

"İSLÂM" VE "MÜSLÜMAN" KAVRAMLARI AÇISINDAN DİN-BİLİM VE SİYASET İLİŞKİSİ

Talip ÖZDEŞ*

Giriş

Aşkın bir kaynaktan ortaya çıktığı kabul edilen birçok din gibi, İslâmiyet'in de, tarihin belli dönemlerinde bizzat kendi müntesipleri tarafından bir anlama, yorumlama ve bu yorumlamaya bağlı bazı farklı uygulama problemleriyle karşı karşıya bulunduğu bir gerçektir. Farklı ve kimi zaman da "yanlış" denilebilecek anlayış ve uygulayış tarzlarını, bizzat din dili gibi, dînî metnin sahip olduğu birtakım özelliklerden doğmuş olarak görebildiğimiz kadar, beşerî ihtiras ve noksanlıkların, insanın içerisinde yaşadığı çevre ve şartların onun üzerindeki etkilerinin bir sonucu olarak da görebilmekteyiz. Yanlış anlama ve bilgilenmeler de, insan-din ilişkisinde yanlış temele oturan düşünce ve davranış bozukluklarını meydana getirerek psikolojik ve sosyal problemlere, giderek de çatışmalara yol açmaktadır.

Önce şunu vurgulamak gerekir ki, insan ve toplumun manevî hayatının temelini oluşturarak, sonuçta psikolojik ve sosyal hayatını büyük ölçüde etkileyen "din" gerçeğini gereksiz saymak onu ortadan kaldıramaz. Nitekim pozitif bilimlerin gelişmesiyle, kaynağı ilahî olan dinler dahil bütün geleneksel dinlere insanların ihtiyacı kalmayacağı şeklindeki paradigma, bilim ve teknolojiadaki hızlı gelişmelere rağmen, bütün dünyada yükselişe geçen dînî eğilimler karşısında önemini kaybetmiş gözüküyor. Ancak şimdilerde önemini kaybetse de, bir zamanlar Batı'da ortaya çıkan birtakım felsefî düşünce ve hareketlerin, din (özellikle Hristiyanlık) konusunda getirdikleri tenkid ve değerlendirmelerin Müslüman toplumlar üzerinde hâlâ etkili olduğunu farkediyoruz. Halbuki İslâmiyet dahil her dini, kendi orijinal kaynaklarına inerek içerisinde doğup geliştiği, kendisine özgü tarihî ve sosyal

* Yrd.Doç., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı.

şartlarla beraber ele alıp değerlendirmek - benzerliklere karşın - her birini diğerinden ayıran esaslı ve özgün yönlerin de bulunabileceğini hesaba katmak açık bir gerekliliktir.

Bundandır ki, Batı kültürü ve tarihindeki bilim-din çatışmasının, bu çatışmanın tarihî seyri ile ortaya çıkardığı sonuçların, Batı merkezci bir genelleme yoluyla İslâm kültürü ve tarihine de yansıtılması zihnî bir kaymanın eseridir. Batı'daki bu çatışmanın arkasında bizi hiç ilgilendirmeyen yüzlerce sebep vardır. Batı'nın dinle hesaplaşmasını Müslüman aydınlar kendi dinlerinde de mevcut vehmetmişler ve sonuçta, kendine yabancılaşma ve kimlik kaybı dediğimiz şey ortaya çıkmıştır. Bu yabancılaşma, aydın-halk, devlet-toplum uyumsuzluğuna ve toplumun bazı kesimleri arasında kopuşlara zemin hazırlamıştır. Namık Kemal gibi bazı aydınlar bu gelişmeye tepki gösterip yanlışlığa dikkat çekmelerine rağmen¹, Batı'nın bilim ve teknik seviyesine ulaşma özlemi ve gerçekte gösterilmesine ihtiyaç duyulan çağdaşlaşma gayreti, mitleştirilen "modernizm" haline gelerek ideolojik bir mahiyet kazanmış ve yanlış bir mecraya sürüklenmiştir. Mehmet Aydın Hoca'nın konuyla ilgili şu değerlendirmesi, problemin özünü kavrama bakımından dikkat çekicidir:

"Bilindiği gibi bilimsel faaliyet, birbiri ile bağlantılı geniş ve zengin bir beşerî faaliyetler alanının toplamından oluşmaktadır. Bilginin kaynağı, değeri, yorumlanması, üretimi, tüketimi, alınması, satılması gibi pek çok şey bilimsel faaliyetin içinde yer almaktadır. Bilim kültürün bir parçasıdır. Dolayısı ile onu öteki kültür unsurlarından ayırmanın mümkün olup olmadığı ciddi bir problem olmuştur... Az önce de işaret edildiği gibi, bilimsel faaliyet "salt bilgi üretimi"nin dışında birçok başka çabaları da içine almaktadır. Bu çabalar, söz gelimi, Aydınlanma Döneminde ve daha sonraki pozitivist akımlarda hakim duruma gelen bir rasyonellik anlayışı geliştirmiştir. Bu rasyonellik olması gereken yerde olsaydı, belki ciddi sıkıntılar doğurmayabilirdi. Ama öyle olmadı."²

Rasyonellikte mübalağa, aklın duygulardan, içgüdülerden ve ruhî enerjiden ayrılarak mütalaa edilmesine, dinamik insan realitesinin statik bir konuma indirgenmesine, kişiliğin parçalanarak bozulmasına, insan hayatına bağlı duyguların, içgüdülerin ve yüksek ideallerin ihmaline yol açmıştır; sıkı soyutlamalar, insan tabiatının ifrat derecede analiz edilerek bölümlere ayrılması, hayatın bütün yönlerine şamil din olgusunu gereği gibi kavramaya yeterli olamamıştır.³ Modernleşmenin bu ideolojik tabiatı⁴, geleneklerin dışlanması, din ve maneviyata menfî bakış, kapıların aşkın olana kapatılması, akılla vahyin birbirine rakip hale getirilerek aklın vahye üstün kılınması, ahlâkî ve aşkın estetik yargılara mesafeli ve yan gözle bakılması, Müslüman ülkelerde geniş halk kitlelerinin ve yerli unsurların sonuçta, aydınlara sıcak bakmamalarına, ortaya atılan birtakım projelere gönülsüz katılmalarına yol açmıştır. Bu hâlet-i rûhiyenin, Müslümanların yaygın bir şekilde kendi iç dünyalarına dönmelerine ve kimliklerini muhafaza amacı ile geleneksel ve tarihî unsurlara

1 Kemal, Renan Müdafaaanesi, tür. yer.

2 Aydın, "Türkiye'de Din ve Modernleşme", s. 14-15.

3 Pazarlı, s. 58. Rasyonalizmin bu yönünün daha geniş ve felsefî değerlendirilmesi için bkz. Kirmânî, s. 46-49.

4 İslâm toplumlarında büyük sarsıntılara sebep olan modernizmin Batı'da nasıl algılandığı hakkında bkz. Ali, s. 14-19.

sıkı sıkıya bağlanmalarına yol açmış olması, zikredilen sebeplerden ötürü anlaşılır bir durumdur.

Gelenek ve Din

Modernizm karşısında gelenekçilik, kutuplaşmanın diğer ucunu oluşturmaktadır. Gelenekçiliği, dinin, tarihî bir süreç içerisinde kazanılan anlayış ve davranış şekilleriyle, kültür yapısı ve müesseselerle özdeşleştirilmesi, bu süre zarfında dine getirilen yorumların ve sahip olunan anlayışların, bir bütün halinde mutlak ve değişmez doğrular olarak kabul edilmesi şeklinde tanımlayabiliriz.⁵ Olumsuz şekliyle gelenekçiliğin, özünde ahlâkîlik, marifet ve fitrata uygunluk bulunan İslâm'ın evrensel mesajlarının gölgelenmesinde rol oynadığını, önce bu dinin temel kaynağı olan Kur'an'ın ve sonra da onu belli ölçüde açıklayan Sünnetin doğru bir şekilde algılanmasına engel teşkil ettiğini söylemek kanıtımızca yanlış olmaz. Aslında din-insan ilişkisinde, dinin insan ve toplum üzerinde etkileri olduğu kadar, insan ve toplumun, içerisinde yaşanılan çevrenin, sahip olunan kültür ve geleneklerin yanı sıra, izlenen siyasetlerin de din üzerinde etkilerinin bulunması sosyolojik bir gereklilik olarak kabul edilmelidir.⁶ Ancak çok defa bu etkileşimin, dinin dejenere edilmesi, ilahî mesajların beşerî anlayış ve yorumların, gelenek ve hurafelerin içerisinde kaybolması doğrultusunda geliştiği gözlemlenmektedir. Tarih, nice ilahî hakikat ve doğruların mitolojiler içerisinde kaybolarak tanınmaz hale geldiğine şahittir. Bu değişme ve yozlaşma (dejenereasyon), kasıtlı tahriflerin etkisiyle olduğu kadar, insan-din ilişkisinin tabii bir sonucu olarak da ortaya çıkabilmektedir. Nitekim Kur'an, sosyolojik anlamdaki geleneğin olumsuz yönlerine dikkat çekme bağlamında bu gerçeğe işaret ederek, daha önce birtakım kavim ve toplulukların düşünmeksizin körü körüne atalarının dinine tâbî olduklarını, halbuki, onların peşinden gittikleri atalarının da yanlış yolda olabileceklerini ifade etmekte ve adetâ gelenekçiliğin tenkid sınırlarını çizmektedir:

