

Beyhude Bir Çaba: İslam Siyaset Düşüncesinde Theôriayı Aramak

ERDAL KURĞAN*

Öz

İslam ve siyaset ilişkisi gündeme geldiğinde, siyaset felsefesi bağlamında, ana akım yaklaşım İslam'ın bir siyaset teorisinin olmadığı şeklindedir. Batı merkezci yaklaşımların Batı dışı medeniyet havzalarının düşünsel birikimlerini yadsıması bilindiği için, bu yaklaşımların İslam'ın bir siyaset teorisinin olmadığını dile getirerek siyaset felsefesi bağlamında Batı'nın biricikliği iddiasını yeniden üretmeleri anlaşılabilir. Ancak literatürde Batı merkezci tutumlara eleştirel yaklaşan metinlerde de benzer bir kabul, politik olanı *theôria* aracılığı ile düşünme söz konusudur. Onlar da İslam'ın kendine has bir teorisinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu makalede *theôria* faaliyetinin politik varoluş bağlamında Grekler'den hristiyan teolojisine, oradan da modern düşünceye kadar farklılaşarak süreklilik arzeden bir anlama faaliyeti olduğuna değinilerek niçin İslam düşünürlerinin politik olanın *theôriasını* kurmadıkları incelenecektir. Varlığı teorileştirme, herhangi bir varoluşu teorik zeminde kurma faaliyetinin, Grek ve hristiyan düşüncesinde doğaya (ya da doğa durumuna) yönelik olan bir eylem (temaşa) olması yanında tanrısal/evrensel olanı kurma/inşa etme olduğu da vurgulanacaktır. İslam siyaset düşüncesinde ise politik olanın tümellerinin *usul* aracılığı ile üretildiğini ileri süren bu çalışma, *usule* bu bağlamda yaklaşılmasını önermektedir. Böylece teorileştirme faaliyetinin politik olan hakkında konuşmanın biricik imkânı olduğu kabulünü eleştirerek, *theôria* yapmadan da politik varoluş hakkında düşünmenin imkânını tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam siyaset düşüncesi, Theôria, Siyaset teorisi, Usûl, Usûl-i fıkıh.

A Futile Endeavor: Seeking Theôria in Islamic Political Thought

Abstract

When the relationship between Islam and politics is addressed within the context of political philosophy, the mainstream approach holds that Islam does not possess its

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı / Asst. Prof., Marmara University Institute of Middle East and Islamic Countries, Department of Sociology and Anthropology of the Middle East. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0002-6668-2804. e-posta: erdal.kurgan@marmara.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1730188 • Gelis/Received 30.06.2025 • Kabul/Accepted 05.03.2026

Atıf/Citation Kurğan, Erdal, "Beyhude Bir Çaba: İslam Siyaset Düşüncesinde Theôriayı Aramak", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 56 [2026]: 9-41.

own political theory (*theôria*). The tendency of Eurocentric perspectives to disregard the intellectual heritage of non-Western civilizations is well-known; that these approaches, by asserting that Islam lacks a political theory, are thus effectively reproducing the claim of Western uniqueness in the realm of political philosophy. The idea of thinking about the political through the lens of *theôria* can be found in texts that are critical of Eurocentric approaches, which also argue that Islam has a distinct theory of its own. This article argues that Islamic thinkers did not formulate a *theôria* of the political, examining the reasons for this difference in orientation by highlighting how the activity of *theôria* has functioned as a continuously evolving process of understanding in the political existence context, extending from the Greeks to Christian theology and then to modern thought. The act of theorizing existence—that is, establishing any form of existence on a theoretical foundation—is, in Greek and Christian thought, both an action (contemplation) directed toward Nature (or the State of Nature) and a process of establishing or constructing the divine/universal. This study posits that in Islamic political thought, in contrast, the universals of the political are produced through *uṣūl* (foundational principles); and this article argues for approaching *uṣūl* from this methodological perspective. By doing so, the article critiques the assumption that the act of theorization is the sole means of speaking about the political, thereby discussing the possibility of thinking about political existence without resorting to *theôria*.

Keywords: Islamic political thought, *Theôria*, Political theory, *Uṣūl*, *Uṣūl al-Fiqh*.

Giriş¹

XIX. yüzyılda pozitivistizmin zaferini ilan edip hakikatin, diğer bir deyişle gerçekliğin yegâne yolu olarak “bilim”i sunması, pozitivist bilgi dışındaki bütün epistemik çabaları değersiz kılmıştır. Olgusal dünyanın bilgisine fizik, kimya ve biyolojinin imkânıyla ulaşılırken insan ilişkilerinin ve toplumsal olanın bilgisine ise ağırlıklı olarak Auguste Comte’un “sosyal fizik”² dediği sosyoloji ile ulaşılabaktı. XX. yüzyılda sosyolojinin disiplinler alanı daha rafine olurken, toplumsallığın politik veçhesi siyaset bilimine ve siyaset teorisine kalmıştır denebilir. Ancak toplumsal ilişkilerin içkin olduğu kanunların keşfi görevi ister sosyoloji ister siyaset bilimi isterse de siyaset teorisi olsun, her zaman Avrupa merkezci epistemolojinin sınırları içinde kabul edilir. Bu sebeple İslam’ın siyaset hakkındaki genel kabulleri, müslümanların onlarca asır boyunca toplumsallıklarını ve politik yapılarını inşa ederken başvurdukları kurumlar/kavramlar Avrupa merkezci yaklaşım tarafından yadsınır.³

1 İslam Araştırmaları Dergisi’nin anonim hakemlerine, İSAM AYP-İslam Toplumlari grubundaki arkadaşlarıma ve bu grubun sorumlu hocası Nurullah Ardic hocama yapıcı eleştirileri ve tavsiyeleri için teşekkür ederim.

2 Kabakçı, *Sosyolojiyi Kurmak*, s. 121.

3 Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*; Black, *The History of Islamic Political Thought*.

Bu çalışma, bahse konu Avrupa merkezci yaklaşımın temel kabullerinden olan “İslam’ın otantik bir siyaset felsefesinin veya teorisinin olmadığı” ithamını *theôria* kavramını ve pratiğini merkeze alarak problematize etmektedir. Bunu yaparken öncelikle otantisite⁴ problemi dediğimiz meseleye değinip hiçbir kültürel üretimin boşlukta yaratılmadığından, farklı kültür ya da medeniyet havzalarının birbirinden sürekli etkilendiklerinden bahsedilecek, ardından *theôria* bağlamında çağdaş Batı düşüncesinin Grekler’den Hıristiyanlığa, oradan da modern uygarlığa kadar içinde barındırdığı sürekliliği teoloji güzergâhında inceleyecektir. Çünkü *theôria* faaliyeti teolojiye gömülü olarak varlığını sürdürmüştür. Bu minvalde otantik Katolik geleneğine vurgu yapan Saint Augustinus’un üçlü teoloji ayırımına, özellikle *doğal teoloji* kavramsallaştırmasına değinerek otantik Katoliklik’te bile varlığını devam ettiren Grek düşüncesinin modernitenin kurulumuna katkısı dile getirilecektir. Bunu yaparken asıl maksadımız, *theôria* faaliyetinin Batı düşüncesinin kurucu merkezi olduğuna işaretlerle, *theôria* faaliyeti dışındaki düşünce pratiklerinin niçin makbul görülmediklerine değinmektir. Buradaki temel gerekçenin Avrupa merkezcilik olduğunu ve onun da Grekler’den beri devam edegelen bir kavrayış tarzı olduğu ileri sürülecektir. Böylece *theôria* faaliyetinin, bugün varsayıldığına aksine, salt bilimsel bir gayeye matuf icra edilmediği, aksine en başından beri (presokratik dönemden beri) Grek düşüncesinin tanrısal olana yaklaşma ameliyesi olduğu vurgulanacaktır. Ancak makalenin birkaç yönden kısıtları da olacaktır: İlk olarak, çağdaş sosyal bilimlerde ya da doğa bilimlerinde kullanılan *teorinin* mevcut anlamlarının değil, bu anlamların kendinden türediği, anlamların kökenindeki düşünsel ve metafizik çaba tartışılacaktır. Bu tartışmayı kavramın tarihsel olarak erken modern dönem ile klasik modern dönemdeki kullanımlarını merkeze alarak yapmakta; geç modern ya da postmodern dönemdeki kullanımlarını -yani XX. yüzyılın ikinci yarısındaki kullanımlarını- incelememektedir.⁵ Çünkü *teori*

4 Buradaki çabamız, Adorno’nun problematize ettiği *otantisite* meselesiyle ilgili değildir (Adorno, *Sahicilik Jargonu*). Tam tersine müslüman varoluşun *politik olana* dair kendi otantik tarzına vurgu yapmayı amaçlamaktadır.

5 Teoriyi çağdaş anlamda “bir olgunun, olayın ya da durumun sürekli tekrarlanan deney ve gözlemler neticesinde varılan açıklaması”; “bir olay ve olgunun açıklamasında kullanılan düşünceler bütünü” veya “bir bilim dalına temel olan, birbiriyle bağlı ve sistemli olarak kurgulanmış açıklamalar bütünü” olarak tanımlamak mümkündür. XX. yüzyılın ikinci yarısında postmodernite tartışmalarının yaygınlaştığı vasatta, pozitivist bilim anlayışının varsaydığı bilimin mutlak açıklayıcı kudreti sorgulanmaya başlanmış ve bir teorinin bilimsel olabilmesinin imkânı Karl Popper tarafından “yanlışlanabilir” olup olmamasına bağlanmıştır (*Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 104-116). Popper bilimsel gelişmelerin kümülatif olarak gerçekleştiğini, bu sürecin de bilim adamlarının bilimsel faaliyetlerini ve açıklamalarını her zaman yanlışlanabilir olmasının kabulüne dayandığını söyler. Popper’ın bu açıklamasıyla birlikte XX. yüzyılın ilk yarısına kadar olgusal dünyanın gerçeklerini kesin olarak açıkladıklarına

kavramının gündelik pratikteki karşılığı da değişmektedir. Makalede teorinin bu değişen kısmı değil, onun da kökeninde yatan ve bütün anlama çabalarının kendisine bağlandığı onto-epistemolojik yapısı tartışılacaktır. Varlığı teorileştirme ihtiyacının Grekler'den beri devam edegelen bir tarz olduğunu, ancak müslümanların varlığa teorik yaklaşmadıklarını iddia eden bu çalışmada, müslümanların politik varoluşunun “teorik” değil “usulî” olarak değerlendirilmesi gerektiği önerilmekte ve son olarak da bu minvalde usulün İslam düşüncesinde neye tekabül ettiğine dair öz mahiyetinde bilgi vermektedir.

Otantisite Problemi

Sosyal teorideki Avrupa merkezci yaklaşımın XX. yüzyılın sonlarında hâlâ kendine taraftar bulmasının yanında, eleştirel muhaliflerinin çoğaldığı da malumdur. Sosyoloji, antropoloji, tarih vb. disiplinlerdeki Avrupa merkezci hegemonya ile ona karşı olan Avrupa dışı vurgusu,⁶ siyaset bilimi ya da daha genel ifadeyle siyaset teorisi/felsefesi sahasında nispeten daha zayıftır.⁷ Bu sahada en dikkate değer çalışmalar, Fred Dallmayr ve yakın çevresinin karşılaştırmalı siyasetin çoğulcu perspektifle yapılmış ya da alternatif paradigmlar tavsiye eden metinlerinden oluşmaktadır.⁸ Bu metinlerdeki ima, Avrupa merkezci iddiaların aksine İslam'ın ve diğer uygarlıkların da siyaset felsefesi ve teorisi bağlamında ürettikleri çok fazla metin, teorinin ve kurumun olduğu yönündedir.⁹ Ancak bu sefer de bahse konu teorilerin kaynağının sorgulanması gündeme gelir. Böyle olduğu için İslam dünyasının siyaset düşüncesi bağlamındaki değerlendirilmesi, teori ürettiği kabul edilse bile otantisite problemiyle başa çıkmak zorunda kalır. Daha açık ifadeyle Avrupa merkezci paradigmanın üzerinde yükseldiği iki ayağı vardır; ilki, İslam'ın teorik üretimlerinin olmadığı, diğeri ise eğer İslam'da siyaset teorisi bağlamında bir şeyler varsa bunun İslamî otantisitesinin olmadığı yönündedir.

inanılan bilimsel teori(ler), bir kısım bilim adamı tarafından artık sadece olgusal dünyanın birer *açıklama modeli* olarak sunulmaktadır. Ancak bu makalede teorinin geç XX. yüzyıldaki Popperci anlamı kastedilmemekte, *theorinin* küllî açıklama iddiası temel alınmaktadır.

- 6 Bu bağlamda postyapısalcı ve Foucaultcu bir zeminde üretilen Edward Said'in metinleri, postkolonyal teorisyenlerin (Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*; Bhabha, *The Location of Culture*; Chakrabarty *Avrupa'yı Taşralaştırmak*, vb.) ürettikleri metinler ilk akla gelenlerdir; bu noktada bahsi geçen disiplinler hakkında mebzul miktarda eleştirel metin üretilmiştir.
- 7 Kaviraj, “In Search of Civil Society”.
- 8 Dallmayr, “Beyond Monologue”; Dallmayr, “Introductory Note by the Editor”; Tom, “Contextualizing the Rise of Comparative Political Theory”; Euben, *Enemy in the Mirror*; Davutoğlu, *Alternative Paradigms*.
- 9 Dallmayr, *Comparative Political Theory*.

