

İSLAMÎ UYANIŞ VE YENİLİKÇİLİK DÜŞÜNÜRÜ: FAZLUR RAHMAN'IN HAYATI VE ESERLERİ (1919-1988)

Doç.Dr. Alparslan AÇIKGENÇ
O.D.T.Ü. Felsefe Bölümü, ANKARA

İslamî uyanış ve yenilikçiliğin tarihi, İslam'ın ilk dönemlerine kadar dayandırılabilir ve böylece bu tarihin köklerini Peygamberimizin (a.s.m.) vefatından hemen sonra cereyan eden olaylarda aramak akla uygundur diyebiliriz. Bu olgunun tarihini İslam'ın ilk yüzyılına kadar uzatmamızın sebebi, onun mahiyetini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek içindir. Bu açıdan diyebiliriz ki, İslamî uyanış ve yenilikçilik, gerçek anlamda devamlı değişmekte olan beşerî durumlar karşısında İslam'ın yeniden daha canlı ve daha uygulanabilir bir şekilde tezahür etmesidir. İslam'ın böylece yeniden tezahür etmesine önyak olan şahsiyetlere "müceddid" (yani "yenileyici"); müceddidlerin bu meyanda yaptıklarına ise, "icihad" dendiğini bilmekteyiz. Bu makalemizde gayemiz, İslamî uyanış ve yenilikçilik tarihini incelemek değil, daha ziyade hayatını bu olguyu incelemeye adanmış bir âlimin — Fazlur Rahman'ın— hayatını ve düşüncesini biraz olsun tanıtmaya çalışmaktır. Bu açıdan denebilir ki, o, İslamî uyanış ve yenilikçiliğin önde gelen bir düşünürüdür.

Her ne kadar İslamî uyanış ve yenilikçilik tarihinin başlangıcının İslam'ın ilk yüzyılında bulunabileceğini ileri sürmekte isek de, Fazlur Rahman, "kuruluş devri olduğu için bu ilk birbuçuk yüzyılda (yani Hicri .1-150/610-800 M.S.) uyanış ve yenilikçilikten pek bahsedilemeyeceğini" belirtmektedir.¹ Çünkü ona göre, "uyanış ve yenilik, mantıkî olarak ancak bir gelenek oluşturulduktan sonra olabilir."² Ancak bu, Fazlur Rahman'ın, İslamî uyanış ve yenilikçiliğin temel esaslarının bu ilk devirlere dayandığını inkar etmesi anlamına gelmez. Zira ona göre, "ilk devirlerdeki gelişmeleri göz ardı etmek büyük bir hata olur. Çünkü geleneğin oluşması bile uzun çabaların ve fikir çatışmalarının sonucu olarak gerçekleşmiştir. Aslında daha sonra olan bütün önemli dinî ve ahlakî gelişmelerin

1. Fazlur Rahman, "İslam'da Uyanış ve Yenilikçilik", *The Cambridge History of Islam* adlı kitap, yayıncıların P.M.Holt, Ann K.S.Lambton ve Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 2:632.
2. A.e., 632.

THE THINKER OF ISLAMIC REVIVAL AND REFORM: FAZLUR RAHMAN'S LIFE AND THOUGHT (1919-1988)

Alparslan AÇIKGENÇ
Middle East Technical University
Department of Philosophy, ANKARA

The history of Islamic revival and reform can be extended back to even the earliest times of Islam so that one may be justified to reasonably claim its roots to be embedded in the very events that took place immediately upon the Prophet's (p.b.h.) death. The reason for stretching the history of this phenomenon all the way back to the beginning century of Islam is to emphasize the nature of revival and reform in Islam, which can be spelled out as "the recurrent manifestation of Islam in the face of changing human situations". The agents of this manifestation are called "mujaddidûn" (singular "mujaddid", i.e. reformer); and the activities carried out by the mujaddidûn in this regard are referred to as "ijihâd". Our purpose here is not to dwell upon the nature and history of Islamic revival and reform, but rather to shed light upon the thought of a scholar, Fazlur Rahman, who devoted his life to the study of this phenomenon; and thus deserves more than any other in the field to be called "the thinker of Islamic revival and reform".

Although I have stretched the history of Islamic revival and reform to the end of the first century of Islam, Fazlur Rahman points out that "since this was the formative period one cannot strictly speak of either revival or reform in Islam during the first two and half centuries (i.e. 610-800 A.D.).¹ This is because "revival and reform can logically occur only after an orthodoxy has been established".² However, this does not mean that Fazlur Rahman denies the early roots of Islamic revival and reform; for he points out that "it would be a grave error to overlook the developments that occurred during

1. Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam" in *The Cambridge History of Islam*, ed.by P.M. Holt, Ann K.S.Lambton and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 2:632.
2. Ibid., 632.

özü, Peygamberimizin vefatından sonraki ilk dönemlerde görülebilir.³ Burada varılan sonuç, İslamî uyanış ve yenilikçilik tarihi için de geçerlidir. Fazlur Rahman'ın hayatı ve eserlerini dikkatle incelersek bu konuya verdiği önemi açıkça görebiliriz. Bu bakımdan merhum hocam Fazlur Rahman'ın görüşlerini bir nebze olsun sergilemeye çalışarak onun, İslamî uyanış ve yenilikçiliğin temel ilkesi olarak *icthad*ı neden o kadar önemli gördüğünü açıklığa kavuşturmak istiyorum. Böylece ümid ediyorum ki, onun "İslamî çağdaşlıktan", "İslamî kökencilikten" ve "yenilikçilikten" ne anladığını da göstermiş olacağız. Zira bütün bunlar, onun anlayışına göre bir uyanış olgusu olarak İslam'ın yeniden tezahürü ile ilgili kavramlardır.

Öğrenim Yılları: Gelenek ve Çağdaşlık Çatışması

Fazlur Rahman Eylül 21, 1919'da o zamanlar henüz Pakistan ayrılmadığı için Hindistan'da, bugün ise, Kuzey-batı Pakistan'da olan Hazara şehrinde doğdu. Kendisinin söylediğine göre, "çok dindar olan bir aileye" mensup idi.⁴ Babası, Mevlana Şihabuddin, Deoband Medresesi mezunu olup geleneksel İslamî ilimlerde eğitim görmüş bir din alimidir.⁵ Bu yüzden Fazlur Rahman ilk öğrenimini geleneksel yolla babasından almaya başlamıştır. Geleneksel medrese eğitimi genellikle hafızlıkla başlar, daha sonra Arapça, Farsça, belagat, edebiyat, mantık, bazan felsefe öğrenimi ile devam ederek yüksek düzeyde kelam, fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimlerin tahsili ile sona ererdi. Bu dersler bütün medreselerde aynı olmasına rağmen derslerin okutulma sırası medreseden medreseye göre değişebiliyordu. Fazlur Rahman'ın anlattığına göre, kendisi de tüm Kur'an'ı henüz on yaşındayken hifzettiikten sonra⁶ Molla Nizamuddin'in (ö.1747) geliştirdiği ve *Ders-i Nizami*⁷ olarak bilinen medrese eğitim programını almaya başladı. Böylece küçük yaşta öğrenimine başladıktan sonra 1933'de ondört yaşında iken ailesi Lahor'a taşınınca babası, onu çağdaş eğitimi de alması için üniversiteye gönderdi. Ancak evde medrese eğitimini babasından almaya devam etmekteydi. Fazlur Rahman 1940'da Pencap Üniversitesi Arapça bölümünü üstün başarıyla bitirerek aynı üniversitede yüksek lisans öğrenimine başladı ve 1942'de master derecesini de üstün başarıyla aldı. Aynı yıl yine Pencap Üniversitesine asistan olarak alındı. İşte Eyüb Han

this period since the very emergence of orthodoxy occurred only after a long struggle and conflict... Indeed the germs of all the subsequent major developments in Islam, involving moral and spiritual issues, are traceable to this very early period in the history of the Muslim community after the death of the Prophet".³ As this is also the case with regard to the history of Islamic revival and reform, a careful study of Fazlur Rahman's life and works should guide us to the emphasis he laid on this phenomenon. I shall, therefore, in this vein, embark upon capturing a glimpse of my late Prof.Fazlur Rahman's thought in order to elucidate the main tenets that led him to defend *ijthad* as the core of Islamic revival and reform. In this attempt I also, by way of allusion, hope to clarify his understanding of "Islamic modernism", "Islamic fundamentalism" and "reform", since all these are related notions to the continual manifestation of Islam as a revival phenomenon.

