

Kirek
Eks

İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



FAZLUR RAHMAN'IN VAROLUŞSAL HERMÖNETİĞİ

Tamara Son*

Yorumlama biçimlerine, yani hermönetiğe ilişkin çalıŐmalar, beşerî bilimlerin neredeyse her alanında temel bir konu haline gelmiş bulunmaktadı. Fazlur Rahman, bu meselede birŐeyler söyleyen Müslüman alimlerin baŐında gelir. Onun 1965'te yayınlanan *Islamic Methodology in History* adlı çalıŐması bu sahada, geliŐtirilmeyi bekleyen, 'nüve' mahiyetinde bir eser olarak durmaktadır. Fakat, Fazlur Rahman'ın hermönetiğe gerek İŐlâm, gerek daha ötesi açısından sağladığı katkılar, onun bu yolda öncü olma statüsünü aŐmaktadır. Onun dinî metinlerin yorumuna yönelik temelde varoluşsal yönelimi, eserinin en eşsiz, ama yine de değeri en az anlaŐılmıŐ özelliği olarak durmaktadır.

Fazlur Rahman için, dinî metinlerin yorumu sadece bilgiyle ilgili bir olay değildir. Entellektüel olaylar, açıkçası, insanın tüm davranıŐlarının bir bileŐimidir. Fakat, kendi baŐlarına, eksiktirler; tamamlanmıŐ bir halin ifadesi değildirler. Akıl (intellect) insana davranıŐla ilgili bilgiler sağlar; ve tam bir insan fiili, entellektüel olan ile davranışsal olanın içinde bütünlüŐtiĐi, her ikisini de ahlâk ve maneviyat alanına getiren bir fiildir. Entellektüel, bu bakımdan, aktivitenin hizmetindedir. Aksi yöndeki iddialara rağmen, Fazlur Rahman, entellektüel olaylara ayrıcalıklı bir konum atfeden Platonik (Eflâtuncu) tutumu reddetmiŐtir. Onun için, entellektüel kavrayıŐ, tam bir beŐer fiilinin yalnızca bir adımından ibarettir. Onun bizatihî insanlığa ilişkin yönelimi, bu bakıŐ açısını aksettirir. Fazlur Rahman, Kur'ân'ın insanları bütüncül bir biçimde tarif ettiğine inanmaktadır. İfade ettiği üzere, "Kur'ân, radikal bir zihin-beden düalizmi doktrinine imkân tanıyor gözükmemektedir."¹ Kur'ânî *nefs* terimi, Fazlur Rahman'ın söylediği üzere, İngilizce'ye doğru olmayan bir şekilde "soul," yani can veya ruh olarak tercüme edilir. Oysa, nefsin en uygun karŐılıĐı "person"dır; yani, kişinin 'kendî'sidir! Fazlur Rah-

(*) Prof. Dr., ABD, South Florida Üniversitesi Dini AraŐtırmalar Bölümü Öğretim Üyesi.

man, "Kur'ân için, bir insan, belirli bir kalıp içinde işleyen tek bir organizmadır"² demektir. Bu bakımdan, insanın kutsal metinle kurduğu bilgiye ilişkin (bilişsel, kognitif) etkileşim, bu etkileşimin aktivite, diğer bir deyişle *amel* suretinde ifade edilmesine yönelik bir hazırlık, bir 'ilköğretim' niteliğindedir. Tam bir beşerî yorum, eylemlerde ifade edilir, kelimelerde değil; metinle etkileşim, aktivite cihetinde bir tecellisi yoksa, tam değildir. Bu aktivite, vâkıa, sözlerin yorumudur.