Öncelikle dünya tarihi literatürünün de gösterdiği gibi, bir geleneğin ya da uygarlığın saf olduğunun veya olması gerektiğinin ileri sürülmesi, insanlığın ortak mirasını ve karşılıklı etkileşimini reddetmek anlamına gelir. İslam hukuk düşüncesini Bizans'a ya da Roma'ya, siyaset düşüncesini İran'a ya da Yahudiliğe,¹⁰ metafizik düşüncesini Grekler'e bağlayıp İslam'ın otantik hiçbir ürününün olmadığını, insanlık tarihine hiçbir katkısının olmadığını ileri sürmek insanlık tarihindeki geçişlilikleri ve etkileşimleri hakıyla anlayamamak demektir. Zira Bizans ya da Roma'nın kaynaklarının ne olduğu, İran siyaset geleneğinin otantikliğinin nerede başladığının ya da Grekler'in varlık düşüncesi üzerine olan düşünsel çabalarının nasıl ve kimler tarafından ortaya atıldığını tartışmadan mesele açıklığa kavuşturulamaz. Bu bağlamda, örneğin Grek alfabesinin sadece kökenlerine dair yapılan tartışmalar bile onun kültürel otantisitesini ciddi şüphelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Zira Antik Grek alfabesindeki harflerin ses değil de birer kelime olması, dahası bu kelimelerin Grekçe hiçbir anlamı yokken Fenike dilindeki nesnelere karşılık gelmesi¹¹ manidardır. Çünkü hiçbir uygarlık ve onun yarattığı kültürel birikim ve hukukî/siyasî kurumlar boşluktayken yoktan var olmazlar. Kültürel gelenekler kümülatif olarak birikerek inşa edilir. İnsan ilişkilerinin toplumsal karakteri, sürekli ve karşılıklı bir ilişkiyi öngörür. Aslında İbn Haldun'un mağluplar galipleri taklit eder¹² dediği şey, Gramsci'nin dilinde "hegemonya" olarak karşımıza çıkan şeyle aynıdır: insanların birbirini (özellikle zayıfların güçlülere) taklit etmesi. Fakat her iki düşünürün de üzerinde durmadığı ya da paradigmatik etkisi olmadığı için önemsemediği nokta, galiplerin de mağluplardan bazı şeyler aldıklarıdır. Ancak mağlupların galiplerden aldıklarına kıyasla daha az etkili olacak, merkezi paradigmayı doğrudan etkilemeyecek ve merkezi paradigma tarafından dönüştürülerek merkeze eklemenecek etkilere bunlar.

Diğer taraftan, toplumlar arası etkileşim her türlü ilişkide söz konusudur; savaşlarda karşılaşan toplumlar etkileşimde (kültürel aktarımda) bulunur, ticarete karşılıklı etkileşim ortaya çıkar, eğitimde/bilgi aktarımında etkileşim söz konusu olur. Dolayısıyla bütün insani ilişkiler belirli bir etkileşim kotasıyla vuku bulur. Ancak bu etkileşimin olması, farklı kültürel havzaların düşünsel üretimlerinin otantikliğine halel getirmez. Çünkü saf bir otantiklik hiçbir kültürel üretim için mümkün değildir; toplumsal ilişkilerin dinamik ve komplike yapısını göz ardı eden bir otantiklik arayışı

10 Crone, *God's Rule*; Crone - Cook, *Hagarism*.

11 Söz gelimi, *alfa* (α) öküz anlamına gelen *aleften*, *beta* (β) ev anlamına gelen *bethten* ve *gama* (γ) fırlayan çubuk anlamına gelen *gimelden* türemiştir (Ponting, *World History*, s. 217 vd.).

12 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 359-361.

sonusız kalmaya mahkmdur. Diğerk taraftan, İslam siyaset düşünce-sinde bir otantiklik bulunmadığını iddia eden kabul, aynı zamanda 2500 yıllık bir otantik Batı geleneğinden bahis açmaktan da geri durmamakta ve bu otantikliğin sürekliliğini sorgulamayı gündem dışı bırakmaktadır. Bunun saf bir Avrupa merkezci tavrı olduğunu söylemeye gerek yoktur.

Philosophia ve Grekler

Theōrianın Batı merkezci yaklaşımların kaynağı olması, felsefenin Antik Grekler’le başlatılması ve insanlığın *varlık* zerine düşünmesinin yegne imknı olarak *philosophianın* ileri sürülmesiyle yakından ilişkilidir. Bu ilişkinin özellikle Eflatun (Platon) sonrasında “hakikat”ın bilgi formunda aranmasının 2500 yıllık Batı düşünce geleneğinin almet-i farikası olduğu dile getirilebilir.¹³ Ancak hususen pozitivizmin zaferini ilan ettiği XIX. yüzyıl ve sonrasında Grekler’e atfedilen bu merkeziliğin ayırıcı vasfı, soyut düşünebilme becerisi olarak öne çıkar. Böylece varlık hakkındaki düşüncelerin, doğa üstü gler (tanrılar, ruhlar vb.) ve rastlantı yerine rasyonel temellendirmelerle gereklendirilerek açıklanabileceği kabul edilmiş, ardından “bilimsel” düşüncenin Grekler’de (zellikle İyonya uygarlığında) başladığı varsayımı kanon haline gelmiştir.¹⁴ Bu yaklaşıma hiç kuşkusuz pozitivizmin zaferini ilan ettiği tarihsel şartlarda anlaşılır bir durumdu. Ancak erken dönem Grek düşüncesine dair -özellikle presokratik döneme dair- yapılan düşünce tarihi çalışmalarının bugün bile çoğu zaman bu ezberi tekrarladığı dikkate alınırsa, bahsi geçen taraflı okumaya mesafeli yaklaşmamız elzem olur.

Siyaset felsefesi bağlamında cari olan literatürü gündeme aldığımızda ise, siyasi düşünce tarihinde Grekler’e atfedilen aynı merkeziliğin burada da devam ettiği görülmektedir.¹⁵ Fakat modern dönem ve sonrası için Grekler’in seklerliklerine yapılan vurgu bu noktada daha da anlamlı hale gelir. Zira Katolik Hıristiyanlığın hem metafizik kabulleri hem de siyasete yüklediği anlam, modern siyaset felsefesi tarafından dışlandığı için, seküler bir “kök/kaynak” temiz bir sayfa açmak için çok fazla kullanışlı araç vermeye müsaittir. Peki, gerçekte Katolik Hıristiyanlık ile Grekler’in varlık hakkındaki düşünceleri -ki buna daha genel anlamıyla *metafizik* demeliyiz- var sayıldığı gibi ontolojik olarak birbirlerini varoluşsal ötekiler haline getirecek kadar farklı mıydı? *Theōriayı* merkeze alarak bu soruya daha rahat cevap verebilmek için Antik Grek düşünürlerinin teolojisini hatırla-

13 Heidegger, *Metafizik Nedir?*

14 Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s. 5-6; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 30-32 ve 37-48; Cornford, *Sokrates*, s. 3-20; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 19-21; Vernant, *Antik Yunan’da Mit ve Düşünce*, s. 287-288.

15 Wolin, *Politics and Vision*, s. 5.

mamız gerek. Çünkü pagan Grekler'den Hristiyanlığa geçen ve doğayı temaşa etmeyi merkeze alan *theôria* faaliyeti, doğal teolojinin içinde kalarak modern döneme aktarılmıştır. Doğal teolojinin Grekler'den Hristiyanlığa geçişini ve bu geçişin yarattığı paradigmatik sürekliliği anlamadan, *theôriayı* hakkıyla kavramak mümkün gözükmemektedir. Modern siyaset teorisinin doğaya referansla kendini inşa ettiği de dikkate alındığında, teoloji ile doğa arasındaki irtibat bir başka boyutuyla karşımıza çıkar. Bu ise ister istemez yolumuzu *theologia naturalis* fikrine çıkarmaktadır.

Theologia Naturalis ya da Katoliklik'teki Grek Tını

Çağdaş literatürde *doğal teoloji* (*theologia naturalis*), herhangi bir vahye dayanmaksızın, akıldan hareketle doğal dünyadaki olguları değerlendirerek Tanrı'nın varlığını ispatlama çabası olarak tanımlanır.¹⁶ Doğal teoloji fikri, hristiyan Batı dünyasında Saint Augustinus'un klasik eseri olan *De civitate Dei* aracılığı ile yer bulmuş ve günümüze kadar gelmiştir.¹⁷ Saint Augustinus eserinin başındaki ilk beş kitabında, pagan dininin batıllığını ispatlamakla uğraşır. Aslında Saint Augustinus'un amacı, çiçeği burnunda bir hristiyan imparatorluk olan Roma'nın niçin yıkıma uğradığını gerekçeleriyle ortaya koymaktır. Bu çabanın bir diğer amacı ise henüz Hristiyanlığı kabule yanaşmayan pagan Romalılar'ın iddialarına cevap vermektir. Çünkü pagan kalmaya devam eden Romalılar'a göre imparatorluğun barbarlar tarafından yağmalanmasının altında yatan sebep, Roma'nın kendi tanrılarına ihanet ederek Hristiyanlığın tanrısına iman etmesidir. Oysa Saint Augustinus *De civitate Dei*'nin başında bunların yersizliğine değindikten sonra 6. ve 8. kitaplarda Hristiyanlığın (Katoliklik) Roma'yı da etkileyen Grek düşüncesinin temelinde yatan fikirlerle uyumlu olduğunu dile getirir. Ona göre Grek düşüncesinin temeli ve mutlak güneşi tabii ki Eflatun düşüncesidir.¹⁸ Augustinus'un bu tercihi bütün Katolik dünyayı derinden etkileyecek, Ortaçağ boyunca bir taraftan Aristoculuk yayılırken diğer taraftan Rönesans döneminde neoplatonculuğun kilise tarafından yeniden yaratılmasıyla sonuçlanacaktır.¹⁹ Hristiyan teolojisi ile Hristiyanlık öncesi pagan antikite arasında bir süreklilik varsayan bu düşünceye göre yeni din, antikitenin hakikatlerini tasdiklerken aynı zamanda onları tamamlar. Hatta Werner Jaeger'e göre Grek felsefesi, *theologia naturalis* kimliği ile Hristiyanlığın *theologia supernaturalis*inin temelini oluşturmamış olsaydı, Antik Grek geleneğinin sürekliliği hiçbir zaman mümkün

16 Clark, *Return to Reason*, s. 15; Thiselton, "Natural Theology", s. 195.

17 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 15.

18 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 66-71.

19 More, *The Religion of Plato*, s. vii-xii; Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 149-175; Coffin v.dğr., *Western Civilizations*, s.189.

olmazdı.²⁰ Ancak burada *theologia naturalis*in (doğal teoloji) *theologia supernaturalis*in yani doğa üstü teolojinin karşıtı olarak zuhur etmediğini, bilakis doğal teolojinin Hristiyanlık öncesinde zaten var olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Önemli ve yeni olan nokta, skolastik düşüncenin müdahalesiyle *theologia naturalis* ile Hristiyanlığın *theologia supernaturalis*inin karşılaştırılmasıdır; hatta *theologia naturalis*in *theologia supernaturalis* için başlıca meşrulaştırıcı argüman olarak kullanılmasıdır.

Saint Augustinus, kitabında antiklerin teolojik kabullerini tasniflerken Romalı bir düşünce tarihçisine referansla bütün anlatısını inşa eder: Marcus Terentius Varro. Saint Augustinus, cumhuriyetin son yıllarında yani milattan önceki son asırda yaşamış olan pagan Varro'nun *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*²¹ adlı kitabını kullanırken, Varro'nun döneminin en kültürlü -bilgi sahibi ve zekiliği bir arada bulunduran- insanı olduğunu söyler. Saint Augustinus'un bildirdiğine göre Cicero *Academica* adlı kitabında Varro'yu "en kültürlü" insan olarak tavsif ettikten sonra, Roma dininin en bilgisi olduğu bağlamında şunları da ekler: "Sanki yabancıymışçasına kendi şehrimizde yolumuzu kaybettüğümüzde sizin kitaplarınız bize evin yolunu gösterir. Kim olduğumuzu, nerede olduğumuzu sonunda öğrendik. İrdelenmemiş hiçbir şey bırakmadınız: Ülkemizin eski çağlardaki hali, tarihsel dönemleri, ibadet kuralları, ruhanî kurallar, ev hayatımız ve kamu hayatı, kentlerimizin topografyası, insanî ve ilahî şeylerin hepsinin isimleri, bölümleri, işlevleri ve sebepleri."²² Cicero'nun Varro hakkındaki şahitliği değerlidir; zira *Tanrıların Doğası*'nı yazan Cicero, Grekler'den Roma'ya *tanrısal olanın* izini sürerken Varro'nun bahis konusu ettiklerini tasdikler.²³ Çünkü "Marcus Varro'dan başka hiçbir kimse tanrıları daha dikkatle incelememiştir. Başka hiçbir bilgin bu kadarını keşfetmemiş, başka hiçbir kimse meseleye daha fazla ehemmiyet atfetmemiş, başka hiçbir kimse böylesine keskin ayırımlar ortaya koymamış, ondan başka hiçbir kimse böylesine özenli ve bu kadar çok şey yazmamıştır."²⁴ Peki, Varro teolojisi bahsinde tanrı(lar) hakkında temelde ne demiştir?

Saint Augustinus'a göre Varro teolojiyi -yani tanrılar hakkındaki anlatıları- üç türe (*genera theologiae*) ayırır: "Yunanlılar tarafından mitolojik, fiziksel ve siyasî olarak adlandırılan ve Latince'de masalsı (mitsel, E.K.),

20 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.15-16.

21 Werner Jaeger, Varro'nun ikinci bölüm olan *Antiquitates rerum divinarum* başlıklı kısmında, Roma tanrılarına dair muazzam, kusursuz bir tutarlılığa sahip olan ve çarpıcı bir bilgi birikimine dayanan bir teori inşa ettiğini belirtir (Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 16).

22 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 55.

23 Cicero, *Tanrılarının Doğası*.

24 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 54-55.

doğal ve medenî (siyasal) olarak adlandırabileceğimiz üç teoloji çeşidi olduğunu ...” söyler.²⁵ Mitsel teolojinin alanında edebî eserlerde, ağırlıklı olarak şairler tarafından anlatılan tanrıların dünyası varken; halka hitap eden siyasal teoloji devletin resmî dini olan pratikler, kültler ve ibadetler bütünüdür. Filozofların ilgilendiği doğal teoloji ise, ki Saint Augustinus için hakiki din budur, gerçekliğin tabiatında kendini aşîkâr eden kutsalın doğasını ele alan teolojidir. Saint Augustinus, onlarca sahte tanrıya tapanların bile açıkça eleştirdiği mitsel sistemden, mitsel sistemi unsurlarından biri olarak içeren ve bu unsura benzeyen yahut ondan daha da kötü olan siyasal sistemden türetilecek bir sonsuz hayata dair hiçbir umut taşımaz.²⁶ Çünkü gerçek din hakikate dayanırken şairlerin din(ler)i hoş hayallerden başkası değildir.

