

İNSAN HAKLARI İÇİN İSLAMİ HERMENÖTİĞE DOĞRU*

Abdullahi Ahmed en-NA'İM**

Çeviren: Zehra Betül USTAOĞLU***

GİRİŞ

Bu makale derlemesinde ele alınan temel soru; gerçek anlamda insan olmanın ne anlama geldiğine dair ileri sürülen çeşitli dini görüşlerin, *tarafsızca formüle edilmiş* (benim vurgumla) birtakım müşterek insan haklarını kabul konusunda özgür bir alan bırakıp bırakmadığıdır. Kanaatimce tarafsızca formüle edilmiş birtakım insan haklarını tanımlamak ne mümkündür ne de arzu edilir bir şeydir. Birtakım hakları meşrulaştıran ve bu hakların içeriklerini sağlayan veya bildiren herhangi bir normatif rejim, zorunlu olarak belirli bir değer sistemine bağlılığı temsil ediyordur. Bunun bir taraftan, bu tür hakların tasavvuru ve uygulaması arasındaki organik ilişki sebebiyle birtakım insan haklarını meşrulaştırmayı ve formüle etmeyi iddia eden, diğer taraftan insan onuru, öz kimlik ve kişisel tecrübe algılarını sağlayan veya bildiren normatif bir rejim için özellikle doğru olduğuna inanıyorum.

* Mütercim notu: Makalenin aslı Abdullahi A. An-Naim, Jerald D. Gort, Henry Jansen, Hendrik M. Vroom tarafından editörlüğü yapılan *Human Rights and Religious Values An Uneasy Relationship?* başlıklı 1995 tarihli Rodopi&Eerdmans tarafından Amsterdam'da yayınlanan kitaptaki "Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights" adıyla yer alan 16. bölümün tercümesidir. Bu makale Abdullahi A. An-Naim'in kendisinin izni ve yayıncısından aldığı izin ile Türkçe'ye tercüme edilmiştir, bu sebeple yayıncı ve yazara teşekkür ederim. Ayrıca tercüme için gözden geçirerek tashih önerilerinde bulunan dergi hakemleri ve Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'na da teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

** Abdullahi Ahmed An-Na'im 1946 Sudan doğumludur. 1970'de Hartum Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1973'te ise Cambridge Üniversitesi Ceza Hukuku bölümünde lisans eğitiminin ardından 1976'da Edinburgh Üniversitesi'nde doktora derecesini almıştır. Başlıca araştırma alanları olarak İslam ve insan hakları, İslam Aile Hukuku, Ortadoğu ve Afrika'da Anayasa Hareketleri, sekülerizm ve İslam Devletinin imkanı gibi konular sayılabilir. Avrupa'da çeşitli üniversitelerde İslam Hukuku dersleri verdikten sonra Amerikan vatandaşlığı alarak Emory Üniversitesi bünyesine intikal etmiştir, buradaki görevine aktif olarak devam etmektedir. (e-posta: aannaim@emory.edu)

*** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi ve RTEÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Araştırma Görevlisi, zehrabetul@gmail.com

Buna rağmen, bu makalede bir yönüyle normatif bir rejime “içten” bağlılığın, birtakım ortak insan hakları açısından “öteki” ni (nasıl tanımlanırsa tanımlansın) dışlamayı gerektirmediğini ve hatta dışlamamayı gerektirdiğini savunacağım. Bu sebeple bana göre mesele; herhangi bir dini, kültürel veya ideolojik rejimden soyutlanmanın veya mutlak anlamda tarafsız olmanın imkânının olup olmaması değildir. Daha ziyade mesele, çeşitli normatif rejimlere bağlılık ile bazı evrensel insan haklarına bağlılığın nasıl uzlaştırılacağıdır. Eğer bu başarılırsa birinin o veya bu rejime bağlılığı, esasında diğer açılardan önemsiz olacaktır. Diğer bir deyişle, böyle bir tarafsızlığın aldatıcılığını takip etmek yerine tarafsız formülasyonun faydalarını elde etmek daha fazla imkân dâhilindedir.

Tarafsız bir formülasyonun gerekliliklerini göz ardı etmeye çalışmak; cinsiyete, ırka veya dindarlığa bakılmaksızın evrensel olarak tüm insanlığa uygulanan birtakım haklar (bundan böyle evrensel insan hakları olarak geçecektir) üzerinde nasıl bir fikir birliği sağlanacağı sorusundan kaçmak olarak değerlendirilebilir. Bu bakış açısından hareketle, birtakım hakların belli bir değer sistemine bağlanması şeklinde bir formülasyona imkân vermek, o sistemin bazı insan gruplarını dışlayabilecek şekilde hakları isimlendirme kriteri empoze edebilir. Günümüze kadarki tecrübeye bakıldığında argüman devamında; bir dini değer sistemine bağlılığın, buna bağlı olmayanların neredeyse tamamen dışlanacağını veya en azından söz konusu dinin bağlılarının sahip olduğu haklara eşit haklar verilmeyeceğini iddia eder. Dini değer sistemleri, aynı zamanda kadın erkek eşitliğini de reddetmeye meyillidir. Bu durum sadece Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın (daha da genişletilebilir) ortodoks bakış açısı için değil diğer dini gelenekler, kültürler ve hatta ideolojiler için de kesinlikle doğrudur. Bunun ışığında, birtakım evrensel insan hakları üzerinde görüş birliğine varmanın tek yolunun “tarafsız formülasyon” olduğu sonucuna varılabilir.

Fakat daha önce belirtildiği gibi, evrensel insan hakları konusunda fikir birliğine varılmasının zorluğu; dini, kültürel veya ideolojik bir değer sistemine bağlılıktan dolayı değildir. Problem, değer sistemlerinin dışlayıcı doğasıdır. Bu onların “kendisi” ve “diğerleri” arasındaki ilişkiyi düşmanca ve olumsuz terimlerle tanımlamaya meyletmeleri demektir. Dolayısıyla bu durum eşitlik ve ayrımcılık yapmayı kabul etme konusundaki beklentileri azaltır. Bu nedenle burada, günümüz dünyasının çeşitli değer sistemlerinin mezkûr özelliğinin üstesinden gelmenin imkânı oranında bu projeye katılmak için insanların din, kültür ve ideolojilerine bağlılıktan vazgeçmelerine gerek olmadan evrensel insan hakları üzerinde küresel bir fikir birliğine ulaşılabileceğini tartışacağım.