"Onlara, 'Allah'ın dinine uyun' denilince, 'Hayır, biz atalarımızı yapar bulduğumuz şeye (atalarımızın yoluna) uyarız' derler. Ya ataları bir şey akledemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyeler?"⁷

Kâdî Beydavî (ö. 791/1389), bu ayetin Mekkeli müşrikler veya Yahudiler hakkında indirilmiş olduğuna dair görüşleri verdikten sonra, insanların Allah'ın indirdiği hüccetleri ve âyetleri terkedip cahil bir şekilde taklit yolunu tutmalarının olumsuzluğuna işaret ederek, nazar⁸ ve ictihada⁹ güç yetirebilen kimselerin dinde taklit yolunu seçmelerinin caiz olmadığını ifade etmektedir. Ancak Beydavî'ye göre nazar ve ictihada güç yetiremeyen kimselerin,

5 *Gelenekçilik hakkında Fazlur Rahman, İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 96-105; Hodgson, C. I, s.325-327; Garaudy, *Entegrizm*, s. 9-13; Duman, *Kur'an ve Müslümanlar*, s.201-223.

6 Taplamacıoğlu, s. 128-132; Sezen, s. 191-228.

7 Bakara, 2/170.

8 Anlamak ve hikmetlerini idrak etmek için bir şey üzerinde derinlemesine düşünmek. Kırca, "Nazar", s. 572-573.

9 Müctehid olan kimselerin, fert ve toplum problemlerini çözmek amacıyla, şer'î (dinî) delillere dayanarak hükümler çıkarabilmek için gayret sarfedip araştırma yapmaları. İctihad'ın tarifi, kapsamı ve lüzumu hakkında geniş bilgi için bkz. Karaman, s. 13-32.

bir delille ictihadında ve serdettiği görüşlerde isabetli olduğunu bildikleri bir müctehidin peşinden gitmeleri ve ona uymaları menfî taklit değil, Allah'a ittiba kabilindedir.¹⁰ Aynı âyetin tefsirinde Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1208), insanların, daha önce yaşayan kimseleri akılsız ve delilsiz bir şekilde körü körüne taklit etmelerinin yanlışlığına dikkat çekerek, bu âyetin, nazar ve istidlâlîin gerekliliğine en güçlü delil olduğunu, âyetin muhatabının özel (yani Mekke müşrikleri veya Yahudiler) olmasına rağmen, mesajının genel olduğunu ifade etmektedir.¹¹

Aşağıdaki âyette de insanların din adamlarına, ilim adamlarına ve hatta peygamberlerine saygı ve teslimiyette çok aşırı giderek, onları tahkiksiz bir şekilde mutlak doğru kabul etmelerinin, her şeyin üzerine yüceltmelerinin yanlışlığına dikkat çekilmiştir:

"Allah'ı bırakıp bilginlerini ve ruhbanlarını ve Meryem oğlu İsa'yı Rablar edindiler. Halbuki, hepsine de tek İlah'a kulluk etmekten başka bir şey emrolunmadı. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, bu insanların ortak koştukları şeyden uzaktır."¹²

Beydavî, insanların bilginlerini ve ruhbanlarını nasıl rab edindikleri hakkında bilgi verirken, âyette kastedilen bilgin ve ruhbanların, Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını da helal kılmalarına rağmen, insanların düşüncelessiz bir şekilde onlara tâbî olduklarını, Hz. İsa'yı da Allah'ın Oğlu kabul ederek rab haline getirdiklerini ifade etmektedir.¹³ Yine Fahrüddîn er-Râzî de bu âyetin tefsirinde değişik yönler üzerinde durarak, ruhbanlarını ve din adamlarını rab edinen insanların, aslında onları İtikâdî anlamda ilah olarak kabul etmediklerini, ancak Allah'ın helal kıldıklarını haram, haram kıldıklarını da helal kılmalarına rağmen onlara körü körüne itaat ettiklerini, "bu âyetlerin zâhiri ile nasıl amel ederiz? Çünkü bizim selefimizden gelen rivayetler, bu âyetlerin zâhirlere hilaftır" diyerek Allah'ın Kitabı'nın hükümleriyle amel etmediklerini ifade etmektedir. Râzî'ye göre âyetin tefsirinde diğer bir yön, onların şeyh ve önderlerini ta'zîmde aşırı giderek hulûl¹⁴ ve ittihad¹⁵ yoluna sapmış olmalarıdır.¹⁶

Yine aslen Semerkantlı bir Türk olan meşhur müfessir ve mütekellim İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) de, Necm suresi 32. âyeti bu bağlamda tefsir ederken, insanların, peşinden gittikleri önderlerin takva yönünü, hayra veya şerre gittiklerini

10 Beydavî, C. I, s. 99-100.

11 Râzî, C. V, s. 6-7.

12 Tevbe, 9/31.

13 Beydavî, c. 1, s. 402.

14 Felsefî ve kelâmî bir terimdir. Daha ziyade Allah'ın, imam ve din önderlerinin şahıslarına girdiği (hulul ettiği) inancına sahip kişilerin ve mezheplerin kullandıkları bir kavramdır. Bu inanış, İslâm inancının temelini oluşturan "tevhid" prensibine uygun değildir. Kırca, "Hulul", s. 336.

15 Tasavvuf istilâhında ittihad, mahlûkun hâliki ile birleşmesini veya böyle bir birleşmenin olabileceği nazariyesini ifade eder. Bu telakkî, iki mevcudiyet arasında ontolojik bir uyumun mevcudiyetini gerektirir ve bundan dolayı, ilâhî mevcudiyetin (Vâcibu'l-Vücûd'un) dışında başka hiçbir hakîkî mevcudiyeti kabul etmeyen "tevhid" prensibine aykırıdır. Nicholson, "İttihad", C. 5/II, s. 1234.

16 Râzî, c. 16, s. 30-31.

bilmeksizin onları körü körüne taklit etmelerinin, kendi taraftarlarını tamamen aklayıp muhaliflerini kötölemelerinin yanlışlığına dikkat çekmektedir.¹⁷

İslâm'ı, tarihî bir perspektifle, bir zamanlar ortaya çıkan siyasî, hukukî ve ekonomik geleneklerle özdeşleştirmenin, İslâm toplumlarının en önemli açmazlarından birini oluşturduğu kanaatindeyiz. Bilgi birikiminin ve nesilden nesile intikal eden beşerî tecrübenin değerlendirilmesinde ve intikalinde geleneklerin, bir zamanlar sahip olunan anlayış ve zihniyetlerin önem taşıdığını kuşkusuz kabul etmeliyiz; çünkü gelenekler, bir bakıma bizim üzerinde yürüebileceğimiz zeminin oluşumuna hizmet ederler. Ancak onların, içinde zuhur ettikleri dönem ve şartların da göz önüne alınmasıyla kritik edilip yeniden yorumlanmaları, bu konuda gerekli zemin ayıklamasının yapılması zarurîdir. Böyle bir uyarı vetiresinden sonra, İslâm-bilim ve siyaset ilişkisinin doğru algılanmasında "İslâm" ve "Müslüman" kavramlarının tahlili anahtar görevi yapacaktır.

İslâm ve Müslüman

"İslâm" kelimesi "s-l-m" kökünden türemiş olup sözlükte başlıca "teslimiyet", "boyun eğme", "tevekkül etme", "barışıklık", "kurtuluş", "esenlik" anlamlarına geldiği gibi, Allah'ın Hz. Muhammed aracılığı ile bütün insanlığa gönderdiği, onları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmayı amaçladığı dinin de adıdır. "Barış" anlamına gelen "silm" kavramı ve yine "barış", "sağlık", "afiyet", "esenlik", "güven", "emniyet" ve "kurtuluş" anlamlarına gelen "selâm" ve "selâmet" kavramları da aynı kökten türemişlerdir. İslâm'ın diğer bir adı da "silm"dir.¹⁸ İslâm'ın ana kaynağı Kur'an, Hz. Peygambere yaklaşık 23 yılda vahiy yoluyla indirilmiş, daha önce gönderilen bütün peygamberlerin ve kutsal kitapların (aslı şekilleriyle) doğruluğunu tasdik eden¹⁹, zamanımıza kadar hiç tahrif olmadan gelmiş kitabın ismidir. Dinin tebliğ ve yorumunda kaynak itibarıyla Kur'an'dan sonra gelen Sünnet ve hadisler ise²⁰, Kur'an'a göre izâfî bir konumda olup, tarifi, kapsamı, boyutları ve kuvvet derecesi üzerinde ihtilafların olduğu, münakaşaların yapıldığı bir alanı teşkil etmektedir.²¹

"Müslim" veya "Müslüman" kavramları ise aynı kökten gelip, kendisine din olarak İslâm'ı seçen, icmâlî anlamda Allah'a, Hz. Muhammed'e ve başta Kur'an olmak üzere onun

17 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, vr. 740 b.