Varro’ya göre din, ister devlet tarafından isterse de şairler tarafından yaratılmış olsun, esas olarak insan topluluklarının sosyal yaşamındaki temel formlardan biriyle Saint Augustinus için durum bundan tamamen farklıdır. Zira *doğruluk* ve *iyilik* bağlamında devletin resmî tanrılarıyla şairlerin yüz kızartıcı mitleri arasında zerre fark yoktur; her ikisi de batıldır. Bir tarafı halk adına ve halk için devlet (polis) inşa ederken, diğer tarafı şairler inşa ederler; diğer bir deyişle her iki teolojik yaklaşım *doğası gereği* insanıdır. Ayrıca her iki teolojik yaklaşımda tanrı(lar) devletin etki alanlarıyla maluldür. Oysa gerçek bir din evrensel ve halklar üstü olmalıdır; çünkü Tanrı özünde evrensel ve ona evrensel olarak ibadet etmek gerekir. Bu evrensellik nominal olarak *Katolikus* (καθολικός/katholikós) mefhumuyla Hıristiyanlığın merkezine oturacaktır. Jaeger’e göre “Saint Augustinus’a başlıca destek, Grek felsefesinin evrenselciliğinden gelir. Grek felsefesi, hakiki doğal teolojidir, zira bizzat hakikatin doğası hakkındaki rasyonel kavrayışa dayanır; mitsel teolojinin ve siyasal teolojisininse doğa ile hiçbir ilgisi yoktur, bunlar bütünüyle insan eliyle yaratılmış yapay geleneklerden başka bir şey değildir.”²⁷ Bizzat Saint Augustinus, bu karşıtlığın, doğal teoloji kavramının tam kalbinde yer aldığını söyler.²⁸ Doğası gereği *tanrısal olan* ile insanların uzlaşısı ile *tanrısal kabul edilen* arasında ontolojik bir fark söz konusudur ve bu fark “doğa”da yatar.

Doğal teoloji, Sokrat öncesi doğa filozoflarında aslında tanrının varlığını ispatlama çabasından öte, tanrısal olanın keşfi ve tecrübesi olarak tanım-

25 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 57. Burada Varro’nun mezkûr üçlü ayırım için Grekçe nosyonları kullanması (*mythikon*, *physikon* ve *politikon*), Roma ile Grek felsefesi arasındaki sürekliliği ya da Roma üzerindeki Helenistik etkiyi göstermektedir (Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 17).

26 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 57.

27 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 17.

28 Augustinus, *Tanrı Devleti*, s. 62.

lanmaktadır. Ancak burada “tanrı” ya da “tanrısal olan” derken anlaşılması gerek zât-ı zülcelâl olan *Tanrı* değildir. Müslümanlar, hristiyanlar ve az da olsa yahudiler -dört başı mamur bir yahudi metafiziğinden bahsedemediğimiz için-, Grek felsefesindeki “tanrı”/“tanrısal olan” kategorilerini kendi gelenekleriyle analogi kurarak anlama eğiliminde oldukları için Grek metafiziğinin tanrı tartışmalarını kendi kelimâi düzlemlerine çektikleri söylenebilir. Söz gelimi İslam filozoflarının Grek metinlerinde geçen farklı-çoklu tanrıları melekler olarak çevirmeleri gibi. Fakat hakikatte mesele biraz daha farklıdır; aşağıda bunu daha açık bir şekilde tartışacağız. Hristiyanlığın -diğer bir deyişle İbrâhimî dinlerin- din (religion) kavramı Grekler’de olmadığından, onu karşılamak için Grekler *philosophy*, *theology* ve *mythology* kavramlarının toplamına başvurur.²⁹ Doğal teoloji, bahse konu ettiğimiz yanlış anlamının kaynağı olduğu için meseleyi biraz daha açmamız gerekiyor.

Teoloji, karakteristik olarak Grekler’e ait bir düşünsel tutumdur ve esas olarak Grek filozoflarının *logosa* atfettikleri büyük önemle ilgilidir; zira *theologia* sözcüğü Tanrı’ya ve tanrılara (*theoi*) *logos* vesilesiyle yaklaşmak anlamına gelir. Logosu kullanarak tanrıya yaklaşmak, bir bakıma tanrıyı/tanrısal olanı nesneleştirmek demektir. Bu sebeple Grekler için Tanrı bir *problematik* haline gelmiştir.³⁰ Buradan kalkarak, Tanrı için “teolojinin disipliner nesnesi” demek yanlış olmaz. Grek zihninin spesifik bir ürünü olan teoloji kavramı tabii olarak doğal teoloji kavramından ve dolayısıyla diğer iki teolojik yaklaşımlardan da önceye dayanır. Eflatun ve Aristo’nun metinlerinde yer yer Sokrat öncesi doğa filozoflarına atıfla kullanılırken, yer yer de doğrudan “ilk felsefe”, “ilk ilkelerin bilimi” şeklinde metafiziğe atıf yapar.³¹ Her halükârda bu kavram Aristo ve hocasından önce kullanılmamaktadır. Sokrat öncesi filozoflar doğa ile uğraştıkları için XIX. yüzyıl tarihçileri, onları “ilk doğa bilimciler” olarak görmek istediklerinden, bu filozofların doğa ile ilgili düşüncelerini onların inançlarından bağımsız olarak değerlendirmişlerdir.³² Oysa “doğa” onlar için tanrının ve tanrısal olanın yegâne mekânıydı. İleride göreceğimiz gibi tanrısal olanın çoğaltması -ya da tanrıların var olması (generation)- *teogoni* (tanrıların kökeni ve seçeresi), *kozmonogiden* ayrı değildi; çünkü “*Theogoni* aynı zamanda kozmogonidir.”³³ Grekler’in kadim yazılı kaynakları da bunu böyle değerlendirdiği için, bu Grek kaynaklarına başvurarak yazan Saint Augustinus *De civitate Dei*’de ya da Cicero *De natura deorum*’nda (*Tanrıların Doğası*)

29 More, *The Religion of Plato*, s. 2.

30 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 18.

31 Aristoteles, *Metafizik*, s. 191-193 & 347-349.

32 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*; Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*.

33 Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s. 13.

Thales'ten Anaxagoras'a kadar doğa filozoflarını ilk teologlar olarak kabul ederler.

Teolojinin disipliner nesnesi olan Tanrı(lar)ın mahiyetini sorgulamaya başladığımızda karşımıza yine *doğa* çıkmaktadır. Akıl aracılığı ile tanrısal olana ulaşmak için yönelinen “doğa”, teogonide karşımıza çıkan şekliyle ezeli ve ebedi bir varoluşu temsil eder. Tanrıların kökeni ve şeceresi üzerine yazdığı *Teogonia* metninde Hesiodos, doğadaki her şey gibi tanrıların da bir şekilde meydana geldiğini düşündüğünde, bu fikri kimse tarafından yadırganmamıştı. Dahası, kendinden sonraki anlatıcıların birçoğu ona referans vererek³⁴ benzer bir yolu izlemişlerdi. Sistematik bir tanrılar şeceresi inşa eden Hesiodos, tanrılar arasındaki ilişkiyi “X... Y’yi doğurdu, dünyaya getirdi” ifadeleriyle birbirine bağlar. Hesiodos tanrıların şeceresini verirken -aslında bu şecerenin ortaya çıkma gerekçesi “varlık”ın kökenini ve hayatın kaynağını açıklama çabasıdır- hiçbir zaman doğal dünya düzeniyle alakasını koparmaz. Hep onun içinden konuşur. Bu sebeple Hesiodos’a göre dünyanın iki ezeli ve ebedi temeli vardır: *Gaia* (toprak/yeryüzü) ve *ouranus* (gök/gökyüzü).³⁵ Bu ikisinden, dolayısıyla bütün tanrılardan önce sadece *khaostu* var olan³⁶ der; yani boşluk. Şunu hatırlatalım ki çağdaş dönemdeki kaos-kozmos dikotomisiyle bu meseleye yaklaşmamak gerek. Çünkü Antik Grekler *khaosu* bitimsiz bir karmaşa/düzensizlik olarak değil, sadece *boşluk* olarak tanımlarlardı.³⁷ Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki boşluk³⁸... Bütün tanrılar toprakla göğün, yeryüzü ile gökyüzünün birleşmesinden doğarak çoğalmışlardı. Tanrıların birleşip çoğalmalarını, *khaos*, *gaia* ve *ouranus* ile yaşıt olan bir diğer tanrı *Eros* sağlamıştır. Bu sebepledir ki gerek tanrıların gerekse diğer varlıkların birleşip çoğalmalarını sağladığı için en kadim ve en etkili tanrı olarak yaratıcı *Eros*’u görmek yanlış olmaz.

Grekler ile Hristiyanlığın -ve tabii ki Yahudilik ve İslam’ın da- tanrı kavrayışları yukarıda dediğimiz gibi temelde farklıdır: “(İbrâhimî geleneğin Tanrı’sı olarak, E.K.) *Logos* dünyanın dışında konumlanmış olan ve bu dünyayı kendi iradesiyle meydana getiren yaratıcı Tanrı’nın akli varlığının veya kudretinin cisimleşmesidir. Yunan tanrıları dünyanın içinde konumlanmışlardır; evrenin en büyük ve en yüce parçaları olan yeryüzü

34 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 18.

35 Hesiodos, *Theogonia*, s. 4 [*Teogonia* # 45].

36 Hesiodos, *Theogonia*, s. 7 [*Teogonia* # 116].

37 Aristoteles, *Fizik*, s. 137 [iv. 4, 208^b, 25-35].

38 Tabii burada *varoluş* olarak *boşluğun* varlığı da *yokluğun* varlığı gibi tartışılmaz. “Nasıl varlık vardır da yokluk yoktur ya da varlık varken yokluk niçin yoktur?” sorusunu “Boşluk nasıl vardır?” şeklinde de ifade edebiliriz. Ancak buna tatmin edici bir cevap bulamayız.

ve gökyüzünden gelirler ve her şeyi vücuda getiren temel bir güç olarak kendisi de dünyaya ait olan *Eros*'un kudreti aracılığı ile üremeye devam ederler. Dolayısıyla Hesiodos'un hipostatik zihni doğa yasalarını her şeyi idare eden bir prensip olarak değil de tanrılar içinde bir tanrı olarak ifade ediyor olsa bile, bu tanrılar zaten doğa yasaları olarak adlandırdığımız şeye tâbidirler.”³⁹ Bundan dolayı varlığın kökeninin ne olduğu sorusu, Hesiodos'un kurduğu teolojik dünyada aynı zamanda doğa araştırmasıyla eş anlamlıydı. Bu sorunun peşinde -2500 yıllık Batı düşünce geleneği hâlâ aynı sorunun peşinde- koşan Sokrat öncesi filozofların tanrılarla ilgilenirken ürettikleri düşünceler onlar için hem doğa araştırması hem de teoloji iken, modern dönemde o filozofların değerlendirilmesi sadece doğa bilimci kimliklerine hasredilerek çalışma alanları daraltılmıştır. Sadece çalışma alanları daraltılarak kalmamış, aslında dünya görüşleri de (Weltanschauung) aslı yörüngesinden saptırılmıştır.

Yukarıda meseleyi biraz da uzatma pahasına, değindiğimiz gibi Grekler'in doğaya dönük bu araştırmaları dinî bir kaygıdan ayırıştırılarak değerlendirilmekte, onların soyut düşünebilme becerileri yani *theôria* faaliyeti gerçekleştirmeleri, Grekler'in (aslında Batılılar) insanlık tarihinde felsefi ve bilimsel düşünceyi ilk pratize eden kültür oldukları varsayımına zemin hazırlamakta kullanılmaktadır.⁴⁰ Peki gerçekten *theôria* faaliyeti XIX ve XX. yüzyıl düşünce tarihçilerinin kabul ettiği gibi dinî olandan ya da tanrısal olandan farklı bir pratik miydi? Dahası, modern dönemde bütün bilim alanlarına sızan, bir disiplinin kurucu paradigması olarak kabul edilen o disipline ait *teoriler*, bugün *theôria* amelinden tamamen bağımsız mıdır? Bunlara ilişkin olarak, politik olanın teorisini kurma çabası mevzubahis ilişkilerden azade midir? Bu ve benzeri sorulara *theôrianın* görüngülerinin ne olduğuna değinmeden cevap vermek mümkün değildir.

Batı Düşüncesinin Yegâne İmkânı: Theôria

Fen bilimlerinin yanında, tarih, sosyoloji, antropoloji, iktisat, siyaset bilimi vb. bütün sosyal bilim disiplinlerinde XX. yüzyılın başlarına kadar *nomotetik* olarak kullanılan *teori* kavramı, üzerinde çok düşünülen bir ifade değildir. Kavramın kendisi ve pratiği hakkında çok farklı anlamlar ileri sürülebilir. Farklı anlamların ileri sürülebilmesi, kavramın anlam kapsamının genişliği ile ilgili olduğu gibi, kavramın kullanıldığı bağlamla da ilgilidir. Disipliner bağlam, örneğin anlamın sınırlarını belirleyen en kuvvetli unsurdur. Fakat kavramın kendisi disipliner bağlamı da aşan bir kuvvete sahiptir. Söz gelimi sosyoloji disiplini içerisinde kullanıldığında *teori* tek bir anlamı ifade etmemektedir. Sosyolojide *teori*: (i) İki veya daha fazla

39 Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 29.

40 Schrödinger, *Doğa ve Yunanlar*, s. 29-36; Whitehead, *Bilim ve Modern Dünya*, s. 24-27.

değişken arasındaki ilişkiyi veren bir genel önerme ya da mantıksal olarak birbirine bağlı önermeler setini ifade etmek için; (ii) hususi bir sosyal fenomenin açıklanması için; (iii) sosyal dünyadaki ampirik bir fenomen hakkında konuşmak için (yani nedensel bir ilişki kurmadan sadece durum tespiti yapmak için); (iv) büyük yazarlar/düşünürler/akademisyenler veya onların takipçilerinin çalışmalarına referans vermek için; (v) birinin dünyayı algılayışı ve kavrayışını, dünya görüşünü ifade için; (vi) köktenci normatif birleşenleri incelemeyi, araştırmayı ifade için ya da farklı niyetlerle yapılan ve daha büyük anlatılara bağlanan sosyal çalışmalar için kullanılır.⁴¹ Fakat insanın dışsal dünyayı kavramak için niçin mutlaka bir teoriye ihtiyaç duyduğu üzerinde çok durulmaz. Söz gelimi insan zihninin zaman ve mekân bağımlı olması, varlığı olduğu gibi ve külli olarak kavrayamadığı için çeşitli spekülasyonlarla ve modellerle varlığı açıklamaya çalışması geç XX. yüzyılın teoriye yüklediği anlamdır. Oysa “Varlığı teorileştirmek, teori aracılığı ile anlamak ve anlamlandırmak niçin gereklidir?” sorusu, modelleme öncesidir; bu ise “teorik” dünya(lar)ın varlığının verili olarak kabul edilmesiyle modeli aşar.⁴² Daha da açmak gerekirse, sosyal dünyanın varoluşuyla ve onun kavranışıyla ilgili bütün çabaların bizi niçin *teoriye* götürdüğü ya da götürmek zorunda olduğu net değildir. Fakat *theôrianın* Batı düşünce geleneği içindeki yeri sorgulandığında bu soruların cevabı açıklığa kavuşabilir: Batı merkezci bir epistemik dünyanın içerisinde olmanın getirdiği bir zorunluluktur bu.

