

KUR'AN METNİNİ YORMADAN (TEFSİR) OLAYLARIN YORUMUNA (TE'VİL)

- From Regular Commentary of the Qur'anic Text (*tafsir*) to the
Intepretation of the Events (*ta'wil*) –

Prof.Dr. İlhami GÜLER

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

Abstract As its revealed form the Qur'an had a clear cut content to be comprehended by the believers, but in the course of time some terms and concepts underwent some changes in meaning. Observing this event, Muslim scholars considered it as a threat for the Qur'an and started inscribing works to determine its meaning frame. One important issue they faced in this regard is fundamental and allegorical verses of the Qur'an, mentioned in the Surah Al-i Imrân, verse 7. This paper tackles this matter and provides the discussions around it.

Keywords: Fundamentals and allegorical verses of the Qur'an.

Giriş

Kur'an'ın doğrudan canlı muhatapları olan Arapların, onun nüzûlü döneminde Kureyş lehçesinin dışındaki lehçelerle konuşanların karşılaştıkları bazı kelime sorunları ve bazı mecaz ifadelerin yanlış anlaşılması dışında ciddi bir anlaşılma sorunuyla karşılaşmadığı genel kabul gören bir görüştür. Ne var ki, metnin ilk muhataplarının yerini yeni nesiller alınca ve nüzûl döneminden uzaklaşmaya başlayınca, esbab-ı nüzûl bilgisi kaybolmaya dile yeni sözcükler girmeye ve mevcut sözcüklerin anlamları genişlemeye veya daralmaya başlamıştı. Bu durum, müslümanlarda Kur'an'ın orijinal anlamını koruma/kaybetme kaygısı yaratmış ve böylece Sarf/Nahiv disiplinleri ilk olarak tayin edilmiştir. Arkasından da hicrî ikinci yüzyıl boyunca yüzlerce “Garibu'l-Kur'an; Meâni'l-Kur'an”, “Mecazu'l-Kur'an”, “Müşkilu'l-Kur'an”, “Mübhematu'l-Kur'an”, “İ'rabu'l-Kur'an” ve “el-Vücûh ve'n-nezair” türü kitaplar yazılmıştır¹. Daha sonra da üçüncü yüzyıldan itibaren “Tefsir” ilmi ortaya çıkmıştır. Bütün bu çabanın/kaygının temel amacı/motivi Kur'an'ın (Allah'ın) doğrudan/canlı muhataplarına “ne dediğini” tesbit, tayin, koruma ve anlama idi.

Dinlerin kurucu zamanından (İslâm için 610-632) uzaklaştıkça halk muhayyilesinin kurucu devirdeki adi, normal, sıradan, günlük olay ve olguları

¹ Cerrahoğlu, Prof.Dr.İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara 1979, 115 vd.

mecralarından çıkararak onları olağanüstü/kutsal ve mitik (mucizevî) bir yapıya büründürdükleri Antropolojik bir gerçektir². Benzer bir şey kutsal kitapların da başına gelmektedir. Kur'an için konuşacak olursak, çeşitli edebî sanatlar içerse de her bir cümlesi bir anlama gelen ve Kur'an'ın kendi itirafıyla açık, anlaşılır, kolay, mübin, fasih, beliğ olan bu kitap³ zaman içinde, yukarıda değindiğimiz orijinal anlamını koruma çabaları, meramını aşarak, Kur'an'ı Kutsal/İlâhî bir anlamlar hazinesine, sürekli ışılan bir güneşe, derinine daldıkça yeni inciler çıkarılan okyanusa veya kazdıkça zenginleşen maden ocaklarına döndürülmüştür. Metnin müellifi sustuğu için veya ortada olmadığı için, insanlar ihtiyaç ve arzu duydukları her şeyi kolayca ona yüklemeyi başarmışlardır. Aşağıda İslâm tarihinde metni yorma istismar etmenin başlıca üç tarzına özetle değindikten sonra Kur'an hitabının çeşitli bölümlerinin nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin bir de öneri sunacağım.

