

FAZLUR RAHMAN'IN YORUM YÖNTEMİ ÜZERİNE

BURHANETTİN TATAR*

Bu çalışmamızda merhum Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ın mesajını kendi bütünlüğü içinde kavramayı amaçlayan yorumlama yöntemi (hermeneutical method)'ni tahlil etmeye ve onun bizce olumlu ve olumsuz olan yönlerine işaret etmeye çalışacağız. Burada ileri süreceğimiz temel iddia şudur: Fazlur Rahman'ın özne (subject)-nesne (object) ontolojisine dayanan yorumlama yöntemi Kur'an'ı 'anlama' ya da 'yorumlama' eylemini, bu eylemin gerisinde yatan hakikat probleminden ayırarak, salt epistemolojik bir süreç konumuna indirgemektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla, Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ın indiği tarihi ortama gitmek ve bu ortam içinde Kur'an'ın genel prensiplerini kavradıktan sonra mevcut duruma geri gelmek, yani onu tatbik etmek üzere iki yönlü hareketi (double movement) gerektiren yorumlama yöntemi aşağıdaki üç temel hususu gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır: 1) Kur'an metninin, yorumların kendisine dayandığı nesnel bir hareket noktası olduğunu göstermek, 2) yorumlama faaliyetlerinin sürekliliğini sağlamak ve 3) tarihi yorum geleneklerinin tenkidi için zemin hazırlamak.

Fazlur Rahman, Kur'an metninin öncelikli olarak "saf kavrayış" (pure cognition)'ın objesi olduğunu ileri sürerek onun tüm yorumlar için nesnel bir hareket noktası olduğu iddiasını temellendirmeye çalışır.¹ Buna göre, yorumlama yöntemi "vahyin estetik güzelliği ve edebi üstünlüğü gibi vecheleriyle

* Dr. Burhanettin Tatar, 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bu metin anlayışı, Ricoeur'u izleyen Scharlemanın ileri sürdüğü aşağıdaki metin anlayışına oldukça yaklaşmaktadır: Bir metin (text) [bunu *scripture* olarak anlamak ta mümkündür] hakkında yorum olarak metinler yazılan ve diğer metinlerce kendisine gönderimde bulunulan, fakat buna karşılık daha önceki metinlere gönderilmeyen yazılı söz (discourse)'dür. Bkz. Richard Martin, "Text and Contextuality in Reference to Islam" *Semeia* 41 (1988), s. 132.

değil, [muhtevasının] anlaşılmasıyla ilgilenir" (Rahman, 1982: 4). Ne var ki, o, Kur'an'ın muhteva veya mesajının somut tarihi olaylar içinde karşılaşılan belli sorunlara verilen ilahi bir cevap olarak tezahür ettiğini söyleyerek (s. 7),² Kur'an metnine aynı zamanda işlevselci (functionalist) bir açıdan yaklaşır. Özellikle sosyal değişimin Kur'an metninden çıkarılan genel prensipler doğrultusunda gerçekleştirilmesi yönündeki vurgusu dikkate alındığında, Fazlur Rahman'ın işlevselci metin anlayışı daha da barizleşir.³ Bu anlayışa göre Kur'an metni, yorumcular topluluğunun içinde buldukları ortamda işlerin yürütülmesi açısından kendisine başvurduğu bir metin olacaktır.

Bu noktada Fazlur Rahman şu hususu ayırdetmektedir: Sosyal ve tarihi şartların sürekli olarak değişmesi karşısında, Kur'an'ın içinde vahyedildiği ortamdaki işlevi ile onun daha sonra yorumcuların elinde tezahür edecek işlevleri bir ve aynı olmayacaktır (ss. 154-156). Buna göre, her yorum faaliyeti, onun ilk tarihi işlevi saf kavrayışın, ikinci işlevi ise pratik bilincin objesi olmalıdır (s.7). Böylece Fazlur Rahman, teori (kuram) ve pratik (eylem) arasında bir ayırım yaparak önceliği teoriye vermiş görünüyor. Bu bağlamda o, ilk önce 'genel' (evrensel anlamın mevcut ortama tatbiki)'in anlaşılması ve bu 'genel'in ışığında 'özel' (evrensel anlamın mevcut ortama tatbiki)'in belirlenmesi gerektiğine işaret eder. Ancak 'genel'in kendi başına, yani onun yorumcunun içinde bulunduğu durumla bağlantısı kurulmaksızın, anlaşılması nasıl mümkün olacaktır?