Heidegger’e göre kadim Grek dünyasının Eflatun ve sonrasında müessesleşen ancak daha öncesinde düşünölmeye başlayan ve şiirde terennüm edilen karakteri, bugün hâlâ Batı düşüncesinde mevcuttur; hem de öyle bir tarzda mevcuttur ki, “... Onun hâlâ kendisinden gizli olan özü, her yerde karşımıza çıkar ve bilhassa ona en az ihtimal verdiğimiz yerde, yani kadim dünyaya baştan sona yabancı olan ama yine de özsel orijini kadim dünyada bulan modern tekniğin hükümrانlığında bize yaklaşır.”⁴³ Modern tekniğin hükümrانlığı salt enstrümantal bağlamda düşünölmelidir. Sosyal bilimlere ait, toplumsal olanın anlaşılması için kendisine başvurulmuş bütün *teknikler*, toplumsal organizasyon ve yönetim bağlamıyla bir “teknik” olan demokrasi vb. birçok farklı veçhede modern tekniğin hükümrانlığını görmek mümkündür. Bu sebeple bugün sosyal bilimlerin her alanında, hususen siyaset felsefesinde ya da siyaset teorisinde

41 Abend, ‘The Meaning of “Theory”’, s. 177-181.

42 Aslında metafizik bağlamda *theôria* zaten *verili olan dünya* üzerinde temaşa etmek anlamına gelir; fakat benim burada sorgulamak istediğim daha çok “politik olan”ın teorisi meselesidir. Varlığın verili olanı üzerindeki temaşaya dikkatimi çektiği için Baha Zafer’e müteşekkirim.

43 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 16.

bu karakter çok belirgindir. İçinde zuhur ettiği dünyanın baskın izlerini taşısa da kendine ait yenilikleri de mevcuttur. Ancak bahse konu kılacağımız mesele yeniliklerinden ziyade, değişmeyen özellikleri üzerine olacak. Bu bağlamda yukarıda sorduğumuz teori kavramını, teorileştirme zorunluluğunun kökeninde yatan ontolojik ve epistemolojik gerekçeyi anlamak için irdelememiz gereken kavram ya da pratik *theôriadır*.

İster ontolojik zeminle ister epistemolojik kabullerle ilgili olsun, kavramlar boşlukta ortaya çıkmazlar. Yaşadıkları dillerde geçirdikleri semantik değişimler/dönüşümler, bahse konu dili konuşan insanların hayat algılarındaki, hakikat tasavvurlarındaki değişimlerin/dönüşümlerin izlerini de üzerlerinde taşır. Bu bağlamı da dikkate alarak, kavramların jeneolojisini yaptığımızda, hakikat tasavvurlarının izini sürebilmek mümkün hale gelir. Böyle bir çaba bizi ister istemez etimolojiye götürecektir. Ancak burada belirleyici olan, etimoloji ile kurduğumuz ilişki biçimidir. Kavramların eski ve çoğu defa artık kullanılmayan anlamlarının sadece dile getirilmesi veya onları yeni bir formda kullanma amacıyla bu anlamların cömertçe sahaya sürülmesi, bizi keyfilikten başka hiçbir yere götürmez. Önemli olan, bir sözcüğün erken anlamıyla sonraki anlamları arasındaki ilişkinin sözcüğün söz ettiği şeyin değişimlerine ulaştırıp ulaştıramayacağıdır.

Teori sözcüğü Grek dilindeki *theôrein* fiilinden gelir; bu fiile ait olan isim *theôriadır*.⁴⁴ “... *Theôrein* fiili, iki kök sözcüğün, *thean*ın ve *horaônun* bir araya gelmesinden türemiştir. *Thea*⁴⁵ bir şeyin kendisini izhar ettiği veçhe, bir şeyin kendisini sunduğu dış görünüştür. Eflatun mevcut olan şeyin ne olduğunu gösterdiği bu veçheye *eidos* adını verir. Bu veçheyi görmüş olmak, *eidenai*, bilmektir (wissen).”⁴⁶ Dolayısıyla ona göre “hakikat” bilgi formunda, bu görme eylemiyle varlık bulur.

Heidegger, *theôreindeki* ikinci kök sözcüğü olan *horaônun* ise “bir şeye dikkatlice bakmak, onu gözden geçirmek, ona yakından bakmak” anlamını taşıdığını belirtir. Böylece bundan şu anlam çıkar ki, *theôrein*, *thean* *horandır*; yani mevcut olan şeyin görülebilir hale geldiği dış görünüşü (diğer bir deyişle *zuhuru*) dikkatlice temaşa etmek ve böyle bir görüş -görme- sayesinde ondan gözlerini alamamaktır. Varlığa dair olan bu temaşa hayatı, *bios theôretikos*, Grekler için özellikle *düşünme* olarak en saf biçimi içinde, en yüksek eylemdir. Bu sebeple Grekler’den modern Batı zihniyetine kadar *theôria* faaliyeti, derin düşünmenin yegâne ve mutlak yoludur. Çünkü bir tarafıyla soyut düşünebilme potansiyelini gerekli kılarken aynı zamanda tanrısal olanla ilişki kurabilme potansiyelini de temsil eder. *Theô-*

44 Peters, *Antik Yunan Felsefesi*, s. 374-375.

45 Heidegger, aynı yerde “theater/tiyatro”nun da bu kök anlamdan türediğini hatırlatır.

46 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 22-23.

ria yalnızca kendisine bağlanan fayda sebebiyle değil, bunun da ötesinde, kendinde insan varoluşunun tekâmül ettiği biçimdir. Zira “Theôria, mevcut olan her şeye ait olan dış görüşlerle yani tanrıların halihazırlığını (gegenwart) ıslıl ıslıl parıldatmaları bakımından insanı parıldayışları içerisinde ilgilendiren o görüşlerle saf bağıntıdır.”⁴⁷

Heidegger’e göre Grekler’in düşündüğü çift anlamlı ve her yönden yüksek ve yüce olan şekliyle teorinin özü, bugün fizikte görelilik teorisinden, biyolojide evrim teorisinden, tarihte döngüsel teoriden, hukukta doğal hukuk teorisinden söz ettiğimizde, her zaman tanımlamaların içinde gömülüp gizlenmiş olarak varlığını sürdürür. “Bu sebeple, modern biçimde anlaşılan ‘teori’ içerisine erken *theôrianın* gölgesi hâlâ gizlice sızar. İlki ikincisinden hareketle yaşar ve bu, aslında sadece dışsal olarak tespit edilebilir tarihsel bağımlılık anlamında değildir. Burada vuku bulmakta olan şey, şimdi şu soruyu sorduğumuzda daha açık hale gelecektir: Erken *theôriadan* ayrı olarak, ‘Modern bilim real olanın teorisidir’ cümlesinde adı geçen *teori* nedir?”⁴⁸ Bu sorunun cevabı bizi Romalılar’a götürecektir.

Grekler’den sonra Romalılar, *theôreini contemplari* ile, *theôriayı contemplatio* ile çevirirler.⁴⁹ Fakat bu basit çeviri, *theôriadaki* Grek tarzını yolundan çıkararak, Romalı bir tını ekler. Zira *contemplari* şu mânaya gelir: Bir şeyi ayrı bir dilim halinde bölmek ve onu orada kapatmak (sabitlemek). Bu sebeple aynı kökten türeyen *templum*, Grekçe kökenini *theôreinin* kendisinden türediği şeyden bütünüyle farklı bir deneyimde bulan *temenosa* karşılık gelir; yani kesmek, bölmek. Kesilemez olan, *atmétondur*, *a-tomondur*, bugünkü kullanımda da hâlâ hayat bulan *atomdur*.⁵⁰ XX. yüzyıla kadar fen bilimlerinin varlığın en küçük yapı birimi olarak kabul ettikleri atomun, sosyal bilimlerde, özellikle siyaset biliminde ya da siyaset felsefesinde *bi-reye* yani *individuala* -in (not) + *dividus* (dividual), yani bölün(e)meyen-tekabül etmesi boşuna değildir.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında diyebiliriz ki doğal teolojinin logos vasıtasıyla “Tanrı/Tanrısal olan”ı keşfetmek, vecd ile onda sükûn bulmak için yöneldiği “doğa”, insana ancak belirli bir ilişki biçimiyle kendini açar: Theôria. Modern felsefe ve *felsefenin* bağrından kopan diğer disiplinler (ister fizik bilimler isterse tin bilimleri olsun farketmez) her ne kadar otantik *theôrianın* mahiyetinden ayrı pratikler uygulasalar da; XX. yüzyılın ortalarına kadar “teorileştirmek, teorik düşünmek, teori yapmak” vb. birçok ifadede Grek tınısını duymak mümkündür. Grekler’in kozmik dün-

47 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 23.

48 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 24-25.

49 Peters, *Antik Yunan Felsefesi*, s. 374-375.

50 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 25.

yayı temaşa için kullandıkları *theôria* ifadesi, canlı-cansız bütün doğayı sadece temaşa etmek anlamına gelmez: *to theion* ya da *ta theia oraô*, “Kutsal olanı (theion) görüyorum (oraô)”, “Kutsal şeyleri görüyorum” anlamına da gelir.⁵¹ İnsan(lık)ı kuşatan gerçekliğin içinde “kutsal” yani “tanrısal olan”ı temaşa etmeye çalışmak, ona ulaşmak en yüce ve değerli ameli ifade eder.⁵² Bu ameli sıradan insanlar yerine getiremez; ancak tanrısal olanı düşünebilecek yetkinlikteki insanlar bu tanrısal eylemi gerçekleştirebilir. Evrensel ve tarihsiz olan bu tanrı(sal), *theôria* faaliyetiyle keşfedilen tanrısal kanunların evrensel (tarih üstü) geçerliliğinin de kaynağıdır.

“Varlık”ın özüne yönelen temaşa, evrendeki bütünlüğe, ahenge ve dengeye şahit olur. *Kozmos* olarak tarif edilen denge, bütün varlıklar için takip edilmesi gereken yolu, uyulması gereken kaideleri içkin olan evrensel düzeni/nizamı temsil eder. Bütün kevniyatı olanca çeşitliliği içinde düzenli ve canlı bir varlık, “asıl olan tek varlık” olarak kabul eden Grek düşüncesi, mutluluğun yegâne yolu olarak bahsi geçen dengeyi ve düzeni gösterir. Çünkü kevniyat, en küçük unsurundan en büyük parçasına kadar birbirine bağlı ve koordineli çalışan bir canlı/ruh/physikhe⁵³ gibi tasavvur edilir. Mükemmelliği temsil eden bu varlıkta her şeyin yeri ve görevi bellidir. Erdem ve mutluluk, her şeyin/herkesin *olması gerektiği yerde, olması gerektiği gibi olmasıyla* mümkün olur.⁵⁴ *Theôria* tanrısal olanı müşahedeyle, kimin/neynin nerede olması gerektiğini bulmamıza yardımcı olacak tek faaliyettir.

Doğaya dönecek olursak, Grekler için kutsal olan (theiôn) bizatihi kozmik varlığın ve düzenin kendisidir; yani kozmostur. Logos, bu tanrının düzenini keşfetmeye çalışırken, şahsi bir Tanrı ile ya da zât-ı zülcelâl olan Allah azze ve cellenin kudretinin tecellisiyle ilgilenmez. Antik Grek düşüncesinde böyle bir tanrı tasavvuru, yukarıda da değindiğimiz gibi yoktur. Dünyanın nizamıyla iç içe olan, en küçük canlıların en büyük varlıklarla kurdukları ilişkinin mütenasipliğini keşfeden, teoriyi *logosla* mantıkî (logical) olarak tatbik eden gözlemci, aslında kozmostaki (kendi içinde *dengeli/adil* ve *güzel* olan) nizamı yani tanrısal olanı keşfetmiş olur.⁵⁵ Kutsal ve mucizevi olan bu varoluş, insanî değildir; ama dünyevi olanın üstünde *aşkın* da değildir. Diğer bir deyişle insan(lar) bahse konu olan kutsallığı inşa/icat edemezler; en fazla yapabilecekleri -ki bunu da ancak insanların çok azı

51 Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, s. 18.

52 Aristoteles, *Metafizik*, s. 193.

53 Physikhe hakkında daha ayrıntılı bir çalışma için bk. Rohde, *Psykhē*.

54 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*.

55 Burada çağdaş güzellik algısının “kozmetik” nosyonuyla ilişkisinin köken olarak kozmostaki *denge* ve *ahenge* dayandığını hatırlatmalıyız. Güzellik algısının dahi kökeni olarak çok gerilere gittiği bir vasatta, *theôria* faaliyetini Grekler’e kadar geriye bağlamanın anlamlı olduğu ortaya çıkar sanırız.

olan filozoflar yapabilir- müşahade etmektir. Bu doğanın ahenkli yapısı yani kutsallığı, dünyevi olduğu için *içkin*, insanî olanın üstünde olduğu için de *aşkındır*. Varlığa içkin olan bir aşkınlıktır söz konusu olan. Cicero, Grekler'deki doğanın bizzat akıl sahibi olduğu kabulünü Stoacılar üzerinden *Tanrıların Doğası*'nda şöyle ifade eder: "Evren tanrıdır; her tarafa yayılan evren ruhu tanrıdır; bu ruhun zihinde ve akılda bulunan yönetici ilkesi tanrıdır; önceden belirlenmiş yazgı ve gelecekte olacakları yöneten kaçınılmazlık tanrıdır; sonra demin esir dediğim o ateş tanrıdır; ayrıca su, toprak, hava gibi doğadan yayılan ve doğada kalan şeyler tanrıdır; güneş, ay, yıldızlar ve her şeyi kucaklayan evrensel birlik tanrıdır."⁵⁶

Akıl sahibi olan doğa bizzat tanrıdır. Logosun tanrıya yaklaşması, doğaya içkin ahengi ve düzeni keşfetmesidir. Dediğimiz gibi, doğal olanın değişmezliği ve evrensel olması, tanrısal olmasından kaynaklanır. Varlığın kökeni ister tek madde (toprak, ateş, su veya hava) isterse dört unsurun bileşiminden oluşsun, doğadaki değişimin yönü, olabilecek bütün ihtimallerin toplamı olan "Tanrı"nın dediğinden farklı olamaz. Dolayısıyla tanrı(lar)ın logos vasıtasıyla incelenmesi olan *teoloji* ya da daha komplike ifadesiyle *metafizik* kozmos üstü değildir. *Theôrianın* işbu işlevleri Hıristiyanlık'la bazı değişimlere uğrasa da modern dünyaya kadar kendi asli güzergâhında akmaya devam eder. Hıristiyanlığın müdahalesi kutsî olan *logosu* bir insana hasrederek kutsallığı doğadan ayırıştırmasıdır. Kilisenin rahminde gelişen modern bilim, her ne kadar ileride bu kökene isyan edip ontolojik ve epistemolojik bağımsızlığını ilan edecek olsa da, bu güzergâhta ilerler. Teolojinin olduğu gibi modern bilimin de kendi araştırma nesnesi "doğa"dır. Ancak doğaya atfedilen anlam burada biraz kırılmaya uğrar. Daha doğrusu doğaya yüklenen anlam, hıristiyan metafiziğinin *logosu* insan olan Tanrı'ya atfetme kabulünü reddederek farklı bir güzergâha girer. Doğanın mutlak kuşatıcılığı ve kutsiliği, onu paranteze alan hıristiyan teolojinin terkiyle yeniden merkeze gelir. Ama bu sefer o, artık seküler bir kutsiyetten bahisle ancak gündem olabilecektir. Ve doğa, "salt doğa" bilimin nesnesi olduğu gibi konusu da olur.⁵⁷

Real olan şeyler bilimin konusu olan şeylerdir. Heidegger'in ifadesiyle tanıtlayacak olursak "Bilim real olanın teorisidir." Real olan bir ardışıklığın sonucu var olan şeydir. Ardışıklık, doğada var olan bütün *hayat* faaliyetini temsil eder. Aristo'nun tanrıyı buradaki ardışıklığın ilk sebebi olarak yerleştirerek, *kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici* olarak konumlandır-

⁵⁶ Cicero, *Tanrıların Doğası*, s. 63-64 [I, 39-40].