Başka bir şekilde ifade edilecek olursa: Kur'ân, saf bir entellektüel inancı emretmez, bundan ziyade, inançlarla uyum içindeki belirli bir davranış veya aktivite türünü emreder. İnançlara, genelde, kendi hatırları için bağlanılmaz; bilakis, Allah'ın iradesiyle uyum içinde davranmayı etkilemedeki rollerinden dolayı bağlanılır. İfade edilen inanç ile davranış arasında bir uyumsuzluk veya çelişki olduğunun görüldüğü yerde, davranış, açıkçası daha önemli faktördür. İslâm akidesine inandığını söyleyen, ama aktivite olarak haksızlık ve ifsadı önlemeye katkıda bulunmayan veya bunu başaramayan insanlarla dolu tüm bir dünya, Allah'ın iradesine teslim olmuş olamaz. Tam aksine, zâtî bir ilaha iman ikrarında bulunmayan, ama yine de aktivite cihetinde adalet ve barışa teşvik eden insanlarla dolu bir dünya tahayyül edin. Bu insanların davranışları, ifade edilen agnostisizmlerini, diğer bir deyişle, Allah hakkında ne kabul, ne de red ikrarında bulunmamalarını anlamsızlığa mı inkılab ettirecektir? O halde, moral veya immoral olan, ah-lâka ve maneviyata uymasından veya uymamasından söz edilen, davranıştır; yalnızca bilgi düzeyinde kalan fiiller değil.

Bu şekilde, Fazlur Rahman yorum meselesini saf bir bilgi alanından moral alana taşır. Onun için, Kur'ân eylem (*amel*) konusu olduğu derecede iman konusu değildir. Vahiy, onu dinlemeye niyetli insanlarla münasebet içinde var olur. Her bir âyet okuyucuyla bir diyalog kapısı açar ve çevrimin tamamlanması için her iki tarafın da var olması muhakkak bir zorunluluktur. İster lafzî olarak, ister mecazî olarak, işitilmemiş bir vahiy vahiy olarak işlev göremez. İşlev görme enerjisinin açığa çıkması için, çember tamamlanmalıdır. Gerçekte, Fazlur Rahman için, vahiy enerjiye benzer: o, motive eder, harekete geçirir, müessirdir. Kur'ân'ın bize söylediği üzere bazı insanların kulakları olduğu halde işitmemelerinin sebebi, ancak Allah tarafından bilinir. Fakat, şayet birine işitirilmişse, artık ona vahiyle gelen hakikatı nasıl söyleyebiliriz? İman iddiası taşıyan sözlerle değil, imanı aksettiren aktiviteyle. İslâm'ın ilk şartının niye kelime veya kavil veya ta'bir veya akide değil de, şahadet olduğunun izahı, işte budur. İnsanın "Lâilaha illallah Muhammeden Resulullah" diyerek Allah'tan başka ilah olmadığını ve Muhammed'in O'nun resulü olduğunu kabul etmesi demek, bunu davranışında ak-

settirme sözü vermesi demektir. Fazlur Rahman'ın hermönetiğini karakterize eden, *ed-din'e* yoğun bir biçimde varoluşsal yaklaşım, işte budur.

Bu, onun hermönetiğini nasıl etkiler? Birçok şekilde. Belki de en iyi bilineni, onun sünnete—kendi adlandırdığı üzere, yaşayan sünnete—yaklaşımıdır. O, Peygamberin sünnetini taklid edilecek bir davranışsal emsaller olarak değil; ondan ziyade, insanın değerine uygun bir konumda bulunması ve adaleti tesis etmesi yönündeki bir endişeyle motive edilen her tür etkileşime yaklaşmanın ve her bir kararı “Bu, adaleti teşvik edecek ve şerri önleyecek mi?” sorusunun ışığı altında düşünüp taşınmanın bir yolu olarak görür.

Başka yerlerde de sözünü ettiğim üzere, Fazlur Rahman'ın varoluşsal yaklaşımı onun içtihad hakkındaki görüşlerini, keza nâsih-mensuh tartışmasını doğrudan etkiler.³ Bu denemede müzakere etmek istediğim şey, muhkem ve müteşâbih âyetler üstündeki süregelen tartışmayı bu hermönetiğin ışığında aydınlatmaktır, bu hermönetiğin buraya da uyarlanabileceğini göstermektir.