Early Life: The Traditional vs The Modern

Fazlur Rahman was born on September 21, 1919 in the Hazara district which was then in undivided India, and now in north-west Pakistan. He belonged to a "deeply religious" family.⁴ His father Mevlânâ Shahâb al-Din was a graduate of Deoband,⁵ thus considered a religious scholar (*âlim*) with a traditional *madrassa* education. Fazlur Rahman started his early education in traditional Islamic thought under the guidance of his father. The traditional Islamic education usually began with memorizing the entire Qur'an and continuing with studies in Arabic, Persian, rhetorics, literature, Aristotelian logic, philosophy, Islamic theology (*kalâm*), law (*fiqh*), Hadith and Tafsir (Qur'anic exegesis). Although this curriculum was more or less the same in every traditional Islamic institution of learning (*madrassa*), the sequence of courses differed from one school to another. As we are told, after Fazlur Rahman was able to "recite the entire Qur'an from memory" by his tenth year,⁶ he followed the curriculum developed by Molla Nizamuddin (d.1747) which was known as "*Dars-i-Nizami*"⁷. He thus began his education at a very early age. When he was fourteen

3. A.y.

4. *The Courage of Conviction* adlı eserde yayınlanan Fazlur Rahman'ın "Kısa Otobiyografisi", yayınlayan Phillip L.Berman (New York: Ballantine Books, 1985), 154. Bu sayıda Türkçe çevirisi ile birlikte yayınlanmıştır.

5. Muhammad Khalid Masud, "Obituary Notes" (Başsağlığı Notu), *Islamic Studies*, 27:4, 1988, 397.

6. "Kısa Otobiyografisi", a.g.e., 154.

7. Bu program hakkında ayrıntılı bilgi için bknz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Gelenegin Değişimi*, çevirenler Alparslan Açikgenç, M.Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990), 122.

3. Ibid.

4. Fazlur Rahman, "Personal Statement" in *The Courage of Conviction*, ed.by Phillip L. Berman (New York: Ballantine Books, 1985), 154. Reprinted also in this issue.

5. Muhammad Khalid Masud, "Obituary Notes", *Islamic Studies*, 27:4, 1988, 397.

6. "Personal Statement", *op.cit.*, 154.

7. See for Fazlur Rahman's discussion of this curriculum his *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 40.

döneminde ağır fikir tartışmalarına giriştiği Mevdudî ile ilk tanışması da bu sıralarda olmuştur:

Ben kendim iyi hatırlıyorum, yüksek lisans imtihanını kazandıktan sonra Lahor'da doktora çalışmalarını yürütürken Mevdudî benim hangi konuda çalıştığımı sorduktan sonra şöyle dedi: "Ne kadar çok çalışırsan senin pratik ile ilgili melekelerin de o ölçüde zayıflar. Niçin gelip Cemaat'a katılmıyorsun? Meydan yeterince geniş!" O zaman benim cevabım şu olmuştu: "Ne olursa olsun, ben araştırmayı seviyorum!"⁸

Gerçekten de onun ilmî çalışmaya karşı çok büyük bir sevgisi vardı. Nitekim bu sevgi, onu doktora çalışması yapmak üzere Oxford Üniversitesine getirmiştir. Oxford'da Fazlur Rahman, daha ziyade İslam felsefesi ile ilgilenmiştir.

Bir öğrenci olarak Fazlur Rahman, çok titiz ve aynı zamanda çok başarılı idi. Yaptığı çalışma onun mükemmellik ölçüsüne uymazsa onu tatmin etmezdi. Bu bakımdan onun aradığı mükemmelliğe erişmesi için çalışmalarını sabırla ve dinmeden sürdürürdü. Nitekim Oxford'daki doktora çalışmasının arzu ettiği düzeyde olması için Fransızca, Almanca, Latince ve Eski Yunanca gibi diller yanında felsefe tarihi çalıştığını görmekteyiz. Ancak şurası da bir gerçektir ki, bütün bu çalışmalar Fazlur Rahman'ın almış olduğu geleneksel öğrenimi ile çağdaş öğrenimi arasındaki boşluğu gittikçe artırmakta idi. Bunun sebebi ise, geleneksel ile çağdaşın, uyumlu bir bütün arzedecek şekilde verilmemiş olması ve bu ikisinin sadece yanyana konması idi. Sonuç olarak gelenek ile çağdaş bilgi arasında bir çelişki, genç Fazlur Rahman'ın kafasında zorunlu olarak oluşmakta idi. Bunu kendisi de gayet samimi olarak itiraf etmektedir:

İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde doktora öğrenimini yaptıktan ve Durham Üniversitesi'nde ders vermeye başladıktan sonra daha önce almış olduğum modern eğitimim ile geleneksel eğitimim arasında bir çelişki hissettim. 1940'lı yılların sonu ile 1950'li yılların başlarında felsefe çalışmaktan doğan ciddi bir şüphe dönemi geçirdim. Bu, geleneksel inançlarımı dar-madağın etti.⁹

Ancak bu şüphecilik, Fazlur Rahman'ı hiçlik ve ümitsizlik bataklığına düşürememiştir. Aksine o, bu hastalıklı durumdan kurtulabilmesini becerebilmiş ve gelenek ile çağdaşın uyumlu bir bileşimine ulaşmasını bilmiştir. Bunu o şöyle dile getirmektedir: "Bütün geleneklere devamlı yeniden hayatiyet kazandırılmalı ve (taze yorumlarla) yenilenmelidir."¹⁰ Bu sonuca nasıl ulaştığını, onun düşüncesini ele aldığımızda göreceğiz.

Yoğun doktora çalışmaları yanında dört tane de dil öğrenmek zorunda olmasına rağmen Fazlur Rahman, Oxford Üniversitesi'nde doktorasını üç yıl gibi kısa bir sürede tamamladı (1946-1949). Doktora tezi İbn

years old, in 1933, his family moved to Lahore where he went to a modern college. However, he continued his studies in traditional Islamic education at home under his father. In 1940 Fazlur Rahman received his B.A. in Arabic with honours from the Panjab University for graduate studies and received his M.A. in 1942 with high honours. Following his M.A. degree, he was accepted at the same university as a research student. It is at this time that he met Mawdudî who was to partake later in a bitter controversy with Fazlur Rahman during the Ayub Khan administration:

I myself remember well that after I had passed my M.A. examination and was studying for my Ph.D. at Lahore, Mawdudî remarked, after enquiring what I was studying: "The more you study, the more your practical faculties will be numbed. Why don't you come and join the Jamâ'at? The field is wide open." At that time my reply was: "Somehow, I love studying".⁸

Indeed he loved studying and this love made him pursue his Ph.D. Studies at Oxford in 1946. At Oxford he mainly studied Islamic philosophy.