⁵⁷ Ancak tekrar doğaya yönelik olarak gerçekleşen bu dönüş, tanrısal olanı da tekrar doğaya atfeden yaklaşımları da doğuracaktır. Özellikle romantik eleştiri ve sonrasında zuhur edecek olan panteist yaklaşım ilgi çekicidir (Beiser, *Aklın Kaderi*, s. 72-191; Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, s. 378-385).

ması bundandır. Her ne kadar Hristiyan gelenek doğal teoloji ile tanrının inayetini kavramaya çalışsa da salt varlık olarak doğa, modern dönemde Hristiyanlığın *theologia supernaturalis*ini dışlayacak ve varlığı ardışıklıklar şeklinde tanımlanarak yeniden kurulacaktır. Yeni kurulan dünyayı okumanın dili *philosophia* değil, *matematik* olacaktır. Matematik doğaya içkin olan bu ardışıklıkların denklemsel ifadelere gelmesinde içe yarar. “Matematik ... niceliksel sonuçlar saptama amacıyla sayılarla işlemler yapma anlamında bir hesap etme değildir; aksine/belki matematik, her yerde denklemler aracılığı ile bütün düzen bağıntılarının harmoniye sokulmasını kendi beklentisinin hedefi olarak kuran ve dolayısıyla salt mümkün her düzenlemeyi önceden temel bir denklemle ‘hesaplayan’ bir hesap etmedir.”⁵⁸

Sadece doğa bilimleri matematiğin diliyle konuşmaz. Neredeyse onlar kadar sosyal bilimler de -ve tabii siyaset bilimi/teorisi de- matematiğin dilini kullanır. Bu geçişin altında yatan sebep şudur: Therianın nesnesi doğadan topluma geçer. Therianın araştırma nesnesi modern öncesi dönemde doğa iken, modern dönemle beraber doğaya bakarak inşa edilen siyasal olan artık temel araştırma nesnesi olmaktadır. Fakat bu geçiş hiçbir zaman doğayı dışlayarak gerçekleşmez; *contemplatio*ya uygun şekilde matematiğin dili kullanılarak doğaya bakıp insan ve toplumsallığı problematize edilir. Thomas Hobbes, modern siyaset felsefesinin kurucu metinlerinden olan kitabı *Leviathan*’da, akletmeyi hesap etme olarak tanımlarken tam da bunu yapar: “Bir insan *akıl yürüttüğünde* bütün yaptığı, parçaların *toplanmasından* oluşan bir toplam veya bir toplamın bir başka toplamdan *ıkarılmasından* oluşan bir bakiye düşünmektir; bu, sözcüklerle yapılyorsa, bütün parçaların adlarının diğer parçanın adıyla ilişkisinin düşünülmesidir. ... zet olarak, *toplama* ve *ıkarma* için hangi konuda olursa olsun bir yer varsa, akıl için de vardır; bunların olmadığı yerde, akıl için yapacak bir şey yoktur. ... Akıl, *düşünme* yeteneği yani düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmış genel adların *hesaplanmasından* yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir ...”⁵⁹ Yani politik varoluşun aktörü olan birey, matematiksel rasyonalliteyle hareket eder. İnsan toplumsallığını anlama çabası olan siyaset felsefesinin “theria”sında nesne yine “doğa” olmakta, hukuk doğa temelli (*doğal Hukuk*) inşa edilmekte; insanların devlet öncesi durumları “doğa durumu” (state of nature) olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰

58 Heidegger, *Bilim zerine İki Ders*, s. 30.

59 Hobbes, *Leviathan*, s.42-43.

60 Hobbes, *Leviathan*; Locke, *Yönetim zerine İkinci İnceleme*; Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*.

Diğer taraftan antik Grekler'deki doğa tasarımı, modern dünya görüşünde de varlığını derinden sürdürmektedir. Örneğin XX. yüzyılın en önemli problemlerinden olan “zaman” hakkında konuşan Werner Heisenberg'e göre, ardışıklık bağlamında *nedensel-olana ilişkin sorun, zamanı ölçmeye ilişkin tamamen matematiksel bir sorundur*.⁶¹ Modern bilim doğadaki matematiksel düzenin harmonisini, birbirine bağlı denklemler aracılığı ile ifşa ederek theôria faaliyetini gerçekleştirir. Bu bağlamda Hobbes siyaset felsefesinin disiplinler nesnesi olan “insan”ı en küçük yapıtaşından, en kısa davranış kalıbından en büyük total yapısı olan “toplum”a ve *devlete* kadar matematiksel bir bütünlükle birbirine bağlar.⁶² Doğanın modern siyaset felsefesindeki belirleyici konumu, aslında Grekler'den tevarüs edilmiş bir düşünsel ve varoluşsal mirastır. Ancak doğa üzerinden inşa edilen evrensellik, insanî olanı ve bağlamsal olanı yok saymakta, teorik düzlemde inşa edilen sistem(ler) hep bu pratik eksiklikle malul olmaktadır.

Batı geleneği içerisinde *contemplatio*ya dönüşen bu yaklaşımı eleştiren düşünürler de söz konusudur. Modern uygarlığın teknik marifetiyle yarattığı vahşetin sıradanlaştığı iki dünya savaşı tecrübesi, siyasal olanın vurgulanmasında insanî olanın göz ardı edildiği eleştirilerini gündeme getirir. Bu eleştiriler *contemplatio*ya -diğer bir deyişle theôrianın moderniteyle beraber aldığı şekle- yöneliktir. Hannah Arendt XX. yüzyılın ikinci yarısında dile getirdiği eleştirilerde, siyasal düşüncenin siyasal eylemi (*vita activa*-yı) yani kamusal diyalogu/pratiği, işi ve emeği görmezden geldiğini dile getirir. *Vita contemplativa* (temaşa) *vita activa*ya bir anlamıyla da praxise hâkim olduğu için, insanî olan siyasal olanın periferisine itilmiştir.⁶³ Ona göre insan tekniğin kurbanı olurken, *vita activa* modern siyaset felsefesinde *vita contemplativa*ya teslim edilmektedir. Bu ise insanı tekniğin ve onun kendisinden neşet ettiği insandan bağımsız düşünmenin cenderesine sokmuştur. Arendt gibi modern siyaset felsefesinin sınırlarına eleştiri getiren Leo Strauss, siyaset felsefesinin köken olarak hep Atinalı olduğunu⁶⁴ dile getirdikten sonra, insanların kalplerini hiçbir zaman Kudüs'teki kadar dolduramadığını ifade eder. Politik rejim meselesiyle (politeia) ilişkili olarak modern siyaset felsefesinin sınırlarına dikkat çeken Strauss ilahi “yasa”nın politik rejimden daha derin ve kapsayıcı olduğu savını ileri sürer.⁶⁵ Ancak yerleşik siyaset felsefesine yönelik bu eleştiriler, siyaset

61 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 20.

62 Hobbes, *Leviathan*.

63 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 35-55 & s. 406-419.

64 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s. 32

65 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s. 65-67. Arendt gibi aslen Almanya yahudilerinden olan Leo Strauss'un yaklaşımının siyonist motivasyonu olduğunu da eklememiz gerekiyor. Zira *Politika Felsefesi Nedir?* başlıklı metnin girişinde söyledikleri, “[ilahi] yasa-politik rejim mukayesesini bağlamında kritiktir. Adalet ve adil şehir özlemi

felsefesinin/teorisinin ana akım denebilecek merkezine taşınmadığı için belirleyici olamamıştır.

Özetle, theologia theôriayı içkin Grekler'den miras aldığı doğal teolojinin karakteristik özellikleri sebebiyle doğadaki nedenselliğin keşfinde görev alırken, imanın teslimiyet noktasıyla ilgilenmez. Modern dönemde doğadaki bu nedensellik arayışı seküler bir zeminde toplumsal varoluşu incelerken “siyaset teorisi” olarak karşımıza çıkar. Diğer taraftan müslümanların toplumsal varoluşu kurarken ya da onu incelerken başvurdukları anlama çabası, bütün yukarıda bahse konu kıldığımız gibi theôria tarzında icra edilmez. Onun yerine, müslümanların politik olana dair kavrayışlarının *usulü* merkeze alarak anlaşılmasını, bir öneri olarak sunmaktayız.

İslam Siyaset Düşüncesinin Onto-Epistemik İmkânı: Usul

İslam düşüncesinde varlığın üzerinde tefekkür etme, doğal teolojinin güzergâhına benzer bir yolda vuku bulabilmektedir. Ancak teolojiden farklı olarak, tabiata dönük tefekkür ve *nazar* kalp gözüyle olmakta, Allah Teâlâ'nın varlığı ve kudreti tefekkür edilirken her daim her yerde hazır ve nazır olması, her şeye müdahale etme kudretini yedinde bulundurması hiçbir zaman yadsınmamaktadır. Varlık üzerine tefekkür edilirken müslüman felsefecilerin theôria faaliyetine referans vererek onun yerine *nazar* kavramını kullanması, sureta bir benzerlik ürünüdür. Soyut olan hakkında fikir beyan etme, soyut olarak tutarlı düşünceler üretme fiiline *nazariye* denmesi, theôrianın olduğu gibi alındığı anlamına gelmemelidir. Zira yukarıda da bahsettiğimiz gibi, theôria varlığa Grek tarzında yaklaşmanın, Grekçe varlığı değerlendirmenin ifadesidir. İslam siyaset düşüncesi de bu bağlamda okunabilir; bu sebeple *usul* ilmini ve onu referans alan bilgi üretim süreçlerini İslam siyaset düşüncesinin kurucu ameliyesi olarak okumayı önerebiliriz.

bağlamında söylediği ‘Herhangi bir insan için söz konusu en iyi ihtimalle, peygamberlerimizin uzgürüsünün silik bir kopyası veya zayıf bir taklidinden fazla olmayan bir şeyi size lafzî olarak nakledemeyeceğimi gayet iyi biliyorum’ (s. 31) ifadelerinin mütercim tarafından anlaşılamaması söz konusu olmuştur. Seküler bir zihinle Strauss’u okuyan ve tercümeye çalışan mütercim, önce burada bir dil sürçmesi olduğunu var saymış; fakat metnin farklı versiyonlarında da bu ifadelerin bir yerde atlanıp başka bir metinde de ısrarla konulduğunu görünce “vardır bir hikmeti” diyerek tercümeye eklemiştir (Hünler, *Politika Felsefesi Nedir?* [2000, 31-32] tercüme metni, dipnot 2). Oysa mesele Strauss’un siyonist motivasyonu ve yahudi biricikliği ile ilgili kabullerindedir. Zira *Politika Felsefesi Nedir?* başlıklı metni, Kudüs’te İbrâni Üniversitesi’nde Aralık 1954-Ocak 1955’te verdiği Judah L. Magnes derslerinin gözden geçirilmiş versiyonudur. Esoterik bir yanını sürekli vurgulayan Strauss’un İsrâilî geleneğe (İbrâhîmî değil) vurgusu, her ne kadar Atina’ya karşı Kudüs’ü öne çıkarsa da günün sonunda Judeo-Christo varoluşun tahkimine yarar; Mekke’nin bu vurguda tabii ki yeri yoktur.

İslam siyaset düşüncesi, politik olanı ilgilendiren disiplinleri dikkate aldığımızda genel olarak fıkıh, kelam, tasavvuf ve felsefe literatürü üzerinden değerlendirilir.⁶⁶ Ancak ontolojik kabullerin vuzuha kavuşturulması, hukukun nomotetik vaz'ları, kamusal düzenin inşası, hukuk yaratım süreci ve yaptırımların uygulanması bağlamında tasavvuf ve felsefe literatürünün genel geçer bağlayıcılığı olmadığı için fıkıh ve kelam disiplinlerinin merkeziliği önem taşır. Ayrıca siyasetname geleneğini, siyasetle ilgili fıkıh ve kelam dışında var olan bir literatür olmasına rağmen nomotetik olmadığı ve tavsiyelerle sınırlı olduğu için, kurucu bir epistemolojik kaynak olmaktan ziyade destekleyici ikincil literatür saymak daha makul gözükmektedir. Bu minvalde, fıkıh ve kelam geleneğinde Grek düşüncesinin theôria ameliyesinden farklı olarak İslam siyaset düşüncesinin kurucu çabası olarak *usulün* öne çıktığını söyleyebiliriz. Peki nedir usul?