Her halükârda, insanları dinleri, kültürleri veya ideolojileri ile sözde “tarafsız” evrensel insan hakları projesi arasında tercih yapmaya zorlamak sonuç getiremeyecektir; çünkü pek çok insan, muhtemelen ilkinin ikincisine tercih edecektir. Bu tercihin muhtemel iki sebebi vardır. İlki, insanların büyük çoğunluğu için hiçbir insan hakları projesi; özü itibarıyla din, kültür ve ideolojinin yerini dolduramaz. İkinci olarak çoğu insan; bazı insan hakları kavramlarının kendi özel din, kültür veya ideolojilerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu iddia edebilir. İnsanların kapsayıcı temel değerler sistemi olarak kabul ettikleri şey ile evrensel insan hakları projesini doğrudan yarıştırmak, projenin meşruiyetini zayıflatmaktan kaçınmak için; her ikisini uzlaştırmak üzere söz konusu din, kültür ve ideoloji algısının içsel bir dönüşümü stratejisini şiddetle tavsiye ediyorum. Bu yaklaşımın risklerini ve zorluklarını küçümsemeksizin, bu uzlaştırmaların genel anlamda kavramsal olarak mümkün (krş. An-Na’im and Deng, 1990; An-Na’im, 1992) ve İslami bağlama da uygulanabilir olduğunu (An-Na’im, 1990) düşünüyorum. Sözde tarafsız evrensel insan hakları tasarısını kurmayı ve uygulamayı denemenin daha büyük risklerinin ve zorluklarının olduğu dikkate alındığında, evrensel insan hakları projesini meşrulaştırma ve gerçekleştirme konusunda en azından stratejilerden biri üzerinde uzlaşmayı başarmak için çaba gösterilmesini tavsiye edebilirim.

Bu makalede, farklı dinleri ve diğer normatif sistemleriyle günümüz küresel dünyası içinde, İslam ve İslamî toplumlarla alakalı bu içsel dönüşüme dair meseleleri ve çözüm önerilerini araştıracağım. Bu amaçla, insan hakları için İslamî hermenötiğin tanımını yapıp ana çerçevesini çizeceğim. Öte yandan önerilen analiz, evrensel insan hakları projesine faydalı olabilmesi için diğer din, kültür ve ideolojilere de uygulanabilir olmalıdır. Bu nedenle İslamî örnekten herhangi bir din, kültür ve ideolojiye uygulanabilmesi için içsel dönüşüm sürecinin kavramsal ve metodolojik yönlerine dair bazı genel çıkarımlarda bulunmaya çalışacağım.

DIŞLAMA VE KAPSAMANIN DOĞUŞU

Daha önce ifade edildiği gibi problem bu normatif sistemlerin kendilerinden ziyade din, kültür ve ideolojilerin bizatihi kendisinin dışlayıcı doğasıdır. Yine de bana göre belli ölçüde dışlayıcılık, normatif sistemlerin aslı doğasının ve fonksiyonunun ayrılmaz bir parçasıdır. Her sistemin iddiasının temeli, taraftarlarının o sisteme bağlılığı ve kurallarına uymak için konulan yaptırımlardır. Yani insanların bahsedilen normatif sisteme olan bağlılığı, genellikle bahsedilen sistemin kurallarına uymanın onları belli maddi ve manevi/ahlaki menfaatler elde etmeye

götüreceği inancına dayanır. Diğer normatif sistemlerin ya bu faydaları elde edemeyeceği ya da en azından aynı değer ve kalitede elde edemeyeceği inancı, bu akıl yürütmenin devamı olarak görünüyor. Böylece bir sisteme bağlı olmanın avantajı ve bunun tersi olan diğer sistemlere bağlılığın dezavantajı o sistemin kendi terimleriyle takdir edilir.

Yine de normatif bir sisteme bağlılığın gözle görülür/somut faydalarını elde etme süreci, doğal olarak uzun süreli, dağınık ve günlük hayatta ölçülemeyecek derecede zor bir iştir. Özellikle bazı dini normatif sistemler örneğinde, dünyada erdemli/ahlaklı bir insan olmak veya öte dünyada kurtuluşa erme/cennete gitme gibi en belirgin faydalar, somut veya doğrudan kavramlarla doğrulanamaz. Sonuç olarak, insanlar özellikle büyük hayal kırıklığı ve acizlik dönemlerinde seçtikleri normatif sistemin kendilerine vaat ettiği faydaları sağlayabildiğine dair inançlarını devam ettirecek yollar bulmaya muhtaçtırlar.

İnsanların kendi normatif sistemlerine olan inançlarını pekiştirebilmelerinin bir yolu, kendilerinin sahip oldukları veya olacakları faydaların nitelik ve niceliğini ve aynı sisteme bağlı olmayanların kayıplarını abartmalarıdır. Bu şekilde birçok insan kendi sistemlerinde kişisel veya bölgesel çıkarlara ve diğer sistemlerle ilgili de karşıt görüşe sahip olurlar. Bu kendini haklı çıkarmak üzere devreye giren savunma mekanizması sıklıkla “onlar” a yönelik düşmanlık ve kindarlığa doğru yozlaştıran ve her şartta “biz” adı altında dayanışmaya iten bir “onlar” ve “biz” sendromuna götürür.

Tüm normatif sistemlerde belli bir ölçüde dışlamanın kaçınılmaz olmasına ve bunun da “öteki”ye karşı düşmanlık ve düşmanlığa dönüşme eğilimine rağmen; yine de bir sisteme bağlılığın, “öteki”ni başka bir seviyede belli bir ölçüde kapsamakla uyumlu olabileceğini iddia ediyorum. Daha detaylı açıklamak gerekirse, bir kimsenin belli bir dine tamamen bağlı olup kendisini bu amaç için o dinin diğer inananlarıyla tanımlarken, aynı zamanda başka bir normatif sisteme de tamamen bağlı olup o sistemin taraftarlarıyla birlikte o sistemin amaçları için de tanımlayabileceğini düşünüyorum. Diğer bir deyişle, insanlar çoklu ve çakışan kimliklere sahip olabilir ve kimliklerinin her birindeki “biz” ile o kimlik seviyesindeki “onlar” a karşı düşman olmadan işbirliği yapabilirler; çünkü “onlar”ın başka bir kimlik seviyesindeki “biz” in bir parçası olması mümkündür.