As a student Fazlur Rahman was meticulous and very successful. He was not satisfied with his work unless it was up to his criterion of perfection. Whatever was required to reach his sense of perfection he would patiently and wearilessly work in order to attain that standard. Nevertheless we see him at Oxford studying history of philosophy besides languages such as French, German, Latin and Classical Greek required for his doctoral studies. Yet it is true that all these studies were gradually increasing the gap in Fazlur Rahman's background between what is traditional and what is modern, i.e. the conditions prevailing now in our century. For in his early education, what is traditional was merely juxtaposed to what is modern. As a result a conflict between the traditional and modern inevitably arose in the mind of young Fazlur Rahman. He confesses this conflict quite frankly:

After I went to England, where I studied for my doctorate at Oxford and then taught at the University of Durham, a conflict between my modern and traditional educations was activated. From the later forties to the midfifties I experienced an acute skepticism brought about by the study of philosophy. It shattered my traditional beliefs.⁹

Of course Fazlur Rahman did not fall into the trap of nihilism as a result of his skepticism; instead he arose out of this predicament and consequently reached a synthesis that "all traditions need constant revitalization and

8. A.e., 232-3.

9. "Kısa Otobiyografisi", 154-5.

10. A.e., 155.

8. Ibid., 117.

9. "Personal Statement", 154-5.

Sina'nın *Kitabu'n-Necat*'ının psikoloji (*fi'n-nefs*) bölümü üzerine idi. Bu tezi hazırlarken Fazlur Rahman, Aristocu Müslüman filozofların (Meşşâflerin) Psikolojisini gayet iyi incelemişti. Fakat bu çalışmalarında onların peygamberlik anlayışı ile geleneksel anlayışı temsil eden Gazalî, Eş'ari ve Ibn Teymiye gibi düşünürlerin peygamberlik görüşleri arasında bir çelişki olduğunu gördü. Ancak ne filozofların felsefî peygamberlik anlayışı, ne de geleneksel peygamberlik anlayışı onu tatmin etmemişti. Bu durumda asıl önemli olan sorun, hangisinin benimseneceği idi. Elbetteki, hakikatı arayan bir düşünür, doğru olanı benimserdi; ancak hangisi doğru idi? Her iki görüşün yeni bir yorum ile birleştirilmesi doğru olabilirdi. Fakat iki yanışın birleşmesi bir doğruyu asla vermezdi. Zannedersem Fazlur Rahman, bütün bu tahliller neticesinde daha sonraları net bir şekilde formüle edeceği metodolojisinin ipuçlarına bu sıralarda ulaşmıştır: "Bir görüş, Kur'an ve Sünnet'ten bir bütün olarak çıkarıldığı ölçüde ancak gerçekten İslamî olabilir".¹¹ Bu da onun için, doğrunun "gerçek İslamîlik ölçütünde" bulunduğu anlamına geliyordu. Fakat onun vardığı sonucun bu şekilde açık olarak ifadesi ancak 1984'te gelecektir.

Fazlur Rahman'ın gelenekçilere karşı verdiği mücadele ve onun İslamî uyanış ve yenilikçilik tarihini incelemeye olan içten bağlılığı işte bu "gerçek İslamîlik ölçütünü" ortaya koymayı hedefliyordu. Ancak bu sıralarda bu konu, yukarıda belirttiğimiz şekliyle henüz onun zihninde belirginleşmemişti. Böylece o, derhal önemli Müslüman düşünürlerin peygamberlik konusundaki görüşlerini daha ayrıntılı araştırmaya koyuldu.

Düşünür ve Eylem Adamı

Oxford'da doktorasını tamamladıktan sonra, Fazlur Rahman Durham Üniversitesi'nde Fars Medeniyeti ve İslam Felsefesi hocası olarak ders vermeye başladı. Bunun yanında hâlâ İslam'ın peygamberlik anlayışı üzerine araştırmalarını sürdürüyordu. Bu araştırmaların sonucunu konuyu eleştirel olarak ele alan bir kitapta yayınladı:

1956'da *İslam'da Peygamberlik* adında bir kitap yazdım ve bu kitapta klasik kelimacılarla, dinin mahiyeti konusundaki teorilerini Yunan felsefesine dayanarak geliştiren Müslüman filozofların görüşleri arasındaki açık çelişki arzeden ihtilaflarını tartıştım. Filozoflar gerçekten ilmi inceliğe sahip deliller veriyorlardı, fakat onların savundukları tezde Allah, cansız bir ilke olarak kalmaktaydı. Yani onlara göre, Allah, kudret ve sevgiden yoksun salt zihni bir varlıktı. İlmî incelikte daha az becerikli olmalarına rağmen kelimacılar, dinin anlattığı Allah'ın tarihe müdahale eden, insanlara tek tek ve toplu olarak yol gösteren, duaları kabul eden, hayat sahibi ve her dilediğini yapabilen gerçek bir varlık olduğunun farkında idiler; yani ibn Teymiye'nin vezir

reform".¹⁰ We shall trace the route he took to this synthesis when evaluating his thought.

Despite the burdens of language requirements and his studies in philosophy Fazlur Rahman was able to complete his Ph.D. at Oxford within three years (1946-1949). His dissertation was on the psychological part of Ibn Sina's *Najât*. When preparing this dissertation Fazlur Rahman penetrated into the psychology of Muslim Peripatetics (*Mashshâyyûn*). In his investigation, as he came across their doctrine of prophetology he discovered a patent discrepancy in the Peripatetic psychology with the traditional doctrine of prophethood developed by such orthodox scholars as al-Âsh'arî, al-Ghazalî and Ibn Taymiya. He was, however, dissatisfied with both the philosophical and traditional doctrines of prophethood. The question was which one to choose. A sensitive thinker would choose the truth; but what is the truth? The truth may be reached by a synthesis of both positions, but two false doctrines would never make one truth. I believe that Fazlur Rahman thus reached in his final synthesis the methodology which he formulated as "a doctrine... is genuinely Islamic to the extent that it flows from the total teaching of the Qur'an and the Sunna".¹¹ This undoubtedly meant for him that the truth consisted in the "true criterion of Islamicity". But such a clear formulation of this synthesis was not yet put forward until 1984.

Fazlur Rahman's life-long struggle with the traditionalists and his passionate devotion to the study of the history of revival and reform in Islam was aimed at developing just that "true criterion of Islamicity". This issue, however, was not yet clear in his mind and was not yet crystalized in the form just outlined above. He therefore set himself studying more deeply the views of immanent Muslim thinkers on the problem of prophecy.

The Thinker as an Activist

After completing his Ph.D. at Oxford, Fazlur Rahman began teaching at the University of Durham as a lecturer in Persian Studies and Islamic philosophy. Besides teaching he continued his research in the history of Islamic prophetology. The result of this research was a book which treated critically in its historical setting the doctrine of prophecy developed by the Muslim thinkers.

In 1956, I wrote a book entitled *Prophecy in Islam*, in which I discussed the head-on collision between the views of traditional Islamic theologians and those of Muslim philosophers who derived their theories on the

11. *İslam ve Çağdaşlık*, 99.

10. *Ibid.*, 155.