Usulün kökeni olan *asl* kavramı “her şeyin üstüne bina edildiği kök, dip” anlamında kullanılır.⁶⁷ Usul, epistemik kaynağını vahiyden alır. Vahyi idrak ve tatbik temel gayesi olduğu için insanî olanı hiçbir zaman dışlamaz. Vahyin hakkında açık hüküm belirttiği ilkeleri referans alarak, insanî olanın ilişkiselliğini ve bağlamsallığını (yani tarihsel, semantik, metinsel, tematik, geleneksel vb. bağlamları) vahyin anlaşılması ve uygulanması (pratigi) için elzem görür. Sıklıkla ağaç metaforu ile kullanılan bu kavram, fıkıh disiplinin iki boyutunun da bu metaforla üretildiğini bildirir: Burada *asil* (öz) kökü, *fer'* (ayrıntı) ise dalları temsil eder. Yani *usul* fıkıh ağacının kökleri, *fürû* ise dalları mesabesinde konumlandırılarak, “fıkıh”ın bütünsel varlığı tanımlanır. Diğer ilimlerin kendisine istinat ettiği paradigmatik merkez olan *usul*, İslam düşüncesi bağlamında, bütün müslümanların hayatını üzerine inşa ettikleri iki temel esasa yani iki temel usule (*asleyn*) dayanır: Usûlü'd-din ve usûl-i fıkıh. Hatta daha da genelleştirerek bu ayrımı teke yani usûl-i fıkıha ya da usûlü'd-dine bağlayanlar da söz konusu olabilmektedir. İmam Ebû Hanîfe'nin *fıkıh* kavramı için “kişinin amelî olarak lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi” tanımı,⁶⁸ itikat esaslarını bir araya getirdiği metne isim olarak *fıkıh-ı ekber* kavramsallaştırmasını kullanması hep bu minvalde değerlendirilmelidir. Ya da tam tersine usûl-i fıkıhı usûlü'd-dine (kelam) bağlayan görüşlerin varlığını da bu bağlamda okumak mümkündür.⁶⁹ İman, amel ve ahlak üçlemesinin kelam, fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinde temsil edilmesi, birbiriyle ilişkili ve birbirine içkin olan bu alanların meşru bilgi üretiminin *usule* bağlı olması bu sebeptedir.⁷⁰ Amelî

66 Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, s. 32-40.

67 İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 85.

68 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 39.

69 Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 119.

70 Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 95.

ahkâmın vahyin ayrıntılı delillerinden elde edilmesine *fıkıh*, hüküm ifade etmesi bağlamıyla delillerin ahvalıyla ilgili icmalî bilgi sağlayan ilme *usûl-i fıkıh*, amelî hükümlerin delillerinden itikadî hükümlerin bilinmesini sağlayan ilme de *kelam* (usûlû'd-din) adı verilir.⁷¹

İslam epistemolojisinde usul; (i) usul ilminin medlullerini bilmek; (ii) bahsi geçen medlullere hangi delillerden hangi istidlallerle ulaşıldığını bilmek ve (iii) ilk iki pratik sonuçlardan kalkarak geçmişı anlamlandırmak ve geleceğı meşru sınırlar dahilinde inşa etmek için tedris edilir. Diğer bir deyişle usul, birbiriyile çatışan/çelişen görüşleri ortak bir zemin ve anlayış sürecinde buluşturma çabası olduğı gibi İslamî epistemik faaliyetin biricik yöntemidir de.⁷² Politik olanın farklı tezahürlerini, farklı iktidar biçimlerinin meşruiyetleri, aynı zaman diliminde farklı yerlerdeki uygulamaları ya da aynı coğrafyada farklı zamanlardaki farklı uygulamaları vb. merkezî olarak kendi kaidelerine istinat ederek inşa eden ilim usul ilmidir.

İslam'ın bütün İslamî ilimlere temel teşkil edecek şekilde “anlam” ve “yorum” metodolojisi noktasında geliştirdiğı yegâne ilim usûl-i fıkahtır. Müslümanların epistemik ihtiyacına binaen doğan bu ilmin kavram, kural ve sistemlerinin genişlemesinde de ihtiyaçlar etkili olmuştur. Düşünsel krizler, usul ilminin açılımlarını geliştirmiş ve yeni arayışların aracılığıyla usule yeni veçheler kazandırmıştır.

Usûl-i fıkıh, naklî veçhesi de olan aklî bir ilim olduğı için naklin ve aklın en rafine birleşimini oluşturur. Şeriatın reddedeceğı türen saf metafizik gibi salt aklî bir çaba olmamasının yanında aklın sadece tutarlı bir anlatı kurmak için kullanıldığı soğuk bir mekanik yapı da değildir. Küllî olanı inşa ettiğı için, cüz'ıyyâtı ve ayrıntılarının hepsini olduğı gibi bahis konusu yapmaz; genel kaideleri inşa ederek yapının iskeletini kurar. Yani İslam düşüncesinin tümellerini oluşturur. Dolayısıyla denebilir ki theôria faaliyeti dışında da tümellere ulaşılabilmenin yolu vardır: Usul ilmi. Ancak şu farkla, theôrianın tümelleri evrensel ve mutlak bir varoluşı imlerken -örneğin bk. A. Thomas'ın doğa kanunları ve Tanrı'nın bu kanunlar karşısındaki konumu- usul merkezli üretilen tümeller, hakkında açık nas bulunmadığı sürece mutlak olarak kodlanmamaktadır. Zaten tümellere varmanın yegâne yolu olarak theôriayı kabul etmenin Batı merkezci bir yaklaşım olduğunu yukarıda hatırlatmıştık; yukarıdakiler ışığında diyebiliriz ki politik olana dair tümelleri ya da tümellerle düşünmeyi usul ilmi yadsınamakta; bilakis İslam siyaset düşüncesinde bu tümellere usul vasıtasıyla varıldığı iddia edilebilmektedir. Çünkü İslam düşüncesinde doğanın kendisini araştırma nesnesi haline getirmekte bir beis görülmemekte;

71 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 55.

72 Duman, *Usûl Yazıları*, 93-95.

fakat doğanın tümünden bağımsız ve kendi kendine yeter kapalı devre bir yapıya sahip olduğu kabulü reddedilmektedir. Usul ilmi mevzubahis kabulleriyle varlığa dair tümelleri kurar; ancak bu kurulum bir anda gerçekleşmez; kümülatif ve retrospektif bir değerlendirmeye/sistemleştirmeye bir süreç içinde oluşur. Usulün kendisi gibi bahse konu tümellerin bazıları ya da yorumları da değişime açıktır. Postmodern döneme kadar theôria faaliyetinin hasılası olan bilgi ise değişimi değil mutlaklığı ima eder. Usulün tarihsel süreç içerisindeki oluşumu ve dönüşümü, dolayısıyla şimdi ya da gelecekte makul delillerle veya argümanlarla onun değişebilir bir yapıyı da haiz olduğunu gösterir.⁷³ Bu paradigmatik merkezin tarihsel olarak kümülatif bir şekilde kurulması, yine tarihsel olarak müslümanların kendi tecrübeleri ışığında -çok hızlı olmasa da- dönüştüğünü kabul etmektir. Fakat bu dönüşüm, “bilimsel devrim”de olduğu gibi paradigmatik bir devrim şeklinde olmamaktadır. Yöntem-içerik ilişkisinde de karşılıklı etkileşime açık olmakla birlikte değişimlerin *long duree* süreçler olduğu ileri sürülebilir. Tekrarlayacak olursak bu değişim *paradigmatik devrim* diyebileceğimiz kadar radikal bir mahiyette olmaz. Yapısı gereği olamaz da; zira nakli kaynaklar muhkem olarak sabitelerini oluşturduğu için paradigma içi bir değişim/dönüşümüne izin verir. Şemseddin Şehrezûrî, fıkhnın “şehirlerin siyaset ilmi” olduğu için, bütünüyle olmasa da teferruatı itibarıyla örften örfeye ya da ümmetten ümmete değişmekte olduğunu söyler. Bu bağlamda fıkhnın usulünün de böyle olduğunu dile getirir.⁷⁴

Diğer taraftan usul-i fıkhnın temel disiplin olması, onu diğer İslamî ilimlerden bağımsız kılmaz; bilakis onu, neredeyse bütün ilimlerin pratikte bir arada kullanıldığı “meta-İslamî ilim” haline getirir. Son dönem Osmanlı ulemasından Ahmed Cevdet Paşa’nın deyişiyle “İlm-i usulü’l-fıkhn ulûm-ı şer’iyyenin müntehası olmakla fûrû-i fıkhn ve usul-i hadis ve ilm-i kelâm gibi ulûm-ı âliyeden sonra taallüm olunur. Meânî ve beyan gibi fûnûn-ı Arabiyye ise ânın mukaddemât ve mebâdisi hükmündedir. Binaenaleyh ilmü usulü’l-fıkhn yestemiddü min külli fen denmiştir.”⁷⁵

İslam siyaset düşüncesinin kurucu metinlerinden olan Mâverdi’nin *el-Ahkâmü’s-sultânîyye*’si ile *Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn* adlı eserleri, İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*’si, İmam Cüveynî’nin *el-Gıyâsü’l-ümem fi’l-iltiyâsi’z-zulem*’i, Gazzâlî’nin *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*’ı, Bedreddin İbn Cemâa’nın *Tahrîrül-ahkâm fi tedbiri ehli İslâm*’ı vb. eserleri usul merkezli olarak değerlendirildiğinde kastımız daha iyi anlaşılacaktır.

73 Dönmez, *Fıkhn Usulü İncelemeleri*, s. 172-176.

74 Köksal, *Fıkhn Usulünün Mahiyeti*, s. 90.

75 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, s. 225.

Bahsi geçen eserlerin hemen hepsi usûl-i fıkha ve usûlû'd-dine dair meseleleri izah ederken *siyasal olanın* alanını inşa ederler.⁷⁶ Söz gelimi bir taraftan “imamet” bahislerinde bir yöneticinin nasıl olması gerektiğinin itikadî gerekçeleri kelamın diliyle ifade edilir ve usûlû'd-dinin umdeleri sıralanırken, yönetime gelme prosedürleri, otoritesinin meşruiyet sınırları, yapacağı atamaların nasıl olması gerektiği, savaş ve barışa nasıl karar vereceği vb. meseleler fıkhnın pratik hayatı düzenleyen kavram setiyle izah edilir.

İmam Mâverdi'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si İslam siyaset düşüncesinin sistematik hatta kanonik ilk metinlerindendir. Bu metin imamet ve hilafetin zorunluluğunu tartışması bağlamıyla kelâmî bahisleri hâvi iken aynı zamanda siyasî otoritenin cari kılınması bağlamında yöneticilerin seçimi, tayini, zekât toplama kurumunun işlerliği, hac ibadetinin koordine edilmesi, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ibadetinin icrası yani hisbe teşkilatı, medenî hukukun inşası ve icrası, hadler ve onların uygulanması vb. konularda da fikhî bahisleri içerir. Hilafet kurumunun zorunluluğunu kelam bağlamıyla dile getirmekte, halifeye bağlı olan farklı beldelerdeki müslüman emirlerin (sultan ya da yöneticiler) hilafetle nasıl bir ilişki kurması gerektiğini ise fıkıhla izah etmektedir. Benzer şekilde Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da ahlak ve siyasetle ilgili yoğun bahislerin hepsini fikhîyata bağlaması, aynı güzergâhta olmaktadır.⁷⁷

İbn Teymiyye ise *es-Siyâsetü's-şer'iyye* metninde, diğer klasik siyaset metnlerinin yaptığından farklı olarak hilafet meselesinden başlayıp siyasal olanın nasıl inşa edileceğini tartışmaz. Aksine hilafet meselesini ya da klasik hilafet teorisini gündem etmeden doğrudan gündelik hayatın kurulmasında siyasetin rolüne yoğunlaşır. Bunu yaparken temel kaygısı İslam şeriatının cari kılınıp adaletin ikame edilme talebi/hassasiyetidir. Ancak bu yaklaşımı, Köse'nin de dediği gibi modern dönemde yanlış anlaşılmakta ve fiilî yöneticileri (de facto iktidarda olanları) meşrulaştırdığı ileri sürülmektedir.⁷⁸ Oysa İbn Teymiyye bunu yaparak hilafeti göz ardı etmemiş, tarihsel bağlamda Moğol istilasıyla boğuşan İslam ümmetinin pratik ihtiyaçlarını dikkate alarak meşru yönetimin sınırlarını ve varoluş gerekçelerini sıralamıştır. Anjum bu durumu siyasetin fıkhnın tasallutundan kurtulması⁷⁹ olarak okusa da aslında bu fıkhnın pratik merkezli yaklaşımından başka bir şey

76 İslam siyaset düşüncesinde siyasal olanın ne olduğuna dair son dönemde yapılmış verimli ve derinlikli bir tartışma için bk. Okumuş, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?” Ancak burada Okumuş, yetkin bir şekilde *politeia* kavramı üzerinden rejim/politik form bağlamıyla siyasal olanın izini ararken siyasî rejim tarzını metafizik bir konuma oturtarak “ilke”, “gaye” meselesini formalist bir sınıra indirgediğini maalesef gözden kaçırmaktadır.

77 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 127.

78 Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak”, s. 9.

79 Anjum, *İslam Düşüncesinde Fıkıh*, s. 323-324.

değildir.⁸⁰ Yoksa bir mesele olarak hilafetin varlığının gereği, halifenin şartları, halifenin yetkileri vb. tartışmalarda İbn Teymiyye'nin ana akım Ehl-i sünnet'in görüşlerini paylaşması mukadderdir. Onun Ehl-i sünnet'ten ayrışması, otorite ile ilgili değil Allah Teâlâ'nın sıfatları vb. saf kelamî tartışmaları içeren noktalarla sınırlıdır.