Bizatihî Kur'ân'da ifade edildiği gibi, bazı âyetler muhkem, başka bazıları ise müteşâbihtir (bkz. Kur'ân, 3:7). Bazı alimler bu terimlerin tam olarak ne anlama geldiğininin tam muhtevasıyla belirlendiği hissini taşırlar. Meselâ, Mahmud Eyyûb, bize muhkematın “yalnızca tek bir zâhir anlama müsaade eden fikhî hükümler ve beyanlar muhtevi, müphem olmayan âyetler” ve müteşâbatın ise “birden fazla anlam çıkarmaya izin veren âyetler; lâfzen, benzer ve bu yüzden farklı anlamları kabul edebilen âyetler”⁴ olduğunu söyler. Bu, bugün müştereken genel kabul görmüş bir formülasyon iken, gerçekte, tarihsel açıdan bu terimlerin anlamlarına ilişkin pek bir fikir birliği yoktur. En saygın müfessirlerden biri olan ve kendi zamanında yorumlama biçimiyle (yani, hermönetikle) ilgili meselelerin en ziyade farkında olan insanlar arasında yer alan Taberî (ö. tah. 923), bu terimlerin muhtemel anlamlarını uzun uzadıya müzakere eder.⁵ O, muhkematın “açıklık (*beyan*) ve ayrıntı (*tafsil*) ile tahkim edilmiş (*ahkeme*) olan (âyet)'ler”⁶ olduğunu söyler. Meşru görülen şeyler ve nehyedilen şeylerle, onun söylediğine göre, vaad edilen ve tehdit konusu edilen şeylerle, emredilen ve tenkit edilen şeylerle ilgili âyetler bu sınıfa dahildir. Bu âyetler ya doğrudan ya da mecaz ve kinaye yoluyla, insanı bilgi (marifet) sahibi kılmakta ve insana manevî teşvik ve ihtarlarda bulunmaktadır. Müteşâbihat ise, diğerleri gibi güçlü olan; ama farklı anlamlar içeren âyetlerdir. Bu “farklı anlamlar” ifadesi, zımnında, sözkonusu âyetlerinin gerçek anlamlarının, şu veya bu tarafa, öylesine meyilli kimseler tarafından bükülebildiği tazammununu da taşır.

Fakat Taberî daha sonra bu terimlerin farklı şekillerde anlaşılmasına imkân tanıyan birçok *ehâdis* grupları sunar. Bu hadislerin çoğunluğu, muhkematı, müteşâbihatı yürürlükten kaldıran, yani nesheden âyetler olarak tarif eder. Bu hadis gruplarından bir diğeri ise, müteşâbihat mü'minler için birer "sınama" mahiyetindeki âyetler; muhkematı da Allah'ın delil veya bürhanlarını karakterize eden âyetler olarak tarif eder. Taberî'nin tercih ettiği ve taraftar olduğu konum, müteşâbihatı hakikî anlamı ancak Allah tarafından bilinen çok az âyet; muhkematı ise din âlimleri tarafından anlaşılabilir olanlar suretinde tarif eden hadislerde ifade edilen konumdur. Yine de, ya terimlerin anlamları üzerinde veya içerisinde kategorize edildikleri âyetler üzerinde bir fikir birliği yoktur.

Taberî'den dört yüz yıl sonra, İbn Kesîr, tıpkı Taberî gibi, muhkemat ve müteşâbihatın arasını, anlamlarının açıklığı, yani "vuzuh" temelinde ayırır. Ve, Taberî gibi, görüş farklılıkları bulunmasına izin verir. İbn Kesîr, muhkematı vahyedilmiş bütün (semavî) kitaplarda kaydedilmiş bulunanlar olarak tarif eden bazı hadis rivayetlerini nakleder.⁷ Bizatihî, müteşâbihatın, muhkemat âyetleri muvacehesinde anlaşılması gerektiğini; ve Kur'an'ın kendi içinde tam ve yeterli olduğu, dolayısıyla bizim için de yeterli olduğu tazammunuyla birlikte, her hâlükârda Kur'an'ın Kur'an'ın kendisi esas alınarak yorumlanması icab ettiğini ileri sürer. Bu konuya diğer yorumlarla birlikte devam edebiliriz, ama asıl ele aldığımız nokta, muhkemat ve müteşâbihatın hangi anlama işaret ettiği konusunda alimler arasında topyekün bir anlaşmanın mevcut olmadığıdır. Taberî'nin tercih ettiği konunun hâkim hale gelmiş olduğu hükmüne ulaşmak, ziyadesiyle mümkün gözükmemektedir.