11. *Islam and Modernity*, 23.

bir şekilde ifade ettiği gibi "O, konuşan ve dilediği herşeyi yapan bir Allah'tır".¹²

Fazlur Rahman'ın, bu eserini¹³ bitirince sonuç olarak şu fikre ulaştığını tahmin edebiliriz: Bir kuram veya öğreti, bizzat Kur'an'dan çıkarılmadıkça *gerçek anlamda İslamî* olamaz. Onun metodolojisi için çok önemli olan bu fikrin, bu sıralarda (yani 1950-1958) zihninde belirmeye başladığına inanıyorum. Ancak hâlâ cevap bekleyen bir soru daha onun zihnini meşgul etmekteydi: Kur'an'dan bir fikir nasıl çıkarılır? İşte onun bu soruya verdiği cevabı, bizim onun "metodolojisi" olarak adlandırdığımız görüşleridir. Bir metod geliştirmek gerçekten de pek kolay bir iş değildir. Zira böylesine soyut fikri bir çabanın, düşünürün zihninde oluşması için uzun bir zamana ihtiyaç vardır. Nitekim Fazlur Rahman'ın metodolojisinin ilk kuramsal ifadeleri, onun Karaçi'de İslam Araştırmaları Merkez Enstitüsü Müdürlüğünü yaptığı (Ağustos 1962 - Eylül 1968) sıralarda görülmeye başlamıştır. Onun bu ilk metodolojik çalışmaları, önce *Islamic Research* dergisinde bir dizi makale olarak yayınlanmış; daha sonra da *Tarihte İslamî Metodoloji*¹⁴ adı ile bir kitap halinde basılmıştır. Aşağıda da göreceğimiz gibi, bu eserinde Fazlur Rahman İslam'ın ilk yüzyılında kullanıldığı şekliyle geçerli olan orijinal sünnet kavramını yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Bu yapılabilsen ona göre, gerek hukukî olsun gerekse felsefî olsun bir kuram veya öğretiyi geliştirmede Nebvî Gelenek (sünnet) yine uygun bir kaynak olarak kullanılabilir. Fakat Fazlur Rahman'a göre, bir kuram veya öğreti, "Kur'an ve Sünnet'in bir bütün olarak öğretilerinden çıkarıldığı ölçüde ancak gerçekten İslamî" olabileceği için Sünnete uygulanan fikri metodolojik çabanın Kur'an'ı anlamak için de uygulanmasını gerektirmektedir. İşte bu yüzden ki, onu 1969'dan sonra Kur'an'a yönelik bir metodolojik çalışma içinde görmekteyiz.

Böylece gittikçe gelişen Fazlur Rahman'ın metodolojisi, Chicago Üniversitesi'nde ders verdiği sıralarda kaleme aldığı *Ana Konularıyla Kur'an*¹⁵ adlı eseri ile olgunluğa erişti. Bundan daha sonra yayınlanan *İslam ve Çağdaşlık*¹⁶ adlı eserinde ise, metodunu kuramsal olarak formüle etmiştir. Ancak bir önceki eseri, tamamen metodolojik yaklaşımına hasredilmiş ve metodunun bizzat uygulamasını yapmıştır.

nature of religion from the precepts of Greek philosophy. The philosophers were intellectually clever, excelling in subtlety of argument, but their God remained a bloodless principle—a mere intellectual construct, lacking both power and compassion. Although intellectually less skillful, the theologians were nevertheless instinctively aware that the God of religion was a full-blooded, living reality who responded to prayers, guided men individually and collectively and intervened in history: "He speaks and acts", as Ibn Taymiya so poignantly put it.¹²

Fazlur Rahman consequently must have reached, upon the completion of *Prophecy in Islam*,¹³ the opinion that a theory or a doctrine cannot be considered *truly Islamic* unless it is derived from the Qur'an. I believe that this idea which is so crucial for his methodology sparked in his mind around this time, i.e., 1950-1958. The question to be posed here is how one is to derive an idea from the Qur'an. The answer given by Fazlur Rahman to this question constitutes what we call his *methodology*. To develop a methodology is no simple task, as it requires time to unfold itself in the creative mind. Nevertheless, the first theoretical formulations of his methodology were to come during his directorship of the central Institute of Islamic Research, Karachi (August 1962-September 1968). These methodological considerations first appeared as a series of articles, which were collected later in a book, entitled *Islamic Methodology in History*.¹⁴ In these articles, as we shall see below, Fazlur Rahman attempted to re-develop the original concept of Sunnah operative in the first century Islam, so that the Prophetic tradition could be used again adequately as a source for deriving a theory or a doctrine (whether it is a legal or a philosophical doctrine). But since the *true criterion of Islamicity*, for Fazlur Rahman, is that a theory or a doctrine is "genuinely Islamic to the extent that it flows from the total teaching of the Qur'an and the Sunna", the same rigorous methodological endeavour is needed with regard to understanding the Qur'an.

The gradual development of Fazlur Rahman's methodology thus came to full fruition with the publication of his *Major Themes of the Qur'an* while teaching at the University of Chicago.¹⁵ In a later work entitled

12. "Kısa Otobiyografi", 155.

13. Fazlur Rahman, *İslam'da Peygamberlik: Felsefe ve Gelenek*, bu eser henüz Türkçeye çevrilmemiştir (London: George Allen & Unwin Ltd, 1979; İkinci baskı Midway reprint (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

14. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* bu eser henüz Türkçeye çevrilmemiştir. (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965); ikinci baskı 1976, üçüncü baskı 1984.

15. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çeviren Alparslan Açıkgenç (Ankara: Feer Yayınevi, 1987).

16. Bkz. dipnot 7.

12. "Personal Statement", 155.

13. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen Unwin Ltd, 1958), Midway Reprint by the University of Chicago Press, 1979.

14. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), second edition 1976, third edition, 1984.

15. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).

Bir düşünür olarak Fazlur Rahman, Müslümanların bugünkü sorunları ile ilgilenmekte idi. Bu yüzden karmaşık kelam meseleleri, sadece günümüze olan ilgisi açısından onu ilgilendirmekteydi. O, bunu açık bir şekilde dile getirmiştir: "Kur'an'ın kendisi, daha önceki kitapları hem kabul ettiğini ve hem de onların hakikatını içerdiğini belirterek, tüm insanlar için en mükemmel hidayet rehberi olduğunu ilan etmektedir" (12/Yusuf, 111; 10/Yunus,37; 6/En'am, 114).¹⁷ Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın bu özelliği, tabii olarak bütün Müslüman alimlerini, "onu, insanlığın bütün sorunlarına çareler içeren bir hazine" olarak görmeye sevk etmiştir.

Günümüzdeki İslamî sorunlara olan bu yaklaşım, Fazlur Rahman'ın daha henüz Durham Üniversitesi'nde ders verdiği sıralarda yaptığı ilmi çalışmalarda bile görülebilir. Zira bu süre zarfında yukarıda bahsettiğimiz *İslam'da Peygamberlik* adlı eseri dışında sekiz makale yayınlamış olduğunu görmekteyiz; bu makalelerin sadece iki tanesi İslam felsefesi tarihi ile ilgili saf felsefi konular olup diğerleri tamamen günümüzdeki sosyal ve fikri akımların Müslümanlara getirdiği sorunları ele almaktadır.¹⁸ Bu da Fazlur Rahman'ın sadece bir kuramcı olmayıp aynı zamanda eylemci (uygulamacı) bir düşünür olduğunu göstermektedir. Fakat onun eylemciliği, şu anda cereyan eden gerçek insanî ve toplumsal sorunlara getirdiği kuramsal çözümlerin bizzat uygulanmasından ibarettir. Bu da Fazlur Rahman'ın en önemli yönü olan "fikri yaklaşımını" ortaya koymaktadır. Nitekim 1958'de McGill Üniversitesi'nde (Kanada) İslam felsefesi öğretim üyesi olarak ders vermeye başladığında, İslam felsefesi çalışmalarına kısa bir süre de olsa geri döndüğünü görmekteyiz. Bunun sonucu, İbn Sina'nın *Şifâ*'sının "psikoloji" bölümünün tenkitli basımı olmuştur. Fakat 1961'de Pakistan hükümetinden o zaman henüz kurulmuş olan *İslam Araştırmaları Merkez Enstitüsü*'nde araştırmacı öğretim üyesi olarak çalışması için kendisine bir davetiye gelmiştir. Bu davetiye Fazlur Rahman'ın hayatında sadece çok çalkantılı geçen yılların değil, aynı zamanda onun "fikri eylemciliğinin" bir başlangıcı olmuştur. Burada belirtilen önemine binaen şimdi kısaca onun bu "fikri eylemcilik" yönünü ele almak istiyorum.