Örneğin, ben Müslümanım ve dinimin amaçları için kendimi diğer Müslümanlarla birlikte tanımlarım. Ben aynı zamanda, diğer Sudanlılar ve dünyanın diğer bölgelerinden insanlarla birlikte paylaştığım çeşitli çıkar ve ilgilere sahip

biri olarak belli bir mesleğe bağlı bir Sudanlıyım. Son olarak ve en önemlisi, ben insanlığın değerlerini ve kalitesini korumaya ve yükseltmeye çalışan bir insanım. Aslında çakışan kimliklerimin farklı seviyelerinde birçok “onlar” ve “biz” olması gerçeği, bana bir kimlik seviyesinde “onlar”la olan ilişkimin, benim için başka bir kimlik seviyesinde “biz” in bir parçası olarak onlara ihtiyaç duyduğumdaki aynı insanlarla olan ilişkiyi bozup zedelememesi gerektiğini bildirir.

49. Surenin 13.cü ayetine göre, çakışan kimliklerin imkânının ve faydasının bir Müslüman olarak inancımın ayrılmaz bir parçası olduğunu görüyorum. Bu ayet şu şekilde tercüme edilebilir:

“Biz [Allah] sizi [insanlar] birbirinizi tanıyabilesiniz [anlama ve iş birliği yapma] diye [farklı] millet ve kabilelere ayırarak yarattık, Allah katında sizin en şerefliğin en takvalı (dürüst) olanınızdır.”

Bu ayetten anladığıma göre, insan çeşitliliği ya da çoğulculuğu (etnik, dini veya diğer türüsü olsun) sadece eşyanın ilahi düzenine özgü değildir; aynı zamanda farklı insanlar arasında anlaşma ve dayanışmayı kolaylaştırmak için bilinçli bir şekilde tasarlanmıştır. Bu ayetin son kısmı bana ahlakiliğin ve insani değerlerin kalitesinin, kişinin belli bir etnik, dini veya diğer gruplara üyeliğinden ziyade ahlaki davranışları ile değerlendirileceğinin vurgusunu yapar.

Yine de, itiraf etmeliyim ki, benim Kur’an’ın özellikle bu ayetini tercih edişim ve çakışan kimlikler prensibini ve “Müslüman olmayan öteki” ile işbirliğini destekleyerek yorumlayışım; günümüz Müslümanlarının tamamı tarafından paylaşılmayacak belli bir düşünce yapısının üzerine bina edilmiştir. Farklı düşünce yapısından gelen Müslümanlar, Kur’an’ın açıkça dışlayıcı olan 3:28, 4:139, 144, 8:72-73¹ gibi diğer ayetlerini öne çıkarmayı ve/veya yukarıdaki ayeti genel anlamda insanlığın tamamı arasında değil de küresel İslami toplumun (ümme) içerisindeki çeşitlilik ve çoğulculuk olarak yorumlamayı tercih edebilirler. İkinci düşünce yapısını benimseyen bir Müslüman aynı zamanda ayetin son kısmını, takvanın Müslümanlara has kılınması olarak görebilir; böylece, İslami kriter ile değerlendirildiğinde, bir Müslüman ancak kişisel davranışının kalitesine bağlı olarak Allah katında şerefli olabilir.

Yine de insan tecrübesi ve ilişkileriyle ilgili Kur’an ayetlerinin (veya ilgili herhangi diğer metinlerin) seçimi ve/veya yorumunun, zorunlu olarak söz konusu

1 Bu ayetler inananların birbirlerinin evliyası (müttefik, destekçi) ve inanmayanların da birbirinin evliyası olduğundan bahseder. Kur’anın görünüşte çelişen ayetlerinin uzlaştırılmasının kriteri ve mantığından, aşağıda özellikle bu makalenin 5. bölümünde bahsedeceğim.

insanın düşünce yapısı (oryantasyon) tarafından belirlendiğinin altı çizilmelidir. Örneğin Müslümanlar, görüşlerini desteklemek için seçtikleri ayetlerde ve hatta alıntılardıkları ayeti anlamada her daim farklılaşmışlardır ve farklılaşacaklardır. Bu durum, kendi içinde de çok çeşitli görüşleri barındıran pek çok İslam fıkıh ve kelam mezhebi olmasının sebeplerinden biridir. İslamî söylemin bu özelliği, genellikle Müslümanlar tarafından büyük bir gururla İslam'ın zamanın ve mekânın farklı şartlarına uygulanabilirliği ve esnekliğinin en kesin delili olarak zikredilir.

Oryantasyon ile Kur'an'ı veya diğer kaynak metinleri okuyan (veya dinleyen) kişinin bulunduğu *varoluşsal veya maddi şartların konumlandırılmasını* kastediyorum. Bu şu demektir: herkes daima söz konusu metni kendi bilgi ve dünya tecrübesine göre anlar ve normatif çıkarımlarda bulunur: politik, ekonomik ve sosyal bağlamda kişisel menfaat algıları, toplumlar arası ve/veya uluslararası ilişkilerde geçerli realiteler ve benzeri gibi.

Bir kişinin oryantasyonu aynı zamanda onun varoluşsal ve maddi şartlardaki değişim veya gelişim konusundaki vizyonundan da etkilenir. Diğer bir deyişle, bir kimse mevcut şartlar tarafından tamamen sınırlanmış hissetmek zorunda değildir ve egemen politik, ekonomik ve sosyal şartların kalıplarından kurtulmaya çalışmayı isteyebilir. Fakat bu vizyonun gerçekleştirilmesinde gerçekçi beklentilere sahip olmak için, söz konusu toplumun var olan sosyolojik, politik, ekonomik ve entelektüel şartlarında temellendirilmesi gereklidir. Bu, benim bir sonraki bölümde hermenötiksel süreçte "tarihsel koşulluluk" faktörü olarak bahsedeceğim meseledir.

Bana göre, bu makalenin iddiasıyla ilgili olarak yukarıdaki analizden iki sonuç çıkarılabilir. İlki, Kur'an'ın veya İslam kavramının tek bir geçerli veya mümkün anlama şekli diye bir şey yoktur. Çünkü her bir anlama, insan davranışı için normatif çıkarımlarda bulunma amacıyla kendilerine Kur'an'ı referans alırken Müslümanların bireysel ve toplumsal oryantasyonu tarafından şekillenmiştir. Sonuç olarak, Müslümanların oryantasyonunda bir değişiklik, onların Kur'an'ı anlamlarında ve bu sebeple de bizatihi İslam algılarında bir dönüşüme sebep olacaktır.

