğu” ifade edilmiştir.¹¹³

Tevhid, adâlet ve eşitlik ilkesi olarak siyasî ve ekonomik düzeni şekillendirmektedir. Tevhid, siyasal iktidarı ve ekonomik faaliyetleri tevhidin sınırları içine alır.

Tevhid, mutlak siyasî otoriteyi reddeder. Kur’an, tevhidin gereği olarak yeryüzünde mutlak egemenlik iddia eden her türlü otokrasiyi (Firavun örneğinde olduğu gibi) reddeder.¹¹⁴ İnsanlar arası ilişkilerde kimsenin kimseye mutlak itaat etmemesini (ulûhiyyet) esas alarak siyasetin temeline meşvereti (istişareyi) ve halkın sorumluluğunu koyar.¹¹⁵

Tevhid, ekonomik adâleti esas alır. Tevhid, ekonomik kaynakların (rızkın) mutlak sahibi Allah olduğu (rubûbiyyet) inancıyla, malın belirli ellerde toplanmasını engelleyen

¹¹⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Maide, 5/8.

¹¹¹ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/187.

¹¹² Kur’ân-ı Kerîm, Yusuf, 12/40.

¹¹³ Kur’ân-ı Kerîm, Şura, 42/10.

¹¹⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Kasas, 28/4.

¹¹⁵ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 332.

(zekât, infak) âdil bölüşüm mekanizmalarını zorunlu kılar.¹¹⁶ Bu, ekonomik hayatın temel amacının bireysel sömürü değil, toplumsal refah ve adâlet olduğunu gösterir.

Sonuç olarak, Kur'an'da tevhid, sadece bir dinî kimlik beyanı değil, aksine hayatın her anında aktif ve dönüştürücü rol oynayan, sosyal adâleti, ahlâkı, bilgiyi ve siyaseti kapsayan bir bütüncül hayat tarzının çekirdeğidir.

1.3.5. Kur'an Işığında Şirk Kavramı ve Toplumsal Sapma ve Yozlaşma İlişkisi

Bir kavram, zıddıyla daha iyi anlaşılabilirdi için tevhidin sosyal inşa ediciliği, şirkin toplumsal yıkıcılığı üzerinden daha iyi kavranabilir. Şirk, Kur'an'ın tevhidden sonra en yoğun ele aldığı kavram olup, sadece dinî bir sapma değil, aynı zamanda bireyden başlayıp toplumsal düzeni, ahlâkı ve adâleti bozan bir sapma ve yozlaşma kaynağıdır. Kur'an, şirki; Allah'a ortak koşmak (itikadî) şeklinde tanımladığı gibi, insanın hevâ ve hevesini ilâhlaştırması (ahlâkî) ve Allah'ın dışında bir otoriteye mutlak itaat etmesi (sosyal/siyasî) şeklinde tezahür eden sosyal bir hastalık olarak sunar.¹¹⁷ Kur'an, şirk ile ilgili âyetlerde, müşrikleri “pislik”,¹¹⁸ tapınılan putları da “pis” olarak tavsif etmektedir.¹¹⁹

Kur'an'da şirk olgusu kapsamlı biçimde ele alınmakta; bu itikadî sapmanın bireysel inançla sınırlı kalmayıp toplumsal ve ahlâkî hayata da doğrudan yansıdığı ortaya konulmaktadır. Kur'an, şirki tarihsel bağlamdaki somut örnekler üzerinden tasvir etmekle birlikte, bu olgunun zamana ve şartlara göre farklı formlar altında yeniden üretilebilen süreklilik arz eden bir inanç ve değer sapması olduğunu ortaya koymaktadır. Bu geniş kapsam, şirkin toplumsal hayattaki tezahürlerini anlamada belirleyici bir rol oynamaktadır.

Kur'an, şirkin bir çeşidi olarak “hevâyı ilâhlaştırma” (şirk-i hevâ) ifadesini kullanarak kişinin kendi arzu ve heveslerini (ya da toplumun moda ve değer yargılarını) mutlak emir kaynağı kabul etmesini (kötü duygularını kendisine tanrı edinmesini), bir

¹¹⁶ “Fethedilen ülkelerden elde edilen ganimetlerin, yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet haline gelmemesi için bölüştürülmesi gerekir.” Bkz. Kur'ân-ı Kerîm, Haşr, 59/7.

¹¹⁷ Şuayip Karataş, “Kur'ân'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I* (2019): 204.

¹¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe, 9/28.

¹¹⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Hac, 22/30.

nevi ilâh edinme olarak niteler.¹²⁰ Bu durum, bireyin ahlâkî sorumluluğunu ortadan kaldırarak toplumsal bencilliğe ve sorumsuzluğa yol açar.

Tevhid, otoriteye koşulsuz itaati reddeder. Kur'an, din adamlarını veya yöneticileri Allah'ın izni olmaksızın yasa koyma ve haramı helal kılma konusunda rab edinmeyi, yahudilerin hahamlarını, hristiyanların rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rabler edindiklerini ifade ederek eleştirir.¹²¹ Bu tür bir şirk, din adamları olarak görülen kişilere kanun koyma yetkisi vererek toplumda hukukî keyfiliğe, adâletsizliğe ve despotizme zemin hazırlar.

Şirk, toplumsal yıkım ve yozlaşmaya sebep olmaktadır. Tevhid, birleştirici ve düzenleyici iken, şirk tam tersine toplumda ayrışma, zulüm ve ahlâkî çöküntüye neden olur.

Şirk, sosyal ayrışma ve hiziplere bölünmeye yol açar. Kur'an, şirkin en belirgin toplumsal sonucunun, tevhidin birleştirdiği toplumu hizipleşmeye ve gruplara bölmek olduğunu belirterek 'müşriklerden olanların dinlerini parçalayarak bölük pörçük olduklarını ve her fırkanın kendilerinde olanla böbürlendiklerini' ifade eder.¹²² Her grubun kendi inanç ve önderlerini yüceltmesi, toplumsal dayanışmayı ve ortak vicdanı zayıflatır.¹²³

Şirk, adâletsizlik ve ekonomik zulmü ifade eder. Şirk, kaynakların ve gücün bir zümrenin elinde toplanmasına neden olur. Mutlak otoritenin reddedilmemesi, Firavun ve Kârûn gibi figürlerin haksız servet biriktirmesine ve toplumu sömürmesine yol açar. Kur'an'dan Kârûn ve Firavun gibi örnekleri şu şekildedir:

Kârûn: Hz. Musa'nın (a.s.) kavminden olan Kârûn, hazinelerinin anahtarlarını bile güçlü ve kuvvetli bir topluluğun zor taşıdığı bir servete sahiptir. Onun kavminden olanlar, "Böbürlenme! Allah böbürleneni sevmez. Allah'ın sana verdiğinden sen de O'nun yolunda harcayarak âhireti iste ama dünyadan da nasibini unutma! Allah'ın sana ihsan ettiği gibi sen de insanlara iyilik et! Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama! Çünkü Allah bozguncuları sevmez." uyarıları yapmışlardır. Kârûn ise servetinin 'kendindeki bilgi sayesinde verildiğini' iddia etmiştir. Kur'an ise "Bilmiyor muydu ki Allah,

¹²⁰ Kur'an-ı Kerim, Furkan, 25/43.

¹²¹ Kur'an-ı Kerim, Tevbe, 9/31.

¹²² Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/32.

¹²³ Çakmak, "Kur'an'da Tevhidin İnşa Süreci", 89.

kendinden önceki nesillerden, ondan daha güçlü, ondan daha çok taraftarı olan kimseleri helâk etmişti. Günahkârlardan günahları sorulmaz (Allah onların hepsini bilir).” buyurulmaktadır. Birgün halkın karşısına servetinin ihtişamıyla çıktığında ‘dünya hayatını arzulayanlar’ın “Keşke Karun’a verilen benzeri bizim de olsaydı; doğrusu o çok şanslı!” demişler, ‘kendilerine ilim verilmiş olanlar’ ise “Yazıklar olsun size! İman edip iyi işler yapanlara göre Allah’ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir.” diye konuşmuşlardır. Kur’an, sonunda, ‘sarayının yerin dibine geçirildiği, yardım eden ve edebilecek hiç kimsesinin olmadığı, kendini savunup kurtarabilecek bir kişinin bile olmadığı’nı, onun yerinde olmak isteyenlerin “Demek ki, Allah rızkı, kullarından dilediğine bol veriyor, dilediğine de az. Şayet Allah bize lütufta bulunmuş olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Vay! Demek ki inkârcılar iflâh olmazmış!” dediklerini ifade etmiştir.¹²⁴

Firavun: Hz. Musa (a.s.) zamanında Mısır’daki zalim yönetici olup Kur’an’ın ‘gerçekten azdığı ve halkını çeşitli zümrelere böldüğü’nü bildirdiği, ‘güçsüz bulduğu zümrenin oğullarını boğazlayıp kızlarını serbest bıraktığı’ bildirilmektedir.¹²⁵

Kur’an, Kârûn ve Firavun örnekleriyle şirki reddetmenin aynı zamanda sosyal ve ekonomik zulme karşı çıkmak olduğunu gösterir.¹²⁶

Şirk, korku ve pasifliği içerir. Tevhid, insana tek rab karşısında özgürlük ve cesaret verirken, şirk onu Allah’tan başkasına bağımlı kılarak (fal, büyü, lider kültü) korkak ve pasif bir hale getirir. Bu durum, toplumun ilerlemesini, eleştirel düşüncüyü ve toplumsal değişimi engeller.¹²⁷

Sonuç olarak, Kur’an’da şirk; insanın fitratını, ahlâkını ve toplumdaki adâlet mekanizmalarını bozan yıkıcı bir güç olarak ele alınır. Şirkle ilgili bu inceleme, tezimizin üçüncü bölümünde tevhidin sosyal hayata getirdiği çözümleri işlerken, karşılaştırmalı bir zemin sunmakta ve tevhidin sosyal boyutunu anlamayı güçlendirmektedir.

Şimdi tevhid inancının önem ve kapsamı üzerinde duracağız.

¹²⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Kasas, 28/76-82.

¹²⁵ Kur’ân-ı Kerîm, Kasas, 28/4.

¹²⁶ Seyyid Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, çev. İsmail Hakkı Şengüler, Seyyid Kutub Külliyyatı 3 (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 109.

¹²⁷ Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 123.

1.4. Tevhid İnançının Önemi ve Kapsamı

1.4.1. Tevhidin Teolojik ve Ontolojik Boyutunun Önemi

İslâm'ın özü iman, imanın temeli tevhiddir. Tevhid, İslâm'ın en temel esasıdır. İslâm'ın mutlak ve değişmez tek ve temel ilkesidir. Mutlak tevhid, kâinatın müdebbirinin bir tek olduğunu bilmektir.¹²⁸

Tevhid, İslâm inanç ve teolojisinin temelini, özünü ve omurgasını oluşturan en merkezî ilkedir. Teolojik ağırlığı, sadece bir inanç esasından ibaret olmaması, aynı zamanda tüm İslami düşünce, ibadet, hukuk ve hayat tarzının anlamlı birliğini sağlamasından kaynaklanmaktadır.

Tevhid, şirkin tam zıddıdır ve İslâm'da en büyük günah olan şirkten ayrılmanın yegâne ölçütüdür. Şirk, maddî varlıkla aşkın varlık arasına araçlar koymayı veya ilâhî yetkileri bölüştürmeyi savunurken, tevhid; mutlak iktidar, yaratıcılık ve ibadet hakkının yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgular. Günah affedilebilirken, tevhidin ihlâli olan şirk, Allah'ın affetmeyeceğini bildirdiği tek şeydir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'ın, şirkin dışındaki her şeyi affedebileceği âyeti,¹²⁹ şirkin, öncelikli ve gûnahtan daha çok dikkat edilmesi gereken bir durum olduğunu ifade eder. Aynı zamanda bu âyet, tevhidin İslâm'ın en temel esası olduğunu ifade eden bir örnek olarak değerlendirilmelidir.

Tevhid, Kur'an'ın ana mesajıdır. Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın varlığı inkâr edilemez bir gerçeklik¹³⁰ olduğu için Allah'ın varlığının ispatı ve bunun savunması üzerinde durmaktan ziyade daha çok Allah'ın birliği olan tevhid üzerinde durmaktadır. Pek çok âyette, kâinattaki düzen, göklerin ve yerin âhengi¹³¹ tevhide bir delil olarak sunulur. Çünkü bu büyük nizamın varlığı ve devamı, tek bir rabbin yönetimi altında olduğunu gösterir. İhlâs sûresi, tevhidin özünü veciz bir şekilde özetler.

Tevhid, Allah ile kul arasındaki ilişkinin aracısız ve doğrudan kurulmasını sağlar. Allah ile kul arasında ne bir ruhbanlık sınıfı ne de ilâhî yetkilere sahip araçlar kabul edilir. Ruhbanlık (aracılık kurumu) İslâm'da yasaklanmıştır.¹³² Kul, dualarını ve

¹²⁸ Fahrüddîn Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 1:90.

¹²⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/116.

¹³⁰ Kur'ân-ı Kerîm, İbrâhîm, 14/10.

¹³¹ Kur'ân-ı Kerîm, Mülk, 67/3-4.

¹³² Kur'ân-ı Kerîm, Hadîd, 57/27.

ibadetlerini doğrudan Allah’a arz eder. Bu, bireyin mânevî özgürlüğünü ve Allah karşısındaki eşitliğini sağlayan en önemli teolojik teminattır.

Tevhid, İslâm’a mensup olsun veya olmasın tüm insanların Allah’a iman ve itaat ile Allah’ı inkâr ve Allah’a isyan olarak yaşanan hayat pratikliğindeki ikililiğin merkezinde bulunan bir kavram olarak teoloji ve ontolojinin temel gerçeğidir.¹³³

Tevhid inancına davet, tüm peygamberlerin temel davetidir. Tevhid mücadelesi, insanlığın tarihidir.¹³⁴ Son peygamber Hz. Muhammed’in (s.a.v.) peygamber olarak gönderilişinin asıl amacı da insanlara tevhid inancını tebliğ etmektir.¹³⁵ İslâm’ın asıl amacı, insanların, fitratlarında var olan tek yaratıcıya inanma hususunda en çok hata yapılan Allah’ı birleme konusunu düzeltmek ve Allah’ı doğru tanıtmaktır.¹³⁶

Tevhid, insanlığı ve kâinatı bir bütün olarak görmektir.¹³⁷ Tevhid, dinin farklı unsurlarının aralarındaki bağı ve bu unsurların bütünsel yapısını ifade eden özüdür; çekirdeğidir. Bu yüzden dinin tüm unsurları tevhide bağlı olduğu için tevhid anlayışının bozulmasıyla bozulan, tam ve sağlam anlaşılmasıyla da sağlam kalan bir yapısal özelliğe sahiptir.¹³⁸

Tevhid, insan hayatını kolaylaştıran bir ilkedir.¹³⁹ Çünkü Kur’an’da Hz. Yusuf’un (a.s.) diliyle, tek bir ilâha kulluğun, birden çok ilâha kulluktan daha kolay olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁰

“ ‘Lâ ilâhe illallah’ dinin ve imanın kalbi, öteki ameller de diğer organlarıdır.”¹⁴¹ Nasıl ki kalp olmadan vücudun organları doğru ve yeterli çalışmazsa varlıkları da bir şey ifade etmez.

¹³³ Bkz. Mustafa Safa, “Vahiy-Toplum İlişkisi Bağlamında İtaat/İsyan İkiliği = The Dichotomy of Obedience and Rebellion in the Context of Revelation-Society Relationship”, *Turkish Studies Comparative Religious Studies* XVI, sy 1 (2021): 71-84.

¹³⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995), 27.

¹³⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 73.

¹³⁶ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 21.

¹³⁷ Kırbaçoğlu, *Ahır Zaman İlmihali*, 28.

¹³⁸ Düzgün, “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, 3; Rahim Ay, “Dine Karşı Din: Ali Şeriatî’nin İki Kutuplu Din Anlayışı = Religion Vs. Religion: Bipolar Religious Understanding Of Ali Shariati”, *Journal of Analytic Divinity* IV/2 (2020): 130.

¹³⁹ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 31.

¹⁴⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Yusuf, 12/39.

¹⁴¹ Şeyhülislâm Ahmed İbn Teymiye, *İbn Teymiye Külliyyatı*, çev. İ. Hakkı Sezer vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1997), 1:143.

Sonuç olarak tevhid, İslâm'ın ve iman esaslarının temeli, özü, dayanağıdır. Çünkü tevhid, Allah'ın en yüce kelimesidir.¹⁴²

1.4.2. Tevhidin İslâm Düşüncesi ve Sosyal Boyutu Açısından Kapsayıcılığı

Tevhid, İslâm düşüncesinin en temel belirleyici unsurudur. İslâm'da iman esasları, İslâm ahlâkı, İslâm fıkıh usulü/hukuk felsefesi gibi İslâm düşüncesinin tüm alanları tevhid esasına dayanır, bu esasa göre şekillenir ve oluşur. Kelâm ilmi, insanoğlunun dünyada var olduğu sürece oluşturduğu fikrî oluşumları, tevhid temelinde düzenleme ve düzeltmeyi gaye edinmiştir.¹⁴³

İslâm'ın en temel konusu olan tevhid, tüm ilim dallarının bilgisini inşa eden bir yönü olma özelliği taşıdığı için düşünce yöntemi olarak “kurucu kavram vasfına sahiptir.”¹⁴⁴ Bu yüzden İslâm'ın “aslı ve fer'î olanlarının karıştığı günümüzde”, “İslâm düşüncesinin ana damarlarının, ilkelerinin ve tarihinin yeniden okunması, tartışılması, karşılaştırılması ve yorumlanması” ihtiyacı vardır.¹⁴⁵

Zamanın entelektüel yapısının ihtiyaçlarına göre tevhidin her alandaki yansımalarını ifade ve ispat etmek ve bunları delillendirmek, Kelâm ilminin varoluş özelliğidir. İslâm'ın iman esaslarını, yaşanan zamana hitap eder ve cevap verebilir yeterlilik ve seviyede tutmak, Kelâm ilminin aktif ve fonksiyonel olmasını ifade eder. Bu, aynı zamanda, İslâm vahyinin amaçları ve hedefleri doğrultusunda “müslümanlar tarafından sürekli olarak yeniden yorumlanması (ictihad-tecdid) suretiyle” ilerlemenin sağlanmasıyla mümkündür.¹⁴⁶ Kelâm ilminin amacı, “iman esaslarını geniş aklı delillerle ispat etmek ve muhaliflerin şüphelerini yine aklı deliller vasıtasıyla çürütmektir.”¹⁴⁷ Bu görev, tevhidin sadece bir inanç konusu olmanın ötesinde “kâinatın ana düzeninin kurucu

¹⁴² Bkz. Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe, 9/40 âyetinin meâli ile ilgili Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 15. bs (İstanbul: Naşiri: Mürşid Çantay, Baskı: Elif Ofset, 1990), 1:281.

¹⁴³ Mürtaza Bedir, “Dini Hayatın Fıkhi Veçhesinde Vahdet ve Tevhidin Usulü”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet” Sempoyozumu*, 2019, 116.

¹⁴⁴ Osman Şimşek, “İslâm/Türk-İslâm Dünyasının ‘Ortak Kurucu Düşünce Yöntemi’ Olan ‘Tevhidi Düşünce’ Anlayışına Göre İslâm/Türk-İslâm Dünyasında İlim Dallarının Yeniden İnşasının Temelleri”, içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, ed. Vatan Karakaya ve Osman Şimşek (Ankara: İlmar Yayınları, 2023), 67.

¹⁴⁵ Hüseyin Kurt, “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşüncede Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”, içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, ed. Vatan Karakaya ve Osman Şimşek (Ankara: İlmar Yayınları, 2023), 169.

¹⁴⁶ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 21.

¹⁴⁷ Kurt, “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşüncede Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”, 187.

ve düzenleyici genel yasası” olarak “tüm ilim dallarının bilgi sistemini oluşturan mahiyete sahip” bir anlam temeli ve özelliği taşıması nedeniyle hayatî bir öneme sahiptir.¹⁴⁸

Tevhid, imanın temeli olarak sosyal yönü itibariyle medeniyet kuran ve sistem inşa eden özdür.¹⁴⁹ Tevhid, sadece teolojik alanla sınırlı bir kavram değil, aynı zamanda canlı, dinamik ve kapsayıcı bir toplumsal sistemin temeli olması açısından son derece önemlidir. Çünkü tevhid, imanın temel ilkesinin tüm alanlara etki etmesi, yansımasıdır. Bu, tüm sosyal alanların tevhid temeli üzere belirlenmesi, kurulması, şekil alması ve inşa edilmesi demektir. Bu yüzden sosyal boyut itibariyle tevhid, sistemli olarak medeniyet kurucu anlam ve içeriğe, etki ve oluşuma sahiptir.

Tevhidin temeli birliktir.¹⁵⁰ Tevhidin topluma yansması vahdettir. Vahdet, bir yönüyle sosyal tevhidin ismidir. Vahdet; toplum, ümmet, siyaset ve siyasî düzen, dünya düzeni, aile ilkesi ve eğitim gibi alanlarda bir ve birlik olma, bu temel üzerinde medeniyet kurma ve sistem inşa etme demektir. Tevhid, çözülme, ayrışma ve bölünmeye karşı evrensel vahdeti ifade eder.¹⁵¹

Tevhide davet, tüm kâinatı ve insanları yaratan Allah Teâlâ'nın insanlar için yaptığı en büyük davet olarak sadece zihnî olarak değil, düşünme ve yaşam şeklini inşa eden bir sisteme yapılan temel bir çağrıdır. Kur'an, Allah'a ortak koşmayı reddederek Allah-kul-toplum ilişkisini, bireysel ve toplumsal hayatı tevhid temelinde inşa eder.¹⁵²

“Lâ ilâhe illallah” sadece Allah'a iman değil, aynı zamanda Allah'tan başka her türlü sahte otoriteyi, sömürüyü, haksızlığı, ırkçılığı ve sınıfsal ayrımı reddetmeyi kapsar. Bu reddediş, farklı renk ve ırklardan olan insanları tek çatı altında (vahdet) toplayarak, dengeli ve âdil bir toplumun hem inançsal hem de sosyal boyutunda kritik bir rol üstlenir. Tevhidin sadece teoloji ve ideoloji konusu olarak ele alınması, tevhidin sosyal boyutunun kapsayıcılığını ve bu kapsamda var olan önemini değiştirmez. Çünkü tevhidin ifadesi olan

¹⁴⁸ Osman Şimşek, “Önsöz”, içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, ed. Vatan Karakaya ve Osman Şimşek (Ankara: İlmar Yayınları, 2023), 16-17.

¹⁴⁹ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 31-32.

¹⁵⁰ Çakmak, “Kur'an'da Tevhidin İnşa Süreci”, 89.

¹⁵¹ Abdurrahman Kurt, *İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 95.

¹⁵² Çakmak, “Kur'an'da Tevhidin İnşa Süreci”, 100-101.

“Lâ ilâhe illallah” cümlesi, ret ile başlar, kabul ve tasdik ile devam eder. Bu reddin ve kabulün kapsamı, sosyal alanda ve anlamda yaşam tarzının, kültür ve medeniyetin özü ve hareket temelidir.

Tevhidin teolojik, ontolojik yönü ve İslâm düşüncesi ve sosyal boyutunun kapsamını ifade ettikten sonra İslâm düşünce tarihinde görülen tevhid yorumları ve anlayışlarına bakmak gerekir.

1.4.3. Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Tevhidin Teolojik ve Sosyal İlişkisi

Tevhidi anlamada anahtar olarak görülen Allah’ın cüz’îleri bilmesi, sıfatların kadîm olup olmadığı, zât-sıfat ilişkisi, kelâm-ı nefisî tartışmaları ve konuları, tevhid inancının ontolojik, teolojik ve epistemolojik temellerini oluşturur ve sosyal boyutun üzerine inşa edildiği zemini ifade eder.

1.4.3.1. İlim Sıfatının Kapsamı ve Sosyal Sonuçları: Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi Meselesi (İlm-i İlâhî)

İlâhî ilmin mahiyeti ve kapsamı, tevhid inancının ontolojik temellerini oluşturan en temel kelâmî ve felsefî tartışma konularından biridir. Bu tartışmanın merkezinde, Allah Teâlâ’nın küllîleri (tümelleri, genel yasaları) bildiğinde ittifak edilmekle birlikte, cüz’îleri (tekileri, detay olayları, anlık eylemleri) bilip bilmediği sorusu yer almaktadır. Kelâmcıların çoğunluğu Allah’ın ilmini mutlak kabul ederek O’nun hem küllîleri (tümelleri/genel yasaları) hem de cüz’îleri (tekileri/bireysel detayları) bildiğini savunurken, İslâm filozofları (Meşşâîler), bilginin ezeli ve değişmez olan Allah’ın zâtında bir çokluğa (kesret) veya değişime (teğayyür) yol açmaması gerektiği ilkesinden hareketle farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹⁵³

Kelâmcılar ve İslâm filozofları arasındaki ayrım, esasen ilâhî bilgi ve tevhid ilkelerini farklı şekillerde uzlaştırma çabasından kaynaklanmıştır. İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozoflar, Tanrı’nın zatındaki bir değişiklik (infial) engelleme ve mutlak tevhidi koruma düşüncesiyle, O’nun cüz’îleri (değişken ve zamanla kayıtlı tekil olayları) mevcut halleriyle bilmediğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah, cüz’îleri, onların *küllî*

¹⁵³ İbn Teymiyye Şerh: Muhammed b. Salih el-Useymin, *el-Akîdetu’l-Vâsıtiyye ve Şerhi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2024), 149-52.

sebeplerini ve küllî yasalarını bilmek suretiyle dolaylı olarak bilir; ancak cüz'îler zamana ve mekâna bağlı olduğu için, Allah'ın kadîm (ezelî) olan ilmine konu olamazlar.¹⁵⁴

İbn Sînâ, tevhid ilkesini sarsmamak adına, ilâhî bilginin cüz'îleri doğrudan, yani mevcut halleriyle bilmesi durumunda, zât-sıfat ilişkisinde sorunlar doğacağını ima etmiştir. O'na göre, bilgi, madde ve maddenin özelliklerinden (konum, zaman, nicelik, nitelik vb.) soyutlanmış olan hakikatin elde edilmesidir. Allah'ın kendisi de madde ve maddenin özelliklerinden soyutlanmış olduğu için, kendi zâtını bilir.¹⁵⁵

Kelâm âlimleri ise bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkarak, tevhid inancının gereği olarak Allah'ın ilminin mutlak, eksiksiz ve sınırsız olduğunu savunmuşlardır. Ehl-i sünnet kelâmcıları (Mâtürîdîler ve Eş'arîler), Allah'ın hem küllîleri hem de cüz'îleri, yani varlık âlemindeki en küçük bir detayı, her bir bireyin eylemini ve kalbinden geçenleri de kapsayacak şekilde, ezelî ve tam bir ilimle bildiğini kabul etmişlerdir. Onlara göre ilâhî ilmin cüz'îleri kapsamaması, Allah'ın ilmine bir noksanlık atfetmek demektir ve bu durum, O'nun kâmil varlık oluşu ile çelişir. Aksi bir görüş, Allah'ın mutlak ve kapsayıcı kudretini ve denetimini reddetme anlamına gelir ki, bu da tevhid ilkesinin özüne aykırıdır.¹⁵⁶

İlâhî ilmin sosyal boyutla ilişkisine bakıldığında, Allah'ın cüz'îleri bilmesi meselesinin çözümlenmesi, tevhidin sosyal boyutunu doğrudan etkileyen hayatî bir teolojik zemini oluşturur.

Allah'ın cüz'îleri (yani her bir insanın bireysel ve anlık eylemlerini) bildiği inancı, fertlerin sürekli bir ilâhî denetim (murakabe) altında oldukları bilincini pekiştirir. Bu da bireysel sorumluluk bilinci ve ahlâkî denetim özelliği oluşturur. Çünkü Allah, “bütün yaptıklarımızdan haberdardır”.¹⁵⁷ Bu inanç, görünürde veya gizlide yapılan her türlü eylemin ilâhî adâlet önünde hesaba katılacağı garantisini sunarak, ahlâkî yozlaşmayı ve sosyal sapmaları önlemede temel bir motivasyon kaynağıdır. Allah'ın cüz'îleri bilmediği

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli, İbn Sînâ Felsefe Serisi 11 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 207.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 52.

¹⁵⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Arûşî (İstanbul, Beyrut: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, Dâr Sâder, 2001), 296; Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne)*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2005), 12.

¹⁵⁷ Kur'an-ı Kerîm, Ahzâb, 33/2.

düşüncesi ise bireyin ‘gözden kaçabileceği’ vehmini doğurarak ahlâkî sorumluluk duygusunu zayıflatır.¹⁵⁸

Allah’ın cüz’îleri bildiği düşüncesi, sosyal adâlet ve güven oluşturur. İlâhî ilmin cüz’îleri kapsayacak şekilde mutlak olması, sosyal hayatta zulme uğrayanların ve haksızlığa maruz kalanların dahi durumlarının Allah tarafından tam olarak bilindiği ve âhirette karşılığını bulacağı inancını tesis eder. Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’de, “Allah’ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma! Ancak, Allah onları (cezalandırmayı), korkudan gözlerin dışarı fırlayacağı bir güne erteliyor.” buyurmaktadır.¹⁵⁹ Allah’ın her şeyden haberdar olması ve her şeyi bilmesi, toplumda adâlete olan güveni artırır ve bireyler arası ilişkilerde dürüstlüğün ve hesap verebilirliğin önemini vurgular.¹⁶⁰

Allah’ın cüz’îleri bildiği düşüncesi, rubûbiyyetin kapsayıcılığını ifade eder. Cüz’î bilginin inkârı, Allah’ın rubûbiyyet (yaratma, idare etme ve terbiye etme) sıfatının kapsamını daraltır. İnanişâ göre, en küçük bir detay üzerinde bile ilâhî iradenin ve bilginin olmaması, şirk-i esbâb (sebeplere bağımlılık ve güç atfetme) gibi düşüncelere yol açarak tevhid inancını zedeler ve toplumdaki düzen ve kader algısını sarsar.¹⁶¹

Sonuç olarak, kelâmcıların benimsediği Allah’ın cüz’îleri bilmesi ilkesi, sadece teorik bir tartışma değil, aynı zamanda tevhid inancının sosyal düzene, ahlâka ve bireysel sorumluluğa yansımaları sağlayan, üzerine sosyal yapının inşa edildiği sağlam bir teolojik alt yapıyı ifade eder.¹⁶²

1.4.3.2. Tevhid İlkesi Bağlamında İlâhî Varlık ve Sıfatların Ontolojik Statüsü: Sıfatların Kadîm Olup Olmadığı Meselesi (Ezelîlik Tartışması)

Tevhid, Allah’ın mutlak birliğini, zât, sıfat ve fiillerinde eşi ve ortağı olmaması anlamına gelir. Kelâmcıların temel kaygısı, Allah’a atfedilen ilim, kudret, irade, kelâm gibi zâtî ve subûtî sıfatların, tevhid ilkesini zedeleyerek çokluğa (kesret) veya kadîm varlıkların çoğalmasına yol açıp açmayacağıdır. Tevhidin merkezî ve tartışmalı

¹⁵⁸ Mahmut Ay, “İnsanın ve Fiilleri”, içinde *Sistematik Kelam*, 5. bs, ed. Ahmet Akbulut (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011), 282.

¹⁵⁹ Kur’ân-ı Kerîm, İbrahim, 14/42.

¹⁶⁰ Nevzat Çiçek, “Kelâmi Bir Problem Olarak Allah’ın Fiilleri” (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 95.

¹⁶¹ Gölcük ve Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 144.

¹⁶² Rabiye Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 196-97.

meselelerinden olan sıfatlar meselesi, Allah'ın zâtı ile sıfatlarının varoluşsal niteliğini (kadîm/hâdis) ve aralarındaki ilişkiyi (aynı/gayrı) üzerinde durmaktadır. Bu tartışma, özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet (Eş'arî ve Mâtürîdî) arasında zor bir mesele olarak kabul edilir. Bütün İslâm âlimleri, "Allah'ın kemâl sıfatlarla muttasıf" olduğunda ittifak halindedir ve bütün müslümanlar Allah'ın "her türlü eksiklikten münezze" olduğuna iman ederler. Zât-sıfat tartışmasının ise temelini Kur'an ve sünnet değil, tamamen aklî yöntemler oluşturmuştur; zât-sıfat münasebeti aklî bir konudur.¹⁶³

Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın bütün sıfatları tıpkı zâtı gibi kadîm ve ezelîdir. Sıfatların hâdis olması durumunda, bu, "Allah'ın hâdis şeylere mahal olması (*mahallü 'l-havâdis*)" gerektireceğinden imkânsızdır.¹⁶⁴ Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi sıfatların ezelî olmaması, Allah'ın bu sıfatları yaratmadan önce acizlik ve bilgisizlik ile vasıflanmasını gerektirir ki bu muhaldir.¹⁶⁵

Tekvin sıfatı konusunda bazı ihtilâflar vardır. Mâtürîdîler, tekvin sıfatını hayat, ilim, irade gibi zâtıyla kâim ve ezelî/kadîm bir sıfat olarak kabul ederler.¹⁶⁶ Onlara göre Allah'ın yaratma, rızık verme, öldürme gibi fiilî sıfatları, kadîm olan tekvin sıfatına dahildir.¹⁶⁷ Eş'arîler ve Mu'tezile ise tekvini bağımsız bir sıfat olarak kabul etmezler; Allah'ın fiilî sıfatlarının hâdis olduğunu ifade ederler. Eş'arîlere göre yaratılan şeyler "kudret sıfatının hâdis taallukuyla" var olduklarından, fiilî sıfatlar hâdistir.¹⁶⁸

Sıfatların sosyal boyutuna bakıldığında, sıfatların kadîm olması, ilâhî iradenin, kudretin, adâletin ve hikmetin zamandan bağımsız, değişmez ve mutlak olduğu inancını pekiştirir. Bu mutlaklık, sosyal hayatta hukukun üstünlüğü, adâletin sarsılmazlığı ve evrensel ahlâkî normların ilâhî kaynaktan geldiği fikrini destekler.¹⁶⁹

¹⁶³ Mevlüt Uyanık, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 260.

¹⁶⁴ Mehmet Evkuran, "Allah'ın Varlığı ve Sıfatları", içinde *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 114.

¹⁶⁵ Ulvi Murat Kılavuz, "Allah'ın Sıfatları ve İsimleri", içinde *Sistematik Kelam*, ed. İbrahim Aslan, Osman Demir, ve Sinan Öge (İstanbul: Fikir Kitap Nokta Yayın Grubu, 2024), 193.

¹⁶⁶ Uyanık, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", 243.

¹⁶⁷ Işık ve Serdar, *Sistematik Kelam-I*, 241.

¹⁶⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri [Muvazzah İlm-i Kelâm]*, 2. bs, Sadeleştirenler: Salih Sabri Yavuz ve Faruk Sancar, Ömer Nasuhi Bilmen Kitaplığı 10 (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 167.

¹⁶⁹ Gölcük ve Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 79.

1.4.3.3. Kelâmî Ekollere Göre Zât-Sıfat İlişkisi Meselesi

Mu'tezile, tevhid ilkesini en önemli prensip olarak kabul eder.¹⁷⁰ Onlara göre Allah'ın bir ve kadîm olması, O'na mahsus ve özel bir sıfattır. Tevhid'i koruma gayesiyle, Allah'ın zâtı dışında kadîm bir sıfatın varlığını kabul etmenin, “kadîmlerin çokluğuna” (taaddüd-i kudemâ) yol açacağını ve dolayısıyla tevhide aykırı olacağını savunmuşlardır.¹⁷¹ Bu çelişkiden kurtulmak için, sıfatları (ilim, kudret, hayat gibi) zâtın aynı kabul etmişlerdir. Buna göre Allah, zâtı gereği alîm ve kadîrdır. Sıfatlara bu bakış açısı dolayısıyla “Muattıla” suçlaması yapılmıştır.¹⁷² Oysa Mu'tezile, sıfatları, zâtın soyutlayarak “zâta nispet edilen mâna” şeklinde bakmıştır.¹⁷³

Ehl-i sünnet kelâmcıları, sıfatları ne zâtın aynı ne de gayrı olmayıp “zâtıyla kâim kadîm mânalar” olarak kabul eder.¹⁷⁴ Allah, ezelde ilmiyle âlim, kudretiyle kadîrdır.¹⁷⁵ Bu yaklaşım, hem sıfatları zâtın aynı kabul eden Mu'tezile'yi hem de sıfatları zâtın ayrı olarak kurgulayıp düşünen ve Hz. İsa'nın bedeninde somutlaşmasını savunan hıristiyan grupları eleştiren dengeli bir duruşu ifade eder.¹⁷⁶

Tevhid ilkesi açısından kadîm/hâdis ayrımı, Allah'ın zâtının dışında ezeli bir varlığın olmadığının ispatlanması ile ilgilidir.¹⁷⁷

Zât-sıfat ilişkisinin sosyal boyutuna bakıldığında, zât-sıfat ilişkisinin doğru anlaşılması, tevhidin her türlü şirke karşı korunması anlamına gelir. Sosyal hayatta bu, mutlak otorite (zât) ile mutlak yargı ve adâlet (sıfatlar) arasında kopmaz bir bağ olduğu inancını tesis eder. İnsanların, sıfatları (irade, kudret vb.) Allah'tan bağımsızlaştırması ve başka güçlere (iktidara, paraya, hevalara) atfetmesi (şirk-i teb'îz, şirk-i esbâb) gibi sosyal sapmaların önüne geçilmesini sağlar.¹⁷⁸

¹⁷⁰ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 12. bs (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 37.

¹⁷¹ Ramazan Altıntaş, “Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 87.

¹⁷² Evkuran, “Allah'ın Varlığı ve Sıfatları”, 112.

¹⁷³ Altıntaş, “Mu'tezile”, 67.

¹⁷⁴ Uyanık, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, 264.

¹⁷⁵ Tunç, *Sistemik Kelâm*, 126.

¹⁷⁶ Şaban Ali Düzgün, “Allah'ın Varlığı”, içinde *Sistemik Kelam*, 5. bs, ed. Ahmet Akbulut (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011), 140.

¹⁷⁷ Şaban Ali Düzgün, “Varlık”, içinde *Sistemik Kelam*, 5. bs, ed. Ahmet Akbulut (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011), 107.

¹⁷⁸ Kur'an-ı Kerîm, Rûm, 30/28 ve 30. âyetleri ile ilgili açıklama için bkz. Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâlî*, 428.

1.4.3.4. Kelâm Sıfatının Teolojik Mahiyeti ve Kelâm-ı Nefsî Meselesi (İlâhî Hitabın Mahiyeti)

Tevhidin önemli ve etkili tartışması olan halku'l-Kur'ân (Kur'an'ın yaratılmışlığı) meselesi, Allah'ın kelâm sıfatının mahiyetini anlamak için kelâm-ı nefsî teorisini doğurmuştur. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki kelânullahın yaratılmış olup olmadığı tartışması, bu konuya yol açmıştır.¹⁷⁹

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar, kelâm-ı nefsî (zâtî kelâm) kavramını ortaya atmışlardır.¹⁸⁰ Kelâm-ı nefsî; Allah'ın “zâtı ile kâim olan ezeli bir sıfatı”dır; Allah, harf ve sese ihtiyaçtan münezzehtir. Kelâm-ı lafzî ise, harf ve seslerden oluşan, mushaflarda yazılıp, dille telaffuz edilen ve hâdis (yaratılmış) olan sözlerdir; bu, kelâm-ı nefsî'yi anlamaya vesile olan ibare ve işaretlerdir.¹⁸¹

Mu'tezile, kelâm-ı zâtî'yi (nefsî) kabul etmeyip, kelâmın ses ve harflerden ibaret olup yaratılmış (mahlûk) olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnet, Kur'an'ın mânasının kelâm-ı nefsî olarak ezeli ve kadim olduğunu ancak fiziksel tezahürünün kelâm-ı lafzî olarak mahlûk olduğunu kabul etmek suretiyle orta yolu bulmuştur. Bu sayede, Allah'ın kadim olmasına zarar gelmemektedir.¹⁸²

Kelâm sıfatının sosyal boyutuna bakıldığında, kelâm-ı nefsî'nin ezeli ve değişmezliği, Kur'an'ın temel ahlâkî ve hukukî ilkelerinin mutlak ve zaman üstü olduğu inancını destekler. Sosyal alanda bu, hukukî ve ahlâkî normların keyfi, kültürel ve tarihsel değişimlere feda edilmemesi gerektiğini vurgular. Aksi takdirde, ilâhî rehberliğin sosyal düzeni inşa etme gücü zaafa uğrayabilir.¹⁸³

1.5. İslâm Düşünce Tarihinde Görülen Tevhid Anlayışları

İslam tevhid dinidir. İslâm'ı diğer dinlerden ayıran temel özelliği, tevhid dini oluşudur. Bu yüzden Kelâm ilmi, tevhidi temele alarak ona büyük önem vermiştir. Kelâm ekollerinin her biri de tevhide önem vermekle birlikte tevhidi ele alış ve ifade etme biçimleri ve tevhide yaklaşımlarında farklılıklar olmuştur.

¹⁷⁹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 162.

¹⁸⁰ Tunç, *Sistematik Kelâm*, 129.

¹⁸¹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 162.

¹⁸² Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, 384.

¹⁸³ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 153.

İslâm düşünce tarihinde, tevhidi ele alma ve ifade etme biçimlerinde, tevhide yaklaşım biçimi, sosyo-kültürel ortam ve yaşanan dönemin öne çıkan/çıkarılan konuları, meseleleri ve problemlerinden dolayı bazı farklılıklar görülmektedir. Şimdi söz konusu bu farklı yaklaşımlara bir göz atalım.

1.5.1. Selefilerde Tevhid Anlayışı

Selef; müslümanların önderleri olan sahabe ve tâbiîn için kullanılır.¹⁸⁴ Sahabenin tevhid anlayışı, Hz. Peygamberin (s.a.v.) öğrettiği şekilde sadedir; kelâmî özellikleri barındırmaz. O dönemde Peygamberimiz (s.a.v.), insanlara İslâm'ı ilk tebliğ ettiği için, Mekkeli müşriklerin putlara, Sâbiîler'in gök cisimlerine, hristiyanların teslis inanışına, yahudilerin milli tanrı anlayışına, Mecûsîler'in iyilik-kötülük tanrı inanışına, vb. tapma çeşitlerine karşı Allah'ın tek oluşu ve O'ndan başka ilâh olmadığı temelindedir. Tâbiîn da sahabeden öğrendiklerini devam ettirmiştir. Tâbiîn döneminde de henüz Kelâm ilmi teşekkül etmediği için kelâmî özellikler içermez. Kelâm ilmi ve itikadî fırkaların ortaya çıkışına kadar itikadî alanda İslam dünyasında var olan usûl, selef usulüdür.

Selefiyye ise selefîn görüş ve metotlarını benimseyenlerdir.¹⁸⁵ Selefîleri de klasik dönem ve yeni dönem olmak üzere iki başlıkta ele alacağız.

1.5.1.1. Klasik Dönem Selefilerde Tevhid Anlayışı

Klasik dönemde selefîler, hadisçilerdir; selef ulemasıdır. Selef döneminde yaşamamış olsalar da onların yolunda olduğunu söyleyenler, selefîlerdir.

Selefî anlayışa öncülük eden Ahmed bin Hanbel'dir. Ahmed bin Hanbel, Allah'ın sıfatlarının zatının aynı veya gayrı olmadığını söyleyerek sıfatların kadîm olmasının tevhid ile çelişmediğini ifade eder.¹⁸⁶

¹⁸⁴ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36:36/399.

¹⁸⁵ Mevlüt Özler, "Selefiyye", içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 105.

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel (Akaid Konularına Dair Görüşleri)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:2/83.

1.5.1.1.1. İbn Teymiyye (v. 1328)

Selefi anlayışı, selefiligi, sistematize ederek mezhepleştiren İbn Teymiyye'dir.¹⁸⁷ İbn Teymiyye, selefin yolunun, “tekyîf, temsil, tahrif ve ta'tîl”¹⁸⁸ olmadan Allah'ın sıfatlarını ispat etmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁹

Tevhidin tasnifinde ulûhiyyet ve rubûbiyyet kavramları daha önce de kullanılmakla beraber sistematik olarak ilk olarak İbn Teymiyye tarafından yapılmış ve açıklanmıştır.¹⁹⁰

İbn Teymiyye, kelâmcıların tamamının amacının, tevhidi, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri olarak üçe ayırdığını söyler. Bunlar içerisinde en meşhurunun fiilde tevhid olduğunu, kelime-i tevhidin bu anlama geldiğini söyleyerek ilâhlığın anlamını yaratma kudreti olarak gördüklerini ifade eder. Fakat Mekkeli müşriklerin ise Allah'ın her şeyi yaratmasına karşı çıkmadıklarını söyleyerek kelâmcıların tevhidi bu şekilde sınıflandırmalarını eleştirir.¹⁹¹

İbn Teymiyye, tevhidi, tevhîd-i zât ve sıfat, tevhîd-i rubûbiyyet, tevhîd-i ulûhiyyet olarak üçe ayırır.¹⁹²

Tevhîd-i zât ve sıfat, Allah'ın noksan niteliklerden tenzih edilerek mutlak olarak kemâl sıfatlara sahip olduğuna inanmaktır. Tevhîd-i rubûbiyyet, Allah'ın tüm fiillerinde bir ve tek olduğuna inanmaktır.¹⁹³ Tevhîd-i ulûhiyyet (tevhîd-i ibadet), kulların yapacağı fiillerle Allah'ın birlenmesi demektir. İbn Teymiyye'ye göre ulûhiyyet, Allah'ın kudret, bilgi, rahmet ve hikmette yetkinliği demektir. İlâhın me'lûh demek olduğunu, me'lûhun, kulluk edilmeye tek layık varlık olduğunu ifade ederek bunun aynı zamanda çok sevilen sevgili, çok saygı duyulan saygın varlık olmayı gerektiren özellikler ile sıfatlanması anlamında olduğunu söylemektedir.¹⁹⁴

¹⁸⁷ Özler, “Selefiyye”, 106.

¹⁸⁸ “niteliğini anlatma, benzetme, değiştirme/bozma ve işlevsizleştirme”

¹⁸⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi er-Risâletü't-Tedmürîyye*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 13-14.

¹⁹⁰ Akın, “Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihi Süreci ve Kitiği = The Historical Process and Criticism of Classifying Tawhid in the Form of Uluhiyyah, Rububiyyah and the Divine Names and Attributes of Allah”, 51-52.

¹⁹¹ Bkz. İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, 119-22.

¹⁹² Berat Sarıkaya, “İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2015): 98.

¹⁹³ Kur'ân-ı Kerîm, A'raf, 7/54.

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Duâ ve Tevhid*, 23.

İbn Teymiyye, kelâmcıların tevhid tasnifini eleştirmiş, döneminin tevhid anlayışındaki problemleri dikkate alarak tevhidi tasnif etmiş, tevhidin zât ve sıfat olarak Allah'ı noksanlardan tenzih, rubûbiyyet olarak fiillerinde tek kabul edilmesi, ulûhiyyet olarak kulların tüm fiilleriyle Allah'ın birlenmesi olduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye, tevhidi, içtimaî bir ilke olarak ilk sunan isimlerden kabul edilse de¹⁹⁵ İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışında, tevhidin sosyal alana yansıma yönü, hâkimiyet ve otorite açısından özelliği ve hukukî boyutu üzerinde durulmamıştır. Bu durumun, yaşadığı dönemin sosyal yapısının özellikleri gereği olduğu söylenebilir.

1.5.1.2. Yeni Dönem Seleflerde Tevhid Anlayışı

1.5.1.2.1. Muhammed b. Abdulvehhâb (1703-1792)

18. yüzyılda selefliği farklı bir formatta ortaya koyan Muhammed b. Abdulvehhâb'dır. Muhammed b. Abdulvehhâb, Vehhâbîlik hareketinin kurucusudur. Fakat Vehhâbîlik isimlendirmesi, mensuplarınca hakaret olarak değerlendirilip benimsenmemiştir. Kendilerini, Da'vetû't-tevhîd olarak da isimlendirerek, mensuplarını, muvahhidûn olarak adlandırmışlardır.¹⁹⁶

Muhammed b. Abdulvehhâb, İbn Teymiyye'nin görüşlerini büyük oranda olduğu gibi almıştır. Muhammed b. Abdulvehhâb da tevhidi üç başlık altında ele almaktadır:¹⁹⁷

Rubûbiyyet tevhidi, Mekke müşriklerinin kabul ettikleri tevhiddir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah Teâlâ, onlara, 'rızkı veren, kulak ve gözlere hâkim olan, ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkaran, her türlü işi idare edenin kim olduğu',¹⁹⁸ 'bu dünya ve içindekilerin kime ait olduğu, yeryüzünü ile gökyüzünün rabbinin kim olduğu, her şeyin mülkiyet ve idaresinin, kendisinin korunmaya ihtiyacı olmayıp her şeyi koruyup kollamanın kime ait olduğu',¹⁹⁹ sorulduğunda Allah olduğunu söyledikleri buyurulmaktadır. Fakat bu kabul onları İslâm'a dâhil etmemiş, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) onlarla mücadele etmiştir.

¹⁹⁵ Sarıkaya, "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu", 95.

¹⁹⁶ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 617.

¹⁹⁷ Muhammed b. Abdulvehhâb, *Tevhid Risâleleri Külliyyâtı*, çev. Heyet (İstanbul: Neda Yayınları, 2019), 22. Ayrıca bkz. Mehmet Şakir Toprak, "Selef İnanc Sisteminin Günümüze Etkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 34-38.

¹⁹⁸ Kur'ân-ı Kerîm, Yunus, 10/31.

¹⁹⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Mü'minûn, 23/84-89.

Bu tevhid türünde Allah'ı, yaratma ve rızık verme gibi sadece O'na ait olan fiillerinde birlemektir.²⁰⁰

Ulûhiyyet tevhidi, tarih boyunca mücadelenin olduğu tevhid çeşididir. İnsanların dua ve ümit etme, korku ve sevgi duyma, sığınma, yönelme ve yardım isteme, adak sunma, karşısında alçalma olan tezellül ve yüceltme olan tâzim gibi fiillerinde Allah'ı birlemeleridir.²⁰¹

Zât, esmâ ve sıfatların tevhidi, Allah'ı, zâtında, isimlerinde ve sıfatlarında birlemektir. Allah'ın zâtında birliğini, İhlâs Sûresi'nin ilk âyeti ifade eder: “De ki O Allah tektir.” İsimlerinde birliğini A'râf Sûresi'nin 180. âyeti bildirir: “En güzel isimler (el-esmâ-i hüsnâ) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin. Onun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın. Onlar yapmakta olduklarının cezasına çarptırılacaklardır.” Sıfatlarında birliğini ise Şûrâ Sûresi'nin 11. âyeti ifade eder: “O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle çoğalmanızı sağlamıştır. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”

Modern dönemde selefiliği temsil edenler ise Reşid Rıza, Mevdûdî, Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutup vb. isimlerdir.

1.5.1.2.2. Reşid Rıza (1865-1935)

Reşid Rıza, Yusuf Sûresi'nin 39. âyetinde yer alan Allah'ın vâhid ismini açıklarken, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek, yaratma, takdir ve teshîrde²⁰² münferit olduğunu, tasarruf ve idarede ona karşı koyan/karşı çıkan ve karşısında olan olmadığını, O'nun dışında rab ve O'ndan başka ilâh olmadığını ifade eder. İnsanların edindikleri rablerin, yaratan ve rızık veren rabler olmadığını, fayda ve zarar vermediğini, tedbir (düzenleme, yönetme) ve şefaet sahibi olmadığını, gerçekten kulluğu hak edecek rab ve ilâh lafızlarıyla amaçlanan mânada isimlendirilmelerinin doğru olmadığını söyler²⁰³.

Sonraki âyette yer alan “Hüküm ancak Allah'ındır.” kısmının tefsirinde, rubûbiyyette, inançlarda ve dinî ibadetlerde gerçek hükmün sadece Allah'a ait olduğunu,

²⁰⁰ Muhammed b. Abdulvehhâb, *Tevhid Risâleleri Külliyyâtı*, 24.

²⁰¹ Muhammed b. Abdulvehhâb, *Tevhid Risâleleri Külliyyâtı*, 26.

²⁰² Teshîr: boyun eğdirmek (Bkz. Mevlüt Sarı, 743)

²⁰³ Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)* (Kahire-Mısır: Menar Matbaası, 1353), 12/308.

bunu da seçtiği peygamberlere vahyettiğini ifade eder. Bu konularda hiçbir insanın kendi görüşü, isteği, aklı, istidlâli, ictihadı ve istihsânı ile hüküm koymasının mümkün olmadığını belirtir. Bu kuralın da Yüce Allah'ın dininin temeli, zaman ve mekânın değişmesiyle değişmeyen, tüm peygamberlerin dili olduğunu ifade eder.²⁰⁴

“Sadece O’na kulluk etmenizi emretti.” kısmıyla ilgili olarak da sadece O’nun birliğine dua edip ibâdet etmenin, O’nun bir oluşuna rükû’ ve secde etmenin gerekliliğini ifade etmektedir. O’na, meleklerden bir meleği, hâkim krallardan bir kralı, kullardan herhangi bir kâhini, güneşi, ayı, yıldızı, ağacı, Ganj ve Nil Nehri gibi mukaddes sayılan bir nehri veya eski Mısır’da kutsal sayılan Apis öküzü gibi bir hayvanı ortak koşturmak gerektiğini söylemektedir. O, hanîf bir şekilde O’nun birliğine yönelmeyi emrettiğini ve muvahhid bir müminin, Allah’ın yarattığı varlıklara kulluk ederek kendini alçaltmayacağını belirtmektedir.²⁰⁵

1.5.1.2.3. Seyyid Kutup (1906-1966)

Seyyid Kutup, tevhid konusunu işlerken kelime-i şهادet cümlesi ile konuyu ele aldığını görmekteyiz. O, kelime-i şهادet cümlesinin dört şeyi belirlemede faydalı olacağını söyler:²⁰⁶

- a) Müslüman toplumun özelliğini,
- b) O toplumun meydana gelme metodunu,
- c) Cahiliye toplumuna karşı koyma metodunu,
- d) Beşerî pratiğe karşı koymadaki metodunu.

Seyyid Kutup, bu maddeleri izah ederken şu açıklamalarda bulunur:

a) Seyyid Kutup, İslam toplumunun ilk özelliğinin bu toplumun her alanda Allah’a kulluğa dayanması olduğunu belirterek bu kulluğun inanç, ibadet amacıyla yapılan davranışlar ve hukuk yasalarında da temsil edildiğini, bunlardan birinin eksik olması durumunda “Lâ ilâhe illallah”ın ortadan kalkarak İslâm’ın kendisinin de var olamayacağını ifade eder. Bu inanış, -Peygamber Efendimizin tebliğ ettiği gibi- Allah,

²⁰⁴ Reşid Rıza, *Tefsîrü 'l-Menâr*, 12/309.

²⁰⁵ Reşid Rıza, *Tefsîrü 'l-Menâr*, 12/309.

²⁰⁶ Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler İmanın İlkeleri*, 3. bs, çev. Salih Uçan (İstanbul: Hicret Yayınları, 1980), 56-57.

insan ve diğer canlıların ilişkilerinde, tek Allah’a kul olma özelliğini gerçekleştirerek hayatın tüm yönlerini içermektedir.²⁰⁷

b) Seyyid Kutup, inanç ve düşüncede, ibâdet ve din ile ilgili alanlarda, hukuk yasaları ve sosyal düzende, Allah’tan başkasına kulluğu kesin olarak reddeden bir topluluk olmadan müslüman bir toplumun ortaya çıkamayacağını söyler. Kutup, bunun için de toplumu oluşturan bireylerin vicdanlarının Allah’ın dışındakilere kul olmaktan arındırılmış olması gerektiğini, her müslüman toplumun doğuşunun böyle olduğunu ifade eder. Bu toplumun var olabilmesi için cahiliye toplumunu yenecek, en azından onunla boy ölçüşecek güce ulaşması gerektiğini belirtir.²⁰⁸

c) Seyyid Kutup, ahlak ve karakter, sosyal düzen ve toplum yapısı bakımından Allah’a kul olma ilkesine dayanmayan her toplumun cahiliye toplumu olduğunu ifade eder. Kutup, komünist toplumların, Allah’ın varlığını inkâr ederek komünist parti kulluğunu ihdas ettikleri; Hindistan, Japonya, Filipinler ve Afrika’da var olan putperest toplumların, Allah’tan başkasını ilâhlaştırdıkları ve ibadet amacı taşıyan davranışlarını çeşitli ilâh ve putlara takdim ettikleri; Yahudi ve Hristiyan toplumların, Allah’ı ulûhiyette tek kabul etmeyerek (oğul isnat etme ve teslis) ibadet amaçlı davranışlarını batıl geleneklere göre şekillendirdikleri, kendilerini müslüman sanan toplumların ise inanç ve ibadetlerini Allah’tan başkasına yapmasalar da hayat düzenlerinde Allah’tan başkasının egemenliğini tanıyarak sosyal kurumlarını Allah’tan başkasına dayandırdıkları için cahiliye toplumları olduğunu söyler.²⁰⁹

d) İslâm’ın tüm beşer pratiğine karşı çıkacağı metodun kaynağının Allah’ın dini, onun yaşam metodu olduğunu söyleyen Seyyid Kutup, Allah’ın kitabı Kur’an’a ve Peygamberimizin sünnetine başvurmak gerektiğini söyler. İslâm’ın hayat tarzının anlaşılmasız, bulanık ve belirsiz olmadığını belirterek bunun Peygamber Efendimizin tebliğ ettiği delillere bağlı olduğunu, eğer delil yoksa ilkeler doğrultusunda olan içtihatla olacağını ifade eder.²¹⁰

Mevdûdî ve Seyyid Kutup, tevhid terimini, yaşadıkları zamanın sosyal bilimlerinin gelişmesine paralel olarak kavramları bu açıdan ele almaktadırlar. Bu yüzden

²⁰⁷ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 57-58.

²⁰⁸ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 59.

²⁰⁹ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 60-62.

²¹⁰ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 64.

klasik selef ulehasının ele alış biçimlerinden farklı değerlendirmelerde bulunurlar. Kelam ulehasının değerlendirme biçimlerinden de ayrı ele almaktadırlar. Onlar, tevhid terimini, hâkimiyet ve otorite yönüyle, insan hayatındaki bireysel ve toplumsal açıdan ve devlet yönetimindeki hukuk ve hâkimiyet açısından değerlendirmektedirler.

1.5.1.2.4. Mevdûdî (1903-1979)

Mevdûdî, Kur'an'ın indirildiği zamanda anlaşılan ilâh, rab, din ve ibâdet terimlerinin sonraki dönemlerde anlam kaymalarına uğrayarak anlam daralmasına uğradığı ve anlaşılmaz bir hâle dönüştüğünü söyler.²¹¹

Mevdûdî, Allah'ın ilâh ve rab olarak kabul edilmesini, O'nun dışındaki ilâhlık ve rablik iddialarının reddedilerek sadece O'na ibadet edilip başkalarına edilmemesi ve dinin sadece O'na hasredilip başka dinlerin reddedilmesi gerektiği şeklinde ifade eder.²¹²

Mevdûdî, ilâh kavramını açıklarken ulûhiyet konusunda temel esasın dünya hayatı ve kâinat nizamında egemenlik olduğunu bildirerek Kur'an'ın, Allah'ın dışındakilerin ilâhlığını reddettiğini söyler. Aynı zamanda Allah'ın hâkimiyet ve egemenliğinin ne kadar çeşidi varsa bir bütün olup bölünemeyeceğini, hiçbir şeyin ufacık dahi olsa payının olamayacağını belirtir.²¹³ Rubûbiyyetin de hiç kimsenin payı olmayan bölünmez bir bütün olduğunu söyler.²¹⁴ Allah'ın rab olarak kâinatın ortaksız sahip ve hâkimi, rızıklandırıcı, ihtiyaçların kefilisi, bize yardımcı ve yegâne güvenilecek olan olduğunu ifade eder.²¹⁵ İbadeti, tapınma, kulluk ve itaatın anlamlarında sadece Allah'a ait kılınması gerektiğini vurgular.²¹⁶ Allah'a itaat ve kulluğa dayanan gerçek ve doğru hayat nizamı olan dinin (İslâm'ın), âyetlerde egemenlik, itaat, kulluk, kanun, kural, şeriat, yol, insanların yaşamını ona göre devam ettirdiği düşünce ve hayat nizamı, yargı, ceza, hesap, mükâfat anlamlarında kullanıldığı ve dinin sadece Allah'a has kılınması gerektiği üzerinde durur.²¹⁷

²¹¹ Seyyid Ebû'l-A'î Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlâh, Rab, Din, İbadet*, 8. bs, çev. (Urduca aslından) Mahmut Osmanoğlu (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2001), 15.

²¹² Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 9.

²¹³ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 39-40.

²¹⁴ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 93.

²¹⁵ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 98.

²¹⁶ Bkz. Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 106-20.

²¹⁷ Bkz. Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 127-37.

Mevdûdî, Allah'ın dışındaki varlıklara dua ve tazim olmadan yönelmeyi şirk saymamakla beraber kutsallık vererek saygı ve hürmetle olan ibâdî yönelimleri şirk sayıp reddetmektedir.²¹⁸

Mevdûdî, tevhide inanan müslümanın, geniş bir ufka sahip olacağını, tüm gücün sahibinin Allah olduğunu bileceğini, kişiyi alçak gönüllü, dürüst, faziletli, azimli, sabırlı, cesur ve Allah'ın kanunlarına itaatkâr yapacağını, huzurlu ve mutlu olacağını, umutsuz ve üzüntülü olmayarak zor durumlarda imanının onu teselli edeceğini söyler.²¹⁹

Mevdûdî, tevhidi, tevhîd-i zat ve tevhîd-i sıfat, tevhîd-i rubûbiyyet, tevhîd-i ulûhiyyet (tevhîd-i ibadet) olarak üçe ayırır. Allah'ın tek otorite ve ilâh olup eserlerinin mükemmel sıfatlara sahip olarak tevhîd-i zât ve sıfatı, rab kavramının ıstılahî anlamlarını inceleyerek tevhîd-i rubûbiyyeti, ilâh kavramını da egemenlik temelinde ele alarak tevhîd-i ulûhiyyeti açıklar.²²⁰

1.5.2. Kelâmcılarda Tevhid Anlayışı

Kelâmcılar, yöntemlerinin bir gereği olarak, tevhidi rasyonel bir sistem şeklinde ele almışlardır. Bu konuda Ehl-i Sünnet, Mutezile, Şia'nın tevhid anlayışlarını sırasıyla görelim:

1.5.2.1. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Tevhid Anlayışı

İmam Eş'arî, "Dinin İnanç İlkeleri" olarak kaleme aldığı kitabının girişinde insanların özelliklerinin Allah'ın seviyesine ulaşamayacağını, eş ve benzerinin olmadığını, arkadaş ve dost edinmekten ve cinslerin birleşmesinden uzak olduğunu, ezeli, güçlü, ilim sahibi, haberdar olma özelliklerinin benzeri olmadığını ifade eder. "O'ndan başka sığınak ve barınak olmadığını kabul eder ve sadece onun yardımını isteriz." diyerek "Allah'tan başka tanrı olmadığını, tek olduğunu, ortağı olmadığını ve birliğini kabul edip O'nun tanrılığını kabul ederiz." şeklinde tevhid anlayışını ortaya koymaktadır.²²¹

²¹⁸ Mustafa Sönmez, "İhyâ Hareketlerinde Mevdûdî" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 113.

²¹⁹ Abdulhakim Ay, "Ebu'l-A'la Mevdudî'nin Tevhid Anlayışı" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 60-61.

²²⁰ Bkz. Ay, "Mevdudî'nin Tevhid Anlayışı", 100-121.

²²¹ Ebû'l-Hasan İbn Ebu Bîşr Ali b İsmail b İshak Eş'ari, *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne)*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2005), 11.

Fahreddin Râzî, Allah'ın zatının birliğini, parçalardan oluşmaması; sıfatlarının birliğini, hiçbir varlığın sıfatlarına benzememesi; fiillerinin birliğini, varlık âlemindeki düzenin belli bir program dâhilinde olması olarak açıklar.²²²

Müteahhirîn dönemi Eş'arîlerden olan²²³ Teftazânî, Allah'ın sıfatlarını kabul etmenin ve insanların fiillerini kendilerinin var ettiğini söylemenin tevhidi ihlal etmeyeceğini ifade eder.²²⁴

İmam Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde tevhidi şöyle ifade etmektedir.²²⁵

“...Eksiksiz tevhid ilkesini benimseyen bir mezhebin görüşü şuna varmıştır ki Allah zâtı tek ve bütün varlıkların ihtiyaçlarının mercii olmakla birlikte onların özelliklerinden münezzeh bulunandır, yani çokluk niteliğini gerektiren değişim, yok oluş yahut da hacim ve sınırlılık alternatiflerini getiren özelliklerden. Allah kıdem, tekvin ve kudretle vasıflandırılan bir varlıktır. O, değişime mâruz kalmak ve yok olmaktan beridir. Her halde ve durumda övgü ve senâ Allah'a mahsustur.”

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ı tek kulluk edilen varlık olarak tanımak ve kulluğu sadece Allah'a has kılmak, ibadette ve tüm dinî davranışlarda tevhidi uygulamaktır.²²⁶

İmam Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde, tevhide aykırı olan birçok din anlayışını, kişileri ve grupları değerlendirmektedir. Yahudileri, rabbi, birkaç cüzün birleşmesi olduğunu kabul etmeleri,²²⁷ yaratılmışları çağrıştıran özellikler izafe ederek kadîmlerin sayısını artırarak O'na çocuk isnad etme²²⁸ sınırına varmalarıyla;²²⁹ Hristiyanları, Allah'ın birliğini benimsemelerine rağmen üçlü görüşe sahip olmalarıyla,²³⁰ Dehriyye'yi, tek yaratıcıya sonradan arazlar gelip ilk halinden ayrılmalarıyla,²³¹ Seneviyye'yi, insandaki “iyilik” ve “kötülük”ün rableri olduğunu

²²² Hatice Şenocak, “Fahreddin Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'inde Allah'ın Birliği (Tevhîd)” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 13-15.

²²³ Çağfer Karadaş, “Eş'arî Kelam Okulu”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 132.

²²⁴ Teftâzânî, *el-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 516.

²²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, 6. bs, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 196.

²²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerikandi el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1:43.

²²⁷ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 172.

²²⁸ Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe, 9/30: “Yahudiler, ‘Üzeyr Allah'ın oğludur’ dediler.”

²²⁹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 195.

²³⁰ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 194.

²³¹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 194.

söylemeleriyle;²³² tevhidin dışına çıktıklarını söylemektedir. Mâtürîdî, Müşebbihe’yi, yaratılmış varlıkların bazı noktalarda Allah’ın benzerleri olduğunu söylemeleriyle;²³³ Mu’tezile’yi, kendisini tevhide dayandırmalarına rağmen Dehriyye’ye benzer bir şekilde eşyanın yoklukta varlığını benimseyerek ‘adem kavramının ve nesnelerin de ezelde var olduğunu ifade etmeleriyle ve bu anlayışın da tevhidi temelinden sarstığını söyleyerek tevhide aykırı olarak gördüğü din anlayışlarını ve fikirleri eleştirmiştir.²³⁴

1.5.2.2. Mu’tezile’de Tevhid Anlayışı

Mu’tezile, İslam inanç esaslarının akla dayalı temellerini ilk geliştiren kelâm hareketi ve itikadî konuları sistematikleştiren ilk ekollerdendir.²³⁵ Mu’tezile mensupları, ittifakla kabul ettikleri beş temel ilkeyi benimsemeyeni mu’tezilî saymamışlardır. Bunlar: Tevhid, adâlet, va’d ve va’îd, el-menzile beyne’l-menzileteyn, emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ‘ani’l-münker. Mutezilenin beş temel ilkesinin en önemli olanı tevhiddir.

Mu’tezile ekolü, görüşlerinin özünü tevhid ve adâlet ilkesine sıkı bağlılıkları oluşturduğu için kendisini “adâlet ve tevhid ehli” (ehlü’l-’adl ve’t-tevhîd) olarak isimlendirmiştir.²³⁶

Mu’tezile’ye göre tevhid, Allah’ın zât, sıfat ve fiillerinde birlenmesi olup tevhidin olabilmesi, dolayısıyla imanın gerçekleşebilmesi için tevhidin bilinmesi ve ikrar edilmesi gerekir.²³⁷ Tevhid prensibi, sıfatlar, halku’l-Kur’ân, cevher-i ferd, araz, cisim gibi konuları içerir.²³⁸

Mutezileye göre Allah’ın bir ve kadîm olması, en özel sıfatıdır.²³⁹ Bunun dışındaki sıfatları kabul etmek tevhidi iptal etmektir.²⁴⁰ Çünkü Allah’ın bunun dışındaki sıfatları ayrı olarak kabul edildiğinde O’nun dışında kadim olan varlıklar kabul edileceğinden

²³² el-Mâtürîdî, *Kitabü ‘t-Tevhid*, 172.

²³³ el-Mâtürîdî, *Kitabü ‘t-Tevhid*, 196.

²³⁴ el-Mâtürîdî, *Kitabü ‘t-Tevhid*, 195.

²³⁵ Mehmet Taşdelen, “Kelâm İlminin Doğuşu –II- Mu’tezile”, içinde *Tarihsel Süreçte Kelâm –Kelâm Tarihi-*, ed. Ekrem Uysal (İstanbul: Mütercim Yayınları, 2021), 156, 159.

²³⁶ Altıntaş, “Mu’tezile”, 66.

²³⁷ Altıntaş, “Mu’tezile”, 87; Taşdelen, “Kelâm İlminin Doğuşu –II- Mu’tezile”, 160.

²³⁸ Zeliha Güney, “Eş’ariyye ve Mu’tezile’nin Tevhid Anlayışının Mukayesesi” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 39.

²³⁹ Güney, “Eş’ariyye ve Mu’tezile”, 6.

²⁴⁰ Fikret Soyal, “İslâm Kelâmcılarının Tevhid Vurgusu- Eş’arî Bilginlerin Tevhid Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, içinde *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygün, I (İstanbul: Beyan Yayınları, t.y.), 406-7.

kadim olanların sayısı artacaktır²⁴¹ (teaddüd-ü kudemâ). Bu da mutlak tevhide aykırıdır.²⁴² Bu yüzden O'nun sıfatları, zâtının aynıdır. Mu'tezile'nin sıfatları bu şekilde ele alması, Kur'an'daki el, yüz, istivâ gibi ifadeler karşısında Allah'ı hâdis olan şeylerden tenzih etmeğe, Kur'an'ın mahlûk olduğuna ve Allah'ın âhirette görülemeyeceği anlayışına sahip olmaya götürmüştür.²⁴³ Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, Allah'ın sıfatlarını, O'nun zatıyla aynı görmekten kaynaklanmakta ve sıfatları nefyetmelerine sebep olmaktadır.

Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden biri olan Kadı Abdulcebbar tevhidi beşe ayırarak inceler.²⁴⁴ Bunlar: âlemin hudûsu; sonradan var oluşu, âlemi var edenin ispatı; Allah'ın varlığının ispatı, Allah için kullanılması uygun olan sıfatlar; âlim, kâdir oluşu, Allah için kullanılması uygun olmayan sıfatlar ve Allah'ın birliğinin, bir ve tek oluşunun ispatı şeklindedir.

Kendilerini adâlet ve tevhid ehli olarak nitelendiren Mu'tezile, tevhid konusu üzerinde yoğunlaşmış, mutlak tevhid anlayışı gereği olarak Allah'ın dışında kadim olanların kabul edilmemesi için en özel sıfatı olan kadîm sıfatı dışındaki sıfatları, ayrı kadîm sıfatlar olarak kabul etmemiştir. Aynı zamanda el, yüz, istivâ gibi hâdis olan şeylerden Allah'ı tenzih etmiş, Kur'an'ın mahlûk ve rü'yetullahın âhirette de mümkün olmadığı görüşünü benimsemiştir.

1.5.2.3. Şîa'da Tevhid Anlayışı

Şîa mezhebini ele alırken İmâmiye ve Zeydiyye'nin ele alınmasının uygun olduğu düşünülmektedir. Çünkü Gulât-ı Şîa olarak bilinen fırkalar, Hz. Ali'ye (r.a.) ulûhiyyet isnadında bulundukları için onlarda tevhid inancı yoktur.²⁴⁵ Bu yüzden onları konumuzun dışında tutuyoruz.

²⁴¹ Altıntaş, "Mu'tezile", 87.

²⁴² Taşdelen, "Kelâm İlminin Doğuşu –II- Mu'tezile", 160-61.

²⁴³ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31:31/396.

²⁴⁴ Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminde Ulûhiyyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine", içinde *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları-Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Mayıs 2017 (İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-VIII)* (İstanbul: Ensar Neşriyat (İSAV-İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından hazırlanmıştır), 2017), 93-94.

²⁴⁵ Bkz. Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 130.

İlk ortaya çıkan Şîî fırka Zeydiyye'dir.²⁴⁶ Zeydiyye'nin kurucusu Zeyd b. Ali Zeyne'l-âbidîn, iman konusunda arkadaşı kabul edilen ve Mu'tezile'nin kurucusu sayılan²⁴⁷ Vâsıl b. Atâ'dan etkilenmiştir²⁴⁸ ve dolayısıyla tevhid konusunda Mutezile ile aynıdır.²⁴⁹

Şîa'nın çoğunluğunu oluşturan²⁵⁰ İmâmiyye'de tevhid dört bölümde ele alınmaktadır: Tevhîd-i zât, tevhîd-i sıfat, tevhîd-i fiil ve tevhîd-i ibâdet. İmamiye'de tevhid tasnifi, Tevhîd-i Zât, Tevhîd-i Sıfât, Tevhîd-i Ef'âl ve Tevhîd-i Âsâr olarak da ifade edilmektedir. Bu tasnif, şöyle de yapılmıştır: Tevhîd-i avâm, tevhîd-i havâs, tevhîd-i hâssü'l-havâs ve tevhidi ehassü'l-havâs. Yani halkın tevhidi, seçkinlerin tevhidi, seçkinlerin seçkinlerinin tevhidi ve seçkinlerin en seçkinlerinin tevhidi. Birincisinin delâlet ettiği “*Lâ ilâhe illallâh*” (Allah'tan başka ilâh yoktur), ikincisi “*Lâ ilâhe illâ hû*” (O'ndan başka ilâh yoktur), üçüncüsü “*Lâ havle ve lâ quvvete illâ billâh*” (Allah'tan başka güç ve kuvvet sahibi yoktur), dördüncüsü “*Lâ müessira fi'l-vücûdi illallah*” (Allah'tan başka, varlıkta etki eden yoktur) ifadesidir.²⁵¹

Tevhîd-i zât, İmâmiyye'nin kabul ettiği en önemli esas olup bu da Allah'ın zâtının bir olmasıdır. Tevhîd-i sıfat, Allah'ın sadece O'na ait olan sıfatlarında benzer ve ortağının olmaması ve sıfatların zâtının aynı olmasıdır. Tevhîd-i fiil, Allah'ın fiillerinde başkasına ihtiyaç duymaması, fiillerinde ortağının olmaması, dilediğini yapmada sınırsız ve tek olmasıdır. Tevhîd-i ibâdet ise ibadetlerin hiçbir şeye karşı yapılmayıp sadece Allah'a olmasıdır.²⁵²

İlk ortaya çıkan Zeydiyye'nin tevhid anlayışı Mu'tezile ile aynı olmakla beraber çoğunluğu oluşturan İmamiyye'nin tevhid anlayışında ilave olarak tevhîd-i ibâdet veya tevhîd-i âsâr vardır. Tevhîd-i ibâdet, ibadetleri sadece Allah'a yapmak, tevhîd-i âsâr ise varlıklara etki edenin sadece Allah olmasıdır. Sonuç olarak Şîa'daki tevhid anlayışının, diğer tevhid anlayışlarına paralellik arz etmekte olduğu görülmektedir.

²⁴⁶ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 126.

²⁴⁷ Muhammed Aruçi, “Vâsıl b. Atâ”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:42/541.

²⁴⁸ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 138.

²⁴⁹ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 146.