18 "İslâm", "silm", "selam" ve "selamet" kavramlarının ihtiva ettikleri anlamlar için bkz. İbn Manzûr, C. XII, s. 289-295; İsfehânî, s. 421-424; Wehr, s. 424-425; "İslâm" ve "Müslim" kelimelerinin Kur'an'daki kullanımını için ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi* s. 4-10.

19 Bakara, 2/41, 91, 97; Âl-i İmrân, 3/50; Nisa, 4/47; Mâide, 5/46, 48. Kur'an ve Hz. Muhammed'e iman, Tevrat ve İncil'e (asıllarına) imanı, Tevrat ve incil'e iman da Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e imanı gerektirir. İlgili âyetlerde, Kur'an'ın mesajının daha önceki peygamberlerin getirdikleri kitapların mesajlarıyla ve Hz. Muhammed'in görevinin de diğer peygamberlerin görevleriyle aynı olduğuna işaret vardır. Bu âyetlerde, Kur'an'ın mesajıyla diğer Kutsal Kitapların mesajları arasında bir fark olmadığı vurgulanır. Bkz. Râzî, C. III, s. 38-39, 169, 180; Mevdûdî, C. I, s. 61.

20 Kâsımî, C. I, s. 131-133; Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 63-70; Karaman, s. 52-54, 63, 73, 128-142.

21 Sünnet İhtilafı için bkz. İbn Müslim b. Kuteybe s. 10-83; Kırbaoğlu, s. 131-236; Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi, s. 80-91; Koçkuzu, s. 32-48; Ünal, s. 27-42.

Allah'tan getirdiği şeylere iman eden kimselerin vasfıdır. Böylece "İslâm" kavramında nesnellik ağırlık kazanırken, "Müslüman" kavramında öznellik öne çıkmaktadır.

Yani Kur'an, organizasyonunun Allah tarafından yapıldığı kavram ve ifadelerle mutlak, aşkın ve değişmez olarak insanların gözleri önünde dururken, onun muhatabı olan ve onu anlamaya çalışan insan subjektif bir varlık olup, algılama gücü, bilgi vasıtaları ve kabiliyetleri sınırlıdır. Öte yandan, insanın içerisinde yaşamakta olduğu coğrafi ve kültürel çevrenin, sosyo-ekonomik ve politik şartların, sahip olduğu mesleğin onun sadece Kur'an'ı değil, Sünnet de dahil dinin bütününe algılamasında ve yorumlarında etkili olduğu bilinmektedir. Böylece din-bilim ilişkisini değerlendirirken de üzerinde duracağımız gibi, Müslüman-din ilişkisinde Kur'ânî kavramlar aynı kalmakla beraber, içerikleri (onlara yüklenen anlamlar ve yorumlar) değişmektedir. Yazılan yüzlerce tefsirin veya ortaya çıkan tefsir ekollerinin varlığı bunun bir kanıtıdır.²² Buradan hareketle, din konusunda beşer tarafından getirilen hiçbir yorumun izâfilikten kurtulamayacağını, tarih içerisinde ortaya çıkan siyasî, ekonomik, hukukî hiçbir sistemin ve kurumun doğrudan İslâm'la özdeşleştirilemeyeceğini söylemenin yanlış olmayacağını düşünüyoruz. Kısaca ifade etmek gerekirse, "İslâm" teoriyi ve değerler bütününe ihâta ederken, "Müslüman" terimi de, bu teorinin tarihi vetire içinde kazandığı pratiğin ve olgunun ifadesi olmaktadır ve şüphesiz değerlendirmede kriter olarak Müslüman yerine İslâm'ı seçmek daha doğru olacaktır.

O halde, din (İslâm)-bilim ve siyaset ilişkisinin doğru algılanıp değerlendirilmesinde Kur'an'ın merkeze alınması gerekli hale gelmektedir. Ancak bu şekilde, zihinlerde bir türlü yerine oturtulamayan, çoğu defa toplumun gündemini oluşturarak üzerinde yerli-yersiz tartışmaların yapıldığı bir konuda, düşünce ve değerlendirmelerin üzerinde seyretmesi gereken Kur'ânî çerçeve ve ana çizgiler belirlenip problemin çözümünde yardımcı olunabilir. Ayrıca, konunun doğru algılanması, toplumca özlenen uzlaşma zemininin oluşmasına hizmet edecektir.

İslâm-Bilim İlişkisi

"Tevhid" prensibini esas alan İslâm, Allah, evren ve insan ilişkisini bu prensibe uygun olarak bütün boyutlarıyla ele almakta; böylece madde-mânâ, ceset-ruh, fert-toplum, dünya-ahiret dengelerini kurmakta ve ayrıca epistemolojik olarak vahyin temsil ettiği bilgi çeşidinin yanında akla, duylulara ve ilhama da gerçek değerini vererek onları bulunmaları gereken konuma oturtmaktadır. Bunun içindir ki Kur'an, evrende meydana gelen fizikî, biyolojik, psikolojik, sosyal vd. bütün olaylara ve onlarla ilgili genel kurallara, onların birbirleri ile olan ilişkilerini koparmadan, genelde ayrıntı ve sistematiklerine girmeden ilkesel olarak işaret etmektedir. Amaç, bütün bu oluşumların, her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisi Allah'la olan bağlantılarını kurarak düşünceye yol göstermek ve böylece insanların hidayete ulaşmalarına, doğru düşünmelerine yardımcı olmaktır. Kur'an yer ve

22 Bu konunun geniş değerlendirilmesi için bkz. Kırca, Kur'an'a Yönelişler, s. 1-19.

göklerde olan her şeyi, meydana gelen hadiseleri ve onlara hükmeden kanunları, insanı Allah'a ulaştıran âyetler (işaretler) olarak vasıflandırmak suretiyle²³, birçok âyette insanı, yaratılanlara ve olaylara dikkatle bakıp gözlem yapmaya²⁴, onlar üzerinde tefekkür ederek akıl yürütmeye²⁵ davet etmektedir. Kur'an'ın indiriliş amacı, olayların ve bilimlerin sistematığıne girmek değil, hidayet, yani insanlara yol göstermektir.²⁶ Kur'an, Allah'ın ilim ve iradesinden insanların anlayış ve kavrayış ufuklarına inerken, kıyamete kadar gelip geçecek bütün insanlara hitabedecek, onları düşündürüp araştırmaya sevk edecek ve yönlendirecek bir üslupla nazil olmuş, ilgi çekici çağrışımlarla onları derûnî bir biçimde bilgilendirmeyi amaçlamıştır.

"Mesela Kur'an'da akıl ve aklı kullanmayı öngören âyetlerin sayısı 65 kadardır. Cehaleti, bilgisizliği yeren âyetlerin sayısı da 25 kadardır. Bunlara ilaveten Kur'an, kendisini ilim ve hür düşünce ile çelişmekten uzak tutan birçok genel kurallar da getirmiş, bilgilerin araştırılıp tespit edilme, açıklanıp sistematize edilme işini insanlara bırakmıştır."²⁷

Bu yönlendirmeler sonucudur ki, daha ilk devirlerden itibaren Müslüman müfessirler, özellikle âyet ve hadislerin yanında akla ve tefekküre büyük önem veren "dirayet tefsirleri", Kur'an'ın kozmik âlemlle ilgili (kevnî) âyetleri üzerinde durmuşlar, insanların da bir parçası olduğu evrendeki düzen ve mükemmelliğe, varlıklar arasındaki uyum ve insicama dikkat çekerek bütün bunları, Allah'ın ilminin, irade ve kudretinin sınırsızlığını, yaratıcılığının büyüklüğünü gösteren âyetler olarak yorumlamış ve tahkîkî imanî teşvik etmişlerdir.²⁸ Nasıl böyle olmasın ki?! İslâm'a göre gerçek (tahkîkî) iman, marifete (bilgiye) dayalı olup, eşya ve olaylardaki sır ve hikmetleri, ilahî sünnetleri (kanunları) vahyin yol göstericiliği, duyular, akıl yürütme ve ilham yoluyla kavranılarak ulaşılan imandır.²⁹