I. Kur'an Metnini Yorma (İstismar/Tefsir) Yolları

1. Anlamı Kapalı/Zor Anlaşılır Olarak “Müteşabihat”

Bilindiği gibi birçok müfessir, mütekellim ve İslâm filozofu, Âl-i İmran sûresinin 7. ayetinde geçen “müteşabihat” kavramına lafız ve mânâ bakımından birbirine benzer, anlaşılması zor ve kapalı anlamları vererek ve ayetteki durağı da “Allah” lafzından “Ver-Rasîhune fi'l-İlm” lafzının sonuna taşıyarak, kendilerine Kur'an ayetleri üzerinde sınırsız spekülasyon yapma fırsatı yaratmışlardır⁴. Sahabeden İbn Abbas'dan gelen müteşabihat'ın tevîl edilmemesi gerektiği görüşü de bazı erken dönem fakihleri ve Hadis âlimleri tarafından benimsenmiştir. İbn Rüşd, ilginç bir şekilde mütekellimlerin müteşabihatı te'vil etmelerini eleştirirken te'vil hakkının sadece filozoflara ait olduğunu iddia etmektedir⁵. Müteşabihat'ın alanının doğru tayin edilmemesinden doğan kaos, kutsal anlam avcılarının münbit bir alan yaratmış ve otuz-kırk cilt “Tefsir”ler yazılmıştır.

2. Zâhir-Bâtın

İslâm'dan çok önce Yunan felsefesinde ve Yahudi-Hıristiyan teolojisinde bir yorum yöntemi olan Alegorizm, yani kelime veya cümleye ait olduğu dilin gramer kuralları ve sözlük dağarı içinde bulunmayan anlamların yüklenmesi olayı, önceleri Şî-İsmâîlî ve daha sonra da Tasavvuf kanalıyla İslâm düşüncesine girmiştir⁶. Fıkıh

² Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî: Kıraatun İlmiyyetun, Beyrut 1987, 104.

³ Bkz. 5/15, 26/2, 44/58, 19/97.

⁴ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an, Kahira 1945, III/107 vd; Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, el-Keşşâf, Beyrut 1987, I/338; el-Matûridî, Ebû Mansur Muhammed, Te'vilâtü'l-Kur'an, İstanbul 2005, II/242.

⁵ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, el-Keş an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille, Beyrut 1982, 86-87.

⁶ Cabirî, Muhammed Abid, Tekvînu'l-Akli'l-Arabî, Beyrut 1997; Bünyetu'l-Akli'l-Arabî, Beyrut 1990, 251 vd.; Öztürk, Mustafa, Kur'an ve Aşırı Yorum, Ankara 2003, 193 vd.

ve Kelâm disiplinleri birer “Beyan” ilmi olarak Kur’an’ın anlam dünyasını dilin kuralları içinde tutmaya çalışmışlarsa da, İş’ârî tefsir okulu (Tasavvuf) bu sınırları aşarak sûfilerin sezgi ve hayallerine dayanan ayrı bir anlam dünyası oluşturulmuştur. Kelâmcılar ve Fakihler, Şîilerin ve sûfilerin dilsel bir temele dayanmayan yorumlarını (Bâtınî te’villerini) “mezzum” ve “müstekreh” te’vil diye isimlendirerek metnin orijinal anlamını korumaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Dr.Süleyman Ateş’in İş’ârî (Tasavvufi/Bâtınî) Tefsir ekolünü köken olarak Kur’an’a bağlama çabası, tarihsel ve bilimsel açıdan hayli zayıftır⁷. Kelâmcı Kadı Abdulcabbar, Kur’an’ın Arap dilinin kurallarına bağlı “zâhir” anlamının dışında bir de “Bâtın” anlamının olduğu iddiasını, Allah’ın Arapların bilmediği bir dille onlara hitap etmesi ile aynı anlama geldiğini söyler. Oysa, Abdulcabbar’ın dediği gibi, Kasd-ı Müttekellimin doğru anlaşılmasının yegâne zemini dilin toplumsal bir oйдаşma (muvadaa) olarak ortaya çıkmasıdır⁸.

3. Kıyas: Kıyas, Şâfiî’nin teolojik/metodolojik temelini kurduğu ve dört büyük fikh ekolünün de benimsendiği, Kitap, Sünnet ve icmada hükmü bulunmayan yeni hadiselerin hükmünün bunlara bağlanması yöntemidir. Kıyas, geçmişteki bir hükmü mevcut bir probleme taşımaya veya mevcut bir sorunu geçmişteki bir kaynağa îraa etmeyi mümkün kılan yönetsel bir araçtır.