Fazlur Rahman'a göre "İslamî uyanış ve yenilikçilik tarihi göstermektedir ki, kelam sorunlarından ziyade, daha çok ahlâkî sorunlar, yenilik hareketlerinde devamlı önde gelen etkenler olmuştur... [Bu yüzden] İslamî dogmalar az düzeydedir... Şayet bu sonuçla, İslam'da iman edilmesi gereken esasların varlığı inkar edilmiyorsa, dogmaların azlığı doğrudur diyebiliriz. Ancak bu dogmalar

Islam and Modernity,¹⁶ he theoretically formulated his method. But the *Major Themes* is exclusively devoted to this problem and it is concerned with the actual application of his method.

As a thinker, Fazlur Rahman was interested in the present problems of Muslims. Therefore, intricate theological issues interested him only in so far as they had a contemporary relevance. In fact he explicitly states that the Qur'an has "God's message to man", and thus it is "the most comprehensive guidance for man, both assuming and subsuming earlier revelations."¹⁷ This characteristic of the Qur'an, according to Fazlur Rahman, naturally encouraged the Muslim intellectuals to regard it "as a unique repository of answers to all sorts of questions."

This approach to contemporary Islamic issues can be seen in Fazlur Rahman's academic work even during his teaching career at the University of Durham. For, at this time, besides his above mentioned work, *Prophecy in Islam*, he published eight articles, among which only two are devoted to purely philosophical problems in the history of Islamic philosophy;¹⁸ the rest of his work even during this period is devoted to the contemporary challenge of ideas and social issues to Islam.¹⁸ This shows that Fazlur Rahman was not merely a "theoretician", but an activist thinker as well. His activism, however, consists in the application of his theoretical formulation to actual human situations prevailing now. This brings forth the all-important aspect of Fazlur Rahman's intellectualism. Nevertheless, when he began teaching at McGill University in 1958, he mainly worked on Islamic philosophy, the result being a critical edition of Ibn Sina's book of psychology from the *Şifâ*. But in 1961 he received an invitation from the government of Pakistan to join the newly established *Central Institute of Islamic Research*. This invitation was the beginning not only of some turbulent years in Fazlur Rahman's life but also of his "intellectual activism", which must now further be clarified.

According to Fazlur Rahman "a study of the history of revival and reform in Islam shows that moral rather than theological factors have been in the foreground... [and thus] Islamic dogma is minimal. This statement is correct, provided it does not deny the existence of beliefs that.. are directly concerned with life."¹⁹

16. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

17. *Ibid.*, 2.

18. See the chronological list of Fazlur Rahman's work at the end of this article.

19. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism" in *Change and the Muslim World*, ed. by Philip H. Staddard, David C. Cuthell and Margaret W. Sullivan (Syracuse: Syracuse University Press, 1981), 24.

17. *İslam ve Çağdaşlık*, a.g.e., 68.

18. Bknz. bu makalenin sonunda verilen Fazlur Rahman'ın eserlerinin kronolojik listesi.

bile günlük hayatla doğrudan ilgilidir."¹⁹ O halde İslam'da iki türlü uyanış hareketinden söz edilebilir: Birincisi, inanç sistemi (akide) ile ilgilenen ve bu yüzden "kuramsal", yani "fikri" olan akım; ikincisi ise, ahlâkî ve uygulamaya yönelik olan, bu yüzden de "eylemci" olan akımdır. Afganî, 'Abduh gibi Müslüman fikir adamlarında olduğu gibi, Fazlur Rahman da İslamî uyanış ve yenilikçilik tarihindeki bu eylemci olgu üzerinde durmaktadır. Fakat o bunu, fikri çabaların yok edilmesi pahasına yapmamaktadır. Bu yüzden haklı olarak belirtmektedir ki, "İslam dünyasının İslamî olarak kurtuluşu, sadece eylemci akıma değil, aynı zamanda sabırla yürütülen ve gerekli İslamî bakış açısını üretecek olan derin fikri çabaya bağlıdır."²⁰ O halde onun eylemciliği, aynı zamanda onun "fikri cihad" olarak adlandırdığı²¹ fikri çabaya verdiği önemle içiçedir. O halde, Fazlur Rahman'ın eğilimi, İslam tarihindeki eylemci akımla fikri akımı dengeli bir şekilde birleştirme yönündedir.

Fazlur Rahman, Pakistan hükümetinin davetini kabul ederek 1961'de araştırma yapmak üzere İslam Araştırmaları Merkez Enstitüsü'ne geldi ve hemen bir yıl sonra Enstitü'nün müdürlüğüne atandı. Fazlur Rahman'ın altı yıllık müdürlüğü, onun fikri eylemciliğinin örnekleri ile doludur; bu dönemde bir taraftan ülkesindeki karışıklıklara cesurca göğüs gererken, diğer taraftan fikirlerini ilmi düzeyde yaymaya çalışıyordu. Kendisinin bu süre zarfında tutuculuğa karşı verdiği görkemli mücadeleyi, Fazlur Rahman daha sonra yayınladığı "*Eyüp Han Döneminde Bazı İslamî Meseleler*"²² adlı makalesinde kısa fakat etkileyici bir üslupla dile getirmiştir. Maalesef Pakistan henüz onun, kendisinin de sık sık ifade ettiği gibi, günümüz Müslümanlara "şok tedavisi"²³ yapacak şekilde dile getirdiği fikirlerini dikkatle de olsa dinlemeye hazır değildi. Bu yüzden olsa gerek ki, ona karşı olan muhalefet 1968 Eylül'ünde doruk noktaya erişerek, Lahor'da duvar ilanlarında başına büyük bir ödül konacak kadar kritik bir duruma gelmişti.²⁴ Bunun üzerine Fazlur Rahman görevinden istifa ederek ayrıldı. 1969 baharında ise, Los Angeles'taki California Üniversitesi'nde bir dönemlik misafir öğretim üyeliğinde bulun-

There are, therefore, two kinds of revivalist trends in Islam: one is concerned with the system of beliefs (creed) and thus it is theoretical and "intellectual"; the other is moral, practical and thus "activist". Just like modern Muslim intellectuals, such as Afghani and 'Abduh, Fazlur Rahman also emphasizes the activist phenomenon in the history of Islamic revival and reform; but not at the expense of intellectual trend. For he rightly points out that "the survival of Islamic world as Islamic is conditioned not only on activist ferment, but on patient and complex intellectual labor which must produce the necessary Islamic vision."²⁰ His activism, then, consists in his intellectualism, which is characterized by him as "intellectual *jihad*."²¹ His is, therefore, a disposition that harmoniously unites the activist trend and the intellectual tradition rooted in the history of Islam.

In 1961 Fazlur Rahman accepted the invitation from the government of Pakistan and went there to do research as a visiting scholar at the newly established Central Institute of Islamic Research. The following year he accepted the directorship of this Institute and remained there until September 6, 1968. Fazlur Rahman's six years of directorship at this Institute exemplifies his intellectual activism while facing courageously all the upheavals and controversies prevailing in his country. In the midst of these turbulences he developed his ideas in spite of the severe attacks launched by conservatives. His spectacular struggle against obscurantism was later discussed by himself concisely and eloquently in an article entitled "Some Islamic Issues in the Ayub Khan Era."²² Unfortunately Pakistan was not yet ready to welcome even cautiously Fazlur Rahman's ideas, which are, as he repeatedly confesses, put forward in a sharp manner so as to give the contemporary Muslims a "shock treatment."²³ This is perhaps why the opposition against his ideas reached a climax towards the beginning of September 1968, even to such a degree that a price on his head was announced on wall posters in Lahore.²⁴ Fazlur Rahman thereafter resigned from his post. In the Spring of 1969 he served as visiting professor at the University of California-Los Angeles. In the September of the same year he began teaching at the University of Chicago as the professor of Islamic Thought until his death on July, 26, 1988.