Kur'an, aşkınlığıyla, sunduğu mesajlar ve hedef kitlesi itibariyle sadece gönderildiği çağın insanına değil, daha sonraki bütün çağların insanlarına da hitabeden evrensel bir kitaptır.³⁰ Kur'ânî bilginin sahası ve sınırı, Kur'an'la sınırlı olsa da, içeriği çok geniş ve çok yönlüdür. Bu bilgilerin muhatabı insan olduğu için, insan ve insanın ilişkide bulunduğu bütün varlıklarla ilgili temel bilgiler Kur'an'da mevcuttur. Ancak bunlar, Kur'an'ın gönderiliş amacına uygun olarak, Allah tarafından seçilen bilgiler olup, temel ilke ve prensipler halinde, ayrıntıdan ve detaylardan uzak tutulmuşlardır. Yoksa, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bilim dallarına ait bütün bilgiler ve ayrıntılar Kur'an'da mevcut olmadığı

23 Mesela bkz. Yunus, 10/6, 67; Ra'd, 13/3-4; İbrahim, 14/15; Nahl, 16/12, 79. Ayrıca İzutsu, s. 126-132.

24 Gâşiye, 88/17; A'râf, 7/84, 103; Yunus, 10/39, 73; Neml, 27/14, 51; Âli İmrân, 3/137, En'âm, 6/11.

25 Bakara, 2/73, 76, 242; Âli İmrân, 3/65, 118; En'âm, 6/32, 151; A'râf, 7/169; Yusuf, 12/2, 109; Ra'd, 13/3; Nahl, 16/12.

26 Bakara, 2/2.

27 Kırca, s. 32-33.

28 Mesela zamanımıza kadar ulaşan dirayet tefsirlerinin ilk ve özgün örneğini veren büyük Türk müfessiri ve kelamcı Semerkantlı Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Kur'an'ın bu tip âyetlerine yaşadığı döneme göre çok tutarlı ve rasyonel yorumlar getirmiştir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 76 a-76 b, 103 b-105 b, 205 a, 321 a, 334 a, 423 b, 442 b, 477 b, 560 b, 568 b.

29 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 3-11.

30 Sebe, 34/28; İbrahim, 14/1; Zümer, 39/41.

gibi, verilen bilgiler sistematik de değildir. Mesela Kur'an'da hukukî hükümler bulunmakla beraber, Kur'an sistematik bir hukuk kitabı değildir; diğer ilimler ve sistemler için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

Şu halde bu bilgilere dayanarak, eğer gerekli ise, sistem kurma ihtiyacı ve işlevi insana bırakılmıştır. Ancak insanların, her devirde Kur'an âyetlerine yaklaşp dini yorumlarken, o dönemde sahip oldukları bilgi seviyesi ile doğru orantılı davrandıklarını vurgulamak gerekir. Böylece Kur'an vahyi değişmeden kaldığı halde, bilimlerin sonuçlarına ve seviyesine, içerisinde bulunulan sosyo-kültürel, ekonomik politik ve diğer şartlara, sahip olunan dünya görüşü ve zihniyetlere göre insanların âyetlere yaklaşım biçimi ve onlara getirilen yorumlar öznel olup, zaman içerisinde Kur'an'ın özüne ters düşmeden değişip gelişmek durumundadır. Hz Ali'nin, "tahkim" konusunda kendisiyle mücadele edenlere cevaben söylemiş olduğu "*Kur'an, mushafın iki kapağı arasındadır, o konuşmaz, ancak insanlar onunla konuşurlar*" şeklindeki sözü³¹ de bu gerçeğe işaret etmektedir. Kur'an yorumunun tarihi, yani te'vil problemi, hayat sürekli hareket ve dönüşüm içerisinde yenilenirken metnin sabit kalmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kur'an'da muhkem âyetlerin yanında müteşâbih âyetlerin de bulunması, Kur'an metninin dil bakımından sahip olduğu birtakım özellikler, yorumun gelişimini ve farklılığını teşvik eden unsurların başında gelmektedir.³²

Aşağıdaki açıklamalar, Kur'an'a getirilen yorumların izafiliğini ve gelişmeye açık olduğunu vurgulama bakımından dikkat çekicidir:

"Dini metn, kudsiğinden beslenen bir dokunulmazlık ve ulaşılmaz özelliğini bildirmekle sınırlı, beşere ilgisiz bir "obje" değildir; tam aksine o, insânî bir amaçlılıktan asla uzak olmaksızın varlık durumlarıyla bağlantılı olarak, insan tarafından anlaşılmaq ve hayata geçirilmek üzere verilmiştir.. Üst itikâdî ve ahlâkî bazı genel kuralları yanında, insânî durum ve beklentilere bir cevap ve karşılık oluşturmaktır daima ilk ve dolaysız anlamı onun!..Bu yüzden, kendi mutlak ve değişmez, ya da ilâhî ilim çerçevesinde kaydolunmuş objektif anlamıyla değil, fakat beşerî, ferdî ve toplumsal ihtiyaçları çeşitli, "metn" in anlamlarını etkileyecek duyarlılık derinliğı muhtelif, farklı kültür ve kavrayış seviyeleri bulunanlara okunduğı zaman ortaya çıkacak anlam ya da anlamlardan söz edilebilecektir."³³

"Bunun doğal bir sonucu olarak karşımıza, bize kadar ulaşmış bulunan muazzam tefsir/yorum külliyyatı ve çeşitli okuyuş biçimleri çıkar..Bu, Kur'an yorumunda görelilik ve nisbîliklerin kaçınılmazlığının en somut belgeleridir. Bu oldukça zengin yorumlar dünyasının kanıtladığı şey, esasen Allah'a mensubiyeti bakımından tek ve aynı metinden söz edilmesine karşın, onunla kendi öznel seviyesi ve durumunda iletişim kuran okuyucu/yorumcu bakımından daima çok, birden fazla, müteaddit okumaların bulunacağı, metnin ana ilkelerine bağlı

31 Taberî, C. V, s. 66.

32 Kur'an'ın Te'vili (yorumu) konusunun geniş değerlendirmesi için bkz. Ebû Zeyd, s. 1-23; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 1-36; Şimşek, s. 51-77.

33 Kılıç, s. 105-106.

kalmak koşuluyla, yorum ve anlayışların farklı temayüller, biçimler ve karakteristیکler taşımasının zorunlu bir realite olduğudur."³⁴

Bilgi ve ahlâk temeli üzerine kurulan bir medeniyetin yaşayan bir medeniyet olarak varlığını devam ettirmesi, asla bağı kalınarak sürekli bir şekilde özgün ve yeni bilgilerin üretilmesine, karşılaşılan olayların ve problemlerin belli bir sistematik içerisinde çözümlenmesine bağlıdır. Toplum ancak bu şekilde dinamizmini koruyup geliştirebilir. Özgünlük, ancak devamlı bir fikir üretme süreci ile devam edebilir. Bu süreç sona ererse, bilgi durağanlığı başlar ve böylece mevcut bilgiler, insan fıtratının da bir gereği olarak ve yeni gelişen şartlar karşısında eskimeye başlar. Bunun sonucu, kalkınma ve ahlâkî dinamizmde bir uyuşukluğun, medeniyet sahasında geriliğin ortaya çıkmasıdır.³⁵

Buradan hareketle diyebiliriz ki, bir zamanlar bilim ve teknikte çağına göre ileri bir düzeyde olan Müslümanların daha sonra içerisine düştükleri gerileme, İslâm-bilim çatışmasıyla değil, dini yanlış anlayıp yanlış yorumlama ve önceleri çok canlı bir şekilde devam eden Kur'an merkezli düşünme ve ictihad faaliyetlerinin, birtakım nedenlerle kesintiye uğraması sonucunda bilimde taklitçiliğin egemen olması ile açıklanabilir. Bir başka ifadeyle, İslâm-bilim ilişkisi ile Müslüman-bilim ilişkisini birbirine karıştırmamak gerekir.³⁶

"İslâm dünyasında felsefenin ve bilimin erken denebilecek bir tarihte baş döndürücü bir hızla ilerlemesinde, Kur'anî tutumun tesiri herhangi bir ispat ameliyesini gereksiz kılacak şekilde gözler önündedir. Bir Batılı yazar şu tespitinde haklıdır: Batıda fikir alanında yer alan her değişimde İslâm tarihinin derin tesirlerini görmek mümkündür. Fakat bu tesir, modern dünyanın bariz vafını, gücünü ve kesin zaferinin kaynağını meydana getiren tabiat ilimlerinde (pozitif bilimlerde) ve bizzat ilmî zihniyette görüldüğü kadar başka hiçbir yerde görülmedi."³⁷

Bütün bu açıklamaların ışığında, sürekli din-bilim çatışmasına sahne olmuş Batı tarihini, aklın ve araştırmanın bittiği yerde saçma (absurd) olana inanmayı imanın temeli haline getiren din ve iman anlayışını, bu anlayışın doğal bir sonucu olan din-bilim çatışmasını İslâm'a yansıtmak, ilmî ve objektif bir esastan mahrumdur. Çünkü İslâm ve Hristiyanlık iki farklı tarihf tecrübe geçirmiştir ve bu tecrübelerin aynlaştırılması oldukça kaba bir genelleme hatasıdır. Batı, sahip olduğu birçok paradoksun yanında din (özellikle Hristiyanlık)-bilim çelişkesine de sahne olmuş³⁸, insan ve toplum hayatında olması gereken dengeleri bir türlü bütünlük içerisinde kuramamıştır.