Kıyas, cüzün (ferin) cüze (asla) benzetilmesi olarak sınırsız yeni olayların sınırlı sayıdaki “asla” bağlanması veya dikey olarak bir tek lafzın birçok olaya bağlanması anlamında bir istismarı doğurmuştur⁹. Kıyası istismara elverişli bir hale sokan şey, Şâfiî’nin onu teolojik olarak temellendirirken serdettiği řu kanaatidir: “Allah’ın Kitabında müslümanlardan herhangi birinin karşılaşacağı herhangi bir hadisenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır¹⁰. Kıyası benimseyenlerin hükümlerin hikmetini/maslahatını esas alma yerine “illeti” esas almaları aslında aslın (nassın) istismarını önleme saikidir. Fakat asılların azlığı zaman içerisinde onları aslı fer’e bağlarken daha büyük bir istismara itmiştir: “Hile-i Şerîyye” bunun en güzel örneğidir. İbn Hazm kıyas hakkında şöyle der: “Kıyas ehlinin tamamı kıyaslarında ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan bir grubun kıyasla vardığı sonuç, diğer grubun vardığı sonuçla çelişir. Onların hepsi de kıyasla vardıkları sonuçların sıhhatli ve doğru olamayacağı hususunda müttetikirler¹¹. Bunun sebebi her asıldan fer’e gidişin “Yakîn”e değil, kıyası yapan müctehidin zannına bağlı oluşudur. Kur’an metninin bahsettiğimiz bu tarihsel istismar

⁷ Ateş, Doç.Dr.Süleyman, İş’ârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, 27 vd.

⁸ Aslan, Dr.İbrahim, Kadı Abdulcabbar’da Kelâm Yöntemi, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, özellikle “Sem’in Delaleti” Bölümü, 218 vd.

⁹ Cabirî, Bunyetu’l-Akli’l-Arabî, 138 vd.

¹⁰ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, er-Risâle, İstanbul 1985, 15.

¹¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, el-Muhalla, Kahira 1347, I/58.

ortamından uzaklaşması için Kur'an söyleminin Varlık/fiil alanlarının birbirinden ayrıştırılması gerekir.

II. Farklı Varlık/Fiil Alanları için Farklı Anlama Yolları

Kur'an'daki Din davasının doktriner anlamda Tek Allah (Tevhid) ve Ahiret (mead) inancına (dünya görüşüne) dayanan ahlâkî bir toplum kurma (salih amel/Adalet) olduğunu söyleyebiliriz. Bu amacı gerçekleştirmek için oluşan Kur'an söylemi, varlığın veya insan fiillerinin değişik alanlarında değişen söylem/ ifade tarzları olarak vuku bulmuştur. Şimdi sırasıyla bunları ortaya koymaya çalışacağız.

1. Metafizik (Gayb) Alanı: Teşbih ve Mecaz: Kur'an'da mutlak gayb alanı, mahiyetlerini insan aklının/idrakinin ve beş duyusunun ulaşamadığı alan oluşturur. Bunlar da Allah, Ahiret, Cin, Melek vs.dir. Müteşabihat (benzetmeler) dinin "iman" alanıdır. Kur'an'da bu alandan varlık âlemine teşbihle (benzetmeyle) ve mecazla bahsedilir. İbn Abbas'ın yorumladığı gibi "Al-i İmran sûresinin 7. ayetinde söz konusu edilen "müteşabihat" buna delalet eder. M. Esed'in dediği gibi "... müteşabih, karmaşıklığından dolayı doğrudan ve açık terimlerle yahut önermelerle yeteri biçimde ifade edilemeyen ve bu karmaşıklığı sebebiyle detaylı bir "ifadeler" demeti olarak değil de genel bir zihinsel imaj olarak ancak sezgi yoluyla kavranabilen şeyleri mecazî (teşbih) bir şekilde ifade etmeyi kapsar... Bu metafizik konular mesela, Allah'ın sıfatları, zaman ve sonsuzluğun kesin anlamı, ölünün yeniden dirilmesi, Hesap günü, Cennet ve Cehennem ve Melek olarak tanımlanan varlıkların mahiyeti vs.dir. "Bunların mahiyetini Allah'tan başka kimse bilemez" ifadesi de bu gerçeği ifade eder¹². Kur'an'da ve hadislerde geçen ve Allah'ı cisme (varlığa) benzeten veya ona insan organları atfeden "mecazî" ifadelerin (Nur, örtü, gelmek, zuhur, yüz, göz, nefes, el, tutma, avuç, yan, bacak... vs.) te'vil edilmesi gerektiğinde bütün Kelâm ekolleri -Selefiyye'nin hilafına- ittifak etmiştir. Aslında Ebû Zehra'nın dediği gibi... "Böyle mecazlar te'vil ile değil, doğrudan doğruya nassdan anlaşılır. Sözelimi bir Araba: "Emir şehir üzerine el koydu" denilse, o, bunun Emirin şehre hakim olduğunu anlar. İşte bu, lafzın zâhirinden anlaşılmalı demektir. "Allah'ın eli onların elleri üstündedir" ayetinde de "Allah'ın kudreti" şeklinde anlaşılmalıdır. ... Görülüyor ki bu çeşit te'viller mecaz yoluyla da olsa "lafzın delaleti" kabulindedir, dolayısıyla bu gibi ayetleri "müteşabih" saymamak gerekir."¹³ O halde, müteşabihatla bize Allah'tan ve Ahiretten anlaşılır benzetmeler yapılıyorsa; biz, onların ontik mahiyetlerini (ne idüğünü) araştırmaya giremeyiz. Haddimizi bilip orada durmalıyız. Ayetin dediği de budur. Ancak, Yahudiler ve Hıristiyanların bazıları bu sınırdan durmadığı gibi, İslâm filozofları da dahil Yunan