²⁵⁰ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 198.

²⁵¹ Âyetullahi'l-Hâc Seyyid İbrâhîm Müsevî Necefi Zencânî, *Akâidü'l-İmâmiyye'l-İsney'aşeriyye*, 5. bs (İran Kum: Hazret-i Mehdi Yayınları, 1982), 1/124.

²⁵² Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 238-40.

1.5.3. İslâm Filozoflarında Tevhid Anlayışı

Din ve felsefeyi uzlaştırma düşüncesine sahip olan Farabi, tevhidi, felsefî bir yorum ile ele almıştır.²⁵³ Farabi, tevhidi, “zorunlu varlık” kavramı üzerinden ispat eder: Varlıkların Allah tarafından yaratılışı zorunludur. Bu yaratılış, sudûr (meydana geliş), feyz (taşma) yoluyla olmuştur. Varlıklar, Allah’ın varlığının sebebi olamazlar. Allah, varlığı yaratmakla, eksikliği gidermeğe muhtaç değildir. Allah, varlıkları yaratmada başka bir şeye muhtaç değildir. Allah’ın varlığı, öz varlığından, öz varlığı da varlığından daha kâmil değildir. Allah’ın var etmesinde bir engel olamaz. Varlıklar, Allah’ın özünün bir gereği olarak özünün aynı, benzeri veya parçası ya da O’na aykırı değildir.²⁵⁴

Farabi’nin sudûr anlayışı, Allah’ın birliğini izah etmeyi amaçlamış, kâinatı tevhide göre ele alarak, varlığı, Allah’ın birliği kapsamında ifade etmiş,²⁵⁵ Allah’ın, varlıklardan ayrı olmasını, birliğinin gereği olarak değerlendirmiştir.²⁵⁶ Farabi, felsefî yaklaşımında, Allah’ın, ortağı veya zıddı olmadığı, varlığı tarife sığmadığı için bir olduğunu izah ederek Allah’ın sıfatlarının, zatının birliğinin kendisi olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁷

İbn Sina, felsefesini, tevhid fikri üzerine kurarak tevhid dışı düşüncelere karşı çıkmıştır.²⁵⁸ İbn Sina, İhlâs Sûresi’nin tefsirinde, hüve kelimesiyle hüviyetin lizâtihî ve vâcibü’l-vücûd olduğunu, mahiyetinin, zâtının aynı olduğunu, basit ve tek olduğunu ifade etmiş, Allah’ın birliğini vurgulamak için vâhid yerine ehad kelimesinin daha önemli ve keskin bir anlama sahip olduğu için tercih edildiğini ve Allah’ın dışındaki hiçbir varlığın ehad kelimesiyle nitelendirilemeyeceğini söylemiştir.²⁵⁹ Ayrıca şirk unsurlarından arındırmak için parçalardan oluşmayan anlamda basit kavramını kullanmıştır.²⁶⁰

²⁵³ Ömer Faruk Erdoğan, “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi = Fârâbî’s Understanding of Amalgamation and the Problem of Adjectives”, *Diyanet İlmi Dergi* LII/1 (Mart 2016): 225.

²⁵⁴ Erdoğan, “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı”, 231-32.

²⁵⁵ Erdoğan, “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı”, 236.

²⁵⁶ Erdoğan, “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı”, 238.

²⁵⁷ Erdoğan, “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı”, 239.

²⁵⁸ Mehmet Murat Karakaya, “Basit ve Mürekkebb Kavramları Açısından İbn Sina’da Tevhid”, *Eskişeni* 30 (Bahar 2015): 133.

²⁵⁹ Karakaya, “İbn Sina’da Tevhid”, 135.

²⁶⁰ Karakaya, “İbn Sina’da Tevhid”, 136; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 62.

İbn Sina, tevhid anlayışındaki düşüncesini, İhlâs Sûresi'ndeki hüve kelimesini, basit, Zât-ı mutlak ve vâcibü'l-vücûd kavramları üzerinden varlık ve mahiyeti ile zât-sıfat ilişkisi açısından ele alarak değerlendirmiştir.

İbn Rüşd, tevhidi, terkipten oluşmayan basit birlik şeklinde ele alır. Çokluğun nefyedilerek bir oluşunun ifade edilebilmesi için nicelik, nitelik, sıfatların çokluğunun soyutlanması, cins ve ayrımı olmaması bakımından ve mahiyet itibariyle bir oluşunun ortaya konması gerekmektedir. Cisim olmadığı için nicelik bakımından birdir. Nitelik bakımından birliği, bölünmezliğidir. Sıfatların çokluğu olan zât, birden fazla olacağı için zorunlu varlık olamaz. Cins ve ayrımı olan da mürekkeptir. Bu yüzden Allah'ın zâtı birdir. Allah'ın birliğine işaret eden kavram, vahdâniyyet kavramıdır. Kelime-i tevhiddeki nefy ifadesi, Allah'ın dışındaki her şeyden ulûhiyeti nefyetmedir.²⁶¹

Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün, tevhide bakış biçimleri, yöntemlerinin bir gereği olarak felsefî bakış açısıyla olmuş ve rasyonel bir temele dayandırmaya çalışmışlardır. İslam filozofları, tevhidi, ontolojik açıdan ele almışlar, sudur, basit, vâcibü'l-vücûd gibi kavramlar üzerinden değerlendirmişlerdir.

1.5.4. Mutasavvıflarda Tevhid Anlayışı

Tasavvufta tevhid; hal, yaşantı biçimi ve bilinç durumu olarak ele alınmıştır.²⁶² Tasavvuf erbabı, bu tevhide, tevhîd-i sûfiyye, tevhîd-i hâlî, hakikat-i tevhid, tevhîd-i amelî gibi adlar vermişlerdir. Bu kavramsallaştırmalar, tevhidi yalnızca bilgi olarak ele almayıp ibâdet, ahlâk ve amel yönleriyle değerlendirerek tevhidin pratik yönüne vurgu yaptıklarını ifade eder.²⁶³

Tasavvufa göre tevhid, vahyin iç yüzünü anlayarak, bilincine vararak, marifet sahibi olmak ve tecrübî şekilde yaşamak olarak ifade edilir.²⁶⁴ Sûfî hayatın amacı, tevhidi, ahlâk ilkeleriyle yaşama aktarmaktır.²⁶⁵ Sûfî hayat tarzında tevhid, İslâm'ın üç boyutu olan amel olarak *İslâm*, inanma olarak *iman*, Allah'ın kulunu görüyor olması ve kulun da

²⁶¹ Lütfü Cengiz, "İbn Rüşd'e Göre Allah'ın Varlığı ve Birliği", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* VII/14 (Yaz 2012): 130.

²⁶² Abdurrahim Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 11 (2001): 196.

²⁶³ Süleyman Uludağ, "Tevhid (Tasavvuf)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:41/21.

²⁶⁴ Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", 197-98, 202.

²⁶⁵ İbrahim Işıtan, "Sûfîlerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* VI, sy 5 (2017): 3203.

Allah'ı görüyor gibi davranışlarda bulunması anlamında *ihsan* olarak vardır.²⁶⁶ Sûfî tevhid anlayışında tevhid, fenâ ile gerçekleşir. Fenâ, Allah'ın dışındakileri istemekten, görmekten veya onlara varlık vermekten vazgeçmek ile meydana gelir.²⁶⁷

Tasavvufta tevhidin gelişmesi açısından tevhid üç türlü olarak ele alınır: *Kusûdî tevhid*, maksadın sadece Allah olması; *şühûdî tevhid*, Allah'tan başkasını görmemek ve sadece Allah'ı görmek; *vücûdî tevhid* ise her şeyin Allah'ın tecellisi olması, vahdet-i vücud anlayışının bakış açısıyla ifade edilirse 'her şeyin O olması'dır.²⁶⁸

Tevhidi bilme ve anlamada, İslâm filozofları ile kelâmcılarının tevhidi aklın konusu olarak ele almalarına karşılık sûfîler kalbin konusu olarak ele almışlar, aklı eleştirmelerine rağmen tamamen reddetmeyip aklın anlamada yetersizliğinden dolayı kalbi önceleyerek kalbin anlayacağı bir durum olarak görmüşlerdir.²⁶⁹

Sûfîler, tevhidi, akıl ile anlamadan kalp ile kavramaya dönüşen mertebeler şeklinde tasnif ederler: avamın tevhidi, havasın tevhidi ve hâssü'l-havâsın tevhidi.²⁷⁰

Sûfînin, tevhidin kabul edilmesi anlamında ilk önce tüm fiillerin kaynağının Allah'a ait olmasını ifade için *Lâ fâile illallah*, ikinci olarak fiillerin Allah'a ait sıfatlara bağlılığı anlamında sıfatlarda tevhidi ifade eden *Lâ mevsûfe illallah*, üçüncü olarak sıfatların sadece Allah'ın zâtına hasredilmesini ifade eden *Lâ mevcûde illallah* zikirleriyle tevhid meydana gelir. Yani fiillerde tevhið-i ef'âl, sıfatlarda tevhið-i sıfat ve zâtta tevhið-i zât veya tevhið-i hakîkî gerçekleşmiş olmaktadır.²⁷¹

Tasavvuf ilminin oluşumunda önemli bir yeri olan Kuşeyri, fıkhîta Şâfîî, itikatta Eş'arîdir.²⁷² İslam ilimlerinde geniş bilgisi olup daha çok mutasavvıf olarak bilinen ve

²⁶⁶ Işıtan, "Sûfîlerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları", 3208.

²⁶⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 2. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 415. (Ayrıca bkz. 415-434. sayfalar)

²⁶⁸ Bkz. Uludağ, "Tevhid", 41/22.

²⁶⁹ Eyyup Akdağ, "Cüneyd-i Bağdâdî'nin Kur'an ve Sünnete Bağlılığı, Tevhid Konusunda Aklın Yetersizliğine Dâir Görüş ve Düşünceleri", içinde *İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları Kur'an-Sünnet-Akl I. Cilt (Temel İslâm Bilimleri)*, ed. Veyssel Özdemir vd., İslam ve Medeniyet Serisi 3 (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 1:320-22.

²⁷⁰ Akdağ, "Cüneyd-i Bağdâdî'de Tevhid", 324.

²⁷¹ Sema Özdemir, "Ârifin Hayreti- Tevhîd-i Hakîkî", içinde *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı-2 25-26 Mayıs 2016*, ed. Ahmet Cahid Haksever, II (Ankara: Kalem Eğitim Kültür Akademisi Derneği, 2016), 2/219.

²⁷² İsmail Şık, "Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyri'nin Kelami Görüşleri", *İslâmî İlimler Dergisi* IV/1-2 (Bahar-Güz 2009): 257-58.

tasavvufu Sünnî çerçeve içine almak isteyen²⁷³ Kuşeyri, sofuların tevhid konusunu sağlam temeller üzerine oluşturduğunu, selef ve ehl-i sünnet yolunu takip ederek temsil ve ta'tîl anlayışı bulunmayan bir tevhid anlayışına sahip olduklarını ifade eder.²⁷⁴ Kuşeyrî, Muhammed Ceriri'den naklen tevhidi delilleriyle elde etmeyi düşünmeyip taklit etmeyi tercih edenin kurtulamayıp helâke düşeceğini,²⁷⁵ İbn Abbas, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebu Nasır Tûsî'den aktararak Allah'ın mahlûkata ilk farz kıldığı şeyin marifet yani Allah'ı tanımak olduğunu,²⁷⁶ söylemiştir. Ebu Tayyip Merâğî'den naklederek kulluğu katıksız yapmanın tevhid anlayışının saf oluşu ile mümkün olacağını ifade etmiştir.²⁷⁷ Yine Cüneyd-i Bağdadi'den naklederek Allah'ın zıddı ve benzeri olmayan tek olduğunu, teşbih, tekyif, tasvir ve temsil olmadığını söylemiştir.²⁷⁸ Allah'ın, bütün yönlerden uzak ve münezzeh, vasfının keyfiyetsiz, fiilinin illetsiz, varoluşunun sonsuz, yarattıklarının sıfatlarından münezzeh olduğunu belirtir.²⁷⁹

Tasavvufta tevhid, kelâm ve felsefenin tevhidi aklî olarak ele alıp rasyonel değerlendirmeler yapmalarına karşın -tasavvufun farklı metodik yaklaşımından dolayı- hal ile yaşama ve bilinç sahibi olma olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda tasavvufta tevhid, daha çok rubûbiyyette tevhidi hayata aktarmayı,²⁸⁰ bir başka ifade ile amelî tevhidi temele aldığını söylemek mümkündür.

1.5.5. Yeni İlm-i Kelâmcılara Göre Tevhid Anlayışı

1.5.5.1. Muhammed Abduh (1849-1905)

Mısırlı, 19. yüzyıl ıslahatçı İslam düşünürlerinden olan Muhammed Abduh (ö. 1905) İslâmî ilimlerde de yoğunlaşmıştır.²⁸¹ Abduh, en meşhur²⁸² eseri olan *Risâletü't-*

²⁷³ Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:26/474.

²⁷⁴ İmam Ebul-Kasım Abdul-Kerim Bin Havâzin Bin Abdul-Melik Kuşeyri, *Risâle-i Kuşeyri*, 2. bs, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 27.

²⁷⁵ Kuşeyri, *Risâle-i Kuşeyri*, 27.

²⁷⁶ Kuşeyri, *Risâle-i Kuşeyri*, 28.

²⁷⁷ Kuşeyri, *Risâle-i Kuşeyri*, 28.

²⁷⁸ Kuşeyri, *Risâle-i Kuşeyri*, 28-29.

²⁷⁹ Kuşeyri, *Risâle-i Kuşeyri*, 29-30.

²⁸⁰ Işıtan, "Sûfilerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları", 3211.

²⁸¹ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30:30/482-483.

²⁸² Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/486.

Tevhid’de Kelâm ilminin, bu ilmin en önemli bölümünün adına nispetle Tevhid ilmi diye adlandırıldığını ifade ederek Kelâm ilmi diye de isimlendirildiğini söyler.²⁸³

“Akaid konularının açıklamasında selef yoluna uyduğunu” söyleyen Muhammed Abduh, tevhidi, “her türlü gerçek ilmin rüknü” olarak ifade eder.²⁸⁴ Abduh, tevhidin asıl anlamını, Allah’ın birliğine, dengi ve benzeri olmadığına inanmak olarak tarif eder.²⁸⁵

Allah’ın zât, sıfat ve fiillerinde tek olduğunu ifade eden Abduh, zâtında bir olmasını ilâhî zâtın aklımızda ve hariçte mürekkep olmaması; sıfatlarında bir olmasını hiçbir varlığın O’na denk olmaması, fiillerinde tek olmasını ise varlıklara hayat veren tek varlık olması şeklinde açıklamaktadır.²⁸⁶

Abduh, tevhid ilminin gayesini, kemal sıfatları Allah’ın zatına nispet etmek, noksan sıfatlardan tenzih etmek, aklî delillere dayanarak peygamberlere iman etmek şeklinde ifade ederek Kur’an’ın bu gerçeği öğretmesiyle beraber bu inancı elde edebilmemiz için aklımızı kullanmamız gerektiğini ve taklidin hayvanlar için mazur olmasına rağmen insana uygun olmadığını belirtir.²⁸⁷

Abduh, Vahdet başlığı altında Allah’ın mürekkep olmadığı için zâtında, hiçbir varlığın sıfatlarında O’na denk olmamasından dolayı sıfatlarında, fiillerinin ilâhî ilim ve iradede kaynaklanmasıyla fiillerinde tek olduğunu söyler.²⁸⁸

1.5.5.2. Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914)

Filibeli Ahmet Hilmi’nin tevhid anlayışı, Allah’ın zatına uygun olarak Allah’ı yaratılmışlara benzetme anlamındaki teşbihe gitmeden ve sıfatları da nefyetmeden yorumlama şeklindedir.²⁸⁹

Filibeli, tarih boyunca Allah tasavvurunu, inkâr, teşbih, tenzih ve tevhid olarak sınıflandırmış,²⁹⁰ tevhid düşüncesini açıklarken tenzih ve teşbihin dengeli birleşimi olarak

²⁸³ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 73.

²⁸⁴ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 71.

²⁸⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 73.

²⁸⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 100-101.

²⁸⁷ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 88.

²⁸⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 100-101.

²⁸⁹ Şükrü Mutlu, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Kelâmî Görüşleri” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 71.

²⁹⁰ İbrahim Coşkun, “Filibeli Ahmet Hilmi’nin Allah Tasavvuru”, içinde *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar (İlmî Toplantı) 07-09 Mayıs 2014* (Yapıldığı yer: Edirne, İstanbul: y.y., 2014), 322.

ele almıştır.²⁹¹ Filibeli, Allah'ın vâhid oluşunu, benzerlerinden farklılaşma anlamına gelmeyen bir; ehad olmasını ise birleşik olmayan basit ve parçalardan meydana gelmeyen birlik olarak ifade eder.²⁹² Gerçek vahdet düşüncesi ile şahsiyet düşüncesinin bir arada bulunmayacağını ifade eden Filibeli, Allah'ı, insan veya benzeri şekilde düşünme ve kabul etmenin batıl olduğunu söyler.²⁹³

1.5.5.3. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)

İzmirli İsmail Hakkı, tevhidi, zât, sıfat ve fiillerde tevhid olarak üçe ayırır. Zâtta tevhidi, parçası ve kısmı olmaması; sıfatlarda tevhidi, aynısı ve benzeri olmaması; fiillerde tevhidi ise fiillerinin ortağı olmaması şeklinde açıklamaktadır.²⁹⁴ Diğer taraftan tevhidi, varlığının zorunluluğu, yaratıcılığı ve kulluğun Allah'a has olması olarak ifade ederek istenen tevhidin, kulluğun Allah'a has kılınması olduğunu söyler.²⁹⁵ Bunların delilleri olarak, varlığının zorunluluğunun Allah'a has olmasını, tüm varlıkların O'na muhtaç olması; yaratıcılığın Allah'a has olmasını, yaratanın tek olması; Allah'ın tek ibadet edilen olmasını, peygamberlerin icmâi ile açıklar.²⁹⁶

İzmirli, bir başka açıdan tevhidi, ilmî ve amelî olarak ele alır. İlmî tevhidi, yararlı ilim yani Allah bilgisi olarak mârifetullah, iman ve Peygamberin haber verdiği şeyleri tasdik etmek; amelî tevhidi ise sâlih amel yani Allah'ın emriyle amel, Allah'a ibadet ve Peygamberin emrettiğine itaat olarak açıklar.²⁹⁷ İlmî tevhidin, bilgi ve sözdeki tevhidi; amelî tevhidin ise amaç, irade ve ameldeki tevhidi kapsadığını ifade eder.²⁹⁸

1.5.5.4. Said Nursî (1877-1960)

Said Nursî, Sözlere isimli eserinde 22. sözün 2. Makamının 1. Lem'asında tevhidi ikiye ayırır: tevhîd-i âmî ve zâhirî, tevhîd-i hakikî.²⁹⁹

²⁹¹ Bkz. Mustafa Ünverdi ve Veysi Ünverdi, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah ve İnsan Tasavvuru”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XXII/1 (Mart 2022): 639-40.

²⁹² Şehbenderzade Ahmed Hilmi Filibeli, *İslam'ın Esası = Üss-i İslam : İslami Hakikatlere Dayalı Yeni Akaid İlmi.*, no. 227 (sad. Adnan Bülent Baloğlu ve Halife Keskin, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 21.

²⁹³ Filibeli, *İslam'ın Esası = Üss-i İslam*, 23.

²⁹⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 349.

²⁹⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 350.

²⁹⁶ Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 350-55.

²⁹⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 63.

²⁹⁸ İzmirli, *Muhassal*, 64.

²⁹⁹ Said Nursi, *Risâle-i Nûr Külliyyatından Sözlere* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 292-93.

Tevhîd-i âmî ve zâhirîyi (genel/sıradan ve görünen/yüzeysel tevhid), Allah'ın bir olup, ortağı ve benzerinin olmaması ve kâinatın O'nun olması şeklinde açıklar.

Tevhîd-i hakikîyi (gerçek tevhid), Allah'ın her şeyin üstünde olan güç ve kudretini, rab oluşunun mührünü ve kudretinin işleyişini her bir varlıkta görerek O'nun nuruna bakıp her şeyin O'nun kudretinden çıktığına, ulûhiyyet, rubûbiyyet ve mülkünde hiçbir yönden ortağı ve yardımcısı olmadığına, görmüş gibi onaylayarak inanmak ve sürekli Allah'ın huzurunda bulunduğunun bilincinde olmak şeklinde açıklar. Bunu anlamak için şu hususları da belirtir:

Kâinata görülen sebepler bir perdedir; asıl işi yapan Allah'tır. Yüce Allah, Allah'ın kendi kudretinin önünde perde olarak sebeplerin görünmesini ister; Tevhîd ve yüceliği ise sebeplerin gerçek etkiyi perdelememesini ister. Görünen sebeplerin diğer bir hikmetinin de kulların başına gelen musibetlerden dolayı haksız yere yapılan şikayetlenmeleri ve bir takım batıl itirazları Allah'a yönlendirmemek olduğunu ifade eder.

Said Nursî, bu şekilde tevhid tasnifi yaparak tevhîd-i âmî ve zâhirî ile taklidî imanı kastederken tevhîd-i hakikî ile tahkikî imana işaret etmiş olmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

TEVHİD DIŞI İNANÇLARIN SOSYAL HAYATA YANSIMASI

Tevhid dışında birçok anlayış, ideoloji, inanış vardır. Bunlar, en temelde tevhidin karşıtı olarak şirk ile ifade edilebileceği gibi günümüzdeki İslam dışı felsefî anlayış ve ideolojiler olarak da ele alınabilir.

Tevhid inancının sosyal boyutu, bu bölümde, sadece soyut idealizmle değil, ‘şirk’ ve ‘inkârcı’ akımların sosyal hayatta yol açtığı somut anarşi, ahlâkî çöküş ve hiyerarşik bozulma ile karşılaştırmalı olarak ortaya konmaktadır. Bu vesile ile tevhidin sosyal boyutunun gerekliliği, negatif örnekler üzerinden temellendirilmiş olmaktadır.

2.1. İnkârcı Akımlar ve Sosyal Hayata Yansımaları

2.1.1. Ateizm

Ateizm, tam bir tarifini yapmak mümkün olmamakla birlikte genel olarak inançsızlık demek olup³⁰⁰ bir tanrının varlığına inanmayarak ulûhiyyeti inkâr edenler için kullanılmaktadır.³⁰¹

Ateizm, en genel tanımıyla tanrının ve tanrısal varlıkların varlığını inkâr eden felsefî ve düşünsel akımdır. Geleneksel dinlerin öne sürdüğü aşkın bir yaratıcının reddi, sadece metafizik bir duruş olmaktan öte, bireysel ve toplumsal yaşamın temel kabullerini derinden etkileyen bir dizi sosyal yansımayı beraberinde getirir. Tevhid inancının sosyal boyutu ele alınırken, bu inancın reddinin (inkâr) sosyal sonuçlarının incelenmesi, karşılaştırmalı bir zemin sunarak konunun önemini artırır. Bunu şu şekilde inceleyebiliriz:

³⁰⁰ İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam : Kelamî Açıdan Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi*, 2. bs, Ankara Okulu Yayınları; 134 (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 15, 17.

³⁰¹ Murtaza Korlaelçi, “Ateizm ve Çeşitleri”, *Felsefe Dünyası (Dergi)*, sy 46 (2007): 12.

Ateizmin etik ve moral alanda yansımalarına baktığımız zaman dinin, özellikle tanrının emri, yasakları ve âhiret inancı üzerinden ahlâkî bir zemin oluşturduğu kabul edilir. Ateizm, bu aşkın kaynağın reddiyle birlikte, ahlâkın kaynağını ve meşruiyetini yeniden tanımlama zorunluluğu doğurur.

Ateizmde, ahlâkî kaynağın sekülerleşmesi söz konusudur. Ateizmde ahlâkî normlar, ilâhî bir irade yerine, akıl, empati, sosyal fayda (utilitarizm) veya evrimsel psikoloji gibi seküler temellere dayandırılır. Bu durum, ahlâkî görev ve yükümlülüklerin toplumsal uzlaşma ve rasyonel gerekçelerle belirlenmesi anlamına gelir.³⁰²

Ateizm, amaç ve anlam krizine sebep olmaktadır. Tevhid inancı, insan varoluşuna mutlak ve aşkın bir amaç (Allah’a ibadet ve rıza) sunarken, ateizm, evreni amaçsız ve anlamsız kabul eder. Sosyal alanda bu, özellikle modern toplumlarda bireylerin varoluşsal boşluk ve yabancılaşma hissinin artmasına yol açabilir. Bireysel anlam, artık evrensel bir düzlemde değil, tamamen kişisel tercihler ve oluşturulan değerler üzerinden inşa edilir.³⁰³

Ateizmin toplumsal yapı ve siyaset alanında yansımalarına baktığımız zaman devlet ve kilise/din ayrımı bulunmaktadır. Ateistik düşünce, dinin toplumsal ve siyasî karar alma süreçlerinden tamamen dışlanması gerektiğini savunur. Bu, laiklik ilkesinin katı bir şekilde uygulanması ve dinî kurumların kamusal alandan çekilmesi yönünde bir eğilime neden olur.³⁰⁴

Ateizm, insan haklarını rasyonel olarak ele alır ve bireyciliğe sebep olur. Tanrısal bir otoritenin olmaması, bireyin mutlak değerini ve özerkliğini vurgular. İnsan haklarının kaynağı ilâhî emirler değil, doğuştan gelen haklar ve rasyonel kabul olarak görülür. Sosyal alanda bu, bireysel özgürlüklerin, özellikle de vicdan, ifade ve yaşam tarzı özgürlüklerinin öncelenmesine ve geleneksel toplumsal normların sorgulanmasına yol açar.³⁰⁵

³⁰² Mehmet Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 196.

³⁰³ Metin Özdemir, “İnkârcı Akımların Genel Bir Kritiği”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 523.

³⁰⁴ Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, 203.

³⁰⁵ M Süheyl Ünal, “Bireycilik ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 225.

Ateist dünya görüşü, tanrısal bir yargılama korkusu yerine, hümanizm merkezli bir sosyal sorumluluk bilincini öne çıkarır. İnsanın refahı ve acılarının hafifletilmesi, en yüksek ahlâkî amaç haline gelir. Bu durum, ateist bireylerin ve grupların seküler yardım kuruluşlarına, çevre hareketlerine ve sosyal adâlet savunuculuğuna yönelmesini açıklar.³⁰⁶

Ateizm in kültürel ve bilimsel alanda yansımalarına bakıldığında, ateizm, din dışı bir rasyonaliteye dayandığı için bilimsel düşünce ve eleştirel kültürel yaklaşımların güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

Ateizm, doğal süreçleri açıklamak için doğaüstü müdahaleye (mucize, yaratılış) gerek duymayan, bilimsel metodun ve rasyonalizmin mutlak otoritesini savunur. Sosyal alanda bu, eğitimde ve kamusal tartışmalarda bilimsel verilerin ve eleştirel düşüncenin öncelenmesi anlamına gelir.³⁰⁷

Ateizm, dini eleştiri kültürü oluşturur. Ateistik düşünce, dinî metinleri, kurumları ve dogmaları tarihsel, psikolojik ve sosyolojik açılardan eleştirel bir süzgeçten geçirme kültürünü yaygınlaştırır. Bu eleştiri, toplumda dinî otoritenin zayıflamasına sebep olur ve dinî inançların sorgulanabilirliğini artırır.³⁰⁸

Sonuç olarak, ateizmin sosyal hayata yansımaları, tevhid inancının sunduğu aşkın ve mutlak yapının tam tersine, seküler, rasyonel, insan merkezli ve göreceli bir toplumsal zeminin oluşmasına zemin hazırlar. Bu zemin, özgürlük ve rasyonellik adına kazanımlar sağlarken, aynı zamanda toplumsal anlam ve ahlâkî meşruiyetin kaynağı konusunda sürekli bir tartışmayı da beraberinde getirir.³⁰⁹

Ateizm, felsefî bir bakış açısı olmakla birlikte aynı zamanda bir yaşam biçimini ifade etmektedir.³¹⁰ Bu yüzden sosyal hayata doğrudan etki eden bir anlayıştır. Ateizmin, sorumlu olunan bir yaratıcı, hesabı verilecek yaşantı, yaşanan dünyanın karşılığının olacağı âhiret gibi imanî özellikleri olmadığı için doğal olarak sorumsuz ve herkese göre

³⁰⁶ Uğur Berk Kalelioğlu, “Auguste Comte’un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu’nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri”, *SSAD Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3, sy 3 (Kasım 2019): 540.

³⁰⁷ Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, 2. bs, çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, *Sosyoloji Dizisi* 11 (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 183.

³⁰⁸ Vejdî Bilgin, “Din Sosyolojisi Araştırmalarının Dinin Temel Problemlerinin Anlaşılmasına Katkısı”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* II, sy 1 (2009): 192.

³⁰⁹ Ünal, “Bireycilik ve Din”, 232.

³¹⁰ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 14.

değişebilen bir sosyal hayat anlayışına sahip olması kaçınılmazdır. Ateizmi, çeşitleri açısından değerlendirecek olursak mutlak ateistler, tanrıyı inkâr etmek yerine tanrı düşüncesine hayatta yer vermayerek reddedecek bir şeyin olmadığı anlayışındadırlar.³¹¹ Ateizm denilince akla ilk gelen teorik ateistler ise tanrı inancına ağır eleştiriler getirerek vahiy, peygamber, kutsal kitap, âhiret gibi birçok inancı eleştirmiş ve reddetmişlerdir.³¹² Fiilî ateistlerin pasif olanları bir dine mensup olanlarla yaşamakla birlikte içe kapanan kişilerdir; aktif olanları ise çevrelerinde tanrıyı hatırlatan her türlü düşünce, sembol ve davranışlara savaş açarak dine mensup olanlarla mücadele içinde olup inançsız bir toplum hayali kurarak insanları dinsizleştirme amacı taşırlar. Bu sebeple bunlar militan ya da eylemci ateistlerdir.³¹³ İlgisiz ateistler, inanma veya inanmamayı eşit görerek tanrının varlığı veya yokluğunu tartışmayıp bu konulardan uzak durmayı yeğlerler.³¹⁴ İdeolojik ya da bilimsel ateizm ise sosyalist yönetimlerin ve komünist partilerin propaganda aracı olarak kullandığı ateizmdir. Komünist ülkelerde dine dair her şey reddedilerek yasaklanmıştır.³¹⁵

Ateizm çeşitleri içerisinde mutlak ateizm, teorik ateizm ve ilgisizlerin ateizminden daha çok fiilî ateizmin aktif olanlarının insanları dinsizleştirmeye çalışması, ideolojik/bilimsel ateizm olarak ifade edilen ateizmin, ateizmi ideolojik bir propaganda aracı edinmesi ve devlet yönetiminde din mensuplarına yasaklamalar getirmesiyle sosyal hayatta daha etkin olmuşlardır.³¹⁶

2.1.2. Deizm

Deizm, akılla kavranan³¹⁷ bir tanrının varlığını kabul etmekle beraber vahiy ve peygamberliği kabul etmeyen anlayışın adı³¹⁸ olup ateizmin farklı bir versiyonudur. Deizm, tanrıyı ilk neden olarak tanıyıp başka bir sıfat vermeyen bir özelliğe sahiptir.³¹⁹

³¹¹ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 18.

³¹² Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 23.

³¹³ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 25.

³¹⁴ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 26.

³¹⁵ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 26-27.

³¹⁶ Bkz. Korlaelçi, “Ateizm ve Çeşitleri”.

³¹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ; (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 209.

³¹⁸ Hamdi Gündoğar, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 2017, 29.

³¹⁹ Vahdettin Başçı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XXII, sy 1 (2018): 36.

Tanrının kâinatı yaratıp daha sonra karışmadığına, doğru hayatı, insanın aklının bulabileceğine inanılır.³²⁰

Deizm, genel kabul gören tanımıyla tanrının evreni yarattığına inanan, ancak bu yaratıcının evrenin işleyişine ve insan hayatına müdahale etmediğini, vahiy, mucize ve peygamberlik gibi aracılıkları kabul etmeyen inanç biçimidir. Kelâmî açıdan deizm, özellikle ulûhiyyet ve rubûbiyyet sıfatlarında tevhidin bir kısmını muhafaza ederken, ilâhî müdahaleyi reddetmesiyle tamamen farklı bir dünya görüşü sunar. Bu reddediş, sosyal ve ahlâkî yaşam üzerinde önemli yansımalarla sahiptir.³²¹

Deizm, dinî kurumları ve otoritesini reddeder; tanrının sadece akıl yoluyla bilinebileceği ilkesine dayandığı için, tarihi süreçte oluşan dinî otoriteleri, hiyerarşileri ve kurumları reddeder.

Deizm, aracısız dindarlık oluşturur. Deist birey, tanrı ile kendi arasında herhangi bir dinî otorite, din adamı ya da kurum kabul etmez. İbadet, ritüel ve aracılıkların reddi, kişinin dinî yaşantısının tamamen içsel ve bireysel bir mesele haline gelmesine yol açar. Bu durum, örgütlü dinin sosyal hayattaki etkisinin ve yaptırım gücünün azalmasına neden olur.³²²

Deizm, vahye dayalı dinlerin içeriğindeki dogmatik hükümleri, mucizeleri ve geleneksel anlatıları akıl dışı görerek reddeder. Sosyal hayatta bu, dinî metinlerin sorgulanmasına ve hurafeler olarak nitelenen inançların yaygınlığını kaybetmesine zemin hazırlar. Türkiye’deki gençlik arasında deizmin yaygınlaşması, mevcut dinî anlatıların rasyonel tatmin sağlayamamasıyla ilişkilendirilmektedir.³²³

Deizm, ahlâkın kaynağının rasyonelleşmesine yol açar. Deist dünya görüşü, ahlâkın kaynağını ilâhî vahiyden alıp, insanın kendi aklına ve evrenin doğal düzenine aktarır.³²⁴

Deizm, doğal ahlâk yasası anlayışı getirir. Deistler, tanrının evreni mükemmel bir düzenle yarattığına ve bu düzenin, doğuştan gelen evrensel ahlâk ilkelerini (vicdan ve

³²⁰ Gündoğar, “Deizm; Akıl Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük”, 30.

³²¹ Başçı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, 38.

³²² Ünal, “Bireycilik ve Din”, 226.

³²³ Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* X, sy 18 (2022): 235.

³²⁴ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 46.

akıl) içerdğine inanır. Bu nedenle ahlâkî kurallar, kutsal kitaplar yerine insanın doğasına uygun olarak akıl ve mantıkla belirlenmelidir.³²⁵

Deizmde seküler hukuk güçlenir. Ahlâkî buyrukların kaynağının vahiyden rasyonaliteye kayması, kanun koyuculuk ve hukuk sisteminin dinî referanslardan bağımsızlaşarak seküler temellere oturmasını destekler. Sosyal normlar, dinî yaptırımlardan ziyade, toplumsal sözleşme ve faydacılık ilkeleriyle meşrulaşır.³²⁶

Deizmin toplumsal ve siyasal yansımalarına bakıldığında, tarihsel olarak aydınlanma düşüncesiyle iç içe geçen deizm, modern toplum ve siyasetin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.³²⁷

Deizmin laiklik ve özgürlük talebi vardır. Deist düşünce, dinin devlet işlerinden tamamen ayrılması ilkesi olan laikliğin temellerini atmıştır. tanrının insanlara müdahale etmediği varsayımı, devletin de bireylerin inançlarına müdahale etmemesi gerektiği fikrini güçlendirmiştir. Bu, özellikle vicdan ve ifade özgürlüğü gibi bireysel hakların öncelenmesine yol açmıştır.³²⁸

Deizm, rasyonalist eğitim anlayışına sahiptir; eğitimi dinî doktrinlerin aktarımı yerine, eleştirel düşünceyi, bilimi ve akli geliştiren bir süreç olarak görür. Bu anlayış, sosyal hayatta eğitimin laikleşmesi ve bilimsel bilginin otoritesinin artması şeklinde tezahür etmiştir.³²⁹

Deizm, sosyal hayatta dindarlığın kurumsal ve kolektif yapısını zayıflatarak, bireysel, rasyonel ve aracısız bir inanç formunu teşvik etmektedir. Geleneksel dinî kurumların sosyal kontrol gücünü azaltırken, etik ve hukukî normların seküler ve akılcı temellere oturmasına katkıda bulunur.³³⁰

Deizm, tabîî din kavramsallaştırmasıyla, insan aklının, kendisine gerekli olan doğruyu bulabileceğine inanmakla birlikte kişinin görev ve sorumluluklarını da bularak

³²⁵ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 46.

³²⁶ Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, 197.

³²⁷ Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, 233.

³²⁸ Başçı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, 37.

³²⁹ Başçı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, 186.

³³⁰ M. Emre Dorman, “Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım” (Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2009), 508.

yerine getirebileceğine de inanır.³³¹ Bu anlamda deizm, tanrının varlığını kabul etmenin dışında ateizmin farklı bir versiyonu olma özelliği taşır.

2.1.3. Materyalizm

Materyalizm, fizik ötesi olanı kabul etmeyerek her şeyin madde olduğunu kabul eden görüştür. Materyalizm, madde ve ruh ayrımı yapmayarak maddeyi yegâne gerçek kabul eden başta tanrı olmak üzere tüm inançları reddeden doktrinler bütünüdür.³³²

Materyalizm, fizikötesi âlemi, dini, kutsal olanı dışladığı, maddî olanı esas kabul ettiği için yaşam algısı dar olmuş, insanı dar bir alana mahkûm etmiş ve sosyal hayata ona göre şekil vermiştir.³³³

Materyalizm, var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu ve tüm olgu ve olayların, hatta bilinç ve düşüncenin dahi, maddî süreçlerle açıklanabileceğini savunan felsefî görüştür. Tevhid inancının temelini oluşturan gayb, ruh, aşkınlık ve metafizik alanın varlığını reddeder. Bu metafizik reddiye, birey ve toplum yaşamının temel kabullerini kökten değiştirerek sosyal hayata derinlemesine yansır.³³⁴ Bu yansımaları şu şekilde ele alabiliriz:

Materyalizm, değer sistemini değiştirir ve tüketim kültürü oluşturur. Materyalist dünya görüşü, yaşamın amacını maddî refahın maksimize edilmesine odaklayarak, toplumsal değer yargılarını dönüştürür.³³⁵

Materyalizm, hayatın amacını dünyevileştirir. Materyalizmde, âhiret, ebedi hayat ve ilâhî rıza gibi aşkın hedefler ortadan kalkar. Yaşamın yegâne anlamı, bu dünyada maddî başarı, birikim ve hedonistik tatmin elde etmektir. Sosyal hayatta bu, bireylerin mânevî değerlerden ziyade, statü sembollerine, lüks tüketime ve maddî zenginliğe odaklanmasına neden olur.³³⁶

Materyalizm, tüketim kalıplarını güçlendirir. Ekonomik materyalizm (kapitalizm), kişinin değerini sahip olduğu maddî varlıklarla ölçen bir kültür meydana

³³¹ Gündoğar, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük”, 31.

³³² Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:28:137.

³³³ Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları”, 184.

³³⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 2. bs, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 479-81; Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları”, 184.

³³⁵ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 184.

³³⁶ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 104.

getirir. Sürekli artan tüketim arzusu ve “daha fazlasına sahip olma” güdüsü, toplumsal ilişkilerin ve bireysel mutluluğun maddî göstergelere indirgenmesine yol açar. Bu durum, sosyal eşitsizlik ve rekabeti derinleştirebilir.³³⁷

Materyalizmin insan ilişkileri ve toplumsal yapı üzerinde etkileri vardır. Materyalizm, insanı ruhanî bir varlık olmaktan çıkarıp, tamamen biyolojik ve ekonomik bir varlık olarak tanımladığı için sosyal ilişkilerin niteliğini değiştirir.³³⁸

Materyalizmde bireyciliğin ve çıkar ilişkilerinin yükselişi söz konusudur. İnsanı, doğadaki gibi, kendi çıkarları için mücadele eden ve hayatta kalmaya çalışan bir “madde” olarak gören bu görüş, toplumsal ilişkilerde bireyciliği ve benmerkezciliği teşvik eder. İlişkilerde mânevî bağlar, fedakârlık ve karşılıksız sevgi gibi unsurların yerine, fayda ve çıkar merkezli bir hesapçılık geçebilir.³³⁹

Materyalizmde emek ve çalışma, anlam kaybına uğrar. Klasik materyalist yorumlarda emek, sadece maddî bir değer üretme aracı olarak görülür. Tevhid inancındaki gibi iş hayatında, mânevî doyum, kutsal bir görev bilinci veya topluma hizmet gibi aşkın amaçlar ikinci planda kalır. Bu, özellikle sanayi toplumlarında yabancılaşma ve iş tatminsizliği sorunlarını beraberinde getirir.³⁴⁰

Materyalizmde ahlâkî ve hukukî temeller sekülerleşir. Materyalizm, ahlâkın ve hukukun kaynağını ilâhî bir otorite yerine, toplumsal evrim ve fiziksel ihtiyaçlardan alır.

Materyalizmde ahlâkî görelilik söz konusudur. Maddî dünyada mutlak, aşkın bir iyi veya kötü kavramı olmadığı için, etik kurallar toplumsal konvansiyonlara, kültürel evrime veya biyolojik hayatta kalma gereksinimlerine göre şekillenir. Bu durum, tevhidin getirdiği adâlet, doğruluk gibi ilkeler ile evrensel ve değişmez ahlâkî değerlerin sorgulanmasına ve ahlâkî göreliliğin yaygınlaşmasına neden olur.³⁴¹

Materyalizmde sosyal adâlet ve eşitlik anlayışı problemlidir. Materyalizmin bazı formları (diyalektik materyalizm), sosyal yapıyı temelden değiştirmeyi hedefler. Siyasal yansımalarında, toplumsal çatışmayı maddî üretim araçlarının mülkiyetine indirgeyerek,

³³⁷ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 2. bs, çev. Milay Köktürk (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 39.

³³⁸ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 55.

³³⁹ Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları”, 184.

³⁴⁰ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel vd. (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 346.

³⁴¹ Pierre Bourdieu, *Genel Sosyoloji Collège de France Dersleri (1981-1983)*, ed. Melike Işık Durmaz, çev. Zuhale Emirosmanoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 147.

sosyal adâleti sadece ekonomik eşitlikle tanımlama eğilimi gösterir. Bu görüş, dinin sosyal sorunları “uyuşturucu” olarak gören bir yaklaşımla, dinî kurumların sosyal hayattan tasfiyesini savunur.³⁴²

Materyalizmin sosyal hayata yansımalarında tevhid inancının öngördüğü mânevî, ahlâkî ve aşkın merkezli toplumsal düzenin tam tersine, tamamen dünyevi, maddî ve bireysel çıkarlara dayalı bir yapıyı teşvik vardır.³⁴³

2.1.4. Darwinizm (Biyolojik Ateizm)

Darwinizm; Charles Darwin’in canlıların oluşumunu ve çeşitliliğini, teleolojik (gayeli) bir yaratma eylemi yerine, tesadüfî varyasyonlar ve doğal seleksiyon mekanizmalarıyla açıklayan teorisinin genel adıdır. Darwinizm, Darwin’in, canlıların hayat mücadelesini evrimci yaklaşımla ele alan görüşlerinin genel isimlendirmesidir. Başlangıçta biyolojik bir hipotez olarak sunulan bu görüş, zamanla "Yaratıcı" fikrini dışlayan, maddeyi ve tabiatı yegâne fail kabul eden materyalist bir dünya görüşüne dönüşmüştür. Bu görüşe göre tüm canlılar, yaratılmamış olup doğal bir şekilde ayıklanmışlardır.³⁴⁴ Yaratılışın evrimsel olduğunu söyleyenlerin bulunmasıyla birlikte Darwinizm, canlıların var oluşunun tanrının olmayıp doğanın eseri olduğunu söylemiştir. Bu yaklaşım, bilimsel olanın dışına çıkarak zamanla ideolojik boyut kazanmış ve sistematikleşmiştir.³⁴⁵ Kelâmî açıdan bakıldığında bu yaklaşım, Allah’ın “Hâlık” ve “Müdebbir” sıfatlarının inkârı ve tabiatın ilâhlaştırılması (tabiatperestlik) anlamına gelmektedir.³⁴⁶

Darwinizm, Charles Darwin’in evrim teorisinin sadece biyolojik alanda değil, aynı zamanda insanın ve toplumun doğasına dair köklü metafizik ve etik çıkarımlar üretmesiyle “biyolojik ateizm” olarak da adlandırılmıştır. Bu akım, insanı, ilâhî bir yaratılışın eseri olmaktan çıkarıp, tamamen rastlantısal bir doğal seleksiyonun ve hayatta

³⁴² Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 2. bs, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 192.

³⁴³ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 229.

³⁴⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 198.

³⁴⁵ Mehmet Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:40:338.

³⁴⁶ Osman Şimşek, ed., *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar - 3*, 2. bs (Ankara: İLMAR İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2022), 106.

kalma mücadelesinin ürünü olarak konumlandırır. Bu indirgemeci bakış açısının en keskin sosyal yansıması sosyal Darwinizm ve etik görelilik alanlarında görülür.³⁴⁷

Darvinizm'in sosyal hayata yansımalarını şu şekilde ele alabiliriz:

Darvinizm'de ahlâkın kaynağı biyolojikleştirilmekte ve sekülerleşmektedir. Darwinist düşüncenin sosyal hayata en temel yansıması, ahlâkın kaynağını ilâhî buyruk veya aşkın akıl yerine, biyolojik zorunluluklara ve sosyal içgüdülere indirgemesidir.³⁴⁸

Darvinizm, ahlâkı, evrimsel kökene indirgemektedir. Darwin'e göre ahlâk, hayvanlardaki sosyal içgüdülerden kaynağını almaktadır. Bu yaklaşım, ahlâkın kaynağının din olduğu fikrini yıkmaya girişimi olarak okunabilir. Sosyal alanda bu, mutlak, evrensel ve değişmez ahlâk kurallarının reddedilmesine, etik değerlerin ise türün hayatta kalması için faydalı olan değişken konvansiyonlara indirgenmesine yol açar.³⁴⁹

Darvinizm, hazcı toplumun yükselişine yol açar. Evrim teorisi, biyolojinin istek ve ihtiyaçlarının önemini vurgular. Bu fikir, günümüzde hazcı (hedonistik) toplum anlayışına da kaynaklık eden bir yaklaşımdır. Bireysel haz ve tatminin, türün devamlılığına hizmet ettiği varsayımıyla ahlâkî bir meşruiyet kazanması, toplumsal alanda disiplin, fedakârlık ve uzun vadeli mânevî hedeflerin değersizleşmesine neden olur.³⁵⁰

Sosyal Darwinizm, toplumsal rekabetin kutsanmasına yol açar. Darwinist ilkelerin toplumsal alana aktarılmasıyla ortaya çıkan sosyal Darwinizm, sosyal hayata rekabet, çatışma ve güçlü olanın hayatta kalması temelinde bir anlam yükler.³⁵¹

Darvinizm'de rekabet ve yoksulluğun meşrulaştırılması söz konusudur. Sosyal Darwinizm'e göre toplum, bireyler arasındaki rekabette ayakta kalma mücadelesi olarak resmedilmektedir. Doğaları gereği hayatta kalmak için uygun olanlar zirveye tırmanırken; uygun olmayanlar gerilemekte ve zamanla yok olmaktadır. Bu düşünce, tevhidin

³⁴⁷ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 75.

³⁴⁸ Şimşek, *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar* - 3, 71.

³⁴⁹ Şimşek, "İslam/Türk-İslam Dünyasının 'Ortak Kurucu Düşünce Yöntemi' Olan 'Tevhidi Düşünce' Anlayışına Göre İslam/Türk-İslam Dünyasında İlim Dallarının Yeniden İnşasının Temelleri", 89.

³⁵⁰ George C. Homans, "Davranışçılık ve Sonrası", içinde *Günümüzde Sosyal Teori*, ed. Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 70.

³⁵¹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 129-30.

öngördüğü yardımlaşma, zekât, merhamet ve sosyal adâlet ilkelerini zedeleyerek, yoksulluğu ve sosyal eşitsizliği doğal bir süreç olarak meşrulaştırır.³⁵²

Darvinizm’de, sosyal reformlar reddedilir. Bu düşüncenin savunucuları, yoksulların koşullarını düzeltmek adına önerilen sosyal yardım, zorunlu eğitim veya fabrika koşullarının iyileştirilmesi gibi her türlü reforma karşı çıkmıştır. Çünkü bu reformlar, doğanın kanununa (ayıklanma) müdahale olarak görülmüştür.³⁵³

Darvinizm, ırkçılığa ve öjenik uygulamalara zemin hazırlamaktadır. Sosyal Darwinizm’in en aşırı ve trajik sosyal yansıması, ırk ve topluluklar arası eşitsizlikleri biyolojik evrimle açıklamasıdır. Sosyal Darwinizm, ırklar arasındaki güç ve statü farklarını biyolojik bir hiyerarşiye dayandırır. Örneğin, modern ırkçılığın babası sayılan Gobineau, beyaz ırkı zekâ ve ahlâk bakımından üstün görürken, siyahları “hayvan tabiatlı” ve “ahlâk yoksunu” olarak nitelendirmiş; bu tür “bilimsel ırkçılık” iddiaları sömürgeciliği ve ırk ayrımını meşrulaştırmak için kullanılmıştır.³⁵⁴

Darvinizm’de ırk hiyerarşisi vardır. Sosyal Darwinist çerçevede toplumlar, farklı evrim aşamalarında bulunan ırklar olarak görülmüştür. Bu yaklaşım, üstün ırk yararına diğer ırkların yok edilmesinin veya ırkların karışmasının önlenmesinin “doğal” olduğu fikrine yol açmıştır. Bu, Naziler tarafından milyonlarca insanın katlini haklı göstermek için kullanılmıştır.³⁵⁵

İnsan ırkını yapay seleksiyonla “iyileştirmeyi” hedefleyen öjenik hareketi, engellilerin, hastaların ve “alt ırk” kabul edilenlerin kısırlaştırılması gibi insanlık dışı uygulamalara zemin hazırlamıştır. Sosyal Darwinizm’in ileri bir safhası olan öjenik (iyi doğum) hareketi, insan ırkını yapay olarak iyileştirme amacı taşır. Bu hareket, sosyal hayatta zorla kısırlaştırma ve engellilere karşı ayrımcılık gibi etik dışı uygulamalara zemin hazırlamıştır.³⁵⁶

³⁵² Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafikler Yayınları, 2015), 648.

³⁵³ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 129-30.

³⁵⁴ İsmail Gönenç, “İrk, Etnisite ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafikler Yayınları, 2015), 625.

³⁵⁵ Anthony Giddens, *İleri Toplamların Sınıf Yapısı*, çev. Yunus Karaaslan (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999), 145.

³⁵⁶ Öjenik için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 655; Recep Ardoğan, “Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlış: Sosyal Darwinizm ve Öjenik”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX, sy 18 (2011): 1-35.

Darvinizm, canlılığın kökenini tesadüflere ve kör tabiat kuvvetlerine indirgeyerek “yaratıcı” fikrini dışlayan, tabiatı fail konumuna yükselten materyalist bir ideolojidir. Bu yaklaşım, varlığı gayesiz ve başıboş kabul ettiği için, kelâmî mânada “teklif” ve “mesuliyet” temelini ortadan kaldırmaktadır. Yaratıcıya karşı hesap verme şuurunun (âhîret inancı) yok sayıldığı bir düzlemde, ahlâkî eylemler ontolojik dayanaktan yoksun kalır. Nitekim bu zihniyet, herhangi bir aşkın (müteâl) otorite tanımayan, dolayısıyla görev ve sorumluluk bilinci zayıflamış, mânevî değerlerden tecrit edilmiş birey ve toplumların oluşmasına zemin hazırlamaktadır.³⁵⁷

Darvinizm’in sosyal hayattaki tezahürleri, tevhid inancının öngördüğü ilâhî kaynaklı, mutlak ve kuşatıcı ahlâk ilkelerini “biyolojik determinizm” ve “faydacılık” adına tahrip etmektedir. Tevhid, toplumu adâlet, merhamet ve yardımlaşma üzerine inşa ederken; biyolojik indirgemeci yaklaşım, insan ilişkilerini “rekabet” ve “güçlü olanın egemenliği” üzerine kurgular. Bu durum, insanın irade hürriyeti, ahlâkî seçim ve mânevî sorumluluk gibi insanı insan yapan (eşref-i mahlûkât) vasıflarının erozyona uğramasına ve toplumun mânevî bağlarının çözülmesine yol açmaktadır.³⁵⁸

Tevhid inancı, varlığı bir hikmet ve nizam çerçevesinde anlamlandırırken; Darvinizm’in felsefî uzantıları, yaratma fiilini şuuruz tabiata atfederek ulûhiyyetin yerine maddeyi ikame etmektedir. Bu yaklaşım, sadece teolojik bir sapma değil, aynı zamanda sosyolojik bir kırılmadır. Zira aşkın (transandantal) bir referansa dayanmayan hiçbir değer sistemi, toplumsal vicdanda kalıcı bir itaat oluşturamaz. Yaratıcıdan kopuk bir dünya görüşü, insanın varoluşsal anlamını yitirmesine ve neticede mânevî değerlerden soyutlanmış, sadece biyolojik dürtüleriyle hareket eden bir toplum yapısının ortaya çıkmasına neden olmaktadır.³⁵⁹

2.1.5. Freudizm (Psikolojik Ateizm)

Sigmund Freud (1856-1939) tarafından geliştirilen psikanalitik teoriye dayanan Freudizm, ateizmin psikolojik versiyonudur. Freud, dinin kaynağını totemcilik olarak

³⁵⁷ Bkz. Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 28-34.

³⁵⁸ Fatih Özgökman, “Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sy 19 (2015): 170.

³⁵⁹ Cemil Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat* (Konya: Çimke Yayınevi, 2024), 67.

kabul eden en yaygın teoriye sahip olup³⁶⁰ ateisttir.³⁶¹ Freud’a göre dinin inanç ve uygulamaları, çocukluk dönemindeki korku ve isteklerden, özellikle erkek çocuğun anneye ilgisinden kaynaklanmaktadır.³⁶² Freudizm, dinî inancı ve tanrı fikrini, bireyin bilinçdışı süreçleriyle, özellikle de çocukluk döneminde yaşanan ruhsal çatışmalarla ilişkilendirerek açıklar. Freud, dini, “nevroz” veya “yanılsama” olarak nitelendirir ve bu görüşü, inancın kaynağını ilâhî vahiyden alıp, psikolojik bir ihtiyaç veya savunma mekanizmasına indirgeyen bir “psikolojik ateizm” olarak tezahür eder. Bu indirgemeci yaklaşım, sosyal yaşam ve kültürel yapı üzerinde önemli etkiler meydana getirmiştir.³⁶³

Freudizm’in sosyal hayata yansımalarını şu şekilde değerlendirebiliriz:

Freudizm anlayışında, dinin sosyal rolü ve işlevi değişmektedir. Freudizm, dini, toplumsal bir dayanak olmaktan ziyade, bireysel ve kültürel bir “hastalık” veya “geçici bir evre” olarak konumlandırır.³⁶⁴

Freudizm anlayışında, din, yanılsama olarak görülmektedir. Freud’a göre din, insanın doğa güçleri karşısındaki çaresizliği, ölüm korkusu ve çocuklukta duyulan babaya özlemden kaynaklanan bir teselli ve güvenlik arayışdır. Bu yaklaşım, dinî inançların sosyal hayatı düzenleyici ilâhî emirler olmaktan çıkıp, kitlelerin nevrotik tatmin araçları olarak algılanmasına yol açar. Sosyal alanda bu, özellikle aydın kesimler arasında dindarlığa karşı küçümseyici ve patolojikleştirici bir bakış açısının yerleşmesine neden olmuştur.³⁶⁵

Freudizm anlayışında, kültürel otorite zayıflamaktadır. Dinin psikolojik bir projeksiyon olarak görülmesi, ahlâkî ve hukukî düzenlemelerin kaynağı olan ilâhî otoritenin sosyal hayattaki gücünü aşındırır. Toplumsal kontrol ve ahlâkî normlar, ilâhî buyruklardan bilimsel (psikolojik) açıklamalara kayar.³⁶⁶

³⁶⁰ Günay Tümer, “Din (Genel Olarak Din)”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:9:317.

³⁶¹ Kerim Yavuz, “Din (Din Psikolojisi)”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:9:343.

³⁶² Yavuz, “Din”, 343.

³⁶³ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2000), 28.

³⁶⁴ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 61.

³⁶⁵ Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 284.

³⁶⁶ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 207.

Freudizm’de, ahlâk ve suçluluk duygusu yeniden tanımlanmaktadır. Freud, dinin oluşturduğu ahlâk sistemini, bireyin baskılanmış içgüdülerinden kaynaklanan “süper ego”nun (üstbenliğin) bir ürünü olarak açıklar.³⁶⁷

Freudizm’de, suçluluk içselleştirilmektedir. Dinî inançlarda suçluluk, tanrıya karşı işlenen günahla ilişkilendirilirken, Freudizm’de suçluluk duygusu, bireyin toplumsal kurallara uymak için içgüdülerini bastırması (özellikle oedipus kompleksi) sonucu ortaya çıkan psikolojik bir yüküdür. Bu durum, sosyal hayatta günah kavramının yerine psikolojik travma veya uyumsuzluk kavramının geçmesine yol açar.³⁶⁸

Freudizm’de, ‘serbest bırakılmış cinsellik ve içgüdü’ anlayışı vardır. Freud’un içgüdülerin bastırılmasına dair görüşleri ve özellikle cinselliğe yaptığı vurgu, Batı toplumlarında ve kültürel alanda cinselliğin tabu olmaktan çıkmasına, cinsel devrime ve geleneksel aile yapısının sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Dinî kısıtlamaların psikolojik olarak zararlı olduğu algısı, sosyal normların gevşemesine katkıda bulunmuştur.³⁶⁹

Freudizm’de, seküler terapinin yükselişi söz konusudur. Freudizm, dinî teselli ve mânevî rehberlik kurumlarının yerini alan seküler terapi ve psikolojik danışmanlık mekanizmalarının toplumsal kabulünü sağlamıştır.³⁷⁰

Freudizm’de, psikoloji merkezli yaşam anlayışı vardır. Bireylerin karşılaştığı sorunlar, İslâm’ın bakış açısında olduğu gibi mânevî eksiklik veya sınav olarak değil, psikolojik bozukluklar olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu, sosyal hayatta psikolog, terapist ve psikiyatristlerin, din adamlarının rolüne benzer bir rehberlik ve otorite figürü olarak konumlanmasına neden olmuştur.³⁷¹

Freudizm, tevhid inancının kökenini ilâhî bir gerçeklikte değil, insan ruhunun bilinçdışı ihtiyaçlarında görerek, dinin sosyal hayattaki aşkın ve mutlak otoritesini

³⁶⁷ Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, 7. bs, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018), 21; Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, 4. bs, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 18, 369, 373.

³⁶⁸ John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, çev. Abdolvahap Taştan ve M. Derviş Dereli (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2015), 31.

³⁶⁹ Giddens, *Sosyoloji*, 483.

³⁷⁰ Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*, 3. bs, ed. Tanıl Bora, çev. A. Erkan Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 14, 15, 97.

³⁷¹ Kemal Sayar, *Kalbin Direnişi*, 5. bs (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 85; Kemal Sayar, *Hüzün Hastalığı*, 4. bs (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 21.

psikolojik bir projeksiyona indirgemıştır. Bu indirgeme, dinî normların göreceli ve nevrotik olarak algılanmasına, dolayısıyla ahlâkî ve kültürel yapının seküler psikoloji merkezli bir anlayışla yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Bu durum, inancın hakikat boyutunun, tamamen işlevsel bir boyuta indirgenmesinin sosyal sonuçlarını göstermesi açısından önemlidir.³⁷²

Sonuç olarak dinin kaynağını totemcilik olarak kabul eden, dinin inanç ve uygulamalarının çocukluktaki istek ve korkulardan, özellikle erkek çocuğun anneye ilgisinden kaynaklandığını düşünerek bakan bir yaklaşımın, dini kabullenmesi ve dine doğru bir şekilde yaklaşması mümkün değildir. Bu yaklaşım, inanç ve değerleri birey ve toplum hayatından dışlamaktadır. Bunun yerine yaşantıda faydacılığı, inançta boşluğu ve düşüncede çarpıklığı getirecektir.

2.1.6. Pozitivizm

Pozitivizm, tevhid inancının bilim ve bilgi konusundaki aşkın yaklaşımına karşı, bilginin tek geçerli kaynağını olgulara (deney ve gözlem) indirgediği için, sosyal sonuçları açısından incelenmesi gereken önemli bir akımdır.³⁷³

Pozitivizm, bilimi temele alarak dinleri, bilimden önce insanların ilerlemesindeki engeller olarak gören anlayıştır.³⁷⁴ Pozitivizm, bilgiyi, kanıtlanmış olan olgulardan ibaret görerek dine dair bilgiyi geçersiz saymaktadır.³⁷⁵

Pozitivizm, 19. yüzyılda Fransız filozof Auguste Comte (1798-1857) tarafından temelleri atılan ve bilginin tek geçerli kaynağının deney ve gözlemle elde edilen olgusal veriler olduğunu savunan felsefi akımdır. Pozitivizm, insan düşüncesinin “teolojik” (dinî/tanrısal açıklamalar) ve “metafizik” (soyut varlıklar) aşamalardan sonra ulaştığı en son aşama olan “pozitif” (bilimsel/olgusal) aşamayı esas alır. Bu, tevhid inancının temeli

³⁷² Ali Köse, *Freud ve Din*, 5. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 56,121,126,171; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 86-92.

³⁷³ Osman Şimşek, “‘Yapı Sökümü –Yeniden İnşa’ Ekseninde İslam/Türk-İslam Medeniyetinin ‘Milli Sosyal ve Beşeri İlimler Sisteminin’ İnşasını Oluşturmada Bir Alt Unsur Olan ‘İctimaiyat İlim Dalının’ Tevhidi Düşünce Bilgi Üretme Yöntem Anlayışına Göre Özgün Oluşumu”, içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası [Çankırı Karatekin Üniversitesi ve İLMAR (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle 2-3 Kasım 2023, Çankırı-Türkiye]*, ed. Osman Şimşek ve Harun Çiftçi (Ankara: İlmaz Yayınları, 2024), 64-65; Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 132.

³⁷⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 707.

³⁷⁵ İlhan Kutluer, “Pozitivizm”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34:34:335.

olan metafizik ve aşkın bilginin reddi anlamına gelir. Pozitivizmin bu katı bilimselciliği, sosyal hayata ve kurumlara önemli etkilerde bulunmuştur.³⁷⁶ Bunları şöyle ele alabiliriz:

Pozitivizmde, bilginin ve otoritenin sekülerleşmesi söz konusudur. Pozitivizm, bilginin kaynağını dinden ve felsefeden alıp, deneysel bilimlere aktararak toplumsal otoritenin yapısını dönüştürmüştür.³⁷⁷

Pozitivizmde, bilime mutlak güven (scientism) vardır. Pozitivist görüş, bilimsel yöntemi, gerçekliğe ulaşmanın tek meşru yolu ilan eder. Bu, sosyal hayatta bilim insanlarına, teknokratlara ve uzmanlara duyulan saygının ve otoritenin artmasına yol açmıştır. Toplumsal sorunların çözümünde, dinî ve ahlâkî referanslar yerine “bilimsel verilerin” belirleyici olması eğilimi güçlenmiştir.³⁷⁸

Pozitivizm, dinî açıklamaları reddeder. dine ait tüm açıklamaları (tanrı, yaratılış, âhiret) “teolojik aşamaya” ait ilkel düşünceler olarak nitelendirir. Sosyal alanda bu, dinî inançların ve kurumların eğitim, hukuk ve siyaset gibi kamusal alanlardan dışlanmasını savunan katı bir sekülerizmin gelişmesine yol açar. Dinin rolü, en fazla bireysel ve özel alana indirgenir.³⁷⁹

Pozitivizmin toplumsal yapı ve sosyal düzen üzerindeki etkilerine bakıldığında, Comte’un amacının, Pozitivizm sayesinde sosyal kaosu önüne geçecek yeni bir düzen kurmak olduğu görülmektedir.³⁸⁰

Pozitivizm, toplumu, fizik dünyası gibi nesnel yasalarla yönetilen bir varlık olarak görmüş ve bu yasaları keşfetmek amacıyla sosyoloji biliminin kurulmasına öncülük etmiştir. Bu durum, sosyal sorunlara yaklaşımda (suç, yoksulluk, eğitim) ilâhî takdir veya ahlâkî yozlaşma gibi dinî/mânevî açıklamalar yerine, nesnel, yapısal ve istatistiksel çözüm yollarının aranmasını sağlamıştır.³⁸¹

³⁷⁶ Kalelioğlu, “Auguste Comte’un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu’nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri”, 539.

³⁷⁷ Robert Wuthnow, “Dini İnceleyerek Sosyolojikleştirmek”, içinde *Din Sosyolojisi Elkitabı*, ed. Michele Dillon, çev. Hüsamettin Arslan (23-44; İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2014), 25.

³⁷⁸ Giddens, *Sosyoloji*, 45.

³⁷⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 244-45.

³⁸⁰ Kalelioğlu, “Auguste Comte’un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu’nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri”, 540.

³⁸¹ Auguste Comte, “Pozitif Felsefe Dersleri”, çev. Ümid Meriç, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2, sy 19 (1964): 224.

Comte, Hıristiyanlığın boşalttığı mânevî boşluğu doldurmak için “insanlık dini” (religion of humanity) adını verdiği, tanrı yerine insanlığı yücelten ve bilimi kutsallaştıran seküler bir din kurmaya çalışmıştır; ‘pozitif din’ kurma teşebbüsü vardır. Bu, sosyal hayatta insan merkezli hümanist ve seküler ritüellerin ve ortak bir etik zemin oluşturma çabalarının yayılmasına etki etmiştir.³⁸²

Pozitivizm, ahlâk ve hukuku normatif alanından çıkararak toplumsal bir gerçeklik olarak ele almak suretiyle, ahlâk ve hukukun kaynağını da metafizik spekülasyonlardan arındırarak olgusal temellere oturtmuştur.

Ahlâkın, ilâhî buyruklar yerine, toplumsal gözlem ve fayda ilkesiyle belirleneceği düşüncesi, hukuk alanında “hukukî pozitivizm” akımını güçlendirmiştir. Bu görüşe göre, bir kuralın hukukî geçerliliği, içeriğinin âdil olup olmamasından bağımsız olarak, yetkili bir otorite tarafından usulüne uygun olarak konulmuş olmasına bağlıdır. Sosyal hayatta bu, yasa ve düzenin sorgulanamaz otoritesini artırır ve hukukun dinî/mânevî eleştirilere karşı özerkleşmesini sağlar.³⁸³

Pozitivizm, tevhid inancının dayandığı vahiy, gayb ve aşkınlık ilkelerini reddederek, sosyal hayatın temelini bilimsel rasyonaliteye, olgusal bilgiye ve seküler otoriteye dayandırmıştır. Bu durum, toplumda dinî otoritenin gerilemesine, bilim ve uzmanlığın merkezî bir konuma gelmesine ve ahlâkî/hukukî normların dünyevîleşmesine yol açmıştır. Pozitivizm, tek gerçekliği bilime indirgediği ve dine dair olanı insanlığa engel olarak gördüğü için insanî değerleri yok saymış ve insanı değerden yoksun bırakmıştır. Bu felsefe ve anlayışın birey ve toplumu ayakta tutması mümkün değildir. Değerleri kabul etmeyen tüm anlayışlar, birey ve toplumları insanîlikten uzaklaştırdığı gibi yok olmaya da mahkûm edecektir.³⁸⁴

³⁸² Bkz.Kalelioğlu, “Auguste Comte’un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu’nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri”; Kutluer, “Pozitivizm”; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 33-34.

³⁸³ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 14. bs (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2019), 19.

³⁸⁴ Comte, “Pozitif Felsefe Dersleri”, 223; Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 440.

2.2. Şirk ve Çeşitlerinin Sosyal Hayata Yansımaları

2.2.1. Şirkin Sözlük ve Terim Anlamı

Şirk, kelime olarak ortaklık, ortak/eş koşmak,³⁸⁵ iki malın birbirine karıştırılması, ortağı olmak,³⁸⁶ paylaşmak, ortaklaşa kullanmak³⁸⁷ gibi anlamlara gelmektedir.

Terim anlamı olarak şirk, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde, ulûhiyyet, rubûbiyyet ve ubûdiyyetinde Allah'a eş/ortak koşmak, ortaklar tanımak,³⁸⁸ aracı/şefaathçi,³⁸⁹ eşdeğer³⁹⁰ varlıklar edinmek demektir.

Şirk, tevhidin zıddı olup tek tanrıya inanmanın dışında olan tüm tapınmaları kapsayan bir kavramdır.³⁹¹ Sosyal açıdan şirk, İslâm'ın iman, ahlâk, ibâdet ve hukuk değerlerine, ilke ve esaslarına, İslâm'ın dışında olanları karıştırmak ve bunda bir sakınca görmemek olarak da tanımlanabilmektedir.³⁹²

Şirk, birlik ve bütünlüğün muhalifi olup bölünme ve parçalanmayı ifade ettiği için bilgi felsefesi bağlamında karmaşaya neden olmakta, sosyal/toplumsal planda karışıklık ortaya çıkarmakta ve bireyin kendisine, Allah'a ve topluma yabancılaşmasına sebep olmaktadır.³⁹³

Şirk, yalnızca bireysel bir inanç sapması değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı bozan, ahlâkî değerleri çökerten ve siyasî/ekonomik sömürüyü meşrulaştıran bütüncül bir sistemdir.

Şirkin çeşitleri şunlardır:

³⁸⁵ İbn Manzûr, “ش-ر-ك”, içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 10:448-51; Mütercim Âsım Efendi, Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, “ش-ر-ك”, içinde *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 5:4255; Vankulu Mehmed, “ش-ر-ك”, içinde *Vankulu Lügati*, with Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2:1736.

³⁸⁶ Mevlüt Sarı, *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 819.

³⁸⁷ Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 442.

³⁸⁸ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:39:193.

³⁸⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Yunus, 10/18.

³⁹⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/165.

³⁹¹ Namık Kemal Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk: Şirk İnancının Temel Parametreleri*, Araştırma yayınları; 98 (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 89.

³⁹² Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 52.

³⁹³ Işıtan, “Sûfilerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları”, 3209.

2.2.2. Şirk Çeşitleri

Şirk çeşitleri olarak tarihsel süreç içerisinde farklı tasnifler yapılmıştır. Şirk, İslâm âlimleri tarafından genel olarak beşe ayrılmıştır.³⁹⁴ Fakat buna “şirk-i hafî” de ayrıca eklenmiştir. Bu tasnifin dışında farklı şirk tasnifleri de yapılabilmektedir. Bu tasnifleri şu şekilde ele alabiliriz:

2.2.2.1. Şirk-i İstiklâl

Şirk-i istiklâl, tevhidin en temel red biçimi olup, sosyal ve siyasal alandaki mutlak otorite ve bağımsızlık iddialarının analizi açısından kritik bir öneme sahiptir.

Şirk-i istiklâl (bağımsız şirk), şirkin en açık ve en tehlikeli türlerinden biri olup, Kelâm ve usûlü’-d-dîn literatüründe iki veya daha fazla varlığın “tamamen bağımsız ve birbirine eşit tanrılar” olarak kabul edilmesi anlamına gelir. Birbirinden bağımsız olup birleştirilemeyen, müstakil olan iki veya daha fazla ilâha inananların şirkidir.³⁹⁵ Şirk-i istiklâl, şirkin en fazla bilinen ve yaygın olan çeşidi olup iki veya daha çok ilâha inanmaktır. En eski versiyonu Mecûsîlerdeki/Seneviyye’deki Hürmüz-Ehrimen denilen iyilik ve kötülük tanrısının varlığına inanma şeklindeki şirktir; ikili tanrı inanışıdır.³⁹⁶ Şirk-i istiklal, bir takım gök cisimlerine ve/veya tabiattaki güçlere inanma ve bunlara tapınma şeklinde ikiden fazla varlığa inanma şeklinde de tezahür etmektedir. Bu tür şirkte, tapınılan varlıklar ne ilâhî zât ne de fiiller açısından birbirine bağlı ve bağımlı kabul edilmez; her biri mutlak kudret ve irade sahibi, özerk bir otorite olarak görülür.

Şirk-i istiklâlde ilâh olarak kabul edilen tanrısal nitelikli varlıkların çeşitliliğine göre şirk koşulan varlıkların çeşitli özellikleri, yetki alanları ve görevleri vardır. Bu inanma biçiminde, kâinatta var olan olayları, farklı ilâhlara/tanrılara bölüştürerek yetkileri paylaştırılmakta ve bu paylaşım göre kâinattaki işleyişin izahı yapılmaktadır. Şirkin temelinde olduğu gibi bu şirk çeşidinde de dağınık ve etki alanları paylaştırılmış ilâhlar, insanın da dağınık düşünmesine sebep olmaktadır. Zaman zaman savunulamayacak duruma düşüren bu anlayış, sosyal hayatta da dengesiz, tutarsız ve çelişkili düşünme ve yaşamaya sebep olmaktadır. Varlığın meydana gelmesini ve

³⁹⁴ Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 355-56.

³⁹⁵ Ali Satılmış, “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XVIII, sy 1 (2020): 311; Mehmet Bulut, “İmân ve Mâhiyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (1998): 55.

³⁹⁶ Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, 121.

kâinattaki düzeni tek bir güçlü yaratıcıyla izah etmek yerine birbirinden bağımsız başka ilâh ya da ilâhların eklenerek mantığı izah edilemeyen bu anlayış, sosyal hayatta da tutarsız düşünme, çelişkili izahlarda bulunma ve dengesiz anlayış ve yaklaşımlara sebep olmaktadır. Çünkü ilâh kabul edilmelerine rağmen sınırları olan bir varlığın ilâh olduğu iddiasının yanlışlığı, izah gerektirmeyecek açıklıktadır. Kur'an'da bu husus Hz. Yusuf'un (a.s.) diliyle hapishane arkadaşlarına konuşmasında "... Çeşit çeşit düzme tanrılara inanmak mı daha iyi, yoksa tek olan ve bütün varlığı kudretine boyun eğdiren Allah'a inanmak mı?"³⁹⁷ şeklinde ifade edilmiştir.³⁹⁸

Şirk-i istiklal, ulûhiyyetin tek merkezde olmamasından dolayı her bir ilâhın ilâhlığının eksik olması anlamına gelecek, farklı ilâhların birbirleriyle çelişki ve çatışma halinde olmalarına yol açacaktır. Bu da birey ve toplum hayatında karmaşa ve kargaşaya sebep olacaktır. Güvensizliğin var olmasına, farklı ilâhî güçlerin var kabul edilmesi dolayısıyla birey ve toplum hayatının düzensizliğinin ortaya çıkmasına yol açacaktır.

Sosyal hayata yansımaları, özellikle toplumsal ve siyasal otorite, bağımsızlık ve yönetim anlayışları üzerinden incelenebilir.

Şirk-i istiklâl, toplumsal otoritenin bölünmesi ve çatışma içermektir. Tevhid, sosyal otoritenin kaynağını mutlak ve tek olan Allah'a (ulûhiyyet ve rubûbiyyet) dayandırırken, şirk-i istiklâl mantığı, toplumsal ve siyasal alanda da mutlak ve bağımsız otoriteler oluşturma eğilimi gösterir.

Şirk-i istiklâl, mutlak iktidar iddiaları içerebilir. Şirk-i istiklâlin yansıması olarak, yeryüzündeki bazı güçler, kendilerini Allah'ın otoritesine bağlı olmaksızın, mutlak hükümler (hâkimiyet) ve bağımsız yasa koyucu (teşrî) olarak konumlandırabilirler. Tarihsel olarak Firavun ve benzeri tiranların mutlak iktidar iddiaları, bu şirk türünün siyasal alandaki en bariz tezahürleridir. Bu durum, toplumda tek ilâhî kaynak yerine, birden fazla insanî "tanrısal" otoriteye itaat etme zorunluluğunu doğurur ve bu, otoriteler arasında çatışma riski oluşturur.³⁹⁹

Şirk-i istiklâl, toplumsal âhengin bozulmasında etken olabilmektedir. Kelâmî açıdan, evrende birden fazla bağımsız tanrının varlığı, "mümteni" (imkânsız) kabul

³⁹⁷ Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 2:539.