Fazlur Rahman, doğrudan muhkemat ve müteşâbihat meselesi üzerinde durmamıştır. O, beşere hidayet etme noktasındaki önemi müphem de olsa, yazılı değeri yine de kabul edilmesi gereken bazı Kur'anî referansların varlığını görüp geçmekle yetinmiştir. Aşikâr bir örnek, cinlerle ilgili olanlardır. Birkaç âyetteki cin bahisleriyle uğraşan Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* adlı eserinde "Cinler, evrim sürecindeki bazı daha önceki aşamaları temsil ediyor olabilirler mi?" diye sorar.⁸ Bununla birlikte, onların beşerî aktivite üzerindeki etkileri asgari düzeyde olduğundan, bu konunun pek de endişeye medar bir nokta olmadığı hükmüne ulaşır.⁹ Ona göre, Âl-i İmran sûresinde tesis edilmiş bulunan muhkemat-müteşâbihat ayırımından çok daha önemli olanı, ezeli muvafakatla (yani, Peygamber veya bir sahabisi yahut sahabiler tarafından, yaşanan bir olayda takınılan ve takınılması düşünülen bir tavrın, vahiyle teyid edilmesiyle) ilgili âyetler ile vahyin özel şartları (*esbab-ı nüzûl*) ile ilgili olanlar arasındaki ayırmadır. Yorumlarımızın

geri kalanını, bu ayırım ile muhkemat ve müteşabihat ayırımı arasındaki korelasyona yönelteceğim.

Fazlur Rahman, sık sık ezeli sûrette kayıt altına alınmış âyetler ile Kur'ân'ın nazil olduğu duruma özgü olanlar arasındaki farklılığı, hüküm koyan (prescriptive) ve tarif edici (descriptive) âyetler arasındaki bir farklılık olarak tarif etmiştir. Fazlur Rahman'ın Kur'ân'ın kadınlara dair muamelesi ile ilgili müzakeresine aşına olanlar, bu ayırımın önemini kabul edeceklerdir. Onun başlangıç noktası, vahyin özgün zamanlarda ve yerlerde tahakkuk ettiğinin kabulüdür. O halde, vahyin anlaşılması bu şartların anlaşılmasını gerektirir. Âyetin değişmek üzere tadil edilebilir olan, o an için hüküm süren şartların bir tarifi mi, yoksa hayatın fiilen nasıl tanzim edilmesi gerektiğini bildiren bir hüküm mü olduğunu, bunlar belirler. Bariz bir örnek bir erkeğin şahitliğinin iki kadının şahitliğine denk tutulduğu âyettir. Çokları tarafından, bu âyetten hareketle, güvenilirlik açısından, kadınların ancak erkeklerin yarısı ettiğine hükmedilmiştir. Oysa, Fazlur Rahman, sözkonusu pasajın (bkz. Kur'ân, 2:275-8) "çok az kadının malî sözleşmelerle iştiğal ettiği ve kadınların genelde iş dünyasıyla ilgili meselelerle ilgilenmediği bir zamanda zuhur etmiş olduğu"nu söyler ve şu soruyu getirir: "Bundan, her hal ve şartta ve her maksat itibarıyla bir kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine göre daha düşük bir değer taşıdığını söyleyen genel bir hüküm nasıl çıkarılabilir?"¹⁰