¹² Asad, Muhammed, The Message of the Qur'an, Gibraltar 1993, 67.

¹³ Ebû Zehra, Muhammed, İslâm Hukuk Metodolojisi, çev. Doç.Dr.Abdülkadir Şener, Ankara 1997, 119.

Felsefesi de durmayarak Tanrı'yı varlık alanına indirgemeye çalışmıştır. Levinas'ın dediği gibi, Batı felsefesi, "Başka"yı açığa çıkarma ile birdir. Bu açığa çıkarmada "Başka" varlık olarak tezahür etmekle başkalığını yitirir. Felsefe, çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka'ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür. Bu yüzdendir ki, her şeyden önce bir "Varlık Felsefesi" olagelmis; varlığı anlama onun nihaî gayesi ve insanın temel yapısı olmuştur. Yine bu yüzdendir ki O, bir içkinlik ve özerklik felsefesi; bir tanrı tanımazlık olarak gelişmiştir. Aristoteles'ten Leibniz'e filozofların tanrısı –ki Skolastiklerin Tanrısı da buna dahildir- akla uygun bir tanrıdır."¹⁴

2. İbadetler Alanı: Menasik/Şe'air: Mensuk, ibadet yolları, ibadet şekilleri, şeair ise simgeler, semboller anlamına gelir. İslâm'daki Hacc, Namaz, ve Oruç ibadetleri simgeseldir. Kur'an, her peygamberin ümmetine ayrı ibadet şekilleri vaz' ettiğini söyler (22/67). Hacc'daki kurban kesme, Safa ve Merve tepeleri arasında koşma (22/36, 2/158) şeklindeki ibadetler "şeair" (simgeler) olduğu gibi; Tavaf, Vakfe ve diğerleri de simgeseldir. Simgesel davranışlarda bulunmak (örneğin namaz kılmak) veya simgelere (örneğin Kâbe) saygı beslemek, Allah bilincinde olmaktan (takva) kaynaklanır (22/32, 5/2). İbadetler, birinci derecede iman, ikinci derecede ahlâk ile ilişkilidir.

3. Ahlâk, Hukuk ve Siyaset Alanı (610-632): Muhkemat

Kur'an'ın direkt muhatapları olan Arap Müşrikler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müminler/Müslümanlar arasında vahiy sürecinde yaşanan olayları/olguları değerlendiren, müminlerin kendi aralarında uymaları gereken ahlâkî/hukukî kuralları ve o günlerde müminlere verilen aktüel siyasî direktifleri ortaya koyan ayetler bu gruba girer. Usûlcüler, hukuka ilişkin olanları Zâhir, Nass, Müfesser, Muhkem, Amm, Hass, Müşterek, Mücmel vs. gibi kavramlarla ifade etmişlerdir¹⁵. Ahlâk alanında zengin "temsil"lere başvurulmuştur. Dilciler ve Müfessirler önce bahsettiğimiz dilsel/filolojik çalışmalar yanında "Mekkî-Medenî" "Nasih-Mensuh" ve "Esbâb-ı Nüzûl" gibi bilgileri de toplamışlardır¹⁶. Özetle, bu ayetlerin anlaşılmasında ve delaletlerinde ciddi bir sorun yaşanmamıştır.