³⁹⁸ Kur'an-ı Kerim, Yusuf, 12/39.

³⁹⁹ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 6.

edilir, zira bu durum kaos ve fesat doğurur.⁴⁰⁰ Bu ilkenin sosyal alana yansıması, toplumsal düzeni kuran temel değer ve yasaların birden fazla bağımsız kaynaktan gelmesiyle toplumsal ahengin ve birliğin zedelenmesine yol açar. Her bağımsız otorite, kendi “hakikatini” dayatmaya çalışır.

Şirk-i istiklâl, kişisel ve kurumsal sorumluluğun belirsizleşmesine sebep olabilmektedir. Şirk-i istiklâl, birey ve kurumların nihaî sorumluluklarını tek bir kaynağa (Allah’a) yönlendirmek yerine, farklı ve bağımsız güçlere paylaştırma eğilimi oluşturur.

Şirk-i istiklâl, sorumluluğun dağılmasına yol açabilmektedir. Bağımsız güçlere tapınma, bireyin yaptıklarından dolayı hesap vereceği tek ve değişmez bir otoritenin olmadığı yanılsamasına yol açabilir. Bu durum, sosyal hayatta etik ve ahlâkî sorumluluğun ilâhî bir kaynağa bağlılığından ziyade, anlık ve bağımsız güç odaklarının (lider, parti, maddî çıkar) beklentilerine göre şekillenmesine neden olur.⁴⁰¹

Şirk-i istiklâl, insan onurunun ihlâline sebep olabilmektedir. Tevhid, insanın sadece Allah’a kul olmasını emrederek, onu yeryüzündeki tüm bağımsız otoritelere karşı özgürleştirir. Şirk-i istiklâlin sosyal yansıması ise, bireyin siyasî, ekonomik veya kültürel bağımsız güçlere boyun eğmesini zorunlu kılar. Bu durum, Allah’tan başkasına kul olma zorunluluğu nedeniyle, insanın fitratındaki özgürlük ve onur ilkesini ihlâl eder.⁴⁰²

Şirk-i istiklâl, sosyal yapıların kutsanmasına yol açabilmektedir. (tağutlaşma) Şirk-i istiklâlin modern sosyal hayattaki en önemli yansımalarından biri, maddî veya kurumsal yapıların mutlak ve bağımsız bir otorite haline getirilmesidir.⁴⁰³

Şirk-i istiklâl, devletin ve ideolojinin kutsanmasına sebep olabilmektedir. Mutlak bağımsızlık iddiası, modern dönemde ulus devletin, totaliter ideolojilerin (milliyetçilik, faşizm, komünizm) veya kapitalist pazarın kendilerini nihaî ve sorgulanamaz otoriteler

⁴⁰⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Enbiyâ, 21/22.

⁴⁰¹ Bkz. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, 7. bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 145-50; İbrahim Hakkı Aydın, “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 35 (2011): 18, 21-22; Fethi Kerim Kazanç, “Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlak İlişkisi: Hz. İbrahim Örneği”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader IX*, sy 1 (2011): 97-98, 110-111, 124, 126.

⁴⁰² Bilal Sambur, “Tevhidin Bütüncül Yöntemi Anlayışı Işığında İnsan ve Psikoloji”, içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur’an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- 27-28-29 Nisan 2018*, ed. M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (Ankara, 2018), 78.; Yöneticilerin büyükenerek ululuk taslayıp aşağılamalarının tarihteki bir örneği olarak Hz. Musa (a.s.) dönemi için bkz. Kur’ân-ı Kerîm, Ankebût Sûresi, 29/40; Karaman vd., *Kur’an Yolu Meâlî*, 421; Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 84.

⁴⁰³ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 52.

olarak sunmaları şeklinde tezahür edebilir. Bu yapılar, tevhide aykırı olarak, kendi koydukları kuralları ilâhî bir zorunluluk gibi kabul ettirmeye çalışırlar.⁴⁰⁴

Şirk-i istiklâl, dünyevî kurtarıcılara inanma meyli içerebilir. Şirk-i istiklâl, toplumun kurtuluşu için Allah'ın iradesine ve dinin kurallarına bağlı olmak yerine, mutlak ve bağımsız bir beşerî lidere veya ekonomik sisteme tapınma eğilimini güçlendirir. Bu, toplumsal kurtuluşun kaynağını aşkın olandan alıp, tamamen dünyevî ve bağımsız bir güce devretme anlamına gelir.⁴⁰⁵

Şirk-i istiklâlin sosyal hayata yansımaları, tevhid inancının getirdiği mutlak birlik, merkeziyet ve bağımsızlık ilkesinin tam tersine, otorite, hükümlerlik ve yasama alanlarında birden fazla, çatışmacı ve bağımsız odak oluşturmaktadır.

2.2.2.2. Şirk-i Teb'îz

Şirk-i teb'îz, tevhîd-i zâtın reddi anlamına geldiği için, inancın parçalanmasının toplumsal birlik ve kimlik üzerindeki etkilerini analiz etmek açısından önemlidir.

Şirk-i teb'îz (parçalara ayırma şirk), Kelâmî terminolojide, Allah'ın zâtının parçalara ayrılması, bölünmesi veya unsurlardan oluştuğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Bu şirk, Hristiyanlık'taki teslis inancı gibi, ulûhiyyetin bir bütün değil, farklı unsurların bir araya gelmesiyle oluştuğu fikrine dayanır. Şirk-i teb'îz, tevhîd-i zâtı doğrudan reddeder. Yaratanın tek olduğuna inanmakla birlikte başka ilâhların birleşmesiyle oluştuğunu kabul etme şeklindeki şirk çeşididir.⁴⁰⁶ Şirk-i ta'bîd olarak da isimlendirilebilen bu şirk çeşidi, ilâh olduğu varsayılan birden fazla varlığa inanılması, tapılması, kulluk edilmesi, ibadet edilmesi şeklinde gerçekleşen şirk koşmadır.⁴⁰⁷ Bu şirk çeşidinin en bilinen örneğindeki hristiyanların teslis inancı, baba-oğul-kutsal ruh birlikteliğinin tanrısal bütünlük oluşturmalarıdır.⁴⁰⁸

Mürekkebi ilâh anlayışı, ilâh olabilme yeterliliğini tek başına yapamamayı ihtiva etmektedir. Bu anlayışta mükemmel olan bir ilâh olmadığı için bu tür bir ilâha inanma, açıklanabilir ve savunulabilir değildir. Çünkü bu tür bir şirk, tek başına yetersiz olan

⁴⁰⁴ Hikmet Adem, "İslamda Yönetim ve Adalet Anlayışı", *Yeni Fikir Uluslararası Hakemli Akademik Fikir Araştırma Dergisi*, sy 17 (2017): 90.

⁴⁰⁵ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 71-72.

⁴⁰⁶ Satılmış, "Düalizm Eleştirisi", 311; Bulut, "İmân ve Mâhiyeti", 55.

⁴⁰⁷ Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, 122.

⁴⁰⁸ Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), 113.

ilâhlar olduğu anlamına gelmektedir ki inanma konusunda çelişkiler barındıran bir durumdur.⁴⁰⁹

Şirk-i teb'îzin sosyal hayata yansımaları, toplumsal kimlik, otorite ve birlik kavramları üzerinden ele alınabilir.

Şirk-i teb'îz, toplumsal kimlik ve otoritenin çoğullaşmasına yol açabilmektedir. Tevhid, toplumun inançsal ve kültürel merkezini tek ve parçalanmaz bir zât olan Allah'a odaklar. Şirk-i teb'îzin sosyal alana yansması ise, mutlak otorite ve kimliğin de bölünmesine yol açar.⁴¹⁰

Şirk-i teb'îz, dinî-toplumsal kimliğin parçalanmasına sebep olabilmektedir. Şirk-i teb'îzin en belirgin sosyal yansması, inanç sistemindeki parçalanmanın, toplumsal kimliğin de farklı ve çoğu zaman çelişen odaklara bölünmesine neden olmasıdır. Teslis inancının hristiyan toplumlarındaki farklı mezheplere (baba-oğul-kutsal ruhun farklı yorumlanışları) etkileri, toplumsal birlik ve ortak kimlik zeminini zayıflatabilir. Zira ibadet ve otorite farklı "ilâhî" unsurlara yöneltilmiş olur.⁴¹¹

Şirk-i teb'îz, liderlik ve yönetim otoritesinin çatışması demektir. Tevhid inancında siyasî ve mânevî liderlik (hilafet/imamet), tek ve bir olan Allah'ın ve O'nun iradesinin yeryüzündeki temsiliyetine dayanır. Şirk-i teb'îz mantığının sosyal yapıya sızması, mutlak otoriteyi temsil eden liderlik kurumlarının veya yönetim unsurlarının da eşdeğer ve bağımsız parçalar olarak algılanmasına neden olabilir. Bu durum, toplumsal yönetimde uyumsuzluk ve yetki çatışmalarını artırır.⁴¹²

Şirk-i teb'îz, inanç ve ibadet hayatının karmaşıklaşmasına yol açabilmektedir. Şirk-i teb'îzin getirdiği tanrının parçalı olması düşüncesi, ibadet biçimlerini ve bireyin tanrı algısını karmaşıktırmaktadır.

Şirk-i teb'îz, mânevî odaklanmanın kaybına sebep olabilmektedir. Tevhidde tüm ibadet, yalvarış ve yönelişin tek ve bir olan zâta yapılması esastır. Şirk-i teb'îz, bireyi

⁴⁰⁹ Ali Şeriati, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, 2. bs, çev. Kenan Çamurcu (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 56.

⁴¹⁰ Celal Türer, "Tevhid ve 'Bir İnsanlık'", içinde *Hiz. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 97.

⁴¹¹ Bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hristiyanlık", içinde *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 155-60; Mahmut Aydın, "Hristiyanlık", içinde *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Mehmet Görmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 95; Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 299.

⁴¹² Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Dora Yayınları, 2011), 78.

birden fazla ilâhî unsura odaklanmaya zorlayarak, mânevî hayatın sade ve net odağını bozar. Bu durum toplumsal alanda ibadet ve dindarlık pratiklerinin çeşitlenmesine ve standartlaşmanın azalmasına neden olabilir.⁴¹³

Tevhid inancı, ibadet ve yönelişi tek bir mutlak otoriteye (Allah’a) hasrederek toplumsal şuurda güçlü bir ‘bütünleşme’ (entegrasyon) ve ‘standartlaşma’ sağlar. Buna mukabil şirk-i teb’îz, kutsalı ve otoriteyi parçalayarak bireyi çoklu ilâhlara yöneltmekte; bu da mânevî hayattaki ‘birliği’ bozarak toplumsal pratikte bir ‘tefrika’ (ayrışma) ve heterojenleşme üretmektedir. Dinî tecrübenin bu şekilde çeşitlenmesi ve ortak odak noktasını yitirmesi, toplumu bir arada tutan kolektif kimlik zeminini zayıflatarak ibadet pratiklerinde bir kargaşaya neden olmaktadır.⁴¹⁴

Şirk-i teb’îz, ritüel karmaşasına yol açabilmektedir. Ulûhiyyetin parçalara ayrılması, her bir parçaya veya unsura özel ritüeller, dualar veya aracı figürler eklenmesini teşvik edebilir. Bu durum, toplumsal dinî hayatı basit, doğrudan ve arındırılmış tevhidî ibadet şeklinden uzaklaştırarak, ritüel ve sembolizmin ağırlık kazandığı karmaşık bir yapıya dönüştürür.

c) Toplumsal Adâlet ve Eşitlik Anlayışına Yansıması: Tevhid, yaratıcı ve besleyici (rubûbiyyet) gücün tek bir kaynaktan geldiği fikriyle tüm insanlar arasında mutlak bir eşitlik zemini oluşturur.

İnsan Kategorilerinin Oluşması: Şirk-i teb’îz mantığı, toplumsal hiyerarşilerin ilâhî bir kökenle meşrulaştırılmasına yol açabilir. Örneğin, ilâhî unsurlardan birine diğerinden daha yakın olduğu düşünülen bir zümre veya liderlik grubu, toplum içinde ayrıcalıklı ve kutsanmış bir statü talep edebilir. Bu, tevhidin öngördüğü “tek ümmet” ve “kulda eşitlik” ilkesini zedeleyerek toplumsal ayrımcılığı derinleştirir. Tevhid ise toplumda sosyal bütünleşme sağlar.⁴¹⁵

Genel olarak şirk-i teb’îz, ulûhiyyeti, yetki bakımından paylaşdırmak olduğu için insan ve hayatını da parçalara ayırmak ve ayrı ayrı ilâh olduğu varsayılan parça ilâhlara paylaşdırmaktır. Bu da birey ve toplum hayatında bütüncüllüğü bozarak parçalı bir hayat anlayışına yol açacak, toplum anlayışını ve düzenini de birbirinden ayrılmış parçalı bir

⁴¹³ Düzgün, “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, 6.

⁴¹⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 245; Celalettin Çelik, *Kur’an’da Toplumsal Değişim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 118.

⁴¹⁵ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985), 191.

hale dönüştürecektir. Şirk-i teb'îzin sosyal hayata yansımaları, tevhîd-i zât ilkesinin reddinden hareketle, inanç, kimlik ve otorite alanlarında bölünme, karmaşa ve hiyerarşi oluşturma potansiyeli taşır. Bu tür bir şirkin ortaya çıkardığı sosyal problemler, tevhid inancının mutlak ve parçalanmaz bir toplumsal birlik ve eşitlik zemini oluşturmadaki hayatî rolünü ifade eder.⁴¹⁶

2.2.2.3. Şirk-i Takrîb

Şirk-i takrîb (yakınlaştırma şirki), ulûhiyetin kabul edilmesine rağmen, ibadet ve yardım talebi konusunda araçlara yönelme sorununu incelediği için, toplumsal ibadet, aracı kurumlar ve sosyal hiyerarşi açısından önemlidir.

Şirk-i takrîb, kâinatın tek yaratıcısının olduğuna inanmakla beraber o yaratıcıya yaklaştırdığına inanılan araçlar benimseme şeklindeki şirk çeşididir.⁴¹⁷ “Allah’a yaklaştırsınlar diye”⁴¹⁸ yapılan, Allah’a yaklaştıran araçlar/şefaathiler edinme şeklinde koşulan şirktir. Bu, Mekke müşriklerinde, Allah’a yaklaştıracığı inancıyla tapılan putlar edinme şeklindedir.⁴¹⁹ Bu tür bir şirkin tezahürü, heykellere/putlara birtakım ibadetlerin sunulması şeklindeki yapılmaktadır.⁴²⁰

Şirk-i takrîb, her şeyi bilen ve gören, her şeye yetişebilen bir yaratıcının varlığını tam olarak kabullenmeme olduğu için ve yaratıcıya büyük bir paye verildiği düşünülüp ona atfedilen çarpık kutsallıktan dolayı ona ulaştıracak aracı varlıklar edinme şeklinde oluşan bir şirktir. Önceki zamanlarda bu araçlar genellikle putlarla müşahhaslaştırılmıştır. Günümüz insanlarında ise Allah’a yaklaştırlacağına inanılan insan/insanlar, olgu veya varlık gibi her tür kutsallaştırma için söz konusu olmaktadır.⁴²¹

Şirk-i takrîb anlayışı, yaratıcıya verilen kutsallık olduğu vehmedilse bile yaratıcıya eksiklik ve yetersizlik nispet etmek demektir. Yaratıcıya eksiklik ve yetersizlik nispet etmekle birlikte, edinilen birtakım araçlara, ulûhiyyete yaklaşan bir mertebe vermek demektir. Bu durum, yaratan ve yaratılanın özelliklerini yanlış tanımlamayı ifade ettiği gibi insanları birtakım araçlara mecbur ve mahkûm etme anlamı taşımaktadır.

⁴¹⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 324-25.

⁴¹⁷ Satılmış, “Düalizm Eleştirisi”, 311.

⁴¹⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Zümer, 39/3.

⁴¹⁹ Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, 122.

⁴²⁰ Bulut, “İmân ve Mâhiyeti”, 55.

⁴²¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 322.

Yaratıcıya eksiklik ve yetersizlik nispet etmek aynı zamanda ona güvenmemenin ortaya çıkardığı araçlardan medet umma yaklaşımıdır.⁴²²

Bu tür şirkte, kişi veya topluluk, Allah'ın varlığını ve en yüce otorite olduğunu kabul eder, ancak O'na doğrudan ulaşamayacağı veya O'nun yüceliği nedeniyle araya bir aracı, şefaatçi veya vesile koyma ihtiyacı duyar. Bu araçlar; peygamberler, veliler, melekler, ruhlar veya putlar olabilir. Bu şirk türü, özellikle sosyal hiyerarşinin oluşumu, otoriteye yaklaşım ve aracılık kurumlarının toplum üzerindeki etkisi açısından önemli sosyal yansımaları sahiptir.⁴²³

Şirk-i takrîb, aracılık kurumlarının ve sosyal hiyerarşinin oluşumuna yol açabilmektedir. Şirk-i takrîb, metafizik düzlemdeki aracı ihtiyacını, sosyal ve kurumsal yapıya aktararak toplumsal katmanlaşmayı güçlendirir.⁴²⁴

Şirk-i takrîb, dinî hiyerarşinin kutsanmasına sebep olabilmektedir. Bu şirk, Allah ile kul arasına giren dinî figürleri (veliler, şeyhler, pîrler) yücelterek, onların toplumda mânevî ve hatta maddî bir aracılık kurumu olarak yerleşmesine zemin hazırlar. Bireyler, ilâhî lütfâ veya affa ulaşmak için doğrudan Allah'a yönelmek yerine, bu araçların nüfuzuna ve himayesine ihtiyaç duyduklarına inanırlar. Bu durum, toplumda din adamları zümresinin otoritesini ve imtiyazını artırır.⁴²⁵

Şirk-i takrîb, liderlikte mutlak itaat anlayışı içerebilmektedir. Aracılık mantığı, ilâhî otoriteyi temsil ettiği düşünülen liderlere (siyasî, dinî veya kültürel) karşı mutlak bir itaat ve sorgulanamazlık beklentisini pekiştirir. Sosyal alanda birey, “yukarıyla” (tanrı) olan ilişkisini “aşağıdaki” (aracı) otorite üzerinden kurduğu için, aracı lidere karşı gelmeyi, dolaylı olarak ilâhî otoriteye karşı gelmekle eşdeğer görebilir. Bu, tevhidin getirdiği doğrudan sorumluluk ilkesini zayıflatır.⁴²⁶

⁴²² Rıza Korkmazgöz, “Tevhidi Bozan Bir Olgu Olarak Şirk: Kur'an'da Şirkin Kavramsal Anlam Alanı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XX, sy 1 (2020): 64, 79, 81.

⁴²³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 650.

⁴²⁴ Wach, *Din Sosyolojisi*, 111.

⁴²⁵ Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 24, 28, 30; Günay, *Din Sosyolojisi*, 597-98; Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, 292.

⁴²⁶ Meerten B. Ter Borg, “Din ve İktidar”, içinde *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, ed. Peter B. Clarke, çev. Mehmet Akgül ve ed. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012), 327.

Şirk-i takrîb, bireysel özgürlüğün ve doğrudan sorumluluğun zayıflamasına yol açmaktadır. Şirk-i takrîb, bireyin Allah karşısındaki doğrudan, kişisel sorumluluğunu aracı kuruma devretmesine yol açar.⁴²⁷

Şirk-i takrîb, bireysel irade ve özgürlüğü kısıtlar. Tevhid, bireyi tüm aracı ve dünyevî otoritelerin kulluğundan kurtararak, ona mutlak bir vicdan ve ibadet özgürlüğü sunar. Şirk-i takrîb ise, bireyin mânevî yolculuğunda ve hayat tercihlerinde aracının rehberliğine bağımlı hale gelmesine neden olur. Bu, toplumsal alanda cemaat ve tarikat liderlerinin bireysel hayat kararları üzerindeki etkisini artırır.⁴²⁸

Şirk-i takrîb, rasyonel düşünceyi engeller. Aracılar üzerinden kurulan dindarlıkta, bilgi ve hakikat, aracının mânevî keşifleri veya yorumları üzerinden aktarılır. Bu, bireyin dinî metinleri doğrudan, akıl ve eleştirel düşünceyle anlamlandırma çabasını engeller ve toplumsal alanda taklitçiliği ve sorgulamadan itaat kültürünü güçlendirir.⁴²⁹

Şirk-i takrîbin, toplumsal kaynakların dağılımına etkileri olmaktadır. Aracılık kurumlarının güçlenmesi, genellikle ekonomik ve sosyal kaynakların bu kurumlar etrafında yoğunlaşmasına neden olur.

Şirk-i takrîb, ekonomik gücün merkezileşmesine yol açabilmektedir. Aracılık iddiasında bulunan dinî yapılar, toplumun maddî kaynaklarını (adaklar, bağışlar, vakıflar) “ilâhî yakınlaşma” vaadiyle toplayarak, önemli bir ekonomik güç haline gelebilirler. Bu durum, toplumsal servetin âdil dağılımını bozarak, mânevî otoritelerin maddî zenginlikle birleşmesine yol açar.⁴³⁰

Şirk-i takrîbin sosyal hayata yansımaları, tevhidin öngördüğü aracısız, doğrudan ve sade ibadet ilkesini zedeleyerek, toplumda hiyerarşik, bağımlı ve karmaşık bir mânevî ve sosyal yapı oluşturur. Şirk-i takrîb anlayışına sahip olanlar, Allah’a yaklaşmak ve yakınlaşmak için aracılar edinmek, bireysel ve toplumsal yaşantılarını sürekli aracılara bağlı ve bağlantılı yaşamak durumundadırlar. Bağımsız düşünme ve yaşama özelliklerini taşımayan bu şirk çeşidine sahip insanlar, özgür düşünemez ve bağımsız hareket edemez

⁴²⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 296.

⁴²⁸ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 100; Ayrıca bkz. Maksut Çetin, “İslam Dininde Tevhid-Özgürlük İlişkisi”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, sy 12 (Haziran 2021): 72.

⁴²⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 548.

⁴³⁰ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 45.

olacaklardır. Bu, tevhidin, bireyin özgürlüğünü, ahlâkî sorumluluğunu ve sosyal eşitliğini koruyan bir kalkan olduğunu göstermek açısından önemlidir.⁴³¹

2.2.2.4. Şirk-i Taklîd

Şirk-i taklîd (taklit şirki), tevhid inancının gerektirdiği aklî ve kalbî tahkiki (araştırma ve delile dayalı kabul) terk ederek, sadece ataları, liderleri veya çoğunluğu takip etme sorununu ele aldığı için, toplumsal düşünce, eğitim ve muhakeme yeteneği açısından önemlidir.

Şirk-i taklîd, temel olarak, inanç ve ibadet esaslarında tahkiki terk ederek (araştırma, delile dayalı kabulü ret) başkalarını körü körüne takip etme yoluyla Allah’a ortak koşma fiilidir. Başkasını taklit ederek koşulan şirk çeşididir.⁴³² Bu şirk türü, kişinin kendi aklını ve iradesini kullanma sorumluluğunu başkalarına devretmesiyle ortaya çıkar. Kur’an’da, müşriklerin atalarını taklit etmeleri⁴³³ ve önderlerini Rab edinmeleri⁴³⁴ eleştirilerek bu taklitçiliğe dikkat çekilmiştir. İslâm öncesi cahiliye Araplarının şirkinde bu tür bir özellik de vardır. Ataların izinden giderek onları taklit etme ve kutsama, bununla birlikte onların mirasçıları olan din adamlarını da kutsallaştırarak ulûhiyyet vasfı verme şeklinde koşulan şirktir.⁴³⁵ İnsanların çoğu, Allah’a ortak koşma konusunda diğer insanları taklit etmektedir.⁴³⁶ Tarih boyunca insanlar, cahiliye Araplarının yaptığı gibi inanç konusunda düşünme ve sorgulamanın sorumluluk ve zahmetinden kaçınarak başka insanları taklit etme kolaycılığına meyletmışlerdir. İnsanca yaşamak için insan olmanın gerektirdiği sorgulama yetisi ve yetkisini kullanmamakta, sürekli taklit ettiklerine bağımlı yaşamaktadırlar.⁴³⁷

Taklit, insanın fitraten gelişmemesine, fitrî özellik ve güzelliklerini ortaya çıkaramamasına, toplum hayatında iyiliğin var olamamasına ve yaygınlaşamamasına yol açacaktır. İyi olan yeterince gelişmeyince kötü olan etkin, hâkim ve yaygın olacaktır.

⁴³¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 500, 645, 650, 652.

⁴³² Satılmış, “Düalizm Eleştirisi”, 311; Sinanoğlu, “Şirk”, 197.

⁴³³ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/170.

⁴³⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Tevbe, 9/31.

⁴³⁵ Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, 123.

⁴³⁶ Bulut, “İmân ve Mâhiyeti”, 55.

⁴³⁷ Bkz. İbrahim Yıldız, “Kur’ân-ı Kerîm’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 26 (Aralık 2015): 175-215.

Şirk-i taklîdin sosyal hayata yansımaları, toplumsal düşünce yapısı, eğitim ve lider-toplum ilişkileri üzerinden incelenebilir.

Şirk-i taklîd, toplumsal düşünce ve eleştirel aklın zayıflamasına sebep olmaktadır. Şirk-i taklîd, tevhidin talep ettiği aklî sorumluluğun terk edilmesiyle, toplumda rasyonel düşüncenin ve sorgulayıcı kültürün körelmesine yol açar.⁴³⁸

Şirk-i taklîd, düşünsel tembelliğe ve muhakeme eksikliğine yol açmaktadır. Tevhid, insanı aklını kullanarak evreni ve ilâhî mesajı araştırmaya (nazar ve istidlâl) çağırır. Taklit şirki, bu sorumluluğu atlayarak, hazır inanç ve fikir kalıplarının sorgulanmaksızın kabul edilmesini sağlar. Sosyal hayatta bu, özellikle genç nesiller arasında bağımsız ve eleştirel düşünme yeteneğinin azalmasına, entelektüel üretkenliğin düşmesine ve dogmatik yaklaşımların güçlenmesine neden olur.⁴³⁹

Şirk-i taklîd, toplumsal gelişimin engellenmesi sonucuna götürebilmektedir. Taklitçi zihniyet, inanç ve sosyal normların değişmez ve sorgulanamaz olduğu varsayımıyla, toplumsal reform ve yenilikçi düşüncelere karşı direnç gösterir. Geleneklerin ve atalardan kalma pratiklerin kutsanması, tevhidin dinamik, aklî ve sürekli yenilenmeyi esas alan yapısıyla çatışarak, toplumun durağanlaşmasına ve modern dünyanın sorunlarına çözüm üretememesine yol açar.

Şirk-i taklîd, otoritenin kutsanması ve itaat kültürünün oluşmasına sebep olabilmektedir. Şirk-i taklîd, inançsal ve ahlâkî sorumluluğu bireyden alıp, liderlere veya çoğunluğa yükleyerek sosyal otorite ilişkilerini çarpıtır.

Şirk-i taklîd, liderleri ilâhlaştırma eğilimi ortaya çıkarabilmektedir. Kur'an'da Tevbe sûresinin 31. Âyetinde belirtildiği gibi, hahamların ve rahiplerin 'rabler edinilmesi', onların sözlerinin ilâhî emir gücünde görülmesi anlamına gelir. Sosyal alanda bu, siyasî, dinî veya kültürel liderlerin (şeyh, karizmatik lider, parti başkanı) sözlerinin mutlak doğru ve sorgulanamaz kabul edilmesine, onlara olan bağlılığın ise ilâhî bir ibadet seviyesine çıkarılmasına yol açar. Bu durum, toplumsal alanda baskıcı ve karizmatik liderlik biçimlerinin yeşermesine zemin hazırlar.⁴⁴⁰

⁴³⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, 373.

⁴³⁹ Yıldız, "Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", 179.

⁴⁴⁰ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, 52, 93.

Şirk-i taklîd, sürü psikolojisinin oluşmasına ve ümmet bilincinin zayıflamasına yol açmaktadır. Tevhid inancının kurduğu ümmet bilincinin temel direği, bireyin akıl ve istidlal (delile dayanma) yoluyla tahkikî (araştırmaya dayalı) bir imana ulaşmasını ve ferdî sorumluluk taşımasını gerektirir.⁴⁴¹ Kur'an-ı Kerim, muhataplarını sürekli olarak düşünmeye ve muhakeme zinciri oluşturmaya çağırarak, insanın en değerli özelliğinin bilgi ve düşünme kapasitesi olduğuna işaret eder.⁴⁴² Ancak, şirk-i taklîd olarak adlandırılan körü körüne itaat temelli anlayış, bu tahkikî ümmet bilinci yerine, eleştirel düşünceyi ve sorgulamayı devre dışı bırakan bir sürü psikolojisi veya grup şuuru oluşturur.⁴⁴³ Bireyler, alışkanlıklarını gözden geçirmeyerek birbirlerini taklit etme eğilimi gösterirler ve kişisel iradelerini çoğunluğun veya liderin kararına bırakarak, kendi hürriyetini bir dereceye kadar aşındırırlar. Bu durum, aynı zamanda, toplumsal âdet veya kuralın korunması için zorla veya gönülle boyun eğilen bir baskı mekanizmasıdır. Topluluk içinde kendi özel varlığı emilmiş olan birey, kolektif bilincin güçlü baskısı altında kaldığından, bu durum toplumsal ahlâk ve vicdanın bağımsız hareket etme yeteneğini köreltir. Bu tür körü körüne itaat, dinin özü değil, sonradan dine eklenen bazı eklentiler veya hurafelerden kaynaklanabilir.⁴⁴⁴

Şirk-i taklîd, tevhidin öngördüğü bilinçli ve tahkikî ümmet bilinci yerine, körü körüne itaat temelli bir “sürü psikolojisi” oluşturur. Bireyler, kişisel sorumluluklarını çoğunluğun veya liderin kararına bırakarak, yanlış bile olsa, grubun peşinden gitme eğilimi gösterirler. Bu, toplumsal ahlâk ve vicdanın bağımsız hareket etme yeteneğini köreltir.⁴⁴⁵

Şirk-i taklîd, hukukî ve ahlâkî standartların bozulmasına sebep olabilmektedir. Şirk-i taklîd, hukukun kaynağının deformasyonuna yol açmaktadır. Tevhid inancının gerektirdiği evrensel ve aklî adâlet prensipleri, bilinçli ve sorumlu bir tahkikî (araştırmaya dayalı) imana ve hürriyete dayanır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim, muhatapları kendi yaratılışları üzerinde düşünmeye ve muhakeme zinciri oluşturmaya çağırır.⁴⁴⁶ Buna

⁴⁴¹ Mevlüt Özler, “Kelam Tarihi”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 23.

⁴⁴² Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/79.

⁴⁴³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 257-58.

⁴⁴⁴ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, çev. izzet Er (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 223-24.

⁴⁴⁵ Ramazan Yazıcı, “Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Mülâhazalar -Bilgiyi Temellendirmenin Serüveni- -II-”, *Nida*, sy 200 (2021): 1-2.

⁴⁴⁶ Kur'an-ı Kerim, Tûr, 52/35.

karşın, şirk-i taklîdin (körü körüne taklidin) yaygın olduğu toplumlarda hukukî normların kaynağı deformasyona uğrayarak, ilâhî vahiy ve rasyonel ilkelerden uzaklaşır.⁴⁴⁷ Toplumsal hayatı düzenleyen bu âdet hukuku, kuralı koruyan ve yaşatan, zorla veya gönülle boyun eğilen bir toplumsal baskı (yaptırım) mekanizması olarak işler. Bu durum, evrensel kozmik, ahlâkî ve ritüel bir kanun değeri taşıyan dinî geleneğin, düşüncenin yerini tuttuğu ilkel topluluklardaki duruma benzer. Hukuk, bir kurum olarak üniversite veya vergi müfettişinin sınıflaması gibi faillere bağlı olarak da inşa edilebilir, bu da hukukun belirli bir sınıfın (hâkim sınıf) veya çıkar grubunun lehine çarpıtılmasına neden olabilir. Dolayısıyla, tevhidin getirdiği evrensel adâlet ve hukuk ilkeleri, yerel, sınırlı ve keyfî uygulamalarla gölgelenir. Dahası, ceza yargılamasının içine, suçun faili yerine suçun ne olduğu, hangi gerçeklik alanına ait olduğu ve failin gelişiminin nasıl öngörülebileceği gibi değerlendirmeye, teşhise ve öngörüye yönelik başka gerçeklik sorularının dâhil olması, hukukun esas kurallarını değiştirebilmektedir.⁴⁴⁸

Şirk-i taklîdin hâkim olduğu toplumlarda, hukukî normlar, ilâhî vahiy ve aklî ilkelerden ziyade, yerleşik otoritelerin (atadan kalma örf, cemaat kuralı) uygulamalarına dayanır. Bu, tevhidin getirdiği evrensel adâlet ve hukuk ilkelerinin yerel, sınırlı ve keyfî uygulamalarla gölgelenmesine neden olur.⁴⁴⁹

Şirk-i taklîdin sosyal hayata yansımaları, tevhidin talep ettiği akıl, özgür irade ve tahkik ilkelerinin terk edilmesine bağlı olarak, dogmatik, statik ve lidere bağımlı bir toplumsal yapının oluşmasına neden olur. Bu analiz, tevhid inancının, sadece metafizik bir gerçeklik değil, aynı zamanda bireysel aklın özgürleşmesi ve toplumsal dinamizmin korunması için de zorunlu bir metodoloji sunduğunu ortaya koyar.

2.2.2.5. Şirk-i Esbâb

Şirk-i esbâb (sebepleri ortak koşma şirki), görünen maddî sebeplere (esbâb), Allah'tan bağımsız ve özerk bir etkileme gücü ve yaratıcılık atfetmek demektir. Allah'ı kabullenmeyip sebepleri, yaratıcı yerine koyarak yapılan şirk koşma çeşididir. Allah'ın kâinata etki ve müdahalesini reddederek tabiata ve varlıklara ulûhiyyet verme şeklinde

⁴⁴⁷ Kur'ân-ı Kerîm, Zuhuruf, 43/20-25; Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 93.

⁴⁴⁸ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 6. bs, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992), 22-23.

⁴⁴⁹ Âdet tanımını için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1968), 3.

sebepleri şirk koşmadır. Tevhîd-i ef'âle (Allah'ın fiillerinde birlik) aykırıdır; zira bu inanca göre, tüm fiillerin ve sonuçların gerçek yaratıcısı Allah'tır; sebepler ise sadece birer perdedir (Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmında, sebebin sonuç üzerindeki etkisi Allah tarafından yaratılır). Şirk-i esbâb, sebeplere mutlak güç atfederek tevhidi zedeler.⁴⁵⁰

Şirk-i esbâb, tabiatçıların şirkidir.⁴⁵¹ Buna tabiatın Allah'a ortak koşulması sebebiyle şirk-i tabîî de denilmektedir. Tabiatçı filozofların, tabiatı, kâinatı var eden temel sebep görmeleri şeklindeki şirkir.⁴⁵² Sebepleri yaratanın Allah olduğuna ve Allah'ın bunları bir kurallar bütünü ve düzen (sünnetullah) içerisinde yarattığına inanmak, tevhide götürmektedir. Sebeplerin kendisini etken kabul ederek esbâbı asıl görmek, Allah'a sebepleri ortak koşmak olacağı için kâinatın var oluş ve işleyişini yanlış anlama sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, varlığı, insanı, kâinatı doğru anlayamamak demektir. Bu, günümüz insanların bir kısmında var olan zihinsel bir bunalım hâlidir.⁴⁵³

Bu şirk türünün sosyal hayata yansımaları, bireysel irade, çalışma etiği ve bilime yaklaşım konularında belirginleşir.

Şirk-i esbâb, insan iradesini ve sorumluluğunu tahrif ederek, insanın kendi iradesini ve çevresindeki maddî sebepleri, ilâhî iradede bağımsız bir güç olarak konumlandırmasına yol açar.

Şirk-i esbâb, aşırı güven ve kibre (isticâle) sebep olabilir. Maddî sebeplere mutlak güç atfetmek, bireylerde kendi çabalarının ve maddî imkânlarının ilâhî yardıma ihtiyaç duymaksızın sonuç vereceği yönünde bir kibir ve aşırı güven duygusu doğurabilir. Sosyal hayatta bu, başarı ve zenginliğin sadece kişisel beceri ve maddî imkânlarla bağlanması, dolayısıyla nankörlük (küfrân-ı ni'met) ve başkalarına karşı üstünlük hissinin gelişmesine yol açar. Tevhidin getirdiği “sebeplere sarıl ama sonucu Allah'tan bekle” prensibi zayıflar ve hatta yok olur.

Şirk-i esbâb, sorumluluğun sebeplere yüklenmesidir. Başarısızlık durumunda, bireyler ilâhî takdiri veya kendi eksiklerini düşünmek yerine, suçu dışsal ve maddî sebeplere (şanssızlık, ekonomik koşullar, başkalarının engeli) yükleme eğilimi

⁴⁵⁰ Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, 124.

⁴⁵¹ Bulut, “İmân ve Mâhiyeti”, 55.

⁴⁵² Satılmış, “Düalizm Eleştirisi”, 311.

⁴⁵³ Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, 124.

gösterebilir. Bu durum, bireysel muhasebe ve tövbe kültürünü zayıflatarak, toplumsal alanda şikâyet ve mağduriyet odaklı bir dilin yayılmasına neden olabilir.⁴⁵⁴

Şirk-i esbâb, sorumluluktan kaçınmadır. Şirk-i esbâb, başarıyı sadece maddî sebeplere, başarısızlığı ise dışsal güçlere yükleyerek, bireyin ahlâkî ve mânevî sorumluluk almaktan kaçınmasına zemin hazırlar. Bu, toplumsal sorunlara rasyonel ve ahlâkî çözümler üretme yeteneğini zayıflatır.⁴⁵⁵

Şirk-i esbâbın bilim, teknoloji ve ekonomik yaşama yansımaları önemlidir. Çünkü şirk-i esbâb, bilimsel ve teknolojik gelişmelere bakış açısını temelden etkileyebilir.

Şirk-i esbâb, teknolojinin kutsanmasını (teknokrasi) içerebilir. Şirk-i esbâbın modern yansıması, bilimin ve teknolojinin insan hayatındaki sorunları mutlak ve tek başına çözebileceği inancıdır. Bu, bilimin ve teknik araçların kutsallaştırılmasına (teknokrasi) ve bu araçların, ilâhî yönlendirmeden bağımsız olarak mutlak kurtarıcı olarak görülmesine yol açar. Toplumsal kararların, etik veya mânevî değerlerden bağımsız olarak, sadece “bilimsel veri” ve “teknik yeterlilik” üzerinden alınması eğilimini güçlendirir.⁴⁵⁶

Şirk-i esbâb, maddî bağımlılık ve ekonomik köleliğe yol açabilir. Ekonomik sebeplerin (para, sermaye, piyasa) mutlak güç olarak görülmesi, bireyleri bu maddî unsurlara bağımlı hale getirir. Tevhidin “rızkın Allah’tan geldiği” ilkesi zayıflarken, sosyal hayatta maddî çıkarların ve sermayenin mutlak otorite haline gelmesi, bireylerin bu çıkarlar uğruna ahlâkî değerlerden taviz vermesine neden olabilir.⁴⁵⁷

Şirk-i esbâb, toplumsal adâlet ve eşitlik anlayışına zarar verebilir. Şirk-i esbâb, ilâhî adâlet inancının zayıflamasına yol açar. Şirk-i esbâbın hâkim olduğu bir zihniyet, dünyadaki tüm başarı ve başarısızlıkları sadece maddî çabalara ve imkânlara bağladığı için ilâhî takdir, imtihan ve âhiret inancının sosyal adâlet anlayışındaki rolü azalır. Sosyal

⁴⁵⁴ Giddens, *Sosyoloji*, 398.

⁴⁵⁵ Düzgün, “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, 8-9.

⁴⁵⁶ Michele Dillon, “Geç Modernitede Dinin Sosyolojisi”, içinde *Din Sosyolojisi Elkitabı*, ed. Michele Dillon, çev. Hüsamettin Arslan (3-22; İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2014), 3-4.

⁴⁵⁷ Giddens, *Sosyoloji*, 405; Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013), 246-51; Emile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 205-8.

sorunlara (yoksulluk, hastalık) bakış açısı, ilâhî bir hikmet arayışından ziyade, sadece maddî sebeplerin eksikliğine indirgenir.⁴⁵⁸

Şirk-i esbâb, toplumsal karmaşaya sebep olabilir. Şirk-i esbâb, sebeplerin tanrılaştırılması olarak nesne ve olayların tanrısallık özelliğine büründürülmesi ve ulûhiyyet verilmesidir. Bu tür bir şirk, birey ve toplum hayatında nesne ve olayların sebep olması yerine asıl ve amaca dönüşmesine yol açacaktır. Bu durum ise birey ve toplum hayatında karmaşa ve kargaşa sebebi olarak kaosa yol açacaktır. Birey ve toplum hayatının düzenine engel olacaktır.⁴⁵⁹

Şirk-i esbâbın sosyal hayata yansımaları, tevhd-i ef'âlin zayıflamasıyla, insanın kendi gücüne ve maddî araçlara aşırı güvenen, mânevî sorumluluktan kaçınan ve maddî sebepleri kutsayan bir toplumsal yapıyı destekler. Bu, tevhid inancının, maddî ve mânevî yaşam arasındaki dengeyi koruyarak, bireye, maddî olana aşırı bağımlılığın ve kibirden koruyan bir sosyal etik zemin sunduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁴⁶⁰

2.2.2.6. Şirk-i Hafî

Şirk-i hafî, gizli şirk demektir. Riya (gösteriş) ve nefsin ilâh edinme şeklindeki şirk türüdür. Şirk-i hafî, görünüşte tevhidi korurken, niyet ve kalbî amellerde gizlenen bir şirk türü olduğu için, toplumsal ahlâk, samimiyet ve içsel motivasyonun bozulması açısından kritik öneme sahiptir.⁴⁶¹

Şirk-i hafî (gizli şirk), İslâm akaidinde en ince ve tehlikeli şirk türü olarak kabul edilir. Bu şirk, kişinin amelini ve ibadetini, Allah rızasından başka bir gaye ile yapması, yani riya (gösteriş) veya süm'a (duyurma) gibi gizli niyetleri barındırmasıdır Hz. Peygamberin (s.a.v.) bu şirki “karıncanın ayak sesinden daha gizli”⁴⁶² olarak nitelendirmesi, onun bireysel yaşamdaki görünmez etkisinin tehlikesini ortaya koyar. Şirk-i hafînin sosyal hayata yansımaları, toplumsal ahlâkın niteliği, samimiyet ve güven kültürü üzerinden incelenir.

⁴⁵⁸ Bkz. Harun Çağlayan, “Sosyolojik Açıdan Müslüman İlahî Adalet Algısı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* V, sy 4 (2016): 766-79.

⁴⁵⁹ Enver Bayram ve Hasan Coşkun, “Kur’an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8, sy 2 (Aralık 2020): 484.

⁴⁶⁰ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 112.

⁴⁶¹ Bkz. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, “Şirk”, içinde *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. bs (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 295-96; Sinanoğlu, “Şirk”.

⁴⁶² Buhârî, el-Edebü'l-müfred, 716.

Şirk-i hafî, toplumsal ahlâkın ve ilişkilerin yüzeyselleşmesine, bireylerin eylemlerinin ardındaki niyeti bozarak, sosyal hayatta dürüstlük ve samimiyetin yerini gösteriş ve menfaatin almasına yol açar.⁴⁶³

Bir amel eğer Allah rızası için yapılıyorsa bunun adı ihlâstır, makbul olan bu tür amellerdir. Eğer amellerin yapılmasında Allah rızası dışında bir maksat gözetiliyorsa işte buna riya denir. Riyada Allah rızası değil, insanların rızası gözetilmektedir. Bir amelde “desinler, duysunlar ve görsünler” amaçlanıyorsa işte bu riyadır, o da gizli şıktır. Allah’ın razı olması temeline dayanması gereken fiil ve davranışların gösteriş ve menfaat için yapılması anlamına gelen riya, rubûbiyyet tevhidinde zarar vermektedir.⁴⁶⁴

Şirk-i hafî, riya kültürünün yaygınlaşmasına sebep olmaktadır. Şirk-i hafînin en belirgin sosyal yansıması, bireylerin toplum içindeki iyi davranış, ibadet ve yardımseverlik gibi amelleri Allah rızası için değil, başkalarının takdirini kazanmak (riya) amacıyla yapmasıdır. Bu, toplumsal ahlâkî eylemlerin mânevî derinliğini ve samimiyetini ortadan kaldırır. Toplum, gerçek erdemliler yerine, iyi görünmeyi başaranların ödüllendirildiği yüzeysel bir yapıya dönüşür.⁴⁶⁵

Şirk-i hafî, güvenin zedelenmesi sonucunu ortaya çıkarabilmektedir. Çünkü bireylerin niyetlerinin sürekli şüpheli hale gelmesi, sosyal ilişkilerde güvenin aşınmasına neden olur. İnsanlar, birbirlerinin iyi niyetli davranışlarının bile ardında gizli menfaat veya gösteriş arayabilirler. Bu durum, tevhidî ahlâkın temelini oluşturan şeffaflık ve karşılıksız sevgi/yardım ruhunu zedeler.⁴⁶⁶

Şirk-i hafî, otorite ve liderliğin meşruiyet sorununa yol açabilir. Şirk-i hafî, dinî veya sosyal liderlik pozisyonunda olan kişilerin otoritesinin, ilâhî bir kaynaktan değil, beşerî bir kaynaktan beslenmesine neden olabilir.⁴⁶⁷

Riya, toplumda dinî veya siyasî liderlik yapan kişilerde olursa, amellerin ve hizmetlerin Allah’a itaat temelinde değil, kitlelerin beğenisi ve oylarını kazanma niyetiyle

⁴⁶³ Yahya Mustafa Keskin, “Toplumsal Tabakalaşma ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 457.

⁴⁶⁴ Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 114; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 296.

⁴⁶⁵ Buhârî, el-Edebü’l-müfred, 716.

⁴⁶⁶ Mustafa Çağrı, “Riya”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:138; Fikret Karaman, *Din ve Sosyal Hayat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.), 52.

⁴⁶⁷ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 32, 52.

yapması demektir. Bu anlamda riya, modern sosyo-politik yansıması olan “popülizm”, “imaj yönetimi” ve “din istismarı” gibi konuları içermektedir. Bu konumdaki kişilerin yaptıkları riya, o kişilerin liderliği, mânevî sorumluluktan uzaklaştırıp, popülizm ve imaj yönetimi gibi dünyevî kaygılara indirgeyen bir takım olumsuz sonuçlar ortaya çıkarır. Bu tür bir liderlik ise tevhidin talep ettiği doğruluk ve hakkaniyet ilkesine aykırıdır.⁴⁶⁸

Şirk-i hafnin yaygın olduğu bir ortamda, gerçekten samimi (muhlis) ve gösteriştan uzak müslüman bireyler, toplumun yüzeysel beklentilerini karşılamadıkları için gözden kaçabilir veya takdir görmeyebilirler. Bu durum, samimi müslümanlığın toplumsal teşvikini zayıflatır ve gerçek tevhid ehlinin yalnızlaşmasına sebep olur.⁴⁶⁹

Şirk-i hafî, bireysel eylemlerden öte, kurumsal düzeyde de kendini gösterebilir; sosyal yapı ve kurumsal ibadetlere yansır. Kurumsal riya; cami, vakıf veya eğitim kurumları gibi dinî kuruluşların, hizmetlerini Allah rızası yerine, sadece bağış toplama, itibar sağlama veya siyasî nüfuz kazanma amaçlarıyla yapmasıdır. Bu, kurumların toplumsal işlevini ve mânevî değerini düşürür.⁴⁷⁰

Riya, toplumda genel bir yaygınlık kazandığında, toplu olarak cemaatle kılınan namazlar, zekât ve hac gibi görünürlüğü olan birtakım ibadetler, gerçek mâna ve niyetten yoksun bir şekilde, sadece toplumsal birer görev ve formalite olarak icra edilir. Bu, tevhid inancının sosyal hayatın her anına yayılması hedefini zedeler. İbadetlerin mahiyeti ve icra biçimleri, ancak İslâm’ın temel ilke ve esasları çerçevesinde bir değer ifade eder. Bu amelleri temel özelliklerinden bağımsız değerlendirmek, formaliteye dönüştürmek veya riya karıştırmak ise onları özünden kopararak asıl mâna ve gayesinden uzaklaştırmaktadır.⁴⁷¹

Max Weber, analizlerinde, “bazı sıkıcı formalitelerin uygulanışının fazlaca bir fedakârlık oluşturmadığı” ve bunların “herkesin bildiği gibi sadece formalite” olarak gerçekleştirildiğini ifade eder.⁴⁷² İslâmî perspektiften bakıldığında, inanmadan yapılan hareketler veya gösteriş için yapılan ibadet ve davranışlar, din ve ahlâk açısından herhangi

⁴⁶⁸ Bkz. “Din ve Politika” Günter Kehr, “Din Sosyolojisi (1. Bölüm)”, içinde *Din Sosyolojisi*, 3. bs, ed. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, çev. M. Emin Köktaş vd. (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 85-90.

⁴⁶⁹ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 114.

⁴⁷⁰ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 186.

⁴⁷¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 86-87.

⁴⁷² Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 251.

bir değere sahip olmamaktadır.⁴⁷³ Bu yüzden ibadetler, doğru niyetten yoksun olduğunda ve riya karıştırıldığında geçerliliğini yitirdiği için tevhidin gerektirdiği samimiyet ve içsel motivasyon zedelenmektedir.⁴⁷⁴

Şirk-i hafinin sosyal hayata yansımaları, görünürdeki iyi niyetli eylemlerin ardında yatan gizli menfaat ve gösteriş niyetleri nedeniyle toplumsal ahlâkın içten çürümesine ve güven kültürünün zayıflamasına neden olur. Bu, tevhidin sadece dışsal bir kabul değil, aynı zamanda kalbin saflığını (ihlâs) ve amellerin özündeki samimiyeti gerektiren, toplumsal düzenin mânevî temelini oluşturan bir ilke olduğunu vurgulamak açısından önemlidir.⁴⁷⁵

Riya, şirk-i hevâ ve heves başlığı altında işlediğimiz güncel bazı psikolojik ve sosyolojik kişilik problemlerine ve ahlâkî bozulmalara yol açmaktadır.⁴⁷⁶ Bunlar, şirk-i hevâ ve heves başlığı altında incelenecektir.

Nefsini ilâh edinme, kişinin kendi nefesine karşı verdiği aşırı değerden dolayı ilâh seviyesine çıkaracak kadar yüceltme şeklinde Allah’a şirk koşma şeklidir.⁴⁷⁷ Bu şekilde olan şirk, şirk-i hevâ ve heves olarak da isimlendirilebilmektedir.⁴⁷⁸ Bu yüzden bu konu bir sonraki başlık altında daha geniş olarak değerlendirilmiştir.

2.2.2.7. Şirk-i Hevâ ve Heves

Şirk-i hafî içerisinde yer alan bu şirk türü, ayrı bir başlık olarak ifade edilebilmektedir. Şirk-i hevâ ve heves, kişinin kendisine, nefesine karşı verdiği aşırı değerden dolayı ilâh seviyesine çıkaracak kadar yüceltme şeklinde Allah’a şirk koşmaktır. Kur’an’da, hevâsını/nefsini ilâh edinme olarak tavsif edilmiştir.⁴⁷⁹

Şirk-i hevâ ve heves, insanın kendi benliğini merkeze alarak yüceltmesi ve insanî vasıfların üstüne çıkartarak ulûhiyyet vermesi şeklinde koşulan şirkdir. Yani hevâ ve

⁴⁷³ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 93.

⁴⁷⁴ Kurt, “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşüncede Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”, 188.

⁴⁷⁵ Kurt, “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşüncede Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”, 186.

⁴⁷⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur’an’da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 231-32.

⁴⁷⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Furkan, 25/43: “Kötü duygularını kendisine tanrı edinen kimseyi gördün mü?...”

⁴⁷⁸ Seyyid Kutub, *Tevhid’in Anlamı*, 3. bs, çev. Vahdettin İnce ve Abdullah Yıldırım (Konya: Şehadet Yayınları, 2018), 74; İbn Teymiyye, *Duâ ve Tevhid*, 62.

⁴⁷⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Furkan, 25/43.

heveslerin, nefsânî arzu ve isteklerin, her şeyin üstünde tutularak kutsallaştırılması ve bu anlamıyla bunlara tapılmasıdır. Şirkin bu çeşidine, şirk-i ağraz da denilmektedir.⁴⁸⁰

Şirk-i hevâ ve heves, kelâmî/teolojik açıdan, kişinin kendi nefsinin ilâh edinmesi ve süflî arzularının mutlak otorite haline gelmesi durumunu ifade eder. Bu, görünüşte tevhidî inancı korurken, kalbî amellerde gizlenen bir şirk türü olup, niyet ve içsel motivasyonun bozulması açısından kritik öneme sahiptir. Bu teolojik sapma, modern sosyo-psikolojik düzlemde; egoizm, hedonizm, narsizm, nispetizm ve dışsal onay arayışına dayanan histrionik kişilik eğilimleri şeklinde karşılık bulur. Günümüzde, şirk-i hevâ ve heves çeşidinin, bazı düşünme tarzlarına sebep olduğu ve yaşam biçimine dönüştüğü veya anlayış ve/veya öğreti biçiminde şekillendiği görülmektedir. Bunlar, hedonizm, egoizm, narsizm, nispetizm, histrionik kişilik bozukluğu, vb.dir.⁴⁸¹ Bunları kısaca görelim:

Hedon, Yunanca haz anlamına gelir. Hedonizm, ‘haz ve onun karşısı olan acı kavramları üzerine’ kurulu bir anlayıştır. Psikolojik hedonizm ve etik hedonizm olarak iki şekilde adlandırılmıştır.⁴⁸² Psikolojik ve motivasyonel hedonizm, sadece haz ve acının bizi motive ettiğini savunur. Etik veya değerlendirci hedonizm, yalnızca hazzın değer veya kıymete sahip olduğunu ve yalnızca acı veya hoşnutsuzluğun değersizliğe veya değer zıddına sahip olduğunu iddia eder.⁴⁸³ Hedonizm, insan için en iyi şeyin veya en üstün iyiliğin haz olduğu anlayışı ve öğretisidir.⁴⁸⁴

Hedonizm, birey ve toplumda, hazzı kutsamay; gereğinden fazla yüceltmeyi ve zevki en büyük otorite olarak görmeyi esas alır. Haz, en büyük değer olunca, hayatı yaşamanın temeli olan ilâhî değerler göz ardı edilip hayat, haz elde etmek üzerine kurulur. Bu da birey ve toplum hayatında ilâhî, insanî ve ahlâkî değerlerin yok olmasına, birey ve toplum hayatının çürümesine, bireyin bunalımlarla boğulmasına, toplumların yok olmalarına sebep olur.⁴⁸⁵

⁴⁸⁰ Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, 123.

⁴⁸¹ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 304.

⁴⁸² Ebuzer Dalda, *Etik Teorilerin Bir Örneği Olarak Hedonizm (Zevkperizm)* (2022), 3.

⁴⁸³ Stanford Felsefe Ansiklopedisi: hedonizm maddesi <https://plato.stanford.edu/entries/hedonism/> erişim: 21.04.2025

⁴⁸⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 401; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976), 2:293.

⁴⁸⁵ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 177.

Hedonizm, aynı zamanda dünyevî zevklere odaklanmaya, onlara aşırı bağlılığa, imanî, ahlâkî ve insanî değerlerin ihmal edilerek yok olmasına sebep olur. Hedonizm, bireyin arzularının en üst otorite olarak görülmesine sebep olur. Dolayısıyla toplumun da değerlerden uzaklaşarak bireysel hazlara batmış, psikolojik bunalımlarla boğuşan bir toplumsal çürümeye yol açar. İnsanın mutluluğu ve hazzı istemesi fitrî olmakla birlikte bu arayışın Allah'ın emirlerini, ahlâkî ilkeleri ve insanî değerleri yok edecek seviyeye dönüşmesi ve hazzın kutsanması, en üstün değer olarak görülmesi, şirk özelliği kazanmasına sebep olmaktadır.⁴⁸⁶

Egoizm, bencilik veya bencillik olarak ifade edilmektedir. Arapça'da enâniyet olarak geçmektedir. Kişinin, sadece kendisiyle ilgilenerek kendi dışındaki her şeyi kendi faydasına kullanmasıdır. Kendini üstün görerek kendisini her şeyin amacı kabul etmesi meyline de egosantrizm denilir.⁴⁸⁷ Egoizm, insanın, davranışlarını, kendi çıkarlarına, tatminine ve mutluluğuna göre düzenlemesine denir. Egoizm, kişinin, kendisini doğal olan korumaya ve varlığını devam ettirmeğe çalışması meylinin patolojik bir hastalık haline dönüşmesidir.⁴⁸⁸ Egoizm, benmerkezcilik olduğu için kişinin her şeyi kendini merkeze alarak düşünmesi anlamındadır. Bu ise yaratıcıyı, kâinatı, insanı, toplumu, kişinin kendi benliği üzerinden anlama ve yorumlama, ona göre yaşama özelliği olduğundan insanî ve ahlâkî değerlerin dikkate alınmaması ve önemsenmemesini ifade etmektedir. Bu şekilde düşünen ve yaşayan insan/insanlar, başkasını/başkalarını dikkate almayan, önemsemeyen, onlara değer vermeyen bir anlayışı ve buna bağlı sonuçları ortaya çıkarmaktadır. Egoist olan kişi, insan haklarını, toplumsal değerleri ve ahlâkî dikkate almayacağı için kendi dışındaki varlıkları ve insanî değerleri kabullenmeyecektir.⁴⁸⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de, müşriklere, 'Allah'ın verdiği rızıklardan başkalarına da infak etmeleri' istendiğinde 'dilese Allah'ın doyuracağı kimseleri' kendilerinin niye yedirecekleri itirazında bulunmaları, egoist yaklaşımın o dönem müşriklerindeki bir örneğidir.⁴⁹⁰ Yine Hz. Musa (a.s.) dönemindeki Firavun'un kendini rabb olarak ilan

⁴⁸⁶ Sambur, "Tevhidin Bütüncül Yöntemi Anlayışı Işığında İnsan ve Psikoloji", 80.

⁴⁸⁷ Hayati Hökelekli, "Enâniyet", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11:11:170.

⁴⁸⁸ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976), 1:150.

⁴⁸⁹ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 167.

⁴⁹⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Yâsîn, 36/47.

ettiği,⁴⁹¹ anahtarlarını taşımanın bile güçlü bir topluluğa zor geldiği hazinelerin sahibi Karun'a, servetini Allah yolunda harcaması, Allah'ın kendisine ihsan ettiklerinden başkalarına da ihsanda bulunması vd. tavsiyelerde bulunulduğunda, 'sahip olduklarına kendisinin ilmi sayesinde ulaştığını' söyleyerek tavsiye edilenleri yerine getirmekten kaçındığı ifade edilmiştir.⁴⁹² Firavun, siyasî olarak yönetimde kendini üstün görerek kutsallaştırmanın, Karun ise oldukça fazla miktarda sahip olduğu mal varlığında bencilik göstermenin tarihteki örnekleridir. İnsanoğlunda, her şey için kendini amaç görme ve her şeyi de kendisine araç olarak düşünme meyli vardır.⁴⁹³ Bu meyil kontrol edilmediğinde ortaya, ne olacağı, nereye varacağı ve nerde duracağı bilinmeyen bir egoizm/enâniyet çıkmaktadır. Egoist insan, kendisini her şeyden önemli ve her şeyden üstün gördüğü için kendisine ulûhiyyet verdiği için şirk-i hevâ ve heves kapsamında değerlendirilir.⁴⁹⁴

Narsizm, kişinin kendine aşırı bağlılığı ve kendini beğenerek kişinin kendisine hayranlık duymasıdır.⁴⁹⁵ Bir diğer ifadeyle kendini aşırı beğenme şeklindeki psikolojik bir bozukluktur. Narsizm, kişinin kendisini olduğundan büyük görme, kendine hayran olma, kendini aşırı beğenme, kendine âşık olma⁴⁹⁶ anlamlarındadır. Narsist kişilerde, kendisinin çok önemli, özel ve eşi bulunmaz bir kişi olduğu duygusu taşıdıkları, çok beğenilmeyi istedikleri, ayrıcalıklı olduklarına inanarak toplum içerisinde öncelik haklarının kendilerinin olduğunu düşündükleri, amaçlarına ulaşmak için başkalarının zayıf yanlarını kendi çıkarları için kullandıkları, vd. belirtiler yüzünden kişilik bozukluğu olarak görülmektedir.⁴⁹⁷

Narsizm, belli bir seviyeye kadar kabul edilebilir görülebilmekle birlikte (birincil narsizm)⁴⁹⁸ abartılı narsizm, kendisini aşırı beğenme, üstün görme, sürekli beğeni, ilgi ve onay bekleme özellikleriyle patolojik bir özellik taşımaktadırlar. Kur'an, Hz. Âdem'in yaratılmasında kendisinin yaratılış özü itibarıyla insandan üstün olduğunu ifade eden

⁴⁹¹ Kur'ân-ı Kerîm, Nâziât, 79/24.

⁴⁹² Kur'ân-ı Kerîm, Kasas, 28/76-79.

⁴⁹³ Hökelekli, "Enâniyet", 11:170.

⁴⁹⁴ Kurt, *İmanın Toplumsal Yansıması*, 134.

⁴⁹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 616.

⁴⁹⁶ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Birlik Yayınları, 1981), 752.

⁴⁹⁷ İsa Özel, "Kur'ân Ekseninde Narsizm ve Din = Narcissism and Religion in the Axis of Quran", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* VI, sy 28 (2013): 250-51.

⁴⁹⁸ Bkz. Özel, "Kur'ân Ekseninde Narsizm ve Din = Narcissism and Religion in the Axis of Quran", 251-56.

şeytanın, ilk narsist olarak ortaya çıktığını bildirmiş olmaktadır.⁴⁹⁹ Sonuç olarak narsizm, patolojik bir bozukluğu ifade etmekle birlikte kişinin kendisini aşırı beğenme ve yüceltmesine dayalı “hevâsını ilâh edinme” niteliğinde olan şirk-i hevâ ve heves kapsamına girmektedir.⁵⁰⁰

Nispetizm, felsefî anlamda, bilginin göreceli olarak varlığını savunan, bilginin imkânlarla sınırlı olduğunu düşünen, bağıntıcılık da denilen bir anlayıştır.⁵⁰¹ Psiko-sosyal anlamda nispetizm, kişinin, mutsuzluk, yalnızlık ve çatışma durumlarını gizleme veya bunlardan kurtulma gayesiyle kendisini mutlu imiş gibi göstermesi, nispet yapmasıdır.⁵⁰² İnsanların birbirlerine karşı yaptıkları nispetizm, günümüzde daha çok sosyal medya üzerinden yapılmaktadır. Sanal dünya ile hayatın gerçekliği çatışmasında sıkışan bu kişilerde, kendini beğenme ve gösterişçi davranış sergileme şeklinde birtakım bozukluklar görülmektedir.⁵⁰³

Histrionik kişilik bozukluğu (HKB), kişinin aşırı duygusal ve dikkat çekme odaklı davranışlar sergilediği bir kişilik bozukluğudur. HKB’ye sahip bireyler, sürekli ilgi odağı olma arzusuyla hareket ederler ve bu amaçla abartılı ve dramatik davranışlar sergileyebilirler. Histrionik kişilik bozukluğunun belirtileri, aşırı duygusallık ve dramatiklik, sürekli dikkat çekme ihtiyacı, yüzeysel ve değişken duygular, başkalarını kolayca etkileme ve manipüle etme, aşırı derecede onay arayışı, benmerkezciliktir. HKB’ye sahip kişiler, duygularını abartılı bir şekilde ifade ederler ve olaylara dramatik tepkiler verirler, ilgi odağı olmak için her türlü yolu denerler, dış görünüşlerine aşırı önem vererek dikkat çekici davranışlar sergilerler ve sürekli konuşarak dikkati kendilerine yönlendirmeye çalışırlar. Bu kişilerin duyguları hızlı değişir ve yüzeyseldir; çok mutlu iken çok üzgün olabilirler. İstediklerini elde etmek için başkalarını kolayca etkileyebilir ve manipüle edebilirler. Sürekli olarak başkalarının onayını ararlar ve eleştirilere karşı

⁴⁹⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Sâd, 38/76; A’raf, 7/12; Hicr, 15/33.

⁵⁰⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 170.

⁵⁰¹ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, 2:130.

⁵⁰² Harun Yıldız, “Sosyal Medya Çağında Nispetizm Fenomeni”, *Harvard Business Review Türkiye*, sy 6 (Haziran 2017): 95.

⁵⁰³ İhsan Çetin, “Teknoloji Tasavvuru; Bilinçli Sosyal Medya Kullanımı İçin Moleküler Bir Model”, içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur’an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- 27-28-29 Nisan 2018*, ed. M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (Ankara, 2018), 325.

aşırı hassastırlar. HKB'ye sahip kişiler, kendi ihtiyaç ve isteklerini her zaman ön planda tutarlar ve başkalarının duygularına karşı duyarsız olabilirler.⁵⁰⁴

Histrionik kişilik bozukluğu, kişini kendi nefsinin üstün ve önemli görme yaklaşımından kaynaklı olarak kendisini önemli ve diğer insanlardan üstün görme niteliğinden dolayı şirk-i hevâ ve heves kapsamında değerlendirilebilmektedir.⁵⁰⁵

Yukarıda saymış olduğumuz şirk çeşitlerinin dışında şirk-i ulûhiyyet ve şirk-i rubûbiyyet olarak ayrıca bir tasnif de yapılmaktadır. Bunları da şöyle izah edebiliriz:

2.2.2.8. Şirk-i Ulûhiyyet ve Rubûbiyyet

İslâm âlimlerinin bir kısmı, tevhidin, ulûhiyyet tevhidi ve rubûbiyyet tevhidi olarak tasnif edilmesinden hareketle şirki de bu şekilde tasnif etmişlerdir.⁵⁰⁶

Şirk-i ulûhiyyet, Allah'ın ulûhiyyetinde O'na şirk koştur. İhlâs ve Kâfirûn sûrelerinde men edilen şirk olan Allah'ın ulûhiyyeti konusunda şirk koştur. Allah'ın gerçekleştirebileceği şeyleri Allah'ın dışındaki varlıklardan istemek demektir. Şirk-i ulûhiyyet, tevhîd-i ulûhiyyetin zıddıdır.⁵⁰⁷

Şirk-i rubûbiyyet, Allah'ın rubûbiyyetinde O'na şirk koştur. Allah'ın rab oluşunda, Allah'a ait sıfatlarda ve fiillerde başka rab/rablerin varlığını kabul ederek Allah'a ortak koştur.

Bu iki şirk türü, tevhidin en temel iki boyutunu reddettiği için, toplumun yönetim, ibadet, bağımlılık ve yaratılış algısı üzerindeki en kapsamlı ve derin etkilerini incelemek açısından önemlidir.

Tevhid inancı, Allah'ın ulûhiyyette (ibadet edilmeye layık olma) ve rubûbiyyette (yaratma, yönetme, rızıklandırma) tek ve biricik olduğunu ifade eder. Bu iki alandaki şirk, sosyal hayatın hem mânevî hem de maddî temellerini kökten sarsar.⁵⁰⁸

⁵⁰⁴Bkz.wikipedia, "Histrionik kişilik bozukluğu", dünya çapında kullanılan açık, çevrimiçi ve çok dilli bir ansiklopedi projesi, erişim 04 Mart 2025, https://tr.wikipedia.org/wiki/Histrionik_ki%C5%9Filik_bozuklu%C4%9Fu.

⁵⁰⁵ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 167.

⁵⁰⁶ Sinanoğlu, "Şirk", 196.

⁵⁰⁷ Halil Altuntaş, "Kur'an Söyleminde Tevhid İlkesi", içinde *H. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 27.

⁵⁰⁸ Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 23-24.

Şirk-i ulûhiyyet, sadece Allah’a ait olan ibadet, kulluk, sevgi, korku ve itaat gibi duygusal ve fiilî yönelişlerde başkalarını O’na ortak koşturur. Kişi, ibadet etmeye layık (mâbud) olarak Allah’tan başka bir varlığı (put, insan, ideoloji) kabul eder.⁵⁰⁹

Şirk-i ulûhiyyetin sosyal hayata yansımalarına bakıldığında toplumsal itaat ve kölelik ilişkilerinin oluşmasına sebep olur. Şirk-i ulûhiyyet, tevhidin getirdiği mutlak özgürlük ilkesini zedeleyerek, bireyin Allah’tan başkasına boyun eğmesine yol açar.⁵¹⁰

Şirk-i ulûhiyyet, siyasî ve mânevî köleliğe sebep olur. Birey, ibadet etmeye layık gördüğü (veya görmeye zorlandığı) insanî, kurumsal veya ideolojik otoriteleri yücelterek ve onlara mutlak itaat ederek kendi özgür iradesini feda eder. Sosyal hayatta bu, totaliter rejimlerde lidere tapınma, kült liderlerine sorgusuz bağlılık veya cemaat/tarikat liderlerine karşı duyulan aşırı ve dinî içerikli korku/sevgi şeklinde tezahür edebilir.⁵¹¹

Şirk-i ulûhiyyet, sosyal hiyerarşinin kutsanması sonucunu doğurur. İbadet nesneleri, toplum içinde hiyerarşik bir sıralamaya neden olur. İbadet edilen varlıklara yakın olan zümre (din adamları, soylular), toplumda ayrıcalıklı ve dokunulmaz bir statü kazanır. Bu durum, tevhidin getirdiği kullukta eşitlik ilkesini zedeler.⁵¹²

Şirk-i ulûhiyyette; sevgi, korku ve ümidin dağılması, kişilerarası güvenin azalması söz konusu olur. En derin sevgi, korku ve ümit duygularının Allah’tan başkasına yöneltilmesi, kişilerarası ilişkilerde çıkarıcı ve bağımlı bağların kurulmasına neden olur. Bireyler, sadece Allah’tan korkmak ve O’ndan ummak yerine, başkalarının rızasını ve gücünü merkeze alırlar. Bu, sosyal hayatta riya (gösteriş) ve menfaat odaklı ilişkileri besler.⁵¹³

Şirk-i rubûbiyyet, evreni yaratan, yöneten, rızık veren, ölüm ve hayatı takdir eden (rabb) olarak Allah’tan başka bir varlığa aynı yetkileri atfetmektir. Bu, şirk-i istiklâl gibi, varlık ve kudret alanındaki tevhidin reddi anlamına gelir. Şirk-i rubûbiyyetin sosyal

⁵⁰⁹ Kutub, *Tevhid’in Anlamı*, 109.

⁵¹⁰ Şaban Ali Düzgün, “İnançta Kriz Alanları”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5., ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 575.

⁵¹¹ Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 152-53.

⁵¹² Ali Şeriatî, *İslam Bilim*, çev. Faruk Alptekin (Van: Bilge Adam Yayınları, 2006), 104-5; Günay, *Din Sosyolojisi*, 325; Rabiye Çakmakçı, “Ali Şeriatî’nin Düşünce Sisteminde Merkezî Bir Kavram Olarak Tevhidin Rolü” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2018), 47-48.

⁵¹³ Murat Akın, “Tevhid İncasının Ailede Vahdete Yansıması”, içinde *Sosyo-Kültürel Açından Din ve Değerler*, ed. Seyfullah Kara, Salih Aybey, ve Hikmetullah Ertaş (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 102.

hayata yansımalarına bakıldığında rubûbiyyet şirki, toplumun dünya ve hayat algısını doğrudan etkiler.⁵¹⁴

Şirk-i rubûbiyyetin sosyal alandaki en büyük yansıması, yasama ve hükmetme yetkisinin (hâkimiyet) Allah'tan başkasına, mutlak ve bağımsız bir şekilde verilmesi, siyasî ve hukukî otoritenin kutsanmasıdır.

Mutlak seküler hükümlerlik iddiası, şirk-i rubûbiyyetin açık bir tezahürü olarak görülebilir. Allah'ın yeryüzündeki mutlak yasa koyucu ve yönetici (rab) olduğu inancının zayıflamasıyla, siyasî otoriteler kendilerini hukukun nihaî kaynağı ve sorgulanamaz yönetici olarak ilan edebilirler. Bu, tevhidin talep ettiği âdil ve ilâhî sınırlara bağlı yönetim ilkesini yıkararak, beşerî iradenin mutlaklaşmasına yol açar.⁵¹⁵

Rubûbiyyette şirk, rızık ve kazayı Allah'tan başkasına atfetmekle, bireylerde kendi geleceklerini mutlak olarak kontrol edebilecekleri yanılsaması oluşturur. Bu durum, aşırı hırs, kontrol manyaklığı ve başarısızlık karşısında umutsuzluk ve teslimiyetsizlik gibi psikososyal sorunlara neden olabilir.⁵¹⁶

Şirk-i rubûbiyyet, ekonomik güven duygusunun erozyona uğramasına ve rızık anlayışının metafizik referanslarını kaybetmesine zemin hazırlayan bir sosyo-kültürel dönüşüm üretmektedir.⁵¹⁷

Şirk-i rubûbiyyet anlayışı, ekonomik materyalizmin güçlenmesine elverişli bir zihinsel ve toplumsal zemin hazırlamaktadır. Rızık verme (rubûbiyyetin bir parçası) yetkisinin sermayeye, paraya veya ekonomik sistemlere atfedilmesi, sosyal hayatta ekonomik materyalizmi ve paranın kutsanmasını beraberinde getirir. İnsanlar, rızıkın Allah'tan geldiği bilincini kaybederek, sadece maddiyata bağımlı hale gelir ve helal-haram sınırlarını aşan ekonomik davranışlara yönelebilirler.⁵¹⁸

⁵¹⁴ İbn Teymiye, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*, 3. bs (Dâru'l-Vefâ, 2005), 1:92; Mevdûdî, *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi*, 88.

⁵¹⁵ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 54.

⁵¹⁶ Pash, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 71; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 90-91.

⁵¹⁷ Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 32; Şeriati, *Dine Karşı Din*, 41-42.

⁵¹⁸ Ahmet Ak, "Tevhidi Düşünce Açısından Modern - Pozitivist Maliye / Vergi Sisteminin Eleştirisi", içinde *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar* - 3, 2. bs, ed. Osman Şimşek (Ankara: İLMAR İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2022), 159.

Ulûhiyyet ve rubûbiyyet alanlarında ortaya çıkan şirk türleri, toplumsal vahdetin zayıflamasına ve birlik duygusunun aşınmasına yol açmaktadır.⁵¹⁹

Tevhid, tüm toplumsal eylemlerin ve yönetim ilkelerinin tek bir kaynak (Allah) ve tek bir amaç (rıza-i ilâhî) etrafında toplanmasını sağlar. Şirk, bu kaynağı parçalayarak ve amacı dünyevîleştirerek, toplumda çıkar çatışmalarını ve felsefî/siyasî bölünmeleri kaçınılmaz hale getirir.⁵²⁰

Şirk-i ulûhiyyet ve şirk-i rubûbiyyetin sosyal hayata yansımaları, tevhid inancının getirdiği mutlak özgürlük, âdil yönetim ve mânevî bütünlük ilkelerini yok ederek, toplumu bağımlılığa, hiyerarşiye, baskıcı yönetimlere ve maddî kaygılara mahkûm eder. Bu iki temel şirk türünün incelenmesi, tevhidin sadece inançsal bir ilke değil, aynı zamanda sağlıklı, âdil ve özgür bir toplumun kurulması için zorunlu olan sosyo-politik bir temel olduğunu kanıtlamak açısından hayatî önem taşır.⁵²¹

2.2.2.9. Büyük ve Küçük Şirk

Râgıb el-İsfahânî'ye göre dinde iki çeşit şirk koşma vardır: Büyük ve küçük şirk.⁵²² Büyük şirk, Allah'a ortak isnat etmektir. Allah Teâlâ, kendisine şirk koşulmasını affetmediğini Kur'an'da bildirmiştir.⁵²³ Küçük şirk, birtakım işlerde Allah'ın rızası ile beraber başkalarının da rızasını gözetmektir. Kur'an'daki âyetlerde geçen riya ve nifak, bu şirk çeşidine girer.