34 Kılıç, s. 108.

35 Açıkgeç, s. 38-40.

36 Konunun geniş bir değerlendirmesi için bkz. Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi, s. 125-196.

37 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 281.

38 Batı'daki din-bilim çelişkesi için bkz. Boutroux, s. 1-43; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 263-270.

Şahin Arapınalısı Bilgi

Müslümanlar³⁹ açısından Kur'an'ın sadece lafızca okunması, eski müfessirleri ve din bilginlerini körü körüne taklit, zamanın meselelerini ele almaksızın İslâm'ı sadece ibadetlerin mekanik riyazetine ve birtakım şekillere indirgeme alışkanlığı, problemleri çözmeye ve onları yeniden bilim ve medeniyetin öncüleri haline getirmeye yetmemektedir. Artık bilimlerin "dinî olanlar" ve "dinî olmayanlar" şeklinde kesin bir ayrıma tâbî tutulmasının yararsızlığı görülmüş olmalıdır. Çünkü hayat ve kainata bakışta Allah'ı merkez alan bir din, kültür ve dünya görüşü için, bütün bilimler, bir boyutta mutlaka Allah'la bağlantılı olmak durumundadır. Bir başka ifadeyle, dünyamızda her alanda meydana gelen olaylar ve gelişmeler, vahyin ışığında, aklın, sağlam geleneklerin ve bütün bir beşerî tecrübenin rehberliğinde ele alınarak yeniden yorumlanmalıdır. İslâm, ancak bu şekilde, vadesini doldurmuş birtakım geleneksel ve tarihî unsurlardan ayıklanmış, diri bir mesaj olarak insanlığa sunulabilir ve tarihte yeni bir çığır açabilir. Çünkü, böyle bir tarihî tecrübeye sahip olan Müslümanlar, geçmişte İslâm vahyinin ruhuna sadık kalarak, Eski Yunan'ın zenginleştirdiği bilim ve felsefeyi alıp özümlemişler, onları, birtakım kültür unsurlarından tecrit ederek geliştirmişler ve bir insanlık mirası olarak tekrar Batı'ya sunmuşlardır. Bu mirasın Ronesans ve Reform hareketlerinde ne kadar hayatî bir rol oynadıkları bilinmektedir.⁴⁰

Yukarıda işaret edilen dönemde, İslâm dünyası, vahyi esas alan, akla ve tecrübeye dayalı güçlü bir tefekkür zenginliği ve bilgi birikimi oluşmadan önce, her sahada meydana gelen hızlı değişmelerin de etkisiyle, şimdilerde olduğu gibi fikrî ve kültürel bir sarsıntı içerisine düşmüş, siyasî istikrarını kaybetmiş, birçok meydan okumalarla karşı karşıya kalmıştır. Ancak çok geçmeden, o güne kadar gelen bütün bir bilgi birikimi, felsefî tecrübeler, farklı telakkiler özümленerek vahyin ışığı altında ve diğer bilgi vasıtalarının da en verimli bir şekilde kullanılmasıyla tekrar yorumlanmış ve böylece hakim bir konuma gelinmiştir. Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin, Fârâbî (ö. 339/950)'nin, İbn Sina (ö. 428/1037)'nin, Gazâlî (ö. 505/1111)'nin, İbn Rüşd (ö.595/1199)'ün, Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1208)'nin ve burada isimlerini zikretmediğimiz, her birisi kendi sahasında otorite olan birçok bilim ve tefekkür adamının yetişmesinde, bütün bu çalkantıların ve meydan okumaların yanında, Müslüman bireyin beşerî birikiminin de rolü büyük olmuştur.

Bugün için, asırlar boyunca üzerinde yürünülen gelenekler ve kabullenişler dahil, her sahada meydana gelen gelişmelerin, bilgi ve tecrübelerin sistematize edilip değerlendirilmesinde ortaya konulacak düşünce ve yöntemlerin, sağlam geleneklere dayandığı kadar, Garaudy'nin de ifade ettiği gibi, Kant'tan Bachelard'a kadar uzanan çizgideki Batılıların tenkitçi düşüncesi ile de kendisini zenginleştirmesi,⁴¹ "Allah'ın peygamber göndermediği bir kavmi helak etmeyeceği"⁴² hükmünden hareketle, insanlığın başlangıcından günümüze kadar uzanan süreçteki evrensel tevhdî çizginin izlerini yakalaması gerekmektedir. Bütün

39 "Müslümanlar" kavramı ile siyasî eğilimleri, dünya görüşleri, hayata bakışları, mezhebî ve etnik kimlikleri ne olursa olsun, kendisini Müslüman olarak kabul edenleri kastediyoruz.

40 Ülken, s. 223-323; Nasr, s. 287-292; Aydın, Türkiye'de Din ve Modernleşme, s. 16; Garaudy, Yaşayan İslâm, s. 23-47.

41 Garaudy, Yaşayan İslâm, s. 82.

42 Kasas, 28/59.

insanlığın manevî hayatına bu şekilde bir açılma, İslâm dünyasındaki bilimlerin rönesansının aslı yolu olacaktır. Ancak bu şekilde "Hikmet mü'minin yitik malıdır, onu nerede bulursanız alınız"⁴³ hadisinin rûhuna uygun bir şekilde davranmak mümkün olabilir. Aşağıdaki ifadeler de bu önemli noktayı vurgulamaktadır:

"Kendi payıma diyebilirim ki, Allah lütfetmiş, mesajını iletmek, rahmetini yeryüzüne yaymak için kullarıyla İbranice ve Arapça konuştuğu gibi, Sümerce de (büyük ihtimalle Babilce ve Asurca da) konuşmuştur. Kur'an büyük ölçüde yirmiüç senede değil, yirmiüçbin senede vahyedilmiş ve fakat Hz. Muhammed tarafından 23 senede hatırlatılmıştır. Kur'an'ın zikir⁴⁴ ve peygamberimizin de müzekkir⁴⁵ olmasının anlamı bu olmalıdır."⁴⁶

İslâm-Siyaset İlişkisi

Daha önce de vurguladığımız üzere, İslâm-bilim ilişkisi ile Müslüman-bilim ilişkisi birbirinden farklı olduğu gibi, İslâm-siyaset ilişkisi ile Müslüman-siyaset ilişkisi de farklı tabiatta tezahür eder. Ancak çoğu defa bu konuların birbirine karıştırıldığına, birinin diğerinin yerine geçirildiğine şahit olunmaktadır. Beşerî zaafılar, yanlış metoda dayalı yanlış anlamalar ve yorumlamalar sonucunda, birtakım geleneklerin doğrudan İslâm'la özdeşleştirilme yönüne gidildiği görülmektedir. Müslüman ülkeler için, görünürde din-siyaset ilişkisinden kaynaklanan bazı problemler, tarihte olduğu gibi günümüzde de gündemin ilk sırasını işgal etmektedir. Bu problemlerin ortaya çıkmasında, başta Kur'an olmak üzere, İslâmî kaynaklara atomist (parçacı) ve pragmatist yaklaşımlar kadar, sahip olunan kültür ve siyasî geleneklerin etkisiyle, özgün bir siyasî zihniyetin oluşturulamamasının da etkili olduğu kanaatindeyiz. İstisnalar dışında uzun soluklu bir yapının oluşturulamamasında sosyal değişimin dinamiğinin yeterince kavranamamış olması da bir vakıdır.