Her biri literatürde kanonik değere sahip olan bu metinlerden en dikkat çekeni İmam Cüveynî'nin *el-Gıyâsü'l-ümem fî İltiyâsi'z-zulem*'idir. Mâverdi'nin, İbn Teymiyye'nin veya Bedreddin İbn Cemâa'nın yazdığı gibi fıkıh merkezli bir perspektifle eserini inşa eden Cüveynî, diğer fakihlerden farklı olarak usûl-i fikhin kavramsal setini siyasal olanın inşasında sistemleştirmesiyle ayrılmaktadır.⁸¹ Çünkü bu metinde Cüveynî gündelik hayatın kurulumunda siyasal olanın ayırımını, zamanı ve mekânı yani bağlamı dikkate alan usûl-i fikhin kat'ıyyât-zanniyyât ayırımı vesilesiyle politik olanın sabit karakteriyle (kati olanları) tarihsel/sosyal bağlama göre değişenlerini (zannî olanları) tanımlayarak İslam siyaset düşüncesini sistematikleştirmektedir. Bunu yaparken siyaset üzerine yazan müelliflere (özellikle Mâverdi'ye) metodolojik eleştiriler getirip kendi sistematığının farkını ortaya koymaktadır.⁸²

İslam siyaset düşüncesinin kurucu metinlerini dikkate aldığımızda, George Makdisi'nin isabetle işaret ettiği gibi, müslüman toplumların/devletlerin teokrasi değil *nomokrasi*yle (hukukun üstünlüğüne dayanan yönetim biçimi) yönetildiği için, İslam toplumlarının meşruiyet kaynağının, farkında olunsun ya da olunmasın, fıkıh usulü merkezli olduğu aşikâr olur.⁸³ Meşru bir yöneticinin ve onun görevlendirdiği resmî yönetici elitlerin şahsî sorumluluklarıyla toplumsal formasyonları idare etmesi, “adalet” nosyonunu merkeze alarak pratik toplumsal düzenlemelerde/çözümlerde

80 Anjum, İbn Teymiyye'yi değerlendirirken fakih yönünü ıskalayıp onu fakihlere karşı bir pozisyonda değerlendirmektedir. Fukahanın *âlim* olması sebebiyle “avam-havas” ayırımına yaptığı vurgu ile bazı sufilerin keşfi ve vehbî bilgiyi sıradan (avam) insanların anlayamayacağı bir seçilmişlikle açıklamasını karıştırmaktadır (Anjum, *İslam Düşüncesinde Fıkıh*, s. 317-319). *Fıtrat* kavramı üzerinden hem bilkuve hem de bilfiil olarak bütün insanların aynı kavrayış seviyelerine sahip olduğunu ileri sürüp, “üm-metin batıl üzerinde ittifak etmeyeceğini” haber veren hadis-i şerife atıfla “cemaat”e referans vererek bunu yapmaktadır. Oysa Anjum'un da kabul ettiği gibi avam-havas farketmesizin herkesin bilgisine ulaşabileceği şey “Allah hakkındaki bilgi ... Allah'ın varoluşu ve ihsanı hakkındaki bilginin avamdan kimselere de açık oluşu”dur (2021, 318). Ancak Anjum bu bilme ameliyesini genele teşmil ederek ulemanın konumunu sıradanlaştırdığını ıskalamaktadır. Aksi durumda *âlim* kavramının niçin tebci edildiği, Resûlullah'ın övdüğü “dinde fakih olma” seviyesinin sıradan kavrayıştan ne farkı olduğu, bu farkın ne ifade ettiği açıklığa kavuşamayacaktır.

81 Kavak, “Siyasî-Fıkıhî Ahkâmın” Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi', s. 28.

82 Kavak, “Siyasî-Fıkıhî Ahkâmın” Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi', s. 30-31.

83 Makdisi, “Hanbalite İslam”.

bulunması fıkıh usulünün sağladığı sistemik kavramsal araçlarla mümkün olmaktadır. Siyâset-i şer'îyye, istihsan, ıstıslah vb. kavramsal araçlar ve pratikleri, nihayetinde kamu otoritesinin dine müdahalesini engellerken,⁸⁴ salt hukukî bir pratik zeminde kalmayıp onu aşmakta, İslam toplumlarının hususiyetlerini muhafaza etmektedir.⁸⁵ Şeriatın muhkemlerini muhafaza ederken, aynı zamanda insanî ilişkiselliği ve bağlamsallığı da kendi bünyesinde barındırır. Toplumdan topluma, coğrafyadan coğrafyaya ya da aynı toplum ve coğrafyada farklı tarihsel zamanlarda farklı pratiklere izin verme kapasitesi burada yatmaktadır.

Theôria faaliyeti, *contemplatio*ya dönüşmesi sonrasında, tanımladığı disiplinler sınırlar vesilesiyle insan davranışlarını disiplinler kategorilere ayırıştırıp birbirinden koparır. Oysa İslam düşüncesinde ahlak ve âdâb kitapları bile politik olan hakkında konuşmaktadır. İslam siyaset düşüncesi *contempliare* ya da *teorik* bir ayrışmayı meşru görmemektedir. Amelî alan doğrudan politik olana tekabül ettiğinden siyaset düşüncesi *theoiran*ın vazettiği gibi bir tarihsizlikten ya da insanî pratiklerden bağımsız, soyut bir düşünme alanı olarak kalmamaktadır; aynı zamanda evrensel mutlaklıklara da hapsolmemektedir. Çünkü modern dönemde theôria ile tanımlanan ve müstakilleşen disiplinler alanların özsel bağımsızlıkları ve evrensellik iddiaları, müslüman düşüncesinde makul karşılanmamaktadır. Fakat bu usul ilminin tümelleri ve genel açıklama modellerinin olmadığı anlamına da gelmez. Usul ilmi aracılığı ile inşa edilen tümeller, toplumsal varoluşa ait *sistemler* ya da *sistematik yapılar* inşa eder. Ancak bu yapılar hiçbir zaman mutlak olarak kabul edilmezler. Zaten usul bağlamıyla üretilen bilginin son kertede bir içtihat olduğu herkesçe bilindiğinden böyle bir iddia ya da beklenti söz konusu olmaz. Hatta bu noktada bazı müslüman âlimlerin sistematik açıklama biçimlerinin, söz gelimi İbn Haldun'un "umran ilmi" tanımlamasının *teorik* bir çerçeve olmadığını belirtmeliyiz. Zira İbn Haldun, diğer bütün ulema gibi bütün açıklamalarına "Allahü a'lem" kaydı koymakta ve sistematüğünü inşa ettiği açıklamaların son tahlilde mutlak olmadığını ima etmektedir.⁸⁶ Sistematiikleştirmede, İbn Haldun sabit, evrensel ve Tanrı'nın müdahalesinden uzak -yani O'nun kendisini de bağlayan- mutlak bir açıklama peşinde değildir. Oysa *theoiran*ın Ortaçağ'dan erken modern döneme geçişindeki güzergâhta nasıl bir evrensellik ve mutlaklık içerdiğini Thomas Aquinas üzerinden yukarıda dile getirmiştik. Ona göre "doğa yasaları"nı Tanrı yaratmıştır, ancak bu yasalar Tanrı'yı da bağlar; yani Tanrı da bu yasaları aş(a)maz, zira kendisi bu yasaları yaratırken böyle olmasını dilemiştir. Oysa İbn

84 Apaydın, "Klasik Fıkıh usûlü", s. 21.

85 Siyasetin fıkıhla olan ilişkisini Osmanlı siyâset-i şer'îyye tecrübesi üzerinden değerlendiren esaslı bir çaba için bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*.

86 İbn Haldun, *Mukaddime*.

Haldun vb. müslüman ulemanın sistemleştirdikleri modeller, nihayetinde mutlaklıktan uzak ve her daim zât-ı zülcelâlin müdahalesine açık olmakla doğa yasalarından ayrışır. Buna karşın *theôria* amelîyesi evrensel mutlaklığı keşfetme iddiası üzerine inşa edilmektedir.⁸⁷

87 Müslümanların tabiata yönelik araştırması ve ondan ibret alarak, tabiattaki kevnî âyetler üzerinde tefekkür etmesi, form olarak doğal teoloji ile çok benzer olsa da burada ontolojik ve epistemolojik farklar mevcuttur. Grekler'in kâinata kutsiyet atfetmelerine yukarıda değinmiştik; fakat hristiyanların tabiatla kurdukları bilgi ilişkisi de müslümanlarınkinden farklıdır. Hristiyan teolojisinin Tanrı-insan arasında bir geçişlilik kabul etmesi, hâdis olması bağlamında insana tanrının oğlu demeleri sadece ontolojik zeminde kalmamakta, epistemolojik olarak hâdis olan tabiatta tanrısal evrenselliğe imkân tanımaktadır. Bu yaklaşım Hz. İsa'nın sadece insan olduğuna inanan Ariuşçular, radikal reformistler vb. küçük gruplar dışında başta Katolikler olmak üzere teslisi merkeze alanlar tarafından kabul görmektedir. İslam'da ise kâinat Allah Teâlâ'nın varlığının, kudretinin, ilminin bir ispatı olarak okunmakta ve her daim O'nun müdahalesine açık kabul edilmektedir. Allah Teâlâ'nın kainattaki her yarattığı şeye bir *kader/yol* takdir etmesi, kâinatı düzen içinde ve ahenkle yaratması yani sünnetullah ve âdetullah kavramlarının kapsamı *theorianın* ifade ettiği kesinlik ve mutlaklıkta değildir. *Düzen* ve *kanun* kavramlarının birbirleri yerine -en azından burada- kullanılabilecek geçişlilikte olmadığını düşünüyorum. Doğa bilimlerinin faaliyet alanlarıyla orada icra edilen bilimsel pratik (geç modern döneme kadar) nihâ kertede mutlak *kanunları* keşfetme niyetindedir. Müslümanların ilgilendiği *düzende* ise bu mutlaklık söz konusu değildir; daha doğrusu düzenin bütün davranış ihtimallerini kapsayacak bir mutlak açıklama iddiası yoktur. Diğer taraftan sünnetullah veya âdetullah kavramsallaştırmasında hiç kimse sünnetullah veya âdetullahın sınırlarını keşfetme veya tayin etme iddiasında bulunamaz. Bazı noktalarda kanun ile sünnetullah/âdetullah arasında benzerlik varsa da külli bakışta neyin tam olarak sünnetullah/âdetullah olduğunu iddia edebilmek mümkün değildir. Allah Teâlâ'nın suya verdiği özellikleri dikkate aldığımızda, moleküller arası çekim (adhezyon-kohesyon) kuvvetinin mutlak olması sebebiyle İsrâiloğulları'nın Kızıldeniz'de boğulmaları ya da Firavun tarafından kılıçtan geçirilmeleri gerekirdi. Ama sünnetullah ile Allah Teâlâ peygamberine ve müminlere yardım etti. Sünnetullah her iki durumu da kapsarken kanun ikinci durumu yadsır.

Ayrıca bir diğer nokta da çağdaş doğa bilimlerinin (geç modern dönemde teoriye atfedilen anlam değişse bile) termodinamiğin 3. yasası gereği, doğaya içkin bir düzenin olmadığı, entropinin varlığa en başından beri içkin olduğu, evrenin genişlemesi vb. sebeplerden dolayı kâinatın bozulmaya gittiği açıklamasıdır. Sünnetullahı doğa kanunu olarak tanımlarsak, şu sorulara tatmin edici ve tutarlı cevap vermek mümkün değildir: Doğada düzen var mıdır (sünnetullah “var” derken, doğa kanunlarını açıklayan termodinamik 3. yasayla “yok!” diyor); doğa yok oluşa gidecek mi (sünnetullah düzende bozulma “yok” derken; termodinamik “Bozulma mutlak ve sürekli” diyor); Doğa/varlık yoktan var edilir mi (sünnetullah “Evet, var edilir” derken, termodinamik 1. yasayla “Hayır, enerji yoktan var olmaz, varken de yok olmaz!” diyor). Bu ve benzeri sorular daha da çoğaltılabilir. Kısacası sünnetullah/âdetullahın doğa/sosyal bilimlerin her açıklaması için kullanılması *teorik* olarak da onto-epistemik olarak da yanıltır kanaatindeyim. Aksi takdirde sünnetullah olarak ateşe yakması takdir edildiği halde Hz. İbrâhim'i yakmaması, bir asa darbesiyle devasa bir su kütesinin moleküller arası çekim kuvvetine ve adhezyona rağmen açılmaması gerekirdi. Ancak bunların vuku bulduğunu biliyoruz; bu sebeple usul kaynaklı bilgi

Bu sebeple İslam siyaset düşüncesi bağlamında konuşulan literatür sürekli olarak pratik hayat hakkında, olgusal dünya üzerine i‘mâl-i fikirde bulunmuştur; tarihsiz ve insanî eylemlerle yani somut ilişkiler ağı ile kirlenmemiş bir ideal varoluş tanımlamamaktadır. Her ne kadar halifenin özellikleri, hilafetin şartları, ideal yöneticilerin özellikleri, ehliyet, liyakat vb. şeylerden bahsedilse de bunlar mutlak anlamda yüzde yüz olması beklenen şartlar olarak okunmamış; daha doğrusu bu şartların hepsini aynı anda kendisinde küllî olarak barındıran biri(leri)nin her dönemde varlığının mümkün olmadığı kabul edilerek bu özelliklerin hepsini olmasa da çoğunu barındıranlar ya da bunlara yakınsaması beklenenler meşru olarak kabul edilmişlerdir. Bu İslam düşüncesinin insanî tecrübeyi ve somut ilişkileri referans alarak daha iyiye yakınsamasına ve sürekli bir değişime imkân tanınmasına da vesile olur. Yani İslam siyaset düşüncesi gündelik hayattan kopuk bir öğütler antolojisi değil, pratik hayatı düzenleyen bir kısmı sabit (kati) ama çoğu değişken (zannî) ilkeler manzumesi sunar. Diğer taraftan modern siyaset kavrayışı, ahlakî olanla politik olan, ahlakî olanla hukukî olan ve hukukî olanla politik olan sınırları müstakil veçheler olarak değerlendirdiği için İslam’ın bütünsel değerlendirmesini, emirlerini ve yasaklarını olduğu gibi kavrayamamaktadır. Söz gelimi ahlakî bir emrin hem hukukî hem de politik olmasını ıskaladığı için İslam siyaset düşüncesinde “politik olan”ın kapsamına giren şeyler, modern siyaset teorisinde hukukun ya da etiğin sahasında kalabilmektedir.

Usul dışında siyaset üzerine yazan müelliflerin oluşturduğu literatürde, ağırlıklı olarak *felâsifenin* bir sanat olarak siyaseti inşa ettikleri vakidir. Burada ona hiç değinilmediğinin farkındayız; ancak bunu bilinçli bir tercih olarak yaptık. Çünkü siyaset-hakikat ilişkisi gibi ikiliklerde soyut bir “hakikat” arayışı ya da hakikatin belirleyiciliğine/rehberliğine olan ihtiyaç, müslüman siyaset felsefecilerinden de beklenmektedir. Daha doğrusu, Grek düşüncesini müslüman formunda veren felsefecilerin⁸⁸ hep bir “hakikat”

.....
sistemi ateşin yakmasının veya su molekülleri arasındaki adhezyon kuvvetinin var olduğu modeli kabul ederken bunları mutlaklaştırmaz, her zaman Allah Teâlâ’nın müdahalesine açık kabul eder. Diğer taraftan *theoria* merkezli düşünsel çabalar ise yukarıda doğa kanunları-Tanrı ilişkisinde bahsettiğimiz gibi mutlak kabul edilir.