Şirk, İslâmî literatürde niteliği ve sonuçları itibarıyla genellikle iki ana kategoriye ayrılır: büyük şirk (şirk-i ekber) ve küçük şirk (şirk-i asgar). Bu ayrım, şirkin sadece inanç sistemini değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın kalitesini ve ahlâkî dokusunu nasıl etkilediğini anlamak için önemlidir.⁵²⁴

Büyük şirk, kişinin İslâm dairesinden çıkmasına neden olan, Allah'ın zâtı, ulûhiyyeti veya rubûbiyyeti ile ilgili konularda O'na ortak koşmaktır. Daha önce ele

⁵¹⁹ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 28.

⁵²⁰ Günay, *Din Sosyolojisi*, 314.

⁵²¹ Berat Sarıkaya, *İslâm Düşüncesinde Tevhid -İbn Teymiyye Örneği-* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 20.

⁵²² Rağıb el-İsfahânî, “شِرْكٌ”, içinde *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 3., çev. Abdulbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 548.

⁵²³ Kur'an-ı Kerim, Nisa, 4/48.

⁵²⁴ Ali Şeriati, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, 2. bs, çev. Kamil Can (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), 97.

alınan şirk-i istiklâl, şirk-i teb'îz ve şirk-i ulûhiyyet/rubûbiyyetin temel formları bu kategoriye girer.⁵²⁵

Büyük şirk, toplumsal birlik ve dayanışmanın kaynağı olan ortak inanç zeminini tamamen ortadan kaldırır.⁵²⁶

Tevhid, “tek ümmet” (ümmet-i vâhide) idealinin temelini oluşturur.⁵²⁷ Büyük şirk, bu ortak zemini parçalayarak, toplumu farklı ve düşman inanç gruplarına ayırır. Sosyal hayatta bu, mezhep savaşları, siyasî çatışmaların dinî kılıfa bürünmesi ve karşılıklı düşmanlığın meşrulaşması şeklinde tezahür edebilir.⁵²⁸

Büyük şirk, egemenlik ve otoritenin nihaî kaynağına ilişkin bütünlüğü bozarak mutlak otorite krizini üreten temel bir kırılma noktası olarak değerlendirilebilir. Büyük şirkte, yasa koyma, hükmetme ve otorite (rubûbiyyet/hâkimiyet) birden fazla kaynağa atfedildiği için, toplumsal düzenin ve hukukun nihaî dayanağı belirsizleşir. Bu, toplumda hukuksuzluk, keyfî yönetim ve otorite boşluğunun doğmasına zemin hazırlar.⁵²⁹

Büyük şirk, adalet ve eşitlik ilkelerinin ortadan kalkmasına yol açan bir toplumsal ve ahlâkî çözülme süreci olarak değerlendirilebilir.⁵³⁰

Büyük şirk, Allah’a kul olma hürriyetini yıkarak, insanın diğer beşerî otoritelerin kölesi olmasına yol açar. Bu, toplumsal tabakalaşmayı, sınıfsal ayrımı ve zulmü meşrulaştırarak, tevhidin getirdiği mutlak insan onuru ve eşitliği ilkesini yok eder.⁵³¹

Küçük şirk, kişinin İslam dairesinden çıkmasına neden olmayan, ancak amelin sevabını yok eden ve Allah katında büyük bir günah sayılan şirk türüdür. Başlıca örneği riya (gösteriş) ve süm’a (duyurma)dır. Daha önce incelenen şirk-i hafî bu kategoriye girer.

Küçük şirk, toplumsal ahlâkî tahkim eden normatif yapıyı zayıflatarak samimiyet ve güven eksenli ilişkilerde yapısal bir kriz üretmektedir. Küçük şirk, toplumun mânevî temelini oluşturan niyet ve dürüstlük ilkesini bozar.⁵³²

⁵²⁵ Sinanoğlu, “Şirk”, 197.

⁵²⁶ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 69-70.

⁵²⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/213.

⁵²⁸ Şeriati, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, 53.

⁵²⁹ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 6.

⁵³⁰ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 42-43.

⁵³¹ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 6.

⁵³² Kurt, “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşüncede Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”, 184.

Küçük şirk (riyâ) yaygınlaştığında, bireyler iyilik ve ibadet gibi görünen eylemleri bile başkalarının takdirini kazanma amacı güderek yapar. Bu durum, sosyal güveni aşındırarak toplumda samimiyetin değerini düşürür ve insanlar arasında kurulan ilişkilerin yüzeyselleşmesine ve çıkar temelli hale gelmesine yol açar.⁵³³

Dinî ve ahlâkî davranışlar, içsel bir dönüşüm ve ihlâs ile değil, dışsal bir baskı ve beğeni arayışıyla yapıldığı için, toplumsal dindarlığın ve ahlâkın mânevî kalitesi düşer. Bireyler, kalben inanmasalar bile, toplumun beklentilerini karşılamak adına maskeler takmak zorunda kalırlar.⁵³⁴

Küçük şirk olgusu, toplumsal düzeyde rekabetçi eğilimlerin ve popülist söylemlerin güçlenmesine zemin hazırlamaktadır. Riya, sadece ibadette değil, aynı zamanda sosyal hayattaki yardımseverlik, bağış ve cömertlik gibi alanlarda da görülür. Bu, toplumsal rekabeti ve nefis merkezli hayırseverliği tetikler. Gerçek ihtiyaç sahipleri yerine, kamuoyu önünde en çok takdir toplayacak eylemler öncelik kazanabilir. Siyasî ve dinî liderler, eylemlerini “küçük şirke” kaydırarak, halkın kısa vadeli beğenisini ve alkışını kazanmaya odaklanabilirler. Bu, derinlikli ve uzun vadeli toplumsal fayda yerine, gündelik ve şov odaklı yönetim anlayışlarının güçlenmesine neden olur.⁵³⁵

Büyük şirk, tevhid inancının köklerini sökerek toplumsal birliğin kökten yıkılmasına ve siyasî zulmün meşrulaşmasına yol açarken; küçük şirk ise, görünürdeki ahlâkî yapının içten çürümesine, samimiyetin kaybolmasına ve sosyal ilişkilerin menfaat temelli hale gelmesine neden olur. Bu ayrım, tevhid inancının sosyal boyutu yönüyle tevhidin, sadece metafizik bir mesele olmadığı, aynı zamanda toplumsal yapıyı dıştan (büyük şirk) ve içten (küçük şirk) koruyan bir ahlâk ve düzen ilkesi olduğunu netleştirmek açısından hayâtî öneme sahiptir.⁵³⁶

⁵³³ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 286.

⁵³⁴ Mustafa Uğurlu ve Musa Talha Altun, “Âyet ve Hadislerde Dil Kavramı”, içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi-* (27-28-29 Nisan 2018), ed. M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (Ankara, 2018), 402-3.

⁵³⁵ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 65.

⁵³⁶ Sambur, “Tevhidin Bütüncül Yöntemi Anlayışı Işığında İnsan ve Psikoloji”, 83.

2.2.2.10. Farklı Şirk Tasnifleri ve Değerlendirme

Muhammed b. Abdulvehhâb (1703-1792), şirk çeşitlerini büyük şirk, küçük şirk ve gizli şirk olarak üçe ayırmıştır.⁵³⁷ Büyük şirk, dua şirk, niyet şirk, itaat şirk ve sevgi şirk olarak dörde ayırıp küçük şirk riya olarak, gizli şirk ise hadis-i şerifte ifade edilen “karıncanın siyah taş üzerinde gecenin karanlığında kımıldamasından daha gizli” olarak delillendirmiştir.⁵³⁸

Muhammed Kutup (1919-2014) şirk, daha farklı şekillerde tasnif etmiştir. Bunlar: Yaklaştırma ve vasıta ile düşülen şirk, Allah’tan başkasından şefaath umma yoluyla düşülen şirk, itaat ve ittibâ yoluyla düşülen şirk, müslüman olmayanlara sevgi ve bağlılıkla düşülen şirk, riya şirk şeklinde tasnif etmiştir.⁵³⁹

Yukarıda şirk çeşitleri olarak saydıklarımız, İslâm âlimlerinin geçmişten günümüze kadar yapmış oldukları şirk tasnifleridir. Daha önce yapılan tasniflerden farklı olarak günümüzde şirk çeşitlerini şu başlıklarla ifade edebiliriz:

a) Bireysel/nefsî şirk: Kişinin kendisine verdiği veya başkaları tarafından verilen aşırı değerden dolayı kendisini insanî özelliklerin üzerinde görerek ilâhlaştırmasıdır. Bu, kendini ve soyunu beğenmişlik olarak kan bağı ve soy açısından büyük görme olabileceği gibi sahip olduğu birtakım insanî farklılıklar düzleminde var olan üstün özellikleri sebebiyle kendisini yüceltmesi olabilir. Diğer taraftan nefsanî arzu ve isteklerini tatmin etme açısından narsist ve hedonist bir özellik olarak da nefsanî arzularını ilâhlaştırma olabilir.⁵⁴⁰

b) İmanî/itikadî şirk: Klasik olarak tasnifi yapılan şirk çeşitleridir. Bunlar, bağımsız şirk (şirk-i istiklal), tamamlayıcı/paylaşımçı şirk (şirk-i teb’îz), yaklaştırıcı/aracı şirk (şirk-i takrîb), sebepler şirk (şirk-i esbâb) olarak sayılmaktadır.⁵⁴¹

c) Düşünsel/ideolojik şirk: Allah Teâlâ, insana, topluma ve tarihin akışına müdahale ederek inanç, ahlâk ve toplumsal sapmayı önlemek ve doğru yolu hatırlatmak ve göstermek için rehberlik etmek ve örnek olmak üzere peygamberler göndermiştir. Peygamberler, yaşama biçimi olarak İslâm’ı tebliğ etmişlerdir. Bu yüzden İslâm’ı

⁵³⁷ Muhammed b. Abdulvehhâb, *Tevhid Risâleleri Külliyyâtı*, 38.

⁵³⁸ Bkz. Muhammed b. Abdulvehhâb, *Tevhid Risâleleri Külliyyâtı*, 38-44.

⁵³⁹ Muhammed Kutub, *Tevhid*, 3. bs, çev. Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 147-60.

⁵⁴⁰ Sambur, “Tevhidin Bütüncül Yöntemi Anlayışı Işığında İnsan ve Psikoloji”, 80.

⁵⁴¹ Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 113.

benimsemeyen ve kabul etmeyen insanlar tarafından İslâm'ın yerine konulan, karşıt veya alternatif olarak var olan düşünce ve yaşam biçimleri içeren her tür ideoloji ve anlayış, Allah'a karşı bir şirk çeşididir. İdeolojiler; Allah'ın hayat üzerindeki mutlak otoritesine rağmen kendi değerlerini dayattıkları için şirk dininin tezahürleri olarak görülebilir. Şirk, dinsizlik değil; hak dini tahrif eden, statükoyu ve sınıfsal ayrımları meşrulaştıran, tevhid maskesi takabilen sahte bir dindir.⁵⁴² Makam, mevki, şöret, moda, futbol kültürü veya bilim gibi olgulara duyulan aşırı tutku ve teslimiyet, bunları Allah'ı unutturacak derecede hayatın merkezi haline getirdiğinde (gizli materyalizm), bunlar modern putlara dönüşebilmektedir. Bu durum, modern çağın putperestliği ve câhiliyesi olarak nitelendirilmektedir.⁵⁴³

d) Siyasî şirk/hâkimiyet ve otorite şirki: Otorite ve hâkimiyette Allah ile beraber düşünülen veya Allah'a karşı olan her tür hâkimiyet anlayışı ve otorite, Allah'a karşı şirk ifade eder. İnsanî sınırları aşıp azgınlık sürecinde (tuğyan) ilerleyerek tâğutlaşanlar olabildiği gibi sivil veya askerî her türlü makam ve mevkiyi bu yolda kullananlar veya bunları her şeyin önüne geçirerek araçlıktan amaca dönüştürüp tapınılacak bir metâ haline çevirme şeklindeki şirk çeşidi olarak ifade edilebilir.⁵⁴⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, tevhidin gereği olarak Allah'a imandan önce küfrü reddetmenin gerekliliğini, bunun da sadece Allah'ın dışındakilerini inkâr olmadığını, Allah'ın dışındakilerden “ilâhlık vasfını kaldırmak”, bu yüzden de tâğûtu tanımayarak reddetmenin gerektiğini söylemektedir.⁵⁴⁵ Kelime anlamı sınırı aşmak, küfürde aşırıya kaçmak gibi anlamlara gelen⁵⁴⁶ tağâ fiilinden türeyen tâğût, “sınırları aşan herkes”, “Allah'tan başka tapınılan her şey, Allah'tan başkasına tapmaya çağrı yapan”,⁵⁴⁷ “Allah'ın dışında ibadet edilen ve özü itibarıyla kınanmaya layık olan her şey”,⁵⁴⁸ “Allah'ın kullarının hâkimi ve mâliki olduğunu iddia eden ve onları kendi kulu olmaya zorlayan”,⁵⁴⁹ “Allah'ın kulları için

⁵⁴² Şeriati, *Dine Karşı Din*, 31.

⁵⁴³ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 304, 404; Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 108.

⁵⁴⁴ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 167-74.

⁵⁴⁵ M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1992), 2:172.

⁵⁴⁶ İbn Manzûr, “ط-غ-ي”, içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 15:7.

⁵⁴⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerikandi el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2:185.

⁵⁴⁸ Necmeddin Ömer En-Nesefî, *et-Teyisîr fi't-Tefsîr Ömer Neseî Tefsiri*, ed. Muhammed Coşkun, Ercan Alkan, ve Ali Benli, çev. Ali Benli (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 2:680.

⁵⁴⁹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1:202.

çizdiği sınırı aşan düşünce, sistem ve ideoloji”, “ilkelerini yüce Allah’ın direktiflerine dayandırmayan her sosyal sistem, yüce Allah’ın buyruklarından kaynaklanmayan her kurum, her düşünce, her edep kuralı ve her gelenek”⁵⁵⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

e) Sosyal şirk: Allah’ın emrettiği yaşam biçimi olan İslâm’a karşıt ve alternatif sosyal yaşam tarzları Allah’a şirk koşma çeşidi olarak kavramsallaştırılabilir. Bireysel değil, toplumun geneline yayılmış olan ve Allah’a ortak koşma niteliği taşıdığı düşünülen tutum ve pratikler için kullanılabilen bir şirk çeşidi olarak ifade edilebilir. Bu, klasik şirk tanımının modern hayata uygulanmış yorumu olarak değerlendirilebilir. Kişi, grup, ideoloji, makam, kurum, para ya da güç odağına “mutlak bağlılık, teslimiyet, itaat veya nihâî otorite” atfetmek anlamında kullanılır. Bu durumda “sosyal şirk”, toplumun belli değerleri veya figürleri dinî bir konuma taşıması şeklinde yorumlanır. Toplumun beklentileri veya baskıları, kişinin dinî ilke ve önceliklerinin önüne geçiyorsa bunu bir çeşit “sosyal şirk” olarak nitelendirmek mümkündür. Gelenek ve göreneklerin, dinî delile dayanmadan mutlak doğru kabul edilmesi; kültürün din yerine geçmesi de “sosyal şirk” kavramıyla ifade edilebilir. Allah’ın emrettiği müslümanca yaşam tarzına, tebliğ, tebyin ve temsil ile görevlendirerek örnek alınması için gönderdiği Hz. Peygamberin (s.a.v.) sünnetine karşıt olan yaşam tarzları da Allah’a şirk koşma olarak değerlendirilebilir.⁵⁵¹

f) Ekonomi şirki: Tevhid inancı, tüm toplumsal eylemlerin tek bir amaç (rıza-i ilâhî) etrafında toplanmasını sağlarken, şirk bu amacı saptırıp dünyevîleştirerek araçların amaç haline gelmesine sebep olarak tevhidin bozulmasına yol açar. Ev, otomobil, mal-mülk, repo, bono, altın, döviz, şirket, holding gibi ekonomik varlıkları, araç olmaktan çıkarıp amaç olmaya çevirerek, bunları kendini yücelten unsurlar olarak görmek ve bunları elde etme uğrunda yapılanları, Allah’a kulluğun önüne geçirecek hale çevirmek, Allah’a kulluğu ihmâl ve iptal ederek Allah’a kullukta ekonomik varlıkları Allah’a ortak koşmaktır. Oysa İslâm’daki ekonomi ahlâkı, kişinin bu dünyadaki çabasını sadece zenginlik arayışı olarak değil, Allah’ın rızasına uygun olarak yapılması gereken bir çalışma olarak görmeyi içerir. Müslümandan, dünya ve âhirete karşı ölçülü olması istenir.

⁵⁵⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il-Kur’an*, çev. Salih Uçan ve Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1:465.

⁵⁵¹ Ashrof Mohamad, “Polytheism and Social Justice-An Islamic Perspective on Power, Oppression, and Liberation (Çok Tanrıcılık ve Sosyal Adalet - Güç, Baskı ve Kurtuluş Üzerine İslami Bir Bakış Açısı)”, Hindistan merkezli bir haber, analiz ve görüş sitesi, countercurrent.org, 11 Aralık 2025, https://countercurrents.org/2025/01/polytheism-and-social-justice-an-islamic-perspective-on-power-oppression-and-liberation/?utm_source=chatgpt.com.

Çünkü Kur'an'da, ekonomik varlıkların “çekici kılındığı, bunların dünya hayatının geçici menfaatleri olduğu, varılacak güzel yerin Allah'ın katında olduğu” bildirilmiş,⁵⁵² “nasiplerini (sadece) dünyada isteyenlerin âhirette nasibinin olmadığı”⁵⁵³ ifade edilmiştir. Kazanılan servet, dünya hayatı için kullanılabilecek geçici bir faydalanma ve sosyal yardımlaşma ve dayanışma amacına yönelik ibadetler (zekât, sadaka gibi) için bir vasıta (araç) olarak görülmelidir. Bu ilke, ekonomik varlıkların bizzat kendisinin amaç edinilmesine kesin bir karşıtlık oluşturur.⁵⁵⁴ Bu yüzden ekonomik varlıkları araç olarak görmek yerine amaca dönüştürmek, ekonomi şirki olarak ifade edilebilir.

g) Ahlâkî şirk: Riya, ihlâsın terkedilerek Allah'tan başkasının hoşnutluğunu gözetmek, ikiyüzlülük, gösteriş demektir.⁵⁵⁵ Riya sahibi kişide ihlâs ve samimiyet olmaz; kişi, olmadığı şekilde görünmeğe çalışır. Riyakâr kişi, insanları, kendinde üstün özellikler bulunduğu inandırmaya çalışır.⁵⁵⁶ Allah'tan başkasının hoşnutluğunu kazanma olduğu için Allah'a karşı şirk koşma olarak ifade edilmiştir. Ahlâkî şirk, Allah'a karşı olması gereken ihlâs ve samimiyete insanların beğenisini ekleyerek bunu önceleme şeklinde tanımlanabilir.

h) Amelî/fiilî/pratik şirk: Amel, fiil, eylem olarak kişinin, Allah'a ibadet etmekle beraber Allah'ın dışındakilere de ibadet/kulluk edilmesidir. Bu ister Allah'ı en üstte tutsun ister eşit görsün, isterse daha düşük görsün; fark etmez.⁵⁵⁷

i) Sevgi ve itaat şirki: Şirk, sadece başka varlıklara tapmak değil, Allah'a duyulması gereken mutlak sevgi ve itaatin Allah'ın dışındakilere yöneltilmesidir. Din adına makam sahibi sayılan kişilere, siyasî liderlere veya atalara karşı aşırı sevgi duymak, Allah'ın hükümlerine aykırı emirlerinde dahi sorgusuzca takip etmek, onları “rab edinmek”⁵⁵⁸ olduğu için şirk olarak tavsif edilmektedir.⁵⁵⁹

Şirk çeşitleri olarak ifade ettiklerimiz, şirkin, Allah'a rağmen, Allah ile beraber, Allah'a alternatif olarak değerlendirilebilecek her şeyin şirk kapsamında ele alınmasından

⁵⁵² Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmran, 3/14.

⁵⁵³ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/200.

⁵⁵⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 443.

⁵⁵⁵ Seyyid Şerif Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rîfât (Tarifat) Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Tercüme ve Şerh Eden: Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 112.

⁵⁵⁶ Çağrı, “Riya”, 35:137.

⁵⁵⁷ Ramazan Altıntaş, “İtikadi ve Ameli Hayatta Şirk”, *Ribat Dergisi*, erişim 11 Aralık 2025, <http://www.ribatdergisi.com.tr/yazilar/1120/Itikadi-ve-Ameli-Hayatta-Sirk.html>.

⁵⁵⁸ Kur'an-ı Kerîm, Tevbe, 9/31.

⁵⁵⁹ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 41-42.

dolayı oluştuğunu, bunların farklı şekillerde yapılabilen tasnifler olduklarını göstermektedir. Şirki, klasik teolojik tanımların ötesinde sosyal, siyasal ve psikolojik boyutlarıyla çeşitlendirilebilmek mümkündür.⁵⁶⁰

Yukarıda derlemeye çalıştığımız şirk çeşitlerinin sosyal hayata yansımalarını genel olarak değerlendirecek olursak şirkin çeşitlerine ve özelliklerine göre sosyal hayatta muhtelif yansımaları olduklarını görmekteyiz.

Şirk, varlık algısında ortaya çıkan tutarsızlıklar ve yanlış Allah tasavvurlarıyla ilişkili bir inanç sorunu olarak tanımlanabilir. İnanç ve düşünce açısından Allah’a ortak koşmak, ona eksiklik ve acizyet izafe etmek anlamına gelir. Şirk; her şeyi gören, duyan, bilen, işiten, her şeye gücü yeten Allah tasavvuru yerine; yardımcı, aracı, vb. vasıtalara ihtiyaç hisseden bir varlık olarak Allah’a eksiklik ve acizyet izafe etmek demektir. Bu durum, her şeyi gören, duyan, bilen, işiten ve her şeye gücü yeten (mutlak kemal sahibi) bir varlık yerine, yardımcı, aracı veya benzeri vasıtalara ihtiyaç hisseden bir varlık olarak Allah’ı tasavvur etmek demektir. Böyle düşünen kişi için varlık algısı, eksiklik ve çelişkilerle dolu olacaktır. Zira, Kur’an’ın sunduğu Allah tasavvuru “yüce zâtına lâayık sonsuz kemâlât sahibi ve her türlü noksandan münezze” olmayı zorunlu kılar. Eksiksiz, mükemmel bir yüce varlık anlayışına sahip olmayan ve inanmayan kişi, kendisini tatmin edecek ve ikna edebilecek yeterli bir imana sahip olamayacaktır. Bu durum, varlığa bakışını, diğer varlıklara yaklaşımını, hatalı ve olumsuz yönde etkileyecektir. Kendisini de doğru tanımlayamayacağı için düşünme biçimi, bireysel ve toplumsal davranışları/sosyal hayatı problemlili olacaktır.⁵⁶¹

Şirk, bireysel ve toplumsal düzeyde çeşitli davranış bozukluklarının ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Şirk, kişinin varlığa bakışını ve diğer varlıklara yaklaşımını hatalı ve olumsuz yönde etkileyecektir. Kişi, kendisini de doğru tanımlayamayacağı için düşünme biçimi, bireysel ve toplumsal davranışları/sosyal hayatı problemlili olacaktır. Şirk, insanda, davranış bakımından birçok problemin oluşmasına sebep olmaktadır. Çünkü Allah’ın dışında birtakım araçlar edinen veya Allah’a ortaklar kabul eden kişi, varlık anlayışının merkezine tek bir varlığı alamayacağı için davranışları çelişkili, karmaşık ve uyumsuz olacaktır. Yanlış Allah tasavvurları ve bunlara bağlı

⁵⁶⁰ Bkz. Kasapoğlu, *Kur’an’da İman Psikolojisi*, 166.

⁵⁶¹ Kasapoğlu, *Kur’an’da İman Psikolojisi*, 30.

şüphecilik, nifak, haset, kibir ve nankörlük gibi durumlar, psikolojik hastalıklara ve ruhi bunalımlara yol açacaktır.⁵⁶²

Şirk, esasen tevhid inancının getirdiği mutlak birlik, tutarlılık ve bağımsızlık (Allah'ın tekliği) ilkelerinin reddedilmesi anlamına geldiği için, bireysel inanç düzlemini aşarak toplumsal yapının tüm katmanlarında yıkıcı sonuçlar doğurur. Şirkin farklı formları (ulûhiyyet, rubûbiyyet, istiklâl, teb'îz, takrîb vb.), toplumsal düzenin temelini oluşturan otorite, adâlet, ahlâk ve kimlik alanlarını olumsuz etkileyerek tevhidin kurduğu sosyal dengeyi bozmaktadır.⁵⁶³ Şirk, otoritenin, tapınmanın ve yasa koyuculuğun kaynağını tek bir mutlak zâttan alıp birden çok bağımsız veya eşdeğer varlığa/varlıklara paylaştırır.⁵⁶⁴

Tevhid, siyasî ve mânevî otoriteyi tek bir kaynak olan Allah'a bağlayarak toplumda nihaî bir uzlaşma zeminini sağlar. Şirk ise (şirk-i istiklâl ve teb'îz), çoğul ve çatışan otoriteler oluşturur. Toplumsal düzeyde bu, farklı dinî liderlikler, siyasî güç odakları veya ideolojilerin kendilerini mutlak hakikat ve sorgulanamaz yasa koyucu ilan etmesiyle sonuçlanır. Bu durum, toplumsal düzenin istikrarını ve ortak kimlik zeminini bozarak kaos oluşturur. Bu, "Yeryüzünde iki ilâh olsaydı ikisi de bozulurdu"⁵⁶⁵ âyetinin sosyal alandaki tezahürüdür.⁵⁶⁶

Yanlış inancı ifade eden şirk, toplumda kutuplaşma, çatışma ve bölünmelere yol açacaktır. Farklılıklara tolerans ve hoşgörü gelişmeyen toplumlarda, gerilimler ve çatışmaların artması tabii olacaktır. Şirkin hâkim olduğu toplumlarda düzensizlik, kararsızlık, çelişki, anarşi ve buhran mevcut olmaktadır.⁵⁶⁷ Şirk; inançta karmaşaya, ibadette hedef sapmasına ve sosyal ilişkilerde çözümlere yol açan bir hastalıktır.⁵⁶⁸ Tevhidin Allah'ın yegâne ve tek otorite oluşu, toplum yapısında birliği sağlamaktadır.⁵⁶⁹

Allah ile olması gereken bağ şirk ile kopunca, bireylerde boşluk, yalnızlık ve depresyon yaygınlaşacak; sosyal uyum azalacak, intihar ve bağımlılıklarda artış

⁵⁶² Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 23.

⁵⁶³ Jonathan H. Turner, "Analitik Teorileştirme", içinde *Günümüzde Sosyal Teori*, ed. Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 212.

⁵⁶⁴ Şimşek, *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar - 3*, 48.

⁵⁶⁵ Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/22.

⁵⁶⁶ Şeriati, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, 102.

⁵⁶⁷ Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 167.

⁵⁶⁸ Şeriati, *İslam Bilim*, 105.

⁵⁶⁹ Çakmak, "Kur'an'da Tevhidin İnşa Süreci", 100.

görülebilecek, toplumda aidiyet ve anlam krizi oluşacak; bireysel ve toplumsal ruh sağlığının bozulacaktır. Şirk anlayışı ile kendi gücüne aşırı inanmak, hem gerçek risklerin farkına varılmasını engelleyecek hem de toplumsal kriz anlarında kolektif tepki mekanizmalarını zayıflatacaktır.⁵⁷⁰

Şirk, bütün insanların bir ve eşit olduğu tevhid ilkesinin aksine, sınıfsal ayrım ve anlaşmazlıklar doğurmaktadır.⁵⁷¹ Şirk, tarih boyunca egemen sınıfın dini olmuş; bu din, baskı ve sömürüyü meşrulaştırmıştır.⁵⁷²

İbadet ve yönelişin farklı nesnelere (şirk-i ulûhiyyet ve takrîb) yapılması, toplum içinde farklı fraksiyonlar, kültürler ve cemaatler arasında derin bir ayrışma meydana getirebilecektir. Ortak bir mânevî merkezden yoksunluk, toplumsal dayanışma ve kardeşlik bilincini zayıflatabilecek, kültürel ve dinî ayrışmalara sebep olabilecektir.⁵⁷³

Şirk, insanın Allah karşısındaki mutlak kulluğunu bozarak, onu diğer beşerî güçlere bağımlı hale getirir ve toplumsal hiyerarşiyi meşrulaştırır.

Şirk, Kur'an'da büyük bir zulüm olarak nitelendirilmektedir.⁵⁷⁴ Adâletin zıddı olan zulüm; bir şeyi yerinden başka yere, yanlış yere koymak,⁵⁷⁵ hak edeni hak ettiği yere koymamak, hak sahibine hakkını vermemektir. Allah'a ortak koşan kişi, kulluğu, layık olana yapmayarak haksızlık yapmaktadır. Şirk, Allah'a ait olan yaratma ve rızık verme fiillerini, bu fiillere ortaklığı ve katkısı olmayan varlıklar arasında taksim etmektir. Şirk koşmakla insan, Allah'ın insan olarak şereflendirdiği kendi şahsını ve bedenini diğer varlıklara ibadet ettirerek alçak ve zelil kılmakta, böylece öncelikle kendine zulmetmektedir.⁵⁷⁶

Müşriklerin putları Allah'a ortak koşmalarının ve kendi uydurdıkları tanrıları savunmalarının ardında siyâsî ve ekonomik menfaat elde etme amacı yatar. Çıkarıcı

⁵⁷⁰ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 253-54; Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 300-302.

⁵⁷¹ Çakmak, "Kur'an'da Tevhidin İnşa Süreci", 89.

⁵⁷² Şeriati, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, 54.

⁵⁷³ Kehrer, "Din Sosyolojisi (1. Bölüm)", 96-97.

⁵⁷⁴ Kur'an-ı Kerim, Lokman, 31/13.

⁵⁷⁵ İbn Manzûr, "ظَلَمَ", içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 12:373; Mütercim Âsım Efendi, Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, "ظَلَمَ", içinde *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6:5096; Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, "ظَلَمَ", içinde *Kitâbu't-Ta'rîfât (Tarifat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. (Terc. ve şerh eden: Arif Erkan) (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 148.

⁵⁷⁶ Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 121.

kimseler, sıradan insanlar üzerinde otorite kurmak ve zorlukla kazandıkları malları uydurdukları tanrı adına alıp sömürmek için uydurulan bu ilâhları kullanmışlardır.⁵⁷⁷

Şirk ile kâr ve refahın yüceltilmesi, “bolluk ve servet temelli mutluluk” anlayışı, sosyal adâleti ve zekât-sadaka gibi paylaşım mekanizmalarını geri plana itecek; gelirlerdeki uçurumları derinleştirecektir. Mal-mülkün araçtan amaca dönüşmesi, toplumsal kaynakların israfına ve çevresel tahribata sebep olacaktır.⁵⁷⁸

Tevhid, tüm insanların özgür olarak Allah karşısında eşit olduğunu ilan ederek zulmü kökten reddeder; kast sistemlerini, sınıfsal ayrıcalıkları ve doğuştan atfedilen üstünlük iddialarını ontolojik ve ahlâkî temelden yoksun sayar, köleliği ve mutlak otorite iddialarını, ilâhî iradeye karşı bir sapma olarak görür. Kur’an, “Firavun’un, büyüklük taslayarak halkı sınıflara ayırması” örneğiyle her türlü hiyerarşik tahakkümü, beşerî otoritenin ilâhlaştırılmasının bir sonucu olarak ifade eder.⁵⁷⁹ Şirk ise, (şirk-i rubûbiyyet ve ulûhiyyet), bazı bireylerin veya zümrelerin ilâhî yetkiler atfederek kendilerini diğerlerinden üstün ve dokunulmaz görmesine neden olur. Bu, kast sistemi, kölelik ve otoriter yönetimlerin ilâhî veya mânevî bir kılıfla meşrulaştırılmasına yol açar.⁵⁸⁰

Şirk, bireyi, yaratıcıdan bağımsız addedilen maddî sebeplere (şirk-i esbâb), liderlere (şirk-i taklîd) veya aracı figürlere (şirk-i takrîb) bağımlı hale getirerek, tevhidin sağladığı vicdan ve eylem özgürlüğünü ortadan kaldırır. İnsan, Allah’tan başkasına kul olma zorunluluğu altında ezilir.⁵⁸¹

Şirk, sadece dışsal eylemleri değil, bireyin iç dünyasını ve toplumsal ahlâkı da zehirler. Tevhid insan şahsiyetine bütünlük kazandırırken, şirk bu bütünlüğü bozar ve psikolojik bir parçalanmaya yol açar. Allah’a ortak koşan kişi (müşrik), birbirinden farklı arzuların, korkuların ve otoritelerin (geçimsiz efendilerin) istekleri arasında kalarak nefsi perişan olur ve iç huzurunu kaybeder. Tevhid insanı tek bir merciye bağlayarak huzura

⁵⁷⁷ İsmail Yılmaz, “Kur’an’a Göre Şirkin Sebepleri ve Çeşitleri” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2009), 80-81.

⁵⁷⁸ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 279-80.

⁵⁷⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Kasas, 28/4.

⁵⁸⁰ İsmail Lütfi Çakan, “Allah Elçilerinin Ortak Çağrısı: Tevhid”, içinde *Hız. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 49; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 158.

⁵⁸¹ Düzgün, “İnançta Kriz Alanları”, 575.

kavuştururken, şirk insanı dağıtır. Allah'tan başkasına kulluk (şirk), insan enerjisini boşa harcatır, ruhları mahveder ve ahlâkî değerleri, faziletleri ve hürriyeti yok eder.⁵⁸²

Şirk gerek bireyde ve gerekse de toplumda ahlâkın yegâne kaynağının Allah Teâlâ olmamasından dolayı ahlâkî değerlerde yozlaşmaya sebep olacaktır. Toplumsal ahlâk yozlaşarak güven erozyonu oluşacaktır. Çünkü riya ve samimiyetsizlik, sosyal ilişkilerde karşılıklı güveni zedeleyecektir. Bu da bireyin değer yargılarında zayıflamalara yol açacaktır.⁵⁸³

Küçük şirk (şirk-i hafî), toplumsal ahlâkî eylemlerin gösteriş (riya) ve dünyevî beklentiye indirgenmesine neden olur. Toplumda, iyilik ve yardımlaşma gibi mânevî erdemler bile imaj ve çıkar aracı haline geldiği için, bireylerarası güven ve ihlâs zayıflar. Mümin, kelime kökü itibarıyla “güvenilen ve güven veren” kişi olması gerekirken, şirkin (dünyevîleşme ve gösteriş) etkisiyle bu vasıf zedelenir.⁵⁸⁴

Tevhid dışı düşünce ve yaşam tarzlarında irade ve gücün, ilâhî kudretin önüne çıkarılması, dayanışma ve sorumluluk bilincini zayıflatacak, bireyselleşme ve yalnızlaşma artacaktır.⁵⁸⁵

Şirk, akılcı düşünce yerine hurafe ve batıl inanışların yaygınlaşmasına zemin hazırlayacak; kötü ruh, uğur, nazar, nesnelere tapınma, falcılık ve büyücülük gibi inanış ve uygulamalar, toplumda yer bulacaktır. Bu da bireylerin kendilerini güçsüz ve çaresiz hissetmelerine sebep olacak, aynı zamanda dinî alanda suistimallere ve din sömürüsüne yol açacaktır. Bu da din anlayışlarında ve toplumsal birlikteliklerde kaos sebebi olacaktır.⁵⁸⁶

Şirkin genel toplumsal yansımaları, tevhid inancının inşa ettiği hürriyet, adâlet, birlik ve samimiyet temelli sosyal yapının yıkılması ve yerine bağımlılık, zulüm, parçalanmışlık ve ikiyüzlülük temelli bir düzenin geçmesidir. Tevhid, sadece metafizik

⁵⁸² Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 232; Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 126.

⁵⁸³ Richard Münch, “Günümüzde Parsonsçı Teori: Yeni Bir Sentez Arayışı”, içinde *Günümüzde Sosyal Teori*, ed. Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 157.

⁵⁸⁴ Kurt, *İmanın Toplumsal Yansıması*, 74-75.

⁵⁸⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 354-56.

⁵⁸⁶ Mustafa Arslan, “Gündelik Hayatta Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 320.

bir alandan ibaret olmayıp aksine sağlıklı, adâletli ve insanî bir toplumun varoluşu için zorunlu olan sosyo-etik ve politik temel ilkeyi ifade etmektedir.⁵⁸⁷

Şirk, toplumsal olarak bazı insanların veya kurumların ilâhî bir yetkiye sahip olduğu anlayışına yol açarak toplumda hiyerarşik yapının katılaşmasına sebep olacak, adâletsizlik ve eşitsizliklerin meşrulaşmasına zemin hazırlayacaktır. Yöneticiler ve belli gruplar, kendilerinde var olduğuna vehmettikleri yetkilerle, haksızlık içeren ve yanlış yönetim ve uygulamalarda bulunabilecekler, adâletsizliğe ve eşitsizliğe yol açacaklardır.⁵⁸⁸

Şirk, sadece inanç düzeyinde bir yanlışlık ve sapma değil; toplumsal hayatta dürüstlük, adâlet, ahlâk, hoşgörü gibi değerlerin yok olmasına ve toplumsal problemlere yol açacak ve zemin hazırlayacak, bunların sebebi olacak problemlerin kaynağıdır. Şirk, sosyal yapıyı çürüten; adâleti, birlikteliği, ahlâkî duyguyu, kültürel derinliği ve psikolojik istikrarı tahrip eden önemli toplumsal bir problemdir.⁵⁸⁹

Bu yüzden müminlerin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde şirk kusurlarını tanınması ve tevhid merkezli anlayışı hâkim kılması önemlidir. Bu, sağlıklı, âdil ve dayanışmacı bir toplum inşası için büyük bir öneme sahiptir.⁵⁹⁰

Şimdi de tevhid dışı inançların teorik/sosyolojik zeminini oluşturan konumuzla ilgili bazı önemli fikirlere sahip sosyologların yaklaşımlarını inceleyelim.

2.2.3. Tevhid Dışı İnançların Teorik/Sosyolojik Zeminini Oluşturan Fikirler

Emile Durkheim, Auguste Comte tarafından temelleri atılmış sosyolojinin⁵⁹¹ “Comte’den sonra en etkili sosyologu” olarak ifade edilir.⁵⁹² Anthony Giddens, sosyoloji alanındaki en önemli toplumbilimcilerden biri olarak yapılandırma kuramı ve modern toplumlar hakkında bütüncül yaklaşımıyla bilinir.⁵⁹³ “Pozitivist ve anlayıcı paradigmaları birleştirme yönündeki öne çıkan çağdaş sosyologlardan” biridir.⁵⁹⁴ Jürgen Habermas,

⁵⁸⁷ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 53.

⁵⁸⁸ Şeriatî, *Dine Karşı Din*, 28.

⁵⁸⁹ Kurt, *İmanın Toplumsal Yansıması*, 134; Türer, “Tevhid ve ‘Bir İnsanlık’”, 97.

⁵⁹⁰ Ejder Okumuş, “Tevhid’den Vahdete İslam Toplumunda Birlik”, içinde *H. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 123.

⁵⁹¹ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 264.

⁵⁹² Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 349.

⁵⁹³ “Anthony Giddens”, erişim 15 Kasım 2025, https://tr.wikipedia.org/wiki/Anthony_Giddens.

⁵⁹⁴ Kemaleddin Taş, “Anthony Giddens’in Sosyal Teorisi ve Metodolojisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hikmet Yurdu* IV, sy 8 (2011): 11.

“sosyoloji için en büyük katkısı, toplumun evrimi ve modernizasyonu hakkındaki kapsamlı kuramı”dır.⁵⁹⁵ Max Weber, din sosyolojisinin sistematik olarak ilk kurucusu kabul edilen sosyologdur.⁵⁹⁶ Michel Foucault, filozof, sosyal teorist, sosyolog, vd. olarak bilinen,⁵⁹⁷ post-yapısalcılığın en önemli temsilcilerinden biridir.⁵⁹⁸ Bu isimler, tevhid dışı inançların teorik/sosyolojik zeminini oluşturan fikirlere sahip olmaları hasebiyle ele alınmaktadır.

Durkheim otorite kaynağını (ulûhiyyet şirki),⁵⁹⁹ Giddens güven kaynağını (rubûbiyyet şirki)⁶⁰⁰ ele alırken, Habermas modern krizin nasıl konuşulduğu, nasıl meşrulaştırıldığı ve nasıl çözüldüğü konusuna odaklanır. Habermas’ın analizi, şirkin günümüzde sadece bir inanç değil, aynı zamanda kamusal alanda çarpıtılmış bir iletişim ve gayrimeşru bir otorite krizi olduğunu göstermek için vazgeçilmezdir.⁶⁰¹

2.2.3.1. Sosyolojik Bir Şirk Biçimi Olarak Toplumun Kutsallaştırılması: Emile Durkheim Eleştirisi

Durkheim’ın sosyolojik tezi, modern bir ulûhiyyet şirki biçiminin teorik zeminini oluşturur; zira bu tez, tevhid dışı inançların modern bir tezahürü olan “toplumun kutsallaştırılması” fikrinin sosyolojik kaynağını açıklamaktadır.⁶⁰²

Durkheim, bütün dinî sistemlerin ortak noktasını yakalamak amacıyla, dinsel olayı tanımlarken, dünyayı kutsal ve profan olarak iki zıt kategoriye ayırır. Bu ikilik, onun tüm sosyolojik analizinin başlangıç noktasıdır. Durkheim, dinî inançların temelinde dünyanın kutsal ve profan olarak iki zıt kategoriye ayrılmasının yattığını şu şekilde ifade eder:

“Bilinen dinî inançların hepsi ister sade olsunlar ister karmaşık, benzer bir ortak özellik gösterirler: İnsanların düşündükleri şeyler, reel veya ideal, genellikle, kutsal

⁵⁹⁵ “Jürgen Habermas”, erişim 16 Kasım 2025, https://tr.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas.

⁵⁹⁶ Ünver Günay, “Max Weber’in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 5 (1988): 1.

⁵⁹⁷ “Michel Foucault”, erişim 16 Kasım 2025, https://tr.wikipedia.org/wiki/Michel_Foucault.

⁵⁹⁸ Kamuran Gödelek, “Michel Foucault’nun Ahlak Anlayışı”, *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy (Dergi)* I, sy 2 (2011): 41.

⁵⁹⁹ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 18.

⁶⁰⁰ Giddens, *Sosyoloji*, 159.

⁶⁰¹ Inger Furseth, “Habermas, Bourdieu ve Foucault’nun Çalışmalarında Din”, içinde *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, ed. Peter B. Clarke, çev. Mehmet Cem Şahin ve ed. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012), 172.

⁶⁰² Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, 223-24.

(sacre) ve kutsal olmayan (profan) kelimelerinin yeteri kadar iyi dile getirdiği farklı iki terimle ifade edilmiş, birbirine zıt iki türde, iki sınıfta gruplandırılmasını kapsarlar. Dünyanın, biri bütün kutsal olanları, diğerinin bütün kutsal olmayanları kapsayan iki alana bölünmesi, dinî düşüncenin belirleyici özelliğidir; inançlar, hurafeler, menkıbeler, kutsal varlıkların yapısını, onlara mal edilen güç ve faziletleri, hayat hikayelerini, birbiriyle ve kutsal olmayanlarla ilişkilerini anlatan düşünceler veya düşünce sistemleridir... ”⁶⁰³(Durkheim, 2009, 54)

Tevhid inancı ise, Durkheim’in analizindeki ‘kutsal’ı, kolektif bilincin yansıması olmaktan çıkarıp tamamen aşkın ve tek olan Allah’a tahsis eder.⁶⁰⁴ Bu, kutsallığın kaynağını toplumdan değil, ilâhî otoriteden aldığını göstererek, Durkheimci analizi temelden reddeder.

Durkheim’in tezinin zirve noktası, dinî güçlerin, toplumun kolektif bilincinin birey üzerindeki zorlayıcı etkisini yansıtmasıdır. Durkheim, kutsalın kaynağını, bireyi aşan ve ona ahlâkî bir otorite dayatan kolektif bilinçte bulur. O, bu kolektif kuvvetin, bireyi onu aşan bir güce inanmaya sevk eden kuvvet olduğunu belirtir.⁶⁰⁵

Tevhid, tevhid dışı inançların (şirk) en kritik modern biçimlerinden biri olan toplumun kutsallaştırılmasına karşı çıkar. Böylece tevhid, bireyi, sosyolojik gücün mutlakiyetçi baskısından kurtaran bir özelliği ifade eder. Tevhid, otorite ve meşruiyetin kaynağını mutlak bir adâlet kaynağı olan ulûhiyyete bağlayarak toplumsal otoriteyi kutsallaştıran bu yaklaşımı reddeder.⁶⁰⁶ Tevhidin bu eleştirisi, şirk-i ulûhiyyet (mutlak egemenlik hakkını Allah’tan başkasına verme) kavramına modern sosyolojik bir örnek olarak sunulabilir. Durkheim’in bu tezi, ulûhiyyetin topluma verilerek, modern bir şirk biçimi ortaya çıkardığını gösterir.⁶⁰⁷

Durkheim, dinsel kuvvetlerin ahlâkî bir kuvvet olmalarını, bizzat “kolektif bilincin ferdî bilinci etkileme tarzından başka bir şey olmamalarından ileri geldiği” savına dayandırır. Bu kuvvet, bireyi, onu aşan bir güce inanmaya sevk edendir.⁶⁰⁸ Bu sosyolojik kuvvet, toplumsal ahlâkı inşa eden bir güçtür.

⁶⁰³ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 54.

⁶⁰⁴ Kur’ân-ı Kerîm, İhlâs, 112/1-4.

⁶⁰⁵ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 274.

⁶⁰⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Yusuf, 12/40.

⁶⁰⁷ Nikolai G. Wenzel, “Postmodernizm ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, ed. Peter B. Clarke, çev. Ali Ayten ve ed. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012), 296.

⁶⁰⁸ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 271.

Durkheim’ın analizindeki dinsel bilinç, sosyal emirlerde gizli bulunan otoriteye dayanır ve bireyi boyun eğmeye sevk eder.⁶⁰⁹ Bu, birey üzerinde zorlayıcı bir etki oluşturur.

Tevhid ise, bireyin sadece Allah’a karşı sorumlu olduğunu bildirerek, ona ahlâkî özerklik kazandırır. Bu sorumluluk, onu kolektif yanlışlara ve atalar dininin kör takibine karşı durmaya muktedir kılar.⁶¹⁰

2.2.3.2. Modern Güven Krizi ve Rubûbiyyet Şirkine Giriş: Anthony Giddens Eleştirisi

Anthony Giddens’in modernite analizi, bireyin varoluşsal temelini sarsan rubûbiyyet (yaratma, rızık verme, idare etme) alanındaki şirk dair önemli bir sosyolojik zemin hazırlar. Giddens, modernliğin geleneksel bağları çözerek, bireyin yaşamını kurumsal soyut sistemlere (ekonomi, uzmanlık, devlet) bağımlı hale getirdiğini savunur. Bu bağımlılık, bireyde köklü bir varoluşsal güvensizlik duygusu meydana getirir.⁶¹¹

Giddens, modernleşme sürecinin doğurduğu güvensizlik duygusunu “ontolojik güvenlik” kaybı olarak adlandırır. Ona göre ontolojik güvenlik, geleneksel bağların koştığı modern çağda hayatî bir öneme sahiptir. Bu güvenliğin kaybedilmesi, Giddens’in moderniteyi ele almasının temelini oluşturur. Giddens, ontolojik güvenliği, “çoğu insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları itimat” olarak tanımlar.⁶¹²

Tevhid inancı, bu güvenin kaynağını fânî sistemlerden bekleyen modern anlayışa karşı çıkar. Zira birey, bu güveni dünyevî ve geçici sistemlerden (ekonomi, siyasî otorite) beklediği an, rubûbiyyet alanında şirk koşma tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Tevhid inancı, Giddens’in bu ontolojik güvenlik kaybına karşı radikal bir eleştiri sunar. Giddens’in modern sistemlere duyulan güveni, tevhidin reddettiği bir tür şirk-i rubûbiyyet (işleri/rızıkı/kaderi Allah’tan başkasına atfetme) zeminini hazırlar. Birey, ontolojik güvenliğini fânî, kurumsal ve riskli sistemlerden (ekonomik sistem, siyasî otoriteler) beklediği an, rubûbiyyet alanında şirk koşma tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

⁶⁰⁹ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 370.

⁶¹⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/170.

⁶¹¹ Bkz. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994).

⁶¹² Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 85.

Tevhidin tevekkül ilkesi, bireyin kaderine, rızıkına ve nihaî sonuçlara dair güveni, mutlak ve aşkın bir kaynağa taşıyarak Allah Kur'an'da, "Allah'a gönülden saygı besleyip O'na karşı gelmekten sakınana Allah'ın zorluklar karşısında bir çıkış kapısı" açacağını ve onu "hiç ummadığı yerden rızıklandıracağını", "Allah'a güvenip dayanan" için Allah'ın "ona yeteceğini" bildirir.⁶¹³ Bu sayede tevhid, Giddens'ın riskler olarak ifade ettikleri karşısında bireyin kaygısını hafifleten mutlak bir iç huzuru ve irade gücü sağlar.

Giddens, modern kurumların oluşturduğu risklerin geleneksel risklerin aksine üretilmiş ve küresel olduğunu vurgular. Bu riskler, küresel ekonomik krizler veya ekolojik yıkım gibi, "hesaplanması mümkün olmayan olasılıkları" içerir ve bireyin kontrolünden çıkmıştır. Bu bağlamda, bireyin modern sistemlere (uzmanlara, ekonomiye) duyduğu güven, aslında yüksek riskli ve temelsiz bir güvendir.⁶¹⁴

Tevhidin tevekkül ilkesi, tam olarak bu rubûbiyyet şirki zeminini yıkar. Tevekkül, bireyin kaderine, rızıkına ve nihaî sonuçlara dair güveni, mutlak bir kaynaktan (Allah) almasını emreder.⁶¹⁵ Bu ilke, Giddens'ın bahsettiği hesaplanamaz ve küresel riskler karşısında bireye sarsılmaz bir iç huzuru ve ahlâkî eylem motivasyonu sağlar.

2.2.3.3. Meşruiyet Krizi ve İletişimsel Şirk Biçimi: Jürgen Habermas Eleştirisi

Jürgen Habermas'ın analizi, modern devletlerin ve kurumların otoriteyi nasıl kurduğu ve sürdürdüğü sorununa odaklanarak, şirk-i ulûhiyyet (meşruiyet şirk) ve şirk-i hevâ ve heves (motivasyon şirk) kavramlarına teorik bir köprü kurar. Habermas, modern kapitalist devletin, yönetsel olarak üretilen krizlerin sonucunda, yönetsel buyrukları alenî olarak rasyonel olarak kabul etme gücünü kaybetmesiyle bir meşruiyet krizi baş gösterdiğini belirtir.⁶¹⁶ Tevhid inancı, bu modern krize karşı, meşruiyetin yegâne kaynağının ulûhiyyet olduğunu öne sürer.

Habermas'a göre, meşruiyet krizi yaşayan siyasal sistemler, eylemlerini rasyonel söylemle meşrulaştıramadıklarında, stratejik eyleme (manipülasyon veya maddî ödüller) başvurur. Bu durum, modern otoritelerin şirk-i ulûhiyyet bağlamında eleştirilmesine

⁶¹³ Kur'an-ı Kerim, Talak, 65/2-3; Meâli için bkz. Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 5:133-34.

⁶¹⁴ Bkz. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 14, 113, 118.

⁶¹⁵ Kur'an-ı Kerim, Talak, 65/3.

⁶¹⁶ Jürgen Habermas, *Meşruiyet Krizi*, çev. Sedat Erçin (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024), 67.

zemin hazırlar. Çünkü, meşruiyetini ilâhî adâletten almayan ve siyasal başarıya indirgeyen her otorite, sistem mantığını kutsallaştırarak kendisini eleştiriden muaf tutar. Oysa tevhid, hükmün sadece Allah’a ait olduğunu belirterek⁶¹⁷ rasyonel ve ahlâkî meşruiyetin kaynağını mutlak bir adâlet ilkesine (vahiy) bağlar. Tevhidin Kur’an’daki âyetlerde ifadesini bulan bu temeli, Habermas’ın aradığı evrensel etik normların nihaî kaynağıdır.⁶¹⁸

Habermas, meşruiyet krizinin bir diğer tezahürünü de motivasyon krizinde görür. Habermas, yönetim sisteminin, toplum için gerekli motivasyonları sağlayamazsa bir motivasyon krizinin olacağını söyler.⁶¹⁹ Bu kriz, kültürel değer birikimlerinin sistemin taleplerini karşılayamaz hale gelmesiyle derinleşir; geleneksel değerler çözülür. Bu durum, şirk-i hevâ ve heves başlığıyla doğrudan ilişkilidir. Zira ilâhî normların (tevhid) yerini bireysel haz ve stratejik çıkarlar aldığı anda, toplum, Habermas’ın bahsettiği gibi, bireyleri ahlâkî ve etik motivasyonlarla donatmaktan âciz kalır. Tevhid, bu krize karşı, hevâ ve hevesi değil, mutlak bir ahlâkî sorumluluğu (takva) temel motivasyon kaynağı olarak sunar.⁶²⁰

2.2.3.4. Rasyonelleşme Kafesi ve Materyalist İnancın Doğuşu: Max Weber Eleştirisi

Max Weber’in “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” eseri, modern materyalizmin ve araçsal rasyonelliğin, dinin oluşturduğu değerlerden nasıl koptuğunu sosyolojik olarak açıklar. Bu analiz, tevhidi dışlayan inançların, özellikle de şirk-i hevâ ve heves (bireysel çıkar ve arzuların mutlaklaştırılması) zeminini kurar.⁶²¹

Weber, Protestan ahlâkının yol açtığı rasyonelleşme sürecinin, dünyayı dinsel anlamdan arındırarak “Büyünün Bozulması” (entzauberung) durumuna getirdiğini savunur. Ona göre, “aydınlanmış dünyanın bilimsel rasyonelliği karşısında dine ait anlamlar tükenmektedir.”⁶²² Bu büyüden arınmış dünya, mânevî değerleri ve aşkın anlamı yitirir; geriye yalnızca hesaplanabilir, kontrol edilebilir, maddî gerçeklik kalır.

⁶¹⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Yusuf, 12/40.

⁶¹⁸ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 181.

⁶¹⁹ Motivasyon krizi için bkz. Habermas, *Meşruiyet Krizi*, 101 ve devamı.

⁶²⁰ Kırbaşoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 59.

⁶²¹ Bkz. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*.

⁶²² Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 171.

Weber'in tezi, materyalizmin sosyolojik bir inanç sistemi olarak nasıl kök saldığını açıklamaktadır.

Tevhid, Weber'in kurguladığı 'büyü'yü ve bu büyüden arınmayı kabul etmez; bilakis, aklı vahye tâbi kılarak dünyaya aşkın bir anlam katmayı hedefler.

Weber'in analizinin zirve noktası, modern insanın, başlangıçta dinsel güdülerle inşa edilen bu rasyonel ekonomik sistemin “demir kafesi” (iron cage) içine hapsolmasıdır. Weber, kapitalist düzenin, artık sadece “bir mekanik zorlama” gibi işlediğini ifade eder: “Kutsal kişinin ruhunda, bu dünyada olana uygulanan dinsel bir değer izleri eriyip gitmiştir... Kapitalizm de böylece dinî temellerini yitirmiş, salt araçsal (çıkar ve verimlilik) rasyonelliğe dayalı bir mekanik zorlama hâline gelmiştir.”⁶²³ (Weber, 2013, 244)

Bu kafes içindeki modern birey, hayatının amacını mânevî kurtuluş yerine maddî başarıya (çıkar ve verimlilik) indirger. Bu durum, şirk-i hevâ ve heves ile doğrudan örtüşür; zira birey, mutlak gayeyi ilâhî rıza yerine kendi arzuları ve ekonomik çıkarları haline getirmiştir.

Tevhid, Weber'in eleştirdiği amaçsal rasyonelliğe karşı, değer rasyonelliğini (adâlet, ahlâk) merkeze koyarak bu kafesten çıkış yolunu gösterir.

2.2.3.5. İktidarın Büyüsü ve Bireyin Nesneleştirilmesi: Michel Foucault Eleştirisi

Foucault'nun iktidar-bilgi ve disiplin toplumu üzerine odaklanan analizi, modernitenin bireyi, görünmez gözetim mekanizmaları aracılığıyla nasıl boyun eğdirilmiş özne haline getirdiğini açıklar. Michel Foucault'nun iktidar-bilgi (pouvoir-savoir) üzerine kurulu disiplin toplumu analizi, modern otoriteye biat etmenin ve bireycilik şirkinin teorik zeminini inceler. Foucault'ya göre modern iktidar, yasağı değil, disiplin mekanizmalarını kullanarak, ulûhiyyet şirkini uzmanlık ve bilgi aracılığıyla bireye dayatır.⁶²⁴

Foucault, modern iktidarın artık sadece yasaklamayla değil, aynı zamanda bilgi üreterek işlediğini savunur. Birey, modern kurumlar (okullar, hastaneler, cezaevleri)

⁶²³ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 244.

⁶²⁴ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 390.

tarafından sürekli olarak sınıflandırılır, tanımlanır ve normalleştirilir. Bu, uzman sistemlerin (ekonomistler, doktorlar, psikologlar) bilgiyi kullanarak birey üzerinde mutlak bir otorite kurmasını içerir. Foucault'nun analizi, modern iktidarın bireyi sürekli olarak sınıflandıran, tanımlayan ve normalleştiren bir bilgi ürettiğini gösterir. Bu disiplinlerin amacı, bedenleri uysal ve kullanışlı kılmaktır. Foucault, disiplinlerin, bedenleri uysal ve kullanışlı olacak şekilde hazırladığını söyler.⁶²⁵ Tevhid, bu iktidar biçimini şirk-i ulûhiyyet bağlamında eleştirir: Uzman sistemlerin veya bilimsel bilginin, kendini mutlak hüküm hakkının (ulûhiyyet) sahibi ilan etmesi, modern toplumda oluşturulmuş sistemlere itaat etme tehlikesini doğurur.⁶²⁶

Foucault'nun analizi, şirk-i ulûhiyyet bağlamında önemlidir: Otoriteyi bilimsel bilgiye ve uzman sistemlerine kaydırmak, mutlak hüküm hakkını (ulûhiyyet) Allah'tan alıp yaratılmış sistemlere vermenin modern bir biçimidir. Tevhid, uzman otoritesinin mutlakiyetini reddeder ve bilginin nihaî kaynağını ve sınırını belirler.⁶²⁷

Foucault, disiplin toplumunun temel mekanizması olan *panoptikon* modeliyle, gözetimin içselleştirilmesini açıklar. Bu modelde gözetim gücü, denetlenen kişinin *görülüyor olmanın bilincinde* olması üzerine kuruludur. Foucault'nun gözetim (panoptikon) kavramı, modern toplumda bireyin sürekli izlendiği ve bu durumun içsel bir disiplin mekanizması meydana getirdiği fikrine dayanır.⁶²⁸ Birey, bu disiplin altında, kendine verilen rolü sorgulamayan, itaatkâr bir özneye dönüşür.

İçselleştirilmiş gözetim, bireyin dışarıdan bir zorlama olmaksızın kendi kendini denetlemesini ve normalleştirmesini sağlar. Tevhid, bu modele karşı çıkar. Tevhidde, bireyin Allah'a karşı olan doğrudan sorumluluğu (*tekliif*) ve içselleşmiş denetimi (*murakabe*) vardır, dünyevî bir panoptikonun dış baskısı değil, *ilâhî rızayı* esas alan *iradî* ve *ahlâkî bir seçim* bulunur. Tevhid, Foucault'nun eleştirdiği *boyun eğdirilmiş özneler* modeline karşı, *onurlu* ve *özgür* bireyi savunur. Tevhid, Foucault'nun eleştirdiği bu *boyun eğdirilmiş özneler* modeline karşı çıkar. Tevhid, bireye *mutlak bir onur* ve sadece *Allah'a karşı sorumluluk* yükleyerek, onu kolektif veya kurumsal disiplinin baskısından

⁶²⁵ Bkz. Disiplin bölümü Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 167.

⁶²⁶ Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları", 98.

⁶²⁷ Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları", 98.

⁶²⁸ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 252-53.

kurtarır. Bu sorumluluk, bireyi şirk-i hevâ ve hevese (kendi arzu ve otoritelerinin kurbanı olmaya) düşmekten korur.⁶²⁹



⁶²⁹ Düzgün, “İnançta Kriz Alanları”, 575.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEVHİD İNANCININ SOSYAL HAYATA VE DÜŞÜNCEYE YANSIMALARI

İman, ameli gerektirir. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette “iman edenler ve sâlih amel işleyenler” şeklinde iman ve sâlih amel birlikte ifade edilmektedir. İman, insanın bireysel ve sosyal hayatında yapıcı ve etkili, karşılaştığı farklı meseleler karşısında problem çözücü fonksiyona sahip olmalıdır. Yapıcı ve etkili iman, insana sorumluluklar yüklemektedir. Bunun için de bilincin oluşması gereklidir.⁶³⁰ Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Ankebût sûresinin 2. âyetinde “İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece ‘iman ettik’ demeleriyle bırakılıvereceklerini mi sandılar?” buyurularak bu dünyada amelin, imanın imtihan edilme sebebi olduğu bildirilmektedir.

Tevhid, sadece bir sözden ibaret olmayıp İslâm'ın özü, temeli olduğu için tevhidî imana sahip olan insanın bireysel ve sosyal hayatına, fikir ve düşünce alanına temel teşkil etmekte, bireysel ve sosyal hayatını etkilemekte ve bunları belirlemektedir.⁶³¹ Çünkü iman, dinin esası, temelidir; diğer alanları belirler ve etkiler. Bu yüzden İslâm'ın temeli olan tevhid, inanan müslümanın bireysel hayatını, ona inanan toplumların sosyal yaşantısını, onu tasdik edenin fikir ve düşünce hayatını bu anlayışına göre şekillendirmektedir.⁶³² Konunun detaylarını şöyle şekillendirebiliriz:

2.1. İman Esaslarının Sosyal Boyutu

İslâm'da iman ile amel arasındaki münasebete, en temelde, imanın pratiği, sosyal boyutu yani sosyal hayata yansımaları yönüyle bakılması gerekmektedir. Konunun bu açıdan ele alınması çok büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü eyleme, amele (sâlih

⁶³⁰ Beheştî, *İman ve Sosyal Hayat* (İstanbul: Şura Yayınları, 1990), 20-21.

⁶³¹ Bkz. Düzgün, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, 3-21.

⁶³² Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 71-72.

amele), pratiğe, sosyal boyuta, fiiliyata, tavra ve duruşa, ahlâka yansımayan iman; dinin var olma sebebini ortadan kaldıracaktır. Ne kadar ihlâsla inanılsa ve dille ifade edilse de beraberinde pratiğe, sosyal hayata etki etmeyi getirmeyen din, yeryüzünde doğrunun ve iyiliğin hâkim kılınıp yanlışın ve kötülüğün kaldırılması amacına ulaşamaz. Bu yüzden müslüman dünyanın gerilemesi, imanın sosyal boyutunun kaybedilmesiyle başlamıştır.⁶³³

İmanın şartları, inanmanın konusu olmasının ötesinde, toplumsal yaşamı ve kolektif bilinci şekillendiren derin sosyal boyutlara sahiptir. İnançlar, sadece zihinsel kabuller değil, aynı zamanda toplumsal yapı, sosyal kontrol mekanizmaları ve kolektif kimlik üzerinde etkili olan sosyal olgulardır.⁶³⁴

İmanın sosyal boyutunun önemli oluşuyla birlikte tezimizin konusu tevhid inancının sosyal boyutu olarak sınırlandırılmıştır. Fakat bu konunun işlenmesi için öncelikli olarak iman esaslarının sosyal boyutunu kısaca değerlendirmek gerekir.

3.1.1. Allah'ın Varlığına ve Birliğine İmanın Sosyal Boyutu

Allah'ın varlığına ve birliğine iman, İslâm'ın özü ve Kelâm ilminin temel konusudur, tevhid inancının da bizzat kendisidir. Tevhid inancının sosyal boyutu, tezimizin de ana konusudur. Bu yüzden bu konu, bu bölüm içerisinde detaylı bir şekilde işlendiğinden burada konuya girilmemiştir.

3.1.2 Meleklerle İmanın Sosyal Boyutu

Melekler, Allah'ın emrettiği işleri, Allah'ın izin ve yardımıyla yerine getiren⁶³⁵ ruhanî varlıklardır.⁶³⁶ Meleklerle iman, fizik ötesi âlemi anlamaya yardımcı olan bir iman şartıdır.⁶³⁷

Melek kavramı, insanda iyi duygular çağrıştıran bir kavramdır. Melekler, akıl ve irade sahibi olup⁶³⁸ iradelerini Allah'a itaat yönünde kullanmaktadırlar. Bu yüzden

⁶³³ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 49.

⁶³⁴ Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, “Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 81-82.

⁶³⁵ Gürbüz Deniz, “Meleklerle İman Neden Önemlidir?”, *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* XXXII/3 (2021): 545.

⁶³⁶ Ali Erbaş, “Melek”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29:29/37.

⁶³⁷ Deniz, “Meleklerle İman Neden Önemlidir?”, 545.

⁶³⁸ Ferhat Ağırman ve Fatma Ruveyda Özdemir, “İslam Düşüncesinde İrade Problemi”, *Denizli Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2012): 22.

meleklerle iman, insanlarda, kötülükten uzaklaşma ve iyiliğe yönelme duygusuna sebep olmaktadır.

Meleklerin faklı görev ve özellikleri, insanlarda, psikolojik ve sosyal yönüyle iyi davranışların oluşmasına etki etmektedir. Meleklerin sürekli insanla beraber olduğunun bilinmesi, insanları, ahlâkî açıdan daha hassas olmaya sevk etmektedir.⁶³⁹

Meleklerin çeşitli türleri ve bu türlere özel görevleri bulunmaktadır. Bunlardan kirâmen kâtibîn melekleri, insanların sağında ve solunda oturarak insanların yaptıklarını kaydederler.⁶⁴⁰ Her söylediğinin ve her yaptığının bu melekler tarafından amel defterine kaydedildiğine inanan insan, amellerini doğru yapma amacıyla daha dikkatli olur. Bu meleklerin insan davranışlarını kaydetmeleri, kirâmen kâtibîn meleklerinin varlığına inanan insana iç disiplin kazandırır. Çünkü kendi davranışlarının kaydedildiğini bilen, buna inanan insan, davranışlarını daha kontrollü yapmak isteyecektir. Bunun için kirâmen kâtibîn meleklerinin bilinmesi, insanın iç disiplin sahibi olmasını sağlar. İnsan, davranışlarını buna göre yapmaya özen gösterir; davranışlarını kontrollü ve dengeli yapar. Hafaza melekleri, insanları bir takım kaza ve belalardan koruyan meleklerdir. Bu meleklerin bilinmesi, insana Allah'ın şefkat ve merhametini hatırlatır. Bu meleklerin varlığına iman, insana güven verir ve olumlu davranışlara sevk eder. İnsanların fiil ve davranışlarını takip eden Muakkip melekler, insanları takip eden ve yaptıklarını kayıt eden meleklerdir. Bu melekler, insanları ahlaklı olmaya yönlendirir.⁶⁴¹ Bu takip ve kayıt, meleklerin varlığına inanan insanları riyadan uzaklaştırır. Diğer taraftan Kirâmen Kâtibîn melekleri ile Hafaza melekleri ve muakkip meleklerin aynı melekler olduğu da ifade edilmektedir.⁶⁴²

Münker ve Nekir meleklerinin varlığı, yaşanan hayatının sorgulanacağını hatırlatarak, insanı, hesabı verilebilir bir hayatı yaşamaya yönlendirir.

⁶³⁹ Deniz, “Meleklerle İman Neden Önemlidir?”, 545.

⁶⁴⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Kâf, 50/17.

⁶⁴¹ Deniz, “Meleklerle İman Neden Önemlidir?”, 544.

⁶⁴² Bkz. Ali Çolak, *Kur’ân ve Hadislere Göre Melek* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 104-9. Ayrıca Bekir Topaloğlu, Yunus Şevki Yavuz, ve İlyas Çelebi, *İslâm’da İman Esasları*, 5. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 223-24.

İnsanlara kuvvet bakımından fiilen yardım eden ve onları destekleyen melekler de vardır.⁶⁴³ İnsanın, dünyada yalnız olmayıp yardım gördüğünü bilmesi, dar ve zor anlarında hayatı daha ümitli ve moralli yaşamasına, ihtiyaç zamanlarında pozitif düşünmesine vesile olmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, meleklerin, müminlerin bağışlanmaları, cehennem azabından korunmaları, vaad edilen cennete konulmaları, her türlü kötülüklerden korunmalarını isteyerek dua ettikleri,⁶⁴⁴ 'Rabbimiz Allah'tır' diyerek dosdoğru yolda yürüyener üzerine meleklerin inerek 'korkmamaları ve üzülmemelerini, vaad edilen cennetle sevinmelerini, onların dünya ve âhirette dostları olduklarını' söyledikleri ifade edilmiştir.⁶⁴⁵ Kendisi için dua eden varlıklar olan meleklerin var olduğuna iman etmek, insanın iyiliklere yönelmesine sebep olur. İnsan, bu inançla moral bularak kendisini daha kuvvetli hisseder ve hayata daha güçlü tutunabilir.

Meleklerle imanın bir takım sosyal işlevleri bulunmaktadır. Melek inancının en belirgin sosyal işlevlerinden biri, bireylerin davranışlarını düzenleyen bir sosyal kontrol mekanizması olarak işlev görmesidir.

Meleklerle iman, normların içselleştirilmesine katkı sağlayabilir. Bireyin sürekli gözetim altında olduğu hissi (gözetim etkisi), ahlâkî normlara ve toplumsal kurallara uyumu teşvik eder. Kişi, yalnızca dünyevî otoritelere karşı değil, aynı zamanda sürekli kayıt tutan ve âhirette şahitlik edecek olan gaybî varlıklara karşı da sorumluluk hisseder. Bu durum, yanlış davranışların önlenmesinde dolaylı bir rol oynar.⁶⁴⁶

Meleklerle iman, günlük hayatın ahlâkî olmasına katkı sağlayabilir. Özellikle kimsenin görmediği durumlarda dahi bireyin öz-denetim mekanizmasını güçlendirir. İyiliklerin (hasenât) ve kötülüklerin (seyyiât) karşılığı verilmek üzere⁶⁴⁷ kaydedildiği inancı, bireye sosyal onay beklemeden iyi davranma motivasyonu sunar. Bu, toplumsal

⁶⁴³ Ömer Çelik, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Meleklerin Bir Kısım Peygamberlere, Sâlih Kişilere Husûsî ve Bütün Mü'minlere Umûmî Yardımları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VI/15 (2005): 66.

⁶⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm, Mümin, 40/7-9.

⁶⁴⁵ Kur'ân-ı Kerîm, Fussilet, 41/30 ve 31.

⁶⁴⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 188-89.

⁶⁴⁷ Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/136.

dayanışmayı destekleyen karşılıklılık ilkesiyle örtüşen davranışların yaygınlaşmasına katkı sağlar.⁶⁴⁸

Melek inancı, aynı zamanda inananlar topluluğunun kolektif kimliğini pekiştiren bir unsurdur. Melekler, vahyin aracısı olan Cebrâil ve ilâhî iradenin uygulayıcıları olarak diğer melekler, kutsal ve profan arasındaki sınırı belirlemeye yardımcı olur.⁶⁴⁹

Peter L. Berger'ın kutsal şemsiye (sacred canopy) kavramında belirttiği gibi, din, bireylere ve topluma ortak bir anlam evreni (universe of meaning) sunar. Meleklerle iman, bu anlam evreninin gayb boyutunu oluşturur ve inananları, inanmayanlardan ayıran sembolik sınırları güçlendirir. Bu ortak inanç, cemaat içinde toplumsal bütünleşmeyi (social integration) sağlar.⁶⁵⁰

Namaz, dua gibi ibadetle ilgili pratikler sırasında meleklerin hazır bulunduğu dair inanç, bu ritüellerin toplumsal anlamını derinleştirir. Bireyler, bu ritüeller aracılığıyla hem Allah ile hem de melekler aracılığıyla bir tür gaybî bağlantı kurar. Bu kolektif eylemler, kutsal olanın deneyimlenmesini ve cemaat bağının güçlenmesini sağlar.⁶⁵¹

Max Weber'in din sosyolojisindeki yaklaşımı, inançların bireylerin dünyaya bakış açısını ve sosyal eylemlerini nasıl etkilediği üzerine odaklanır.⁶⁵² Melek figürleri, toplumsal rol ve statülerin anlamlandırılmasında ve dünyanın büyüünün bozulmasında farklı işlevler üstlenir.

İnsanları kötülüklerden ve tehlikelerden koruduğuna inanılan koruyucu (hafaza) melekleri, bireye sosyal güvenlik duygusu verir. Özellikle belirsizlik ve kriz dönemlerinde, meleklerin yardımı inancı, bireysel ve kolektif stres yönetimine katkıda bulunur ve toplumsal direnci artırır.

Vahiy getiren melek figürü, peygamberlerin toplumsal statüsünü ve misyonunun meşruiyetini pekiştirir. Melek aracılığıyla gelen vahiy, toplumsal yapının kökenine ilâhî bir referans sağlar ve dinin kurumsal otoritesini meşrulaştırır.⁶⁵³

⁶⁴⁸ Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, 24.

⁶⁴⁹ Şaban Ali Düzgün, “Vahiy ve Kur'an”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5., ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 361.

⁶⁵⁰ Bkz. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 4. bs, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011).

⁶⁵¹ Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, 23-24; Giddens, *Sosyoloji*, 585.

⁶⁵² Weber, *Din Sosyolojisi*, 86-87.

⁶⁵³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 242.

Meleklerle iman, din sosyolojisi açısından ele alındığında, sadece bir inanç esası değil, aynı zamanda güçlü bir sosyal olgudur. Toplumsal normların korunmasından, bireysel ahlâkın şekillenmesine, kolektif kimliğin inşasından, toplumsal güvenlik duygusunun sağlanmasına kadar geniş bir sosyal işlev yelpazesine sahiptir. Bu inanç, toplumsal düzenin korunmasında önemli bir sosyal kontrol aracı olarak işlev görerek, inananlar topluluğunun anlam dünyasını destekler ve sosyal dayanışmayı pekiştirir. Konunun bu boyutlarının incelenmesi, inanç sistemlerinin yalnızca teolojik değil, aynı zamanda sosyo-kültürel etkileşimler açısından da ne kadar hayati olduğunu ortaya koyacaktır.⁶⁵⁴

3.1.3. Kitaplara İmanın Sosyal Boyutu

Müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilen peygamberlerle beraber ilâhî kitaplar da gönderilmiştir.⁶⁵⁵

İlâhî kitapların gönderilişi, Allah'ın insanlara yol göstermesi ve merhametidir. Kitaplara iman, bilgi kaynağı olarak vahyi esas alma, birey ve toplum hayatının düzenlenmesinde vahyi kaynak kabul etme olarak inananlar için temel bir ölçüyü ifade etmektedir.

İnsan, akli ile bazı gerçeklere ulaşabilme imkânı olmasına ve birçok şeyi keşfedebilme özelliğine rağmen yeterli bilgiyi ancak temel ve sağlam bilgi kaynağı olan vahiy ile elde edebilir. Hidâyet kaynağının Kur'an'ın kendisi olduğu Kur'an'da bildirilmiştir.⁶⁵⁶

İnsanın, bedenî arzularını/nefsânî isteklerini yenebilmesi (nefis terbiyesi), bedenî istekleri kontrol edebilmesi ve eğitmesi, kötü yönelimlerden arındırabilmesi (nefis tezkiyesi) gerekir. Aynı zamanda Allah Teâlâ'nın, Kur'ân-ı Kerîm'de en büyük düşmanı olarak bildirdiği⁶⁵⁷ ve kötülüğün temel kaynağı olan şeytandan korunabilmesi, şeytânî eğilim ve yönelimleri alt edebilmesi gerekmektedir. Bunun için vahye, ilâhî kaynaklı yönlendirmeye, ilâhî kitaplara ihtiyacı vardır.⁶⁵⁸

⁶⁵⁴ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 64.