Din-siyaset ilişkisinde dinin aleyhine, siyasetin lehine oluşabilen dengesizlik sadece İslâm için değil, diğer büyük dinler için de problem olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Musa peygambere gönderilen ve özünde insanlığı tevhid'e çağırان bir dinin, bazıları'nın ellerinde Yahudi ırkçılığına ve Siyonizme⁴⁷ dönüşmesinin; Hristiyanlığın, içerisinde dünyevî çıkarları, sömürü istek ve arzularını barındıran Haçlı Seferlerine⁴⁸ veya daha modern bir görünüm içerisinde Oryantalizm'e⁴⁹ tahavvülünün, toplumlar ve dinler arasında kurulması gereken uzlaşma zeminini ortadan kaldırarak, menfi tesirleri hala devam edegelen nice büyük olumsuzluklara yol açtığı herkesin malumudur. Bu nedenledir ki, Kur'an, Yahudi ve Hristiyanların her iki grubuna da (biri imanı, takvayı, bilgi ve barışı, güzel ahlakı öne çıkararak Allah'ın rızasını arayan grup; diğeri menfaatçılığı, kin, düşmanlık ve

43 Bu hadisin bir varyantı için bkz. Tirmizî, *Sünen*, İlim, 19; İbn Mâce, *Sünen*, Zühd, 15.

44 Nahl, 16/44.

45 Gâşiye, 88/21.

46 Ay, s. 184-196.

47 Garaudy, *İsrail* s. 9-27.

48 Demirkent, s. 525-546.

49 Oryantalizm hakkında geniş bilgi ve özgün bir çalışma için bkz. Said.

fitne politikalarını dînî bir görünümle gerçekleştirmeye çalışan grup) göndermeler yapmaktadır.⁵⁰

Müslümanlar açısından, Hz. Peygamber'in M. 632'de vefatından günümüze kadar devam edegelen tarihî süreç içerisinde problem olan bu meselenin çözümünde, bir bütün olarak vahyi, akli, bu iki kaynağın ışığında oluşan bilgi ve ahlâkî siyasete egemen kılma, mutlak, evrensel ve izâfî olanla olmayanı birbirinden ayırma, geleneksel ve beşerî olanla dini özdeşleştirmeme bir çıkış noktası oluşturabilir. Aksi halde dinin ve dînî tecrübenin çok çeşitli tezahür ve boyutlarından sadece birini oluşturan ve önemi tarihî dönemlere göre farklılık arzeden siyasetin, bütün bir dînî anlayışın, yorum ve hayatın merkezine alınması, sonuç olarak dinin özünden uzaklaşarak onun evrensel ve ahlâkî boyutunun geri plana itilmesini beraberinde getirebilir. Başka bir ifadeyle, muayyen bir dönemin anlayış ve uygulamaları, o uygulamaların dayandığı izâfî yorumlar, bütün hayata onlarla bakılan ve mutlak doğrular olarak kabul edilen ideolojiler haline dönüştürüldüğünde, özü iman, bilgi ve ahlâkda düğümlenen bir din, bir ideoloji söylemiyle sunulduğunda, en büyük zararı, o dine karşı olan düşünceler değil, yine o dinin bizzat kendisi çekmektedir. Bu bakımdan, aşağıdaki hüküm oldukça anlamlıdır:

"Tarihin bize öğrettiği şudur: Büyük dinler kendi mensuplarının ihtilaf-larından, özellikle din-siyaset bağlamında ortaya çıkmasına sebep oldukları ihti-lalardan çektikleri kadar kendi muhaliflerinden çekmemişlerdir."⁵¹

Bu bir bakıma, dînî görünüm altındaki her hareketin arka planında siyasî kimi niyetlerin de bulunduğunu gösterir. Bunun için, felsefî yönü ağır basan Mu'tezile⁵² de dahil İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan birtakım ekolleri, salt dînî ve felsefî oluşumlar olarak görmek yanıltıcı olabilir. Bu durumda din ve siyaset ilişkilerinin merkezî önemi bir kez daha vurgulanmaktadır. Tekmülleri zaman içerisinde oluşan Şia⁵³, Haricîlik⁵⁴ ve Mu'tezile gibi, İslâm tarihinde çok önemli rol oynayan her ekolün doğuşunun, ya doğrudan doğruya, ya da ağırlıklı olarak siyaset ve imamet gibi nedenlerden kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim olayların, fikrî ve îtikâdî oluşumların tarihî seyirleri içerisinde incelenme-sinden, siyasî ve îtikâdî ekollerin, dînî sebepler ve insanların kendilerinden kaynaklanan

50 Mesela bkz. Bakara, 2/62; Mâide, 5/69; Bakara, 2/109-114, 120.

51 Aydın, Türkiye'de Din ve Modernleşme, s. 18.

52 Mu'tezile, Emevîler döneminde ortaya çıkan, fakat asıl etkisini Abbâsiler döneminde gösteren ekollerden biridir. Mu'tezile mensupları Müslümanlar arasında İslâm rasyonalistleri olarak tanınırlar. Onlara göre akıl her şeyin ölçüsüdür. şayet akılla nakil çelişirse, nakil te'vil edilir. İlk defa Yunan Felsefesinden nakiller yapan ve onu İslâmiyet boyası ile boyayan Mu'tezile olmuştur. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 115; Ammara,

53 Şia, imamet (devlet başkanlığının) Hz. Peygamber'den sonra gizli veya açık bir nasla Hz. Ali'ye geçtiğine inanan ve ona tâbî olduklarını söyleyen siyasî grubun adıdır. İslâm'ın politik yönünün, özellikle devlet başkanlığı görevini ön planda tutan ve sistemini buna göre kuran şia, imamet, velayet ve masumiyet teorilerini geliştirmiştir. Bunun karşısında Sünnî yöneliş hilafet, biat ve icma teorilerini geliştirmiştir. şia iç bünyesinde birçok gruplara ayrılmıştır. Bunların içerisinde en önemlisi İmamiye'dir. Geniş bilgi için bkz. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 89; Neşet Çağatay-Agâh Çubukçu, s. 48-61.

54 Haricîlik, İslâm tarihinde ilk defa merkezî otoriteye başkaldıran ve kabilecilik ruhunu (bedeviliği) tekrar hakim kılmak isteyen siyasî anlayışın dînî bir kisveye bürünerek ortaya çıkması ve kendisini yönetime sahip çıkan büyük kitleden ayırma hareketidir. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 103.

sebepler yanında, kendilerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik şartların bir ürünü oldukları da ortaya çıkmaktadır.

Yönetim ve siyasî otorite meselesi, Hz. Peygamber'in M. 632 yılında vefatı ile beraber Müslümanların gündemine girmiş, tartışma ve ihtilaflara neden olmuş, gayet tabii olarak asırlar boyu zihinleri meşgul etmiştir. Hz. Ebubekir'in Medine'de halife seçilmesiyle beraber bazı kabilelerin merkezî hükümete zekat vermek istememesi (Ridde olayları) ve birtakım yalancı peygamberlerin ortaya çıkması gibi bazı olaylar, dîni içerikli olduğu kadar, siyasî bağlamda aslında merkezî otoriteye karşı tavır alma ve karşı çıkış olarak da değerlendirilebilir.⁵⁵ Hz. Osman döneminde ortaya çıkan ve halifenin katledilmesine kadar varan fitne hareketleri, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki yönetim ihtilafı, Cemal ve Sıffin olayları, Tahkîm (hakemlik) meselesi, Hz. Ali'nin şehid edilmesi, Kerbelâ olayı gibi bazı müessif hadiseler, bir yandan Şia ve Haricîliğin ortaya çıkmasında, diğer yandan da Mürcie⁵⁶ nin oluşumunda en önemli siyasal sebepler olarak görünmektedir.

Siyasal tavrı düşünce ve sistematığının merkezine yerleştiren her oluşum ve ekolün ortak bir yönü vardır: Bu oluşumların düşünce sistematikleri, büyük ölçüde Kur'an'ın dışında geleneklere, kabîlevî kültüre ve düşünce alışkanlıklarına göre şekillenmiş, ancak gerektiği zaman kendisini haklı göstermek ve meşruiyetini ispatlamak için Kur'an ve sünnetten deliller aranarak; âyetler, Kur'an bütünlüğü ile hiç de bağdaşmayacak şekilde te'vil edilmiş, gerekirse, hadis uydurma yönüne de gidilmiştir.⁵⁷ Bu süreç içinde Dört Halife Devri, kimi aksamalara rağmen, kabile geleneğine, bedevî zihniyetle yönetme ve yönetilme anlayışına sahip olan bir toplum için, siyasî bir model oluşturma yönünden ileriye doğru yönelmiş bir adım olarak kabul edilmelidir.⁵⁸

Bu konudaki ilkeler açısından bakıldığında, Kur'an, yönetim konusunda hiçbir kimseye, sınıf ve zümreye üstünlük tanımadığı gibi, onu sadece ruhbanlara (din adamlarına) veya bilim adamlarına da tahsis etmemektedir. Kur'an, bu çerçevede temel ilkeler olarak emanetlerin ehillerine verilmesini, yönetilenler arasından seçilen yöneticiye itaati, insanlar

55 Dîrî, s. 85; Akbulut, s. 71.

56 Mürcie, Hz. Ali ile Muaviye hakkında, aralarında meydana gelen müessif hadiselerden dolayı yargıda bulunulmamasını, hüküm verilmemesini savunmuştur. Onlara göre küfürle beraber itaat nasıl fayda vermezse, imanla beraber günahkarlık da zarar vermez. Ebu Zehra, s. 166-167.