19. Fazlur Rahman, "İslamî Yeni-kökenciliğin Kökleri", *Change and the Muslim World* adlı kitapta yayınlayanlar Phillip H. Stoddard, David C. Cuthell ve Margaret W. Sullivan (Syracuse: Syracuse University Press, 1981), 24.

20. A.e., 25.

21. *İslam ve Çağdaşlık*, 7.

22. *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes* adlı eserde yayınlayan Donald P. Little (Leiden: E.J.Brill, 1976). Bu makalenin Türkçe çevirisi *İslamî Araştırmalar*'ın bu sayısında yayınlanmıştır.

23. "Eyüp Han Döneminde Bazı İslamî Meseleler", dipnot 22'de zikredilen eser, 298. Ayrıca bu sayıda yayınlanan makale Wan Mohd Nor Wan Daud, "Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlur Rahman) İle Kişisel Anılarım".

24. "Eyüp Han Döneminde Bazı İslamî Meseleler", a.g.e., 301.

20. Ibid., 25.

21. *İslam and Modernity*, 7.

22. Printed in *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*, ed.by. Donald P.Little (Leiden: E.J. Brill, 1976). A Turkish translation of this article is printed herewith in this issue.

23. "Some Islamic Issues in the Ayub Khan Era", Ibid., 298; see also Wan Mohd. Nor Wan Daud, "Personal Anecdotes on a Great Scholar, Teacher and Friend" printed in this issue.

24. "Some Islamic Issues in the Ayub Khan Era", op.cit., 301.

duktan sonra aynı yıl Chicago Üniversitesi'nde İslam düşüncesi profesörü olarak görev aldı ve Temmuz 26, 1988'de ölümüne kadar bu görevine devam etti.

Yeni Bir Düşünce Sistemi

Fazlur Rahman'ın Chicago'daki çalışmaları, fikirlerini kuramsal düzeyde açık olarak geliştirmesi açısından ilmi kariyerinin belki de en önemli dönemidir. Bir düşünürün düşünce sistemi elbetteki bir süreçtir; yoksa hayatının belli bir döneminde ortaya çıkan ani bir gelişme değildir. Fakat buna rağmen o düşünürün düşünce sisteminin belli yönleri açısından hayatındaki bazı dönemler diğer dönemlerinden daha önemli olabilir. Fazlur Rahman'ın düşüncelerinin gelişimi de bu açıdan ele alınırsa, bir süreç olarak üç önemli dönemin varlığından söz edilebilir: 1. Bunalım Dönemi, ki ilk öğrenimini ve Durham Üniversitesi'ndeki çalışmalarını içermektedir; 2. Oluşum Dönemi, 1958'de McGill Üniversitesi'nde ders vermeye başlamasından 1968'de Enstitü'nün müdürlüğünden istifa etmesine kadar geçirdiği dönem; 3. Çözüm Dönemi, Chicago Üniversitesi'nde ders verdiği yılları içeren dönem (1969-1988).

Fazlur Rahman'ın düşünce sisteminde bir gelişme safhası olarak gördüğümüz Bunalım Döneminden, onun geleneksel eğitimi ile çağdaş öğrenimi arasındaki boşluğu hissettiği yıllarını kastediyoruz. Geleneksel ile çağdaş arasındaki bu boşluk, onun felsefe çalışması ile gittikçe genişlemiş ve nihayet kendisinin de belirttiği gibi "geleneksel inançların darmadağın eden ciddi bir şüphencilik" dönemine girmesine sebep olmuştur.²⁵ Bundan kurtulabilmek için "onda İslam'ı anlama yolunda yeni bir gayret uyanmıştır":

Ancak o İslam neredeydi? Babamın bana öğrettikleri değil miydi? Ancak babam ondört asırlık bir geleneği bana aktarmıştı. Nitekim benim şüphelerim de o geleneğin bazı önemli noktalarına yönelikti. Bundan sonra her ne kadar Müslümanlar inançlarının, hukuk ve manevî değerlerinin Hz.Peygamber'e (A.S.V.) inen vahyi içeren "Kur'an'a dayandığı" nı iddia ediyorlarsa da Kur'an'ın geleneksel hiçbir öğrenim kurumunda tek başına öğretilmeyip daima tefsirlere bağımlı olarak öğretildiğinin farkına vardım. Peygamber'in hayatı ile birlikte bizzat Kur'an'ı incelemem, onun mahiyetini ve gayesini anlamada bana yeni bir derinlik kazandırdı. Böylece kendi geleneğimi yeniden değerlendirme imkânını elde ettim.

Bundan hemen sonra geleneklerin, kendi devirlerindeki büyük şahsiyetlerin ve düşünürlerin yaratıcı faaliyetleri için birtakım kalıplar sağladıklarından dolayı yaşayan dinler için önemli olduğuna, ancak bu geleneklerin kendilerini insanlığın geri kalan kısmından fiilen tecrit ettiğine inanmaya başladım. Sonuç olarak, bütün dinî geleneklere devamlı yeniden hayatîyet kazandırılması ve ıslah edilmesi gerektiği inancındayım.²⁶

A New System of Thought

Fazlur Rahman's teaching career at Chicago is very significant so far as the development of a clear theoretical formulation of his ideas is concerned. Of course, a thinker's system of thought is a process, not a spontaneous development at a certain period of time. Yet it is also certain that some specific periods of time are more significant than others especially with respect to certain aspects of that thinker's system of thought. When one considers the development of Fazlur Rahman's thought from this perspective, one may divide it as a process into three periods: 1. The crisis period, which covers the time of acquiring an education until his early teaching career at Durham; 2. The synthesis period, beginning from 1958 when he began teaching at McGill until his resignation in 1968 from the directorship of the Central Institute at Lahore; 3. The resolution period, which covers his teaching career at the University of Chicago (1969-1988).

By the crisis period as a phase of thought I mean Fazlur Rahman's becoming aware of the conflict between his early traditional education and the modern learning which he acquired in his later education and studies. This conflict between the traditional and the modern was deepened by the study of philosophy which even led to an "acute skepticism that shattered his traditional beliefs."²⁵ In order to solve this conflict he had "a new impulse to understand Islam":

But where was that Islam? Had I not studied it with my father? But then my father had transmitted to me a fourteen-century-old tradition, and my skepticism had been directed at certain important aspects of that tradition. I then realized that although Muslims claim their beliefs, law, and spirituality are "based upon the Quran", the scripture embodying the revelation of the Prophet Muhammad (570-632), the Quran was never taught by itself in any seat of traditional learning, but always with the aid of commentaries. A study of the Quran itself, together with the life of the Prophet, enabled me to gain fresh insight into its meaning and purpose, making it possible for me to reevaluate my tradition.

Soon thereafter, I came to believe that while traditions are valuable for living religions in that they provide matrices for the creative activity of great minds and spirits, they are also entities that ipso facto isolate that tradition from the rest of humanity. Consequently, I am of the belief that all religious traditions need constant revitalization and reform.²⁶

It is clear that at this point Fazlur Rahman had already reached a synthesis towards a solution to the con-

25. "Kısa Otobiyografi", 154-5.

26. A.e., 155.

25. "Personal Statement", *op.cit.*, 154-5.

26. *Ibid.*, 155.