⁶⁵⁵ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/213.

⁶⁵⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/2.

⁶⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm, İsrâ, 17/53; Yâsîn, 36/60; vd.

⁶⁵⁸ Ali Arslan Aydın, "İlâhî Kitaplar ve Mukaddes Kitaplara İman", *Diyanet İlmi Dergi* VI/3 (1967): 50.

İlâhî kitaplara iman eden bir insan, hayatını düzenlerken o kitaba uyması gerektiğini kabul etmiştir. Bu yüzden imanın gereği olarak bireysel ve toplumsal hayatını, Kur'an'a göre yaşar ve doğru yolda olur.⁶⁵⁹

Allah'ın peygamberleri aracılığı ile göndermiş olduğu kitaplar, hayata rehberlik eden bir kılavuzdur. İlâhî kitapların içerisinde geçen emir ve yasaklar, insanın neleri yapip neleri yapmadığında mutlu olacağını bildirir. Bunun için kitaplara inanan kişi, bireysel ve toplumsal hayatını bu ilâhî kitapların bildirdiğine göre düzenler. Çünkü yarattığını boşuna ve başıboş yaratmadığını bildiren Allah Teâlâ,⁶⁶⁰ insana rehberlik etmek üzere kitaplar ve bu kitapları tebliğ eden, açıklayan, yaşayarak örnek olan peygamberler göndermiştir.

İlâhî kitaplar insanlar için kutsî kaynaklardır. Kutsal kaynaklara dayalı bilgilerin, emir ve yasakların ise gerek fert ve gerekse toplum üzerinde etkisi ve yaptırım gücü oldukça belirgindir. Şöyle ki, insan aklı her ne kadar iyiyi ve kötüyü, kendisi için zararlıyı ve faydalıyı bir dereceye kadar bilse de kendisindeki nefsanî duygulara hâkim olamayabilir. Akıyla bildiği halde nefsanî arzularına mağlup olarak o kötülükleri işleyebilmekte, kendine zararı olduğunu bilebile o fiilleri yapabilmektedir. İşte bu noktada kutsal kitapların devreye girmesi ile “helal ve haram” inancının fert ve toplum üzerinde daha etkin olduğu görülmektedir. Söz gelimi içkinin ve domuz etinin İslâm toplumlarında, gayr-ı müslim toplumlara oranla daha az tüketilmesinin sebeplerinin, Kur'an'ın ilâhî kitap oluşu inancında, emir ve yasaklarının kaynağının ilâhî oluşu itikadında ve bu inancın getirdiği yaptırım gücünde aranması gerekir.⁶⁶¹

İslâm inanç esaslarından biri olan ilâhî kitaplara iman, sadece bireyin mânevî hayatını düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda inananlar topluluğunun sosyal yapısını, kolektif kimliğini ve ahlâkî düzenini kökten belirleyen bir sosyal olgudur. Din sosyolojisi, kutsal metinleri, bir toplumun dünya görüşünü şekillendiren, sosyal kontrolü sağlayan ve toplumsal bütünleşmeyi destekleyen temel bir kurum olarak ele alır.⁶⁶²

Bu çerçevede, ilâhî kitaplara imanın sosyal boyutları, sosyolojinin temel kavramları üzerinden şu şekilde analiz edilebilir:

⁶⁵⁹ Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmran, 3/101.

⁶⁶⁰ Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmran, 3/191; Sâd, 38/27.

⁶⁶¹ Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, 59-60.

⁶⁶² Günay, *Din Sosyolojisi*, 324.

Kitaplara iman, toplumsal bütünleşme süreçlerine katkı sağlayan önemli bir sosyokültürel unsur olarak değerlendirilebilir. İlâhî kitaplar, Emile Durkheim'in din sosyolojisindeki kolektif bilinç (conscience collective) kavramına uygun olarak, topluluğun ortak inanç ve duygu bütünlüğünü sağlayan merkezî bir işlev görür.⁶⁶³

İlâhî kitaplar, bir toplumun temel ahlâkî normlarını ve sosyal değerlerini belirleyen nihaî kaynaktır. Bu ortak değerler sistemi, bireyler arasındaki sosyal dayanışmayı (solidarity) güçlendirir. Durkheim'a göre, dinin temel işlevi, topluluğun kendisini kutsal olarak tanımladığı âyinler ve semboller aracılığıyla toplumsal birliği yeniden üretmektir. İlâhî kitaplar, bu ortak sembollerin ve ayinlerin (ibadetlerin) yapılış biçiminin yazılı meşruiyet zeminini oluşturur.⁶⁶⁴

İlâhî kitaplara iman, bireyler arasında paylaşılan bir anlam ve aidiyet zeminini oluşturarak kolektif kimliğin teşekkülünde işlevsel bir unsur olarak değerlendirilebilir. Kutsal metinler, inananlar topluluğunu tanımlayan bir aidiyet hissi meydana getirir. Ortak bir metne inanmak ve onu hayatın rehberi olarak kabul etmek, cemaat (gemeinschaft) üyeleri arasında güçlü bir “biz” duygusu oluşturur. Bu metin, topluluğu “diğerleri”nden (inanmayanlar veya farklı metinlere inananlar) ayıran sembolik sınırları çizmede kilit rol oynar.⁶⁶⁵

İlâhî kitaplar, bireysel ve toplumsal davranışları düzenleyen birincil sosyal kontrol mekanizması işlevi görür. İlâhî kitaplardaki emir ve yasaklar, sapma (deviance) davranışlarını önlerken, ahlâkî sorumluluk duygusunu pekiştirir. Bu metinler, sadece bireyin vicdanını değil, aynı zamanda toplumun bu vicdana uygun davranmasını beklediği kurumsal yapıyı da şekillendirir. Sınırsız ödül ve cezalar sistemi vaadi aracılığıyla bireysel vicdanları kontrol altında tutar ve toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunur.⁶⁶⁶

Max Weber'in yaklaşımına göre, ilâhî kitaplar, geleneksel otorite türünün bir alt kategorisi olan karizmatik otoritenin sürekliliğini sağlar. Peygambere indirilen metin, dinî liderlerin, hukukun ve toplumsal düzenlemelerin meşruiyet zeminini oluşturur.

⁶⁶³ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 250; Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 48.

⁶⁶⁴ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 29.

⁶⁶⁵ Ünver Günay, “Toplumsal Bütünleşme ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 415-17; Günay, *Din Sosyolojisi*, 346-55.

⁶⁶⁶ Celil Abuzar, “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, sy 26 (2011): 146.

Toplumsal kurumlar ve ilişkiler, bu kutsal metinlere atıf yaparak kendi varlıklarını ve işleyiş biçimlerini “haklı” ve “geçerli” kılarlar.⁶⁶⁷

İlâhî kitaplar, Peter L. Berger’ın “kutsal şemsiye” (sacred canopy) kavramında vurguladığı gibi, bireylere ve topluma karmaşık bir dünyada anlam evreni sunar; ancak aynı zamanda toplumsal değişimin hem motoru hem de direnç noktası olabilir.⁶⁶⁸

İlâhî kitaplar, varoluşsal sorulara (ölüm, acı, adâletsizlik) yanıtlar sunarak anomi (anomie) durumlarının ve toplumsal krizlerin üstesinden gelmeye yardımcı olur. Metin, insan eylemlerine nihaî bir amaç ve anlam atfederek toplumsal yaşamın düzenli ve anlamlı algılanmasını sağlar.⁶⁶⁹

İlâhî kitaplar, normatif düzen üretimi ve kolektif bilinç inşası yoluyla toplumsal değişimin yönünü ve niteliğini etkileyen kurucu metinler olarak değerlendirilebilir. İlâhî kitapların farklı yorumları, zamanla sosyo-dinî farklılaşmalara yol açabilir. Metnin yeniden yorumlanması, sosyal hareketlerin ortaya çıkışını tetikleyebilir; reformist hareketler metne dönerek statükoyu eleştirirken, muhafazakâr gruplar metnin geleneksel yorumunu savunarak değişime direnç gösterebilirler. Din bu yönüyle hem toplumsal değişmeyi hem de sistem devamlılığını sağlayan dinamik bir faktördür.⁶⁷⁰

İlâhî kitaplara iman, din sosyolojisi perspektifinden, toplumsal birliğin ve ahlâkî düzenin temel taşıdır. Kutsal metin, bir toplum için kolektif bilincin kristalize olmuş hali, toplumsal bütünleşmenin sembolik temeli ve sosyal kontrolün nihai kaynağıdır. Bu metinler, aynı zamanda toplumsal meşruiyetin kaynağını oluşturarak, siyasî, hukukî ve kültürel kurumların inşa sürecini etkiler. Dolayısıyla ilâhî kitaplara iman, inananlar topluluğunun tüm sosyal eylemlerini ve toplumsal yapısını şekillendiren en güçlü kurumsal unsurlardan biridir.

⁶⁶⁷ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 1:631.

⁶⁶⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Coşkun, 84.

⁶⁶⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Coşkun, 62-63.

⁶⁷⁰ Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi*, ed. Talip Küçükcan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2019), 66.

3.1.4 Peygamberlere İmanın Sosyal Boyutu

İnsanların ilâhî kitaplara ihtiyacı olduğu kadar onu tebliğ edecek ve öğretecek peygamberlere de muhtaç oldukları bilinmektedir. Bu nedenle Allah her topluma peygamber gönderdiğini bildirmiştir;⁶⁷¹ her toplumun bir peygamberi vardır.⁶⁷²

Peygamberler, en temelde, yaşadıkları toplumlardaki imanî bozulmaları düzeltmek için Allah'tan başka ilâh olmadığını insanlara anlatmışlardır.⁶⁷³ İnsanlığın inanç bakımından tarihi, tevhid ve şirk mücadelesidir. Bu mücadelenin baş aktörleri peygamberlerdir. Bu mücadele sadece inanç boyutunda değil, siyasî, kültürel, ekonomik, ailevî, imanî ve ahlâkî, bireysel ve toplumsal, sivil ve resmî olan her alandadır. Çünkü peygamberlerin getirdiği din, tüm hayatı kuşatan İslâm'dır. Bu dinin insan olarak örneği, Kur'an'ın üsve-i hasene tabiriyle bildirdiği peygamberlerdir.⁶⁷⁴ Peygamberlerin, Allah'ın gönderdiği elçiler olduğuna iman etmek, onlara uymayı (ittibâ') gerektirir. Onlara ittibâ', bireysel ve toplumsal olarak hayatın tüm alanlarının ona göre düzenlenmesini ifade eder. Bu anlamda peygamberlere iman, onları 'model insan' olarak alan kişinin tüm hayatını buna göre düzenlemesi anlamına gelir. Çünkü peygamberlerin hayatındaki her detay, bireysel ve toplumsal hayatı şekillendirmenin ölçüsüdür.⁶⁷⁵

Peygamberler, yaşadıkları toplumlardaki ahlâkî bozulmaları da düzeltmekle uğraşmışlar, huzur ve güven ortamı oluşturarak toplumun birlik ve beraberlik içinde yaşamasını sağlamaya çalışmışlardır.⁶⁷⁶

Peygamberlerin gönderilmesi Allah'ın insanlara rahmetidir. Peygamberlere iman, örnek alınacak model olarak peygamberlere ittibâyı gerektirdiği için bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesinde önemli bir etkidir. Peygamberlerin yaşantı tarzı, insanlarla ilişkileri, ailevî, siyasî, ticârî, vd. alanlardaki hal ve hareketleri, insanlar için model teşkil etmiştir. Peygamberlere ittibâ eden bireyin ve toplumun hayatını,

⁶⁷¹ Kur'an-ı Kerîm, Fatır, 35/24.

⁶⁷² Kur'an-ı Kerîm, Yunus, 10/47.

⁶⁷³ Kur'an-ı Kerîm, Enbiya, 21/25.

⁶⁷⁴ Kur'an-ı Kerîm, Ahzap, 33/21; Mümtetine, 60/4 ve 6.

⁶⁷⁵ M. Halil Çiçek, "Sünnete Bilinçli Saldırıları", içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İctimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, ed. M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (Ankara, 2018), 86.

⁶⁷⁶ Mevlüt Uyanık, "İnsanlığın Peygamberliğe İhtiyacı -Bir İman Esası Olarak Peygamberlik-", *İslâmî İlimler Dergisi* I/1 (Bahar 2006): 242-43.

peygamberlerin örneklığı şekillendirmektedir. Bu yüzden peygamberlere iman, sosyal hayata, ölçü olan bir model olarak yansımaktadır.⁶⁷⁷

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ahlâkı, Hz. Âişe'nin (r.a.) ifadesi ile "Kur'an'dı".⁶⁷⁸ Bir yaşama biçimi olan İslâm'ın şekillendiği temel örnek (üsve-i hasene) olarak Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'an'ın rehberlik ettiği yaşam tarzını bireysel ve toplumsal tüm alanlara aksettiren modeldir. Peygamberliğe inanan insan, Kur'an'ın hayata yansımaları olan Hz. Muhammed'i (s.a.v.), ferdî ve ailevî, bireysel ve toplumsal, siyasî ve ekonomik hayatının tüm alanlarında model olarak alma düşüncesi ve gayreti içerisinde olur.⁶⁷⁹

Kitaplara iman da olduğu gibi, peygamberlere iman da insanın fert ve toplumsal hayatını değiştirir ve dönüştürür. Çünkü bir peygambere iman eden kimse onun getirdiği ilkelere, koyduğu "helal ve haram" prensiplerine uymak zorundadır. Zira iman bunu gerektirmektedir. Kişinin zorunlu olarak onun getirdiklerine inanması ve uyması o kişiyi değiştirip dönüştürdüğü gibi, böyle fertlerden oluşan bir toplumun da değişmesi ve dönüşmesi kaçınılmaz bir durum arz etmektedir. Bu değişim ve dönüşümün tezahürü, iman sahibi, ibadetlerini yapan ve ahlâklı olan bir toplum olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte peygamberlere imanın toplumsal yönü, yani sosyal boyutu bu şekilde tezahür etmesi gerekmektedir.⁶⁸⁰

İslâm inancının temel direklerinden olan peygamberlere iman, sadece bir inanç kabulü değil, aynı zamanda toplumların sosyal örgütlenmesini, değer sistemini ve toplumsal değişim süreçlerini derinden etkileyen bir sosyal olgudur. Din sosyolojisi, peygamber figürünü, toplumsal boşlukları dolduran, yeni bir sosyo-kültürel sistem inşa eden ve karizmatik otoritesiyle toplumu dönüştüren bir din kurucu önderi olarak inceler.⁶⁸¹

Peygamberlere imanın sosyal boyutunun merkezinde, Max Weber'in klasikleşmiş sosyolojik kavramı olan "karizmatik otorite" yer alır. Weber'e göre karizma, bir bireyin "olağanüstü ve kutsal" olarak kabul edilen niteliklere sahip olduğu inancına dayanan,

⁶⁷⁷ Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 39-40.

⁶⁷⁸ Müslim, "Müsâfirîn", 139.

⁶⁷⁹ Çiçek, "Sünnete Bilinçli Saldırıları", 86.

⁶⁸⁰ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 173.

⁶⁸¹ Weber, *Din Sosyolojisi*, 141-52.

toplumsal normların ötesinde bir güçtür. Peygamberler, vahiy alma ve ilâhî bilgiye erişme yetenekleri sayesinde, takipçileri nezdinde tartışılmaz bir meşruiyet kazanırlar. Peygamberlere iman, bu otoritenin kabulünü ve onun getirdiği yeni sosyal düzenin meşrulaşmasını ifade eder.⁶⁸²

Weber ve İbn Haldun gibi sosyologlar, peygamberin otoritesinin toplumsal bir boşlukta tek başına var olamayacağını, kendisine inananların sosyal desteğine (İbn Haldun’un ‘asabiyet’ kavramı ile ilişkilendirilebilir) ihtiyaç duyduğunu vurgular. Peygambere iman, bu sosyal desteğin kolektif bir ifadesidir ve dinî hükümlerin toplumsal alanda kabulü ve yayılması için hayati bir ön koşuldur.⁶⁸³

Peygamberlere imanın en kritik sosyal işlevi, mevcut toplumsal yapıyı dönüştürme ve yeni bir sosyal sistem inşa etme yeteneğidir. Karizmatik otoriteleri ve normatif söylemleri aracılığıyla peygamberler, toplumsal yapının dönüşümünü tetikleyen kurucu değişim aktörleri olarak değerlendirilebilir. Peygamberler, geleneksel toplumların (örneğin Câhiliye dönemi Mekke’si) sosyo-kültürel, ekonomik ve ahlâkî normlarını kökten değiştirir. Onların getirdiği mesajlar, eski düzenin statükosunu bozar ve toplumun yeniden örgütlenmesini sağlar. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Cahiliye merkezi Mekke’den Medine’ye hicreti, bir toplumsal değişim eyleminin başlangıcı ve yeni bir medeniyetin (İslâm toplumu) kuruluşu olarak sosyolojik açıdan önemlidir.⁶⁸⁴

Toplumsal değişimin âni ve travmatik olmaması için, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde uygulanan tedricilik (gradualism) esası, din sosyolojisi açısından önemli bir sosyal mühendislik tekniğidir. Topluma zor gelebilecek konuların zamana yayılması, toplumsal krizleri önleyerek sosyal sistemin uyum sağlayarak dönüşmesine imkân tanır.⁶⁸⁵

Peygambere imanın bireyin ve toplumun ahlâkî üzerindeki etkisi, sosyal kontrol ve rol modeli işlevi üzerinden somutlaşır. Peygamberler, ilâhî mesajın (Kur’an) “yaşayan modeli” (Hz. Âişe’nin ifadesiyle, “O’nun ahlâkî Kur’an’dı”) olarak kabul edilir. Bu durum, soyut olan dinî kuralların somut bir sosyal pratiğe dönüşmesini sağlar.

⁶⁸² Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1:565-66; Weber, *Din Sosyolojisi*, 142.

⁶⁸³ Behçet Batur, “Peygamber Kavramının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili”, *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* V, sy 2 (2022): 222, 225-26.

⁶⁸⁴ Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 193-94.

⁶⁸⁵ Fatih Açık, “Hz. Peygamber Dönemi Toplumsal Değişimin Öne Çıkan Yönleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* VIII, sy 38 (2015): 1006.

Peygamberin sözleri ve uygulamaları (sünnet/hadis), bireyin günlük yaşamdaki davranış kalıplarını ve etik değerlerini belirleyen birincil normatif rehber haline gelir. Bu rehberlik, toplumsal normlara uyumu güçlendirir.⁶⁸⁶

Peygamber, getirdiği kolektif kimlik ve üyelik bilinciyle cemaati birleştirir. Hz. Peygamber'in müslüman toplumu “tek bir vücut”⁶⁸⁷ olarak tanımlaması, sosyal bütünleşmenin ulaştığı en üst düzeyi ifade eder. Bu metafor, üyeler arasındaki empati, karşılıklı sorumluluk ve dayanışma duygularını kurumsallaştırır. Toplumsal hastalık (kriz) durumlarında, bu birlik bilinci sosyal direnci (resilience) artırır.⁶⁸⁸

Peygamberlere iman, sosyolojik açıdan, bir toplumun karizmatik otorite etrafında yeniden örgütlenme sürecini, toplumsal değişimin yönünü ve hızını belirleyen merkezî bir inançtır. Peygamber figürü, sadece dinî bir önder değil, aynı zamanda sosyo-kültürel sistemin kurucusu, sosyal kontrol mekanizmalarının yaşayan örneği ve toplumsal dayanışmanın güçlü bir sembolüdür. Bu inanç, inananlar topluluğunun kendi kolektif kimliğini inşa etmesini ve ahlâkî bir anlam evreni oluşturmasını sağlar. Peygamberlere iman konusunun sosyal boyutlarının incelenmesi, peygamberlik kurumunun sosyolojik etkisini derinlemesine anlamaya imkân tanıyacaktı.⁶⁸⁹

3.1.5 Âhirete İmanın Sosyal Boyutu

Allah'a imandan sonra İslam'ın en önemli ve en temel esası⁶⁹⁰ âhirete imandır.

Âhirete iman, bütün iman esaslarını etkin kılan, hayatı doğru yaşamaya yaptırım gücü oluşturan, bireysel ve toplumsal hayatı anlamlı kılan bir iman esasıdır. Çünkü insan, yaptığı her davranışının karşılığını âhirette görecektir.⁶⁹¹ İnsanın davranışlarını anlamlandırabilmesi ancak âhirete iman ile mümkün olmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde Allah'a iman ile âhirete iman birlikte geçmektedir.⁶⁹²

⁶⁸⁶ Müslim, *Müsâfirîn* 139.

⁶⁸⁷ Müslim, *Birr*, 66; Buhârî, *Edeb*, 27.

⁶⁸⁸ H. Kâmil Yılmaz, “İnançta Tevhîd, Toplumda Vahdet”, içinde *H. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 76; Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 69-71.

⁶⁸⁹ Weber, *Din Sosyolojisi*, 40.

⁶⁹⁰ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 115.

⁶⁹¹ Kur'ân-ı Kerîm, *Zilzâl*, 99/7-8.

⁶⁹² Kur'ân-ı Kerîm, *Âl-i İmran*, 2/114; *Tevbe*, 9/29, 44-45.

Peygamberimizin (s.a.v.) birçok hadis-i şerifinde de Allah’a iman ile âhirete iman birlikte zikredilmiştir: “Allah’a ve âhret gününe iman eden kimse misafirine ikram etsin. Allah’a ve âhret gününe iman eden kimse akrabasına iyilik etsin. Allah’a ve âhret gününe iman eden kimse ya faydalı söz söylesin veya sussun!”⁶⁹³

Âhret, yaşanan dünya hayatının karşılığının verileceği yer olduğu için âhirete iman, bu dünyada tavır ve davranışların, düşünce ve fiillerin doğru olmasına dikkat edilmesini gerektirdiğini ifade eder. Bu yüzden o, fert ve toplum hayatını doğrudan etkileyen önemli bir iman esasıdır.

Kur’an’da pek çok âyette âhiretten bahsedilerek dünya hayatının geçici, âhiretin ise kalıcı olduğu bildirilmiş,⁶⁹⁴ dünyanın imtihan yeri olduğu ifade edilmiştir.⁶⁹⁵ Dünyanın geçici olduğunu bilen insan, davranışlarını ebedî olan âhirete yönelik yaparak bireysel ve toplumsal hayatını ona göre düzenler.

Âhirete inanan insan, “zerre” kadar da olsa yaptığı büyük-küçük tüm davranışlarının karşılığını âhirette göreceğini bilir.⁶⁹⁶ Bu nedenle Allah’a, tüm insanlara ve diğer varlıklara karşı sorumluluklarını yerine getirmeye çalışır ve davranışlarına dikkat eder.

Âhret hayatı, yok olmaktan korkan insanın ölümden sonra da var olacağına inanmasıdır. Bu yönüyle insanın âhirete inanması, var olmayı ve varlığını sürdürmeyi seven insanın kendisiyle uyumlu olması demektir.⁶⁹⁷ Diğer taraftan insanın sezgisel olarak ölümden sonra bir hayatın varlığını hissetmesi, âhiretin varlığı ile ilgili önemli bir psikolojik delildir.⁶⁹⁸

Âhirete iman, insanı, bir amaç ve hedef, ufuk ve anlam sahibi yapar. Çünkü İslâm’ın, Allah’a imandan sonra yaşamının anlamıyla ilgili en tatmin edici ikinci esası âhirete imandır.

⁶⁹³ Buhârî, “Nikâh”, 80, “Edeb”, 31, 85, “Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 74, 75, 77.

⁶⁹⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Ra’d, 13/26; Hadîd, 57/20; vd.

⁶⁹⁵ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/155; Mülk, 67/2; En’âm, 6/165; vd.

⁶⁹⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Zilzâl, 99/7-8.

⁶⁹⁷ Ahmet Çelik, “Kur’ân’a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001): 187.

⁶⁹⁸ Malcolm Hamilton, “Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri”, içinde *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, ed. Peter B. Clarke, çev. M. Ali Kirman ve ed. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012), 199-200.

Âhiret, karşılaşılan haksızlıklar karşısında adâlet beklentisinin cevabı olduğu için insanın ruh sağlığına olumlu etki ederek⁶⁹⁹ hayata doğru ve müspet bakmayı sağlamakta, zorluklarla baş etmede psikolojik açıdan güç kazandırarak mücadele azmini artırmaktadır.

Âhirete imanın yararlarının ve toplumsal boyutundaki etkilerinin, toplumun farklı katmanlarında şöyle görüldüğünü söylemek mümkündür. Şöyle ki, âhiret inancı, çevresinde anne ve babasının, diğer yakınlarının öldüğünü gören küçük çocuklar için son derece iyi bir teselli kaynağıdır. Çünkü ‘ölen anne ve babamız, büyüklerimiz yok olmadılar, cennette daha güzel bir hayat yaşıyorlar, biz de onların yanına gideceğiz’ inancının, çocuklar için son derece iyi bir psikolojik terapi olması mümkündür. Diğer taraftan âhiret inancı, özellikle cehennem varlığı inancı, gençler için başkalarına zulmetmekten ve kötülüklerden uzak durmaya yönelik iyi bir vesile olabilir, bu noktada onlar için iyi bir yaptırım gücü oluşturabilir. Yaşlı insanlar için de âhiret inancı, ölümün yokluk olmadığı ve ölüm ötesi ebedi bir hayatın varlığı, dünya hayatının sonuna gelmiş bu insanlar için iyi bir teselli ve mutluluk kaynağı oluşturabilir. Bu durumda âhiret inancı, toplum hayatının tüm kesimlerinde hem bir teselli ve mutluluk kaynağı oluşturmakta hem de verilecek ceza ve mükâfat nedeniyle gençlere adâleti hatırlatmakta ve bu vesile ile ahlâkları, güvenli ve mutlu bir toplum hayatının varlığına zemin hazırlamaktadır.⁷⁰⁰

İslâm inanç esaslarının sonuncusu olan âhirete iman, yalnızca ölüm sonrası bir yaşam biçimi tasavvuru değil, aynı zamanda dünya hayatının sosyal düzenini, etik normlarını ve adâlet anlayışını şekillendiren güçlü bir sosyal kontrol mekanizmasıdır. Din sosyolojisi açısından âhiret inancı, bireylere anlam evreni sunarak toplumsal bütünleşmeyi sağlamanın yanı sıra, eşitsizlikler karşısında motivasyon sağlayan bir Allah’ın adâletini açıklama (teodise) işlevi görür.⁷⁰¹

Âhirete iman, sosyolojinin temel ilgi alanlarından biri olan toplumsal eşitsizlikler ve haksızlıklar sorununa nihaî bir cevap sunar. Max Weber’in din sosyolojisindeki teodise (kötülük ve adâletsizlik sorununu ilâhî bir düzlemde açıklama çabası) kavramı, âhiret inancının en önemli sosyal fonksiyonudur.⁷⁰² Dünya hayatında fakirlik çeken, zulme

⁶⁹⁹ Ümit Horozcu, “Âhiret İnancı ve İnsan Psikolojisi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, sy 16 (2012): 105-6.

⁷⁰⁰ Günay, *Din Sosyolojisi*, 416-17.

⁷⁰¹ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 192.

⁷⁰² Weber, *Din Sosyolojisi*, 255-56; Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, 33.

uğrayan veya haksızlığa maruz kalan bireyler için âhiret inancı, ilâhî adâletin er ya da geç tecelli edeceği ve her zerre ağırlığınca iyilik ve kötülüğün karşılığının verileceği inancını sağlayarak, statükonun yol açtığı gerilimi azaltır.⁷⁰³

Âhirette hesap verme bilinci, bireylerin diğer insanların hak ve hukukuna (hukuku'l-ibâd) riayet etmesini sağlayan bir içsel kontrol mekanizması oluşturur. Âhirete inanan bireylerden oluşan bir toplumda, adâletin ve toplumsal barışın tesis edilmesi kolaylaşır, çünkü haksızlık yapan kişi, dünyevî cezadan kaçsa bile uhrevî sonuçlardan kaçamayacağına inanır.⁷⁰⁴

Âhirete iman, toplumsal düzenin sürdürülmesinde etkili bir dışsal ve içsel sosyal kontrol aracıdır. Dinî kontrolün diğer araçlarından farklı olarak âhiret, cennet ve cehennem gibi nihaî ödül ve ceza vaadiyle hareket eden bir motivasyon ve caydırıcılık sistemi sunar. Bu, bireyin eylemlerini (davranışlarını) düzenlemede, hukukî ve dünyevî cezaların yetersiz kaldığı durumlarda bile etkili olur. İnsanların gizli kalmış kötü niyetlerini ve sapkınlıklarını dahi kontrol altına alır.⁷⁰⁵

Âhirete iman, sorumluluk bilincinin kurumsallaşmasını sağlayan temel bir inanç esası olup bireyleri yalnızca kişisel kurtuluş arayışına değil, aynı zamanda zekât, komşuluk hakkı ve emanete riayet gibi toplumsal yükümlülükleri yerine getirmeye yönelten bir ahlâkî bilinç üretmektedir. Bu ahlâkî bilinç, bireyi bencil (egosantrik) dürtülerden uzaklaştırarak diğerkâm (altruistic) bir sosyal kişi haline getirir ve toplumsal hayatın bekasını sağlar.⁷⁰⁶

Âhirete iman, kolektif bilinç için zorlayıcı olan varoluşsal sorunlara çözüm sunarak, toplumun psikolojik bütünlüğünü ve sosyal dayanıklılığını (resilience) artırır. Âhirete iman, ölüm gibi evrensel ve kaçınılmaz bir sosyal olay karşısında bireyin ve toplumun anlam arayışını tatmin eder. Dünya hayatının geçiciliğini ve sınırlılığını kabul ederek, yaşanan kayıplara, hastalıklara ve musibetlere karşı sabır ve ümitvar olma gücü verir. Bu inanç, bireylerin toplumsal krizler ve travmalar karşısında hayata tutunmasını sağlayan temel bir duygusal destek mekanizmasıdır.⁷⁰⁷

⁷⁰³ Kur'ân-ı Kerim, Zilzâl, 99/7-8.

⁷⁰⁴ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 149-50.

⁷⁰⁵ Sambur, "Tevhidin Bütüncül Yöntemi Anlayışı Işığında İnsan ve Psikoloji", 81.

⁷⁰⁶ Bkz. Ali İlhan ve Davud Işıkdöğün, "Din Eğitimi Açısından Ahiret İnancının İnsan Davranışları Üzerindeki Etkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI, sy 1 (2023): 29-45.

⁷⁰⁷ Horozcu, "Âhiret İnancı ve İnsan Psikolojisi", 105-6.

Âhirete iman, sosyolojik olarak toplumun değer yönelimini belirler. İslâmî anlayış, dünya hayatını âhiretin tarlası olarak görerek, dünyevî hazlara ve materyalizme karşı bir denge unsuru oluşturur. Bu denge, aşırı dünyevîleşmenin (sekülerleşme) getireceği toplumsal yozlaşma ve sosyal sapma riskini azaltmayı hedefler.⁷⁰⁸

Âhirete iman, din sosyolojisi açısından, yalnızca bireyin inancını değil, aynı zamanda toplumsal düzenin korunması ve sosyal adâletin kurumsallaşması için hayatî bir rol üstlenen merkezî bir sosyal kurumdur. Âhiret inancı; teodise işlevi görerek eşitsizlikleri meşrulaştırır, sosyal kontrolü sağlar ve kolektif travmalar karşısında toplumsal dayanıklılığı artıran bir anlam evreni sunar. Bu inanç, müslüman toplumların etik ve sosyal örgütlenmesinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmelidir.⁷⁰⁹

3.1.6. Kaza ve Kadere İmanın Sosyal Boyutu

Kader, Allah'ın başlangıçtan sona kadar olmuş ve olacak her şeyi ezelî ilmiyle bilip takdir etmesi, belirlemesi, kaza ise Allah'ın takdir etmiş olduğu şeylerin yeri ve zamanı gelince meydana gelmesi, gerçekleşmesidir.⁷¹⁰

Kaza ve kadere iman, kâinatın yaratılışında var olan sünnetullahı bilmeyi ve ona göre yaşamayı gerektirdiği için birey ve toplumun hayatına etki eden önemli bir iman esasıdır. Allah'ın yaratılış ve yaratılmışlarla ilgili olarak koymuş olduğu kanunlar olan sünnetullahı bilen insan, yaratılıştaki bir ölçü (kader) olduğunu kavrayacağı için, söz, fiil ve davranışlarında ölçülü ve doğru olması gerektiğini bilir. Yani kadere iman ederek Allah'ın kâinatı ölçülü yarattığını gören insan, kendi hayatında da ölçülü olmaya çalışır.⁷¹¹

Kâinatın yaratılışındaki ölçüye inanan insan, kendi iradî fiillerinde cebrin (zorlama, mecburiyet) olmadığını görür, ulaşmak istediği hedefe varmak için yapması

⁷⁰⁸ Ömür Toker ve Burhan Demirdaş, “İslam Medeniyetinde Fert-Cemiyet Dengesinin Oluşumunda Bilgi Hiyerarşisi ve Zihniyet”, içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi-* (27-28-29 Nisan 2018), ed. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (2018), 471.

⁷⁰⁹ “Teodise ve Eskatoloji” için bkz. Weber, *Din Sosyolojisi*, 255-60; İlyas Çelebi, “Ölüm ve Sonrası”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 637.

⁷¹⁰ Cağfer Karadaş, *Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 51, 54; Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:24/58.

⁷¹¹ Osman Karadeniz, “Kader/Takdir: Her Şeyin Bir Ölçüye Göre Yaratılması”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 458-59.

gereken şeylerin olduğunu anlayarak ona göre yaşar. Karşılaştığı ve karşılaşacağı sonuçların sebeplerinin olduğunu bilincinde olur.⁷¹²

Kaza ve kadere iman, bireysel ve toplumsal alanda ciddi bir şekilde yönlendirme ve hareket kabiliyeti oluşturur. Birey ve toplum hayatının cebr anlayışına göre olmadığını bilir. Çünkü cebriyeci anlayış tembelliğe iter. Kadere iman edenler, eğer birey ve toplum kendisini değiştirirse, değişimin mümkün olduğunu, Kur'an'daki "...Bir toplum kendi özünde olanı değiştirmedikçe Allah o toplumu değiştirmez..."⁷¹³ âyeti dolayısıyla bilir.⁷¹⁴

Kaza ve kadere iman, insanların özgür irade sahibi olduğunu ifade eder. Bunu anlayan insan, kendine ait bir özgürlük alanı olduğunu bilir (cüz'î irade) ve kendi iradesiyle yaptıklarından dolayı başkalarını suçlamaz, kendi sorumluluğunu bilerek buna göre yaşar.

Doğru bir kader ve kaza inancı, fert ve toplum hayatını düzene sokmada yardımcı olur. Şöyle ki, kader konusu gaybî bir konu olduğu için kişi bilinmeyen bir alan olan "kaderimde ne var ne yok" diye boşuna bu alanla uğraşmaz. Onun yerine Allah'ın kendisine verdiği akıl ve iradeyi kullanarak günlük işlerinde kendisine düşen görevi yapmaya çalışır. Üzerine düşen görevi ölçülü ve eksiksiz bir şekilde yerine getirir. Sonra Allah'ın nasip edeceği sonuca teslim olarak rahat eder ve mutlu olur. Eline geçen neticeye isyan etmez, başına gelen musibetlere ve belalara karşı sabırlı ve dayanıklı olur. Böyle fertlerden meydana gelen bir toplum hem dinamik ve üretken olur hem de her türlü felaketlere karşı koyabilecek güç ve donanımı kazanabilir.⁷¹⁵

İslâm inancının temel esaslarından olan kaza ve kadere iman, Allah'ın evrendeki her şeyi belli bir ölçü (kader) ve düzen içerisinde takdir etmesine ve zamanı gelince bunları yaratmasına (kaza) inanmayı ifade eder. Din sosyolojisi açısından bu inanç, birey ve toplum için hem bir anlam ve açıklama çerçevesi sunar hem de sosyal normlara uyumu ve toplumsal düzenin korunmasını sağlayan önemli sosyal fonksiyonlar üstlenir.⁷¹⁶

⁷¹² Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 155.

⁷¹³ Kur'an-ı Kerîm, Ra'd, 13/11.

⁷¹⁴ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 140-41.

⁷¹⁵ Çağfer Karadaş, "İnsan Fiilleri", içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 411-13; Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 97.

⁷¹⁶ Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları", 89-90; Karadeniz, "Kader/Takdir: Her Şeyin Bir Ölçüye Göre Yaratılması", 458-59.

Kadere imanın en belirgin sosyal işlevlerinden biri, bireylere toplumsal krizler, felaketler ve acılar karşısında psikolojik dayanıklılık ve toplumsal uyum sağlama kapasitesidir.⁷¹⁷

İnsanlar, deprem, salgın hastalık, savaş gibi bireysel iradeyi aşan büyük toplumsal olaylar karşısında kader inancı ile teselli bulur. Bu inanç, olayları bir anlam evrenine oturtarak, acıları nihaî bir iradenin parçası olarak kabul etmeyi kolaylaştırır. Bu kabullenme, toplumsal şokların yıkıcı etkilerini hafifleterek, bireylerin kısa sürede normal hayata dönmelerine ve toplumsal istikrarın korunmasına katkıda bulunur.⁷¹⁸

Kadere iman, evrendeki fiziksel ve biyolojik yasalar gibi toplumsal yasaların (adâlet, doğruluk, kul hakkı) da Allah tarafından konulduğu inancını pekiştirir. Bu inanç, toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini ve bireylerin birbirlerinin haklarına saygı göstermesini teşvik eder. Kaderin, sorumsuzluk ve eylemsizlik gerekçesi olarak kullanılmasının önüne geçilmesi için cüz'î irade (insanın seçme gücü) ve kesb (kazanç/çalışma) kavramlarına vurgu yapılır.⁷¹⁹ Bu ayrım, sosyolojik olarak bireyin toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesi için gerekli motivasyonu sağlar.⁷²⁰

Kaza ve kadere imanın sosyal boyutu, tevekkül kavramı ile somutlaşır ve sosyal davranışın yönünü belirler. Tevekkül, bir işin yapılması için tüm maddî ve sosyal çabanın gösterilmesinden sonra sonucun Allah'ın takdirine bırakılmasıdır. Bu, fatalist (cebriye) bir teslimiyet değil, aksine rasyonel bir eylem sonrasındaki nihaî kabullenıştır. Sosyolojik olarak tevekkül, bireyi kaygıdan (anxiety) uzaklaştırarak aksiyoner (eylemci) olmaya teşvik eder; çünkü sonuçtan değil, gösterilen çabadan sorumlu olduğunu bilir.⁷²¹

Kadere iman, toplumsal sapma ve suçun önlenmesinde dolaylı bir rol oynar. Doğru bir kaza ve kader inancına sahip bir kişi, yaptığı kötü eylemi "kaderin cilvesi" olarak görmekten ziyade, kendi cüz'î iradesiyle seçtiği bir günah ve sorumluluk olarak algılar. Bu durum, dinin içsel sosyal kontrol işlevini güçlendirerek, bireyin toplumsal normlara aykırı davranışlardan kaçınmasını sağlar.⁷²²

⁷¹⁷ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 146-47.

⁷¹⁸ Ter Borg, "Din ve İktidar", 314; Günay, *Din Sosyolojisi*, 416-17.

⁷¹⁹ Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", 384.

⁷²⁰ Arslantürk, "Din Sosyolojisinin Konusu", 25.

⁷²¹ Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 84.

⁷²² Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 157-58.

Kadere imanın toplumsal değişim üzerindeki etkisi, yorumlanma biçimine göre farklılık arz edebilir. Kaderin cebrî (fatalist) bir yorumu (insanın eylemlerinde tamamen pasif olduğu görüşü), mevcut sosyal hiyerarşiyi ve eşitsizlikleri meşrulaştırmak için kullanılabilir; bu muhafazakâr işlevidir. Bu durumda “zenginin zenginliği, fakirin fakirliği kaderdir” anlayışı yerleşebilir ve bu, toplumsal değişimin önünde bir engel olarak işlev görebilir.⁷²³

Mâtürîdî ekolü gibi ehl-i sünnet yaklaşımları, bireyin sorumluluğuna ve iradesine vurgu yaparak, bu inancın toplumsal değişimi teşvik eden bir güce dönüşmesini sağlar. İnsanın dünyasını ve âhiretini kazanmak için çalışma (kesb) ve gayret göstermesi gerektiğini vurgular; bu ise değişim ve sorumluluk işlevidir. Bu perspektif, toplumsal kalkınma ve kişisel başarıyı kaderle çelişen değil, kaderin gerçekleşmesi için bir ön şart olarak konumlandırır.⁷²⁴

Kaza ve kadere iman, sosyolojik açıdan karmaşık ve çok işlevli bir inançtır. Bir yandan bireylere toplumsal şoklar karşısında psikolojik dayanıklılık kazandırıp toplumsal uyumu desteklerken, diğer yandan irade ve sorumluluk kavramlarını vurgulayarak sosyal eylemi ve ahlâkî sorumluluğu teşvik eder. Kaza ve kadere iman, bir toplumun statükoyu koruma veya toplumsal değişimi gerçekleştirme kapasitesini belirleyen kritik bir değer yönelimi olarak karşımıza çıkar. Kaza ve kadere imanın sosyolojik işlevlerinin bu çift kutuplu (stabilizasyon ve motivasyon) yapısı, kaza ve kadere imanın toplumdaki etkilerinin derinliğini ifade eder.⁷²⁵

3.2.Tevhid Anlayışlarının Sosyal Hayata Yansımaları

Sosyal hayat, insanın birey olmaktan çıkıp başka insanın/insanların da var olduğu hayatı ifade eder. Sosyal hayat, “insanın toplum içinde yaşama biçimi, sosyal yaşam”dır.⁷²⁶ Bu bağlamda imanın temeli olan tevhid inancının, sosyal hayata yansıma özelliği vardır. Bu özellikleri şu başlıklar altında inceleyebiliriz:

⁷²³ Hüsnü Ezber Bodur ve İhsan Çapcıoğlu, “Sosyolojik Teori ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 127.

⁷²⁴ Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisine Giriş*, 2. bs (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 234.

⁷²⁵ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 386; Karadeniz, “Kader/Takdir: Her Şeyin Bir Ölçüye Göre Yaratılması”, 462.

⁷²⁶ “sosyal hayat ne demek TDK Sözlük Anlamı” <https://sozluk.gov.tr> (Erişim 10 Eylül 2023).

3.2.1. Ulûhiyyette Tevhidin Sosyal Boyutu

Ulûhiyyette tevhid, Allah'ı yalnızca ibadet edilmeye, itaat edilmeye ve mutlak bağlılığa lâyık tek varlık olarak kabul etmektir. Bu anlayış, sadece metafizik bir inanç ilkesi değil, aynı zamanda insanın bireysel davranışlarını, toplumsal ilişkilerini ve değerler sistemini şekillendiren sosyolojik bir ilkedir.⁷²⁷

Kelâm ilmi açısından ulûhiyyet tevhidi, “ibadet ve kullukta Allah'ı birlemek” şeklinde tanımlanır.⁷²⁸ Ancak bu birleme eylemi, yalnız bireysel itikadî düzeyde kalmaz; toplumsal düzenin meşruiyetini, adâlet anlayışını, ahlâk ilkelerini ve hatta siyasal ilişkileri de biçimlendirir. Bu yönüyle ulûhiyyet tevhidi, İslâm'ın sadece teolojik değil, aynı zamanda sosyal sistem kurucu bir ilkesidir.⁷²⁹

Din sosyolojisi açısından bakıldığında ise tevhid, bireylerin davranışlarını yönlendiren, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ve ahlâkî normları meşrulaştıran kolektif bir bilinç işlevi görür.⁷³⁰ Durkheim'ın ifadesiyle din, toplumun “kolektif vicdanının ifadesidir”,⁷³¹ İslâm toplumunda tevhid inancı da bu kolektif vicdanın merkezinde yer alır. Bu nedenle ulûhiyyet tevhidi, sadece teolojik bir inanç olarak değil, sosyolojik bir yapı taşı olarak değerlendirilmelidir.

Tevhid bilinci, bireysel inanç alanını aşarak toplumsal düzenin şekillenmesinde işlevsel bir rol üstlenen sosyokültürel bir temel sunmaktadır. Tevhid inancı, bireyin Allah'la kurduğu bağı düzenlediği kadar, birey ile toplum arasındaki ilişki biçimini de belirler. Tevhid, insana hem sınırlılık bilinci hem de sorumluluk yükler; böylece birey, davranışlarını mutlak otorite olarak yalnız Allah'ın rızasına göre düzenler. Bu durum, toplumsal düzeyde adâlet, dürüstlük, güven ve dayanışma gibi değerlerin güçlenmesine katkıda bulunur.⁷³²

Din sosyolojisinin tespit ettiği üzere, inanç sistemleri toplumda davranış kalıplarını ve sosyal normları oluşturur. Max Weber'in din ve ekonomi ilişkisine dair

⁷²⁷ Akın, “Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihi Süreci ve Kritiği = The Historical Process and Criticism of Classifying Tawhid in the Form of Uluhiyyah, Rububiyyah and the Divine Names and Attributes of Allah”, 48.

⁷²⁸ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 112.

⁷²⁹ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 31-32.

⁷³⁰ Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, “Dini Tecrübenin İfade Şekilleri”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 54.

⁷³¹ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 21.

⁷³² Kırbaşoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 33-34, 75-76.

çözümlemelerinde belirttiği gibi, dinî inançlar sadece metafizik değil, aynı zamanda sosyal davranışın yönlendiricisidir.⁷³³ İslâm'da ulûhiyyet tevhidi, bireylerin “niyet merkezli” bir hayat sürmesini teşvik eder; bu da toplumsal düzenin içsel bir ahlâk üzerinden tesis edilmesine imkân tanır.

Bu bağlamda Said Nursî, tevhidin bireyi dünyevî otoritelere karşı körü körüne bağlılıktan kurtardığını, insanı yalnız Allah’a kul kılmak suretiyle hakikî özgürlük bilincine ulaştırdığını ifade eder.⁷³⁴ Böyle bir bilinç, toplumsal düzeyde hem bireysel özerkliği hem de adâletin tesisini güçlendirir. Tevhid inancı, bu yönüyle bireyde sosyal sorumluluk ve vicdanî denetim mekanizması oluşturur.⁷³⁵

Bu noktada Durkheim’ın “ahlâkın toplumsal temeli” yaklaşımı önemlidir. Ona göre din, bireyleri toplumsal normlara bağlayan bir üst bilinç üretir.⁷³⁶ İslâm düşüncesinde ulûhiyyet tevhidi de benzer biçimde toplumsal düzeni sağlayan bir ahlâkî referans sistemidir.⁷³⁷ Bu sistem hem bireylerin davranışlarını yönlendirir hem de toplumun ortak değerlerini süreklileştirir.

Ulûhiyyet tevhidi, sadece zihinsel bir inanç beyanı değil, amelî ve toplumsal bir pratiktir. İslâm'da ibadet, tevhidin görünür ve toplumsallaşmış biçimidir. Namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetler yalnızca bireyin Allah’la ilişkisini değil, bireyler arası ilişkileri de yeniden düzenler. Bu ibadetler, insanı hem Allah’a kulluk hem de topluma hizmet bilinciyle şekillendirir.⁷³⁸

Namaz, cemaatle eda edildiğinde toplumsal bütünleşmenin ve eşitlik bilincinin bir tezahürüdür. Sosyolojik açıdan bakıldığında cami, sadece bir ibadet mekânı değil, aynı zamanda sosyal dayanışma ve kimlik inşası alanıdır. Bu yönüyle cami cemaati, Durkheim’ın “kolektif ritüel” kavramına uygun biçimde toplumsal birlikteliği güçlendirir.⁷³⁹

⁷³³ Bodur ve Çapcıoğlu, “Sosyolojik Teori ve Din”, 145.

⁷³⁴ Said Nursî, *Sözler*, 633.

⁷³⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 80.

⁷³⁶ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 319.

⁷³⁷ Akyüz ve Çapcıoğlu, “Dini Tecrübenin İfade Şekilleri”, 60.

⁷³⁸ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 95.

⁷³⁹ Bkz. Zeki Arslantürk, “Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetin Toplumsallaşması”, *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı*, 2009, 177-82.

Zekât ise tevhidin toplumsal adâlet boyutunu temsil eder. Bireyin sahip olduğu malın gerçek sahibinin Allah olduğu bilinci, servet birikimini sınırlayıp ekonomik dengeyi hedefler. Weberci sosyolojik çerçevede ifade edilecek olursa, İslâm'daki zekât kurumu, toplumsal dayanışmayı ekonomik etikle birleştirir. Bu bağlamda, tevhid inancı toplumu yalnız inançta değil, iktisadî ve ahlâkî adâlette de birleştiren bir temel oluşturur.⁷⁴⁰

Hac ibadeti ise ulûhiyyet tevhidinin evrensel boyutunu somutlaştırır. Farklı ırk, dil ve kültürlerden Müslümanların aynı kiblede birleşmesi, İslâm'ın kozmopolit tevhid anlayışını toplumsal düzleme taşır. Din sosyolojisi açısından hac, bireyi aşan kolektif bir kimlik üretir ve bu kimlik, ümmet bilincini pekiştirir.⁷⁴¹

Bu noktada İbn Haldun'un "asabiyyet" kavramı dikkat çekicidir. Ona göre dinî inanç, toplumsal dayanışmanın en güçlü kaynağıdır.⁷⁴² Tevhid inancı, bireyleri ortak bir ilâh anlayışı etrafında birleştirerek, "ümmet" adı verilen sosyal organizasyonu mümkün kılar. Dolayısıyla ulûhiyyet tevhidi hem teolojik hem sosyolojik düzeyde, toplumun bütünleşme dinamiğini teşkil eder.

Ulûhiyyet tevhidi, sadece "Allah'tan başka ilâh yoktur" ifadesinin soyut bir inanç beyanı değildir; aynı zamanda toplumsal düzenin meşruiyetini, ahlâkın kaynağını ve sosyal dayanışmanın ilk ilkesini belirleyen bir doktrindir. Tevhid, bireyin Allah'a olan bağlılığını mutlaklaştırırken, insanın insana kulluğunu reddeder. Böylece İslâm toplumlarında toplumsal adâlet, özgürlük, eşitlik ve dayanışma ilkeleri doğrudan tevhid bilinciyle ilişkilendirilir.⁷⁴³

Din sosyolojisi perspektifinden değerlendirildiğinde, tevhid inancı bir toplumun normatif sistemini belirleyen en yüksek değerdir. Bu değer hem bireyin davranışlarını

⁷⁴⁰ Ünver Günay, "Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri", içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 168.

⁷⁴¹ Bkz. Tahsin Görgün, "Hac (Haccın Hikmeti)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14:397-99.

⁷⁴² "asabiyyet" kavramı için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 5. bs, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 1:96-103; Mete Kaan Kaynar ve Gökhan Ak, "Modern Siyaset Teorisinde İbn Haldun ve Asabiyyet Düşüncesi", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* VI, sy 66 (2018): 177-95.

⁷⁴³ Bkz. Osman Şimşek, "Tevhit Kavramının 'İctimai /Sosyal Sistem' İnşa Eden Yönü İtibariyle İctimai Düzen Kurucu 'Anlam' Boyutu", içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası - Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İctimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, ed. M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (Ankara, 2018), 233-58.

düzenler hem de toplumsal düzenin sürekliliğini sağlar. Dolayısıyla tevhid, yalnız metafizik bir inanç değil, toplumsal yapıyı şekillendiren sosyolojik bir temel ilkedir.

Bu yönüyle ulûhiyyette tevhid, hem bireyi ahlâkî özne olarak inşa eder, hem de toplumu birlik bilinci etrafında bütünleştirir. Böylece İslâm düşüncesinde tevhid, “siyaset ve sosyal düzen ilkesi” olma vasfını kazanır.

Ulûhiyyette tevhid, düşünce, zihin ve algı boyutunda Allah’a eş, benzer, ortak kabul etmeyip O’nun bir tek olduğunu kabul ve tasdik etmek olduğu için bunun sosyal hayata yansımaları, bu düşünme biçiminin, Allah’ın otorite, hâkimiyet, hükümranlık, irade, güç, kuvvet ve kudret anlamında eşsiz olduğunu benimsemek demektir. Bu da kâinâtın hâkimiyet ve kontrolü, yönetim ve yönlendirmesinin sadece Allah’a ait olduğuna inanmaktır.⁷⁴⁴⁷⁴⁵

Ulûhiyyette tevhidin sosyal hayata yansımaları, Allah’ın, kâinatta yegâne hâkim otorite olarak bilme yönüyle düşünsel/teorik, bu hâkimiyet ve otorite anlayışının gereği olarak insanlar arası ahlak, hukuk, ekonomi ve siyaset vd. alanları Allah’ın ulûhiyetine göre yani Allah’ın insanlara gönderdiği vahye göre şekillendirmekle pratik/aktif olma özelliğine sahiptir. Bir başka ifadeyle ulûhiyyette tevhidin; dua etme, isti’âne (yardım isteme), secde etme, korkma ve ümit etme gibi eylemlerini sadece Allah’a yapma şeklinde yansımaları vardır.⁷⁴⁶

3.2.1.1. Zâtta Tevhid ve Sosyal Boyutu

Zâtta tevhid, Allah’ın zatının tek olduğunu, eşi ve benzeri olmadığını, ortağı veya ihtiyacı olan herhangi bir varlığın olmadığını kabul ederek Allah’ı, zâtı yönüyle tek kabul etmektir.⁷⁴⁷

Zâtta tevhidin sosyal boyutu, kâinatta mutlak hâkim olan tek zât olmasının gereği olarak Allah’ın zâtını birlemek yönüyle düşünsel, sosyal hayatın tüm alanlarını buna göre belirlemek yönüyle pratik özelliğe sahiptir.⁷⁴⁸

⁷⁴⁴ Kutub, *Tevhid’in Anlamı*, 109.

⁷⁴⁵ Faruki, *Tevhid*, 36.

⁷⁴⁶ Furkan, *Kelime-i Tevhidin Anlam ve Şartları*, 29.

⁷⁴⁷ Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 57.

⁷⁴⁸ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 31-32.

Allah'ın Vâcibü'l-Vücûd olması, insanın, toplumların kendi varlıklarını mutlak olmadıklarını düşünerek, dünyada geçici olmanın gereği olarak ne yapmaları gerektiğine odaklanmalarını sağlayacaktır.⁷⁴⁹

Allah'ın ezeli ve ebedî olmasını ifade eden Kıdem ve Bekâ sıfatları, insan ve toplumların, tüm varlıkların ezeli ve ebedî olmadıklarını hatırlatarak bireysel ve toplumsal hayatlarını ona göre şekillendirecektir.⁷⁵⁰

Allah'ın yaratılmış varlıkların hiçbirine hiçbir şekilde benzemediğini ifade eden muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı, insanın kendisinin ve içinde yaşadığı toplumun benzerlerinin tarihte, şimdi ve gelecekte var olduğu/olacağı anlamına gelmektedir. Bu ise kişinin kendisine ve topluma kutsallık niteliği vermesini engelleyecek, bu durumu bilmek ve düşünmek, benzerlerinin bulunduğu dünyada belirginleşmenin/üstün olmanın ancak takva ile olması hasebiyle erdemli birey ve toplumların oluşmasını etkileyecektir.⁷⁵¹

Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını ifade eden kıyâm bi-nefsihî, insan ve toplumların var olmak, yaşayabilmek için ihtiyaçları olduğunu düşünmeye sebep olacağı için ihtiyaçları gideren tek varlığın Allah olduğunu hatırlatacak ve Allah yokmuş gibi yaşama gafletine düşürmeyerek, ihtiyaçları gideren Allah'ın emrettiği gibi yaşama bilincini ve bu bilincin gerektirdiği ameli gerekli kılacaktır.⁷⁵²

3.2.1.2. Sıfatlarda Tevhid ve Sosyal Boyutu

Sıfatlarda tevhid, Allah'ın sıfatlarının O'nda olduğu biçimde O'nun dışındaki herhangi bir varlıkta olmadığına inanmaktır. Allah'ın eksik veya noksan sıfatlara sahip olmadığını, Allah'ın sıfatlarının aciziyet ve yetersizlik gibi kâmil olmayan nitelikler taşımayıp Allah'ın en kâmil vasıflara sahip olduğunu kabul ederek bu anlamda Allah'ı tek, eşsiz, ortaksız, ihtiyaçsız, benzersiz olması özellikleriyle birlemek, yegâne kabul etmektir.⁷⁵³

⁷⁴⁹ Şimşek, *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar* - 3, 82.

⁷⁵⁰ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 56.

⁷⁵¹ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 222.

⁷⁵² Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 98; Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 112.

⁷⁵³ Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları", 98.

Sıfatlarda tevhidin sosyal boyutu, Allah'ın eşi ve benzeri olmayan en kâmil anlamdaki sıfatlara sahip olmasının gereği olarak başka varlıklara bu sıfatları vermemek ve sosyal hayatı buna göre şekillendirmek biçiminde olacaktır.⁷⁵⁴

Allah'ın hayat sahibi olma sıfatı, insan hayatının mutlak olmamasını ifade ederek gerçek hayat sahibi sadece Allah'ın olduğunu bilmeyi sağlamakta ve bireysel ve toplumsal hayatı buna göre doğru şekillendirmeyi gerektirmektedir.⁷⁵⁵

Allah'ın mutlak ilim sahibi olduğunu bilmek, insanların bilgilerinin eksik ve yanlışlıklar içerebileceğini kabullenerek birey ve toplumların güveneceği gerçek bilginin Allah'ın ilmi olduğunu idrak etmesine ve vahye dayalı ilim anlayışına göre öğrenme ve bilmeye sebep olacaktır.⁷⁵⁶

Allah'ın mutlak ve küllî irade sahibi olduğuna iman etmek, insan ve toplumların iradelerinin Allah'ın iradesinin önüne geçemeyeceğini bilmeye vesile olmakta ve insan ve toplum olarak istenen her şeyin olmayabileceği şuuruyla hareket etmeyi sağlamaktadır.⁷⁵⁷

Allah'ın her şeyi işiten ve gören olduğuna iman, insan ve toplumların söz ve fiillerini daha dikkatli, doğru ve kontrollü yapmalarını sağlayacaktır.⁷⁵⁸

Allah'ın her şeye gücünün yettiği mutlak kudret sahibi olduğuna iman, birey ve toplumların her şeye güçlerinin yetmediğini, Allah'ın ise her şeye gücünün yettiğini bilerek istenecek tek merciinin sadece Allah olduğu mantığıyla hareket etmelerini sağlayacaktır.⁷⁵⁹

Allah'ın mutlak kelâm sahibi olduğuna iman etmek, kelâmın gerçek sahibinin bildirdiğine göre yaşamayı sağlayacaktır.⁷⁶⁰

⁷⁵⁴ Uyanık, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, 231.

⁷⁵⁵ Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 48.

⁷⁵⁶ Metin Özdemir, “Kötülük Problemi”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 548.

⁷⁵⁷ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 387.

⁷⁵⁸ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 59.

⁷⁵⁹ Ter Borg, “Din ve İktidar”, 319.

⁷⁶⁰ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 128.

Allah'ın yaratıcı olduğuna iman etmek, insanın sadece var olandan yeni şeyler üretebileceğini, Allah'ın ise yoktan yarattığını bilerek Allah'tan istemenin gerekliliğini sağlayacaktır.⁷⁶¹

3.2.1.3. Fiillerde Tevhid ve Sosyal Boyutu

Fiillerde tevhid, Allah'ın tüm fiillerinde ortaksız, ihtiyaçsız, benzersiz ve eşsiz olduğunu bilerek Allah'ı, fiillerinde tek kabul etmektir.

Fiillerde tevhid, Allah'ın tüm fiillerinin sadece O'na has olduğu anlamına geldiği için bireysel ve sosyal hayatı buna göre anlama, algılama ve yaşamayı sağlayacaktır.⁷⁶²

Tevhidin, Allah'ın âleme yönelik fiili olarak yaratması; Allah'ın dışında herhangi bir yaratıcının olmamasıdır. Sosyal hayata yönelik fiili olarak vahiy göndermesi; O'nun dışında vahiy gönderen olmamasıdır. Nihaî adâlete yönelik fiilin âhiret olması, O'nun dışında âhireti var edecek olmamasına imanı içermektedir. Allah'ın fiillerine iman, bu fiiller de tevhid, nübüvvet, âhiret, vd. iman esaslarını ve bu iman esasları kapsamındaki sosyal boyutlarını ifade eder.⁷⁶³

3.2.2. Rubûbiyette Tevhidin Sosyal Boyutu

Rubûbiyyet tevhidi, Allah'ın yaratan, yöneten, rızık veren ve evreni düzenleyen tek varlık olduğunu kabul etmektir. Bu tevhid türü, birey ve toplum ilişkilerini şekillendiren sosyal ve ekonomik sorumluluklarla doğrudan ilişkilidir. Kelâm ilmi açısından rubûbiyyet tevhidi, Allah'ın yaratma, idare ve gözetim yetkilerini tek ve mutlak olarak O'na ait kılmadır.⁷⁶⁴

Din sosyolojisi perspektifiyle bakıldığında, rubûbiyyet tevhidi toplumsal düzeni ve bireylerin ekonomik, hukukî ve çevresel sorumluluklarını ahlâkî bir çerçeveye oturtur. Bu bağlamda, rubûbiyyet tevhidi hem bireysel hem de toplumsal eylemleri normatif olarak yönlendiren bir toplumsal örgütleyici ilkedir.⁷⁶⁵

Rubûbiyyet tevhidi, ekonomi alanında sosyal sorumluluk kazandırarak bireye sahip olduğu kaynakların yalnızca kendisine ait olmadığını hatırlatır. Allah, rızık veren

⁷⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm, Neml, 27/60-62.

⁷⁶² Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 68.

⁷⁶³ Bkz. Çiçek, "Kelâmî Bir Problem Olarak Allah'ın Fiilleri".

⁷⁶⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 348.

⁷⁶⁵ Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", ed. Akyüz ve Çapcıoğlu, 272.

ve evreni düzenleyen olarak, bireyi hesap verecek bir varlık konumuna sokar. Bu bilinç, servet, üretim ve tüketim davranışlarını toplumsal fayda doğrultusunda düzenler.⁷⁶⁶

Zekât, sadaka ve infak gibi uygulamalar, rubûbiyyet tevhidinin sosyal yansımalarıdır. Bunlar hem ekonomik eşitsizlikleri azaltır hem de toplumda dayanışma ve güven ortamını güçlendirir. Weberci perspektifle değerlendirildiğinde, rubûbiyyet tevhidi, toplumsal normların ahlâkî ve ekonomik dayanağı olarak işlev görür.⁷⁶⁷

Hukuk ve adâlet açısından bakıldığında rubûbiyyet tevhidi, bireylerin sosyal ilişkilerini Allah'ın âdil düzenine göre biçimlendirmelerini gerektirir. Bu anlayış, toplumsal yasaların ve etik kuralların temelini oluşturur. Din sosyolojisi bağlamında, toplumda adâletin tesis edilmesi, bireylerin rubûbiyyete dayalı sorumluluk bilinci geliştirmesiyle mümkün olur.⁷⁶⁸

İslâm hukuk sisteminde (şeriat) rubûbiyyet bilinci, özellikle malî haklar, miras, ticaret ve borç ilişkileri gibi alanlarda sosyal düzeni sağlamaya yönelik normlar üretir. Bu normlar, toplumsal dayanışma ve bireysel hakların korunması için gerekli olan çerçeveyi oluşturur.⁷⁶⁹

Rubûbiyyet tevhidi, insanın yalnızca diğer insanlara karşı değil, doğaya ve evrene karşı da sorumluluk taşıdığını ortaya koyar. Allah'ın yaratan ve düzenleyen olduğunun bilinmesi, ekolojik bilinç ve sürdürülebilir yaşam anlayışını besler. Bu bilinç, toplumun doğal kaynakları âdil ve dengeli kullanmasına, çevresel zararları en aza indirmesine yardımcı olur.⁷⁷⁰

Toplumsal dayanışma açısından rubûbiyyet tevhidi, bireylerin karşılıklı hak ve sorumluluk bilinciyle hareket etmesini sağlar. Sosyal yardımlaşma, hakların korunması ve zor durumda olan bireylere destek sağlama gibi uygulamalar, bu tevhid anlayışının doğal çıktılarıdır.⁷⁷¹

⁷⁶⁶ Tokar ve Demirdaş, “İslam Medeniyetinde Fert-Cemiyet Dengesinin Oluşumunda Bilgi Hiyerarşisi ve Zihniyet”, 461.

⁷⁶⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, 170-71.

⁷⁶⁸ Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 28.

⁷⁶⁹ Şimşek, “Önsöz”, 18.

⁷⁷⁰ Mehmet Evkuran, “Çevre Ahlakı ve Ekoloji”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 613.

⁷⁷¹ Huriye Martı, “Yüreklerin Birliğinden Toplulukların Birliğine”, içinde *H. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 130.

Rubûbiyyet tevhidi, yalnızca Allah'ın yönetici ve yaratan olduğuna inanmakla sınırlı değildir. Aynı zamanda bireylerin sosyal, ekonomik, hukukî ve çevresel sorumluluklarını belirleyen bir ilkedir. Bu anlayış, toplumsal düzenin meşruiyetini, adâletin ve dayanışmanın sürekliliğini sağlar.⁷⁷²

Din sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, rubûbiyyet tevhidi toplumu normatif olarak düzenleyen bir kolektif bilinç üretir. Böylece ulûhiyyet ve rubûbiyyet tevhidi, birbirini tamamlayan sosyal ve teolojik ilkeler olarak toplumda ahlâkî, ekonomik ve hukukî düzenin temellerini oluşturur.⁷⁷³

Rubûbiyyette tevhid, Allah'ın her şeyin sahibi, tertip edip idare edeni kabul ederek sadece O'na yönelerek O'na sığınıp O'na ibâdet etmek, O'nun dışındaki hiçbir şeyi O'na ortak koşmamak demektir. Bu tevhid çeşidine ubûdiyyette tevhid de denilebilmektedir. İbadeti/kulluğu sadece Allah'a yapan, O'nun dışındaki hiçbir şeye ibâdet/kulluk etmeyen insan, özel anlamdaki ibadetlerle Allah'ı tek kabul ettiği için, yaptığı ibadetleri maksadına uygun bir şekilde yapmış olacak ve ibadetlerden, hedeflenen kazanım ve faydaları elde edecektir.⁷⁷⁴

Ubûdiyyette tevhidin ibadetler üzerinden sosyal hayata yansımaları kısaca şöyle ifade edebiliriz:

3.2.2.1. Namaz

Namazın özelliği Kur'an'da Ankebût Sûresi'nin 45. âyetinde şöyle ifade edilmektedir: “(Resûlüm!) Sana vahyedilen Kitab'ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir.” Bu âyet-i kerimede, namazın hayâsızlık ve kötülükten alıkoyduğu bildirilmektedir. Âyet, namazın, bireysel ve toplumsal etkisini ifade etmektedir.⁷⁷⁵

3.2.2.2. Oruç

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), orucun aç kalmaktan ibaret bir ibadet olmadığını açıklamaktadır: “Oruçlu bir kimse yalanı ve yalanla iş yapmayı terk

⁷⁷² Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 115.

⁷⁷³ Subaşı, *Din Sosyolojisine Giriş*, 181-82; Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 350-51.

⁷⁷⁴ Kurt, “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşüncede Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”, 176.

⁷⁷⁵ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 164.

etmezse onun yemesini içmesini terk etmesine Allah'ın hiçbir ihtiyacı yoktur.”⁷⁷⁶ Hadis-i şerifte, orucun doğru ve yeterli tutulması için, yalanı ve yalanla iş yapmanın terkedilmesi gerektiği bildirilmektedir. Bu anlamda oruç, ahlâklılı olmayı gerektiren, bunu hatırlatan ve ahlâklılı olmayı sağlayan birçok özelliğe sahiptir.⁷⁷⁷

3.2.2.3. Zekât

Zekât, karşılıksız verme fedakârlığını geliştirdiği için insanda mala karşı özgürlüğü sağladığı,⁷⁷⁸ ekonomik olarak sosyal sınıfların oluşumunu engellediği⁷⁷⁹ için toplumsal birliği sağlamaktadır. Zekât kelimesinin artma, arınma, bereket gibi anlamlarından hareketle verilince malın bereketlenip artması, verilen malın kazanılmasında karışma ihtimali bulunan yanlışlıklar ve haramlardan arınması ve mal verilerek berekete sebep olması yönlerini ifade etmektedir.⁷⁸⁰

İslâm hukukunda zekât, yıllık olarak verilmesi gereken servet vergisi anlamı taşıyarak az bir miktar yardım vermeği değil, ihtiyaçlı insanların, servet sahibi olanlar üzerindeki hakları olduğu ifade edilmiştir.⁷⁸¹ Zekâta, Kur'an'da sadaka denilerek⁷⁸² imanın doğruluk ve samimiyyetin göstergesi olarak bildirilmiştir.⁷⁸³

3.2.2.4. Hac

Hac, beden ve mal ile yapılan bir ibadet olması hasebiyle bütüncül bir teslimiyeti ifade eder.⁷⁸⁴ Hac, Allah'ın emri gereğince zaman ve mekân boyutlarını aşarak sahip olunan bazı şeyleri terk edip bir takım zorlukları göğüslemek, Hz. Peygamber döneminin yaşadığı iklimi hissedip İslâm'ı daha doğru anlamaya imkân bulmak, ihram yasakları ile nefis terbiyesi bağlamında bireysel ve toplumsal eğitimde bulunmaktadır.⁷⁸⁵ Diğer taraftan hac, yapıldığı zaman diliminde yaşayan ümmetin fertlerini tanıma imkânı sağlaması,

⁷⁷⁶ Buhari, *Savm*, 8.

⁷⁷⁷ Kurt, *İmanın Toplumsal Yansıması*, 88-89.

⁷⁷⁸ Ali Bulaç, “Zekât Kurumunun Manevi ve Sosyal Anlamı”, *Türkiye’de Zekât Potansiyeli*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, [t.y.], 127.

⁷⁷⁹ Bulaç, “Zekât”, 128.

⁷⁸⁰ Niyazi Usta, “Ekonomi ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 539.

⁷⁸¹ Kur'an-ı Kerîm, Zâriyât, 51/19.

⁷⁸² Kur'an-ı Kerîm, Tevbe, 9/60.

⁷⁸³ Faruki, *Tevhid*, 195.

⁷⁸⁴ Görgün, “Hac”, 14:397.

⁷⁸⁵ Görgün, “Hac”, 398.

sosyal ve ilmî ilişkiler kurma imkânı sunması açısından İslâm ümmetinin toplumsal yönüyle doğrudan ilgilidir.⁷⁸⁶

3.2.2.5. Kurban

Allah’a yakınlaşma anlamı taşıyan kurban,⁷⁸⁷ toplumlarda kardeşliği, yardımlaşmayı ve dayanışmayı sağlayarak toplumsal adâletin sağlanmasına katkı sunan, zenginim cimriliğinden kurulmasına, fakirin şükretmesine vesile olan bir ibadettir.⁷⁸⁸

3.2.3. Ulûhiyet ve Rubûbiyet Tevhidinin Sosyal Bütünlüğü

Tevhid inancının iki temel boyutu olan ulûhiyyet ve rubûbiyyet, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi şekillendiren tamamlayıcı ilkeler olarak işlev görür. Ulûhiyyet tevhidi, bireyi yalnız Allah’a kulluk eden bir özne hâline getirirken, rubûbiyyet tevhidi, bireyin toplumsal ve ekonomik sorumluluklarını belirler. Böylece tevhid hem bireysel davranışları hem de toplumsal düzeni normatif bir çerçeveye oturtur.⁷⁸⁹

Din sosyolojisi açısından bu iki boyut bir araya geldiğinde, toplumda ahlâkî düzen, adâlet, dayanışma ve eşitlik ilkeleri güç kazanır. Ulûhiyyet tevhidi, bireyde ibadet ve sorumluluk bilinci oluştururken, rubûbiyyet tevhidi bu bilincin toplumsal eylemlere dönüşmesini sağlar. Bu sayede tevhid inancı hem içsel vicdanî düzeni hem de dışsal toplumsal düzeni pekiştirir.⁷⁹⁰

Ekonomik boyutta, rubûbiyyet tevhidi aracılığıyla bireyler, sahip oldukları kaynakları adâletli ve sorumlu bir şekilde kullanır. Ulûhiyyet tevhidi ise bu kaynakları Allah’a kulluk bilinciyle yönetmeyi teşvik eder. Böylece bireysel ibadetler ile toplumsal sorumluluklar arasında organik bir bağ oluşur.⁷⁹¹

⁷⁸⁶ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 95.

⁷⁸⁷ Ahmet Güç, “Kurban”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:26:433.

⁷⁸⁸ Ali Bardakoğlu, “Kurban (İslâm’da Kurban)”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:26:436.

⁷⁸⁹ Muhammed Yusuf Ertek, “Tevhidi Düşünce Bilgi Üretme Yöntemine Göre ‘Tevhidi Ahilik’in Sistemik Yapılanması”, içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası [Çankırı Karatekin Üniversitesi ve İLMAR (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle 2-3 Kasım 2023, Çankırı-Türkiye]*, ed. Osman Şimşek ve Harun Çiftçi (Ankara: İlmâr Yayınları, 2024), 244.

⁷⁹⁰ Kurt, “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşüncede Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”, 176; Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, 24.

⁷⁹¹ Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 63.

Hukuk ve siyaset açısından da tevhid, toplumun normatif yapısını destekler. Ulûhiyet tevhidi, insanları kendi akıl ve vicdanlarına dayalı bir sorumluluğa yönlendirirken, rubûbiyet tevhidi bu sorumluluğu toplumsal adâlet ve eşitlik ilkeleriyle ilişkilendirir. Böylece İslâm toplumlarında hem bireysel özgürlük hem de toplumsal düzen birbirini tamamlar.⁷⁹²

Sonuç olarak, ulûhiyet ve rubûbiyet tevhidi, bireysel ahlâk ve toplumsal düzeni birbirine bağlayan bir sosyal sistem oluşturur. Din sosyolojisi perspektifiyle bakıldığında, tevhid inancı toplumun normatif yapısını, ekonomik ilişkilerini, hukukî düzenini ve sosyal dayanışmasını yönlendiren temel bir ilke olarak işlev görür. Bu bütünleşik yapı, İslâm'ın sadece teolojik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir sistem olarak anlaşılmasını sağlar.

3.3. Tevhid İnancının Düşünceye Yansımaları

Tevhid inancı, inanan birey ve toplumların düşünce hayatına yansır. Bu yansımaları farklı yönleriyle başlıklar altında şu şekilde inceleyebiliriz:

3.3.1. Dünya Görüşü Olarak Tevhid

Bu başlık altında tevhidin dünya görüşü oluşturmadaki merkezî rolü ele alınacaktır. Dünya görüşü; kâinâtın, hayatın anlam, amaç ve değerini ifade eden genel düşünceyi, insanın varlık ve fiillerini anlamlandırma ile ilgilenen fikri,⁷⁹³ birey, toplum ve kültüre dair anlamlandırmayı yansıtan ve insan bilincinin içeriğini gösteren durumunu⁷⁹⁴ ifade eder. İnsanlar, dünya görüşlerine göre varlığı ve hayatı anlamlandırır ve dünya görüşünün keyfiyetine göre yaşarlar. Birey ve toplumun dünya görüşü, bir anlamda değerler sistemini yani birey toplum tarafından inanılan din ile ilgili anlayış ve yargılarını içermektedir.⁷⁹⁵

⁷⁹² Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 181.

⁷⁹³ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1062; “dünya görüşü - Nedir Ne Demek”, erişim 09 Ocak 2024, <https://www.nedirnedemek.com/d%C3%BCnya-g%C3%B6r%C3%BC%C5%9F%C3%BC-ne-demek>.

⁷⁹⁴ Fatih Özkan, “Dünya Görüşü Öğretisi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 1 (Nisan 2012): 13.

⁷⁹⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 253.