Formel bir düzeyde, Kur'ânî muhkemat ve müteşabihat ayırımı ile Fazlur Rahman'ın tarif edici ve hüküm koyucu âyetler ayırımı arasındaki benzerlik, muhkemat âyetleri ile tarif edici âyetlerin karakterine ilişkin tesbitler ışığında çok daha kolaylıkla görünür hale gelir. Kur'ân, muhkematın *ümmü'l-kitâb* (bkz. Kur'ân, 3:5) olduğunu söyler. Burada tekrar müfessirler arasında bir fikir birliği olmadığını görüyoruz. Söylediğim gibi, İbn Kesîr, muhkematın "bütün (semavî) kitaplarda yazılanlar" olduğunu söyler. Bu, onun *ümmü'l-kitâb*¹¹ ibaresine dair yorumudur. Birçok müfessir ibareyi sadece bunun kitabın özü veya vahyin özü anlamına geldiği şeklinde yorumlar. Şimdi, bu, Fazlur Rahman'ın da kullandığı, ama esbâb-ı nüzûl'ü tarif eden âyetlere uyguladığı bir ibaredir. 1979 yapılan bir mülâkatta söylediği üzere:

"Kur'ân'ın bütün pasajları, somut bir duruma binaen gelmiştir. Her ne zaman özel bir problem ortaya çıkmışsa, Muhammed ona bir cevap getirmiştir. Getirdiği cevabın arkaplanı, 'vahiy vesileleri'nde (esbab-ı nüzûl) muhtevidir. Benim kesin inancım odur ki, modern Müslümanlar bu 'vesileler'ı çalışmalıdırlar, çünkü imanın dinamiklerinin bulunduğu yer orasıdır. Kanunların ardındaki gerekçeler, sebepler; işte vahyin özü bunlardır."¹²

Böylece, Fazlur Rahman'ın nazarında, ümmü'l-kitab, yani kitabın özü bir âyetin özel koşullarını anlamanın arkaplanını temin eden âyetlerdir. Onlar, bir Kur'ânî prensibin hususi bir uygulamasını anlamamıza imkân veren şeylerdir. Meselâ, Kur'ân, içinde geldiği tarihsel bağlamda, kadınların genel olarak erkeklere bağımlı kılındığını bize söyler. Bu, kesinlikle Kur'ân'ın tekrar tekrar vurguladığı insanların eşit olduğu temasını hükümsüz bırakmadığı halde, niçin bazı erkeklere genelde kadınlardan daha fazla hak ve sorumluluk verildiğini anlamamıza imkân tanıyabilir. Bu bakımdan, esbâb-ı nüzûl ile muhkemat arasındaki korelasyon, Âl-i İmran sûresinde tarif edildiği üzere çok açıktır. Onlar bizim süregelen anlama çabalarımızın veya Fazlur Rahman'ın ifade ettiği üzere Kur'ân'la etkileşim içine girmemizin esasıdır. Onlar Kur'ân'ın davranışımızı etkilemesine kapı açan şeylerdir; tâ ki, Fazlur Rahman'ın ifadelerini kullanacak olursak, "Kur'ân'ın ahlâkî, eşitlikçi bir sosyal düzen hedefi"ne yönelik biçimde çalışmaya muktedir olalım.¹³

Bu bağlamda, müteşabihat, Kur'ân âyetlerinin çoğunluğu haline gelir. Adalet, eşitlikçiliğe, merhamete, takvaya davet eden âyetler gibi, genel manevî ve ahlâkî teşviklerle ilgili olanlar da buna dahil olur. Bunlar, süregelen bir temelde yorum gerektiren âyetlerdir; ama topyekün anlamları itibarıyla müphem veya muğlak olduklarından dolayı değil. Hakkında hususan müphemlik gerektiren hiçbir şey yoktur:

"... Adaleti ayakta tutanlar olun, Allah için şahitler olun—kendiniz, ana babanız, akrabalarınız aleyhinde de olsa. Sanık zengin de olsa, fakir de olsa, Allah onlara sizden daha yakındır." (bkz. Kur'ân, 4:135).