Fazlur Rahman, tarihi tenkid (historical criticism)⁴ yönteminden esinlenerek, 'genel'in, metin-bağlam ilişkisinde, yani bir ayetin kendi tarihi ortamı ve bu ortam içinde çözüm getirdiği sorun aracılığıyla anlaşılabilirliğini iddia eder. Bunu yapmadan önce Kur'an'ın indiği çevreden daha geniş çevreler, toplum, din, adet ve kurumlar açısından incelenmelidir (Rahman, 1982: 6).⁵

Kur'an metninin sadece kendi tarihi arkaplanı içinde doğru bir şekilde

2. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* 2nd reprint, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), s. 10

3. Bu bağlamda F. Rahman şunları söyler: "We must also remember that knowledge in Islam exists in order to enable us to act, to change the current events in the world. The Qur'an is an action-oriented book, par excellence." Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response" *The American Journal of Islamic Social Sciences* V no. 1 (September 1988), s. 11.

4. Tarihi tenkid yöntemi ve eleştirisi için bkz. R. W. Funk, "The Hermeneutical Problem and Historical Criticism" *The New Hermeneutics*, edit. by J. M. Robinson and J. B. Cobb (New York: Harper and Row, 1964), ss. 164-197.

5. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd edit, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 261; "Kur'an'ı Yorumlama," çev. Osman Taştan, *İslami Araştırmalar* 5 (Ekim 1987), ss. 100-101.

anlaşılabileceğini söylemek, anlamın metnin kendisinden doğrudan elde edilemeyeceğini yani anlamın metinde mevcut olarak duran (sabit) bir şey olmadığını söylemek demektir. Kuşkusuz Fazlur Rahman, kendi tarihi bağlamı dışında Kur'an metninin hiç bir anlam içermediğini kastetmiyor.⁶ Söylemek istediği şey, bu bağlamın dışında Kur'an'ın anlamının belirsizleşeceği ve keyfi yorumların ortaya çıkacağıdır (s. 143). Kur'an'ın, belli tarihi sorunlara verilen ilahi bir cevap olduğunu söylerken Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ın anlamının özdeşliğini (identity) tarihi olayların 'özel' (unique) ya da 'tekrarlanamaz olma' şeklindeki temel vasfı üzerinde kurmak istediği söylenebilir. Bu durumda tarihin kendisi Kur'an'ın anlamının kurucu unsurlarından biri olmaktadır. Diğer bir deyişle, *somut tarihi muhtevası* açısından Kur'an tarihsel bir metindir.

Fazlur Rahman tarihi bağlamın kavranmasıyla, daha çok, verilen ilahi cevabın gerisindeki özel bir tarihi sorunun kavranmasını kastettiğine göre, bu durumda, o, Kur'an metninin tarihselliğinin onun tarihsel işlevinden kaynaklandığını ima etmiş olmaktadır. Ancak, yukarıda değinildiği gibi, tarihsel olay ya da sorun (bağlam)'ların temel vasfı 'özel' ya da 'tekrarlanamaz olmak' ise, bu durumda cevabın işlevselliği de kendi tarihi bağlamıyla sınırlanmış olacak mıdır? Fazlur Rahman'ın yorumlama yöntemi bu radikal tarihselciliğe düşmekten nasıl kurtulabilir?

Bu sorunlara Fazlur Rahman'ın verebileceği muhtemel cevabı görmek için 'tarihi sorun' kavramı üzerinde biraz daha durulmalıdır. Öncelikle bu tarihi sorunlar ilahi cevabı gerektirdiğine ve bu cevabın anlamının doğru olarak anlaşılmasında önemli bir rol oynadığına göre keyfi veya anlamsız sorunlar olmamalıdır. Yine onlar verilen ilahi cevabın anlamlı olduğu, yani hakikati ortaya koyduğu inancına insanları hazırlayan bir işleve sahiptir. Böylece Fazlur Rahman, oldukça isabetli bir şekilde, Kur'an'ı yorumlama faaliyetlerinin 'problem bilinci'nden hareket etmesi gerektiğini ima etmiş olmaktadır.