İnsan, bütüncül anlamda düşünme şekli olarak felsefe ve dünya görüşü sahibi olmaya meyletme özelliğine sahiptir.⁷⁹⁶ İnsan, önce kendi varlığını, daha sonra dış dünyayı algılayarak dış dünyada en aktif ve etkin olarak kabul edilen varlık veya varlıklara göre diğer varlıkları anlamlandırır ve konumlandırır. Bu anlamlandırmaların toplamı, kişinin ne yapacağını ve ne yapması gerektiğini, nasıl yaşayacağını ve nasıl yaşaması gerektiğini belirler. Tüm bunlar, insanın dünyaya bakışını ve dünya görüşünü şekillendirir. Dünya görüşü, bütüncül bir inanç sistemi içerisinde daha anlamlı olur ve o inanç sisteminin tutarlı ve savunulabilir oluşuna göre de tutarlı ve savunulabilir olabilmektedir.⁷⁹⁷

Bütün insanlar, sahip oldukları dünya görüşlerinin içerdiği genel kabullere ve retlere göre hayatlarını kurarlar ve devam ettirirler.⁷⁹⁸ Bu yüzden insanın dünya görüşünün ne olduğu, hangi temellere dayandığı, bu dünya görüşünün, insana, dünyaya ve hayata nereden ve nasıl baktığı önemlidir. Çünkü dünya görüşü, insan için kendi varlığını ve hayatını anlamlandırır.⁷⁹⁹

Tanrı veya yüce/kutsal varlık ile ilgili düşünce, insanların dünya görüşlerinin temel niteliğini belirlemektedir. Çünkü bilinen belli başlı dünya görüşlerinin mutlaka tanrı ile ilgili düşünce ve yaklaşımları vardır. Bunların başlıcaları olarak, tanrıyı çoklu kabul eden politeizm, tanrının kâinâtla iç içe olduğunu söyleyen panteizm, tanrının kâinâtın ötesinde aşkın bir varlık olduğunu söyleyen deizm, tanrının kâinâta müdâhil olduğunu söyleyen teizm, tanrıya yer vermeyen nihilizm, tanrıya yer vermeyerek insanı temele alan hümanizm gibi yaygın dünya görüşlerinin tanrısal olarak kabul edilen varlık hakkında olumlu ya da olumsuz, onaylayan veya reddeden anlayışları vardır. İşte bu anlamda tevhid, İslâm'ın dünya görüşünün ana rengini oluşturan, tanrısal alanla ilgili bir tasavvur şeklini ifade eder.⁸⁰⁰

⁷⁹⁶ Kenneth H. Funk, "What is a Worldview? (Dünya Görüşü Nedir?)", Oregon State University, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki büyük bir kamu araştırma üniversitesi, erişim 29 Nisan 2025, <https://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html>.

⁷⁹⁷ Jeffrey C. Alexander, "Klasiklerin Merkeziliği", içinde *Günümüzde Sosyal Teori*, ed. Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 30-31.

⁷⁹⁸ Latif Tokat, "Dünya Görüşü-Din İlişkisi", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* V, sy 9 (Ocak 2006): 62.

⁷⁹⁹ Ter Borg, "Din ve İktidar", 319.

⁸⁰⁰ Tokat, "Dünya Görüşü-Din İlişkisi", 58.

İslâm, tevhid temelli bir dünya görüşüne sahiptir. Tevhidin özünü ifade eden Lâ ilâhe illallah temel cümlesi, İslâm'ın ve müslümanların kültür, medeniyet ve tarihinin özü ve özetidir.⁸⁰¹

Tevhid inancının bir dünya görüşü olması, teolojik argümanların ötesinde toplumsal yapı, etik değerler, adâlet ve eşitlik gibi sosyal kavramlara kaynaklık etmesi yönleriyle ele almayı gerektirir.⁸⁰²

Dünya görüşü olarak tevhid için; ontolojik farklılık, insan idraki, gayelilik, insanın etki ve sorumluluğu, sorumluluğun hesabı olarak beş temel ilke sayılabilir.⁸⁰³

Tevhid anlayışı, yaratan ile yaratılanı aynı varlık mertebesinde değerlendirmeyi reddederek, bu iki alan arasında ontolojik bir farklılık ve hiyerarşik ayrım tesis etmektedir. Tevhid, tek ve yegâne olan, yaratan Allah ile yaratılan diğer varlıklar olarak iki ayrı varlık boyutunu temel alır. Bu varlık boyutları birbirinden tamamen ayrı, bağımsız ve farklıdır. Allah Teâlâ, Kur'an'da da yaratan ile yaratmayanın bir olmadığını ifade etmektedir. Çünkü yaratan Allah ile Allah tarafından yaratılmış olan diğer varlıkların varlık boyutları birbirinden tamamen ayrı ve varlık olarak birbirlerinden tamamen farklıdırlar.⁸⁰⁴

İnsan idraki, vahiy ve selim aklın rehberliğinde tevhid ilkesinin epistemolojik olarak temellendirilmesi ve bilinç düzeyinde kavranması sürecine karşılık gelmektedir. İnsanın, yaratan ve yaratılan boyutlarının ayrılığını ve farklılığını bilip anlaması ve algılaması, vahiyle ya da yaratılışında potansiyel olarak var olan fitrî aklıyla mümkündür.⁸⁰⁵ Vahiyle, peygamberlerin tebliğ ettiği bilgi ve anlayışa iman ederek kavrayabilir. Aklıyla ise Allah'ın her insana vermiş olduğu, bozulmamış, fitrî olan, içinde bulunduğu sosyal ortamın değerlerine bağlı ve bağımlı olmadan, onlardan tamamen bağımsız ve özgür düşünebilme becerisine sahip aklıyla kavrayabilir.⁸⁰⁶

⁸⁰¹ Şimşek, "Tevhit Kavramının 'İctimai /Sosyal Sistem' İnşa Eden Yönü İtibariyle İctimai Düzen Kurucu 'Anlam' Boyutu", 238-39.

⁸⁰² Şimşek, "Tevhit Kavramının 'İctimai /Sosyal Sistem' İnşa Eden Yönü İtibariyle İctimai Düzen Kurucu 'Anlam' Boyutu", 239.

⁸⁰³ Bkz. Faruki, *Tevhid*, 26-33.

⁸⁰⁴ Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/17.

⁸⁰⁵ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 56.

⁸⁰⁶ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 21.

Gayelilik, kâinâtın yaratılışının bir amaç üzere olmasıdır. Kur'an, tevhidin bir gereği olarak kâinâtın boş yere yaratılmamış olduğunu ifade eder.⁸⁰⁷ (teleolojik özellik) Kâinata, bir yaratılış amacının olması anlamında bakıldığında, Allah'ın ulûhiyyetini hissetmek ve anlamak mümkündür. İnsanın bunu anlayabilmesi, kavrayabilmesi ve buna göre hayatını yaşayabilmesi için birbirlerinden farklı anlayış, düşünce ve inanışların etkisi veya baskısı altında olmadan bakabilme yeterliliği, baskı altında olmadan bakabilme cesareti ve hür iradesini kullanabilecek özgürlük lazımdır.⁸⁰⁸

İnsan, yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak yaratılan, dünya üzerinde etkin ve aktif rol sahibi olan bir varlıktır. İnsan, bunu bilebilecek, anlayabilecek ve kabullenecek irade ve güce aynı zamanda sorumluluğa sahiptir. Kâinâtın gayeli yaratılışı, bir amaç içinde var oluşu, yeryüzünde yaşayan insan için sorumluluk demektir. İnsanın sorumluluğu, aynı zamanda insan için bir imtihan alanıdır. Kur'an, insanın yaratılmış olduğu dünyada imtihan edileceğini⁸⁰⁹ bildirerek farklı âyetlerde nelerden ne nasıl imtihan edileceğini de açıklar.⁸¹⁰ İnsanda sorumluluğun var olabilmesi için kendisine, topluma veya toplumlara ve içinde yaşadığı dünyaya etki ederek değiştirebilecek imkânının, irade ve gücünün olması gereklidir. Aynı zamanda bu irade ve gücünü bilip fark ederek anlaması, bu sorumluluk bilincine inanarak kabul etmesi ve bu sorumluluğun gerektirdiği şekilde yaşayıp ona göre hareket etmesi gereklidir.⁸¹¹

İnsanın bütün yaptıklarının sorumluluğu olduğu için bu sorumluluğun bir hesabının olması gereklidir. Sorumluluk sahibi olan insanın yaptıklarının etki ve sonuçları olacağından, hesaba çekilmek de akıl ve mantık açısından zorunludur. Kur'ân-ı Kerîm de birçok âyetiyle, bütün insanların tüm yaptıklarından hesaba çekileceğini⁸¹² ve dünyada yapmış olduklarının sonuçlarına göre karşılığını göreceğini bildirir.⁸¹³

⁸⁰⁷ Kur'ân-ı Kerîm, Sâd, 38/27.

⁸⁰⁸ Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 82.

⁸⁰⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Ankebût, 29/2.

⁸¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/155.

⁸¹¹ Hüseyin Öztürk, "İslam Eğitim Anlayışının Dayandığı Temeller", içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, ed. Vatan Karakaya ve Osman Şimşek (Ankara: İlmar Yayınları, 2023), 216.

⁸¹² Kur'ân-ı Kerîm, Nahl, 16/93.

⁸¹³ Kur'ân-ı Kerîm, Zilzâl, 99/7-8.

Sonuç itibariyle dünya görüşü olarak tevhid, yukarıda maddeleştirerek saymış olduğumuz bu mantık silsilesinin bütünlüğünü ifade eder. Bu da tevhidin ontolojik temelini oluşturmaktadır.

Tevhid inancının sunduğu dünya görüşü, ilerleyen konuların içerisinde de yer almakta olup ilerideki konular işlenirken bu konunun farklı boyutları diğer konular içerisinde izah edilecektir.

3.3.2. Metafizik İlkesi Olarak Tevhid

Bu başlığımızda tevhidin varlık anlayışına etkisi ve metafizik sınırları ifade edilecektir. Metafizik, doğa ötesi, fizik ötesi⁸¹⁴ demektir. Felsefe alanı içerisinde ise “var olması bakımından varlığı konu edinen, fizik ötesi sebepler ve bilginin ilkelerini araştıran felsefe disiplini” olarak tarif edilmektedir.⁸¹⁵

Metafizik, görülüp duyularla algılanan fiziğin dışında, gizli olan ve duyularla algılanamayanı ifade eder. Müslüman âlimler Arapça olarak mâ dûne't-tabîa (tabiat ötesi/fizik ötesi), mâ fevka't-tabîa (tabiat üstü/fizik üstü), mâ ba'de't-tabîa (tabiat sonrası/fizik sonrası), mâ kable't-tabîa (tabiat öncesi/fizik öncesi) tabirlerini kullanmışlardır. Günümüzde bu tabirler yerine felsefe-i ûlâ, ilâhiyât, ilm-i ilâhî terimleri kullanılmaktadır.⁸¹⁶

Metafizik, gerçek anlamda bizzat var olanı, genel anlamda araştırarak “en yüksek ölçüde gerçek olanı tanımlamayı amaçlar.” Her türden varlığın kaynağı ve nedeni olan “aşkın gerçekliği” ele alan bir disiplin, “dünyaya ait bir bilim”⁸¹⁷ olarak tanımlanmaktadır.

Metafizik, temel olarak varlığın doğasını, varoluşu, kâinâtın temel yapısını, neden-sonuç ilişkilerini, gerçekliğin temel ilkelerini ve fiziksel dünyanın ötesindeki zaman, uzay, bilinç ve tanrı gibi soyut ve temel kavramları inceler. Duyu organlarımızla doğrudan algılayamadığımız, deney ve gözlemlerle tam olarak açıklayamadığımız gerçekliğin temel prensiplerini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır.

⁸¹⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978), 4:143; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2496.

⁸¹⁵ Bkz. İlhan Kutluer, “Metafizik”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29:29/399.

⁸¹⁶ Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, 2-3.

⁸¹⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 591.

Allah Teâlâ, Kur'an'da, tüm varlıkları yaratmasının anlam ve amacı ile ilgili hiçbir şeyi boş ve anlamsız yaratmadığını bildirmiştir.⁸¹⁸ Kâinat, yaratılmış olup varoluşunun bir anlamı ve amacı vardır. Amaç, insanın yaşadığı yeryüzünde, iyi olanı gerçekleştirmesi ve dünya ve âhirette mutluluğa ulaşmasını temin etmektir. Kâinâtın boş ve anlamsız değil bir amaç ve bir anlam üzere yaratılmış olmasıyla birlikte, yaratılmış olan kâinâtın belli bir âhengi ve düzeni vardır.⁸¹⁹ Bu âhenk ve düzen kâinâtı yaratan Allah tarafından oluşturulmuş ve yaratılmıştır.

Metafizik boyutuyla tevhid, Allah'ın dışındaki herhangi bir varlık veya gücün, etkin veya hâkim olma ihtimallerini ve bu vehmedilen ihtimallere göre oluşabilecek anlayışları reddetme özelliğini ifade eder. Tevhid; gizli güçler, kötü ruhlar, hayaletler, vb. gibi bir takım var olduğu vehmedilen şeylerin varlığını reddeder.⁸²⁰ Çünkü Allah, tüm varlıkları yaratan,⁸²¹ her şeyin tek sahibi ve her şeye gücü yeten⁸²² tek varlıktır; O'ndan başka yaratan,⁸²³ herhangi bir şeyin gerçek anlamda sahibi ve her şeye gücü yeten yoktur. Tevhid, aynı zamanda bu anlamları ifade eder. Bu yüzden, var olduğu sanılan gizli güçlere veya ruhlara inanılarak onlardan yardım isteme şeklinde çıkarılan her çeşit hurafe ve yapılan sihir ve büyü, Allah'ın dışında bir gücün veya güçlerin varlığını vehmetmekten ve inanç boyutuyla onlardan medet ummaktan dolayı, yapanı ve yaptıranı şirke sokar. Çünkü, sihir yapmak, Allah'a ortak koşmaktır.⁸²⁴

Allah, diri ve bütün kâinâtı yöneten, etkin ve aktiftir;⁸²⁵ her şeyin sebep sonuç ilişkisi içerisinde gerçeklemesi için yaratılış ve yaratılmışlarla ilgili değişmeyen kurallar olarak koymuş olduğu sünnetullahı, bir başka ifadeyle âdetullahı vardır.⁸²⁶ Tevhid, varlıkların var oluşları ve özellikleri ilgili bütün bilimsel araştırma ve çalışmaların etkileyicisi ve tetikleyicisi olmakla beraber farklı anlayış ve inanışların vehmettiği

⁸¹⁸ Kur'an-ı Kerîm, Sâd, 38/88.

⁸¹⁹ Faruki, *Tevhid*, 75.

⁸²⁰ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 57.

⁸²¹ Kur'an-ı Kerîm, En'âm, 6/101.

⁸²² Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/189.

⁸²³ Kur'an-ı Kerîm, Fâtır, 35/3.

⁸²⁴ İmam Muhammed et-Temîmî, *Bütün Yönleriyle Tevhîd Fethu'l-Mecîd alâ Şerhi Kitâbi't-Tevhîd*, çev. Heyet (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2019), 386.

⁸²⁵ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/255.

⁸²⁶ Kur'an-ı Kerîm, Fetih, 48/23.

birtakım hayaletler, ruhlar, olağanüstü, gizemli, büyüsel, vb. birtakım güçlerin var olma imkân ve ihtimalini ortadan kaldıran bir inanç temelidir.⁸²⁷

Metafizik konusuna esmâ-i hüsnâ kapsamında, Allah’a ait “en güzel isimler” olarak bilinen isimleri ile bakılacak olursa, Allah’ın varlığı, her şeyden daha âşikâr, alenî ve somut olması cihetiyle Zâhir’dir. İnsanlar tarafından, insanın yaratılmış bir varlık olarak sınırlılığı bulunduğu, insanın yeteri derecede kavrayabilme gücü olmadığı ve insan olarak kavrayabilme kapasitesi bulunmadığı için insanlar tarafından kavranamamasından dolayı Bâtın’dır. Bizler için Allah’ın varlığı metafizik olmakla birlikte, fiil ve eserlerinin inanan ve inanmayan tüm insanlar tarafından görülüyor olması yönüyle gerçektir, Hak’tır.⁸²⁸ (ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Hakk)

Sonuç itibarıyla metafizik ilkesi olarak tevhid, fizik ve ötesi boyutta bir anlam ve anlayışı ifade eder. Tevhid, gerçek olmayan, gizemli başlığı altında ifade edilen, bazı insanların ve toplumların, bazı düşünce ve anlayışların, tarih boyunca uydurup ürettikleri birtakım varlıkları ve güçleri reddeder. Allah, her şeyi tek başına yaratan, her şeye hükmeden, yaratma ve hükmetmesini, bir takım kural ve kanunlara bağlayarak (sünnetullah, âdetullah, fitrat, vb.) bunları insanlara elçileri aracılığı ile bildiren ve ulaştırandır. Tevhid, metafizik ilke olarak doğru, mantıklı, ispat edilebilir, tarih boyunca farklı şekillerde izah edilmiş ve insanların ihtiyaç duyduğu zaman ve ihtiyaç duyduğu kadar izah ve ispat edilmesi gereken temel gerçekliği ifade eder. Bu da epistemolojik sınırını oluşturmaktadır.

3.3.3. Ahlâk İlkesi Olarak Tevhid

Ahlâk, Arapça hulk veya huluk kelimesinin çoğulu⁸²⁹ olup huy, tabiat, seciye, mizaç, karakter gibi anlamlara gelmektedir.⁸³⁰ Ahlâk, kavram olarak, toplumda benimsenip uyulan davranış ve kurallar,⁸³¹ özgür irade ile yapılan bilinçli davranışlar ve

⁸²⁷ Halil Altuntaş, “Tevhidi Zedeleyen Söylemler”, içinde *Hiz. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 141.

⁸²⁸ Ayhan Küflüoğlu, “Tevhid; hem Akli bir İlke ve hem de Gözlemsel bir Bilgidir (1/3)”, erişim 01 Mayıs 2025, <https://www.metabilgi.org/tevhid-hem-akli-bir-ilke-ve-hem-de-gozlemsel-bir-bilgidir/>.

⁸²⁹ İbn Manzûr, “خ-ل-ق”, içinde *Lisânü’l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405), 10:88.

⁸³⁰ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, 1:32; Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:1.

⁸³¹ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 83.

ruha yerleşen alışkanlıklar,⁸³² insanların rehber edindikleri ilkeler ve davranış kuralları bütünü,⁸³³ insanî ilişkilerde iyi veya kötü, doğru veya yanlış olarak vasıflandırılan değerleri ifade eder.⁸³⁴

Ahlâk ilmi veya bilimi, iyi ile kötünün araştırılarak birbirinden ayırt edilmesini inceler; doğru ile yanlışın belirlenmesini sağlayarak yapılması istenen ve yapılmaması gereken insan davranışlarını tespit ederek bunları belirler ve açıklar.⁸³⁵

Din; iman, ibâdet, ahlâk ve hukuk esaslarının birlikteliğiyle bir bütündür. İslâm'ın özü olan tevhid, dinin bütün bu alanlarının temelini oluşturur. Tarih boyunca gönderilmiş ve görevlendirilmiş bütün peygamberler, birey ve toplumda, insan hayatındaki tüm alanları, tevhid temeli üzere inşa etmek için gönderilmiş ve görevlendirilmişlerdir.

Ahlâk, insan davranışlarına rehber olan ve davranışları yönlendiren değerlerdir. İman, insan davranışlarına, dolayısıyla ahlâka yansır, etki eder. Çünkü inanılan değerler, ona inanan insan ve toplumda kendini gösterir. Dolayısıyla ahlâkın bireysel ve toplumsal boyutları vardır. Ahlâk, bireysel tutum ve davranışların, toplumsal/sosyal ilişki ve tavırların inanılan değerlerden etkilenecek yansımalarıdır. Ahlâk, başta aile olmak üzere insanlar arası sosyal ortamlardan, toplumsal değerlerden ve eğitim ortamlarından etkilenir. Ama her birinin temelinde inanılan imanî esaslar etkilidir.⁸³⁶

İnsanın insanla, toplumla ve varlıklarla münasebeti olduğu her yerde fiil ve davranışlar, fiil ve davranışlarda da iyi veya kötü olarak tanımlanabilecek ahlâkî değerler vardır. Bilgide doğru ve yanlış olduğu gibi ahlâkta da iyi ve kötü olarak tanımlanan şeylerin neler olduğu önemlidir. İyinin ve kötünün ne olduğu, en temelde, inanılan değerlerle belirlenir.⁸³⁷

⁸³² Ahmet Çağlayan, *Ahlâk Pusulası Ahlâk ve Değerler Eğitimi*, 2. bs (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 17.

⁸³³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 17.

⁸³⁴ Coşkun Can Aktan, “Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1, sy 1 (2009): 39.

⁸³⁵ Çağlayan, *Ahlâk Pusulası*, 18; Aktan, “Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş”, 39.

⁸³⁶ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 246.

⁸³⁷ Wach, *Din Sosyolojisi*, 84.

İslâm, özü tevhid olduğu için, tevhidi merkeze alan bütüncül bir ahlâk anlayışına sahiptir. Bu ahlâk anlayışı, saygı, barış, emanet, sevgi ve merhamet anlayışı gibi temellere dayalıdır.⁸³⁸

Ahlâkın ilkesi olarak tevhidi ifade eden âyetlerden biri, Zâriyât Sûresi'nin 56. âyetidir: “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” Bu âyet, insanın yaratılış amacını ifade eder. Bu anlamda insan, Allah'ın emrettiği şekilde, yaratanın, kendisinin, diğer insanların ve varlıkların haklarına riayet ederek yaşamakla yükümlüdür. Allah'ın, yeryüzünün halifesi⁸³⁹ olarak en güzel biçimde⁸⁴⁰ yarattığı insan, bu özelliklerde yaratılmış olmanın gereği olarak sorumluluk sahibi olduğunu bilmelidir. Çünkü insan, Kur'an'da Allah Teâlâ'nın bildirdiği gibi yaratılmış varlıkların birçoğundan üstün olarak yaratılmıştır.⁸⁴¹ Bu sebeple insanın, ahlâkı, fiil ve davranışları, sadece Allah'a kulluk temeli çerçevesinde olmalıdır. Bu anlamda insanın, rabbine, tevhid esası üzere iman etmesi, dikkat edilmesi gereken en temel konudur. Çünkü en temel hak, yaratan olarak Allah'ın hakkıdır. Allah'ın hakkı da onun varlığına ve birliğine, vahdâniyetine gereği gibi imandır yani Allah'a herhangi bir şey ortak koşmadan inanmaktır. Allah'a şirk koşmak, her şeyi yaratan, her şeyin sahibi olan ve her şeye gücü yeten Allah'a karşı büyük bir haksızlıktır; Kur'an'da da Allah'a şirk koşmanın büyük bir zulüm yani haksızlık olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴²

Allah'ın, insanların ve diğer varlıkların haklarına riayet, davranışlarda nezaket, sevgi, merhamet, saygı, adâlet, vd. tevhid temelinde iman etmenin bir sonucudur. Çünkü tevhid, davranışların, dolayısıyla ahlâkın temel etkileyici ve belirleyici özüdür. İnanç olarak tek bir yaratana, onun hâkimiyetine, bütün mevcûdatın sahibi oluşuna, tüm güç ve kudretin onun elinde olduğuna inanan insan, fiil ve davranışlarını, bu inancın gerektirdiği şekilde yapar/yapmalıdır. Çünkü inanç, insanın ahlâkına yansır, davranışlarının kaynağını oluşturur.⁸⁴³

⁸³⁸ Şahin Efil, “Kur'an'da Çevrenin Metafizik Temeli ve Çevre Ahlakı”, içinde *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, II (2008), 215.

⁸³⁹ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/30.

⁸⁴⁰ Kur'an-ı Kerîm, Tin, 95/4.

⁸⁴¹ Kur'an-ı Kerîm, İsrâ, 17/70.

⁸⁴² Kur'an-ı Kerîm, Lokman, 31/13.

⁸⁴³ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 248.

Temel ahlâkî değerlere aykırı olan, insanların ırk, soy, renk, kavim, vd. özellikleri arasında ayrımcılık yapmak, tevhid karşısında şirkin olması gibi hakikatin birliği olan tevhide karşı potansiyel bir tehdit unsuru olmaktadır.⁸⁴⁴

Evrensel ahlâk olarak kabul edilebilecek ahlâk anlayışının temeli, sadece tevhidin temele alınmasıyla mümkündür. Bu konuyu doğru bir şekilde ele almak için Hz. İbrâhîm'e (a.s.) bakmak kaçınılmazdır.⁸⁴⁵

Tevhid ve ahlâk konusunda, tarihsel süreç içerisinde bozularak yahudileşen ve hıristiyanlaşanların da peygamberliğini kabul ettikleri Hz. İbrahim (a.s.), Kur'an'ın verdiği sembol bir peygamber ve önemli bir örnektir. Çünkü Kur'an-ı Kerîm'de, Hz. Âdem (a.s.), Hz. Nûh (a.s.) ve İmrân ailesi gibi Hz. İbrâhîm de (a.s.) seçilerek tüm insanlara örnek olarak sunulmuştur.⁸⁴⁶ Dünyada örnek olarak seçilmesiyle beraber âhirette de sâlihler arasında olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴⁷ Hz. İbrâhîm'in (a.s.) soyuna kitap ve hikmet, mülk ve hâkimiyet verildiği bildirilerek Allah'ın kendilerine kereminden verdiği bu insanların kısıkanılmaması gerektiği bildirilmiştir.⁸⁴⁸ Hz. İbrâhîm'i (a.s.), Allah'ın kendisine dost edindiği bildirmiş⁸⁴⁹, tevhid dini olan İslâm, millet-i İbrâhîm ifadesiyle Hz. İbrâhîm'e (a.s.) nispet edilmiştir.⁸⁵⁰

Allah Teâlâ, Hz. İbrâhîm'den (a.s.) bahsederken, onun hanîf bir müslüman olup müşriklerden olmadığını,⁸⁵¹ gerçekten yumuşak huylu, sabırlı, bağı yanık/içli, rabbine yönelen,⁸⁵² vefakâr,⁸⁵³ rabbinin varlığını ispat için aklını kullanarak gayret eden,⁸⁵⁴ kalbinin mutmain olması için rabbine dua eden ve ondan istekte bulunan,⁸⁵⁵ delille akıl yürütmesi, kesin bir ilme ve imana sahip olması için göklerin ve yerin muhteşem saltanatının öylece gösterildiği bildirilen,⁸⁵⁶ sağlam bir irade, derin bir görüş ve anlayış sahibi olan,⁸⁵⁷ kendisinin cezalandırılması için yakılan ateşe atılmasına rağmen Allah'ın

⁸⁴⁴ Kazanç, "Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlak İlişkisi", 84.

⁸⁴⁵ Kazanç, "Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlak İlişkisi", 77.

⁸⁴⁶ Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/33.

⁸⁴⁷ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/130.

⁸⁴⁸ Kur'an-ı Kerîm, Nisâ, 4/54.

⁸⁴⁹ Kur'an-ı Kerîm, Nisâ, 4/125.

⁸⁵⁰ Kur'an-ı Kerîm, Nisâ, 4/125; Âl-i İmrân, 3/95.

⁸⁵¹ Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/67.

⁸⁵² Kur'an-ı Kerîm, Hûd, 11/75.

⁸⁵³ Kur'an-ı Kerîm, Necm, 53/37.

⁸⁵⁴ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/258.

⁸⁵⁵ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/260.

⁸⁵⁶ Kur'an-ı Kerîm, En'âm, 6/75. Bkz. Çelik, *Hakk'ın Dâveti*, 2:92.

⁸⁵⁷ Kur'an-ı Kerîm, Sâd, 38/45.

emriyle ateşin yakmadığı,⁸⁵⁸ tek başına bir ümmet olan, ihlâslı bir kul, kendisine uyulacak bir önder,⁸⁵⁹ önemli bir şahsiyet ve özü sözü doğru⁸⁶⁰ örnek bir peygamberdir.

Kur’ân, ehl-i kitaba, Tevrat ve İncil, Hz. İbrâhim’den (a.s.) sonra indirildiği için boşuna Hz. İbrâhim (a.s.) hakkında tartışmaları gerektiğini bildirir.⁸⁶¹ Hz. İbrâhim’e (a.s.) en yakın olanların, kendisine tâbî olanlarla Hz. Peygambere iman edenlerin olduğu⁸⁶² ifade edilmiştir. Kur’an’da, Hz. İbrâhim (a.s.) ile beraberindeki müminlerin, putperest toplumlarına karşı “Biz sizden ve Allah’ı bırakıp taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah’a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve öfke belirmiştir.” diyerek tevhidî bir duruş ve mücadele kararlılığı gösterdikleri bildirilmektedir. Kur’an, Hz. İbrâhim (a.s.) ve beraberindeki müminlerde, uyulması gereken güzel bir örneklik (üsve-i hasene) bulunduğu ifade edilmiştir.⁸⁶³

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’ın ortaklaşa kabul ettiği bir peygamber ve “nübüvvetin dönüm noktası”⁸⁶⁴ olan Hz. İbrâhim (a.s.), imanı, ahlâkı ve yaşantısıyla sembol olmuş ve Kur’an’ın örnek olarak takdim ettiği bir peygamber olarak bildirilmiştir. Tevhid için simge isimlerden olan Hz. İbrahim (a.s.) aynı zamanda ahlâkıyla da örnek bir peygamberdir. Dolayısıyla peygamberlerin atası olarak kabul edilen⁸⁶⁵ Hz. İbrâhim (a.s.), ahlâk ilkesi olarak tevhidin, insanların önderleri olan peygamberler içerisinde en temel ve en önemli örnekliğini sembolize eder.⁸⁶⁶

Sonuç itibarıyla ahlâk ilkesi olarak tevhid, değerlerin, hak ve sorumlulukların temelini Allah’tan başka ilâh olmadığı esası üzere ele almayı ifade eder. Tevhid; ahlâkî boyutta hakka riayeti, davranışlarda nezâketi, sevgi ve saygıyı, şefkat ve merhameti, adâlet ve güveni, müslümanlar arasında kardeşlik ve vahdeti, insanlar arasındaki

⁸⁵⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Enbiyâ, 21/69.

⁸⁵⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Nahl, 16/120.

⁸⁶⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Meryem, 19/41.

⁸⁶¹ Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/65.

⁸⁶² Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/68.

⁸⁶³ Kur’ân-ı Kerîm, Mümtehine, 60/4.

⁸⁶⁴ Mehmet Ergün, “Nübüvvetin Dönüm Noktası Hz. İbrâhim”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı II* (2019): 387.

⁸⁶⁵ Ali Akpınar, “Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş”, *Bütün Yönleriyle Hac Tartışmalı İlmi Toplantı*, 2015, 75; Mehmet Mahfuz Ata, “Kur’an’da Hz. İbrâhim’in Örneğinde Aile İlişkisi ve Eğitimi”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I* (2019): 357; Ergün, “Nübüvvetin Dönüm Noktası Hz. İbrâhim”, 372; Abdurrahim Kaplan, “Hz. İbrâhim’in (a.s.) Ahlakî Özellikleri”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I* (2019): 70.

⁸⁶⁶ Celal Türer, “Tevhid Nedir?”, içinde *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar-3 (Konferanslar)*, 2. bs, ed. Osman Şimşek (Ankara: İLMAR İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2022), 44.

farklılıkları doğru anlayıp hoşgörü çerçevesinde davranmayı sağlar. Çünkü tevhid, ahlâkî değerleri, en temel esas olan Allah'ın birliği ekseninde şekillendiren ilkedir. Bu anlamda tevhid, ahlâkî sorumlulukları ve yükümlülükleri ifade etmektedir.

3.3.4. Dünya Düzeni İlkesi Olarak Tevhid

Dünya düzeni; devlet, coğrafya, sosyal sınıflar, ırk farklılıkları, vd. unsurların kendi içinde ve birbirleriyle münasebetlerini ve düzenini ifade eder. Analitik olarak küresel boyuttaki diplomasi ve dünya siyasetinin yürütülmesi için çerçeve sağlayan güç ve otorite düzenlemesi; kuralcı olarak, barış, ekonomik büyüme ve eşitlik, insan hakları ve çevre kalitesi ve sürdürülebilirlik gibi değerlerin gerçekleştirilmesiyle ilişkili tercih edilen bir güç ve otorite düzenlemesi olarak da tanımlanabilmektedir.⁸⁶⁷ Coğrafya farklılıkları, dünyada var olan kuzey-güney, doğu-batı, kıta farklılıkları gibi farklılıkları; devlet, tarihsel süreç içerisinde farklı yapılarda şekillenmiş siyasal örgütlenmeleri; sosyal sınıflar, devlet ve toplumların özelliklerine göre oluşmuş veya oluşturulmuş ekonomik, tarihi ya da siyasal boyutlara sahip toplumsal gerçeklikleri; ırklar, toplumlarda var olan, kültürel ve tarihi yönleri olmakla birlikte daha çok biyolojik kökene dayalı farklı unsurları ifade etmektedir. Dünya düzeni ilkesi olarak tevhid, bu farklı unsurlara sahip dünyadaki düzene, İslâm'ın getirmiş olduğu nizamın tevhid temelli olmasını ifade etmektedir. Çünkü coğrafya farklılıkları, devletler, sosyal sınıflar ve ırklar; doğru bir anlayış ve doğru olarak şekillenmiş yönetim temellerine dayanmadığı müddetçe, zulme, haksızlıklara, sömürüye, baskıya, hak ihlallerine, dayatmalarda bulunmaya, vd. yol açabilir ve bunlar için sebep teşkil edebilirler. İslâm'ın tevhid temeli üzerine getirdiği anlayış ve uygulamalar; sevgi, barış, adâlet, anlayışlı olma, hoşgörü, vs. sağlar. Bu ise ancak tevhid temelinde var olan bakış açısı ile doğru anlayış ve düşünce ile bu doğrultuda oluşturulup geliştirilen pratik uygulamalarla mümkün olabilmektedir. Çünkü dünya düzeni olarak tevhid, bütün dünyanın, huzur, merhamet ve adâlet üzere olması, herhangi bir şekilde baskı ve sömürüye fırsat vermeden kurulmasıdır;⁸⁶⁸ tevhid, barış temelli bir dünya düzeni gerektirir.⁸⁶⁹

⁸⁶⁷ Richard Falk, "World Order", Princeton Üniversitesi'nin lisanslı, resmi, çevrimiçi ansiklopedi ve akademik projesi, Princeton University Encyclopedia Princetoniensis (Princeton Üniversitesi Ansiklopedisi), erişim 10 Mayıs 2025, <https://pesd.princeton.edu/node/696>.

⁸⁶⁸ Osman Şimşek, "Tevhidî Düşüncenin Medeniyet ve Sistem İnşası", erişim 07 Mayıs 2025, <https://feyzdergisi.com/yazi/tevhid-dusuncenin-medeniyet-ve-sistem-insasi-prof-dr-osman-simsek>.

⁸⁶⁹ Kırbaşoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 62.

İslâm, tevhide imana ve insanları tevhîd merkezli değerlerden oluşan ortak noktada birleşmeye, Allah'tan başkasına kulluk etmemeye, ona hiçbir şeyi ortak koşmamaya ve Allah'ın yerine başkalarını ve birbirlerini rabler edinmemeye davet ederek⁸⁷⁰ tek bir ümmet halindeki olacak dünya düzenini kabul eder. Tevhid; dillerle, kültürlerle ve coğrafyalarla ilgili tüm farklılıkları teke düşürerek tek hale dönüştürmek yerine, tevhid temelinde farklı unsurları bir araya getirip tek ümmet olarak bir araya getirerek tevhide dayalı bir dünya düzeni hedefler. Bunun örneği, tıpkı bütün farklı renkleri içeren beyaz renk gibidir. Newton, tüm renklerin birleşiminden beyaz rengin oluştuğunu kanıtlamıştır. Beyaz rengin; saflığı, temizliği, iyi niyeti, aydınlığı, vb. sembolize etmesi⁸⁷¹ gibi dünya düzeni olarak tevhid de beyaz rengin özelliğine benzer; farklı unsurları, tevhid temelinde birleştirerek birbiriyle uyumlu bir birliktelik ve beraberlik oluşturarak bir arada yaşayabilme anlayışı elde edilmektedir. Dünya düzeni ilkesi olarak tevhidin gerçekleşmesi ancak bu anlamda mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah Teâlâ, insanların bir tek ümmet olduğunu, insanlara müjdeci ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdiğini, insanların ayrılığa düştükleri şeyler konusunda hüküm vermek için peygamberlerle beraber kitaplar indirdiğini, daha sonra insanların birbirlerine karşı kıskançlıkları ve azgınlıkları yüzünden bazılarının ayrılığa düştüklerini ifade ettikten sonra iman edenleri gerçeğe erdirdiğini, dilediğini ve dileyenleri yine doğru yola erdirdiğini bildirmektedir.⁸⁷²

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), inanan insanlar arasında ırk, renk, soy, kabile, vd. ayrımları ve kabileye sadakat esasını kaldırıp herkesi Allah'ın dinine bağlılık kapsamında eşit yapmış, Medine'ye hicretten sonra toplumsal bir sözleşme oluşturarak dünya düzeninin ilkesini tevhid temeli üzerine kurmuştur. İslâm devleti anlayışı, bir ulus devletin kuruluşu olarak tek ulusun hâkimiyeti anlamında olmayıp bütün ulusları dolayısıyla bütün insanları içine almaktadır.⁸⁷³

İslâm'ın temsil ettiği dünya düzeni, İslâm'ın kelime anlamının içerdiği barışı ifade eder. Bu barış, tüm toplumlar ve topluluklar için, tüm ülkeler için, tüm insanlık için bir

⁸⁷⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/64.

⁸⁷¹ "Beyaz", erişim tarihi 07.05.2025

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Beyaz#:~:text=Beyaz%20veya%20ak%2C%20g%C3%B6r%C3%BClebilir%20dalga,t%C3%BCm%20renklerin%20birle%C5%9Fimi%20oldu%C4%9Funu%20kan%C4%B1tlad%C4%B1.>

⁸⁷² Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/213.

⁸⁷³ Faruki, *Tevhid*, 241.

davettir.⁸⁷⁴ Bu anlamda dünyada var olan ve tüm insanların ortak malı olan tabii kaynakları, herhangi bir ülke veya güç, tek başına sahiplenemeyeceği gibi usulsüz ve keyfi bir şekilde kullanma hakkı da olamaz. Aynı zamanda bir ülke, başka bir ülkeye saldırıp işgal edemez; maddî ve mânevî, siyasî ve ekonomik, sosyal ve kültürel hiçbir açıdan sömüremez; savunma amacı dışında silahlanamaz. Çok uluslu şirketlerin ve organizasyonların, maddî kazanç için silah üretimi yaparak satmaları, ürettikleri silahlara pazar oluşturabilmek için ülkelerdeki iç unsurlar arasında ve ülkeler arasında karışıklıklar çıkarmaları ve bu yollarla silah ticareti yapmaları, dünya barışı için ciddi bir tehdit oluşturmakta ve tevhidin ön gördüğü, dünyanın barış içinde olmasına da aykırı bir durum ifade etmektedir.⁸⁷⁵

İslâm, farklı kültür ve medeniyetleri, Kur'an'da bildirildiği gibi dillerin ve renklerin farklı olmasının Allah'ın ayetleri,⁸⁷⁶ tanınma, tanıtma ve tanışma vesilesi⁸⁷⁷ olarak görülmesi ve bilinmesi gerektiğini bildirmektedir. Bu anlamda farklılıkların, korunup geliştirilmesi gereken zenginlikler olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bu yüzden küreselleşme olarak ifade ederek veya başka isim ve gerekçeyle var olan kültürleri tek kültüre dönüştürmek veya indirgemek; birtakım projeler oluşturarak kültürleri yozlaştırmak veya toplumları sahip oldukları kültürlerinden uzaklaştırarak kültürsüzleştirmek, dünya düzeni ilkesi olarak tevhide aykırıdır.⁸⁷⁸

Sonuç itibarıyla dünya düzeni ilkesi olarak tevhid, dünyada var olan zulümlere, haksızlıklara, siyasî, askerî ve kültürel hegemonya kurmaya, sömürmeye, tabii kaynaklara sahip çıkarak istediği gibi kullanmaya, ticarî, sınaî ve teknolojik üretimler yaparken insana ve tabiata zarar vermeye, kültürel emperyalizme, tek kültürlü hâle getirmeğe, kültürel yozlaştırmaya, kültürsüzleştirmeye, vb. karşı olmayı ifade etmektedir. İslâm, insanlar içerisinde en hayırlı ümmet olan İslâm ümmetinin, kötü olanın hâkimiyetinin yok edilmesine karşı mücadele ve iyi olanın hâkim olması için mücahede⁸⁷⁹ esas alır.⁸⁸⁰ Kur'ân, bu şekilde insanlara şahit ve örnek olan, peygamberin

⁸⁷⁴ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/208; Yunus, 10/25.

⁸⁷⁵ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 63.

⁸⁷⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Rum, 30/22.

⁸⁷⁷ Kur'ân-ı Kerîm, Hucurât, 49/13.

⁸⁷⁸ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 63.

⁸⁷⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Al-i İmran, 3/110.

⁸⁸⁰ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 63.

de şâhit ve örnek olduğu mutedil bir ümmet olmanın,⁸⁸¹ imanın bir gereği olduğunu⁸⁸² bildirmiştir. Allah Teâlâ, ümmet olarak hep birlikte İslâm'ın ifade ettiği barışa ve huzura girmelerini, apaçık düşman olan şeytanın, şeytânî yolların ve düzenlerin peşinden gitmemelerini emretmiştir.⁸⁸³

3.3.5. Siyaset ve Siyasî Düzen İlkesi Olarak Tevhid

Siyaset, yönetme, politika, hükmetme, idare etme⁸⁸⁴ anlamlarına gelir. İnsanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olması⁸⁸⁵ en büyük siyaset olup bu durum tevhid temelli düşünce sisteminin doğal bir sonucudur.

İslâm, dünya için, dünyayı değiştirme ve inşa etme anlamında başlı başına büyük siyasettir. Bu siyaset, tevhid merkezli dünya anlayışını inşa etme sürecidir. Bu siyaset, günlük politika olarak düşünülmemelidir. İslâm ahlâkının siyasete hâkim kılınması ve toplumun hiçbir kesimi ayırt edilmeden tatbik edilmesi gereklidir. Bu, ancak tevhidin temele alınmasıyla mümkündür.⁸⁸⁶

İslâm'ın tevhid temelli siyasî toplum düzeni; Kur'an'ın ifadesiyle, Allah'ın dinine sımsıkı sarılan ve ayrılığa düşmeyen,⁸⁸⁷ birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye eden,⁸⁸⁸ iyiliği emrederek kötülüğe engel olan⁸⁸⁹ ve kardeşler olan⁸⁹⁰ bir toplum düzenidir.

İslâm, yönetim modeli sunmamakla beraber siyasetin ilkelerini tevhid üzere inşa eder. Yönetim modelleri, zamana ve şartlara, çeşitli sebeplere ve ihtiyaçlara göre belirir ve değişkenlik gösterebilir. Medine site devleti, Emevîlerde Arap milliyetçiliği eksenli saltanat, Abbasilerde acem milliyetçiliği şeklindeki hilâfet veya Selçuklu ve Osmanlı imparatorluk modelleri bunun örnekleridir. Günümüzde ise ulusa dayalı devlet yapıları, demokratik ve parlamenter sistemler bulunmaktadır. Yönetim modellerinin tarihî farklılıklarıyla birlikte yönetimde en önemli prensip, şûradır. Şûranın yürütülmesinde, geçmişte ve günümüzde bazı yanlış uygulamalar olabilmiş olması, şûranın önemini

⁸⁸¹ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/143.

⁸⁸² Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 1:394.

⁸⁸³ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/208.

⁸⁸⁴ Sarı, *el-Mevarid*, 795; Mutçalı, *el-Mu'cem*, 417.

⁸⁸⁵ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/30.

⁸⁸⁶ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 64-65.

⁸⁸⁷ Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/103.

⁸⁸⁸ Kur'an-ı Kerîm, Asr, 103/3.

⁸⁸⁹ Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/104.

⁸⁹⁰ Kur'an-ı Kerîm, Hucûrât, 49/10.

ortadan kaldırmaz.⁸⁹¹ Önemli olan yönetim esaslarının tevhid merkezli ilkeler doğrultusunda olmasıdır.

Allah Teâlâ, insanı yeryüzünün halifesi olarak yaratmıştır;⁸⁹² bu yüzden İslâm ümmeti de yeryüzünün imar ve ıslahı için Allah'ın halifesidir.⁸⁹³

Tevhidin siyasal alana yansımalarının bir alanı da yönetim anlamındaki hilâfettir. Hilâfet, üç katmandan oluşan bütündür.⁸⁹⁴ Görüş, güç ve eylem birliği. Görüş birliği, Kur'ân, sünnet ve icmâya dayanır. Kur'ân, temel ilkeleri; sünnet, Hz. Peygamberin uygulamalarını; icmâ, ehil olanların ortak görüşünü ifade eder. Güç birliği, irade birliğidir. İrade birliği, Allah'ın emirleri doğrultusunda toplumsal uyum ve düzendir. Eylem birliği; icmâ' ile ortaya çıkan görevlerin yapılması, ictihad ile dinamizminin sürdürülmesi, yeterli eğitimlerin verilmesi ve gerekli araçların temin edilmesidir. Eylem birliği, dünyanın İslâmlaşması için önemli ve gereklidir.

Hilâfetin görevi, ümmetin varlığını korumaktır. Siyasî iradenin (hilâfetin), muhtemel düşman saldırılarına karşı yeterli tedbirleri alması ve hazırlıklarını yapması gereklidir.⁸⁹⁵ Ümmetin varlığı söz konusu olduğunda ümmetin her ferdi zorunlu olarak varlık mücadelesinde yer alacaktır. Oysa İslam dünyasının günümüzdeki durumu, ülkelerin yönetimlerindeki batıya bağımlı yöneticilerden dolayı, var olan birikimi ve İslâm'ın sunmuş olduğu yeteneği doğru bir şekilde kullanmak ve onu geliştirmek yerine, sahip olduğu birikim ve potansiyelini kendi aleyhine ve emperyalistlerin çıkarları için kullanarak israf etmektir. İslam dünyasının en kötü özelliği ise ümmetin fertleri ve geleceği olacak olan yeni nesilleri yetiştirememesidir.⁸⁹⁶

Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra hilâfete seçilen Hz. Ebû Bekir'in, seçildiği zaman söyledikleri, İslâm'ın siyaset ve otorite anlayışı için peygamberin en yakın sahabesinin ağzıyla birtakım ölçüleri bildirir. Bu konuşmanın bir kısmında şöyle söylemektedir: "...Sizin zayıfınız, hakkı alınıncaya kadar bana göre kuvvetlidir. Sizin kuvvetliniz de hak ondan alınıncaya kadar zayıftır..."⁸⁹⁷ Yani haklı olan, yöneticinin

⁸⁹¹ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihi*, 65-66.

⁸⁹² Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/30.

⁸⁹³ Faruki, *Tevhid*, 187.

⁸⁹⁴ Bkz. Faruki, *Tevhid*, 187-98.

⁸⁹⁵ Kur'ân-ı Kerîm, Enfâl, 8/60.

⁸⁹⁶ Faruki, *Tevhid*, 198-200.

⁸⁹⁷ İbn-i Hişâm, *İslam Tarihi Sîret-i İbn-i Hişâm Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 4:418.

yanında güçlü, haksız olan da güçsüz olmalıdır. Bu sözler, güç ve haklılığın ölçüsünü ifade eder.

Tevhid anlayışının siyasete yansımaları, siyasetin İslâm ilke ve esaslarına göre düzenlenmesi, değerlere ve siyasî ahlâka yansımaları demektir. Yönetim şekilleri tarihsel bir durum olup asıl önemli olan İslâm'ın tevhid temelli ilkeleri ve değerleridir. Siyasî yapılanmalarda öncelikli ve en önemli esas şûra/meşveret olup bu, yaptırım olan ortak karar alma mekanizmasını ifade eder. Cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, makam ve statü farklılığı gibi farklılıklar karşısında yönetimde eşitlik, adâlet, kamuya ait olan her şeyden eşit yararlanma hakkı gibi ilkelerin varlığı, bu ilkelerin doğru bir şekilde yerine getirilmemesinin zulüm olarak tanımlanması, İslâm'ın siyaset ve siyasî düzen ilkesinde tevhid temelindeki özellikleridir.⁸⁹⁸

Tevhid temelli siyaset ve siyasî düzenin ilkelerini; mutlak hüküm yetkisi (hâkimiyet), adâlet ve eşitlik, şûrâ-istişare-meşveret, emanet-ehliyet-liyakat ve müslümanların kardeşliği kapsamında şu şekilde değerlendirebiliriz:

Var olan her şeyin yaratıcısı olan Allah, bütün varlıkların gerçek ve tek sahibi olduğu gibi mutlak anlamda hâkimiyet de sadece Allah'a aittir. Bu yüzden mutlak anlamda hüküm verme yetkisi de sadece Allah'a aittir. Bir diğer ifadeyle egemenlik kayıtsız ve şartsız Allah'a aittir. (hâkimiyet tevhidi) Allah'ın dışında mutlak anlamda hâkimiyet ve hüküm sahibi olanın kabul edilmesi, Allah'a ortak koşmaktır; bu da tevhide aykırıdır. Burada hâkimiyet ve otorite, lâik bakış açısındaki din veya din dışı alan ayrımlarına göre ayrı ayrı değerlendirilmez; Allah her zaman, her yerde, her alanda, her zaman mutlak hâkim ve mutlak hüküm sahibidir. Kur'an'da, Allah'ın dışında tapılanların insanların tarih boyunca uydurduğu birtakım isimlendirmelerden ibaret olduğu, haklarında hiçbir delilin bulunmadığı ve hükmün sadece Allah'a ait olduğu bildirilmiş ve Allah'ın dışındakilere kulluk yapılmaması emredilmiştir.⁸⁹⁹

Allah'tan başka mutlak otorite veya otoritelerin kabulü, şirki ifade eder. Kur'an'da, ilâhî hükmün yerine kendi otoritesini koyan kişi, grup, organizasyon veya sistemler tâğût olarak isimlendirilir ve reddedilmesi emredilir.⁹⁰⁰ Tâğût, Allah'ın dışında

⁸⁹⁸ Bkz. Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 64-67.

⁸⁹⁹ Kur'an-ı Kerîm, Yusuf, 12/40.

⁹⁰⁰ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/256.

ibadet edilen her şey,⁹⁰¹ kâhin, şeytan, sihir, cin, cibt, dalâletin başı, reisi,⁹⁰² Allah'ın insanlar için çizdiği sınırları aşan düşünce-sistem-ideoloji,⁹⁰³ Allah'a isyan edip kullarına hâkim ve mâlik olduğunu söyleyen ve kendisine kul olmak için zorlayan,⁹⁰⁴ insanları kendisine tapmaya ve kulluk etmeye çağırın,⁹⁰⁵ cin ve insanlardan azarak hadlerini aşmış olan her şey,⁹⁰⁶ tapınılan, hükümleri mutlak addedilen kişi, grup veya organizasyonlardır.

Adâlet siyaset ve siyasî düzenin temel taşıdır. Bu adâlet kişiye, gruba, ırka, kavme, milliyete, vd. göre değişmez.; herkes ve her kesim için aynıdır. Kur'an'da Allah Teâlâ, adâleti emreder.⁹⁰⁷ Kanun önünde tüm insanların ekonomik durumu, toplumsal statüsü ve makamına bakılmaksızın eşit kabul edilir. Adâletli bir siyasî yapının temeli, kanun karşısında herkesi ve her kesimi eşit görmektir.⁹⁰⁸

Siyasî işleyişin yürütülmesi şûra esasına dayanır; Kur'an'da müminlerinin iş yapma ve yürütme metodunun şûra/istişare/meşveret ile olduğu/olması gerektiği bildirilmektedir.⁹⁰⁹ Çünkü, istişare, ortak hareket etme, ortak akıl yürütme ve ortak karar vermek demektir; yanılma payının minimize edilmesidir.⁹¹⁰

İslâm'da yönetim, emanet olarak tavsif edilir ve ehline verilmesi emredilir.⁹¹¹ Emanet olarak vasıflandırılması, gerçek ve nihaî sahibi imiş gibi algılamamayı, ona göre davranmamayı, sulta oluşturmamayı, sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi gerektirir.

⁹⁰¹ İbn Manzûr, “ط-غ-ي,” 9.

⁹⁰² Mütercim Âsım Efendi, Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, “ط-غ-ي,” içinde *el-Okyânûsu 'l-Basît fî Tercemeti 'l-Kâmûsi 'l-Muhît Kâmûsu 'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6:5854; Vankulu Mehmed, “ط-غ-ي,” içinde *Vankulu Lügati*, with Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2:2537; es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî (Tahkîk: Abdu's-Settâr Ahmed Ferrac), “ط-غ-ي,” içinde *Tâcü 'l-Arûs min Cevâhiri 'l-Kâmûs* (Kuveyt: Kuveyt Devleti Ulusal Kültür, Sanat ve Edebiyat Konseyi, 2001), 38:495-96.

⁹⁰³ Kutub, *Fî Zılâl*, 1:465.

⁹⁰⁴ Mevdûdî, *Tefhim*, 1:202.

⁹⁰⁵ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 25.

⁹⁰⁶ Fahrüddîn Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu 'l-Gayb*, 2. bs, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 5:428.

⁹⁰⁷ Kur'an-ı Kerîm, Nahl, 16/90.

⁹⁰⁸ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 24.

⁹⁰⁹ Kur'an-ı Kerîm, Şûrâ, 42/38.

⁹¹⁰ Düzgün, “İmamet/Politik Teoloji”, 472.

⁹¹¹ Kur'an-ı Kerîm, Nisâ, 4/58.

Ehliyet ve liyakat, genel anlamda kişinin din tercihi ile ilgili değildir; çoğu işte ehil olan kişinin dininin farklı olması dikkate alınmaz. Önemli olan, işin ehline verilerek yürütülmesi gerekenin doğru ve yeterli yapılmasının sağlanmasıdır.⁹¹²

Tevhid temelli siyasetin ve siyasî düzenin önemli özelliklerinden biri de müslümanların kardeş olması⁹¹³ ve İslâm kardeşlik hukukuna tâbî olmalarıdır. Bu kardeşlik, dil, ırk, renk, bölge, toplumsal statü, makam-mevki, cinsiyet gibi ayrımları ve bu ayrımlara dayalı olabilecek ayrıcalıkları reddeder. Müslüman kardeşler arası herhangi bir anlaşmazlıkta diğer müslümanlara anlaşmazlığı çözme sorumluluğu yükler. Anlaşmazlığa düşülen konularda Allah'ın hükümlerine ve resulünün (s.a.v.) örnekliğine başvurarak çözümlenmesi yolu gösterilir.⁹¹⁴

Sonuç olarak tevhid ilkesine bağlı siyasette ve siyasî düzende, kanun ve kanunlaştırmaların temeli mutlak hâkim olan Allah'ın varlığına ve birliğine imân etmeye, tevhide, yönetim modelinin esasının şûraya, uygulama kriterinin adâlet ve eşitliğe, sorumlu ve görevli atamalarının ehliyet ve liyakate dayanması esastır. Siyasetin ve siyasî düzenin ilkesinin tevhid olması, bu esasların doğru ve yeterli bir biçimde uygulanmasıyla ancak gerçekleşmiş olacaktır. Tevhid inancı, siyasî otoriteyi ve toplumsal hiyerarşiyi sınırlandırmaktadır. Bu anlamda tevhid, siyasî alana sınırlandırma ve denetim getirmektedir.

3.3.6. Ümmet İlkesi Olarak Tevhid

Ümmet; insanlardan bir topluluk, peygamber gönderilmiş topluluk, insanların bir nesli, hayvanların bir nesli, her canlının bir nesli ve türü gibi anlamlara gelmektedir.⁹¹⁵ Kur'an'da ümmet kavramı, farklı bağlamlarda, topluluk/kabile/soy,⁹¹⁶ belli bir peygambere tabi olan topluluk,⁹¹⁷ insanlığın tamamı⁹¹⁸ ve müslüman ümmet⁹¹⁹ anlamlarında kullanılmaktadır. Bu konu başlığında kastettiğimiz anlamı, İslâm ümmeti

⁹¹² Düzgün, “İmamet/Politik Teoloji”, 477.

⁹¹³ Kur'an-ı Kerim, Hucûrât, 49/10.

⁹¹⁴ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/59. Osman Şimşek, “Mukaddime”, içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İctimai Dünyaya Yön Verişi-* (27-28-29 Nisan 2018), ed. M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (Ankara, 2018), 11.

⁹¹⁵ İbn Manzûr, “أمة”, içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 12:26-27.

⁹¹⁶ Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/160.

⁹¹⁷ Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/159.

⁹¹⁸ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/213.

⁹¹⁹ Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/110.

olup bu kavramın anlamı, ilk peygamber Hz. Âdem'den (a.s.) son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar peygamberlerin tebliğ ettiği tevhide iman eden, geçmişte ve günümüzde İslâm'a tabi olan dünyadaki tüm müslümanlardır.⁹²⁰

Ümmet; herhangi bir ırk, renk, kavim, sınıf, devlet, vd. kavramlarla aynı anlama gelmeyip zaman ve mekânla da sınırlı değildir; evrenseldir, tüm zamanlar ve müslüman olan herkes için geçerli bir iman kardeşliğini ifade eder.⁹²¹ Yeryüzündeki farklı ırk, coğrafya, kültür, vd. mensubu olanlar, müslüman oldukları sürece İslâm ümmetinin birer parçasıdır. Kur'an'da, dil, renk, ırk, soy, vb. farklılıkların Allah'ın âyetleri, varlığının delilleri olduğu bildirilmektedir.⁹²² Yani bu türden farklılıklar, ayrılığı, üstünlüğü ve ayrıcalığı veya düşüklüğü değil Allah'ın varlığı ve yaratmasındaki farklı renkleri ifade ve ispat eden delillerdir.⁹²³

İslâm ümmeti, tüm dünya müslümanlarının irade ve eylem birliğini ifade eder. Bu birlik, tevhide bağlılığa dayalı bir organizasyonu gerektirir. İslam, tevhide bağlılığa dayalı birlikteliği sadece mensuplarına değil, İslam'ı kabul eden herkes için açık bir davet olarak yapar. Dolayısıyla İslâm ümmeti, evrensel bir toplum anlamında nitelendirilebilecek özelliklere sahiptir. Ümmet bağlamındaki toplumsal bütünlük perspektifi, İslâm'ı kabul etmemiş olanları da potansiyel üye görerek bütün insanlığı kuşatan geniş bir aileyi ifade etmektedir.⁹²⁴ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ, insanların başlangıçta inanlar olarak tek bir ümmet olduğunu bildirmektedir. Sonra inkâr edenlerin anlaşmazlığa düşerek ayrıldıkları ifade edilmektedir.⁹²⁵

İslâm ümmeti, insanın, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak iyiliği hâkim kılma ve kötülüğe/zulme engel olma görevi, sorumluluğu, misyon ve vizyonuna sahiptir.⁹²⁶ İslam ümmeti, herhangi bir ırka veya etnik bir yapıya bağlı olmadığı için iman temelinde bir bütünlüğe sahiptir. Aynı zamanda Allah'ın dışındaki herhangi bir güce ve otoriteye

⁹²⁰ Okumuş, "Tevhid'den Vahdete İslam Toplumunda Birlik", 116.

⁹²¹ Kur'an-ı Kerim, Hucûrât, 49/10.

⁹²² Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/22.

⁹²³ Mustafa Uğurlu ve Musa Talha Altun, "Âyet ve Hadislerde Dil Kavramı", içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, ed. M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (Ankara, 2018), 389.

⁹²⁴ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 69.

⁹²⁵ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/213. Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 127.

⁹²⁶ Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/110.

bağlı olmadığı, farklı inanış ve anlayışlara karşı baskıcı ve dayatmacı olmadığı için özgürdür ve bunu savunduğu için de özgürlükçüdür. Çünkü Kur’ân, dinde zorlama olmadığını,⁹²⁷ peygamberin onlara vekil⁹²⁸ ve onlara karşı zorba olmadığını,⁹²⁹ doğruyu seçenin kendi lehine, sapitanın ise kendi aleyhine seçim yaptığını ifade ederek⁹³⁰ özgür bırakmıştır.⁹³¹

Allah Teâlâ, Kur’an’daki âyetlerde, doğru ve ahlâklı yaşama esaslarını bildirerek, iyiliği emreden kötülükten nehyeden, toplumsal yönleri de olan ibadetleri emrederek (namaz, oruç, zekât, hac, vd.) ruhbanlığı yasaklayan,⁹³² vd. ifadeleriyle bireyselliği değil toplumsallığı öngörür ve bir ümmet olmayı emreder.

Tevhid, ümmet bedenine can veren ruh gibidir.⁹³³ Tevhid, İslâm kardeşliğini esas aldığı için ümmet olarak birlik ve bütünlük içinde olmayı hedefler.⁹³⁴ İslâm ümmeti içerisinde, farklı unsurlar arasında uyumluluk ve uzlaşma, birlikten kaynaklanan evrensel bir kardeşlik, paylaşım ve yardımlaşma bulunmaktadır. Müslüman olan herkesin mensubu olduğu İslâm ümmeti; ırk veya bölgesellik, siyasi veya askerî hâkimiyet veyahut tarihe bağlı referanslara dayalı olmayıp, İslâm hukukunu, ümmet içindeki tüm farklılıkların üstünde tutarak İslâmî görev ve sorumluluklara sahiptir.⁹³⁵

Tek Allah’a iman, kalplerin birleşmesine ve kalplerin birleşmesi de toplumsal birliği ifade eden ümmetin teşekkülüne sebep olur, olması gerekir. Çünkü iman edenler, birbirlerinin velisi, dostudurlar.⁹³⁶ Allah Teâlâ da iman edenlerin, karanlıklardan aydınlığa çıkaran velisi, dostudur.⁹³⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ, “ ‘Şüphesiz bu (insanlar) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir; ben de sizin rabbinizim. Öyle ise benden sakının’ (denildi).”⁹³⁸ “Hakikaten bu (bütün peygamberler ve onlara iman edenler) bir tek ümmet olarak sizin

⁹²⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/256.

⁹²⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Zümer, 39/41.

⁹²⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Gâşîye, 88/22.

⁹³⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Zümer, 39/41.

⁹³¹ Düzgün, “İmamet/Politik Teoloji”, 467.

⁹³² Kur’ân-ı Kerîm, Hadid, 57/27.

⁹³³ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 68.

⁹³⁴ Işıtan, “Sûfilerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları”, 3209.

⁹³⁵ Faruki, *Tevhid*, 186.

⁹³⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Tevbe, 9/71.

⁹³⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/257.

⁹³⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Müminûn, 23/52.

ümmetinizdir. Ben de sizin rabbinizim. Öyle ise bana kulluk edin.”⁹³⁹ buyurarak tarih boyunca iman edenleri tek bir ümmet olarak tanımlamıştır. Çünkü tek ümmet olarak temel gaye, tek olan Allah’a kulluktur. Bu yüzden Kur’an’da bölünme ve ayrılığa düşülmesi yasaklanmıştır.⁹⁴⁰ Günümüz hariç tarih boyunca İslam ümmeti, İslam hukukuyla yönetilmiş bir birlik içerisinde olmuştur.⁹⁴¹

Sonuç olarak tevhid, tevhide inananları tek bir ümmet yaparak evrensel bir birliklilik kurmakta, bu birlikliliğe açık davette bulunarak inanmayan insanları da ümmete katılmaya çağrı yapmaktadır.

İslâm ümmeti parçalanmaz bir bütünü ifade eder. Kur’an’da Allah Teâlâ ümmet birliğinin parçalanma ihtimallerine karşı alınması gereken tedbirleri ve uyarıları da bildirmektedir. Enfâl Sûresi’nin 46. âyetinde temelde Allah’a ve resulüne (s.a.v.) itaat edilmesi, devamında sebep ne olursa olsun ümmetin mensuplarının birbirleriyle çekişmemesi emredilmiş; yoksa korkuya kapılıp gücün gideceği uyarısı yapılmış, sabır tavsiye edilerek Allah’ın sabredenlerle beraber olduğu hatırlatılmıştır. Çünkü atasözümüze de yerleşmiş olan “birlikten kuvvet doğar” sözü, ümmet olarak güçlü olmayı ifade eden, ayrılıklar olduğunda bu kuvvetin yok olacağına dair tecrübenin yıllar içerisinde söze yansımış bir örneğidir.⁹⁴²

Günümüzde var olan birtakım akımlar ve düşünceler, insanları bireyselleştiren ve benliğini yücelten güdülenmelere sahiptir. Bu yüzden ümmet olma bilinci, bu tür bireyselleştirmeye ve insan benliği yücelterek ego ve haz tatminine yönlendiren tehlikelere karşı koruyucu özellik taşır. Ümmet olmak, küresel bir birlik ve beraberlik içermektedir; bireyci düşünerek ben demek değil toplumcu düşünerek biz diyebilme becerisi kazanmaktır. Buna ruhunu veren de tevhiddir. Bu noktada ümmet olma ilkesi olarak tevhid, bütünleştirici bir harç olma özelliği taşımaktadır.⁹⁴³

Kelâmî açıdan ümmet, tevhid akidesi temelinde teşekkül eden itikadî bir birliktir. Tevhid, bu birliğin kurucu ilkesi olarak ümmete mensubiyet bilincini, insanın hilafet

⁹³⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Enbiyâ, 21/92.

⁹⁴⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/103.

⁹⁴¹ Faruki, *Tevhid*, 159.

⁹⁴² Wach, *Din Sosyolojisi*, 66.

⁹⁴³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 235.

konumunu ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker yükümlülüklerini teolojik zeminde temellendirir.⁹⁴⁴

Tevhid, İslâm'ın temeli ve özü olduğu gibi ümmet olmada da temel birleştirici unsurdur. Tarih boyunca Allah'tan başka ilâh olmadığına inanan tüm insanlar, İslâm ümmeti olarak tevhid temelinde birleşirler.

İnsanlığın başlangıcından kıyamete kadar gelmiş ve gelecek insanlar içerisindeki bütün müslümanlar İslâm ümmetinin doğal üyesi, mensubudurlar. ("ümme-i icabet") Diğer insanlar yani müslüman olmayanlar, İslâm ümmetine mensup olmaya davet edilmişlerdir. Yani ümmet mensubu olma ihtimal ve potansiyeli taşımaktadırlar. ("ümme-i davet")⁹⁴⁵

Allah'ın yeryüzünün halifesi olarak yarattığı insanın kitlesel boyuttaki karşılığı ümmettir. Bu yüzden İslâm ümmeti, yeryüzünü imar ve inşa etme yetkisine sahiptir. Fakat ümmet mensuplarının bu rolü bilecek ve üstlenecek perspektife sahip olması önemlidir. Çünkü Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmak, imar ve inşa yetkisini ifade ettiği ve içerdiği kadar aynı zamanda büyük bir sorumluluğu da barındırmakta ve ümmetin temel bir özelliğini ifade etmektedir.⁹⁴⁶

Yeryüzünde İslâm ümmeti olarak var olmak sadece sayısal çokluğu ifade etmez; bir görev ve bir misyonu ifade etmektedir. Kur'an'da Allah Teâlâ bunu Âl-i İmrân Sûresi 110. âyette bildirmiştir: "... Siz usulünce iyilik ve güzellikleri emredip yayar; kötülük ve çirkinlikleri yasaklayıp önüne geçmeye çalışırsınız. Bunu da zaten Allah'a imanınızdan dolayı, onun bir gereği olarak yaparsınız..."⁹⁴⁷ İslâm ümmeti, kötülöklere, kötölüklerin ortam bulup gelişmesine, toplumda yerleşmesine ve onların yayılmasına karşı önleyici ve koruyucu tedbirler alma özelliği, görev ve sorumluluğu vardır. Bu sorumluluk, devlet kurumları bünyesinde yapılabildiği gibi sivil toplum kuruluşları ve hareketleri üzerinden de yapılabilmektedir.⁹⁴⁸

Tevhid ve vahdet temelinde gelişip güçlenecek olan ümmet anlayışı, İslâm dünyasının ve İslâm'ın geleceği için hayatî öneme haizdir. İslâm'ın geleceği de insanlığın

⁹⁴⁴ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 91.

⁹⁴⁵ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 69.

⁹⁴⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 440.

⁹⁴⁷ Çelik, *Hakk'ın Dâveti*, 1:394.

⁹⁴⁸ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 202. Mu'tezile'de temel ilkelerden biri olarak bkz. Altıntaş, "Mu'tezile", 91.

geleceği ile paralellik arz eder. Tarihte ve günümüzde var olan zulümlerin ve katliamların engellenebilmesi, İslâm ümmetinin tevhid temelinde vahdete ulaşması ile mümkündür. Bu ise tüm dünyayı etkileyecek ve geleceğini belirleyecek bir potansiyeli ifade eder.⁹⁴⁹

Tevhid inancının sosyal boyutu, makro planda, İslâm ümmeti ile temsil edilmektedir. Bu temsiliyet, İslâm ümmetinin, kendisini tefrikalardan kurtarıp tevhid temelinde vahdete sahip olmasıyla, İslâm'ın hakikatlerini, her alanda ve her anlamda, günümüz algı ve anlayışlarına karşı müdafaa edecek vizyon ve misyonu orijinal haline sadâkat göstererek tekrar ve yeniden kazanmasıyla ancak mümkündür.⁹⁵⁰

3.3.7. Toplumsal Düzen İlkesi Olarak Tevhid

İslâm, bireysel hayat ve toplumsal düzen ile ilgili kavramlar ve emirler bildirir; adâlete ve iyiliğe dayalı bir toplumu emreder.⁹⁵¹ İslâm'da, ibadetlerin bireysel yönleri olduğu gibi toplumu etkileyen, ahlâklı olmaya, kötülükten uzaklaşmaya, iyiliğe ve yardımlaşmaya teşvik eden ve yönlendiren toplumsal boyutları vardır. Bunu daha önce “Rubûbiyette Tevhidin Sosyal Boyutu” konu başlığı altında incelemiştik.

İslâm, Kur'an'ın ifadesiyle adâleti ayakta tutan,⁹⁵² dünya ve âhirette kurtuluşu hedefleyen ve felâha eren⁹⁵³ (kurtuluşa eren), âhirette mükâfata nâil olacak olan bir toplum hedefler. Toplumsal düzen açısından mutluluğu amaçlamaktadır.⁹⁵⁴

Tevhid, İslâm'ın toplumsal olarak her türden karmaşaya engel olmasını ifade eder.⁹⁵⁵ Toplum hayatının Allah'ın iradesi ile oluştuğunu bilen kişi, toplumsal uyum ve bütünleşmeye elverişli bir düşünce ve psikolojik bir tatmin özelliğine sahip olacaktır.⁹⁵⁶ Temelinde tevhid olan İslâm, toplumları, anlamlı bir birlikteliğe dönüştürmektedir.⁹⁵⁷

İslâm'ın toplumsal düzen özelliğini tehdit edecek olan olumsuz yaklaşım ve uygulamalar vardır. Bunlar, fırkacılık, milliyetçilik, mezhepçilik, cemaatçilik, vb. ayrımcılıklardır. Mezhep, cemaat, vb. anlayışları, İslâm ümmeti içerisindeki kardeşliği

⁹⁴⁹ Günay, “Toplumsal Bütünleşme ve Din”, 416.

⁹⁵⁰ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 130.

⁹⁵¹ Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/90.

⁹⁵² Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/135.

⁹⁵³ Kur'an-ı Kerim, Mücadele, 58/22.

⁹⁵⁴ Faruki, *Tevhid*, 118.

⁹⁵⁵ Işıtan, “Sûfilerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları”, 3209.

⁹⁵⁶ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985), 193-94.

⁹⁵⁷ Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 197.

güçlendirdiği takdirde kabul edilebilir; aksi durumda reddedilmesi gerekir. Çünkü tevhidin sosyal düzen ilkesi olma özelliğine aykırıdır. Bunları yapan müslüman da olsa bu durum cahiliye olarak vasıflandırılmaktadır.⁹⁵⁸

Dünyada var olan Hint dinleri, kurtuluşu dünyayı terk etmede gördükleri için bu dinlerde bireysel bir kurtuluş anlayışı vardır. Yahudilikte ise yahudileri diğer insanlardan üstün görme anlayışı olduğu için tanrı Yehova'nın kural ve imtiyazları sadece İbrânîler'e geçerlidir. Hristiyanlarda toplum düzen ve anlayışı bulunmamaktadır. Modern sekülerlik ise dinin sosyal hayatta etkin olmasına karşıdır.⁹⁵⁹

Toplumsal düzen ilkesi olarak tevhidin, İslâm toplum düzeninin pratiğini etkileyen temel ilkelerini belirlemek mümkündür. İsmail Raci Fârûkî, bunların üçünü, evrensellik, bütüncülük ve özgürlük olarak ifade etmiştir.⁹⁶⁰

İslâm'ın toplumsal düzen ilkesi evrensel özellik taşır; bütün insanları kuşatır ve tüm zamanlar için geçerlidir. İslâm toplum düzeninin belli bir toplumsal gruba veya belli bir zamana ait olmaması, onun evrenselliğini ifade eder. İslâm, insan ve toplum için yaratılmış olan herhangi bir unsurun üstün görülmesini kabul etmez; soy, ülke ve toprak gibi değerlerin öne alınmasını ve üste çıkarılmasını reddeder. Çünkü yaratan Allah'ın karşısında bütün yaratılmışlar eşittir. Allah'ın birliği, bütün varlıklar için temel bir değerdir; ahlâkî sorumluluklar ve vazifeler tüm insanlar için geçerlidir. İnsanlar arasındaki ülke, toprak, bölge, ırk, cinsiyet, sosyal statü, sınıf, makam, vd. ayrımlar, tevhid için tehittir. İslâm, toplumsal birliği bozabilecek ve bu yüzden sosyal tevhidi tehdit eden her türlü ayrımcılığa, mezhep, cemaat, tarikat, siyasî oluşum vd. temellerde oluşabilecek her çeşit grupçuluğa karşıdır. Fakat olması muhtemel birtakım oluşumlar, toplumsal birliği ve İslâm kardeşliğini güçlendirdiği ölçüde meşru olarak görülebilir. Ayrıca "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun!"⁹⁶¹ emri gereğince birtakım toplumsal birliktelikler oluşturmak Allah Teâlâ'nın emri olup İslâm üzere yaşamada paylaşım ve yardımlaşmak için sosyal bir ihtiyaçtır.⁹⁶²

⁹⁵⁸ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 72-73.

⁹⁵⁹ Bkz. Faruki, *Tevhid*, 119-24.

⁹⁶⁰ Bkz. Faruki, *Tevhid*, 130-38.

⁹⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe, 9/119.

⁹⁶² Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 153.

Tevhid, insan hayatının ve toplumun her alanını kuşatmaktadır. Birbirinden ayrı ve bağımsız, hayatın tamamını kuşatmayan, sadece belli alanları kapsayan özelliklerle sınırlı değildir. İslâm, tüm varlıkları ve hayatın her alanını bir bütün olarak kuşatır.⁹⁶³

Özgürlük, insanın belirleme, denetleme ve yönlendirmelerinin kendisi tarafından yapılmasıdır.⁹⁶⁴ Özgürlük, kişinin zorunluluk altında olmaması, hür irade sahibi olması,⁹⁶⁵ hiçbir baskı veya bağıllık altında olmadan bağımsız olmasıdır. Özgürlük, kişinin istediği şeyi tercih edebilme hürriyeti olmakla birlikte tercih ettiğinden de sorumlu olmasını ifade eder. Kur'an'da Allah Teâlâ, isteyen inanamayacağı, dileyenin de inkâr edebileceğini bildirmekle beraber inanmamanın sonucunu da belirtir.⁹⁶⁶ Dolayısıyla özgürlük aynı zamanda sorumluluk yükler. Allah'ın emirlerini yerine getirmede birey ve toplumun sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklar, Allah'ın dışındaki birtakım varlıkların istek ve ideallerine göre değil; Allah'ın emrettiği mükellefiyetlerle oluşmuş olan tam bağımsız özgürlükler bütünüdür. Tevhid temelli toplumsal düzende özgürlük vardır; insan istediğini tercih edebilir. Çünkü “dinde zorlama yoktur.”⁹⁶⁷

İslâm; can, mal, mülkiyet, aile ve inanç hürriyetini temel haklar olarak görür ve garanti altına alır. Buna zarûrât-ı hamse denir.⁹⁶⁸ Allah Teâlâ, insanı “halife” olarak vasıflandırır;⁹⁶⁹ bu da toplumsal düzeni gerektirir. Allah Teâlâ insanı, adâlete dayalı toplum düzeni kurmakla sorumlu kılar.⁹⁷⁰

İslâm, toplumsal düzenin sağlanabilmesi için idarî ve hukukî düzenlemeler getirerek toplumsal ahlâkî kurar. İslâm'ın emrettiği ibadetlerde, toplumsal yönleri olan bazı yaptırımlar da vardır. Bunlar, toplum düzeni için ibadet temelli yaptırımlardır.⁹⁷¹

Sonuç olarak toplumsal düzen ilkesi olarak tevhid, tüm insanları ve tüm zamanı kapsadığı için evrenseldir. Toplumsal hayatın tamamını kuşattığı için bütüncüdür.