Modern Müslümanların, evrensel insan hakları projesini aktif olarak desteklemesine olanak sağlayan bir oryantasyona zaten sahip olduklarını veya sahip olup olmayacaklarını dikkate almadan önce, İslam'la ilgili olarak hermenötik söylem kavramını açıklığa kavuşturmak isterim. Bu, makalenin sonraki bölümlerinde işlenecek ve benim bugün Müslümanlar arasında bir insan hakları oryantasyonu geliştirmek ve uygulamak için önerdiğim şeyle ilişkili olan İslami hermenötik olarak adlandırılacak mesele açısından önemlidir.

BAĞLAM İÇİNDE HERMENÖTİK

Hermenötik genelde, özellikle kutsal metinleri yorumlama bilimi veya sanatı olarak tanımlanır ve çoğunlukla tefsir, açıklama ve şerhten farklı görülür (Oxford Uluslararası Sözlük, 3. Basım, 1955). Kur'an ve İncil gibi bir metnin maksadının ve normatif çıkarımlarının anlaşılması için yoruma ihtiyaç duyulması, tartışma götürmez şekilde açıktır. Fakat hermenotiğin gerçek mahiyeti, bilfiil uygulanması ve tefsirle ilişkisi elbette ki bir dinden diğerine ve çoğu zaman da aynı din içinde zaman ve mekâna göre değişiklik gösterir. Aynı zamanda bu sürecin antropolojik boyutunu da vurgulamak isterim.

Örneğin, 1992 Reforme edilmiş Hristiyan Ekumenik Konsili kararlarına göre hermenotik; insan yaşam ve tarihinin sürekli değişen şartlarında Tanrının Kelamının bağlayıcı önemini aramada Hristiyan kilisesinin kaçınılmaz görevidir: "Hermenötik, geniş tarihi kültürel ve bilimsel değişiklikleri ve aynı şekilde modern dünyayı karakterize eden temel zihniyet ve bakış açısındaki değişiklikleri dikkate alarak, İncil'i zamanımıza hitap eder şekilde yorumlama ile alakalıdır (1992, s. 28-29, vurgular bana ait). Bu belge, kutsal kitaptaki etik yönlendirmelerin somut hayata uygulanmasında bağlamsal ve kültürel faktörlerin dikkate alınmasının gerekli olduğunu iddia eder (a.g.e., 49-51). Fakat bütün olarak bu belgenin argümanından ve sonucundan açık bir şekilde anlaşılan şudur ki; bu, sadece Roma Katolik kilisesindeki görüşlerden değil, aynı zamanda Protestan kilisesi içindeki önceki görüşlerden de ayrılmış, Hristiyanlık içerisinde özel bir gelenek olması açısından farklı bir yöntemdir. Aslında tam da bu noktada şimdi ortaya konulan bu belge, bana yazarlarının, hermenötik ve etik meselesinde kendi geleneklerindeki pozisyonlarını yeniden şekillendirmeye veya güncellemeye duyulan ihtiyacın farkında olduklarını ifade ediyor.

Her dinin (ve bir din içindeki belli bir geleneğin) kendi "yorumlama çerçevesi"ne, söz konusu dinin veya geleneğin taraftarlarınca geçerli ve bağlayıcı kabul edilmiş belli başlı bir takım yorumlama kurallarına, tekniklere ve bunların altında yatan varsayımlara sahip olduğu bir gerçektir. Bu nedenle kutsal metinlerin (veya Müslümanlar için Kur'an'ın) içeriklerinin anlaşılmasında ve uygulanmasında "doğru" bir yol yani, uygun yorum çerçevesi ile tutarlı bir yol olduğu sonucu buradan çıkarılabilir gibi görünüyor (Vroom, 1993).

Fakat beklenildiği gibi, hermenötik süreçteki tüm katılımcılar, kabul edilen yorumlama çerçevesi ile daha tutarlı olduğu için, Kutsal Kitabı kendi anlama biçimlerinin doğru olduğunu iddia edebilir. Diğerleri mevcut yorumlama çerçevesinin bağlayıcılığını eleştirebilir ve bir alternatif sunmaya çalışabilir. Bu nedenle

bu tür iddia ve kombinasyonlar, örneğin Ortodoks, Katolik ve Protestan Hristiyanlar; Sünni ve Şii Müslümanlar; Sufi ve Sufi olmayan Müslümanlar arasında olduğu gibi her dinin çeşitli grupları arasındaki farklılıkların da temelini oluşturur.

Burada kendisi vasıtasıyla gerçekleştirilen yorum çerçevesini belirleme, doğrulama ve gözden geçirme ya da yeniden düzenlenme sürecini anlamaya yönelik ihtiyaca vurgu yapmak istiyorum: bu sınırlar kimler tarafından nasıl tanımlandı ve belirlendi? Bahsedilen bu işlem yeniden düzenleme ya da gözden geçirme imkânı tanıyor mu? Bu işlem hangi kriterlere göre ve nasıl meşru bir şekilde gerçekleştirilir? Son olarak, yorumlama sınırları ve/veya bunun uygulanması hakkında birbiriyle çelişen iddiaların arasını kim bulacak ya da kim aralarında hakemlik edecek?

Bana göre, inananlar toplumu bir bütün olarak, bizzat yaşayan yorum çerçevesi ve yorumlayıcı kural, teknik ve temel varsayımların nihai hakemi ve ara bulucusu olmalıdır. Başlıca dinlerin kurumsallaşma süreci boyunca doğrunun bu şekilde olduğu görünüyor. Ancak zaman içerisinde, bazıları bu yorumlama sürecini kendine mal etmeye, tekelleştirmeye çalışmış ve sonucunda da “özel ve teknik bir bilime veya sanata” dönüştürmüştür. Dolayısıyla, dinde ihya ve reform süreci, çoğunlukla rahip veya teknokratların hermenötik tekerciliğini kırmak ve kendi din ve onun normatif rejiminde yorumun yaşayan çerçevesi olma hakkını toplumun yeniden talep etmesiyle alakalıdır.