Açıkça görüldüğü gibi, Fazlur Rahman bu noktada geleneksel ile çağdaş arasında zihninde oluşan çelişik duruma bir çözüm getirmişti. Fakat bu aşamada o, çözümünü sadece "bütün geleneklerin devamlı yeniden canlandırılması ve islah edilmesi gerektiği" şeklinde ifade etmekle yetiniyordu. Bu durumda cevap bekleyen önemli bir soru vardı: Acaba gelenek nasıl canlandırılabilir? Onun bu soruya cevabı, Müslümanları yeniden İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünneti anlamaya bir çağrı olarak özetleyebileceğimiz bir metodoloji olmuştur. Böylece onun düşünce gelişiminde metodoloji geliştirmekte olduğu ve bizim "Oluşum Dönemi" olarak adlandırdığımız yeni bir safha başlamıştır (1958-1968). Bu dönemde Fazlur Rahman, esas olarak metodolojisini geliştirmekle uğraşmıştır. Ancak bu uğraşları, metodunun kuramsal olarak formüle edilmesinden ziyade Müslümanların çağdaş sorunlarına somut çözümler getirmeye yöneliktir. Metodunun kuramsal olarak geliştirilmesi ise, Çözüm Devri olarak adlandırdığımız üçüncü döneminde olmuştur (1969-1988). Fazlur Rahman'ın fikir hayatındaki bu gelişmeleri birbirinden kopuk dönemler olarak değil de bir gelişim bütünlüğü arzeden düşünce sistemi olarak sunabilmek için onun görüşlerini bu dönemler ışığında bir bütün olarak ele almak istiyorum. Böylece onun görüşlerinin, İslam'da yeni bir düşünce sistemi oluşturduğu açıkça görülebilir.

Fazlur Rahman'ın düşünce sisteminin, onun metodolojisinin varsaydığı çok önemli bir fikir çerçevesinde ele alınması gerekir. O fikir de, değişimin kaçınılmazlığıdır. Fakat onu ilgilendiren, bir ontolojik sorun olarak değişimin gerçekliği değildir. Çünkü o, daha ziyade kaçınılmazlığının gerçek olması açısından, değişimin metafiziğine ilgi duymaktadır. Ancak değişimin kaçınılmazlığı, kendisi ile beraber birtakım sosyal ve dinsel-ahlakî boyutlarda yeni tezahürler de getirmektedir. Fazlur Rahman'ın, bu hususu sık sık vurgulamasına rağmen malesef bunu açıklayıcı mahiyette bir değişim metafiziği geliştirdiğine rastlamıyoruz. Bu açıdan onun değişimden tam olarak ne anladığını ortaya koymak biraz zordur; bununla beraber onun Müslüman toplumlar üzerinde yaptığı gözlemlerden değişim hakkındaki bazı düşüncelerini çıkarmak mümkündür:

Bir toplum, kendi içinden veya dışından gelen büyük boyutlardaki sosyo-ekonomik, kültürel-ahlakî veya siyasi birtakım yeni kitlesel güçlerin etkisinde kalırsa, o toplumun geleceği, tabii olarak güçlere fikren (creatively) ne öçüde ve nasıl karşı koyabileceğine bağlıdır. Şayet o toplum, **bir taraftan** paniğe kapılmanın her iki aşırı ucundan kaçınıp kendi içine kapanmaktan ve geçmişin aldattıcı siperine sığınmaktan; **diğer taraftan** da kendi ideallerini bu uğurda feda edip uzlaşma yolunu seçmekten sakınır da, kendinden emin bir şekilde sindirme, özünçeme, dışlama ve diğer olumlu fikri yollarla bu yeni güçlere karşı koyabilirse, o toplum kendi içinde belirlediği hedeflere yeni boyutlar,

flict in his mind between the traditional and the modern with the belief that "all religious traditions need constant revitalization and reform." But how can Islamic tradition be revitalized? His answer to this question came as a methodology which summons the Muslims back to the main sources of Islam; the Qur'an and the Sunnah. Hence, a second phase of thought in his life began, which I have called "synthesis period" (1958-1968). At this time he aimed at developing this methodology but most of his methodological concern in this period concentrates on concrete solutions rather than developing a theoretical formulation of his method, which comes rather in the third period as a resolution of his analysis made previously in order to offer concrete solutions to the problems of contemporary Muslims. Therefore this latest development in his thought I have called "resolution period" (1969-1988). In order to present these developments in Fazlur Rahman's intellectual life not as isolated periods but as a complete unity I shall treat his ideas as a whole. This way it will also be clear that his ideas exhibit a new system of thought in Islam.

Fazlur Rahman's system of thought must be evaluated on the basis of a proposition presupposed by his methodology: Change is inevitable. But he is not concerned with the ontological question about the reality of change; he is rather interested in the metaphysics of change in the sense that the "unavoidability" of change is real. This unavoidability of change brings with itself certain social and religio-moral implications as well. Although time and again Fazlur Rahman emphasizes this inevitability of change, unfortunately he does not evaluate and thus develop a metaphysics of change. We cannot in this respect say anything about how he conceives change. It is, however, possible to discern certain conclusions from his treatment of Muslim societies with respect to this problem:

When new forces of massive magnitude — socioeconomic, cultural-moral or political — occur in or to a society, the fate of that society naturally depends on how far it is able to meet the new challenges creatively. If it can avoid the two extremes of panicking and recoiling upon itself and seeking delusive shelters in the past on the one hand, and sacrificing or compromising its very ideals on the other, and can react to the new forces with self-confidence by necessary assimilation, absorption, rejection and other forms of positive creativity, it will develop a new dimension for its inner aspirations, a new meaning and scope for its ideals. Should it, however, choose, by volition or force of circumstance, the second of the two extremes we have just mentioned and succumb to the new forces, it will obviously undergo a metamorphosis; its being will no longer remain the same and, indeed, it may even perish in the process of transformation and be swallowed up by another socio-cultural organism. But more surely fatal than this mistake is the one we

kendi ideallerine yeni bir anlam ve geniş ufuklar kazandırabilir. Ancak o toplum gerek isteyerek, gerekse şartların zorlamasıyla yukarıda zikrettiğimiz iki aşırı uçtan ikincisini seçip yeni güçlerin kendisini yutmasına izin verirse, şüphesiz ki, kendi benliğini kaybederek başkalaşıma uğrayacak ve böylece artık o toplum aynı kalamayacak; hatta bu değişim sürecinde yok olmaya mahkûm olarak başka bir sosyo-kültürel organizmanın istilasına maruz kalacaktır. Fakat kesinlikle bundan daha tehlikelisi, bizim yukarıda birinci aşırı uç olarak adlandırdığımız hatalı tutumdur. Eğer bir toplum, ne kadar tatlı olursa olsun, geçmişin hatıralarında yaşamaya başlarsa, ve ne kadar acı olursa olsun, kendi zamanının gerçeklerini gözardı etme başarısızlığına düşerse, o toplum fosilleşmeye mahkûmdur. Fosillerin ise, pek uzun yaşayamayacağı Allah'ın değişmez bir kanunudur: "Onlara biz zulmetmedik, fakat onlar kendilerine zulmettiler." (11/Hud, 101; 16/Nahl, 33 vs.)²⁷

O halde, sosyal değişme, Fazlur Rahman'a göre, kaçınılmaz olduğu için Müslümanların bu olguyu inceleyerek itici güçlerini bulup çıkarması ve bunları kendi geliştirdikleri Kur'anî bakış açıları ile değerlendirmeleri gerekmektedir. İşte uygulamaya yönelik olan bu değerlendirmenin ilkeleridir ki, yukarıda Fazlur Rahman'ın metodolojisi olarak dile getirmeye çalıştık. Aslında onun düşünce sistemi de bu mesele etrafında dönüp dolaşmaktadır ki, bu çerçeve içerisinde, geçmiş Müslüman alimlerin Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi alanlardaki başarılarını eleştirel olarak değerlendirmektedir. Açıkça görülmektedir ki, bu sonuç aynı zamanda Fazlur Rahman'ı Kur'an ve Sünnet'ten birtakım ilkeler çıkarabilmesi için yeni bir metod geliştirmeye sevk etmiştir. Bu konudaki çalışmaları ilk önce Hadis alanında olmuştur.