4. Tarih Alanı: Kıssalar

Kur'an'ın dinî dava/doktrin anlamında temel postulları Tevhid, Mead/Ahiret ve Adalettir (İman ve Salih Amel). Kendinden önceki peygamber/vahiy geleneğinin davası da aynıdır. Bu temel davayı desteklemek için geçmiş peygamberlerin veya müminlerin hikayelerine "örnek" olarak başvurulur. Bunların Kur'an'da hacim olarak genişçe yer alması eğitim ve telkin amaçlıdır. Hz.Âdem'in yaratılışı, Habil-Kabil, Nuh, Hz.İbrahim, Hz.Musa, Davut-Süleyman, Zulkarneyn, Hz.Yusuf, Hz.İsa,

¹⁴ Levinas, Emmanuel, Sonsuza Tanıklık, Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyanan, İstanbul 2001, 131.

¹⁵ Ebû Zehra, İslâm Hukuk Metodolojisi, 104 vd.

¹⁶ İlgili literatür için bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, 127.

Mağara Arkadaşları vs. bazı örneklerdir. Ortaçağlar boyunca müslüman müfessirler ve kelâmcılar bu kıssaları tarihsel olgu ve mucize bağlamında anlamışlardır. Bugün de geleneksel ulemâ bu anlayışı sürdürmektedir. Ancak bu anlatıları bütünüyle vukû bulmuş olarak değil de Antropolojideki “Mit” kavramı bağlamında açıklamaya çalışan modern âlimler de mevcuttur. M. Halefullah ve Muhammed Arkoun iki örnek olarak verilebilir¹⁷.

III. Müteşabihat (İman) Temelinde Muhkemat (Salih Amel)ın Aktüel Değeri

Tarihî süreç içinde İslâm düşüncesine eklenen “Mistisizm” (Tasavvuf) zamanla Kur’an ve sünnete atf yaparak kendini meşrulaştırmıştır. Oysa, Gnostik düşünce, akıldan ve metinden başka bir sezgisel kaynağının olduğuna inanmaktadır. İslâm filozofları, Yunan Metafiziğini Kur’an’ın müteşabihat ile belirlediği “Gayb”ın yerine ikame etmeye çalıştılar. Kelâmcılar ve Fakihler ise “Kıyas” yöntemi ile geçmişin, Selefin, Nassın, Aslın kontrolünden çıkamadılar. Kelâmcılar, “Kıyasu’l-Ğaib ale’ş-şahid” ilkesine bağlı kalarak müteşabihatı (Gaybı) deşifre etmeye çalışırken; fukaha “Kıyas” ilkesiyle yeni her türlü olayı geçmişin, metnin, nassın ve aslın altına çekmeye çalıştılar. Böylece İslâm düşüncesi akıl ile vakıadan hüküm çıkaran, keşf yapan bir yapı yerine, lafızdan mânâ “istinbat” eden bir yapıda oluşmuştur¹⁸. Metinlerin mânâları da doğal olarak sınırlı olduğu için zamanla tekrar ve istismara dönüşmüştür (Tefsir, Haşiye, Şerh, Zeyl, Telhis). Oysa Kur’an metni sıradan Arabin anlayabildiği zengin mecaz, temsil ve istiarelere başvursa da ana hatları itibariyle metaforik ve sembolik değildir; basit ve açıktır. Metnin orijinal anlamını muhafazaya ilişkin filolojik çalışmalar çok erken olmasa da ikinci yüzyıldan itibaren yeterince yapılmıştır. Ancak, oryantalist çalışmalarda gözlenebileceği gibi bu çalışmalar yine de sürdürülebilir. Ancak, Kur’an metni birçok klasik âlimin benimsediği gibi Güneş, Okyanus ve Maden Ocağı metaforlarında olduğu gibi sürekli ışımaz, ondan sürekli inci toplanmaz, sürekli altın çıkarılmaz. Belki ışığını Güneşten (Allah’tan) alan Ay metaforunda olduğu gibi bir hidayet rehberi olarak geceleri (metafizik ve ahlâk alanlarında) yolumuzu aydınlatır. Bunun için de tebliğimizde yaptığımız varlık/fiil alanları ayırımına dikkat ederek sunlar yapılabilir:

1. Fazlurrahman’ın dediği ve yaptığı gibi¹⁹ Teoloji (Kelâm) önce semantik yöntem kullanılarak Kur’an’ın bütünlüğünden onun Teolojik anlam haritasını, dünya görüşünü (Allah, insan, tabiat ve insanın geleceği, yani ahiret) çıkarmalıdır; yine Teoloji aynı yöntemle onun Ahlâk öğretisini, yani bireysel, toplumsal ve

¹⁷ Halefullah, Muhammed, el-Fennu’l-Kasasî fi’l-Kur’an; Arkoun, Muhammed, “el-Acibu’l-Khallab fi’l-Kur’an”, el-Fikru’l-İslâmî içinde, 187 vd.