Veya:

"Arkadan çekiştirmeyi, yüze karşı alay etmeyi ve ayıplamayı âdet edinen her kişinin vay haline! O ki, mal toplar ve boyuna sayar. Malının kendisini ebedî bırakacağını sanır. Hayır, öyle olmayacaktır! Kesinlikle o, herşeyi yıkıp yıkan hutame'ye atılacaktır. Hutame'nin ne olduğunu bilir misin? O, tutuşturulan ilahî bir ateştir ve [hissizleşmiş cimri insanların] kalblerini sarar." (bkz. Kur'ân, 104:1-6).

Veya:

"Gördün mü o dini inkâr edeni? İşte odur, yetimi kabalıkla iten, yoksulu doyurmaya teşvik etmeyen! Vay o namaz kılıp da, namazlarından habersiz olanların haline! O namaz kılanlar ki, gösteriş yaparlar ve [fakire] kimseye en basit bir yardımda [dahil] bulunmazlar." (Maûn Suresi)

Bu âyetler sürekli bir yorum gerektirir, çünkü onların yorumunun özgün sosyal-tarihsel koşullarda kavramsallaştırılması gerekmektedir. Onların yorumu, ifade edilen değerlerin uygulanmasıdır. Yine de bu, mütemadiyen değişen şartlar dahilinde gerçekleşir. Şartlar değiştikçe, ilahî adalet ilkelerinin teşvik ediyor olduğu şeyi tahakkuk ettirme yolları kaçınılmaz olarak değişir. Bu âyetlerin anlamını izah eden sözlerin hiçbir kısmı, ilgili âyetlerin anlamını göstermeyi, şahit olmayı ve şahit kılmayı gerektiren davranışın yerini tutmayacaktır.

Enteresan bir biçimde, bu yaklaşım, Taberî tarafından serdedilen, müteşabihatın mü'minler için "sınama"lar hükmünde iken—ki Taberî, kaydetmekle birlikte, bu yorumu reddeder—muhkematin Allah'ın delil veya bürhanları olduğu görüşünü destekleyen hadis rivayetleriyle tutarlılık arzetmektedir. Bu, İbn Kesîr'in, muhkematın, müteşabihatın anlaşılması için esas teşkil ettiği iddiasıyla; keza, onun Kur'ân'ın yine Kur'ân'ı esas alarak anlaşılması gerektiği konusundaki ısrarıyla da tutarlılık arzetmektedir. Fazlur Rahman'ın *Islam and Modernity*'siyle aşına olanların farkında oldukları gibi, Fazlur Rahman, Kur'ân'ın hususi herhangi bir âyetinin hakkıyla anlaşılmasının, Kur'ânî öğretilerin topyekün ruhunun külliyen anlaşılmasına dayalı olması gerektiğine kânidir. Onun ifade ettiği gibi, "İlk adım. . . hususi durumlara ilişkin cevaplar tesis eden hususi akideler kadar, bir bütün olarak Kur'ân'ın anlamının da anlaşılmasını ihtiva eder."¹⁴

Bununla birlikte, Fazlur Rahman'ın görüşleri ile klasik müfessirlerinki arasındaki uyumdan veya uyumsuzluktan daha önemlisi, bugünün toplumu için onun varoluşsal hermönetiğinin—belki, "Fazlur Rahman tecrübesi"nin tazammunlarıdır.

Denememi, onun en ziyade ilgilendiği alanlardan birini sözkonusu ederek nihayete erdirmek istiyorum: İslâmî demokrasinin mahiyeti. Yalnızca bir bilgi meselesi olmaktan ziyade, tümüyle beşerî ve manevî/ahlâkî olan, Kur'ân'ın yorumunun kaçınılmaz bir biçimde değişen şartlar dahilinde yer alan sürekli bir süreç olduğu gerçeği, nihaî ve kesin bir yorumun kendisinden hareketle belirlenebildiği hiçbir ayrıcalıklı konumun mevcut olmadığını ima eder. Elverişli ve uygun yorumlar tekrarlanabilir ve rafine edilebilir, ama Kur'ânî hermönetiğin varoluşsal mahiyeti ortodoksi türü birşeyin, yani kesin bir "Bunun anlamı ancak budur" dayatmasının gelişimine meydan vermez. Fazlur Rahman, herhangi bir yorumcunun veya yorumcular grubunun, birtakım esaslara dair mükemmel bir anlayış geliştirmeyi ve her yönüyle İslâm'ın ta kendisini sunmayı başarabileceğine inanmamıştır. Eğer böyle mükemmel bir formül erişilebilir birşey olsaydı, vahiy her zaman ve mekân için