⁹⁶³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 325.

⁹⁶⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 667.

⁹⁶⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978), 5:102.

⁹⁶⁶ Kur'an-ı Kerim, Kehf, 18/29.

⁹⁶⁷ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/256.

⁹⁶⁸ Yakup Çalışkan ve Adnan Algül, “Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysirî Dinî Hükümlere Etkisi = The Effect of Facilitating on Religious Provisions in the Context of Zarûrât-ı”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* X, sy 1 (2024): 186, 1.

⁹⁶⁹ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/30; A'râf, 7/69.

⁹⁷⁰ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 75.

⁹⁷¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 324-25.

İnsanların tercihlerini kendi iradelerine bıraktığı için özgürlükçüdür ama yapılan tercihlerden sorumlu tutmuştur. Toplumda yaşayan insanlar için temel hakları zarûrât olarak belirlemiş, bu hakların kullanılmasında adâleti esas almıştır. Bununla birlikte toplum ahlâkî için birtakım düzenlemeler getirmiştir. İslâm'ın emrettiği ibadetlerin de ahlâka etki eden toplumsal boyutları vardır.⁹⁷²

Ayrımcılık ve gruplaşma, tevhidin toplumsal düzen ilkesi olmasına, sosyal tevhide karşı potansiyel bir tehdit içermektedir.

Toplumsal düzen ilkesi olarak tevhid konusunun hukuk boyutu bir sonraki konuda işleneceği için konunun hukuk boyutu bu konunun işlenişine bırakılmıştır.

3.3.8. Hukuk İlkesi Olarak Tevhid

Hukuk, batılın zıddı olan, 'gerçek' anlamındaki hak kelimesinin çoğuludur.⁹⁷³ Hak kavramı ise birçok anlamda kullanılmaktadır. Fıkıh literatüründe hak, İslâm'ın ve hukuk sisteminin verdiği "yetki ve ayrıcalık" olarak terimleşmiştir. Hukuk ise insanî münasebetleri, zorlayıcı yaptırımlarla düzene koyan kurallar bütünü,⁹⁷⁴ "toplumu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünü",⁹⁷⁵ devlet tarafından konulan yasalar bütünü⁹⁷⁶ olarak tanımlanmaktadır.

Bir toplumda hukukun kaynağının ne olduğu önemlidir. Tevhide göre İslâm'da hukukun temelde tek kaynağı Allah Teâlâ'dır. Bu tevhidin bir gereğidir. İslâm'a göre, Kur'an'ın bildirdiği gibi hüküm; hâkimiyet, otorite, kanun koyma yetkisi sadece Allah'a aittir.⁹⁷⁷ Allah'ın dışında hiçbir şeye kulluk olmaz.⁹⁷⁸ Bu anlamda İslâm hukuku, temelde, Allah'ın tek ve yegâne kanun koyucu olmasına dayanır. İslâm'a göre hukukun temeli, fert ve toplum hayatını düzenleyen kanun ve düzenlemeler, hukukî ilkeler, tevhide, yani Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyetine dayanmaktadır. Bu, tevhidin, hukukî normlara ve yasa koyuculuğa dair getirdiği ön koşul ve kısıtlamadır.⁹⁷⁹

⁹⁷² Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 104-5.

⁹⁷³ İbn Manzûr, "ح-ق-ي", içinde *Lisânü'l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405), 10:49.

⁹⁷⁴ Ali Bardakoğlu, "Hak (Fıkıh)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15:139.

⁹⁷⁵ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1630.

⁹⁷⁶ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, 2:340.

⁹⁷⁷ Kur'an-ı Kerîm, En'âm, 6/57; Yusuf, 12/40.

⁹⁷⁸ Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/79.

⁹⁷⁹ Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 11.

Hukuk sisteminin temeli adâlettir. Bütün hukuk sistemlerinin temelini adâlet olduğu gibi İslâm hukuk sisteminin de temeli adâlettir. İslâm’da adâlet hem dünyevî hem de uhrevîdir.⁹⁸⁰ Allah Teâlâ, Kur’an’da adâleti emretmekte,⁹⁸¹ âhirette adâlet terazileri kuracağını⁹⁸² bildirmektedir. Âyetlerde bildirildiği gibi Allah, kullarına asla zulmetmez; zulmetmekten münezzehtir⁹⁸³ ve âdil davrananları sever.⁹⁸⁴

Kelâmî perspektifte tevhid, hukukun normatif ve ontolojik temelini belirleyen kurucu referans olup bu ilke; hukukun kaynağı ve gayesi, adâlet ve eşitlik tasavvuru, özgürlük ve sorumluluk dengesi ile ümmetin birlik ve bütünlüğünü esas alan toplumsal düzen anlayışında tezahür etmektedir.⁹⁸⁵

İslâm hukukunun temel kaynağı, bütün mevcûdatı yaratan, her şeyin tek hâkimi olan Allah’tır. İnsan hakları ve toplum hukukunun kaynağı Allah Teâlâ’dır; tevhide iman bunu gerektirir. Hukukun kaynağının Allah olması, insanların farklı bakış açısı ve düşünme biçimlerinden kaynaklanabilecek çatışmaların önüne geçer. Aynı zamanda hak ve hukukun ölçüsünün ilâhî kaynaklı olması, en etkin ve temel bir yaptırım sebebidir. İslâm’da hukukun temeli ilâhîdir; Allah’ın ulûhiyetine, hâkimiyet ve otoritesine dayanır.⁹⁸⁶

Tevhid, hukukun amacını belirler. İslâm hukukunun amacı, insan ve toplumun dünya ve âhiret mutluluğunu temindir; insanların dünyasını haksızlık ve zulümlerden, âhiretini de azaptan korumaktır. Bu şekilde İslâm hukuku, sadece bu dünyayı değil âhireti de dikkate alır.⁹⁸⁷

Hukukun temel amacı adâlettir. Adâlet, insanın, diğer mevcûdatla münasebetini şekillendiren, tevhid ile ilgili temel ilkedir.⁹⁸⁸ İslâm, Allah’ın emir ve yasaklarına uyarak âdil bir toplum kurmayı hedefler. Adâlet, insanların bizzat kendilerinin doğru olarak kabul ettiği şeydir; ‘cevr’in yani zulüm, haksızlık, baskı, eziyet, insafsızlık, zorbalık ve

⁹⁸⁰ Kırbaçoğlu, *Ahîr Zaman İlmihali*, 73.

⁹⁸¹ Kur’ân-ı Kerîm, Nisa, 4/58; Nahl, 16/90.

⁹⁸² Kur’ân-ı Kerîm, Enbiya, 21/47.

⁹⁸³ Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/182.

⁹⁸⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Mâide, 5/42; Hucurât, 49/9; Mümtehhine, 60/8.

⁹⁸⁵ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 34; Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 21.

⁹⁸⁶ Kutub, *Tevhid’in Anlamı*, 131.

⁹⁸⁷ Faruki, *Tevhid*, 32.

⁹⁸⁸ Recep Ardoğan, “İslâm’da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansıması: Çevre Ahlakı”, *Birey ve Toplum (dergi)* II, sy 3 (2012): 131.

hak yemenin zıddıdır.⁹⁸⁹ Adâlet, “hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme, doğruluk”,⁹⁹⁰ hak sahibine hakkını vermektir. Adâlet ve eşitlik, tüm hukuk sistemlerinin temelini oluşturan ve işleyişini yönlendiren evrensel ilkeleri, tüm hukuk sistemlerinin nihai amacı ve ulaşmaya çalıştığı en önemli değerleri ve tüm hukuk sistemlerinin güvenilirliğini ve meşruiyetini sağlayan olmazsa olmaz unsurlarıdır. Adâlet ve eşitlik, aynı zamanda tüm hukuk sistemlerinin insan haklarını güvence altına almasının ve toplumda huzuru tesis etmesinin anahtarıdır. İslâm’da adâlet, Allah’ın, bireyden devlete, aileden⁹⁹¹ ticarete⁹⁹² kadar geniş bir çerçevede uyulmasını emrettiği,⁹⁹³ anne-baba ve akraba aleyhine de olsa ayrılmasa, hukuku uygularken zengin-fakir ayrımı yapılmaması⁹⁹⁴ ve kin ve öfkenin adâletsizliğe sevk etmemesi için uyardığı,⁹⁹⁵ zâtının da âdil olanları sevdiğini ifade ettiği,⁹⁹⁶ İslâm hukuk sisteminin temel normudur. Eşitlik, hukuk karşısında tüm insanların aynı görülüp eşit kabul edilmesini ifade eder. Tevhid, insanların hukuk karşısında eşit görülmesini sağlar; hiçbir tür ayrımcılığı kabul etmez. Hukuk karşısında herkesin eşit olması, adâletin önemli bir yönünü temsil eder.⁹⁹⁷

İslâm’a göre insanın, diğer varlıklardan farklı olarak Allah’a iman ve itaat veya Allah’ı inkâr ve ona isyan özgürlüğü vardır. Bu özgürlük, aynı zamanda imtihanın da bir gereğidir. Eğer insan özgür iradeye sahip olmasaydı, yaptıklarından sorumlu tutulması anlamsız olurdu. Tevhid, insanların özgür iradelerine saygı duymayı içerir. Her insan, kendi seçimlerini kendi iradesiyle yapar. İnsana zorlayarak yaptırılan şeylerin hukukî ve dinî yönüyle geçerliliği yoktur. İslâm hukukunda özgürlükler, mutlak değildir; kamu düzeni (maslahat-ı amme), ahlâk ve diğer bireylerin hakları gibi sınırlar çerçevesinde kullanılır. Örneğin, ifade özgürlüğü, iftira veya hakaret gibi başkalarının haklarını ihlal etmeyecek şekilde sınırlandırılır.⁹⁹⁸

Tevhid, birey ve toplumun Allah’a karşı sorumluluklarını ifade eder. Her insan, kendi iradesiyle yaptıklarından ve yapması gerekirken yapmadıklarından sorumludur.

⁹⁸⁹ İbn Manzûr, “ع-د-ل”, içinde *Lisânü’l-Arab* (İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405), 11:430.

⁹⁹⁰ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 35.

⁹⁹¹ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/3 ve 129.

⁹⁹² Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/282.

⁹⁹³ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/135.

⁹⁹⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/135.

⁹⁹⁵ Kur’ân-ı Kerîm, Mâide, 5/8.

⁹⁹⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Hucurât, 49/9.

⁹⁹⁷ Düzgün, “İmamet/Politik Teoloji”, 476.

⁹⁹⁸ Uğurlu ve Altun, “Âyet ve Hadislerde Dil Kavramı”, 408.

Sorumluluk, hesap verebilirlik demektir. Çünkü Kur'an'da, herkesin kazandığının kendisi için olduğu ve hiç kimsenin başkasının yaptığını yüklenmeyeceği bildirilmektedir.⁹⁹⁹ İnsanda olması gereken sorumluluk bilinci, İslâm'a mensup olmanın bir gereğidir. İnsanın sorumluluğu önce Allah'a (hukukullah) sonra insanlara (hukuku'l-'ibâd) karşıdır. Sosyal sorumluluk ilkesi, İslam hukukunda kamu hukuku, medeni hukuk, ceza hukuku ve hatta çevre hukuku gibi pek çok alanı şekillendirir. Örneğin, faiz yasağı, zekât yükümlülüğü, haksız kazancın haram kılınması, cana, mala ve namusa dokunulmazlık gibi ilkeler, tevhidin sorumluluk boyutunun hukukî tezahürleridir.¹⁰⁰⁰

Tevhid inancı, özgürlük ve sorumluluk arasında ideal bir denge kurar. Sınırsız özgürlük, anarşiye ve zulme yol açarken, sorumsuzluk toplumsal düzensizliğe neden olur. Tevhid, insan özgürlüğünü belirli sorumluluklarla sınırlar ve bu sorumlulukları ilâhî emirlerle temellendirir. Bu sınırlar, bireyin ve toplumun iyiliği içindir.

Tevhidin parçalanmayı değil, birleşmeyi emreden yapısı, hukukun toplumu bir arada tutma fonksiyonuyla doğrudan örtüşmektedir.

Tevhidin sağladığı birlik ve beraberlik ruhu, hukukun temel hedeflerinden biri olan toplumsal barış ve huzurun sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. Tevhide dayalı hukuk, bireyler arası ve gruplar arası ilişkilerde adâleti tesis ederek çatışmaları önleyici role sahiptir. Aynı Allah'a iman eden ve aynı hukuka tabi olan insanlar, saygı, anlayış, hoşgörü ve sevgi çerçevesinde birlik ve beraberlik içinde olurlar. Tevhid temelli adâlet anlayışında birleşmek, müslümanlar arasında birlik ve beraberlik sağlar. Tevhid esasına iman gereği olarak aynı hukuk ve adâlet sistemine tâbî olmak, hukuk birliğini ve sosyal beraberliği oluşturur. Hukuk, tevhidî ilke doğrultusunda ayrımcılığı yasaklayıcı ve eşitliği sağlayıcı bir role sahiptir. Hukuk sistemi, tevhidin şekillendirdiği ortak ahlâkî ve etik değerler üzerinde inşa edilen birlik ve beraberliği, bireylerin topluma karşı sorumluluk bilinci çerçevesinde koruma ve geliştirme misyonu taşır.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁹ Kur'an-ı Kerîm, En'âm, 6/164.

¹⁰⁰⁰ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 302.

¹⁰⁰¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 325.

3.3.9. Tarih İlkesi Olarak Tevhid

Tarih, geçmişte yaşanmış olan hadiseleri zaman ve mekân bildirerek sebep, sonuç ve birbirleriyle ilişkileri içerisinde inceleyen ilim/bilim dalıdır.¹⁰⁰² Tevhidin tarih ilkesi olması, insanlık tarihindeki olay ve süreçleri, Allah'ın birliği, yarattığı kâinat nizâmı ve var ettiği insanın Allah'ın yeryüzündeki 'halife'si oluşu temelinde anlatılması ve anlaşılması demektir. Tevhid, bu anlamda insanın, insanlık tarihinin doğru anlaşılmasını sağlayan ilkedir.¹⁰⁰³

Tevhid, kelâmî perspektifte tarihe yön veren kurucu bir ilke olarak, insanın hilafet sorumluluğu, vahyin tarihsel sürece müdahil oluşu, vahdet fikri, medeniyetlerin teşekkülündeki belirleyici rolü ve tarihe teleolojik bir anlam atfeden yaklaşım üzerinden açıklık kazanmaktadır.¹⁰⁰⁴

İnsan, Allah'ın yeryüzündeki "halife'si" olarak yeryüzünü imar etme ve yeryüzünde söz sahibi olma özelliğine sahiptir. Bu da insanın, Allah'ın halifesi olarak yeryüzünde Allah'ın emirlerini gerçekleştirme yetki, yetenek, donanım ve imkândan dolayı kendisini tarihin merkezinde görmesini sağlar. İnsanın, arzu ve isteklerinin peşinde olmadan, inzivaya çekilmeden görev ve sorumluluğunu yerine getirmesi, dünyadaki sorumluluğudur.¹⁰⁰⁵ Tarihin konusu insan olmakla beraber Allah'ın gönderdiği peygamberler ve onların tebliğde bulunduğu toplumların içerisinde onlara inananlar, tevhid temelinde tarihe yön vererek tarihi değiştirmişler ve tarih yapmışlardır. Müslümanlar, tarihte nesne değil özne olmakla mükelleftirler; kendilerini var oldukları zaman içerisinde tarihin sorumluları görürler.¹⁰⁰⁶ Bu yüzden kaderci değildirler. Çünkü Allah, insanı yarattıktan sonra başıboş bırakmamış; imtihan alanı olan bu dünyada, gaflet ve dalâlet içinde olmadan, tevhide iman gereği olarak hakkı temsil eden tarafta yer almasını emretmiştir.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰² Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 3431.

¹⁰⁰³ Şimşek, "Tevhit Kavramının 'İctimai /Sosyal Sistem' İnşa Eden Yönü İtibariyle İctimai Düzen Kurucu 'Anlam' Boyutu", 238.

¹⁰⁰⁴ Şeriatî, *Dine Karşı Din*, 36; Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 79.

¹⁰⁰⁵ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 78; Faruki, *Tevhid*, 59.

¹⁰⁰⁶ Faruki, *Tevhid*, 58.

¹⁰⁰⁷ Muhammed Yusuf Ertek, "Çalışma İlişkilerinde Tevhidi Düşünce Yöntemi Temelli Çalışma Ahlakı Açısından İnsan Kaynakları Yönetimine Bakış", içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, ed. Vatan Karakaya ve Osman Şimşek (Ankara: İlmar Yayınları, 2023), 301.

Tevhid, insanın, Allah'ın yeryüzüne halife olarak göndermesiyle, müslümanın yeryüzünü imar ve inşa için gerekli olan etki, değişim ve dönüşüm sorumluluğunu, tarihi ve bütün toplumları oluşturma ve değiştirme yetki ve sorumluluğu ile tarih sahnesinde bulunmayı ifade eder. Bu da hayata, topluma ve tarihe etki ve müdahalenin cesaret ve atılğanlığını sağlar.¹⁰⁰⁸

Allah'ın seçip gönderdiği ve görevlendirdiği peygamberler, yaratanın, tarihe, insana ve topluma müdahalesidir.¹⁰⁰⁹ Allah'ın vahyi, zamanla, insan ve toplumda oluşup gelişen sapsmaların önüne geçilerek doğrultulması anlamında tarihe müdahalesidir. Peygamberler açısından tarihe bakıldığında, insanlık tarihi, tevhid ve şirk mücadelesidir. Bu mücadelenin tarafı olarak Allah, iman edenleri koruma ve destekleme için hidayet kaynağı vahyi ve vahyin örnekliliğini insanlara pratik olarak gösterecek olan peygamberleri göndermişti. Bu ise insanlık tarihine, peygamber sayısınca yapılan müdahaledir. Tarihte gönderilmiş olan tüm peygamberler, toplumun en akıllı ve zeki insanları olarak (fetânet) yaşamış oldukları zamanlarının ve şartlarının ortaya çıkarmış olduğu birtakım imkânlarla ve bireysel yetenekleriyle toplumu etkileyen ve yönlendiren bir liderlik karizması oluşturmuş ve geliştirmişlerdir. Kur'an'da örnek olarak verilen her bir peygamberin, insanlık tarihinde ayrı bir örnekliliği vardır. Mesela Hz. Âdem (a.s.), insanlığın yeryüzündeki ilk başlangıcını ifade eder. Hz. Nuh (a.s.) zamanında puta tapıcılığın ortaya çıkmasıyla, bir gemi yaptırılıp o gemiye sadece inananların alınmasıyla, insanlık tarihinin sıfırlanıp yeni bir başlangıç yapılarak insanlığın ikinci babası olma özelliği taşır.¹⁰¹⁰ Hz. Eyüp (a.s.) dertlere karşı sabrın, Hz. Musa (a.s.), kardeşi Harun (a.s.) ve Hz. İbrahim (a.s.), tanrılaştırılmış krallarla mücadelenin sembolleri olmuşlar. Bu örnekler, Kur'an'da adı geçen ve geçmeyen tüm peygamberler, yaşadıkları döneme ve sonrasına damgalarını vurarak tarihin akışını değiştirmişler ve tarihi şekillendirmişlerdir. Bu yüzden peygamberlerin gönderilmesi, insanlık tarihine vahiyle yapılan bir müdahaledir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁸ Faruki, *Tevhid*, 60.

¹⁰⁰⁹ Gürbüz Deniz, "Vahiy Olgusu", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2017): 124.

¹⁰¹⁰ Abdullah Aydemir, *İslam Kaynaklarına Göre Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 67.

¹⁰¹¹ "Müslümanlarda Tarih Zihniyeti" için bkz. Seyfettin Erşahin, "İslam Tarihçiliğinin 'Bilimsel Tarihçilik' Karşısındaki Krizi Üzerine Tespitler", içinde *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar - 3*, 2. bs, ed. Osman Şimşek (Ankara: İLMAR İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2022), 107.

Tevhidin topluma yansması vahdettir. Tevhid, tarih boyunca müslümanların vahdetini sağlayarak birlik ve beraberlik içerisinde olan güçlü toplumların oluşturulmasını mümkün kılmıştır. Tarihte, İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında yer alan müslümanlar, tevhid inancı ile ortak bir kimlik ve amaç etrafında birleşmişlerdir. Bu yüzden tevhid, yaşamış ve yaşamakta olan müslüman toplumların birlik ve beraberliğini ifade eden vahdeti sağlar.¹⁰¹²

Tevhid, müslümanların kurdukları medeniyetlerin yükseldiği temeldir. Peygamberlerin tebliğ ettiği İslâm'ın özü olan tevhid, müslümanların kurdukları medeniyetin temelini oluşturur. Bu medeniyetin bilim, sanat, felsefe ve kültür alanlarındaki tezahürleri, tevhid temelinde şekillenmiştir. Çünkü tevhidin yönlendirdiği niyet ve eylem ahlâkı, müslümanın aslı görevinin, zamana ve mekâna müdahale ederek, evreni, Allah'ın emirleri doğrultusunda imar ve inşa etmek için gerekli olan değişim ve dönüşümü yerine getirme sorumluluğu yüklemektedir.¹⁰¹³

Tevhid, tarihe doğru ve olumlu bakmayı ifade eder. Tevhid, tarih anlayışını, olumlu bakış açısına sahip bir temele oturtmuştur. Bu bakış açısı, müslümanın, tevhide aykırı olan ümitsiz ve karamsar bir tarih anlayışına sahip olmasını veya mehdî veyahut mesih anlamında bir kurtarıcı beklentisi içinde olmasını önlemektedir.¹⁰¹⁴ Çünkü mehdî inancı, diğer inanışlara mensup olan, ümitsizliğe girmiş ve zulme uğramış toplumlarda, bir beklenti olarak yer almış ve bu şekilde görülmüştür. Kurtarıcı beklentisi inancının ilk çıkışının Mezopotamya sonra Babil ve Mısır olduğu ifade edilmektedir. Bu inanç önce yahudilerde sonra hristiyanlarda ortaya çıkmıştır.¹⁰¹⁵ Fakat İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'da mehdî kavramı geçmemektedir. Mehdîlik, kelâmcılar tarafından İslâm'da bir inanç esası veya bir iman şartı olarak görülmemiştir. Çünkü bir şeyin inanca konu olması için mütevâtir bir nas olması şartı aranmaktadır.¹⁰¹⁶ Mehdîlik, müslümanların tarihinde, siyasî iktidar için müslümanların birliğini bozma ve savaşların sebebi olma özelliği

¹⁰¹² Mehmet Görmez, “İnsanlığı Yaşatmak İçin Gelin Birlik Olalım!”, içinde *Hiz. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, ed. Yunus Akkaya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 10.

¹⁰¹³ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 77.

¹⁰¹⁴ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 79-81.

¹⁰¹⁵ Rıdvan Demir, “Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Mesih / Messiah in Quran and Holy Bible” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 153.

¹⁰¹⁶ Bkz. Faruk Gün, “Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme”, *Artuklu Akademi* 4, sy 1 (Haziran 2017): 99-130.

taşımıştır.¹⁰¹⁷ Mesih kelime olarak Kur'an'daki dokuz âyette sadece Hz. İsa'nın (a.s.) ismi olarak geçmektedir.¹⁰¹⁸ Hz. İsa'yı (a.s.) mesih bilen yegâne din İslâm'dır.¹⁰¹⁹ Mesih beklentisi ile yönetimdeki zafiyetler gizlenmiş, insanlar ve toplumlar istenen tarafa yönlendirme yapılabilmiş, ümitleri yok edilmiş toplumların maruz kaldıkları zulme sabretmeleri ve istikbale ümitli bakmaları sağlanmıştır.¹⁰²⁰ Oysa Kur'an'a göre mesîhlik görevi son peygamber olarak Hz. Muhammed'e (s.a.v.) aittir.¹⁰²¹

Sonuç olarak, tevhidin tarih ilkesi olması, tarihi oluşturan insanın Allah'ın vermiş olduğu 'yeryüzünün halifesi' olmasını ifade eder. Tevhid, müslümanın sahip olduğu dünyayı imar ve inşa etme olarak tarihî misyonun temelini oluşturur. Tevhid, insanlık tarihi olarak yaratılışın başlangıcında Hz. Âdem'in (a.s.) soyundan gelmiş olma dolayısıyla tüm insanların temelde ve başlangıçta bir oluşunu sembolize eder. Tevhid, müslümanların kurmuş olduğu medeniyetlerin düşünce ve felsefe olarak temelini temsil eder. Tevhid, tarih anlayışının ümitsizlik ve karamsarlık içerisinde bakmaktan uzak durarak doğru ve olumlu bir bakış içerisinde olmasını ifade eder.

3.3.10. Bilgi İlkesi Olarak Tevhid

Bilgi, insanın öğrenerek, araştırarak, gözlemleyerek veya zekâsıyla elde edebileceği olgu, hakikat, mâlûmat¹⁰²² veya bilinen şey olarak tanımlanmaktadır. Öznenin bir amaç içeren yönelimi sonucunda özne ile nesne arasındaki her türlü ilişki sonucu ortaya çıkan ürün¹⁰²³ olarak da tarif edilmektedir. Bilgi, bilimle eş anlamlı olarak kullanılabilir. Bilim, bir yöntemle elde edilen bilgiyi ifade eder.¹⁰²⁴ Bilim, bilgiyi üretendir.¹⁰²⁵ Tevhid, bilgi ve bilim için temel bir çerçeve ve yaklaşımı, bakış açısı ve düşünme tarzını ifade etmektedir. Aynı zamanda modernizm, postmodernizm, sekülerizm

¹⁰¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî (İslâm İncasında Mehdi)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:373.

¹⁰¹⁸ Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/45; Nisa, 4/157,171,172; Mâide, 5/17,72,75; Tevbe, 9/30,31.

¹⁰¹⁹ Demir, "Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Mesih", 156.

¹⁰²⁰ M. Selim Yılmaz, "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Mesih", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu XVIII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı (24-25 Mayıs 2013)*, 2016, 156.

¹⁰²¹ Ekrem Sarıkçıoğlu, "Mesih", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III, sy 8 (2003): 34.; Kur'an-ı Kerim, Saf, 61/6.

¹⁰²² Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 490.

¹⁰²³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 123.

¹⁰²⁴ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, 1:170.

¹⁰²⁵ Ayhan Dever, "'Bilginin Efendileri': Epistemik Cemaat", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sy 13 (Bahar 2012): 203.

ve pozitivism gibi yaklaşımların bilim üzerinde oluşturduğu önyargı ve örtüleri kaldırarak bu bakış açılarıyla perdelenen bilgi birikiminin nasıl istifadeye sunulacağının yollarını çizer.¹⁰²⁶

Kelâmî epistemolojide tevhid, bilginin ontolojik ve normatif temelini belirleyen kurucu referans olup, bilginin kaynağını ilahî vahye dayandırmakta; amacını hakikatin tahkiki olarak tanımlamakta, yöntemini parçacı olmayan bütüncül bir idrak biçimiyle ilişkilendirmekte ve bilgi üretimini ahlâkî sorumluluk çerçevesinde konumlandırmaktadır.¹⁰²⁷

İslâm'da iman, kognitif yani anlama ve idrak etme yeteneğine dayalı bilişsel bir kavramdır.¹⁰²⁸ Tevhid, bilgi edinme sürecinde önemli bir çerçeve sunmaktadır. Bilgi ilkesi olarak tevhid, Allah'ın tek olduğu gerçeğinin bilinmesi ve kabul edilmesidir. Allah'ın tek olduğunu bilmek, aynı zamanda bu temel bilgiye bağlı olarak gerçeğin bilinebileceği ve ona ulaşılabilirliğini ifade eder. Allah'ın bir ve tek olduğunu kabul etmek, hakikatin/gerçeğin bir olduğunu da kabul etmektir. Tevhid, Allah'tan başka ilâh olmadığını kabulü ifade ettiği için gerçek olmayan şeyin reddini içermektedir. Gerçeği reddeden şüphecilik ise tevhide ters bir durum olup tevhide aykırıdır.¹⁰²⁹

Tevhid, var olan her şey gibi bilginin kaynağının Allah olduğunu; O'nun mutlak ilim sahibi olmasını ve tüm bilgiyi kuşatmasını ifade eder.¹⁰³⁰ Çünkü Allah, Kur'an'da, alîm¹⁰³¹ (her şeyi bilen), hakîm (hikmet sahibi), habîr (haberdar olan),¹⁰³² allâmü'l-guyûb¹⁰³³ (tüm gaybları bilen) gibi isimlerle ifade edilir. Kur'an'daki ifadelerle, Allah Teâlâ, kalplerde olanları,¹⁰³⁴ gözlerin haince bakışını ve göğüslerin (kalplerin) gizlediklerini,¹⁰³⁵ açığa vurulan veya gizlenenleri,¹⁰³⁶ fısıldaşanları,¹⁰³⁷ insanların

¹⁰²⁶ F. Beylû Dikeçligil, "Bilimsel Bilgi Üretme Sürecinde Kelime-i Tevhid", *Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2012, 264.

¹⁰²⁷ Şimşek, "Tevhit Kavramının 'İctimai /Sosyal Sistem' İnşa Eden Yönü İtibariyle İctimai Düzen Kurucu 'Anlam' Boyutu", 238; Şimşek, "'İctimaiyat İlim Dalının' Tevhidi Düşünce Bilgi Üretme Yöntem Anlayışına Göre Özgün Oluşumu", 117; Şimşek, *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar* - 3, 191.

¹⁰²⁸ Faruki, *Tevhid*, 65.

¹⁰²⁹ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 83.

¹⁰³⁰ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/255; Tâhâ 20/98.

¹⁰³¹ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/29.

¹⁰³² Kur'an-ı Kerim, En'am, 6/73.

¹⁰³³ Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/109, 116; Sebe', 34/48; Tevbe, 9/78.

¹⁰³⁴ Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/7; Lokman, 31/23.

¹⁰³⁵ Kur'an-ı Kerim, Mümin, 40/19.

¹⁰³⁶ Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/99.

¹⁰³⁷ Kur'an-ı Kerim, Mücâdile, 58/7.

yaptıklarını,¹⁰³⁸ geçmişini ve geleceğini¹⁰³⁹ (tüm geçmiş ve geleceği), göklerde ve yerde olanları,¹⁰⁴⁰ her dışının neye gebe kaldığını, rahimlerde olanları,¹⁰⁴¹ yerin içine gireni ve yerden çıkanı, gökten ineni ve göğe yükseleni,¹⁰⁴² karada ve denizde olanları, yerin karanlıkları içerisindeki tek bir taneyi, yaş ve kuru,¹⁰⁴³ görünen ve görünmeyen her şeyi¹⁰⁴⁴ bilendir. Çünkü “yaratana yarattığını nasıl bilmesin!”¹⁰⁴⁵ Bunları bilmek Allah için çok kolaydır,¹⁰⁴⁶ O’nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez¹⁰⁴⁷ ve bütün işler sonuçta Allah’a döner ve O neye hükmederse o olur.¹⁰⁴⁸ Diğer taraftan Allah Teâlâ, insana, isimlerin tamamını¹⁰⁴⁹ (isim verme yeteneğini, tanımlama yetkisini), Kurân’ı,¹⁰⁵⁰ kalemle yazmayı, bilmediği şeyleri¹⁰⁵¹ ve beyanı¹⁰⁵² (anlayıp anlatmayı) öğretmiştir. Bu yüzden bilginin kaynağı Allah Teâlâ’dır. Kur’ân’da bilgi edinme araçları dört çeşit olarak sayılmaktadır: Beş duyu organı, akıl, vahiy rüya.¹⁰⁵³ İlim elde etme vasıtaları veya sebepleri ise üç olarak sayılmaktadır: akıl, beş duyu, doğru haber.¹⁰⁵⁴ Kelâm ilminde de bilginin kaynakları olarak haber-i sadık (vahiy ve sahih sünnet), havâss-ı selîme (yanıltılmamış beş duyu organı: Görme, işitme, dokunma, tat ve koku alma) ve selim akıl (fıtrata uygun akıl; farklı din, felsefe ve düşüncelerden etkilenecek fıtrata bozulmamış akıl) olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁵⁵

Tevhid, bilginin amacını belirler. İslâm’a göre bilginin amacı, Allah’ı tanımak, rızasını kazanmak ve faydalı olmaktır. Bu yüzden bilgi edinirken dünyevi çıkarlar için değil, insanlığa yarar sağlaması ve âhiret boyutu da düşünülür. Bilgi, entelektüel bir

¹⁰³⁸ Kur’ân-ı Kerîm, En’âm, 6/3; Ankebût, 29/45; Şûrâ 42/25.

¹⁰³⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/255; Hac, 22/76.

¹⁰⁴⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/29.

¹⁰⁴¹ Kur’ân-ı Kerîm, Ra’d, 13/8.

¹⁰⁴² Kur’ân-ı Kerîm, Sebe, 34/2; Hadid 57/4.

¹⁰⁴³ Kur’ân-ı Kerîm, En’âm, 6/59.

¹⁰⁴⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Secde, 32/6; Haşr, 59/22.

¹⁰⁴⁵ Kur’ân-ı Kerîm, Mülk, 67/14.

¹⁰⁴⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Hac, 22/70.

¹⁰⁴⁷ Kur’ân-ı Kerîm, En’âm, 6/59.

¹⁰⁴⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Hac, 22/76.

¹⁰⁴⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/31.

¹⁰⁵⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Rahman, 55/2.

¹⁰⁵¹ Kur’ân-ı Kerîm, Alak, 96/4.

¹⁰⁵² Kur’ân-ı Kerîm, Rahman, 55/4.

¹⁰⁵³ Vahit Göktaş, “Kur’an’da Bilgi ve Bilginin Kaynakları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 20 (2008): 164.

¹⁰⁵⁴ Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 71; Yusuf Kenan Atılgan, “İslam Düşüncesinde İlmin Kaynağı, İmkânı ve Sınırları = The Source, Possibility and Boundaries of Knowledge in Islamic Thought”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* I, sy 2 (2013): 196.

¹⁰⁵⁵ U. Murat Kılavuz vd., *Kelâm*, 2. bs (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 35.

kazanım sağlamak için değil, amel etmek için elde edilmelidir.¹⁰⁵⁶ Bilgi, faydası kadar değerlidir; faydasız bilgidен uzak durulmalıdır.¹⁰⁵⁷

Tevhid inancı, insanı hakikati aramaya ve varoluşsal sorulara cevap bulmaya teşvik eder. Hakikat, Allah'ın yaratmış olduğu kâinat düzeninde ve O'nun gönderdiği vahiyde bulunmaktadır. İnsanın bu hakikatleri tespit edebilmesi ve anlayabilmesi için zihinsel çaba göstermesi gerekir.¹⁰⁵⁸ Çünkü “tefekkür, aklın ibadeti”dir.¹⁰⁵⁹

Tevhid, bilgi edinme yöntemlerini de belirler. Vahiy öncelikli olmak üzere akıl ve vahyin dengeli kullanımıyla bilgi elde edilir. Akıl ve vahiy birbirine zıt değildir; çünkü her ikisinin de kaynağı Allah Teâlâ'dır. Diğer taraftan farklı amaç, niyet ve metodolojilerle oluşturulan bilgilerin, ‘İslâm süzgecinden geçirilerek kullanılması’, önemli olarak görülmektedir. Çağımızda bu konu, ortaya atılmasından sonra farklı değerlendirmeler yapılmakla birlikte İsmâil Râci Fârûkî tarafından “Bilginin İslâmîleştirilmesi” projesiyle ele alınmıştır.¹⁰⁶⁰ Fârûkî, müslümanların, öncelikle modern zamanlarda ortaya çıkan disiplinleri öğrenerek İslâm değerleri açısından değerlendirmesi, bazılarını tamamen bırakması, bazılarını ise İslâmî birikimle birleştirerek alması ve İslâmî hedeflere hizmet için kullanmasının gerekli olduğunu söyler.¹⁰⁶¹

Tevhid, Allah'ın birliğini tasdik olduğu için gerçeğin kaynaklarının birliğini de kabul etmek demektir. Tevhid, bilginin kaynağının Allah olduğunu ifade eder. Çünkü kâinatın yegâne yaratıcısı Allah, her şeyi bilendir.¹⁰⁶² Tevhid, bilgiyi, parçalı, birbiriyle bağlantısız ve birbirinden kopuk olarak ele almayı reddeder; tüm disiplinlerin ve bilgi alanlarının birbiriyle ilişkili olduğunu ve sonuçta Allah'ın bilmesi ve yaratmasının farklı tezahürleri olduğunu vurgular. Bu, bilginin entelektüel ve mânevî birliğini sağlar.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁶ Tirmizi, *Deavât*, 128: “Allah'ım! Bana öğrettiklerinden istifade etmemi nasip eyle. Bana fayda verecek bilgiyi bana öğret ve ilmimi arttır.”

¹⁰⁵⁷ Tirmizi, *Deavât*, 68: “Allah'ım! ...Fayda vermeyen ilimden sana sığınırım.”

¹⁰⁵⁸ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 50.

¹⁰⁵⁹ Kurt, “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşüncede Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”, 169.

¹⁰⁶⁰ Bkz. İlhan Kutluer, “Fârûkî, İsmâil Râci”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:180; İsmail Raci el-Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, 5. bs, çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale Yayınları, 2016).

¹⁰⁶¹ el-Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 38.

¹⁰⁶² Kur'an-ı Kerim, Haşr, 59/22.

¹⁰⁶³ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 201, 250, 251.

İman; bilme, anlama, kabul etme, kalbe yerleşme,¹⁰⁶⁴ tasdik etme olduğu gibi tevhid, bilgiyi araştırma, doğrulama ve eleştirme sorumluluğu yükler.¹⁰⁶⁵ Bilgi, bir emanet olup insan bilgiyi iyiye kullanmaktan sorumludur. Tevhid, bilginin sadece maddî kazanımlar için değil, ruhî gelişim ve Allah’a itaat ederek O’na yakınlaşmak için kullanılması gerektiğini öğretir.¹⁰⁶⁶

Bilgi sahibi olmak, bilgi ahlâkı gerektirir. Çünkü ahlâkı olmayan bilgi, insan için zarara dönüştürülebilecek bir potansiyele sahiptir.

3.3.11. Sanat ve Estetik İlkesi Olarak Tevhid

Sanat, insanın duygu ve üretimini ifade etme biçimini ifade eder. Sanat; insan ile hakikat arasındaki estetik ilişkisi,¹⁰⁶⁷ inanç, düşünce veya duyguları estetik bir biçimde yansıtabilme beceri ve ustalığı olarak tanımlanabilir.¹⁰⁶⁸ Estetik ise güzellik ve beğeni üzerine düşünme biçimidir. Estetik, güzellikle ilgilenen bilimsel ve felsefî bir alandır.¹⁰⁶⁹

Bir dünya görüşünü, dini anlamının temel ve kestirme yöntemi, onun sanatını, estetiğe bakışını anlamaktır. Çünkü sanat, o dünya görüşünün gerçeğe bakışını ve değer anlayışını farklı sanatsal alanlarda ürünler ortaya çıkararak kendini ifade eder. Din, sanat ile somut bir boyut kazanır.¹⁰⁷⁰

Din ve sanat, insanın var olduğu zamandan beri insanın çok güçlü hissiyatı olarak hayatının önemli iki parçasını oluşturmuşlardır. Sanat, inanç ve değerlerin etkisiyle üretilir; ‘dinin çocuğudur’.¹⁰⁷¹ Çünkü sanat, insanın iç dünyasındaki gerçeklere izafeten icra edilir. Sanat, zirve eserlere din ile ilgili ürünlerle ulaşmıştır. Mesela mimari eserler, bütün toplum ve kültürlerde en üstün mertebelerine mabetlerle erişmiştir.¹⁰⁷² Din, sanatı

¹⁰⁶⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Hucûrât, 49/14.

¹⁰⁶⁵ Kur’ân-ı Kerîm, Hucûrât, 49/6; Müslim, *Mukaddime*, 5: “Kişinin her duyduğunu anlatması, ona yalan olarak yeter.”

¹⁰⁶⁶ Seyfettin Erşahin, “İslam Medeniyeti İlimler Tasnifinde Tarih İlmi”, içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası [Çankırı Karatekin Üniversitesi ve İLMAR (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle 2-3 Kasım 2023, Çankırı-Türkiye]*, ed. Osman Şimşek ve Harun Çiftçi (Ankara: İlmar Yayınları, 2024), 158.

¹⁰⁶⁷ Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), 6:32.

¹⁰⁶⁸ Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 748.

¹⁰⁶⁹ Bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, 2:81; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 314.

¹⁰⁷⁰ Turan Koç, “İslâm Sanat Geleneği ve Estetik”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi [Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi = The Anatolian Theological Academy Research Journal, Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi = A Journal of Social Sciences]*, sy 16 (2010): 35.

¹⁰⁷¹ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Yarı Yayınları, 2011), 125.

¹⁰⁷² İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 126.

teşvik etmiştir. Sanat, aşkın olanı keşfederek gözle görülebilene yansıtabilme becerisidir.¹⁰⁷³ İman gerçekleri, sadece akla değil, duygu ve deneyimlere aynı şekilde önem atfeder. Estetik duyarlılık, insanın en önemli özelliklerindendir. Kâinattaki nizamı anlayabilmek, tüm mevcûdatın amacını anlayacak algı ve estetik bir duyarlılık elde edilmesini sağlamaktadır.¹⁰⁷⁴

İslâm ilim geleneğinde sanat, çoğunlukla ilm-i cemâl olarak ifade edilmiştir.¹⁰⁷⁵ İlmü'l-cemâl, “güzellik bilimi, estetik” olarak tanımlanmaktadır; güzel olanın içeriğini, esaslarını, sanatsal değerlerini, vb. konuları inceleyen bir alandır.¹⁰⁷⁶

Kelâmî-estetik perspektifte tevhid, güzelliğin ontolojik kaynağını ilahî cemâl sıfatında temellendiren kurucu referans olup, vahdet fi'l-kesret ve kesret fi'l-vahdet ilkeleri doğrultusunda birlik–çokluk diyalektiğini, süreklilik ve ritim duygusunu ve tenzih eksenli soyutlayıcı (anikonik) temsil anlayışını belirlemektedir.¹⁰⁷⁷

Allah, tek ve benzersizdir. Tüm güzelliklerin kaynağı Allah'tır. Kur'an'da Allah'ın yarattığı her şeyi en güzel bir şekilde yarattığı¹⁰⁷⁸ ifade edilmektedir. Bir hadis-i şerifte Abdullah b. Mes'ûd'dan naklen Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremez.” Bu söz üzerine bir adam, “İnsan elbisesinin ve ayakkabısının güzel olmasından hoşlanır!” deyince Peygamberimiz (s.a.v.), “Şüphesiz ki Allah güzeldir, güzelliği sever. Kibir ise hakikati inkâr etmek ve insanları küçümsemektir.” buyurmuştur.¹⁰⁷⁹

Kur'an'da ifade edildiği gibi en güzel isimler Allah'ındır; buna esmâ-i hüsnâ denir.¹⁰⁸⁰ Allah Teâlâ'nın, Cemâl, Behâ ve Zîne esmâsı, sair mevcûdat için kullanılabilecek isimler ve sıfatlar olarak ifade edilmektedir. Cemâl, güzellik; behâ,

¹⁰⁷³ Faruki, *Tevhid*, 255.

¹⁰⁷⁴ Koç, “İslâm Sanat Geleneği ve Estetik”, 36.

¹⁰⁷⁵ Sebahat Alan, “Tevhid Düşüncesinin Estetik Algısına Etkisi”, *Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu 1 Bildiriler Kitabı: 8-9 Mayıs 2015 Mardin*, Kadim Akademi, 2016, 186.

¹⁰⁷⁶ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü'l-Cemâl”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:146.

¹⁰⁷⁷ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 90.

¹⁰⁷⁸ Kur'ân-ı Kerîm, Secde, 32/7.

¹⁰⁷⁹ Müslim, *İmân*, 147.

¹⁰⁸⁰ Kur'ân-ı Kerîm, İsrâ, 17/110; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/24.

parlaklık; zîne, süsleme ve güzelleştirme demek olup bu isimler, Allah'ın güzelliğinin zirvesini ifade ederler ve Allah Teâlâ'nın zâtına işaret etmektedirler.¹⁰⁸¹

Sonuç olarak Allah Teâlâ'nın eksiksiz ve mükemmel olması, sanatın, estetiğin, güzelliğin zirvesini ifade etmektedir. O'ndan başka O'nun gibi bir varlığın olmaması da bu güzelliğin tek olduğu anlamına gelmektedir. Hz. Peygamberin (s.a.v.) 'Allah'ın güzel olması ve güzel olanı sevmesi' ifadesi de tevhid hakikati kapsamında güzelliği, estetiği ve sanatı temellendirmektedir. Allah'ın güzelliği, aşkındır. Yaratılmış hiçbir varlık Allah'a benzemez.¹⁰⁸² Allah, yaratılmış her şeyden farklıdır; hiçbir şey Allah'ın resmedilişi, portresi ve sembolü ona iddiasında olamaz. Bu, estetikte aşkınlık anlamına gelmektedir.¹⁰⁸³

İslâm, varlığın nihai kaynağı olarak Allah'ın mutlak birliğini (vahdet-i zât) ve O'nun her türlü şirkten münezzeh olduğunu vurgular. Kâinat ise, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelligâhı olarak kabul edilen bir 'çokluk' (kesret) alanıdır. Ancak bu çokluk, başıboş ve kendinden menkul bir karmaşa değil, aksine her bir zerresiyle yaratıcının birliğine ve sonsuz kudretine işaret eden bir nizam ve âhenk içerir. İşte sanat ve estetikteki 'birlik içinde çokluk ve çoklukta birlik' ilkesi, bu temel kelâmî kabul üzerine bina edilir.¹⁰⁸⁴

Kâinattaki sayısız varlık (kesret), her biri farklı özellik ve güzelliğe sahip olmalarına rağmen, ortak bir yaratanın eseri olduklarını gösterir. Bu durum, çokluğun ardındaki birliğe (tevhide) işaret eder. Kelâm ilminde sıkça başvurulan "eserden müessire istidlal" (eserden hareketle onu yapanı kanıtlama) yöntemi,¹⁰⁸⁵ bu anlayışın bir yansımasıdır. Sanat eseri de bu makro kozmostaki ilâhî sanatın bir mikro yansıması olarak, kendi içindeki çeşitliliğe rağmen bir bütünlük ve anlam taşıyarak bu ilkeye gönderme yapabilir.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸¹ Ayşe Taşkent, "Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2009), 67-68.

¹⁰⁸² Kur'ân-ı Kerim, Şûrâ, 42/11.

¹⁰⁸³ Faruki, *Tevhid*, 254.

¹⁰⁸⁴ BKesret ve Vahdet için bkz. Ali Durusoy, "Kesret", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25:310-11; Ali Durusoy, "Vahdet", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:430-31.

¹⁰⁸⁵ Bkz. M. Naci Bolay, "Ba'dî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4:419.

¹⁰⁸⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 345.

Allah'ın esmâ-i hüsnâsı ve sıfatları, yaratılmış varlıklar aracılığıyla tezahür eder.¹⁰⁸⁷ Her bir varlık, Allah'ın farklı bir isminin veya sıfatının bir yansımasıdır. Örneğin, bir çiçeğin güzelliği Cemîl (mutlak güzel) isminin, kâinattaki düzen Hakîm (her işi hikmetli olan) isminin bir tecellisidir. Bu tecellilerin çeşitliliği “çokluğu” meydana getirirken, hepsinin aynı kaynaktan (Allah'ın zâtından) neşet etmesi “birliği” ifade eder. Sanatkâr da eserinde farklı unsurları, renkleri, formları kullanarak bir çeşitlilik ortaya koyarken, bu unsurları bir ana fikir veya tema etrafında birleştirerek “çokluk içinde birliği” tesis etmeye çalışır.¹⁰⁸⁸

Kelâm ilmi, âlemdeki kusursuz düzenin, uyumun ve her şeyin bir gayeye yönelik yaratılmış olmasının, tek ve hikmet sahibi bir yaratanın varlığına delil olduğunu savunur. Bu, kesretin vahdete nasıl işaret ettiğinin önemli bir göstergesidir. Estetik bir obje veya sanat eseri de parçaları arasındaki uyum, denge ve bütünlükle bu nizamı yansıttığında, dolaylı olarak tevhid ilkesine bir gönderme yapmış olur.¹⁰⁸⁹

Sonsuz bir düzen ve tekrar üzerine kurulu geometrik desenler, Allah'ın Ehad ve Samed oluşunu, kâinattaki ilâhî nizamı ve sürekliliği sembolize eder. Tek bir geometrik birimden (vahdet) yola çıkılarak oluşturulan karmaşık ve sonsuzluğa uzanan kompozisyonlar (kesret), "birlikten doğan çokluğu ve çokluğun birliğe işaretini" estetik bir dille ifade eder.¹⁰⁹⁰

Doğadan stilize edilerek soyutlanan bitkisel motifler, canlı varlıkların doğrudan tasvirinden kaçınarak Allah'ın Hay, Muhyî gibi sıfatlarına ve yaratmasındaki çeşitliliğe, güzelliğe ve canlılığa işaret eder. Birbirine dolanan, ritmik bir akışa sahip bu motifler, kâinattaki sürekli oluşumu ve her şeyin birbirine bağlılığını da düşündürür.¹⁰⁹¹280-81

Tevhid inancında, Allah'ın sınırsız ve ebedî varoluşu, yaratılmış her şeyde bir iz olarak kabul edilir. Sanatçı, bu sınırsızlığı ifade etme çabasıyla, fânî olanın ötesine geçerek ebedi olanı yakalamaya çalışır. Tevhid açısından bakıldığında, ritim, evrendeki mükemmel işleyişin ve her şeyin belli bir nizam içinde var olmasının bir yansımasıdır.

¹⁰⁸⁷ Abdulvehap Erin, “Risâle-i Nûr Açısından Mümkün Varlıkların İlâhî İlimdeki Mâhiyetleri: Mevcûdât-ı İlmiye”, *Batman Akademi Dergisi [Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi]* II, sy 1 (2018): 61.

¹⁰⁸⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, 345-46.

¹⁰⁸⁹ Bkz. ‘Gaye ve Nizam Delili’ Gölçük ve Toprak, *Kelâm*, 134-37.

¹⁰⁹⁰ Bulğen, “Kelâm İlminde Ulûhiyet”, 131.

¹⁰⁹¹ “teceddüd-i emsal” için bkz. Cağfer Karadaş, “Allah-Alem İlişkisi: Yaratma”, içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 273-98.

Sosyolojik açıdan zaman kavramının kendisi bile, kamusal törenlerin ve dinsel ayinlerin periyodik tekrarrüne tekabül eden sosyal hayattan alınmıştır.¹⁰⁹²

İslâm sanatları, tevhid ve tenzih gereği, soyuta meyletmiştir.¹⁰⁹³ Tevhid, Allah'ın mutlak birliğini, tenzih ise Allah'ın benzersizliğini ve her türlü yaratılmışlıktan münezzeh oluşunu ifade etmektedir. Bu inanç, sanatçının eserine yaklaşımını ve ifade biçimlerini derinden etkileyerek soyut ve anikonik bir sanat anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Soyutlama (tecrit) ve anikonizm (tasvir yasağı), tenzih ve muhâlefetün li'l-havâdis ilkelerine dayanır. Çünkü tenzih, Allah'ı her türlü eksiklik, noksanlık, yaratılmış varlıklara ait özellik ve beşerî tasavvurlardan uzak tutarak yüceltmektir. Muhâlefetün li'l-havâdis, Allah'ın, yaratılmışlar için var olan zaman, mekân, cisim, şekil gibi özelliklere sahip olmamasıdır. Bu iki esas, Allah'ın tasvir edilemeyeceği, herhangi bir surette temsil edilemeyeceği fikrini güçlendirmiştir. Çünkü O'nu herhangi bir formla ifade etme çabası, kaçınılmaz olarak O'nu yaratılmışlara benzetme (teşbih) ve O'nun mutlak aşkınlığını (müte'âl) sınırlama anlamı taşıyacaktır. Bu ise tevhid ile doğrudan çelişir. Tevhidin getirdiği bu "tasvir edilemezlik" anlayışı, müslüman sanatçıları Allah'ı doğrudan temsil etmek yerine, O'nun birliğine, sonsuzluğuna, kudretine ve sanatına işaret eden dolaylı anlatım yollarına sevk etmiştir. Soyutlama, bu bakışın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü yaratıcının farklı varlık boyutunda olması, bunu zorunlu hale getirmiştir.¹⁰⁹⁴

Soyutlama, sanatçının, dikkati doğrudan temsil edilen nesneden alıp, eserin ardındaki daha derin mânalara, özellikle de her şeyin kaynağı olan Mutlak Bir'e yönlendirmeyi amaçlar. Görünenden hareket ederek görünmeyen gerçekliğe yönlendirir.¹⁰⁹⁵

Anikonizm, yani canlı varlıkların, özellikle de insanın ve hayvanların tasvir edilmesinden kaçınma veya bu tür tasvirleri sınırlandırma; şirk endişesi, yaratma fiilini çağrıştırmaması ve tenzih ilkesinin korunması sebebiyledir. Canlı tasvirlerinin, özellikle ibadet mekânlarında ve din ile ilgili eserlerde bulunması, zamanla, bu tasvirlerin abartılıp yüceltilerek kutsanması ve Allah'tan başkasına tapınma sebebi olması ihtimalini

¹⁰⁹² Emile Durkheim, "Din Sosyolojisi ve Bilgi Teorisi", içinde *Din Sosyolojisi*, 3. bs, ed. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, çev. M. Emin Köktaş vd. (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 142.

¹⁰⁹³ Koç, "İslâm Sanat Geleneği ve Estetik", 39.

¹⁰⁹⁴ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 203-4.

¹⁰⁹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 794.

barındırmaktadır. Çünkü toplumlarda puta tapıcılığın tarihte ortaya çıkışları, bu şekilde süreçler izlemiştir.¹⁰⁹⁶

Sonuç olarak, tevhid ilkesi, Allah'ın mutlak birliği, benzersizliği ve aşkınlığına yaptığı vurguyla, İslâm sanatında soyutlamayı ve anikonizmi besleyen temel itici güç olmuştur. Sanatçı, eserinde yaratıcıyı doğrudan temsil etme çabasından uzak durarak, O'nun varlığına, birliğine ve sonsuz sanatına işaret eden soyut formlara, ritmik desenlere ve anlam yüklü hatlara yönelmiştir. Bu yolla, sanat eseri hem estetik bir haz sunmuş hem de izleyicisini görünenin ötesindeki görünmeyen hakikate, yani tevhide, tefekküre davet etmiştir.

Tevhid ilkesi, müslüman sanatçının kendi konumunu, eserine karşı sorumluluğunu ve sanatın genel işlevini derinden şekillendiren merkezî bir kavramdır. Bu anlayış, sanatçıyı Allah'ın mutlak yaratıcılığı karşısında konumlandırırken, sanat eserini de ilâhî sanata bir işaret, tefekküre bir vesile olarak değerlendirir.¹⁰⁹⁷

Tevhid düşüncesinde hakiki ve mutlak yaratıcı (Hâlık),¹⁰⁹⁸ bir eşi ve benzeri olmaksızın, yoktan var eden (Bedî')¹⁰⁹⁹ ve her şeye en güzel suretini veren (Musavvir)¹¹⁰⁰ sadece Allah'tır. Bu bağlamda bir müslüman sanatçı, kendisini "yoktan var eden" bir yaratıcı olarak değil, Allah'ın yarattığı âlemdeki güzellikleri, nizamı ve tecellileri idrak edip bunları estetik bir formla “yeniden düzenleyen”, “terkip eden” veya “yorumlayan” bir sanatkâr (sanat ehli, usta) olarak görür. Sanatçının ürettiği, Allah'ın yaratıcılığının bir yansıması veya O'nun insana bahşettiği bir kabiliyetin (istidat) ürünü olarak kabul edilir. Dolayısıyla sanatçı, kendi eserinin mutlak sahibi ve kaynağı olmak yerine, ilâhî ilhamın veya evrensel hakikatlerin bir aracısı konumundadır. Bu anlayış, sanatçıyı kibirden ve kendi nefsini putlaştırmaktan alıkoyarak tevazuya sevk eder. Nitekim müslüman bir sanatçı, ürettiği eseri kendi dehası sonucu olarak görmek yerine ilâhî ilham sonucu olarak

¹⁰⁹⁶ Bkz. İlyas Canikli, “İslam Kültüründe Resim Sanatına Reddiyeci Yaklaşımı Temellendirmede Kullanılan Rivayetin Kritiği”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVII, sy 4 (2004): 379-89.

¹⁰⁹⁷ Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 43.

¹⁰⁹⁸ Kur'ân-ı Kerîm, Haşr, 59/24.

¹⁰⁹⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/117; En'âm, 6/101.

¹¹⁰⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/6; Haşr, 59/24.

görür.¹¹⁰¹ Sanatçı, Allah'ın Sâni' (sanatla yaratan) isminin bir tecelligâhı olma potansiyelini taşır, ancak bu asla O'nun yaratma fiiline ortaklık anlamına gelmez.¹¹⁰²

Sanatçının en temel sorumluluğu, eserinin tevhid ilkesiyle çelişmemesidir. Sanatçı, eserinde, tenzih ve muhâlefetün li'l-havâdisi zedeleyecek unsurlardan kaçınmakla mükelleftir. Sanatçı, eserleriyle izleyicinin dikkatini görünenin ötesindeki mânalara, ilâhî sanata ve yaratılışın hikmetlerine çekme sorumluluğunu taşır. Çünkü İslâm sanatı, tevhide hizmet eder. Sanatın, insanın ahlâkî gelişimine ve toplumun ıslahına katkıda bulunması; sanatçının, eserini ortaya koyarken aşırılıktan, gösteriştten ve israftan kaçınması, tevazu ve sadelik içinde hareket etmesi beklenir.¹¹⁰³

Sanatın işlevselliği açısından, tefekküre, Allah'ı anma ve hatırlamaya, sadelik ve anlam derinliği içerisinde tezyine ve güzelleştirmeye, sebep olmalı, ilâhî sanata işaret etmelidir. Bu çerçevede sanat, tevhidî dünya görüşünün estetik bir dille ifadesi ve yaşanması haline gelir.¹¹⁰⁴

Müslüman sanatçı, güzel olanı keşfeder ve bunu yaratan ile bağlantısını kurar.¹¹⁰⁵ İslâm sanatındaki en bariz özellik, amaç ve form birliği olmasıdır. Bu, birbirinden uzak memleketlerde ve farklı alanlara ait eserlerde kendini göstermektedir. Müslüman sanatçı, eserlerini oluştururken Allah'ın rızasını kazanmayı hedefler; tevhid ilkesi, niyet, amaç ve eserlerinde kendini gösterir. Müslümanların tarih boyunca yapmış olduğu eserler, İslâm'ın ve tevhidî düşüncenin ürünleridir. Tevhid, müslüman sanatçılar için sanatın eksenidir. Sanat ve estetikteki tevhid ilkesi, İslâm sanatının evrensel mesajlar içermesini ifade eder.¹¹⁰⁶

Kur'ân-ı Kerim'in ve Allah'ın kelâmının estetik bir biçimde yazılması olan hat sanatı, İslâm sanatlarının zirvesi kabul edilir. Burada harfler, sadece bir iletişim aracı olmanın ötesinde, soyut bir estetik değere kavuşur. Harflerin oranları, kıvrımları ve kompozisyon içindeki uyumu, hem Allah'ın kelimasına duyulan saygıyı ifade eder hem de kendi başına bir soyut güzellik sunar. Tevhidî ifadelerin (kelime-i tevhid, besmele vb.)

¹¹⁰¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Mânevîyatı*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 25.

¹¹⁰² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 273.

¹¹⁰³ Şimşek, *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar* - 3, 62.

¹¹⁰⁴ Şimşek, “‘İctimaiyat İlim Dalının’ Tevhidi Düşünce Bilgi Üretme Yöntem Anlayışına Göre Özgün Oluşumu”, 128.

¹¹⁰⁵ Alan, “Tevhid Düşüncesinin Estetik Algısına Etkisi”, 193.

¹¹⁰⁶ Bkz. Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 84-87.

hat sanatıyla yazılması, anlam ve formun tevhid etrafında birleştiği en güçlü örneklerdendir. Bunlar, imanın anlatım şeklidir.¹¹⁰⁷

Tevhid, mimariyi de etkilemiştir. Özellikle cami mimarisi, tevhidin mekânsal bir ifadesi olarak şekillenmiş, O'nun birliğini ve aşkını sembolize eden unsurlarla bezenmiştir. Bu yansımalar, sadece estetik bir tercih olmanın ötesinde, mekânı kullanan bireyin tevhid şuurunu pekiştirmeyi amaçlayan teolojik ve felsefi bir derinliğe sahiptir. Tevhidin mimarideki en güçlü yansımalarından biri merkezîlik ilkesidir. Bu, genellikle kubbe ile sembolize edilir. Kubbe, göğü ve ilâhî rahmetin her şeyi kuşatıcılığını temsil ederken, aynı zamanda Allah'ın tek oluşunu (Ehad) ve her şeyin O'na döndüğünü (Samed) ifade eder. Caminin merkezinde yer alan mihrap ve kible duvarı, ibadetin yöneldiği Kâbe'ye işaret ederek müslümanların tek bir yöne (vahdet-i kible) yönelmesini sağlar. Bu, coğrafi olarak farklı yerlerde bulunan müslümanların ibadet anında tek bir merkez etrafında birleşmesini, ümmetin birliğini ve dolayısıyla tevhidin toplumsal bir yansımalarını ifade eder. Tevhid anlayışı, mimaride gereksiz süslemelerden, gösteriştene ve israftan kaçınmayı telkin eder. Mekânın ana işlevi (örneğin camide ibadet) ön plandadır ve mimari unsurlar bu işleve hizmet eder. Bu sadelik, dikkatin dağılmasını engelleyerek kişinin Allah'a yönelmesini ve O'nunla mânevî bir bağ kurmasını kolaylaştırır. Özellikle camilerin iç mekânlarında, Allah karşısında herkesin eşit olduğu prensibine uygun olarak, hiyerarşik bir düzenlemeye gidilmez.¹¹⁰⁸ Minber ve mihrap dışında, mekân genellikle saf düzenini bozacak ayrıştırıcı unsurlardan arındırılmıştır. Bu, cemaatin tek bir safta, omuz omuza durarak Allah'ın birliğine yönelmesini pekiştirir. Sütunlar, kemerler, pencereler gibi mimari elemanların ritmik bir şekilde tekrar etmesi 'çokluğu' ifade ederken, bu elemanların bir bütün oluşturacak şekilde uyum içinde kullanılması ve merkezî bir kubbeye veya ana mekâna bağlanması 'birliği' vurgular. Her bir parça (kesret), bütünün (vahdet) ayrılmaz bir cüzüdü ve bütüne hizmet eder. Sonuç olarak, İslam mimarisi, tevhid ilkesini sadece duvarlara kazınmış bir yazı veya bir sembol olmaktan çıkarıp, onu yaşanan, hissedilen ve tefekkür edilen bir mekânsal deneyime dönüştürme çabasıdır. Merkezîlik, soyutlama, sadelik ve bütünlük gibi prensiplerle tevhidin ruhu mekâna indirilerek, insanın Allah'ın birliği ve aşkını karşısındaki konumunu idrak etmesine

¹¹⁰⁷ Wach, *Din Sosyolojisi*, 48.

¹¹⁰⁸ Subaşı, *Din Sosyolojisine Giriş*, 125-26.

yardımcı olunur. Her bir mimari detay, Yaratıcının sonsuz sanatına ve birliğine işaret eden bir ‘âyet’ niteliği taşır.¹¹⁰⁹

Tezhip, Kur’an’ın yazıya dönüştürülmüş metninin güzelliğini yaşatır. Tezhipte sıklıkla kullanılan geometrik desenler, sonsuzluğu ve evrenin düzenini temsil eder. Tezhipte kullanılan hayvan figürlerinin stilize edilmiş halleri, özellikle kanat ve pençe motifleri, çiçek motifleri, genellikle stilize edilmiş lotus, gül ve karanfil gibi çiçekler gibi bitkisel motifler de tevhidin izlerini taşır. Bu motifler, doğal formların soyutlanarak evrensel bir güzelliğe dönüştürülmesini ifade eder. Tek bir kökten çıkan farklı dallar ve çiçekler, Allah’ın yaratmadaki çeşitliliğini ancak bu çeşitliliğin bir bütünün parçası olduğunu gösterir. Tezhipte altın kullanılması, sadece estetik bir tercih değil, aynı zamanda sembolik bir anlam taşır. Altın, saflığı, değeri ve ilâhî nuru temsil eder. Sanat eserine yansıyan altın ışıltısı, Allah’ın varlığının her yerde tecelli ettiğini ima eder. Desenlerde, başlangıcı ve sonu olmayan, sürekli tekrar eden motifler, sonsuz tekrar, Allah’ın mutlak ve sonsuz varlığını sembolize eder. Desenler, bir noktadan başlayıp sürekli devam ediyormuş izlenimi vererek, yaratılışın sürekliliğini ve Allah’ın kudretinin sınırsızlığını yansıtır. İlk bakışta karmaşık gibi görünen desenler, dikkatli incelendiğinde her bir motifin bir diğerine kusursuzca bağlı olduğu ve tek bir büyük bütünün parçası olduğu anlaşılır. Bu durum, tevhidin karmaşıklık içinde birliği prensibini ifade eder. Evrendeki tüm farklılıkların ve çeşitliliklerin, tek bir yaratıcının eseri olduğu ve O’na işaret ettiği fikrini vurgular. Desenlerin kapladığı alanlar (doluluk) ile desenlerin arasında kalan boşluklar arasında mükemmel bir denge bulunur. Bu denge, varlık ve yokluk, maddî ve mânevî gibi zıtlıkların uyumunu ve tevhidin her şeyi kuşatan bir bütünlük olduğunu gösterir.¹¹¹⁰

Minyatür, “Genellikle el yazması kitaplarda yer alan küçük boyutlu renkli resim” olarak tanımlanmaktadır.¹¹¹¹ Minyatür sanatı, İslam coğrafyasında gelişmiş ve özellikle el yazması kitapları resimlemek için kullanılmış bir sanattır. Canlı varlıkların tasvirine belirli kısıtlamalar getiren İslam anlayışı nedeniyle, minyatürde tevhid yani Allah’ın

¹¹⁰⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 349.

¹¹¹⁰ Turan Koç, “Sanat”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, sy 14 (2011): 7.

¹¹¹¹ F. Banu Mahir, “Minyatür”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30:118.

birliği inancının izleri, doğrudan bir sembolizmden ziyade, sanatın genel yaklaşımında ve işleyişinde kendini gösterir.¹¹¹²

Minyatür sanatı, gerçekliği olduğu gibi yansıtmak yerine, onu soyutlayarak ve idealleştirerek sunar. Figürler genellikle boyut ve oran olarak gerçekçi değildir; mekân perspektifi tek boyutlu, zaman ise sonsuz bir an olarak algılanır. Bu yaklaşım, sanatçının dünyanın geçici ve aldatıcı doğasına odaklanmak yerine, ilâhî bir düzeni ve ebedi hakikatleri yansıtmaya çabasını gösterir. Her şeyin Allah'ın birliği ve kudreti altında olduğu fikri, bu idealleştirilmiş ve soyutlanmış tasvirlerde kendine yer bulur. Minyatürdeki her unsur, dünya gerçekliğinin ötesinde bir anlama işaret eder; bu da tevhidin “her şeyin Allah'tan olduğu ve O'na döndüğu” prensibiyle örtüşür.¹¹¹³

Minyatür sanatında, sanatçının egosu geri planda tutulur. Eserlere genellikle imza atılmaz veya çok küçük bir şekilde yer verilir. Bu durum, sanatçının kendini sadece bir aracı olarak görmesiyle ilişkilidir; esas sanatkârın Allah olduğu, sanatçının ise O'nun yaratıcılığını yansıtan bir vesile olduğu düşünülür. Bu tevazu, tevhidin “her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğu” anlayışının bir yansımasıdır. Sanatçı, eseri üzerinde tam bir kontrol sahibi olmaktan ziyade, ilâhî bir ilhamın rehberliğinde hareket ettiğini hisseder.¹¹¹⁴

Minyatürlerdeki kompozisyonlar genellikle son derece dengeli ve düzenlidir. Figürler, nesneler ve mekân unsurları arasında hassas bir uyum bulunur. Bu denge, evrendeki ilâhî düzeni ve ahengi temsil eder. Tevhid inancı, evrenin kaos değil, Allah'ın mükemmel yaratmasıyla ortaya çıkmış bir düzen içinde olduğunu vurgular. Minyatürdeki her bir öğenin kendi yerinde ve birbiriyle uyum içinde olması, bu ilâhî düzenin ve birliğin görsel bir ifadesidir.¹¹¹⁵

Minyatürde kullanılan renkler genellikle canlı ve parlaktır. Renklerin sembolik anlamları vardır ve bu anlamlar da tevhidin bazı yönleriyle ilişkilendirilebilir. Örneğin, altın rengi ilâhî nuru ve yüceliği, mavi gökleri ve sonsuzluğu, yeşil ise cenneti ve bereketi

¹¹¹² Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 90.

¹¹¹³ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 89.

¹¹¹⁴ Yılmaz, “İnançta Tevhîd, Toplumda Vahdet”, 71.

¹¹¹⁵ Düzgün, “Varlık”, ed. Düzgün, 226.

temsil edebilir. Bu renklerin bir araya gelerek oluşturduğu harmonik bütünlük, farklılıkların bir araya gelerek tek bir ilâhî güzelliği oluşturması fikrini yansıtır.¹¹¹⁶

Minyatürler genellikle bir hikâye anlatır veya bir metni görselleştirir. Bu hikâyeler genellikle dinî, ahlâkî veya didaktik mesajlar içerir. Bu mesajlar, tevhidin insan yaşamındaki önemini, ilâhî yasaları ve evrensel prensipleri vurgulayabilir. Anlatılan her öyküde, olayların ve karakterlerin ötesinde bir ilâhî iradenin ve kaderin varlığı sezdirilir; bu da tevhidin temel prensiplerinden biridir.¹¹¹⁷

Minyatür sanatında tevhid, doğrudan figüratif bir sembolizmle değil, sanatın genel felsefesi, kompozisyonu, sanatçının duruşu ve renk kullanımı gibi unsurlar aracılığıyla ifade edilir. Bu sanat, maddî dünyanın ötesindeki mânevî gerçekliği ve ilâhî birliği yansıtmaya çabasıyla, tevhid inancının derin izlerini taşır.¹¹¹⁸

Netice itibarıyla sanat ve estetik ilkesi olarak tevhid, İslâm'ın temeli olan Allah'ın tek ve bir oluşunun sanata yansımasıdır. İslâm sanatının ilham kaynaklarının temelinde, tevhid ve tenzih ilkesi yer almaktadır. Çünkü İslâm sanatı, İslâm'ın varlığı ve hayatı algılama ve anlamlandırma şeklini yansıtmaktadır.¹¹¹⁹ İslâm sanatında, kâinattaki farklı varlık ve olgular, Allah'ın birliği ilkesinde bir araya getirilir. Bu, çokluğun birliğe indirgenmesidir. İslâm sanatındaki geometrik desenler, kâinâtın düzenini ve Allah'ın birliğini, tekrarlanan motifler ise Allah'ın sonsuzluğunu simgeler. İslâm sanatındaki Kâbe, tevhidin sembolüdür. Mescid-i Nebî'nin kubbesi, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) ve İslâm birliğini sembolize eder. İslâm sanatı, insanı yücelterek insana ait nitelikleri ilâhî niteliklerle karıştırarak sunan Grek ve Rönesans gibi dünyada, geçmişte ve günümüzde var olan sanat anlayışlarına karşı, Allah'ın ulûhiyyetini ifade etmesi, insanın kendi benliğini bilmesi ve sınırlarını tanıması anlayışı temelinde geliştirilerek tevhidi merkeze almıştır.¹¹²⁰

¹¹¹⁶ Umberto Eco, "Ortaçağa Giriş", içinde *Ortaçağ Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, 2. bs, ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2014), 19.

¹¹¹⁷ Metin Özdemir, "Kötülük Problemi", içinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 549; Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 290; Altuntaş, "Tevhidi Zedeleyen Söylemler", 134.

¹¹¹⁸ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 252; Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 39.

¹¹¹⁹ Koç, "Sanat", 5.

¹¹²⁰ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 88.

Tevhid, aynı zamanda, sanat ve estetik anlayışında, şirkten arındırmayı ifade ederek sanatı, temelden şekillendirici role sahiptir.

3.3.12. Aile İlkesi Olarak Tevhid

Aile, ilk insan Hz. Âdem ve Hz. Havvâ ile var olan, insanlık tarihi boyunca önemini muhafaza eden ve toplumların var olmasının temel harcı olan aslî bir kurumdur. Aile, toplumun temel taşı olması hasebiyle tevhid inancının en belirgin yansımalarının görüldüğü alanlardan biridir. Kur'an'da, eşlerin arasında sevgi ve merhametin oluşması, Allah'ın âyeti, varlığının delillerinden biri olduğu ifade edilmiştir.¹¹²¹ İnsan neslinin dünyada varlığını devam ettirilebilmesi için aile gerekli bir kurumdur. Aile, toplumun kurucu temelidir. Aile, Kur'an'ın, detaylı ilâhî emirlerle tanzim ettiği yegâne alandır.¹¹²²

İslam, ilâhî iradenin gerçekleşmesi için ailenin varlığını vazgeçilmez olarak görür. Çünkü Allah'ın birliği ve O'nun emirlerini gerektiği gibi yaşamak için aile şarttır.¹¹²³

Yeryüzünün halifesi olan insanın, yeryüzünde var olabilmesi, dünyadaki toplum ve topluluklardan oluşan ümmetin teşekkül edebilmesi için ailenin var olması ve devam ettirilebilmesi şarttır. Halife olan insanın halifeliğini tahakkuk ettirebilmesi için dünyaya gelip tevhid üzere olan bir ailede var olması, değişen zaman karşısında mümin olarak varlığını sürdürebilmesi için bu ailenin tevhid temeli üzere olması gereklidir. Bu anlamda müslüman bir ailenin temel ilkesi tevhiddir. Kişinin İslâm üzere yetişmesi, dünyayı Kur'an'a göre tanıyabilmesi, aile, akrabalık, dostluk, arkadaşlık, vd. ilişkilerini doğru bir zeminde oluşturup devam ettirebilmesi için ailedeki tevhid temeli, hayatî bir önem arz etmektedir. Tevhid temelli bir aile, insanın yeryüzündeki konumunu, değerini ve fonksiyonunu idrak edip gerçekleştirebilmesi için elzemdir.¹¹²⁴

Yeryüzünde tarih boyunca var olmuş ve olacak olan farklı din, anlayış ve kültürler göre ailenin özellik ve işlevleri değişiklik göstermektedir. Günümüzde, dünyaya, askerî-siyasî-ekonomik nüfuz, bilimsel ve teknolojik gelişmişlik olarak hegemonya kurmuş olan batı dünyasında aile, yok olmakla yüz yüzedir. Aydınlanma sonrası dışlanarak sınırları daraltılan Hristiyanlık, muharref din anlayışına/anlayışlarına

¹¹²¹ Kur'ân-ı Kerîm, Rûm, 30/21.

¹¹²² Faruki, *Tevhid*, 176.

¹¹²³ Faruki, *Tevhid*, 175.