57 Bkz. Ammâra, s. 112; Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi, s. 65-79.

58 Ziyâuddin Rayyis'in, siyasî anlamda ilk defa *hilafet* müessesesinin ortaya çıkışı ile ilgili olarak, Hz. Ebubekir'in - tam örgütlü olmasa da, farklı siyasî eğilim ve hiziplerin mevcut bulunduğu bir ortamda - halife seçilmesi ve bu seçimin özellikleri hakkında yaptığı şu değerlendirme dikkat çekicidir: "Bu seçimin dikkat çeken yanlarından biri-gerçekliğini daha önce çürüttüğümüz iddialardaki gibi-seçme sırasında kabîle hiyerarşisinin gözetilmemiş olmasıdır. Ayrıca kimi Arap topluluklarında uygulanagelen yaşlı ve etkili kişilerin başa getirilmesi biçiminde bir uygulamanın olmaması, dikkat çekici ikinci önemli noktadır. Seçimde, doğrudan doğruya, Hz. Ebubekir'in dinsel bakımdan edinmiş bulunduğu yüce yer ve kişiliği etkili olmuştur. Herkes onun bu nitelik ve özelliklerini onaylamış; onun İslâm'daki önceliğini, din yolundaki özverilerini, Allah Rasulü ile uzun süren arkadaşlığını, ihsanını sağlamlığını ve imanının mükemmelliğini; kısacası, müslümanlar için mükemmel bir örnek olan inanç, akıl, ahlâk gibi özelliklerini gözönünde tutarak onu seçmiştir. Hz. Ömer'n 'İçinizde Ebubekir Kadar özel arkadaşlığa layık kimse yoktur' sözü, onun bu yanını anlatmak için yeterlidir." Rayyis, s. 41.

arasında adaletle hükmedilmesini emretmektedir.⁵⁹ Ancak bu itaat mutlak değil, şartlı bir itaattir.⁶⁰ Ayrıca yönetimde ve işlerin idaresinde getirmiş olduğu "şûrâ"⁶¹ ve "biat"⁶² prensipleriyle herhangi bir sınıf, etnik yapı ve cinsiyet ayrımı yapmaksızın insan ve toplumun iradesine değer vermekte, onların yönetimde ve idarî işlerde etkin hale getirilmelerini teşvik etmektedir. Kur'an, insanlar arasındaki derece (statü) farklılığına⁶³, cinsiyet ve etnik farklılığa⁶⁴ işaret etmekle beraber, üstün olmanın şartı olarak takvayı ve güzel amelleri öne çıkarmakta⁶⁵ ve taraflara iyilikte yarışmalarını emir buyurmaktadır.⁶⁶ Bu irşat ve prensiplerin, uygulamada tarih içerisinde kazandıkları farklı konjonktürel şekillerin ötesinde, daima yorum ve gelişmeye açık evrensel prensipler oldukları gerçeği gözardı edilmemelidir. Kur'an kıssalarında, toplumlar üzerinde mutlak ve haksız hakimiyet kuran, servet ve mevkiileriyle, kendisini destekleyenlerin çokluğuyla gururlanarak halklarına zulmeden Firavun ve Nemrut gibi kimseler yerilerek, her türlü despotizm reddedilmekte, dolaylı bir şekilde krallık yönetimlerinin zulüm ve despotluğa dönüşebileceğine işaret edilmektedir.⁶⁷ Yönetim konusunda Allah, insanın insana mutlak itaatini -ki bu bir anlam-da insanın insana kulluğudur ve İslâm'ın temel değerleriyle kesinlikle çatışır- reddettiği gibi, kendisine iman edilip edilmemesi konusunda bile insanları hür bırakmakta, imanda zorlamayı red etmektedir.⁶⁸

Tarihte düşülen hatalara bir daha düşülmemesi, yani sosyal uzlaşmanın sağlanıp kutuplaşmaların giderilebilmesi için, vahiy, akıl, bilimlerin sonuçları, gelenekler ve kültürel birikim tümüyle değerlendirmelerin içerisine sokulmalıdır. İlerlemenin dinamiğini oluşturan fikir ve proje ayrılıklarının fitneye ve gerginliğe dönüşmemesi için, müphem ve kaygan kavramlara ideolojik olarak yaklaşp, onları mutlak ve değişmez doğrular olarak düşünce ve toplumsal projelerin merkezine oturtma alışkanlığının gözden geçirilmesi gerekmektedir. Mesela siyasette bir yönetim metodunu, biçim ve tavrını ifade eden "demokrasi"⁶⁹ kavramını, mutlak olan Allah'ın egemenliğine bir başkaldırı ve şirk olarak algılayıp, yönetim konusunda beşeriyetin çağlar boyu büyük faturalar ödeyerek katetmiş olduğu yolu

59 Nisa, 4/58-59.

60 Yöneticiye itaat sınırlı olduğu ve ma'siyete itaat olamayacağı hakkında bkz. Kalem, 68/8-14, Şu'arâ, 26/151-152; Buhârî, *Sahih*, Ahbârü'l-âhâd, 1; Müslim, *Sahih*, İmâra, 39; Dârimî, *Sünen*, Cihad, 87; Nesâî, *Sünen*, Biat, 34; İbn Mâce, *Sünen*, Cihad, 40; Rayyıs, s. 40-42. Ayrıca devlet başkanına veya yönetici konumunda bulunan kimselere yapılacak itaati bir prensibe bağlama ve sınırlandırma açısından Hz. Ebubekir'in, halife olarak kendisine biat edildiğinde yaptığı konuşma dikkat çekicidir. İbn Esîr, c. 2, s. 332.

61 Bir mesele üzerinde karar verilmeden önce grubun veya daha geniş anlamda toplumun görüşüne sunulması, üzerinde tartışılıp müzakere edilmesi Bkz. Âli İmrân, 3/159, Şûrâ, 42/38. Geniş bilgi için bkz. Bardakoğlu, ayrıca *şûr* konusunda özgün bir değerlendirme için bkz. Fazlur Rahman, "*İslm ve Siyas Hareket*", s. 195-196.

62 Yönetimle ilgili bir konuda toplumun onayının (oyunun) bir yolla alınması, yöneticilere itaat sunulması. Bkz. Mümtetine, 60/12. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Kallek, s. 120-124; Rayyıs, s. 198-220, 322-323.

63 Nisa, 4/34; Zuhuf, 43/32; Enam, 6/165.

64 Hucurt, 49/13.

65 Hucurt, 49/13; Tevbe, 9/71; Nahl, 16/97.

66 Bakara, 2/148, Mide, 5/48; Hadd, 57/21.

67 Neml, 27/34.

68 Bakara, 2/256, Yunus, 10/99.

69 M.E.B. Türk Ansiklopedisi "*Demokrasi*", Ankara 1966, c. 13, s. 14-16; Webster, s. 338; Badawi, s. 101-102; *demokrasi* kavramının tanımı, ilkeleri ve tarihî süreci ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca Ateş; Türk Demokrasi Vakfı.

ve birikimi değersiz saymak tutarlı gözükmediği gibi, "demokrasi"ye ideolojik anlamlar yükleyip, onu bütün dünya görüşünün temelini oturtuktan sonra, Allah'ın mutlak egemenliğini esas alan İslâmiyet'in⁷⁰, demokrasinin gerçekleşmesine engel olduğu, İslâmiyet'te toplumun iradesine ve halkın egemenliğine bir yer olmadığı gibi bir iddiada bulunarak, din ve manevî değerlerle çatışma içerisine girmek de tutarlı gözükmemektedir.⁷¹ Çünkü bu şekildeki bir kıyaslama bizi, benzer bir şekilde, insanın bilgi sahibi olmasının Allah'ın "ilim" sıfatına bir karşı çıkış ve şirk olduğu; ya da, Allah'ın mutlak ve sınırsız bilgisi yanında insan bilgisine yer olamayacağı gibi bir sonuca götürebilir. Halbuki, çatışmaya neden olan böyle bir konuda, biri ontolojik (Allah'ın mutlak egemenliği), diğeri siyasî (demokrasi) iki kavramdan her birinin, kendi boyut ve bağlamı içerisinde ele alınarak değerlendirilmesi bilimsel tavrın bir gereğidir. Sadece egemenlik (hakimiyet) konusunda değil, Allah'la insan arasında ortak kavramlarla ifade edilebilen, bir boyutu Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili "ilim", "irade", "kudret", "kader" gibi diğer bütün kavramlar için de aynı bilimsel hassasiyetin gösterilmesi elzemdir. Kur'an, her vesileyle bilgiyi dışlayıp zanna tâbî olmanın yanlışlığını bize göstermektedir.⁷² Bilim gerçeğe uygun bilgiyi aradığı halde, hızlı değişen toplumlarda, özellikle belirsizlik ve kargaşa dönemlerinde birçok kavramların - ağırlıklı olarak siyasî kavramların - içerikleri değişmekte, toplumdaki değer yargıları da bu değişmelerden nasibini almaktadır.⁷³ Kaldı ki demokrasi gibi, çoğunlukla ideal kabul edilen bir idare tarzı bile, imanî ve ahlâkî değerlerin iyice zayıfladığı, insanî fazilet ve erdemlerin iflas ettiği, yeterli eğitim ve kültürel olgunluğun bulunmadığı, ona uygun zihniyetin oluşmadığı bir toplumda tek başına fazla bir kıymet ifade etmeyecektir. Mânevî ve ahlâkî dayanaklardan, onu fonksiyonel hale getirecek dinamiklerden yoksun bir demokrasinin sadece slogan olarak kalmaya mahkum olacağını söyleyebiliriz.⁷⁴