Ancak ilahi cevabın gerisinde yatan sorunların 'anlam'ı nasıl belirlenecektir? Fazlur Rahman genel bağlam (macrosituation)'dan hareketle özel bağlam (particular historical situation)'ın anlamının belirlenebileceği kanaatindedir. Ona göre, bir ayetin çözüm getirdiği sorunu araştırmadan önce, Kur'an'ın indiği çevreden daha geniş çevreler "toplum, din, adet ve kurumları yönünden incelenmeli; hatta İslam'ın doğuşu esnasında Arabistan'da ve özellikle Mekke şehri ile civarındaki hayat—Pers-Bizans savaşları da dahil—

6. Bu bağlamda Fazlur Rahman şunları söyler: "Mesela, Kuzey kutbunda, birisi Kur'an'ı bulmuş olsa, ve Kur'an'ın dilini de bilmesi şartıyla onu anlamaya çalışsa, bunu yapmakta başarılı olabileceği söylenemez. Bir takım genel ifadelerden başka Kur'an, bu kişiye hiç bir anlam sunmayacaktır." "Kur'an'ı Yorumlama," s. 101.

bütün yönleri ile araştırılmalıdır" (s.6).

Bu noktada şu hususu belirtmek gerekiyor. Kur'an, Fazlur Rahman'ın ifade ettiği gibi, "belli bir dünya görüşü (weltanschauung)'nü ortaya koyan engin bir bütünlük" (s. 3) arz ediyor ve sosyal değişimin yönünü belirli-yorsa, bu demektir ki, belli bir tarihi bağlam içinde ortaya çıkan Kur'an'ın anlamı aynı zamanda, bu bağlamın anlamını da etkilemekte ve hatta değiştirmektedir. Buna göre, cevap (vahiy) öncesi bağlam (sorun)'ın algılanması ile cevap sonrası bağlamın anlaşılması bir ve aynı olmayacaktır. Buna göre Kur'an'ın inişi aynı zamanda varlıklar arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesi anlamında yeni bir tarihi sürecin ve varlık anlayışının başlangıcıdır.

Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın kendi tarihi bağlamının kendi başına belirlenmiş (nesnel) bir anlamının olacağını varsaymak doğru görünmüyor. Zira cevap (Kur'an'ın anlamı), kanaatimizce, yalnızca tarihi bir sorunun cevabı değil, kendisi bizzat önemli bir tarihi olay (epoch-making event) olduğu için, sorunların kaynağını sorgulayan, bu nedenle aynı zamanda soru soran bir cevaptır.⁷ Yalnızca bağlamdan hareketle metnin anlamına yönelmek metin-bağlam arasında tek yönlü bir ilişki ya da tarihi bir sürekliliğin (historical continuity) bulunduğunu varsaymaktır. Ancak ilahi cevabın aynı zamanda tarihi sorunun anlamını etkilediği görülünce, aralarında karşılıklı bir ilişkinin bulunduğu farkedilecektir. Bu karşılıklı ilişki, her ne kadar paradoksal görünse de, tarihi bir süreksizliğe (historical discontinuity) işaret eder. Bu tarihi süreksizlik, cevabın muhatap olduğu sorunun anlamını değiştirerek kendi tarihi etkisini göstermeye başlamasıyla ortaya çıkar. Böylece, ilahi cevabın tarihi etkisi yalnızca metnin, tezahür ettiği andan itibaren ortaya çıkacak olay ve nesnelere anlamları üzerinde değil, aynı zamanda kendinden önceki tarihi olayların anlamları üzerinde de söz konusudur. Mesela, vahiy öncesi dönemin vahiy sonrası 'Cahiliye Dönemi' olarak algılanmaya başlanması ve bu dönemdeki tarihi olayların günümüze değin bu açıdan yorumlanmasında bu husus görülebilir.⁸

Bu durum bizi önemli bir noktaya götürmektedir: 'Anlama' dediğimiz olay sadece bir sözün veya metnin muhtevasının salt zihinsel (kuramsal) düzeyde kavranması değil, fakat, daha temelde bir anlam (hakikat) değişimini tecrübe etmektir. Daha açık bir deyişle, anlaşılan metin, sahip olduğu orjinal

7. Bu açıdan denebilir ki, gerçek cevap muhatap olduğu sorunları tümüyle geçersiz ya da anlamsız kılmaz, tam tersine onların daha derin olarak anlaşılmasına yol açar. Ancak bu sayede cevap kendi geçerliliğini ve tarihi sürekliliğini kazanabilir.