¹¹²⁴ Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 20-21.

sahip olması, mezhepsel bölünmüşlük, mensuplarının samimiyet ve bağlılıklarının azalması gibi sayılabilecek birçok sebep dolayısıyla toplumlarda etkin oluşu ciddi kırılmalara uğramıştır. Yahudilik, ırka dayalı olması, insanlığı kuşatacak bir vizyon ve misyona sahip olmaması hasebiyle kendini ırkî sınırlara mahkûm etmiştir. Bir yaratıcıyı inkâr eden veya sınırlandıran akımların ise aile konusunda değer yüklemeğe sahip yeterliliği yoktur. Bu yüzden sadece İslâm, bu anlam ve değeri insanlığa sunmaktadır. Bu da ancak ilkesi tevhid olan bir aile düzeni anlayışı ile mümkün olmaktadır.¹¹²⁵

Aile ilkesi olarak tevhid, Allah'ın birliği inancının, ailenin kuruluş felsefesinden günlük işleyişine kadar her aşamasında rehberlik etmesidir. Aile ilkesi olarak tevhidi şu başlıklarla ifade etmek mümkündür:

Eşler arası münasebetlerde tevhidin yansımaları konusunda sekînet, meveddet, merhamet önemlidir. Evlilik ilişkisi sadece biyolojik veya sosyal bir birliktelikten öte, tevhidin getirdiği huzur (sekînet), sevgi (meveddet) ve merhamet (rahmet) kavramlarıyla şekillenmektedir. Eşlerin birbirlerini Allah'ın birer emaneti olarak görmesi ve aralarındaki ilişkinin Allah'a kulluk bilinciyle yürütülmesi tevhid temelinde ancak mümkündür. Kur'an, Allah'ın kendileriyle ülfet kurup huzura ermemiz için kendi türümüzden eşler yaratmasını, aramızda sevgi ve merhamet var etmesini O'nun varlığının delillerinden biri olduğunu ifade etmektedir.¹¹²⁶ Sekînet, tevhidin, eşler arasındaki münasebete getirdiği psikolojik ve ruhsal dinginlik olup meveddet ve merhamet temelli beraberlik ise tevhidin beslediği karşılıklı sevgi ve anlayışın ailedeki yansımalarıdır.¹¹²⁷

Eşlerin karşılıklı hak ve sorumlulukları, tevhid bilinciyle belirlenen adâlet ve denge ilkesi temelinde mümkündür. Adâleti sağlayamama açısından tek eşle evlilik, Kur'an'ın tavsiyesidir.¹¹²⁸

Tevhid bilinci, çocuk eğitiminde yalnızca imanî bir referans değil; insanın emanet olarak görülmesini temellendiren ontolojik yaklaşım, fitrat merkezli pedagojik anlayış ve ebeveynlerin ahlâkî sorumluluk alanını belirleyen normatif çerçeve olarak işlev görmektedir. Bu için eğitim süreci bu üç eksen üzerinden sistematik biçimde analiz edilmelidir.¹¹²⁹

¹¹²⁵ Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 86; Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 259; Günay, *Din Sosyolojisi*, 262-63.

¹¹²⁶ Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/21.

¹¹²⁷ Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 58.

¹¹²⁸ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/3.

¹¹²⁹ Sambur, "Tevhidin Bütüncül Yöntemi Anlayışı Işığında İnsan ve Psikoloji", 77.

Tevhid, çocukların Allah'ın birer emaneti olduğu bilincini ve bu vesileyle ebeveynlerin sorumluluklarını ifade eder. Çünkü çocukların ilâhî bir emanet olarak konumlandırılması, ebeveynlik rolünün çerçevesini belirlemektedir.¹¹³⁰

Tevhid, çocuk eğitiminin temel yönelimini belirleyen kurucu ilkedir. Tevhid, fıtratın korunması, Allah'ı tanıma ve O'na kulluk etme bilincinin aşılması üzerinde durmayı gerektirmektedir. Fıtrat temelli eğitim, bir çocuğun doğuştan gelen temiz fıtratının korunması ve geliştirilmesini ifade etmektedir. Bu, tevhidin çocuk terbiyesine yansımadır.¹¹³¹

Tevhid temelinde çocukların maddî ve mânevî ihtiyaçlarının ebeveynleri tarafından karşılanması, anne ve babanın sorumluluklarıdır.

Tarih boyunca tevhid ve şirk mücadelesi veren tüm peygamberler, iman alanında tevhidi, aile, akraba, cemiyet gibi sosyal alanlarda ve münasebetlerde vahdet sağlamayı, birlik ve beraberliği amaç edinmişlerdir. Günümüzün değışen toplum yapısında aile içi ve akrabalar arasındaki ayrışma, ihtilaf, farklılaşma ve kutuplaşmaların ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına karşı yumuşak ve kuşatıcı içeriğe sahip bir dil olan “tevhid dili”, birleştirici bir rol oynamaktadır.¹¹³²

İman, beraberinde güveni getirdiğı için tevhidin barındırdığı güven duygusu, ailede, akrabalar arasında, toplumsal münasebetlerde huzuru ve mutluluğı oluşturmaktadır. Tevhid, ruhsal birliğin ve uyumun oluşmasına temel olmaktadır.¹¹³³

Ailede birlik ve beraberlik için gerekli olan şeylerden biri de aile yönetiminde adâlet ve karar almada istişaredir. Adâleti sağlayacak olan tevhiddir. Çünkü Kur'an'da Allah Teâlâ, “kendiniz, anne babanız, akrabanız aleyhinde de olsa Allah için doğru şahitlik yaparak adâleti ayakta tutun” diye buyurmakta, “adâletten yüz çevirerek nefsin arzularına uyulmaması” emredilmektedir.¹¹³⁴ Aileyi doğru yönetme ve doğru karar almanın gereklerinden biri de tevhidin gereğı olan istişaredir. İstişare olmayan yerde

¹¹³⁰ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 348.

¹¹³¹ Öztürk, “İslam Eğitim Anlayışının Dayandığı Temeller”, 214.

¹¹³² Akın, “Tevhid İnancının Ailede Vahdete Yansıması”, 95-99.

¹¹³³ Akın, “Tevhid İnancının Ailede Vahdete Yansıması”, 103.

¹¹³⁴ Kur'ân-ı Kerim, Nisâ, 4/135.

bencillik, zorbalık, sorgulanmama gibi olumsuz tutum ve davranışlar yer almaktadır. Bu ise muvahhid bir müminin sahip olabileceği ahlâkî bir durum değildir.¹¹³⁵

3.3.13. Ekonomi İlkesi Olarak Tevhid

İslâm, insanı hem dünyada hem de âhirette mutluluğun gerçekleşmesi için her iki dünyanın düzenlenmesini sağlamaya yönelik ilkeler barındırmaktadır. Bu ilkeler, dünyadaki ekonomik hayatı tevhidî temeller üzerinde inşa etmektedir. İslâm ekonomisinin teorik ve pratik yapısı, tevhid ilkesinin belirleyiciliği altında şekillenmektedir. Zira tevhid, mülkiyetin nihai sahibinin Allah olduğu bilinciyle ekonomik tasarrufları emanet sorumluluğuna bağlamakta; adâlet, paylaşım ve sosyal dayanışmayı zorunlu kılmakta; üretim ve tüketimi helal sınırlarla kayıt altına almakta; israfı dışlayarak verimlilik ve toplumsal faydayı önceleyen ahlâk temelli bir iktisadî düzen tasavvur etmektedir.¹¹³⁶

Tevhid ilkesine göre mutlak mülkiyet Allah’a aittir.¹¹³⁷ Mal-mülk, ekonomik varlıklar, imtihan sebebidir; bunlar, insanlar için emanettir.¹¹³⁸

Tevhid ilkesi, ekonomik ilişkilerde adâletin ve dengenin sağlanmasını emreder.¹¹³⁹ Bu, gelir dağılımında adâleti, ticarete dürüstlüğü ve kaynakların âdil paylaşımını içerir.¹¹⁴⁰

Tevhid ilkesi, zekâtı emreder,¹¹⁴¹ sadaka ve vakıf gibi kurumlar aracılığıyla sosyal sorumluluğu teşvik eder. Bu, toplumdaki gelir eşitsizliklerini azaltmaya ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmeye yönelik bir mekanizma oluşturur. Sosyal dayanışmayı ve yardımlaşmayı teşvik ederek toplumun refahını artırır.¹¹⁴²

Tevhid, insanların helal yollardan kazanç elde etmelerini ve haramdan kaçınmalarını emreder.¹¹⁴³ Bu, faiz, kumar, tekellecilik ve haksız kazanç gibi uygulamaların reddedilmesini gerektirir.¹¹⁴⁴

¹¹³⁵ Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 332.

¹¹³⁶ Kurt, *İmanın Toplumsal Yansıması*, 131-32; Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 288.

¹¹³⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/189; Âl-i İmrân, 3/109.

¹¹³⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Enfâl, 8/28; Âl-i İmrân, 3/186; Tegâbün, 64/15.

¹¹³⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Nahl, 16/90.

¹¹⁴⁰ Usta, “Ekonomi ve Din”, 540.

¹¹⁴¹ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/43.

¹¹⁴² Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 172.

¹¹⁴³ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/168; Bakara, 2/172.

¹¹⁴⁴ Usta, “Ekonomi ve Din”, 541-42.

Tevhid, kaynakların israf edilmemesini ve dengeli bir şekilde kullanılmasını emreder. Bu, tüketimde aşırılıktan kaçınmayı, çevreye duyarlı olmayı ve gelecek nesillerin haklarını korumayı içerir.¹¹⁴⁵

Tevhid, insanların yeteneklerini ve kaynaklarını en verimli şekilde kullanarak topluma fayda sağlamalarını teşvik eder. Bu, çalışmayı ibadet olarak görmeyi, kaliteyi önemsemeyi ve sürekli gelişimi hedeflemeyi içerir.¹¹⁴⁶

Tevhid ilkesi, ekonomiyi etkiler ve belirler. Tevhid, İslam ekonomisinin ahlâkî ve etik bir temel üzerine inşa edilmesini sağlar. Ekonomik ilişkilerde adâletin, dürüstlüğün ve şeffaflığın sağlanmasına katkıda bulunur. Kaynakların sürdürülebilir bir şekilde kullanılmasını sağlayarak gelecek nesillerin haklarını korur. İslâm, tevhide dayalı devletin, aynı zamanda tekelleşme ve karaborsacılıktan arındırılması ilkelerini getirmiştir.¹¹⁴⁷

İslâm, Allah'ın dünyada bahşettiği nimetlerden doğru istifade etme şeklini düzenleyerek insanı dünya ve âhirette mutluluğa erdirdir.¹¹⁴⁸

3.3.14. Özgürlük ve Eşitlik İlkesi Olarak Tevhid

Tevhid, bireyin yalnızca Allah'a kulluğunu esas alarak onu beşerî otoritelerin tahakkümünden özgürleştiren ve bütün insanları ontolojik düzlemde eşit konumlandıran temel ilkedir. Bu nedenle tevhidî perspektif, içsel özgürlük, düşünce ve ifade hürriyeti, adâlet ve eşitlik anlayışı, kardeşlik bilinci ile toplumsal dayanışmayı kapsayan bütüncül bir özgürlük ve sorumluluk ahlâkî üretmektedir.¹¹⁴⁹

Tevhid inancı, Allah'tan başka hiçbir otoriteye ve güce boyun eğmemeyi ve yalnızca Allah'a kulluk etmeyi gerektirmektedir. Bu, insanın her türlü otoriteye, ideolojiye veya maddî güce köle olmaktan kurtulmasını sağlamaktadır. Bu anlamda tevhid, gerçek özgürlüğü ifade etmektedir.¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁵ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 289; Evkuran, "Çevre Ahlakı ve Ekoloji", 612-13.

¹¹⁴⁶ Usta, "Ekonomi ve Din", 542.

¹¹⁴⁷ Faruki, *Tevhid*, 234.

¹¹⁴⁸ Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 279-80.

¹¹⁴⁹ Kutub, *Tevhid'in Anlamı*, 110.

¹¹⁵⁰ Kutub, *Tevhid-Küfür-Şirk*, 82; Kutup, *Yoldaki İşaretler*, 6.

Tevhid, insanın içsel olarak da özgürleşmesini sağlar. Nefsinin, arzularının ve korkularının esiri olmaktan kurtulan insan, yalnızca Allah'ın rızasını gözeterek hareket eder.¹¹⁵¹

Tevhid inancı, akli kullanmayı ve doğruyu aramayı teşvik eder. Bu da düşünce ve ifade özgürlüğünün temelini oluşturur.

Tevhid inancı, tüm insanların Allah'ın huzurunda eşit olduğunu kabul eder. Irk, renk, dil, cinsiyet veya sosyal statü gibi farklılıklar, Allah katında bir üstünlük veya ayrıcalık sebebi değildir.¹¹⁵²

Tevhid, adâlet ve hakkaniyetin tesisini emreder. Herkesin haklarının korunması, zulmün ve haksızlığın ortadan kaldırılması, tevhidî bir toplumun temel özelliklerindendir.¹¹⁵³

Tevhid inancı, müminler arasında güçlü bir kardeşlik ve dayanışma duygusu oluşturur. Tüm müminler, Allah'ın kulları ve birbirlerinin kardeşleri olarak kabul edilir.¹¹⁵⁴

Tevhid inancı, bireysel düzeyde olduğu kadar toplumsal düzeyde de önemli sonuçlar doğurur. Tevhid, adâlet ve hakkaniyet ilkeleri üzerine kurulu bir toplumun oluşmasını sağlar. Tevhid, bireylerin özgürce düşünebildiği, ifade edebildiği ve inançlarını yaşayabildiği bir toplumun oluşmasını sağlar. Tevhid, toplumun farklı kesimleri arasında dayanışma ve yardımlaşma duygularının güçlenmesini sağlar.¹¹⁵⁵

Sonuç olarak, tevhid inancı, özgürlük ve eşitlik ilkeleriyle derin bir ilişki içindedir. Tevhid, insanın Allah'a kulluk ederek özgürleşmesini, tüm insanların Allah'ın huzurunda eşit olduğunu kabul ederek âdil bir toplumun oluşmasını sağlar.

Kelime-i tevhid, hayatın tüm alanlarından sahte ilâhların reddini ifade eden İslâm'ın en temel ilkesi olarak, insanların yönlendirme veya baskısıyla bireysel ve sosyal

¹¹⁵¹ Düzgün, “İnançta Kriz Alanları”, 575; Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, 71; Burhan Demirdaş ve Ömür Toker, “Düşünce Yöntemsel Farklılığı Üzerinden Girişimcilik Zihniyetinin Oluşumunda Fert-Birey Farklılaşması”, içinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İctimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, ed. M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek (Ankara, 2018), 384.

¹¹⁵² Fazlı Polat, “Toplumsal Farklılaşma ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 439.

¹¹⁵³ Paslı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 39.

¹¹⁵⁴ Türer, “Tevhid ve ‘Bir İnsanlık’”, 96.

¹¹⁵⁵ Yılmaz, “İnançta Tevhîd, Toplumda Vahdet”, 76.

hayatın tüm alanlarında var olup hükümran olabilecek tüm sahte ilâhların reddedilmesini ifade eder. Tevhid, dinî anlamda var olabilecek her tür ruhbanlık anlayışına, yerel veya küresel yönetim yapılarının baskı, sömürü ve zulümlerine karşı bir reddi ifade eder. Bu da her alanda ve her anlamda özgürleşmeyi ifade etmektedir.¹¹⁵⁶

3.3.15. Eğitim İlkesi Olarak Tevhid

Eğitim ilkesi olarak tevhid, eğitimin yönelimini, kapsamını ve amacını belirleyen temel referans çerçeveyi oluşturur. Bu ilke; bilginin kaynağına ilişkin anlayış, bütüncül yaklaşım, hedef tasavvuru, insanın konumu ve değeri ile değişim ve anlam üretme süreçleri üzerinden somutlaşmaktadır.¹¹⁵⁷

Eğitimde tevhid ilkesi, tüm bilgilerin temel kaynağının sadece Allah olduğunu ve eğitimin amacının tek olan Allah’a kulluk olduğunu ifade eder.

Tevhid, bilgilerin, dinî-dünyevî, maddî-mânevî, vb. olarak ayrılmamasını ifade eder. Çünkü bu tür kategoriler, farklı boyutları ifade eden mütemmim cüzlerdir. Tevhid, bütüncül bir eğitim anlayışını ifade eder.¹¹⁵⁸

Tevhid, değerlerin temel kaynağının Allah olduğunu ifade eder. Eğitimin bir parçası olan ahlâkî eğitim; dürüstlük, merhamet, adâlet gibi erdemleri kazandırmayı hedefler.¹¹⁵⁹

Tevhid, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak ve ahsen-i takvim üzere yaratılmış olan insanın, yaratılmışlar içerisindeki değerini ifade eder. Bu ise insanın kendi potansiyelini gerçekleştirmesine ve faydalı bir insan olmasına zemin hazırlamaktadır.¹¹⁶⁰

İslâm, tevhid anlayışının gerektirdiği esasların bireysel ve sosyal hayata aktarılması için mücadele etmesi gereken tevhid karşıtı dünya görüşleriyle mücadele ederek gerekli davranış değişikliğini gerçekleştirmeyi amaçlayan bir eğitim anlayışı özelliği ve içeriğine sahiptir. Bu eğitim, fitratından saptırılarak insanı köleleştiren bir din

¹¹⁵⁶ Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 100.

¹¹⁵⁷ Yasin Yüksel, “‘Düşünce Yöntemi – Milli Eğitim’ İlişkisi Eksenine Bağlı Oluşan Özgün Akademisyen (Öğretim Üyesi) Tipinin Zihniyet Yapısının Medeniyet İnşasındaki Temel Rolü”, içinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası [Çankırı Karatekin Üniversitesi ve İLMAR (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle 2-3 Kasım 2023, Çankırı-Türkiye]*, ed. Osman Şimşek ve Harun Çiftçi (Ankara: İlmar Yayınları, 2024), 336.

¹¹⁵⁸ Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 41; Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, 201.

¹¹⁵⁹ Bünyamin Solmaz, “Eğitim ve Din”, içinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 371; Günay, *Din Sosyolojisi*, 427.

¹¹⁶⁰ Günay, *Din Sosyolojisi*, 440-41.

anlayışından kurtarıp insanı özgürleştiren bir eğitim çalışması ile yani tevhid temelli eğitim ile gerçekleştirilecektir.¹¹⁶¹

Eğitim ilkesi olarak tevhid, günümüz toplumlarında yaşanan değerler krizine ve anlam arayışlarına çözüm olacak nitelik ve yeterlidir. Toplumların dengeli ve huzurlu olabilmelerini sağlayacak dinamizmin kaynağıdır. Bireysel gelişim ve toplumsal değişim için imanî ve psikolojik alt yapının olması gereken önem ve özelliğine sahiptir.¹¹⁶²

Sonuç olarak tevhid, şirk anlayışlarının birbirinden kopararak ayırdığı sosyal sınıflar arasında ayrımı, soyların yüce/kutsal veya aşağı/düşük görülerek ayrıştırılmasını, fizik ve ötesi, beden ve ruh, dünya ve âhiret, madde ve mâna, birey ve toplum gibi ayrımları birleştirmekte, tevhid etmektedir. Tevhid üzere Allah'ın iradesinin kavranmasıyla insanlar, toplumlar, ırklar, soylar, farklı toplumsal unsurlar, varlıklar, kâinat ve tüm değerler vahdet üzere sağlam olabilmekte ve varlıklarını sürdürebilmektedirler.¹¹⁶³

¹¹⁶¹ Kırbaçoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*, 104-5.

¹¹⁶² Paşlı, *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*, 22; Evkuran, “Nihilizm ve Değer Tanımazlık Sorunu”, 557; Şimşek, *Tevhidi Düşünce*, 339.

¹¹⁶³ Kazanç, “Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlak İlişkisi”, 84.

SONUÇ

Kelâm ilmi, iman esaslarını aklî ve naklî delillerle temellendirmeyi ve farklı inanç ve düşünce sistemleri karşısında savunmayı amaçlayan bir disiplin olarak tarih boyunca İslâm düşüncesinin teorik zeminini inşa etmiştir. Bununla birlikte günümüzdeki sosyal, kültürel ve epistemolojik dönüşümler, iman esaslarının yalnızca metafizik ve itikadî düzeyde değil, toplumsal gerçeklik bağlamında da ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu durum, Kelâm ilminin disiplinler arası imkânlardan yararlanmasını ve inanç ilkelerini sosyal hayatla irtibatlı bir biçimde yeniden değerlendirmesini zorunlu hâle getirmektedir.

Bu çalışmada, İslâm inancının merkezî ilkesi olan tevhid, söz konusu ihtiyaçtan hareketle sosyal boyutuyla incelenmiş; tevhidin yalnızca teorik bir inanç esası değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal hayat düzenini kuran normatif ve kurucu bir ilke olduğu ortaya konulmuştur.

Araştırmanın ilk bölümünde tevhidin kavramsal çerçevesi belirlenmiş; zât, sıfat ve fiillerde tevhid ile ulûhiyyet ve rubûbiyyet eksenli tasnifler değerlendirilmiştir. Kur'an'ın tevhidi sunuş biçimi dikkate alınarak bu ilkenin yalnızca metafizik bir birlik öğretisi değil, tabiat, insan ve toplum tasavvurunu şekillendiren bütüncül bir dünya görüşü sunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda tevhidin ontolojik, epistemolojik ve teolojik temelleri ile sosyal düzen arasındaki ilişki analiz edilmiş; İslâm düşünce tarihinde geliştirilen farklı tevhid anlayışları mukayeseli biçimde ele alınmıştır. Ulûhiyyet ve rubûbiyyet ayırımının sistematik bir çerçevede özellikle İbn Teymiyye tarafından kavramsallaştırıldığı görülmüştür.

İkinci bölümde tevhid karşıtı inanç ve yaklaşımların toplumsal sonuçları incelenmiş; inkârcı akımlar ile şirk türlerinin yalnızca itikadî bir sapma olmadığı, aynı zamanda ahlâkî çözülme, zulmün kurumsallaşması ve toplumsal eşitsizlikler üreten sosyolojik etkiler doğurduğu gösterilmiştir. Bu çerçevede şirkin, bireysel bilinçten kamusal düzene kadar uzanan çok katmanlı bir bozulma alanı oluşturduğu ve modern dönemde ideolojik, siyasî ve kültürel formlar altında varlığını sürdürebildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Üçüncü bölümde ise tevhidin sosyal hayattaki kurucu işlevi sistematik biçimde ele alınmıştır. Tevhidin; bilgi anlayışını, değerler sistemini, ahlâkî sorumluluğu, hukukî meşruiyeti ve siyasal otorite tasavvurunu temellendiren bir ilke olduğu ortaya

konulmuştur. Bu bağlamda tevhidin, birey ile toplum arasındaki dengeyi sağlayan, adâlet, özgürlük, sorumluluk ve liyakat gibi kavramlara ontolojik ve normatif bir zemin kazandıran bütüncül bir paradigma sunduğu anlaşılmıştır.

Elde edilen bulgular, tevhidin İslâm düşüncesinde yalnızca itikadî bir kabul değil; aynı zamanda ahlâkın, hukukun, siyasetin ve toplumsal düzenin meşruiyet kaynağını teşkil eden sistem kurucu bir ilke olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle tevhid, bireysel kimliğin inşasında olduğu kadar medeniyet tasavvurunun oluşumunda da belirleyici bir rol üstlenmektedir.

Bu çalışma, tevhidi dar anlamda metafizik bir birlik öğretisi olarak değil, sosyal düzeni açıklayan ve kuran kapsamlı bir dünya görüşü olarak ele alması bakımından Kelâm literatürüne bütüncül ve disiplinler arası bir katkı sunmayı hedeflemiştir. Böylece iman esaslarının güncel toplumsal problemlerin çözümünde teorik bir referans çerçevesi sağlayabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, iman esaslarının değişen tarihsel ve toplumsal şartlar bağlamında yeniden yorumlanması Kelâm ilmi için süreklilik arz eden bir gerekliliktir. Bu doğrultuda tevhid–hukuk, tevhid–siyaset, tevhid–sanat, tevhid–ahlâk ve tevhid–eğitim ilişkisini merkeze alan disiplinler arası çalışmaların artırılması hem teorik hem pratik düzeyde önemli imkânlar sunacaktır. Günümüz toplumlarında gözlemlenen ahlâkî ve sosyal krizlerin sağlıklı biçimde değerlendirilebilmesi, tevhid merkezli bilginin, bütüncül bir insan ve toplum tasavvurunun geliştirilmesine bağlı görünmektedir.

KAYNAKÇA

Atıf sisteminde Chicago 17 atıf sistemini esas alan Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu esas alınmıştır.

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. Çeviren Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- Abuzar, Celil. “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, sy 26 (2011): 143-53.
- Açık, Fatih. “Hz. Peygamber Dönemi Toplumsal Değişimin Öne Çıkan Yönleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* VIII, sy 38 (2015): 1003-10.
- Adem, Hikmet. “İslamda Yönetim ve Adalet Anlayışı”. *Yeni Fikir Uluslararası Hakemli Akademik Fikir Araştırma Dergisi*, sy 17 (2017): 72-92.
- Ağırman, Ferhat, ve Fatma Ruveyda Özdemir. “İslam Düşüncesinde İrade Problemi”. *Denizli Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2012): 17-26.
- Ak, Ahmet. “Tevhidi Düşünce Açısından Modern - Pozitivist Maliye / Vergi Sisteminin Eleştirisi”. İçinde *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar - 3*, 2. bs, editör Osman Şimşek, 159-75. Ankara: İLMAR İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2022.
- Akdağ, Eyyup. “Cüneyd-i Bağdâdî’nin Kur’ân ve Sünnete Bağlılığı, Tevhid Konusunda Aklın Yetersizliğine Dâir Görüş ve Düşünceleri”. İçinde *İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları Kur’ân-Sünnet-Akıl I. Cilt (Temel İslâm Bilimleri)*, editör Veysel Özdemir, Rahime Çelik, Zuhâl Dağ, Mesut Şen, ve Abdullah Çağatay, c. 1. İslam ve Medeniyet Serisi 3. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Akgül, Mehmet. “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 181-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Akın, Murat. “Tevhid İnancının Ailede Vahdete Yansıması”. İçinde *Sosyo-Kültürel Açından Din ve Değerler*, editör Seyfullah Kara, Salih Aybey, ve Hikmetullah Ertaş, 95-112. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- . “Tevhidin Ulûhiyyet, Rubûbiyyet ve İsim-Sıfat Şeklinde Tasnifinin Tarihî Süreci ve Kitiği = The Historical Process and Criticism of Classifying Tawhid in the Form of Uluhiyyah, Rububiyyah and the Divine Names and Attributes of Allah”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* X, sy 19 (2023): 47-66.
- Akpınar, Ali. “Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş”. *Bütün Yönleriyle Hac Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2015, 63-88.

- Aktan, Coşkun Can. “Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş”. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1, sy 1 (2009): 38-59.
- Akyüz, Niyazi, ve İhsan Çapcıoğlu. “Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 71-108. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- . “Dini Tecrübenin İfade Şekilleri”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 49-56. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Alan, Sebahat. “Tevhid Düşüncesinin Estetik Algısına Etkisi”. *Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu 1 Bildiriler Kitabı: 8-9 Mayıs 2015 Mardin*, Kadim Akademi, 2016, 185-95.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Altıntaş, Ramazan. “İtikadi ve Ameli Hayatta Şirk”. *Ribat Dergisi*. Erişim 11 Aralık 2025. <http://www.ribatdergisi.com.tr/yazilar/1120/Itikadi-ve-Ameli-Hayatta-Sirk.html>.
- . “Mu’tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 63-94. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Altıntaş, Halil. “Kur’an Söyleminde Tevhid İlkesi”. İçinde *Hiz. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, editör Yunus Akkaya, 21-31. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- . “Tevhidi Zedeleyen Söylemler”. İçinde *Hiz. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, editör Yunus Akkaya, 133-41. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- “Anthony Giddens”. Erişim 15 Kasım 2025. https://tr.wikipedia.org/wiki/Anthony_Giddens.
- Ardoğan, Recep. “Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlış: Sosyal Darwinizm ve Öjenik”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX*, sy 18 (2011): 1-35.
- . “İslam’da Çevre Teolojisinin Pratiğe Yansıması: Çevre Ahlakı”. *Birey ve Toplum (dergi)* II, sy 3 (2012): 115-43.
- Arslan, Mustafa. “Gündelik Hayatta Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 307-22. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Arslantürk, Zeki. “Din Sosyolojisinin Konusu”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 11-35. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

- . “Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetin Toplumsallaşması”. *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı*, 2009, 177-82.
- Aruçi, Muhammed. “Vâsıl b. Atâ”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:539-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri Hıristiyanlıkta ve İslam’da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. Çeviren Ayet Aram Çetin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Ata, Mehmet Mahfuz. “Kur’ân’da Hz. İbrâhim’in Örnekliliğinde Aile İlişkisi ve Eğitimi”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I* (2019): 357-76.
- Atılğan, Yusuf Kenan. “İslam Düşüncesinde İlmin Kaynağı, İmkânı ve Sınırları = The Source, Possibility and Boundaries of Knowledge in Islamic Thought”. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi I*, sy 2 (2013): 191-214.
- Ay, Abdulhakim. “Ebu’l-A’la Mevdudi’nin Tevhid Anlayışı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Ay, Mahmut. “Dua, Kaza ve Kader”. İçinde *Sistemik Kelam*, 5. bs, editör Ahmet Akbulut, 278-407. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011.
- . “İnsanın ve Fiilleri”. İçinde *Sistemik Kelam*, 5. bs, editör Ahmet Akbulut, 274-321. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011.
- Ay, Rahim. “Dine Karşı Din: Ali Şeriatî’nin İki Kutuplu Din Anlayışı = Religion Vs. Religion: Bipolar Religious Understanding Of Ali Shariati”. *Journal of Analytic Divinity IV/2* (2020): 127-47.
- Aydemir, Abdullah. *İslam Kaynaklarına Göre Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Aydın, Ali Arslan. “İlâhî Kitaplar ve Mukaddes Kitaplara İman”. *Diyanet İlmi Dergi VI/3* (1967): 49-53.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 35 (2011): 1-23.
- Aydın, Mahmut. “Hıristiyanlık”. İçinde *Yaşayan Dünya Dinleri*, editör Mehmet Görmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Aydın, Ömer. “Kelâm’a Yönelen Tenkitler ve Kelâm’ın İşlevselliği”. İçinde *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri (Sempozyum) (Bildiriler-Tartışmalar) (24-25 Eylül 1999)*, editör A. Bülent Ünal ve A. Bülent Baloğlu, 227-32. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000.

- Aydıralp, Halil. “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 645-70. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Ayvazoğlu, Beşir. “İlmü’l-Cemâl”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:146-48. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak (Fıkıh)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15:139-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- . “Kurban (İslâm’da Kurban)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:436-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Başçı, Vahdettin. “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XXII, sy 1 (2018): 33-40.
- Batur, Behçet. “Peygamber Kavramının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili”. *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* V, sy 2 (2022): 218-27.
- Bayrakdar, Mehmet. “Tekâmül Nazariyesi”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40:337-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bayram, Enver, ve Hasan Coşkun. “Kur’an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti”. *Tokat İlmiyat Dergisi* 8, sy 2 (Aralık 2020): 473-95.
- Bedir, Mürtaza. “Dini Hayatın Fıkhi Veçhesinde Vahdet ve Tevhidin Usulü”. *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet” Sempoyuzumu*, 2019, 115-22.
- Beheştî. *İman ve Sosyal Hayat*. İstanbul: Şura Yayınları, 1990.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. 4. bs. Çeviren Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- . *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*. 3. bs. Editör Tanıl Bora. Çeviren A. Erkan Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Bilgin, Vejdi. “Din Sosyolojisi Araştırmalarının Dinin Temel Problemlerinin Anlaşılmasına Katkısı”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* II, sy 1 (2009): 191-202.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri [Muvazzah İlm-i Kelâm]*. 2. bs. With Salih Sabri Yavuz ve Faruk Sancar. Ömer Nasuhi Bilmen Kitaplığı 10. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. Çeviren Abdulvahap Taştan ve M. Derviş Dereli. İstanbul: Lotus Yayınevi, 2015.

- Bodur, Hüsnü Ezber, ve İhsan Çapcıoğlu. “Sosyolojik Teori ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 111-47. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Bolay, M. Naci. “Ba’dî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4:419. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Genel Sosyoloji Colledge de France Dersleri (1981-1983)*. Editör Melike Işık Durmaz. Çeviren Zuhal Emirosmanoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Bulaç, Ali. “Zekât Kurumunun Manevi ve Sosyal Anlamı”. *Türkiye’de Zekât Potansiyeli, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*, [t.y.], 119-32.
- Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine”. İçinde *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları-Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı 20-21 Mayıs 2017 (İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-VIII)*, 89-162. İstanbul: Ensar Neşriyat (İSAV-İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından hazırlanmıştır), 2017.
- Bulut, Mehmet. “İmân ve Mâhiyeti”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (1998): 33-64.
- C. Alexander, Jeffrey. “Klasiklerin Merkeziliği”. İçinde *Günümüzde Sosyal Teori*, editör Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çeviren Ümit Tatlıcan, 19-68. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Canikli, İlyas. “İslam Kültüründe Resim Sanatına Reddiyeci Yaklaşımı Temellendirmede Kullanılan Rivayetin Kritiği”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVII, sy 4 (2004): 379-89.
- Cengiz, Lütfü. “İbn Rüşd’e Göre Allah’ın Varlığı ve Birliği”. *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* VII/14 (Yaz 2012): 125-53.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. ; İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Comte, Auguste. “Pozitif Felsefe Dersleri”. Çeviren Ümid Meriç. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2, sy 19 (1964): 213-58.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam : Kelamî Açısından Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi*. 2. bs. Ankara Okulu Yayınları; 134. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- . “Filibeli Ahmet Hilmi’nin Allah Tasavvuru”. İçinde *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar (İlmi Toplantı) 07-09 Mayıs 2014*, 319-45. Yapıldığı yer: Edirne, İstanbul: Y.y., 2014.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. “ح-ح”. İçinde *Kitâbu’t-Ta’rifât (Tarifat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çeviren (Terc. ve şerh eden: Arif Erkan), 14. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

- . “توحيد”. İçinde *Kitâbu't-Ta'rîfât (Tarîfat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çeviren (Terc. ve şerh eden: Arif Erkan), 67. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- . “ظلم-م”. İçinde *Kitâbu't-Ta'rîfât (Tarîfat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çeviren (Terc. ve şerh eden: Arif Erkan), 148. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- . “وحد”. İçinde *Kitâbu't-Ta'rîfât (Tarîfat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çeviren (Terc. ve şerh eden: Arif Erkan), 67. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cürcani, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât (Tarîfat) Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*. Çeviren Tercüme ve Şerh Eden: Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çağlayan, Ahmet. *Ahlâk Pusulası Ahlâk ve Değerler Eğitimi*. 2. bs. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.
- Çağlayan, Harun. “Sosyolojik Açıdan Müslüman İlahî Adalet Algısı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* V, sy 4 (2016): 766-79.
- Çağrı, Mustafa. “Ahlâk”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- . “Riya”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35:137-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Allah Elçilerinin Ortak Çağrısı: Tevhid”. İçinde *Hız. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, editör Yunus Akkaya, 47-57. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Çakmak, Fikrullah. “Kur'an'da Tevhidin İnşa Süreci = The Establishment Process of Tawhid in Qur'an”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, sy 49 (2018): 83-103.
- Çakmakçı, Rabiye. “Ali Şeriatî'nin Düşünce Sisteminde Merkezî Bir Kavram Olarak Tevhidin Rolü”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2018.
- Çalışkan, Yakup, ve Adnan Algül. “Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi = The Effect of Facilitating on Religious Provisions in the Context of Zarûrât-ı”. *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* X, sy 1 (2024): 1.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 15. bs. C. 1. İstanbul: Naşiri: Mürşid Çantay, Baskı: Elif Ofset, 1990.
- Çelebi, İlyas. “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları”. *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu*, 2000, 87-99.
- . “Mu'tezile”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31:391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- . “Ölüm ve Sonrası”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 629-50. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- . “Sıfat”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelik, Ahmet. “Kur’ân’a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001): 173-95.
- Çelik, Celalettin. *Kur’ân’da Toplumsal Değişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Çelik, Ömer. *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerim Meâli ve Tefsîri*. C. 1. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- . *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerim Meâli ve Tefsîri*. C. 2. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- . *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerim Meâli ve Tefsîri*. C. 5. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- . “Kur’an-ı Kerim’e Göre Meleklerin Bir Kısım Peygamberlere, Sâlih Kişilere Husûsî ve Bütün Mü’minlere Umûmî Yardımları”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VI/15 (2005): 63-87.
- Çetin, İhsan. “Teknoloji Tasavvuru; Bilinçli Sosyal Medya Kullanımı İçin Moleküler Bir Model”. İçinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası - Kur’an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- 27-28-29 Nisan 2018*, editör M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 318-27. Ankara, 2018.
- Çetin, Maksut. “İslam Dininde Tevhid-Özgürlük İlişkisi”. *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, sy 12 (2021): 41-76.
- Çetin, Rabiye. “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 179-200. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Çiçek, M. Halil. “Sünnete Bilinçli Saldırıları”. İçinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur’an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, editör M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 85-108. Ankara, 2018.
- Çiçek, Nevzat. “Kelâmî Bir Problem Olarak Allah’ın Fiilleri”. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Çolak, Ali. *Kur’ân ve Hadislere Göre Melek*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Dalda, Ebuzer. *Etik Teorilerin Bir Örneği Olarak Hedonizm (Zevkperizm)*. 2022.

- Demir, Rıdvan. “Kur’ân’da ve Kitâb-ı Mukaddes’te Mesih / Messiah in Quran and Holy Bible”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Demirdağ, Burhan, ve Ömür Toker. “Düşünce Yöntemsel Farklılığı Üzerinden Girişimcilik Zihniyetinin Oluşumunda Fert- Birey Farklılaşması”. İçinde 1. *Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur’an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, editör M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 374-86. Ankara, 2018.
- Deniz, Gürbüz. “Meleklerle İman Neden Önemlidir?” *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* XXXII/3 (2021): 537-47.
- . “Vahiy Olgusu”. *Siyer Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2017): 115-93.
- Dever, Ayhan. “‘Bilginin Efendileri’: Epistemik Cemaat”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sy 13 (Bahar 2012): 201-17.
- Dikeçligil, F. Beylû. “Bilimsel Bilgi Üretme Sürecinde Kelime-i Tevhid”. *Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2012, 264-81.
- Dillon, Michele. “Geç Modernitede Dinin Sosyolojisi”. İçinde *Din Sosyolojisi Elkitabı*, editör Michele Dillon, çeviren Hüsamettin Arslan. 3-22; İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2014.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1981.
- Dorman, Emre. “Tarihsel ve Teolojik Açidan Deizm ve Eleştirisi”. *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* X, sy 18 (2022): 33-58.
- Dorman, M. Emre. “Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım”. Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlâhiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2009.
- Durkheim, Emile. “Din Sosyolojisi ve Bilgi Teorisi”. İçinde *Din Sosyolojisi*, 3. bs, editör Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, çeviren M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, ve Mevlüde Ayyıldızoğlu, 132-52. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.
- . *Dini Hayatın İlk Şekilleri*. Çeviren izzet Er. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- . *İntihar*. Çeviren Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.
- . *Sosyoloji Dersleri*. Çeviren Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Durusoy, Ali. “Kesret”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25:310-11. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- . “Vahdet”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:430-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.

“dünya görüşü - Nedir Ne Demek”. Erişim 09 Ocak 2024.
<https://www.nedirnedemek.com/d%C3%BCnya-g%C3%B6r%C3%BC%C5%9F%C3%BC-ne-demek>.

Düzgün, Şaban Ali. “Allah’ın Varlığı”. *İçinde Sistematik Kelam*, 5. bs, editör Ahmet Akbulut, 122-57. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011.

———. “İmamet/Politik Teoloji”. *İçinde Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 465-79. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

———. “İnançta Kriz Alanları”. *İçinde Kelam El Kitabı*, 5., editör Şaban Ali Düzgün, 571-80. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

———. “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* III, sy 1 (2005): 3-21.

———. “Mâtürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi”. *İçinde Kelam El Kitabı*, 5., editör Şaban Ali Düzgün, 371-86. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

———. “Vahiy ve Kur’an”. *İçinde Kelam El Kitabı*, 5., editör Şaban Ali Düzgün, 359-69. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

———. “Varlık”. *İçinde Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 203-28. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

———. “Varlık”. *İçinde Sistematik Kelam*, 5. bs, editör Ahmet Akbulut, 96-115. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011.

Eco, Umberto. “Ortaçağa Giriş”. *İçinde Ortaçağ Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, 2. bs, editör Umberto Eco, çeviren Leyla Tonguç Basmacı, 11-41. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2014.

Efil, Şahin. “Kur’an’da Çevrenin Metafizik Temeli ve Çevre Ahlakı”. *İçinde Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, II, 205-15. 2008.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*. C. 2. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1992.

En-Nesefî, Necmeddin Ömer. *et-Teysîr fi’t-Tefsîr Ömer Nesefî Tefsiri*. Editör Muhammed Coşkun, Ercan Alkan, ve Ali Benli. Çeviren Ali Benli. C. 2. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Erbaş, Ali. “Melek”. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29:37-39. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Erdoğan, Ömer Faruk. “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi = Fârâbî’s Understanding of Amalgamation and the Problem of Adjectives”. *Diyanet İlmî Dergi* LII/1 (Mart 2016): 225-46.
- Ergün, Mehmet. “Nübüvvetin Dönüm Noktası Hz. İbrâhim”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı II* (2019): 372-94.
- Erin, Abdulvehap. “Risâle-i Nûr Açısından Mümkün Varlıkların İlâhî İlimdeki Mâhiyetleri: Mevcûdât-ı İlmiye”. *Batman Akademi Dergisi [Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi]* II, sy 1 (2018): 59-68.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Hristiyanlık”. İçinde *Dinler Tarihi El Kitabı*, editör Baki Adam, 134-94. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Er-Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu’l-Gayb*. 2. bs. Çeviren Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, ve Sadık Doğru. C. 5. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- . *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu’l-Gayb*. Çeviren Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, ve Sadık Doğru. C. 1. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Erşahin, Seyfettin. “İslam Medeniyeti İlimler Tasnifinde Tarih İlmi”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası [Çankırı Karatekin Üniversitesi ve İLMAR (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle 2-3 Kasım 2023, Çankırı-Türkiye]*, editör Osman Şimşek ve Harun Çiftçi, 145-88. Ankara: İlmar Yayınları, 2024.
- . “İslam Tarihçiliğinin ‘Bilimsel Tarihçilik’ Karşısındaki Krizi Üzerine Tespitler”. İçinde *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar - 3*, 2. bs, editör Osman Şimşek, 101-38. Ankara: İLMAR İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2022.
- Ertek, Muhammed Yusuf. “Çalışma İlişkilerinde Tevhidi Düşünce Yöntemi Temelli Çalışma Ahlakı Açısından İnsan Kaynakları Yönetimine Bakış”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, editör Vatan Karakaya ve Osman Şimşek, 293-308. Ankara: İlmar Yayınları, 2023.
- . “Tevhidi Düşünce Bilgi Üretme Yöntemine Göre ‘Tevhidi Ahilik’in Sistematik Yapılanması”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası [Çankırı Karatekin Üniversitesi ve İLMAR (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle 2-3 Kasım 2023, Çankırı-Türkiye]*, editör Osman Şimşek ve Harun Çiftçi, 233-66. Ankara: İlmar Yayınları, 2024.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*. 9. bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan. *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne ’an Usûli’-d-Diyâne)*. Çeviren Mustafa Çevik. Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2005.

- Eş'ari, Ebû'l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b İsmail b İshak. *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne)*. Çeviren Mustafa Çevik. Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2005.
- Evkuran, Mehmet. "Allah'ın Varlığı ve Sıfatları". İçinde *Sistematik Kelam*, editör Mehmet Evkuran, 103-15. Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- . "Çevre Ahlakı ve Ekoloji". İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 607-14. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- . "Nihilizm ve Değer Tanımazlık Sorunu". İçinde *Kelam El Kitabı*, 5., editör Şaban Ali Düzgün, 553-58. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Eyibil, İrfan. "Tevhid-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader XI*, sy 2 (2013): 181-94.
- Falk, Richard. "World Order". Princeton Üniversitesi'nin lisanslı, resmi, çevrimiçi ansiklopedi ve akademik projesi. Princeton University Encyclopedia Princetoniensis (Princeton Üniversitesi Ansiklopedisi). Erişim 10 Mayıs 2025. <https://pesd.princeton.edu/node/696>.
- Faruki, İsmail Raci. *Tevhid Düşünce ve Hayata Yansımaları*. 4. bs. Çeviren Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya Yayınları, 2020.
- Farukî, İsmail Raci el-. *Bilginin İslâmîleştirilmesi Genel Çalışma Planı ve İlkeler*. 5. bs. Çeviren Fehmi Kuru. İstanbul: Risale Yayınları, 2016.
- Filibeli, Şehbenderzade Ahmed Hilmi. *İslam'ın Esası = Üss-i İslam : İslami Hakikatlere Dayalı Yeni Akaid İlmi*. No. 227. Sad. Adnan Bülent Baloğlu ve Halife Keskin, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. 6. bs. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.
- . *Dinin Kökenleri*. 4. bs. Çeviren Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- . *Psikanalize Giriş Dersleri*. 7. bs. Çeviren Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018.
- Funk, Kenneth H. "What is a Worldview? (Dünya Görüşü Nedir?)". Oregon State University, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki büyük bir kamu araştırma üniversitesi. Erişim 29 Nisan 2025. <https://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html>.
- Furkan, Faruk. *Kelime-i Tevhidin Anlam ve Şartları*. 7. bs. Konya: Menahil Yayınları, 2011.

- Furseth, Inger. “Habermas, Bourdieu ve Foucault’nun Çalışmalarında Din”. İçinde *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, editör Peter B. Clarke, çeviren Mehmet Cem Şahin ve ed. İhsan Çapcıoğlu, 171-96. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- Giddens, Anthony. *İleri Toplamların Sınıf Yapısı*. Çeviren Yunus Karaaslan. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.
- . *Modernliğin Sonuçları*. Çeviren Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- . *Sosyoloji*. Çeviren Hüseyin Özel, Abdulkadir Sönmez, Zeynep Mercan, İsmail Yılmaz, Eren Rızvanoğlu, Mehmet Ali Sarı, Şebnem Pala Güzel, ve Muttalip Özcan. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Giddens, Anthony. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*. 2. bs. Çeviren Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız. Sosyoloji Dizisi 11. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Gödelek, Kamuran. “Michel Foucault’nun Ahlak Anlayışı”. *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy (Dergi)* I, sy 2 (2011): 39-61.
- Göktaş, Vahit. “Kur’an’da Bilgi ve Bilginin Kaynakları”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 20 (2008): 159-79.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. 12. bs. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Gölcük, Şerafeddin, ve Süleyman Toprak. *Kelâm*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Gölcük, Şerafettin, ve Süleyman Toprak. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. 9. bs. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gönenç, İsmail. “İrk, Etnisite ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 623-41. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Görgün, Tahsin. “Hac (Haccın Hikmeti)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14:397-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görmez, Mehmet. “İnsanlığı Yaşatmak İçin Gelin Birlik Olalım!” İçinde *Hız. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, editör Yunus Akkaya, 7-11. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Güç, Ahmet. “Kurban”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:433-35. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gün, Faruk. “Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme”. *Artuklu Akademi* 4, sy 1 (Haziran 2017): 99-130.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

- . “Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 149-68. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- . “Max Weber’in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 5 (1988): 1-10.
- . “Toplumsal Bütünleşme ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 409-20. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Gündoğar, Hamdi. “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 2017, 29-40.
- Güney, Zeliha. “Eş’ariyye ve Mu’tezile’nin Tevhid Anlayışının Mukayesesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. 14. bs. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2019.
- Güzel, Abdurrahim. “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy 11 (2001): 193-209.
- Habermas, Jürgen. *Meşruiyet Krizi*. Çeviren Sedat Erçin. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024.
- Hamilton, Malcolm. “Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri”. İçinde *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, editör Peter B. Clarke, çeviren M. Ali Kirman ve ed. İhsan Çapcıoğlu. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. C. 1. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976.
- . *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. C. 2. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976.
- . *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. C. 4. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.
- . *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. C. 5. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.
- . *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. C. 6. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Harputi, Abdullatif. *Kelâm İlmine Giriş “Tenkîhu’l Kelâm fî Akâid-i Ehli’l-İslâm”*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Homans, George C. “Davranışçılık ve Sonrası”. İçinde *Günümüzde Sosyal Teori*, editör Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çeviren Ümit Tatlıcan, 69-95. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

- Horozcu, Ümit. “Âhiret İnancı ve İnsan Psikolojisi”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, sy 16 (2012): 104-7.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. 3. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- . “Enâniyet”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11:170-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Işık, Harun, ve Murat Serdar. *SistematiK Kelam-I*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Işıtan, İbrahim. “Sûfîlerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* VI, sy 5 (2017): 3203-27.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. 5. bs. Çeviren Süleyman Uludağ. C. 1. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Manzûr. “أ-ل-ه”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 13:468. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “أ-م-م”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 12:22-37. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “توحيد”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 3:450. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “ح-ق-ق”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 10:49-58. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “خ-ل-ق”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 10:85-92. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “ر-ب-ب”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 1:399. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “ش-ر-ك”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 10:448-51. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “ط-غ-ي”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 15:6-10. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “ظ-ل-م”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 12:373. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “ع-ب-د”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 3:271. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “ع-د-ل”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 11:430-37. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- . “و-ح-د”. İçinde *Lisânü’l-Arab*, 3:448-49. İran Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1405.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbîhât)*. Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli. İbn Sînâ Felsefe Serisi 11. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- . *Risaleler*. Çeviren Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- İbn Teymiye. *Mecmû’atü’l-Fetâvâ*. 3. bs. C. 1. Dâru’l-Vefâ, 2005.

- İbn Teymiye, Şeyhülislâm Ahmed. *İbn Teymiye Külliyyatı*. Çeviren İ. Hakkı Sezer, Şimşek Sait, Ahmet Önkâl, ve Yusuf Işıcık. C. 1. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim. *Duâ ve Tevhid*. 5. bs. Çeviren Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- . *Tevhid Risalesi er-Risâletü't-Tedmüriyye*. Çeviren Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- İbn Teymiyye Şerh: Muhammed b. Salih el-Useymin. *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye ve Şerhi*. Çeviren M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2024.
- İbn-i Hişam. *İslam Tarihi Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*. Çeviren Hasan Ege. C. 4. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İlhan, Ali, ve Davud Işıkdöğân. “Din Eğitimi Açısından Ahiret İnancının İnsan Davranışları Üzerindeki Etkisi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI, sy 1 (2023): 29-45.
- İsfahanî, Rağıb el-. “أ-ل-ه”. İçinde *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 3., çeviren Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, 89-90. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- . “ش-ر-ك”. İçinde *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 3., çeviren Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, 548-49. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- . “و-ح-د”. İçinde *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 3., çeviren Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, 1138-39. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- . *Yeni İlmi Kelam*. 2. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. Çeviren Salih Şaban. İstanbul: Yarın Yayınları, 2011.
- “Jürgen Habermas”. Erişim 16 Kasım 2025. https://tr.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas.
- Kalelioğlu, Uğur Berk. “Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu'nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri”. *SSAD Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3, sy 3 (Kasım 2019): 535-44.
- Kaplan, Abdurrahim. “Hz. İbrâhim'in (a.s.) Ahlakî Özellikleri”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I* (2019): 530-42.
- Karadaş, Cağfer. “Allah-Alem İlişkisi: Yaratma”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 273-98. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- . *Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

- . “Eş’arî Kelam Okulu”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 111-36. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- . “İnsan Fiilleri”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 403-16. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Karadeniz, Osman. “Kader/Takdir: Her Şeyin Bir Ölçüye Göre Yaratılması”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 457-64. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Karakaya, Mehmet Murat. “Basit ve Mürekkebe Kavramları Açısından İbn Sina’da Tevhid”. *Eskiye* 30 (Bahar 2015): 133-44.
- Karaman, Fikret. *Din ve Sosyal Hayat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, ve Sadrettin Gümüş, çev. *Kur’an-ı Kerim Meâli (Kur’an Yolu Meâli)*. 8. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Karataş, Şuayip. “Kur’ân’da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I* (2019): 199-222.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur’an’da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Kaynar, Mete Kaan, ve Gökhan Ak. “Modern Siyaset Teorisinde İbn Haldun ve Asabiyyet Düşüncesi”. *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science VI*, sy 66 (2018): 177-95.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlak İlişkisi: Hz. İbrahim Örneği”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader IX*, sy 1 (2011): 77-126.
- Kehrer, Günter. “Din Sosyolojisi (1. Bölüm)”. İçinde *Din Sosyolojisi*, 3. bs, editör Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, çeviren M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, ve Mevlüde Ayyıldızoğlu, 21-118. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.
- Keskin, Yahya Mustafa. “Toplumsal Tabakalaşma ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 447-60. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Kılavuz, U. Murat, Eba Müslim Yaşaroğlu, Nihat Morgül, ve Veli Karataş. *Kelam*. 2. bs. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Kılavuz, Ulvi Murat. “Allah’ın Sıfatları ve İsimleri”. İçinde *Sistemik Kelam*, editör İbrahim Aslan, Osman Demir, ve Sinan Öge, 147-96. İstanbul: Fikir Kitap Nokta Yayın Grubu, 2024.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. 7. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ahir Zaman İlmihali*. 10. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

- Koç, Turan. “İslâm Sanat Geleneği ve Estetik”. *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* [Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi = The Anatolian Theological Academy Research Journal, Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi = A Journal of Social Sciences, sy 16 (2010): 35-47.
- . “Sanat”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, sy 14 (2011): 4-7.
- Korkmazgöz, Rıza. “Tevhidi Bozan Bir Olgu Olarak Şirk: Kur’an’da Şirkin Kavramsal Anlam Alanı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XX, sy 1 (2020): 55-94.
- Korlaelçi, Murtaza. “Ateizm ve Çeşitleri”. *Felsefe Dünyası (Dergi)*, sy 46 (2007): 12-44.
- . *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. 5. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kubat, Mehmet. “Kelâm’ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler”. İçinde *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri (Sempozyum) (Bildiriler-Tartışmalar) (24-25 Eylül 1999)*, editör A. Bülent Ünal ve A. Bülent Baloglu, 171-90. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Dora Yayınları, 2011.
- . *İslam’ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Kurt, Hüseyin. “İhsan ve İhlas Bağlamında Tevhidi Düşünce Yeni Bir Yöntem ve Dili Geliştirmek”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, editör Vatan Karakaya ve Osman Şimşek, 169-90. Ankara: İlmar Yayınları, 2023.
- Kurtkan Bilgiseven, Amiran. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.
- Kuşeyri, İmam Ebul-Kasım Abdul-Kerim Bin Havâzin Bin Abdul-Melik. *Risâle-i Kuşeyri*. 2. bs. Çeviren Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.
- Kutluer, İlhan. “Fârûkî, İsmâil Râcî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:178-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- . “Metafizik”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29:399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- . “Pozitivizm”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34:335-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kutub, Muhammed. *Tevhid*. 3. bs. Çeviren Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.

- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâl-il-Kur'an*. Çeviren Salih Uçan ve Vahdettin İnce. C. 1. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- . *Tevhid'in Anlamı*. 3. bs. Çeviren Vahdettin İnce ve Abdullah Yıldırım. Konya: Şehadet Yayınları, 2018.
- . *Tevhid-Küfür-Şirk*. Çeviren İsmail Hakkı Şengüler. Seyyid Kutub Külliyyatı 3. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler İmanın İlkeleri*. 3. bs. Çeviren Salih Uçan. İstanbul: Hicret Yayınları, 1980.
- Küflüoğlu, Ayhan. “Tevhid; hem Aklî bir İlke ve hem de Gözlemsel bir Bilgidir (1/3)”. Erişim 01 Mayıs 2025. <https://www.metabilgi.org/tevhid-hem-akli-bir-ilke-ve-hem-de-gozlemsel-bir-bilgidir/>.
- Mahir, F. Banu. “Minyatür”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30:118-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. 2. bs. Çeviren Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Martı, Huriye. “Yüreklerin Birliğinden Toplulukların Birliğine”. İçinde *Hz. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, editör Yunus Akkaya, 125-31. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. 2. bs. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitabü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*. 6. bs. Çeviren Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. Editör Bekir Topaloğlu ve Muhammed Arûşî. İstanbul, Beyrut: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, Dâr Sâder, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerikandi el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Editör Yusuf Şevki Yavuz. Çeviren Bekir Topaloğlu. C. 1. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- . *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Editör Yusuf Şevki Yavuz. Çeviren Bekir Topaloğlu. C. 2. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. Çeviren Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, ve Hamdi Aktaş. C. 1. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*. 8. bs. Çeviren (Urduca aslından) Mahmut Osmanoglu. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2001.

“Michel Foucault”. Erişim 16 Kasım 2025.
https://tr.wikipedia.org/wiki/Michel_Foucault.

Mohamad, Ashrof. “Polytheism and Social Justice-An Islamic Perspective on Power, Oppression, and Liberation (Çok Tanrıcılık ve Sosyal Adalet - Güç, Baskı ve Kurtuluş Üzerine İslami Bir Bakış Açısı)”. Hindistan merkezli bir haber, analiz ve görüş sitesi. countercurrent.org, 11 Aralık 2025.
https://countercurrents.org/2025/01/polytheism-and-social-justice-an-islamic-perspective-on-power-oppression-and-liberation/?utm_source=chatgpt.com.

Muallim Nâcî. “توحيد”. İçinde *Lûgat-i Nâcî*, 295. Y.y.: B.y., t.s.

Muhammed b. Abdulvehhâb. *Tevhid Risâleleri Külliyyâtı*. Çeviren Heyet. İstanbul: Neda Yayınları, 2019.

Mutçalı, Serdar. *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

———. “أ-ح-د”. İçinde *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*, 6. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

———. “ألوهية”. İçinde *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*, 23. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

———. “توحيد”. İçinde *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*, 967. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

———. “ر-ب-ب”. İçinde *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*, 303. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

———. “و-ح-د”. İçinde *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*, 967. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Mutlu, Şükrü. “Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Kelâmî Görüşleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Münch, Richard. “Günümüzde Parsonscı Teori: Yeni Bir Sentez Arayışı”. İçinde *Günümüzde Sosyal Teori*, editör Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çeviren Ümit Tatlıcan, 133-74. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Mütercim Âsım Efendi, Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. “أحد”. İçinde *el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, 2:1343. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

———. “أل-ه”. İçinde *el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, 6:5548. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- . “توحيد”. İçinde *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, 2:1627. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- . “ش-رك”. İçinde *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, 5:4255. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- . “ط-غ-ي”. İçinde *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, 6:5854. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- . “ظل-م”. İçinde *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, 6:5096. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- . “واحد”. İçinde *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, 2:1624. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Sanatı ve Mânevîyatı*. Çeviren Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- . “Tevhid’den Vahdete İslam Toplumunda Birlik”. İçinde *Hız. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, editör Yunus Akkaya, 115-23. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- . “Toplumsal Değişim ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 271-96. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- . “Toplumsal Değişim ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi*, editör Talip Küçükcan, 219. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2019.
- Okumuş, Namık Kemal. *Bütün Yönleriyle Şirk: Şirk İnancının Temel Parametreleri*. Araştırma yayınları; 98. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- . “Rızık ve Ecel”. İçinde *Sistematik Kelam*, editör Mehmet Evkuran, 511-22. Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Önal, Mehmet. “Vahiy ve Nübüvvet”. İçinde *Sistematik Kelam*, editör Mehmet Evkuran, 207-26. Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Özdemir, Metin. “İnkârcı Akımların Genel Bir Kritiği”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 523-36. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

- . “Kötülük Problemi”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 537-52. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- . “Kötülük Problemi”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 537-52. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Özdemir, Sema. “Ârifin Hayreti- Tevhîd-i Hakîkî”. İçinde *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı-2 25-26 Mayıs 2016*, editör Ahmet Cahid Haksever, II, 215-21. Ankara: Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği, 2016.
- Özel, İsa. “Kur’ân Ekseninde Narsizm ve Din = Narcissism and Religion in the Axis of Quran”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* VI, sy 28 (2013): 248-68.
- Özervarlı, M. Sait. “Muhammed Abdüh”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30:482-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- . “Selefiyye”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özgökman, Fatih. “Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sy 19 (2015): 153-73.
- Özkan, Fatih. “Dünya Görüşü Öğretisi”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 1 (Nisan 2012).
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- . “Kelam Tarihi”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 21-40. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- . “Selefiyye”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 105-10. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- . “Tevhid”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41:18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Hüseyin. “İslam Eğitim Anlayışının Dayandığı Temeller”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, editör Vatan Karakaya ve Osman Şimşek, 207-21. Ankara: İlmar Yayınları, 2023.
- Paslı, Cemil. *Kelam İlmi ve Sosyal Hayat*. Konya: Çimke Yayınevi, 2024.
- Polat, Fazlı. “Toplumsal Farklılaşma ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 433-45. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

- Reşid Rıza. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)*. Kahire-Mısır: Menar Matbaası, 1353.
- Safa, Mustafa. “Vahiy-Toplum İlişkisi Bağlamında İtaat/İsyân İkiliği = The Dichotomy of Obedience and Rebellion in the Context of Revelation-Society Relationship”. *Turkish Studies Comparative Religious Studies* XVI, sy 1 (2021): 71-84.
- Said Nursi. *Risâle-i Nûr Külliyyatından Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Sambur, Bilal. “Tevhidin Bütüncül Yöntemi Anlayışı Işığında İnsan ve Psikoloji”. İçinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi-* 27-28-29 Nisan 2018, editör M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 75-84. Ankara, 2018.
- Sancar, Faruk. “İrtidat ve İnanç Özgürlüğü”. İçinde *Günümüz Kelam Problemleri*, editör Mehmet Evkuran ve Harun Çağlayan, 171-82. Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- . “أ-ح-د”. İçinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat*, 15. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- . “أ-ل-ه”. İçinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat*, 45. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- . “توحيد”. İçinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat*, 1637. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- . “ر-ب-ب”. İçinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat*, 563. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- . “و-ح-د”. İçinde *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lûgat*, 1637. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Sarıkaya, Berat. “İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2015): 91-114.
- . *İslâm Düşüncesinde Tevhid -İbn Teymiyye Örneği-*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. “Mesih”. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III, sy 8 (2003): 29-34.
- Satılmış, Ali. “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XVIII, sy 1 (2020): 284-317.
- Sayar, Kemal. *Hüzün Hastalığı*. 4. bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- . *Kalbin Direnişi*. 5. bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

- Sezen, Yümni. *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:193-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Solmaz, Bünyamin. “Eğitim ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 357-78. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Soyal, Fikret. “İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu- Eş'ârî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri”. İçinde *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, editör Cemalettin Erdemci ve Fadıl Ayğan, I, 395-414. İstanbul: Beyan Yayınları, t.y.
- Sönmez, Mustafa. “İhyâ Hareketlerinde Mevdûdî”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisine Giriş*. 2. bs. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Şemseddin Sâmî. “توحيد”. İçinde *Kâmûs-u Türkî*, 449. İstanbul: Derseâdet İkdâm Matbaası, 1317.
- Şenocak, Hatice. “Fahreddin Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'inde Allah'ın Birliği (Tevhîd)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. Çeviren Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- . *Dünya Görüşü ve İdeoloji*. 2. bs. Çeviren Kenan Çamurcu. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- . *İslam Bilim*. Çeviren Faruk Alptekin. Van: Bilge Adam Yayınları, 2006.
- . *İslam Sosyolojisi Üzerine*. 2. bs. Çeviren Kamil Can. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- Şık, İsmail. “Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî'nin Kelami Görüşleri”. *İslâmî İlimler Dergisi* IV/1-2 (Bahar-Güz 2009): 257-74.
- Şimşek, Osman. “İslam/Türk-İslam Dünyasının ‘Ortak Kurucu Düşünce Yöntemi’ Olan ‘Tevhidi Düşünce’ Anlayışına Göre İslam/Türk-İslam Dünyasında İlim Dallarının Yeniden İnşasının Temelleri”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, editör Vatan Karakaya ve Osman Şimşek, 51-120. Ankara: İlmar Yayınları, 2023.
- . *Medeniyet ve Sistem İnşa Edici Vasfıyla Tevhidi Düşünce*. Ankara: İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi (İLMAR), 2016.

- . “Mukaddime”. İçinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İctimai Dünyaya Yön Verişi-* (27-28-29 Nisan 2018), editör M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 10-11. Ankara, 2018.
- . “Önsöz”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası Uluslararası Şurası Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - İlmar (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle (1-2 Aralık 2022, Kırşehir-Türkiye)*, editör Vatan Karakaya ve Osman Şimşek, 12-21. Ankara: İlmar Yayınları, 2023.
- , ed. *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar - 3. 2. bs.* Ankara: İLMAR İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2022.
- . “Tevhidî Düşüncenin Medeniyet ve Sistem İnşası”. Erişim 07 Mayıs 2025. <https://feyzdergisi.com/yazi/tevhid-dusuncenin-medeniyet-ve-sistem-insasi-prof-dr-osman-simsek>.
- . “Tevhit Kavramının ‘İctimai /Sosyal Sistem’ İnşa Eden Yönü İtibariyle İctimai Düzen Kurucu ‘Anlam’ Boyutu”. İçinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İctimai Dünyaya Yön Verişi-* (27-28-29 Nisan 2018), editör M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 233-58. Ankara, 2018.
- . “‘Yapı Sökümü –Yeniden İnşa’ Ekseninde İslam/Türk-İslam Medeniyetinin ‘Milli Sosyal ve Beşeri İlimler Sisteminin’ İnşasını Oluşturmada Bir Alt Unsur Olan ‘İctimaiyat İlim Dalının’ Tevhidi Düşünce Bilgi Üretme Yöntem Anlayışına Göre Özgün Oluşumu”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası [Çankırı Karatekin Üniversitesi ve İLMAR (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle 2-3 Kasım 2023, Çankırı-Türkiye]*, editör Osman Şimşek ve Harun Çiftçi, 43-144. Ankara: İlmar Yayınları, 2024.
- (Tahkîk: Abdu's-Settâr Ahmed Ferrac), es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî. “ل-أ-ل-ه”. İçinde *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 36:320. Kuveyt: Kuveyt Devleti Ulusal Kültür, Sanat ve Edebiyat Konseyi, 2001.
- . “ط-غ-ي”. İçinde *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 38:495-96. Kuveyt: Kuveyt Devleti Ulusal Kültür, Sanat ve Edebiyat Konseyi, 2001.
- . “ج-ح-د”. İçinde *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 9:266. Kuveyt: Vüzâratü'l-İ'lâm Yayınları, 1971.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Taş, Kemaleddin. “Anthony Giddens’in Sosyal Teorisi ve Metodolojisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hikmet Yurdu* IV, sy 8 (2011): 11-24.

- Taşdelen, Mehmet. “Kelâm İlminin Doğuşu –II- Mu’tezile”. İçinde *Tarihsel Süreçte Kelâm –Kelâm Tarihi-*, editör Ekrem Uysal, 155-68. İstanbul: Mütercim Yayınları, 2021.
- Taşkent, Ayşe. “Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Estetik”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2009.
- TDK. “sosyal hayat ne demek TDK Sözlük Anlamı”. Erişim 10 Eylül 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=sosyal hayat>.
- Teftâzânî. *el-Makâsıd Kelâm İlminin Maksatları*. Çeviren İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Temîmî, İmam Muhammed et-. *Bütün Yönleriyle Tevhîd Fethu’l-Mecîd alâ Şerhi Kitâbi’t-Tevhîd*. Çeviren Heyet. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2019.
- Ter Borg, Meerten B. “Din ve İktidar”. İçinde *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, editör Peter B. Clarke, çeviren Mehmet Akgül ve ed. İhsan Çapcıoğlu, 313-37. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- Terzioğlu, Hülya. “İsbât-ı Vâcib”. İçinde *Sistemik Kelâm*, editör İbrahim Aslan, Osman Demir, ve Sinan Öge, 123-46. İstanbul: Fikir Kitap Nokta Yayın Grubu, 2024.
- Tokat, Latif. “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, sy 9 (Ocak 2006): 41-63.
- Toker, Ömür, ve Burhan Demirdaş. “İslam Medeniyetinde Fert-Cemiyet Dengesinin Oluşumunda Bilgi Hiyerarşisi ve Zihniyet”. İçinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur’an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, editör Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 460-75. 2018.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:137-40. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir, ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. bs. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- . “Şirk”. İçinde *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. bs, 295-96. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir, Yunus Şevki Yavuz, ve İlyas Çelebi. *İslâm’da İman Esasları*. 5. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.
- Toprak, Mehmet Şakir. “Selef İnanç Sisteminin Günümüze Etkisi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Tunç, Cihat. *Sistemik Kelâm*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

- Turner, Jonathan H. “Analitik Teorileştirme”. İçinde *Günümüzde Sosyal Teori*, editör Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çeviren Ümit Tatlıcan, 175-217. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Tümer, Günay. “Din (Genel Olarak Din)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:312-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Türer, Celal. “Tevhid Nedir?”. İçinde *Tevhidi Düşünce Temelli Konuşmalar-3 (Konferanslar)*, 2. bs, editör Osman Şimşek, 39-64. Ankara: İLMAR İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Merkezi, 2022.
- . “Tevhid ve ‘Bir İnsanlık’”. İçinde *H. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, editör Yunus Akkaya, 93-99. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Uğurlu, Mustafa, ve Musa Talha Altun. “Âyet ve Hadislerde Dil Kavramı”. İçinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, editör M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 387-415. Ankara, 2018.
- . “Âyet ve Hadislerde Dil Kavramı”. İçinde *1. Uluslararası İslam Dünyasında Tevhidi Düşünce Şurası -Kur'an ve Sünnet Temelinde Tevhidi Düşüncenin İçtimai Dünyaya Yön Verişi- (27-28-29 Nisan 2018)*, editör M. Halil Çiçek ve Osman Şimşek, 387-415. Ankara, 2018.
- Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:473-75. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- . “Tevhid (Tasavvuf)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41:21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ulutürk, Veli. *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?* Yeni Akademi Yayınları; 51. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2007.
- Usta, Niyazi. “Ekonomi ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 533-43. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Uyanık, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatlar”. İçinde *Kelam El Kitabı*, 5. bs, editör Şaban Ali Düzgün, 229-71. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- . “İnsanlığın Peygamberliğe İhtiyacı -Bir İman Esası Olarak Peygamberlik-”. *İslâmî İlimler Dergisi* I/1 (Bahar 2006): 241-49.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1968.
- Ünal, M Süheyl. “Bireycilik ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 3. bs, editör Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 223-35. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Ünverdi, Mustafa, ve Veysi Ünverdi. “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah ve İnsan Tasavvuru”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XXII/1 (Mart 2022): 635-64.

- Vankulu Mehmed. “توحيد”. İçinde *Vankulu Lügati*, with Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, 1:635. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- . “ش-ر-ك”. İçinde *Vankulu Lügati*, with Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, 2:1736. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- . “ط-غ-ي”. İçinde *Vankulu Lügati*, with Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, 2:2537. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- . “واحد”. İçinde *Vankulu Lügati*, with Yayına haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, 1:634-35. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çeviren Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Wallerstein, Immauel. “Dünya Sistemleri Analizi”. İçinde *Günümüzde Sosyal Teori*, editör Anthony Giddens ve Jonathan Turner, çeviren Ümit Tatlıcan, 348-64. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. Çeviren Latif Boyacı. İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.
- . *Ekonomi ve Toplum*. Çeviren Latif Boyacı. C. 1. İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.
- . *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. 2. bs. Çeviren Milay Köktürk. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Wenzel, Nikolai G. “Postmodernizm ve Din”. İçinde *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, editör Peter B. Clarke, çeviren Ali Ayten ve ed. İhsan Çapcıoğlu, 281-312. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- wikipedia. “Histrionik kişilik bozukluğu”. Dünya çapında kullanılan açık, çevrimiçi ve çok dilli bir ansiklopedi projesi. Erişim 04 Mart 2025. https://tr.wikipedia.org/wiki/Histrionik_ki%C5%9Filik_bozuklu%C4%9Fu.
- Wuthnow, Robert. “Dini İnceleyerek Sosyolojikleştirmek”. İçinde *Din Sosyolojisi Elkitabı*, editör Michele Dillon, çeviren Hüsamettin Arslan. 23-44; İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2014.
- Yavuz, Kerim. “Din (Din Psikolojisi)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:341-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahmed b. Hanbel (Akaid Konularına Dair Görüşleri)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- . “Kader”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- . “Mehdî (İslâm İnancında Mehdî)”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:371-74. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yazıcı, Ramazan. “Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Mülâhazalar -Bilgiyi Temellendirmenin Serüveni- -II-”. *Nida*, sy 200 (2021): 82-93.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Yıldız, Harun. “Sosyal Medya Çağında Nispetizm Fenomeni”. *Harvard Business Review Türkiye*, sy 6 (Haziran 2017): 94-98.
- Yıldız, İbrahim. “Kur’ân-ı Kerîm’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 26 (Aralık 2015): 175-215.
- Yılmaz, H. Kâmil. “İnançta Tevhîd, Toplumda Vahdet”. İçinde *H. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, editör Yunus Akkaya, 67-77. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Yılmaz, İsmail. “Kur’an’a Göre Şirkin Sebepleri ve Çeşitleri”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2009.
- Yılmaz, M. Selim. “Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’e Göre Mesih”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu XVIII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı (24-25 Mayıs 2013)*, 2016, 144-58.
- Yüksel, Yasin. “Düşünce Yöntemi – Milli Eğitim’ İlişkisi Eksenine Bağlı Oluşan Özgün Akademisyen (Öğretim Üyesi) Tipinin Zihniyet Yapısının Medeniyet İnşasındaki Temel Rolü”. İçinde *Tevhidi Düşünce Işığında İlim Dallarının Yeniden İnşası İkinci Uluslararası Şurası [Çankırı Karatekin Üniversitesi ve İLMAR (İlmi ve Metodolojik Araştırmalar Derneği) İşbirliğiyle 2-3 Kasım 2023, Çankırı-Türkiye]*, editör Osman Şimşek ve Harun Çiftçi, 319-49. Ankara: İlmar Yayınları, 2024.
- Zekeriyya, Ebû Bekr Muhammed. *eş-Şirk fi’l Kadîm ve’l-Hâdis*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2005.
- Zencânî, Âyetullahi’l-Hâc Seyyid İbrâhîm Mûsevî Necefî. *Akâidü’l-İmâmiyye’l-İsney’aşeriyye*. 5. bs. İran Kum: Hazret-i Mehdî Yayınları, 1982.

İTERNET KAYNAKLARI

Funk, Kenneth H. “What is a Worldview? (Dünya Görüşü Nedir?)”. Erişim 29 Nisan 2025. <https://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html>.

Küflüoğlu, Ayhan. “Tevhid; hem Aklî bir İlke ve hem de Gözlemsel bir Bilgidir (1/3)”. Erişim 01 Mayıs 2025. <https://www.metabilgi.org/tevhid-hem-akli-bir-ilke-ve-hem-de-gozlemsel-bir-bilgidir/>.

Şimşek, Osman. “Tevhidî Düşüncenin Medeniyet ve Sistem İnşası”. Erişim 07 Mayıs 2025. <https://feyzdergisi.com/yazi/tevhid-dusuncenin-medeniyet-ve-sistem-insasi-prof-dr-osman-simsek>.

TDK. “sosyal hayat ne demek TDK Sözlük Anlamı”. Erişim 10 Eylül 2023. [https://sozluk.gov.tr/?kelime=sosyal hayat](https://sozluk.gov.tr/?kelime=sosyal%20hayat).

wikipedia. “Histrionik kişilik bozukluğu”. Erişim 04 Mart 2025. https://tr.wikipedia.org/wiki/Histrionik_ki%C5%9Filik_bozuklu%C4%9Fu.

Ashrof Mohamad, “Polytheism and Social Justice-An Islamic Perspective on Power, Oppression, and Liberation (Çok Tanrıçılık ve Sosyal Adâlet - Güç, Baskı ve Kurtuluş Üzerine İslami Bir Bakış Açısı)”. Erişim 11 Aralık 2025. https://countercurrents.org/2025/01/polytheism-and-social-justice-an-islamic-perspective-on-power-oppression-and-liberation/?utm_source=chatgpt.com.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı: Ömer KÖKSAL	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Marmara Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	-
Yüksek Lisans	
Üniversite	Dicle Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Dinler Tarihi
Makale ve Bildiriler (Varsa)	
1. 2.	