Kısaca, günümüzde toplumun gündemini oluşturan ve üzerlerinde birçok kısır çekişmelerin yapılageldiği, siyasî boyutu da olan ve her biri birer slogan hale gelen kavramların, ideolojik ve siyasî tasalluttan kurtarılıp ilmî boyutta değerlendirilmeleri gerekmektedir. 21. Yüzyıla girerken, daha önce sahip olunan düşünce ve gelenekler, siyasî söylemler ve taraf alımlar, etnik ve mezhebî farklılıklar, insanımızın Kur'an'a ulaşmasına, meseleleri aklın ve bilimin, sağlam geleneklerin ışığında ele alarak tekrar değerlendirmesine ve kendisini yenilemesine engel olmamalıdır.

Bu bağlamda Kur'ânî görüşü genel olarak ifade edecek olursak, şunları söyleyebiliriz: Yönetim konusunda Kur'an, temel ve evrensel ilkeleri vererek birçok alanda olduğu gibi, bu sahanın da sistematize edilmesini beşerin aklına ve tecrübesine terk etmiştir. Yani Kur'an, insan ve toplumlara sistematize edilmiş, şekli ve modeli tayin edilmiş bir siyasî sistem

70 Kutub, s. 59-109.

71 İslâm ve Demokrasi konusunun tarif, tarihî gelişim ve prensipler açısından geniş değerlendirilmesi için bkz. Leyle, s. 740-774.

72 Nisa, 4/157; En'âm, 6/116,148.

73 Kongar, s. 11.

74 Ahlâk, kültür, ekonomi ve ideal demokrasi arasındaki derünlü ilişki için bkz. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin*, s. 238-256; Güngör, s. 178-184; Topçu, s. 5-10, 28-32; Kongar, s. 11-16.

sunmaz, zaten sunması da onun evrensel ilkeleri ile bağdaşmaz. Ancak, Kur'an'ın bu alandaki evrensel prensipleri esas alınarak, değişik zamanlarda, farklı coğrafyalara, kültürlere ve toplumlara göre birbirinden farklı siyâsî sistemler oluşturulabilir.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyâsî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

Ali, Mohammad Mumtaz, "The Concept of Modernization: An Analysis of Contemporary Islamic Thought", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 14, Spring 1997, No. 1, s. 13-26.

Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, (çev. İbrahim Akbaba), 1. Baskı, İstanbul 1988.

Ateş, Toktamış, *Demokrasi*, 5. Baskı, Ankara 1994.

Ay, Eyyüp, "İlâhî Mesaj'ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri. Kur'an'ın Arkaplanına Arkeolojik Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, C. IX, Sayı 1-2-3-4, 1996, s.

Aydın, Mehmet S., "Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, C. XVII, sayı 116-117, Nisan-Mayıs 1997, s. 14-19.
_____, *Din Felsefesi*, 3. Baskı, İstanbul 1992.

Badawî, A. Zaki, *A Dictionary of Social Sciences*, Beyrut 1986.

Bardakoğlu, Ali, "Şûr", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I-IV, İstanbul 1997.

Beydav, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Sad Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II, İstanbul ty.

Boutroux, E., *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, (çev. Hasan Katiboğlu), İstanbul 1988.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

Çağatay, Neşet-Çubukçu, Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1965.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

- Demirkent, Işın, "Haçlılar", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1996, C. XIV, s. 525-546.
- Duman, Zeki, *Nüzulünden Günümüze Kadar Kur'an ve Müslümanlar*, Ankara 1996.
- Dûrî, A. Aziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991.
- Ebenstein, William, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (çev. İsmet Özel), İstanbul 1996.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970.
- _____, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire ty.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "İşkâliyetu Te'vîli'l-Kur'âni Kadîmen ve Hadîsen", İslâmî Araştırmalar, C. IX, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 1-23.
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara 1997.
- _____, "İslâm ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", (çev. İbrahim Maraş), İslâmî Araştırmalar, C. VII, Sayı 2, 1994, s. 193-201.
- _____, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (Salih Akdemir), Ankara 1995.
- Garaudy, Roger, *Entegrizm*, (çev. Kâmil Bilgin Çileçöp), 2. Baskı, İstanbul 1993.
- _____, *İsrail Mitler ve Terör*, (çev. Cemal Aydın), 3. Baskı, İstanbul 1997.
- _____, *Yaşayan İslâm*, (çev. Mehmet Bayraktar), İstanbul 1995.
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul 1997.
- Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Tercüme Kurulu), I-III, İstanbul 1995.
- İbn Esîr, İzzudîdn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XII, Beyrut 1979.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dnever, *Te'vlu Muhtelefi'l-Hadîs*, (tahk. Muhammed Abdurrahîm), Beyrut 1995.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ty.
- İsfehânî, er-Râgıp, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (tahk. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut 1992.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara ty.
- el-Kâsîmî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, I-XVII, Kahire ty.

- Kallek, Cengiz, "Biat", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1992, C. VI, s. 120-124.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, 2. Baskı, İstanbul 1996.
- Kemal, Namık, *Renan Müdafaaamesi*, (yay. Fuad Köprülü), Ankara 1962.
- Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar*, C. IX, Sayı 1-2-3-4, 1996, s. 103-114.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, *İslm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993.
- Kırca, Celal, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996.
- _____, "Hulul", *İslâmî Kavramlar*, Ankara 1997.
- _____, "Nazar", *İslâmî Kavramlar*, Ankara 1997.
- _____, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul 1993.
- Kirmânî, M. Zaki, "Science and Technology and Revival of Islam in Contemporary World", *Journal of Islamic Science*, Vol. 12, No. 1, Jan-June 1996, s. 43-55.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşrî Yönerden Değeri*, Ankara 1988.
- Kongar, Emre, *Demokrasi ve Kültür*, İstanbul 1993.
- Kutub, Muhammed, *İslâmî Açından Tarihe Bakışımız*, (çev. Talip Özdeş), İstanbul 1990, s. 59-109.
- Leyle, Muhammed Kâmil, *en-Nuzumu's-Siyâsiyye*, Beyrut 1969.
- M.E.B. Türk Ansiklopedisi, "Demokrasi", Ankara 1966, C. 13, s. 14-16.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhîd*, (tahkik ve mukaddime Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Selimağa Kütüphanesi, No. 40.
- Mevdûd, Ebu'l-Al, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (çev. Muhammed Han Kayanî ve Arkadaşları), I-VII, İstanbul 1986.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn, *Sahih*, I-III, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Nasr, S. Hüseyin, *İslâm Medeniyeti*, (trc. Nabi Avcı ve Arkadaşları), İstanbul 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-VIII, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Nicholson, "İttihad", *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul 1977, C. 5/II, s. 1234.

Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Ankara 1972.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn b. el-Hasen b. Ali et-Temîmî el-Bekr, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut 1990.

Rayyıs, Ziyâddîn, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, (çev. İbrahim Sarmış), 2. Baskı, İstanbul 1995.

Said, Edward W., *Oryantalizm*, (çev. Nezh Üzel), 3. Baskı, İstanbul 1995.

Sezen, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul 1990.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991.

Taber, Muhammed b. Cerir, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, (tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-X, 5. Baskı, Kahire ty.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1968.

et-Tirmîzî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

Topçu, Nurettin, *Devlet ve Demokrasi*, 1. Baskı, İstanbul 1969.

Türk Demokrasi Vakfı, *Demokrasi Nedir*, Ankara 1992.

Ülken, H. Ziya, *İslâm Medeniyetinde Tercümele ve Tesirleri*, İstanbul 1948.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

Webster, A. Merriam, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Ninth Edition, USA 1991.

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by J. Milton Cowan), 3. Baskı, Beyrut 1980.