¹⁸ Cabirî, Bünyetu’l-Akli’l-Arabî, 109 vd.

¹⁹ Fazlurrahman, Major Themes of the Qur’an, Chicago 1980.

iktisadî ilişkilerin bir teorisinin/teolojisinin ortaya konması gerekir. Hukuk disiplini ise bu dünya görüşü ve ahlâk teorisine yaslanan bir hukuk teorisi geliştirmelidir.

2. Bu çalışmalar yapılırken Kur'an'ın canlı muhataplara hitap eden tarihsel bir söylem/söz (discours) olduğuna dikkat edilerek, Ebû Zeyd'in yaptığı gibi metnin mânâsı/delâleti ile amacı/hedefi ayırımına dikkat etmek gerekir. Kur'an'ın kimi konularda (örneğin kölelik, miras, kadın hakları vs.) attığı yarım adımlar tamamlanmalıdır²⁰.

3. Klasik fukahanın benimsediği "Kıyas" yöntemi, ortaçağın nispeten hareketsiz, benzer olayların cereyan ettiği dar ve durgun zamanında sorun çözmüş ve başarılı olmuş olabilir. Ancak, olaylar selinin arttığı endüstri devrimi sonrasında tıkanmıştır. Bunun yerine, Hz.Ömer'in başlattığı, Ebû Hanife'nin "istihsan", İmam Malik'in "Mesalih-i Mürsele", Davud ez-Zâhiri'nin "Delil" kavramlarıyla geliştirdiği ve son olarak da Şâtibi'nin "Makasid" kavramıyla ifade ettiği maslahatı hedef, akli araç olarak gören yöntem sorunların çözümü için benimsenmelidir. Bu yöntem, Kıyas, Bâtın ve Müteşabah kavramlarıyla metnin içinde dolaşıp-durmadan çıkararak metnin rehberliğinde müstakil/özgün hüküm koymayı temin eder.

4. 4. Nisâ sûresinin 59. ayeti müminlerden "Allah'a, Peygamber'e ve kendilerinden olan yöneticilere/otoritelere itaat etmelerini ve herhangi bir konuda ihtilafa düştüklerinde -Allah'a ve Ahiret gününe inanyorlarsa- anlaşmazlığın çözümünde Allah'a ve Peygamber'e başvurmalarını ve en iyi çözümün bu olduğunu söyler. Müslümanlar bugün de bu buyruk ve tavsiye ile sorumludurlar. Bu iş bugün yukarıdaki yöntemle, karşılaştığımız toplumsal sorunlar, Kur'an'ın Dünya Görüşü ve Ahlâk öğretisi doğrultusunda "te'vil" edilerek (aslına götürülerek) çözülecektir. Yoksa tek tek ayetler çekip-uzatılarak, sündürülerek, istismar edilmemelidir.

5. Siyaset ise Kur'an'ın hedeflediği ahlâkî toplumu, insanın kendi özgür iradesine dayanarak demokratik (şura) bir prosedürle kurmaya çalışır. İslâmî bir politikanın (iç ve dış politika farketmez) evrensel ilkesi "Emr-i bi'l-ma'ruf ve nahye ani'l-munker"dir. Yani iyiliğin/adaletin ayakta tutulması, desteklenmesi ve kötülüğün/zulmün ise kösteklenmesi, men edilmesidir. En yüksek beşerî faaliyet olarak ahlâkî bir toplum kurma siyaseti, dinî bir dava olarak bizleri mutlak Hermeneutik özgürlükten ve Küresel harmonik politik dile kayıtsız teslim olmaktan daima men eder. Bu öneri, Kur'an'da, insanın ahlâkî varoluşsal pozisyonunun anlama edimi ile diyalektik ilişkisine ve onun taşıdığı misyona dayanır.

²⁰ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, Dinsel Söylemin Eleştirisi, çev. T. A. Polat, Ankara 2002, 175 vd.