İslam'a gelince, mesela, erken dönem İslam geleneğinde ahlaki normlar ya da hukuki prensipler çıkarmak için Kur'an'ı tefsir etme veya içtihat yapabilme konusunda herhangi bir özel gereklilik ya da niteliğe atıfta bulunulmamıştır. Hatta başlıca fıkıh ekollerinin kurucuları da yorum ya da içtihat hakkının kendilerine has olduğunu iddia etmeden; genel olarak Müslümanlara özgürce kabul ve reddetme imkânı tanıyarak sadece kendi görüşlerini belirtmişlerdir. Ancak bu süreç üçüncü asrın sonlarında, o kadar teknik ve hususi bir şekle sokulmuştur ki “ıctihat kapısı” kapanmıştır denilmiş ve bu sebeple gelecek Müslüman nesiller, İslam fıkının kurucu “üstadlar”ının kör takipçileri olmaya mahkûm edilmiştir. (Hallaq, 1984). İbn Teymiyye'den itibaren (m.s. 14 yüzyıl) muhtelif âlimler, geleneğin durgunluğunu kırmaya çalışmışlardır (Kerr, 1966).

Bu başarısızlığın muhtemel nedeni olarak, Müslümanların düşünce yapısında değişim için önerilen reformların kabul edilmesine müsaade eden zamanın sosyolojik, politik, ekonomik ve diğer şartlarının olgunlaşmamış olduğu ileri sürülebilir. Yani onların hermenötik argümanlarının tarihsel şartlarının gerekleri, bu reform çabaları sırasında tatmin edici değildi. Açıkçası daha önce yapılmış reform çabalarının, şimdiye dek ya da yeterince başarılı olamamasının bundan

dolayı olduğuna katılıyorum. Fakat burada şunu vurgulamak isterim ki tarihsel şartlar ancak geçmişe dönüp bakıldığında isabetli olarak değerlendirilebilir.

Reform taraftarlarının zamanın koşullarının değişime uygun olduğunu göstermek için çaba sarf etmesi gerektiği, reform çabasının ayrılmaz bir gerçeğidir. Bunun yanı sıra, reform karşıtı olanların teklif edilen değişimin geçerliliğine karşı çıkacakları ya da koşulların olgunlaşmadığını iddia edebilecekleri beklenen bir durumdur. Hermenötik argümanlar ya da reformla ilgili diğer meseleler hakkında kim ne düşünürse düşünsün, tarihi şartlar faktörü önceden kategorik olarak değerlendirilemez. Ancak zaman, söz konusu toplumun teklif edilen reformları kabul edip etmeyeceğini gösterecektir. Dahası, zamanın herhangi bir noktasında reform öngören hermenötik argümanların reddedilmesi, bu reddin nihâi ve kesin ya da tarihsel şartlarının gelecekte asla tatmin edici olmayacağı şeklinde düşünülmemelidir. Sonraki “müstakbel reformistler” nesli, kendi bağlamlarına göre argüman oluşturmaya, geliştirmeye ve güncellemeye devam edebilir; hatta reformlar doğru bir yöntemle, uygun zaman ve mekânda yapılırsa başarılı olabilirler.

İSLAM'A ANTROPOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Yukarıdaki analiz bir taraftan Kur'an ve İslam arasında, diğer taraftan da insan doğası (yani kavrama, hayal gücü, hüküm verme yeteneği, davranışı, tecrübesi, vs.) arasında organik ve dinamik bir ilişki önermesi bağlamında Kur'an'a ve genel olarak İslam'a “antropolojik bir yaklaşım” olarak tanımlanabilir. Bu tür bir yaklaşım İslami gelenek açısından geçerli midir? Şayet geçerli ise bu, Müslümanların İslam'ı anlama ve onun ilkelerini günümüze uygulamaya çalışma yöntemleri açısından ne anlama gelmektedir?

Bana göre, Kur'an'a ve genel olarak İslam'a antropolojik yaklaşım Kur'an'ın kendi kavramları ve Müslüman toplumların tarihi süreç içerisinde edindikleri tecrübeye binaen, tamamen makul görülmüştür, hatta kaçınılmazdır. İslam inancına göre Kur'an Allah'ın bütün insanlığa sunduğu son ve nihai mesajdır. Bu anlayış Kur'an'da geçen “ey insanoğlu” ya da “ey âdemoğlu” hitabının geçtiği 107:21, 1:23 ve benzeri ayetlerden (168:2, 138:3, 31:7, ve 13:49) açıkça anlaşılmalıdır.

Kur'anî hitap şekilleri, papazların ya da devlet görevlilerinin aracılığı olmaksızın doğrudan çoğunlukla bireye ya da bazı durumlarda topluma yöneltilmiştir. Bu hitabet şekliyle Kur'an, insanın söylenen şey üzerinde tefekkür etmesi, onu dikkate alması ve üzerinde düşünmesi gerektiği konusuna vurgu yapmaktadır (219:2, 266:2, 191:3, 3:1-4;13, 44:16, 24:10ve 8:30). Aslında 2:12 ve 3:43 ayetleri, insanın tefekkürünün ve anlamasının Kur'an vahyinin tek amacı olduğunu ilan etmektedir.

Kur'an'a ve genel olarak İslam'a antropolojik yaklaşımın meşruiyetine dair iki nokta daha vardır. Bunlardan ilki, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetini anlar-ken ve bireysel davranışlar ile toplumsal ilişkileri düzenlerken, bu kaynaklardan ahlaki normlar ve hukuki prensipler çıkarmada insanın failliğinin kaçınılmaz ol-masıdır. İlk Müslümanlardan ve dördüncü halife olan Ali b. Ebî Talib'in şu sözü söylediği nakledilmektedir: "Kur'an konuşmaz, insanlar onun yerine konuşur". İkincisi, daha önce de değinildiği üzere, kelim ve fıkıhın mevcut zenginliği ve karmaşık çeşitliliğinin; İslam'ın kutsal metinleri ile Müslümanların algısı, tasavvuru ve tecrübesi arasındaki dinamik ilişkiyi açıkça göstermesidir.

Buradan hareketle, Kur'an'a ve genel olarak İslam'a antropolojik yaklaşım yeni değildir. Bana göre esas mesele; Müslümanların İslam'ı anlama ve onu günümü-ze uyarılma çabası araçlarından biri olarak, bu yaklaşımın ne anlama geldiğidir. Özel tarihsel bağlamın geçmişte Müslümanların İslami prensipleri algılamasını ve uygulamasını her zaman etkilediğini göz önünde bulunduracak olursak, modern bağlam günümüz Müslümanlarının algısını ve uygulamalarını nasıl etkiler? Bu makalenin hedefleri için asıl önemli olan, Müslümanların kendisiyle Kur'an'ı modern bağlamda anlamaları gereken oryantasyon nedir? sorusudur.