8. Bu nedenle ayetlerin iniş nedenleri (esbab-ı nüzül) ile ayetlerin anlamları arasındaki ilişkiyi yalnızca birincisinden ikincisine doğru tek bir boyutta değerlendirmek eksik görünüyor.

muhtevası (hakikat iddiası) nedeniyle, kendisini anlayan kişiyi değişime uğratar ve onun, geçmişi farklı şekilde algılamasına imkan verir. Buna göre, problem bilinci cevabın anlaşılması yani yorumlanması üzerinde etkili olurken, cevapta muhtevadaki *orjinallikler* nedeniyle, sorunun boyutlarını ortaya koyarak onun yeniden yorumlanmasına yol açar. Böylece sorun ve cevap arasında bir kısır döngü bulunmamakta, 'tarihi süreklilik' ve 'tarihi süreksizlik' diye adlandırdığımız şey 'anlama' olayının iki farklı vechesi olmaktadır.

Ancak bu orjinal muhteva nerededir? Fazlur Rahman, haklı olarak, E. Betti'nin, muhtevanın başka zihinler tarafından oluşturulan anlamlı formlar (meaningful forms) içinde aranması gerektiği şeklindeki iddiasını⁹ eleştirmekte, ve bunun ötesine giderek, yukarıda değindiğimiz gibi, *somut muhteva* (anlam)'nın metin-tarihi bağlam ilişkisinde kavranması gerektiğini söylemektedir (ss. 8-9). Fazlur Rahman'a göre, bu yorumlama faaliyetindeki ilk hareketin birinci aşamasıdır. Ne var ki, bu faaliyetin ikinci aşamasında; somut muhtevanın gerisinde yatan genel prensiplerin ortaya çıkarılması gerektiğini söyleyerek (s. 6) metnin, öz itibarıyla, tarih üstü bir gerçekliği içerdiğine ve bu gerçekliğin hiç bir tarihi bağlamla sınırlanamayacağına işaret eder (ss. 4-5).¹⁰

Bu durumda vahyin, içinde ortaya çıktığı tarihte anlaşılan somut muhteva ya da anlamı bu genel ilkelerin sadece tarihi bir örneği ya da uygulaması olmaktadır.¹¹ Böylece Fazlur Rahman, Kur'an metninin, genel prensipleri tarihi yorumlar (uygulamalar) aracılığıyla ortaya koyan, yani kendisini tarihi olarak zaten yorumlamış olan bir metin olduğunu ima etmek suretiyle (s. 154) radikal tarihselcilik problemini aşmaya çalışıyor.¹² Eğer durum buyusa, Kur'an yorumcusunun ilk harekette yaptığı şey tarihi bir pratik (uygulama)'ten hareketle teori (evrensel)'ye ulaşmaktır. Ancak bir uygulama

9. E. Betti, "Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften*" in *Contemporary Hermeneutics*, edit. by J. Bleicher (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), s. 54; "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing," trans. by Susan Noakes, *Hermeneutics: Questions and Prospects*, edit. Gary Shapiro and Alan Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), s. 30.

10. "And yet the Message must—despite its being clothed in the flesh and blood of a particular situation—outflow through and beyond that given context of history." Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 11.

11. Bu nedenle, Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ı ilk işitenlerin ve daha sonrakilere yorumlarını mesajı doğru anlamının kriteri olarak kabul etmek mümkün değildir. Kur'an metninin dışındaki her şey sadece metnin anlaşılması için kendisinden yardım alılabilecek şeylerdir. Bkz. *Islam and Modernity*, ss. 6-7.

12. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama," s. 101

madan hareketle evrensel olana ulaşmak ve metnin gerisindeki anlamın kendi tarihi bağlamını aştığını söylemek nasıl mümkün olmaktadır? Metnin somut anlamının tarihi bir uygulamadan ibaret olduğunu söylemek için evrensel olanın *zaten* kavranmış olması gerekmiyor mu? Eğer durum buysa, evrensel olan (genel)'in 'özel' yani belli bir uygulamadan elde edilebileceğini söylemek kısır bir döngü değil midir?