muvafık olmaktan çıkardı—bu ise, Fazlur Rahman'ın inancının izin vermediği bir konumdur. O, açık bir biçimde herhangi bir yorumcunun veya yorumcular grubunun ezeli biçimde uygulanabilir bir sosyal adalet formülü—ki, bi sosyal adalet Kur'ân'ın hedefidir—aramasının, gerçekte yeni hastalıklar ortaya çıktıkça insanların sürekli yeni tedavi yolları arıyor olması gerekirken, bir hekimin ezeli biçimde geçerli bir tedavi yolu araması gibi birşey olduğunu ifade etmiştir. Bunun yerine, Fazlur Rahman, her neslin, Kur'ân'ın topyekün prensiplerini anlamak için âhenk içinde bir çabaya girişmek ve onları hususî şartlara uygulamaya elveren yollar belirlemek üzere, ilahî ilhamın kaynağı olan vahye geri dönme sorumluluğu taşıdığına inanmaktadır:

“Bir geleneği sorgulama ve değişime tâbi tutma süreci—bu geleneğin normatif unsurları kadar, normatif niteliğini de muhafaza etme veya yeniden yapılandırma lehine—süresiz olarak devam edebilir. Ve, ...önceden belirlenen efektif bir tarihin böyle bir sorgulamadan; ve peşisıra, şuurlu bir biçimde teyid edilmekten yahut şuurlu bir biçimde değiştirilmekten muaf olduğu, sabit veya ayrıcalıklı bir nokta yoktur. Kur'ân'a ilişkin münasip bir yorumlama (hermönetik) metodunu gerektiren şey, işte budur...”¹⁵

Ortodoksinin temellerinin bu şekilde sarsılmasının—veya, Fazlur Rahman'ın açıkça ifade ettiği üzere, “bin yıllık eski kutsal budalalık”ın putlarının bu şekilde kırılmasının, gelenekçiliğin “boğucu zindanı”nın bu şekilde yıkılmasının—temel bir tazammunu, tefsirin, yorumlayıcı rolünü fıkha devretmesidir. Ve fukaha—veya, modern bir İslâmî hükûmette yasama (teşri) merciinin seçilmiş üyeleri—haklı yerlerini yüzü uygulamaya dönük yorumcular olarak deruhte etmelidirler.¹⁶ Onlar çok iyi bir eğitim görmüş olmalıdırlar ve bu, şüphesiz, İslâmî eğitimin tüm dallarının hakkıyla ele alınmasını gerektirir. Gerçekte, Müslüman cemaati sürekli bir biçimde en yüksek eğitsel standartlara talip olmalıdır. Onlar bağımsız, esnek ve ileriye bakan kişiler olmalıdırlar.¹⁷ Halkın temsilcileri, Allah'ın halifeleri, gerçek halife olarak iş görmeye, sadece bu şekilde kalkışabilirler.

Fazlur Rahman, dinî öğretileri hakkında bilgiye dayalı (bilişsel, kognitif) kesinliğe alışık olanların güvensizliklerinin farkındaydı. Bu korkulara cevap olarak, bir kez daha, kendi mutlak inancını Kur'ân'ın ifşa edici kudreti dahilinde ifşa etti. Fazlur Rahman, kendi varoluşsal hermönetiğini, meselâ, Hans Georg Gadamer'in, ona göre “iflah olmaz derecede subjektif” olan postmodern hermönetiğinden ayırdı. Geçmişte vukua gelen şeylerin tüm ayrıntısıyla ve tam olarak mutlak bir biçimde kesin olmasının asla mümkün olmadığı tezini kabul etmekle birlikte, sıkı bir eğitim ve araştırmayla, uygun şartlara dair isabetli bir fikre erişebiliriz kanaatini taşıyordu.