Bugünkü yaşamlarının -öncekilerinkinin aksine- varoluşsal ve maddi şartları-nın radikal dönüşümü sebebiyle, modern Müslümanların oryantasyonunun daha önceki nesillerinkinden farklı olması gerektiği aşikârdır. Olumlu ya da olumsuz, günümüzde Müslümanlar politik, ekonomik, güvenlik açısından karşılıklı bağımlılık ve karşılıklı sosyal ve kültürel etkileşimin yaşandığı küresel bir dünyada yaşa-maktadırlar. Onların İslam kavrayışı ve onun kurallarını yaşamaya dair çabaları; radikal bir şekilde dönüşüme uğramış dünya bağlamında bireysel ve kollektif ki-şisel çıkar ilişkisine dair modern algılar ile belirlenmelidir. Müslümanların dün-yanın mevcut gerçeklikleri içerisinde değişim ve gelişime dair geliştirdikleri viz-yon ne olursa olsun, bu dünyanın şartları ve koşullarına dayandırılmalıdır. Yani, kendilerine sunulan seçenekler yelpazesine dair algıları, karşılıklı bağımlılık ve karşılıklı etkileşim olgusunu dikkate almalıdır.

Modern Müslümanların son iki asırdır uğraştığı temel sorunları, doğru ve meşru bir şekilde intibaklarını nasıl sağlayacakları ve İslam anlayışlarını nasıl dö-nüştürecekleridir. İster modernite, demokrasi, insan hakları, ekonomik kalkınma ve diğer sorunlar olsun; temel sorun genellikle İslam toplumlarının gelenekleri bağlamında arzu edilen normatif ya da maddi amaçların meşrulaştırılmasına ve rasyonelleştirilmesine dair ihtiyaç olagelmıştır. Bu geleneklerin İslami boyuttan daha fazla olduğu aşikârdır, fakat İslam bu toplumların şartlarıyla bütünleştiği

ölçüde, politik, ekonomik ve sosyal değişim meselelerinde bir görüş yelpazesi ortaya çıkacak gibi görünmektedir.

Bu yelpazenin bir ucunda, önerilen değişikliği kabul etmek için zorunlu bir önkoşul olarak Şeriat'a sıkı bir şekilde uyma konusunda ısrar eden gelenekselci ya da fundamentalist denilebilecek bir yaklaşım var. Diğer uçta ise, amaçlarıyla Şeriat'ın ilgili ilkeleri arasında uzlaşma sağlamanın mümkün olmadığı kanaatine vararak Şeriat ile uyumluluk meselesinden tamamen uzak kalmayı arzu eden bir grup vardır. Mesela, Müslüman toplumlarda bazı evrensel insan hakları taraftarları, Şeriat ilkeleriyle uyumluluğuna aldırmandan mevcut evrensel insan hakları standartlarından yana duruş sergilemeyi tercih ederler. Yelpazenin bu iki ucu arasında evrensel insan hakları ile Şeriat'ı ya da genel olarak İslam'ı bir şekilde bağdaştırmaya çalışan pek çok duruş vardır.

Evrensel insan haklarının geniş ve etkili kabulü ve uygulanması için İslami özgünlük ve meşruiyeti zorunlu görenlere katılmakla birlikte, bunu Şeriatla uzlaştırmanın ne mümkün ne de gerekli olduğuna inanıyorum. Aralarındaki uzlaşım mümkün değildir. Çünkü Şeriat Müslim-Gayrimüslim ve Müslümanların içinde erkek-kadın hakları arasındaki kesin ayrım ilkesine dayalıdır ki bu ilke de evrensel insan haklarının mutlak bir şekilde bağlı olduğu eşitlik ve fark gözetme ilkesini tamamen reddeder. Söylenmek istenen, Şeriat'ın din ya da toplumsal cinsiyet ayrımı olmadan sadece insan olmayı göz önünde bulundurarak tüm insanların bir dizi haklara sahip olmasını kabul etmesinin mümkün olmadığıdır. Esasında, asıl gerekli olan şey Şeriat ile uyumdan ziyade İslamî özgünlük ve meşruluk olduğundan benim kanaatim bu tür bir gereksinim, evrensel insan hakları ile Şeriat arasındaki uzlaşım olmadan da sağlanabilir. Diğer bir ifadeyle, birtakım insan hakları için İslam ve Şeriat arasında ayrıma gidilerek, İslami özgünlük ve meşruluğun sağlanmasının mümkün olduğunu iddia ediyorum.

İSLAMIN İLAHİLİĞİ VE ŞERİATIN MUVAKKATLİĞİ

Bana göre, İslam'ın bir insan anlayışı olduğu ve bu nedenle zorunlu olarak zaman ve mekân koşulları ile sınırlandırıldığı için Şeriat dinin bütünüyle özdeşleştirilmemelidir. Daha öncede anlatıldığı üzere, İslam'ın dini metinlerini okuyan herhangi bir kimse, her zaman o metinleri ve onun normatif çıkarımlarını kendi dünya bilgisi ve tecrübesi çerçevesinde anlayacaktır. Bu bilgi ve tecrübe, hatta dünyanın kendisi, zaman içerisinde değişime uğramaya meyilli olduğundan İslam onun metinlerini anlamaya dair herhangi belirli bir anlayışla sınırlandırılmamalıdır. Bu

görüşün sadece Kur'an'ın ilahiliği ve mesajının evrenselliği fikriyle tutarlı olduğuna değil, bu ilahilik ve nihailiğin çağlar boyunca Müslümanların hayatlarında uygulanabilme geçerliliğini devam ettirmesi için kaçınılmaz olduğuna inanıyorum.