Eğer Fazlur Rahman özel (pratik)'den genel (teori)'e ulaşmak istiyorsa bu durumda bu 'özel'in anlamının belirlenmesinde önemli rol oynayan tarihi sorunun da evrensel olan bir sorunun örneği olduğunu kabul etmelidir. Aksi takdirde niçin 'genel'e ulaşılacak istendiği sorusu cevapsız kalır. Ancak bunun için yorumcunun yorum faaliyetinden önce evrensel sorun hakkında bir ön bilgiye sahip olması gerekmektedir. Buna göre yorumcu gerçekte — Fazlur Rahman'ın dediği gibi — metnin anlamını kavramak için tarihe gidiyor değil, aksine, zaten yorumlanmış olan bir metni ele alıyor demektir. Diğer bir deyişle, yorumlama süreci ilk önce "saf kavrayış"ın sonra pratik bilincin faaliyetiyle oluşmuyor. Pratik bilinç işin daha başında yer almaktadır.

Bu noktayı 'tarihi bağlam' probleminde görmek mümkündür. Tarihi bağlam, özü itibarıyla kendisini aşan metnin anlamının belirginleşmesi ya da sınırlanması rolünü nasıl oynayabilir? Şayet anlam (muhteva) özü itibarıyla kendi tarihi bağlamını aşıyorsa, bu durumda, bağlam bu anlamın doğru kavranması için yeterli bir kriter olamaz. Çünkü, yukarıda işaret edildiği gibi, anlamın kendi tarihi bağlamını aştığını söylemek için anlamın bu bağlam dışında zaten kavranmış olması gerekmektedir. Böylece, Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın *evrensel* olan mesajının öncelikle kendi *tarihi bağlamı* aracılığıyla anlaşılması gerektiğini söylemesi paradoksal görünüyor.

Öyleyse Kur'an'ın anlamı kendi tarihi bağlamı dışında nasıl kavranabilir?¹³ Tarihi İslam geleneğinin Kur'an'dan çıkarılacak genel prensipler ışığında tenkide tabi tutulmasını istediği için (s. 7),¹⁴ Fazlur Rahman'ın bu soruya olumlu bir cevap vermesi beklenemez. O'na göre, geleneği tenkide tabi tutabilmek için Kur'an'ın bu geleneğin dışında, yani onun daha sonraki tarihi yorum (uygulama)'larından bağımsız olarak, nesnel bir biçimde anla-

13. Burada biz 'Kur'an metninin anlamı kendi tarihi bağlamı dışında kavranmaya çalışılmalıdır' şeklinde bir iddia ileri sürmüyoruz. Anlam kendisini farklı ortamlarda orijinal vecheleriyle ifşa ettiği için, onun kendi tarihi yorumlarından yani tarihi etkisinden bağımsız olarak kavranamayacağını düşünmekteyiz. Ne var ki bu metnin anlamının tarihte anlaşıldığı şekilden ibaret olduğunu da göstermez. Metin daima geleceğe açık olarak varlığını ortaya koyar.

14 Bu bağlamda o ayrıca şunları söylemektedir: "I have, then submitted, that unless we have examined our tradition very well, in the light of the Qur'an, we cannot proceed further with Islamic thought." Rahman, "Islamization of Knowledge," s. 11.

şılması mümkün olmalıdır (s. 147). Bu amaçla o, tarihe gitmek ve orada genel prensipleri kavradıktan sonra mevcut duruma geri gelmek şeklinde tasvir ettiği özne (subject)-nesne (object) ontolojisine dayalı yorum teorisini ortaya atmış olmalıdır. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu teori, başlangıçta problem bilinci açısından kurmaya çalıştığı teori (evrensel ilke) ve pratik (tarihi bağlam) arasındaki ilişkiyi daha sonra teori lehinde bozarak, evrenselliği metnin tarihi sürekliliğin somut vecheleri (somut evrensel) içinde aramak yerine, tarih-üstünün (soyut evrensel) doğrudan kendisini tanımak olarak algılıyor.