- 88 Burada kastım *felâsifenin* Grek felsefesini *olduğu gibi aldığı* ya da *bazı şeyleri ayıklayarak aldığı* iddiası değil. Tabii ki *felâsife* Grek felsefesini -tabir caizse, olabileceği kadar- müslümanlaştırarak alıp kendi özgünlüklerini de katarak yeni bir düşünce mirası yaratmıştır. Ancak bu yeni düşünce formunda Grekler’in Eflatun sonrasındaki hakikat algısını da miras olarak tevarüs ettirmişlerdir. Diğer bir deyişle Grekler’in varlığa dair sordukları sorulara çoğunlukla müslümanca cevap vermeye çalışan *felâsife*, Grekler’in tarzında muhatap oldukları sorulara Grekçe cevap vermeye çalıştıkları için (sorulan sorunun büyük oranda cevabı belirlediği hesaba katıldığında) *theôriayı* müslümanca icra etme çabasına girmektedirler. Bu ise maalesef “asil”dan uzaklaşma ile sonuçlanmaktadır.

derdi olagelmıştır. Ancak biz ölümlü insanlar için mutlak hakikat olan vahyin belirlediği ve somutlaştırdığı hakikat -ki politik varoluşta zuhur edenler de buraya pekâlâ dahil edilebilir- tartışma dışı kalmaya mahkûm olmakta; soyut/nazarî hakikat meselesi daha cazipmiş gibi sunulmaktadır. Oysa müslümanların mümin tecrübeleri, fazlasıyla somut emirler, tavsiyeler, gerekçeler üzerine kuruludur. Bu ise bağlamsal ve ilişkisel olarak insanî olanın her zaman dikkate alınmasını zorunlu kılmakta, dolayısıyla müslümanların politik varoluşunu usul (ya da fıkıh) merkezli kurmayı icbar etmektedir.

Sonuç

Sosyal bilimlerdeki Avrupa merkezci yaklaşım, bazı disiplinlerde zayıflamış veya eleştiriye tâbi tutulmuşsa da siyaset bilimi veya siyaset teorisi bağlamında maalesef yeteri kadar kritize edilmiş değildir. Bu bağlamda siyaset biliminde karşımıza çıkan temel eleştiri, İslam'ın bir siyaset teorisinin olmadığı ya da varsa eğer onun otantiklikten uzak olduğu şeklindedir. Bu minvalde, Avrupa merkezci yaklaşıma eleştiri getiren literatür ise İslam'ın da kendi tarzında siyaset teorisi olduğunu ileri sürmektedir. Oysa politik varoluşu theôria faaliyetiyle okuma zorunluluğu fazlasıyla Avrupa merkezci bir yaklaşımdır; dolayısıyla yukarıda bahse konu kıldığımız gibi, Avrupa merkezci yaklaşıma eleştiri getiren çalışmalar bile farklı perspektiften Avrupa merkezci okumaya devam etmekte, İslam siyaset düşüncesini theôria faaliyetiyle ilişkili görmeyi sürdürmektedir.

Avrupa merkezci yaklaşıma getirilecek temel eleştiri, İslam siyaset düşüncesinin niçin teorik olmak zorunda olduğunun sorgulanmasıyla mümkün gözükmemektedir. Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, theôria faaliyeti Antik Grekler'den Hristiyanlığa oradan da modern uygarlığa kadar doğaya dönük ve tanrısal olanı keşfetmeyi merkeze alan bir *ibâdî faaliyet*dir. Bu faaliyet, bugün varsayıldığının ya da iddia edildiğinin aksine, henüz İyonya uygarlığında bile dinî bir karaktere sahipti. Bu faaliyetin neticesinde, tarih üstü ve evrensel olan kaidelerin keşfedildiği varsayılır. Modern dönemde antik *theôria* faaliyeti yerini disiplinler sınırlarla mahdud hale gelmiş, *contemplatio* anlamındaki sınırlı bir alana bırakmıştır. Bu sınırlamaya eleştiri getiren bazı düşünürler olsa da yaygın kanaat bunun kabulü şeklinde olmuştur.

Bu makalede ise İslam siyaset düşüncesinin kurucu düşünsel çabası olarak theôrianın değil usulün dikkate alınması önerilmektedir. Çünkü İslam siyaset düşüncesi temelde insanî amelleri merkeze almakta ve bağlamsal bir zeminde toplumsallığı sistemleştirmektedir. Theôrianın insanî olanı yadsıyıp tarihsiz bir zeminde toplumsal olanın sistematikliğini inşasına karşıt olarak, İslam siyaset düşüncesi usulü merkeze almakta ve fıkıh ilminin (özellikle de usul-i fıkıh) epistemik araçlarıyla politik olanı inşa etmektedir.

Allahü a'lem...

Bibliyografya

- Abend, Gabriel, "The Meaning of "Theory", *Sociological Theory*, 26/2 (2008).
- Adorno, Theodor W., *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine 1962-1964*, ev. eyda ztürk, İstanbul: Metis yay., 2012.
- Augustinus, *Tanrı Devleti: Seçmeler*, ev. Öncel Sencerman, Ankara: BilgeSu Yay., 2021.
- Ahmed Cevdet Paa, *Tezâkir*, nşr. Cavid Baysun, I-IV, Ankara: TTK, 1991.
- Anjum, Ovamir, *İslam Düşüncesinde Fıkıh, Siyaset ve Cemaat: İbn Teymiye dönemi*, ev. Ammar Kılıç, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Apaydın, Yunus, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2003), s.7-28.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, ev. Bahadır Sina ener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yay., 2000.
- Aristoteles, *Fizik*, ev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, ev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yay., 2019.
- Beiser, Frederick C., *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, ev. Aslı Önal, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018.
- Beiser, Frederick C., *Akılın Kaderi: Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*, ev. Emre Bilgi, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2022.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, New York: Routledge, 2004.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, New York: Routledge, 2001.
- Burnet, John, *Erken Yunan Felsefesi*, ev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2013.
- Chakrabarty, Dipesh, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, ev. İlker Cörüt, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2012.
- Cicero, *Tanrıların Doğası*, ev. iğdem Menzilioğlu, İstanbul: Alfa Yay., 2018.
- Clark, Kelly James, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1990.
- Coffin, Judith G., v.dğr., *Western Civilizations: Their History and Their Culture*, New York: W. W. Norton & Company Inc., 2011.
- Cornford, F. M., *Sokrates: Öncesi ve Sonrası*, ev. A. M. Celâl Şengör - Senem Onan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2020.
- Crone, Patricia – Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, 1977.
- Crone, Patricia, *God's Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Columbia University Press, 2004.
- Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Gıyasü'l-ümem fi İltiyasi'z-zulem (İslam'da Başkanlık Sistemi)*, trc. Abdullah Ünalın, İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Dallmayr, Fred, "Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory", *Perspectives on Politics*, 2/2 (2004): 249–53.
- Dallmayr, Fred, "Introductory Note by the Editor", *The Review of Politics*, 70/1 (2008): 1–4.
- Dallmayr, Fred, *Comparative Political Theory: An Introduction*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lenham: University of American Press, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul: İSAM Yay., 2014.
- Duman, Soner, *Usûl Yazıları*, İstanbul: Beka Yay., 2018.
- Euben, Roxanne L., *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*, New York: Princeton University Press, 1999.
- Ferry, Luc, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, ev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2019.
- Gazzali, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmıyye.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, ev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitap, 2005.

- Guthrie, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabaçlı Yay., 2011.
- Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 1998.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Hesiodos, *Theogonia: İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2023.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2011.
- İbn Cemâa, Bedreddin, *Tahrîrül'ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm (Adl'e Boyun Eğmek -Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler)*, trc. ve inceleme Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yay., 2010.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2007.
- İbn Teymiye, *es-Siyasetü's-şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergah Yay., 1999.
- Jaeger, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki yay., 2019.
- Kabakçı, Enes, *Sosyolojiyi Kurmak*, İstanbul: Vadi yay., 2019.
- Kavak, Özgür, "Siyasi-Fıkıhî Ahkâmın" Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'ıyyât-Zannıyyât Ayrımı ve Modern Yorumları', *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009): 21-55.
- Kaviraj, Sudipta, 'In Search of Civil Society', ed. S. Kaviraj - S. Khilnani, *Civil Society: History and Possibilities*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yay., 2014.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*, İstanbul: Klasik Yay., 2017.
- Köse, Hızır Murat, 'İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş', *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009): 1-19.
- Köse, Hızır Murat, "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri, Bir Giriş Denemesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak, Ankara: Nobel Yay., 2018.
- Locke, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabel Yay., 2012.
- Makdisi, George, "Hanbalite İslam", *Studies on Islam*, ed. Swartz, Merlin L., New York : Oxford University Press, 1981.
- Mâverdi, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yay., 1994.
- Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-usûl*, nşr. İlyas Kaplan el-Türkî, Beyrut: Dâru Sâdir, 2011.
- More, Paul Elmer, *The Religion of Plato*, Princeton University Press, 1928.
- Okumuş, Ahmet, 'İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?', *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak, Ankara: Nobel Yay., 2018.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Târihsel Bir Okuma*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2004.
- Ponting, Clive, *World History: A New Perspective*, London: Chatto & Windus Press, 2000.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmannın Mantığı*, çev. İlknur Aka - İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2010.
- Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Abdullah Güneş - Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yay., 2012.
- Rohde, Erwin, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yay., 2023.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Rousseau, Jean J., *Toplum Sözleşmesi -Ya da Politik Hukuk İlkeleri-* çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2013.
- Schrödinger, Erwin, *Doğa ve Yunanlar & Bilim ve Hümanizm*, çev. Aynur Başpınar, İstanbul: Babil Kitap, 2020.

- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?* ev. Emre Koyuncu, İstanbul: Dipnot Yay., 2016.
- Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?: Giriş – Çeviri -Notlar*, ev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2000.
- Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, nşr. Talha Hakan Alp, İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Thiselton, Anthony C., "Natural Theology", *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, United Kingdom: Baker Publishing Group, 2005.
- Tom, Josey, "Contextualizing the Rise of Comparative Political Theory", *JHIBlog* (2019), <https://www.jhiblog.org/2019/05/15/contextualizing-the-rise-of-comparative-political-theory/> (erişim: 27.06.2025)
- Vernant, Jean-Pierre, *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*, ev. Nazım Can Serbest, İstanbul: İş Bankası Kültür yay., 2023.
- Whitehead, Alfred North, *Bilim ve Modern Dünya*, ev. Serkan Çalıcı, İstanbul: Say Yay., 2022.
- Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision*, Princeton University Press, 2004.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, ev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yay., 2008.

Extended Summary

A Futile Endeavor: Seeking *Theôria* in Islamic Political Thought

The nineteenth-century triumph of positivism, which presented "science" as the sole path to truth and reality, rendered all non-positivist epistemic endeavors marginal. While knowledge of the empirical world was sought through physics, chemistry, and biology, knowledge of human relations and the social realm was to be attained primarily through sociology—what Auguste Comte termed "Social Physics." As the disciplinary boundaries of sociology became more refined in the twentieth century, the political aspect of sociality became largely relegated to political science and political theory. However, the task of discovering the laws inherent in social relations—be it accomplished through sociology, political science, or political theory—is invariably framed within the confines of Eurocentric epistemology. The Eurocentric approach dismisses the general Islamic tenets regarding politics, as well as the institutions and concepts Muslims have utilized for centuries to construct their social and political structures.

Although the Eurocentric paradigm in the social sciences has weakened or faced critique in certain disciplines, it has unfortunately not been sufficiently problematized within political science or political theory. In this context, the primary criticism political science offers of Islam is either that the tradition lacks a political theory or that any existing theory lacks authenticity. Conversely, literature critiquing this Eurocentric view asserts that Islam possesses its own form of political theory. However, the perceived necessity to interpret political existence through the lens of *theôria* is itself a deeply Eurocentric imposition. Even studies critiquing Eurocentrism thus continue to operate from a Eurocentric perspective by insisting on associating Islamic political thought with the activity of *theôria*.

A fundamental critique of the Eurocentric approach appears possible only by questioning why Islamic political thought must be "theoretical" in the first place. As this article demonstrates, from the ancient Greeks through Christianity to

modern civilization, *theôria* has been a devotional activity centered on nature and on the discovery of the divine. Contrary to contemporary assumptions, this activity possessed a religious character as early as the Ionian civilization, predicated on the discovery of trans-historical universal principles. In the modern era, ancient *theôria* was replaced by a limited sphere of *contemplatio* restricted by disciplinary boundaries. While some thinkers have criticized this limitation, the prevailing consensus has been its acceptance.

By centering on the concept and practice of *theôria*, this study problematizes the Eurocentric allegation that Islam lacks an authentic political philosophy or theory. In doing so, it first addresses the problem of authenticity, noting that no cultural production occurs in a vacuum and that different cultural or civilizational spheres constantly influence one another. It then examines the continuity within contemporary Western thought—from the Greeks to Christianity and onto modern civilization—through the lens of theology, as *theôria* has persisted as an activity embedded in theological frameworks. By referencing St. Augustine's tripartite division of theology—specifically the conceptualization of "Natural Theology"—this study highlights how Greek thought persisting within Christianity contributed to the construction of modernity. Thus, it is emphasized that *theôria*, contrary to modern belief, was never a purely scientific pursuit but was, from the Pre-Socratic period onward, an act of approaching the divine. Our primary objective is to demonstrate that *theôria* is the constitutive center of Western thought and to discuss why intellectual practices outside of *theôria* are deemed invalid. It is argued that the underlying reason for this latter is Eurocentrism, an interpretive mode persisting since the Greeks.

This article has several limitations: first, it does not discuss the current meanings of "theory" as used in contemporary social or natural sciences, but rather the intellectual and metaphysical effort from which these meanings derive. This discussion focuses on the historical use of the concept in the early modern and classical modern periods, excluding late-modern or post-modern applications (i.e., the second half of the twentieth century). While the everyday correspondence of "theory" changes, this study focuses not on these shifts but on the onto-epistemological structure at the term's root, to which all efforts of understanding are tethered.

Arguing that the need to "theorize" existence is a mode specific to the Greek tradition and that Muslims did not approach existence theoretically, this study proposes that *uṣūl* (methodology/principles), rather than *theôria*, should be considered the constitutive intellectual effort of Islamic political thought. While *theôria* tends to negate the human element and construct social systematicity on a non-historical plane, Islamic political thought centers on *uṣūl* and constructs the political through the epistemic tools of *fiqh* (specifically *uṣūl al-fiqh*). Therefore, it is suggested that Muslim political existence should be evaluated as *uṣūlī* rather than "theoretical," concluding with a foundational overview of what *uṣūl* corresponds to in Islamic thought.

Keywords: Islamic political thought, Theôria, Political theory, Uṣūl, Uṣūl al-Fiqh.