İslami söylemde şu önerme sık sık duyulur “İslam tüm zaman ve mekânlara uygulanabilir (geçerlidir)”. Fakat bu düsturun doğru olması için, zaman ve mekân içerisinde İslam'ın anlaşılmasına ve uygulanmasına dair bir esneklik ve değişim olmalıdır. Daha özeldir, Müslüman toplumların ve onların etrafındaki bütün dünyanın yaşadığı radikal dönüşüm düşünüldüğünde, 13 asır öncesinde Müslüman fakihler tarafından hazırlanan Şeriat prensiplerinin aynen günümüzde tek geçerli ve uygulanabilir İslam hukuku prensipleri olarak kalması tek kelimeyle imkânsızdır. Bu nedenle gerek kendileri için gerekse evrensel insan hakları normatif sisteminin kriter olarak kabulü ve uygulanabilmesi için Şeriat prensiplerinin bugüne uygulanmadan önce reforme edilmesi ve yeniden düzenlenmesi gerekir.

Açıkça geçerli olan bu teklif, genellikle Şeriatın kendisinden çok fıkıh diye bilinen (erken dönem fukahânın hukuki ve kelami görüşleri) şeyin eleştirisi olarak modern İslamî söylemde ifade edilmiştir. Dahası reform taraftarları, aynı zamanda fıkıhın günümüzde kabul edilemez veya problemliliği görülen bazı yönlerini değiştirmek için içtihadla modern bir yorum getirilmesine dair çağrıda bulunmaktadırlar. Ancak içtihat adına yapılan bu tür çağrılar, nadiren Şeriatın fiili uygulamaları ve belirli yeni ilkelerinin somut çıkarımları takip etmiştir. Makalenin zemini bu konuyu daha ayrıntılı işlemem için müsait değil, ancak ben yine de kısaca modern Müslüman toplumdaki evrensel insan hakları taraftarlığının bakış açısından hareketle bu tür akıl yürütmeye karşı öne sürülen iki itiraza değinmek istiyorum.

İlki, genellikle kadın erkek eşitsizliğine dayanak olarak sunulan Kur'an'ın 4:34'deki ayeti gibi bazı açık ve muhkem Kur'an ayetleri açısından evrensel insan haklarının savunulamaz olduğu için bu sorun sadece fıkıh açısından değil Şeriat açısından da mevcut bir problemdir. Bir diğeri de, içtihadın geleneksel prensipleri Kur'an'ın açık ve muhkem nassı olmayan meselelerle sınırlandırıldığı için, böyle bir nass üzerine kurulu eşitsizlik prensibi sorgulanamaz. Yani, erken dönem fakihlerin görüşleri olarak fıkıhtan ziyade Kur'an'da bulunan açık ve muhkem ayetlerden kaynaklanan Şeriat ve evrensel insan hakları arasındaki çatışmanın uyumsuzluğunu çözmeden önce içtihat ilkesinin bizzatı reforme edilmesine ihtiyaç vardır.

Son dönem Sudanlı reformistlerden olan üstat Mahmut Muhammed Taha'nın ileri sürdüğü gibi Kur'an'ın açık ve muhkem ayetlerinin düzenlediği meselelere bile içtihadın uygulanması gerektiğine inanıyorum. Taha'nın reform metodolojisine göre, Kur'an'ın kendisinin iki mesajı içerdiği kabul edilmelidir. Bunlardan

ilki, yedinci ve sonraki yüzyılların tarihi bağlamı içindeki doğrudan uygulamalara yönelik; diğer mesaj ise zaman ve mekânın koşulları izin verdiğinde sonraki uygulamalar içindir (Taha, 1987). Genel olarak Kur'an'a tarihselci yaklaşıma, vahyin hedeflediği amaçların artık geçerli olmadığı durumlarda Kur'an'ın açık ve muhkem ayetlerini uygulamamaya karar veren ikinci halife Ömer b. Hattab'ın kararları dayanak olarak gösterilebilir (An-Naim, 1990, 28). Taha bu yaklaşımı, modern Müslüman fukahanın Şeriat'ın modern bir versiyonunu geliştirmesi için Kur'an ayetlerini seçmesi ve yorum yapmasına imkân sağlayan kapsamlı bir İslami reform metodolojisine dönüştürmüştür (An-Naim, 1990).

Taha'nın metodolojisi günümüzdeki pek çok Müslümana fazla radikal gelebilir, ancak modern İslami reformlardaki krizi özellikle de evrensel insan hakları ile ilgili olanı tam olarak çözebilecek herhangi bir alternatif bilmiyorum. Evrensel insan hakları konusunda -Taha'ninki veya herhangi uygulanabilir başka bir alternatif olsun- münasip bir reform metodolojisi için İslamî bir özgünlük ve meşruiyete ulaşmayı arzu edenler, teolojik itirazlarla, politik ve sosyolojik dirençle baş etmek zorundadırlar. Şimdilik şahsi tercihim Taha tarafından sunulan ve daha önce dile getirilen kaynaklarda açıklanan metodolojidir. Ancak ben yine de gerekli olduğuna inandığım İslamî reformu gerçekleştirecek herhangi bir alternatif metodolojiyi kabul etmeye de açığım.

Bu teori ile ilgili söylenecekler buraya kadardı. Gelecek bölümde, modern Müslüman toplumlarda evrensel insan hakları için İslamî bir temellendirme geliştirip sunmaya çalışan yaklaşımlara karşı politik ve sosyolojik direncin bakış açısı üzerine bazı fikirler sunacağım. Tecrübeme göre, Taha gibi reform metodolojilerine sözde teolojik ya da hermenötik itirazların çoğu, aslında politik ve sosyolojik faktörlerin bir ürünüdür. Bu itirazların yapısı ve motivasyonu ne olursa olsun, evrensel insan haklarına hakiki bir bağlılığa karşı tüm engeller, her biri kendi içinde ve aynı zamanda diğeri ile iş birliği içinde çalışan evrensellik taraftarları tarafından tanımlanmalı ve üstesinden gelinmelidir.

KÜRESEL BAĞLAMDA EVRENSELLİĞİN BAŞARI ŞANSI

Günümüzde, Müslüman toplumlarda evrensel insan hakları konusunda İslamî bir temellendirmeye karşı gelme (direnç); bir kısmı bölgesel ve uluslararası hususlarla ilgili bir kısmı da güç ilişkilerinin yerel dinamikleriyle ilişkili olarak çeşitli kaynaklara dayandırılabilir. Bu tür bir direncin -bölgenin içinde veya dışında olsun- çoğunlukla algılanan tehditlere veya diğer endişelere karşı tepkisel olduğunu

ifade etmek ayrıca önemlidir. Bu fenomeni bütün ayrıntıları ile ele almak mümkün değildir. Ancak evrensel insan haklarına karşı olan direnç ile başa çıkabilecek yolları önermeye dair aşağıdaki şu hususların altını çizmek faydalı olacaktır.