Kanaatimizce, Fazlur Rahman'ın yorum teorisinin en problemliliği noktası da buradadır. Metnin tarihi sürekliliğinden koparıldığı anda evrensel ilkeler içi boşaltılmış, dolayısıyla, doğrudan yorumcuya seslenme imkanından uzaklaştırılmış bir hale gelmektedir. Kuşkusuz, Fazlur Rahman'ın evrenselliği, tarihi süreklilik yerine, tarih-üstü olarak anlamasının nedenlerinden birisi, tarihi geleneğin yorumcular üzerindeki otoritesini mümkün olduğu ölçüde ortadan kaldırmak ve böylece yorumcular için açık bir alan oluşturmaktır (ss. 144-145). Ancak bu durumda, her bir yorum ya da tatbikat kendi tarihi sınırları içinde kalacağı için,¹⁵ tarih-üstü ya da evrensel olanın mevcut duruma nasıl tatbik edileceği konusunda¹⁶ elde süreklilik arzeden tarihi bir dayanak olmayacak¹⁷ ve böylece evrensel ilke ile özel mevcut durum arasında sürekli bir boşluk ortaya çıkacaktır.¹⁸

Öyle sanıyoruz ki, bu boşluğun ortaya çıkışında Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ın evrensel anlamını yalnızca onun kendi tarihi bağlamını değiştiren tatbikatında arayıp, daha sonraki tatbikatlar (yorum) geleneğinin ve bu geleneğin etkisiyle şekillenen—ve yorumcunun içinde bulunduğu—özel tarihi bağlamın, evrensel anlamın belirlenmesi üzerindeki etkin rolünü önemli ölçüde gözardı etmesi rol oynamaktadır.¹⁹ Kur'an'ın indiği tarihi ortamda gö-

15. Bu yaklaşım, daha ileri bir noktada, atomcu tarih anlayışına veya radikal tarihselciliğe kapı aralayabilir.

16. Burada I. Kant'ın, kuralların nasıl uygulanacağına dair kurallar olmaz, şeklindeki görüşü hatırlanmalıdır. İşte bu noktada, mevcut olaylara nüfuz etmede tarihi geleneklerin etkin gücü daha fazla hissedilmektedir.

17. Bu, Fazlur Rahman'ın amaçladığı şekilde, tarihi geleneğin Kur'an'ın otoritesine dayanarak sorgulanmaya çalışılmasının tabii bir sonucudur.

18. Öyle görünüyor ki, Fazlur Rahman bu boşluğu toplum mühendislerinin otoritesine başvurarak doldurmak istemektedir: "While the first task is primarily the work of the historian, in the performance of the second the instrumentality of the social scientist is obviously indispensable, but the actual "effective orientation" and "ethical engineering" are the work of the ethicist." *Islam and Modernity*, s. 7.

19. "...tradition can be studied with adequate historical objectivity and separated not only from the present but also from the normative factors that are supposed to have ge-

rüldüğü gibi, metnin anlamı (hakikati) tatbik edildiği zaman tezahür ediyorsa, bu durumda yalnızca genel ilkeleri anlamış bulunan yorumcu üzerinde Kur'an metni henüz zorlayıcı bir hakikat iddiasında bulunmuyor demektir. Bu, Fazlur Rahman'ın yorumlama sürecinin ilk hareketi olarak 'anlama' ya da 'saf kavrayış'ı (teqrî) ve ikinci hareketi olarak 'tatbikat'ı (pratik) görmesinin bir sonucudur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Fazlur Rahman, iki yönlü hareketi gerektiren yorumlama yönteminde, başlangıçta problem bilinci açısından genel ilke (evrensel, teori) ve özel durum (tarihi bağlam, pratik) arasındaki ilişkiyi kurmasına rağmen, daha sonra bunların arasındaki ilişkiyi, *soyut* 'evrensel'in lehinde bozmuştur. Bunun gerisinde yatan neden, onun Kur'an'ın evrensel anlamının tarih-üstü (extra-historical, transcendental) karakteriyle kavranacağını düşünmesi ve böylece onu, metnin tarihi sürekliliği (somut evrensel) içinde aramak yerine, paradoksal olarak, sadece özel bir tarihi bağlam içinde görmeye çalışmasıdır. Bunun neticesinde, Kur'an'ı yorumlama faaliyetinin başında, Kur'an, yorumcu üzerinde doğrudan hakikat iddiasında bulunan bir metin olarak değil, fakat yorumcunun içinde bulunduğu gelenek ve tarihi bağlamla ilişkisi kesilmiş olan tarihi bir metin şeklinde algılanmaktadır. Daha sonra bu kesilen ilişkiyi kurmak yani evrensel ilkeyi kendi özel durumuna tatbik etmek için yorumcunun kendisine dayanacağı esaslı—süreklilik arzeden—tarihi bir zemin kalmamaktadır. Bu ise, Kur'an'a atomcu yaklaşımlardan kaçan bir yorum teorisinin atomcu bir yorum ya da tatbikat anlayışına kapı aralayabileceğine işaret eder.