Biz, onun ortaya koyduğu gibi, en azından "objektif durum [Kur'ân'ı] anlamak için olmazsa olmaz bir şart (sine qua non)" olduğundan dolayı böyle yapmaya teşebbüs etmeliyiz.¹⁸ Ve, araştırmamızı taşıyacak yeni kavrayışlar getiren süregelen bir temelde, böyle yapmayı sürdürebiliriz. Yine de, bu ihtiyaç, onun eşsiz tabiriyle, bizi "bilimsel olmayan ifsad"a düşürmez. Kur'ân Müslümanlar için mutlak bir surette normatiftir; Fazlur Rahman buna inancını metanetle korumuştur. Ve yine Kur'ân, içtenlikle ilhama açık bir insanlığa, değişen şartlar içinde Allah'ın iradesine uygun olanı uygulamaya geçirmeye yönelik süregelen mücadelede kognitif kesinlik özleminin üstesinden gelmeye arzulu bir insanlığa hidayet rehberi olma vaadini daima ifa edecektir.

Dipnotlar

- 1) Fazlur Rahman, *İslami Geleneğe Sağlık ve İlaç* (New York: Crossroad, 1989): 21.
- 2) A.g.e.
- 3) Tamara Sonn, "Fazlur Rahman ve İslami Feminizm" *Fazlur Rahman'ın Hatıraları* içinde (Atlanta, GA: Scholars Press, 1997). çıkacak.
- 4) Mahmoud Ayoub "İmam Shi'i Tefsir'i Üzerine Bir Çalışma" *Kur'an'ın Tefsir Taribine Yaklaşımlar* içinde, Haz. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988): 188-89.
- 5) Abu Ja'far Muhammed İbn Jarir al-Tabari, *Jami' al-bayan 'an ta'wil al-Qur'an*, Haz. Mahmud Muhammad ve Ahmad Muhammad Shakir (Cairo: D... al-Ma'arif, 1374/1954): VI. 170-85. Bu özet, Jane Dammen Mc Auliffe'in "Kur'anî Hermönetik: Tabari ve İbn Kesir'in Görüşleri" isimli mükemmel tartışmasından alınmıştır. *Kur'an'ın Tefsir Taribine Yaklaşımlar* içinde, Haz. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988): 46-62.
- 6) Mc Auliffe'in çevirisi. *age* içinde, s. 51.
- 7) Mc Auliffe, 'İmaduddin Ebu'l-Fida' İsmail İbn Kesir'e dayandırıyor kendini. *Tefsir-ül Kur'an'ül Azim* (Beyrut: Dar'ül Fikr, 1385/1966), ii, 5ff.
- 8) Fazlur Rahman, *Kur'an'ın Ara Temaları*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980): 123.
- 9) "Olabilir gibi şöyle bir durum olabilir" diyor Fazlur Rahman, "Medine Döneminde kendine [insanların] rahber(i) demeye devam eden Kur'an, cinlerden bahsetmemeye başlar ve aslında artık cinlere öncelikli ve hatta direkt ve hatta direkt olarak hiç hitap etmez." *Age*.
- 10) "İslami Fundamentalizmin Çöküşü Görünüyor" Chicago *Sun-Times*, 3/31/79. Bkz. Fazlur Rahman, *Kur'an'ın Ana Temaları* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980): 40-41.
- 11) Ma Anliffe, *age*. s. 59.
- 12) "İslami Fundamentalizmin Çöküşü Görünüyor" Chicago *Sun-Times*, 3/31/79.
- 13) Fazlur Rahman, *Ana Temalar*, s. 38.
- 14) Fazlur Rahman, *İslam ve Modernite: Entellektüel Bir Geleneğin Dönüşümü* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982): 6.
- 15) *Age*. s. 11.
- 16) *Age*. s. 152.
- 17) Bu, bir bütün olarak *İslam ve Modernite*'nin yaptığı bir teşviktir.
- 18) *Age*. ss. 8-9.