Öncelikle, evrensel insan haklarını; İslam toplumlarının bütünlüğünü ve bağımsızlığını baltalamak için Batı komplosunun bir başka unsuru olarak algılama sorunu vardır. Argümana göre, bu toplumların bu yeni sömürgeci saldırıya karşı sahip oldukları en iyi savunma, güçlü ve tavizsiz bir şekilde özgün bir İslami kimlik ve kültür iddiasıdır. Bu nedenle, bütün Müslüman evrensel insan hakları savunucuları yabancı hâkimiyetinin ve Batı'nın kültürel emperyalizminin ajanı olarak görülmekteyken, savunmalarını İslami bir temele dayandırmaya çalışanlar, hayati bir savunma unsuru olan özgün İslam kimliğini ve kültürünü zayıflatmaları sebebiyle daha da tehlikeli olmaktadır.

Bu faktörle ilgili olarak, Irak'taki yıkıcı ve kararlı tavırlarının aksine, medyanın ve kamuoyunun bütününde Müslümanların kaygılarına ilişkin özellikle Filistin ve daha yakın bir geçmişteki eski Yugoslavya karşısındaki tavırlarında Batılı hükümetlerin çifte standart yaptıklarına dair popüler bir algı vardır. Bu algılar, Batı'nın evrensel insan haklarıyla ilgilenmedikleri, sadece işlerine gelen jeopolitik ve ekonomik menfaatlerine hizmet ettikleri ölçüde insan haklarıyla ilgilendikleri fikrini güçlendirmiştir.

Bunun dışında, mevcut uluslararası insan hakları standartlarının ve bunların uygulamalarına dair mekanizmaların aslında bireysel sivil ve politik haklar; ekonomik ve sosyal haklar ile ortak insan haklarına karşı tercih etmeye yönelik Batı taraftarlığını yansıtan başka bir algı daha bulunmaktadır. Kültürel emperyalizm kaygısını beslemenin yanı sıra bu tür taraftarlıklar, aynı zamanda Müslüman toplumların değerleri ve önceliklerinin mevcut uluslararası standartlar tarafından dikkate alınmadığını tartışmak üzere kullanılmıştır.

Yerel ya da dahili düzeyde, kazanılmış menfaatlerinin evrensel insan hakları tarafından tehdit edildiğini düşünenlerin gösterdiği bir direnç mevcuttur. Bu kendi ayrıcalıklı pozisyonuna karşı herhangi bir tehdide direnç gösterme temayülü olan yöneten sınıf ve grupları genel olarak da erkek ve Müslüman çoğunlukları içerir. Bu gruplar tarafından genellikle kullanılan argüman; insan haklarının, Müslüman toplumların kültür ve geleneğine yabancı olmasıdır. Bu nedenle algılanan tehdit, İslami bir temellendirme iddiasında bulunduğu daha ciddi olur ve dolayısıyla savunmanın bizzat temelini zayıflatmaya çalışır.

Direncin bu veya diğer sebeplerinin üstesinden gelebilecek stratejiler, evrensel insan hakları karşıtlığının içsel mantığının ve algılanan taraflılığının gerçekçi

kavranışı üzerine bina edilmelidir. Mesela, Batı sömürgeciliğinin gerçekleri ve kötü sonuçları ile mevcut hâkimiyet ve sömürü ile ilgili durumlar kabul edilmeli ve bunlarla yüzleşmeli; dâhili güç ilişkileri ve kazanılmış menfaat algıları meseleleri gibi diğer benzer şeyler anlaşılmalı ve düzeltilmelidir.

Ancak bu bağlamda herhangi bir çabanın anahtarı, insan hakları savunucularının kendi yerel destek grupları gözündeki güvenilirliğidir. Bu taraftarlar, kendi kültür ve tarihlerinin sembollerini kullanmalı, kendi milletinin dilini konuşmalı, onların endişe ve önceliklerini bilmeli ve bunlara saygı duymalıdır. Böyle yaparak, evrensel insan hakları taraftarları, kendi kültürlerinin “müphemliğini ve tartışılabilirliğini” takdir edip kullanmalı, evrensel insan haklarının kültürel meşruiyetini geliştirmek için yeni seçenek ve temeller arayıp keşfetmelidir. Bütün bunlar, içsel İslami söylem olarak adlandırılabilir şey vasıtasıyla gerçekleşmelidir. Dışarda olanlar, bunu yapmaları için içerdeki bütün Müslümanların haklarını destekleyerek ve aynı zamanda kendi söylemlerine de (Hristiyan, Hindu, Budist ya da diğer dahili dinler) sahip çıkarak, kendi kutsal dinleri ve evrensel insan hakları arasındaki çatışma ve gerilimi çözmek için bu içsel söyleme yardımcı olabilirler. İnsan haklarının evrenselliği, kültürler arası diyalog yoluyla, bu hakların küresel ahlaki temeller üzerinde örtüşen bir konsensusu teşvik etmek yoluyla da geliştirilebilir. (An-Naim ve Deng, 1990; An-Naim, 1992).

Yeryüzünde bulunan tüm büyük dinler, amaçlar ve araçlar arasında organik ve dinamik bir ilişki olduğunu kabul ederler; böylece meşru amaçlara sadece uygun yöntem ve süreçler ile ulaşılabilir. Bu nedenle bu makaleyi son analizim ile sonlandırıyorum: evrensel insan haklarının kabul edilmesi ve uygulanması, belirli bir kültür veya dini modelin evrenselleştirilmesine çalışılması olarak değil, -birlikte yürütülen bir süreç ve aynı şekilde ortak bir amaç- küresel ortak bir girişim olarak görülmelidir.

Kaynakça

- An-Na'im, A.A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- _____. (ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- _____ and F.M. Deng. (eds.). *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*. Washington: The Brookings Institution, 1990.
- Hallaq, Wael B. “Was the Gate of Ijtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984): 3-41.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.

Reformed Ecumenical Council. *Acts of the Reformed Ecumenical Council: Athens 1992*. Grand Rapids: The Reformed Ecumenical Council.

Taha, M.M. *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

Vroom, H.M. "Scripture Read and Interpreted: The Development of the Doctrine of Scripture and Hermeneutics in Gereformeerde Theology in the Netherlands." *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 352-371.