KAYNAKÇA

Betti, E. "Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften*." In *Contemporary Hermeneutics*. Edited by J. Bleicher. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

----- "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing." Translated by Susan Noakes. *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Edited by Gary Shapiro and Alan Sica. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

Funk, R. W., "The Hermeneutical Problem and Historical Criticism." In *The New Hermeneutics*. Edit. by J. M. Robinson and J. B. Cobb. New York: Harper and Row, 1964.

Martin, Richard. "Text and Contextuality in Reference to Islam" *Semeia* 41 (1988): 25-145.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chi-

cago: The University of Chicago Press, 1982.

-----, *Islamic Methodology in History*. 2nd reprint, Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.

-----, "Islamization of Knowledge: A Response" *The American Journal of Islamic Social Sciences* 5 no. 1 (September 1988): 3-11.

-----, "Kur'an'ı Yorumlama." Çev. Osman Taştan. *İslami Araştırmalar* 5 (Ekim 1987): 100-105.

VADİ YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Bilim Dedikleri
ALAN CHALMERS

Bilimsel Bilginin Sosyolojisi
BARRY BARNES

Çağdaş Temel Kavramlar
QUENTIN SKINNER

Felsefeye Giriş
AHMET ARSLAN

Tarih Felsefesi Yazıları
ŞAHİN UÇAR

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe
PETER WINCH

E. Husserl Felsefesinde Mantık
AHMET INAM

DIYALEKTİĞİN SONU
gelmekte olan insan için
Abdülkadir El-Murabit

ÖNCE SÖZ VARDI
Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme
EROL GÖKA
A. TOPÇUOĞLU & YASİN AKTAY

John Locke'da Tanrı Anlayışı
İSMAIL ÇETİN

Dil ve Ahlak
HAKAN POYRAZ

İnsan Hürriyeti
NECATİ ÖNER

Psikiyatri ve
Düşünce Dünyası Arasında Geçişler
EROL GÖKA

Martin Heidegger
GEORGE STEINER

Postmodern Durum
J. F. LYOTARD

Bilim Felsefesi
ÖMER DEMİR

Küstüklük ve Teodise
CAFER SADIK YARAN

İdeal Devlet: El-Medinetü'l-Fazıla
FARABI
Çev: Ahmet Arslan

İbni Haldun'un İlim
ve Fikir Dünyası
AHMET ARSLAN

Varoluşun Psikyatrisi
Yorumsaması Bir Yalıyım
EROL GÖKA

Frankfurt Okulu
TOM BOTTOMORE

İki Adalet: Rawls ve McIntyre Üzerine
SOLMAZ ZELYUT HUNLER

Kişiliğin Doğası
Bilinçlerin Karşılıklı İlişkileri
VELİ URHAN

İki Farklı Siyaset
LEVENT KÖKER

Bilimin Birbir Yüttü
AHMET INAM

HAZIRLANMAKTA OLANLAR

İslâm Felsefesi Üzerine
AHMET ARSLAN

İlimlerin Sayımı
FARABI

Mutluluğun Kazanılması
FARABI

Ayet ve Tarih: Kur'an Yorumlarının
Hermenötik Bağlamı
YASİN AKTAY

Yorum ve Hakikat
ALİ HARB

Felsefecilerin Maksatları
GAZZALI
Çev: Cemaladdin Erdemci

Dinin Temellerinin Açıklanması (El-İbâne)
EŞ'ARI

Felsefi Hermenötik ve Yazım Niyeti
BURHANEDDİN TATAR

Spinoza'nın Teolojisi Üzerine
HASAN HANEFİ