Fazlur Rahman'a göre, Hicrî ilk asırdaki İslam toplumunun uygulamaları, "sünnet" in esas olarak Peygamberimizin örnek davranışlarına dayanan kuramsal bir kavram olduğunu göstermektedir.²⁸ Bu kavram, geleneksel adetlere uyma anlamında zaten İslam-öncesi Arap toplumunda vardı. Fakat Goldziher'in de belirttiği gibi, "Peygamberle birlikte onun davranışları ve uygulamaları yeni kurulmuş olan İslam toplumunun "sünneti" olmuş, İslam-öncesi Arap sünnetinin idealliği ise son bulmuştur."²⁹ Diğer taraftan Hurgronje, "Müslümanların, neredeyse tüm düşünce ve davranışları, Peygamber'in sünneti olarak kabul edilinceye kadar Nebvî Sünnet'e ilavede bulunduğunu" ileri sürmüştür.³⁰ Fakat Lammens ve Margoliouth, daha da aşırı bir görüşü savunarak Sünnet'in, gerek İslam-öncesi gerekse İslam-

have mentioned as the first extreme. Should a society begin to live in the past —however sweet its memories— and fail to face the realities of the present squarely —however unpleasant they be— it must become a fossil; and it is an unalterable law of God that fossils do not survive for long: "We did them no injustice; it is they who did injustice to themselves". (XI:101; XVI:33, etc.)²⁷

Since, therefore, social change is inevitable, Muslims must search for the dynamics of this phenomenon and apply to them their Qur'anic insights. It is the principles of this application that constitute what we have referred to as Fazlur Rahman's methodology. In fact his system of thought revolves around this particular issue which also leads him to assess the past achievements of Muslim scholars in various fields such as Tafsir, Hadith, Law and Theology. Obviously this conclusion leads Fazlur Rahman to develop a method of deriving principles from the Qur'an and the Sunnah. His studies towards this end came first in the field of Hadith.

The practice of the Muslim community, argues Fazlur Rahman, shows that "sunnah" is mainly a normative concept based on the exemplary conduct of the Prophet.²⁸ "Sunnah" in the sense of conformity with traditional custom, was already current among the pagans of the pre-Islamic Arab culture. But, as Goldziher points out, "immediately after the advent of the Prophet his practice and conduct had come to constitute the Sunnah of the new Muslim community and the ideality of the pre-Islamic Arab *sunnah* had come to cease".²⁹ Hurgronje, on the other hand, claimed that Muslims themselves added to the Prophetic Sunnah "until almost all products of Muslim thought and practice came to be justified as the Sunnah of the Prophet."³⁰ But Lammens and Margoliouth defended an extreme view that the Sunnah is entirely the work of the Arabs, pre-Islamic and post-Islamic. This view stresses the continuity of the pre-Islamic and post-Islamic developments.³¹ On the basis of these claims Schacht reached the opinion that for the early generations of the Muslims, Sunnah meant the practice of the community itself and thus the concept of the prophetic Sunnah is a relatively late concoction by the early jurists.³²

27. *Tarihte İslamî Metodoloji*, a.g.e., 175-6.

28. A.e., 1-3.

29. A.e., 4.Yine bkz. I.Goldziher, *Muslim Studies*, İngilizce çevirenler C.R.Barber ve S.M.Stern (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971), 2.26.

30. *Tarihte İslamî Metodoloji*, 4.

27. *Islamic Methodology in History*, op.cit, 175-6.

28. Ibid., 1-3.

29. Ibid., 4. Also I. Goldziher, *Muslim Studies*, trans.by C.R.Barber and S.M. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd, 1971), 2.26.

30. *Islamic Methodology*, 4.

31. Ibid., 5.

32. Ibid., 5; also J.Schacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudence* (Oxford: University Press, 1975), 58.

sonrası Arapların tamamen kendi ürünleri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki İslamiyatçı, böylece sünnetin cahiliye ürünü olarak İslam'dan sonra da aynı içerikle gelişerek devam ettiğini savunmuşlardır.³¹ Bu görüşe dayanarak Schacht, ilk nesil Müslümanlar için sünnetin, toplumun bizzat kendi uygulamaları anlamına geldiğini, bu yüzden de Nebvî sünnet anlayışının epeyce sonra ilk fakihler tarafından geliştirildiğini ileri sürmüştür.³²

Fazlur Rahman'a göre, bu ilim adamlarının açıkladıkları, sadece Sünnet'in içeriği hakkında doğrudur. Fakat bu açıklamalar, kavram olarak Sünnet için doğru olamazlar. Zira, kavram olarak Sünnet —ki bu, Nebvî Sünnet anlamına gelmektedir— İslam'ın başlangıcından beri Peygamberimizle birlikte bilinen ve uygulanan İslamî bir idealdi. Bu hakikatı, sadece Kur'an teyid etmekle kalmamakta (mesela bknz; 33/Ahzab, 21; 68/Kalem, 4), aynı zamanda ilk nesil Müslümanların uygulamaları da göstermektedir.³³ O halde Sünnet, hem kavram olarak, hem de içerik olarak Peygamberimizin zamanından beri vardı. Ancak bu Sünnet'in içeriği, Peygamberimizden sonra da dışarıdan birtakım unsurları da katan fakihlerin gayet zengin hür düşünce faaliyetleri ile gittikçe gelişmeye devam etmiştir. O halde, Sünnet'in içeriği, Ortaçağ Hadis-fıkıh kitaplarının anlatmaya çalıştığı gibi, "insan hayatının bütün yönlerini kapsayan kuralları bütün ayrıntıları ile ortaya koyan, mutlak olarak belirlenmiş kanunlar ve ilkeler birikimi" değildir.³⁴ Demek ki, Sünnet'in içeriğinin bu kadar zenginleşmesindeki en önemli etken ilk nesillerden fakihlerin "serbest düşünce faaliyetleri"dir ki, buna "ictihad" demektediriz. O halde, genel olarak Nebvî Sünnet'in rehberliğinde Sünnet'in içeriğindeki gelişimi sağlayan üretken unsur, ictihaddir.³⁵

Açıkça anlaşılıyor ki, sünnetin bir ideal olarak algılanmasına, Fazlur Rahman "sünnet kavramı"; bizzat davranışına yönelik uygulama yönü olan sünnete de "sünnetin içeriği" demektedir. Bunu daha açık bir şekilde ifade edebilmek için bu kavramları tek tek tanımlayalım: Sünnet, Müslümanların, önceki nesillerden devraldıkları gelenektir ki, buna Fazlur Rahman "yaşayan sünnet" demektedir.³⁶ Bu geleneğin, yani yaşayan sünnetin dayandığı temel ise, Peygamberimizin bizzat sünnetidir ki, buna "Nebvî Sünnet" (Sünnet'ur-Resulillah) veya "Sünnet kavramı" (yani kavram olarak sünnet) demektedir. Diğer bir deyişle yaşayan sünnetin dayandığı temel ilkeleri, takip ederek bulup çıkarırsak bunların Peygamberimizin bizzat davranışları olduğunu görürüz. İşte Sünnet (yaşayan sünnet veya gelenek

According to Fazlur Rahman, these scholars correctly describe the development of the content of the Sunnah. But the same description cannot be valid for the emergence of the concept Prophetic Sunnah which was operative from the very beginning of Islam. This is clear not only from the Qur'an (e.g. 33/Ahzab, 21; 68/Qalam, 4) but also from the practice of the first generation of Muslims.³³ Therefore, both the content and the concept of the Sunnah must have existed from the time of the Prophet. The content of this Sunnah, however, continually developed by the rich free-thinking activity of the early legists who incorporated new elements from without. Hence the content of Sunnah is not "absolutely specific laws or principles laying down all the details of rules about all spheres of human life" as suggested by the Medieval *Hadith-Fiqh* literature.³⁴ What contributed to the enrichment of the content of the Sunnah was the free-thinking activity, i.e., *ijtihād*, of the early Muslim generations. Hence, *ijtihād* was the creative agency of this content under the general direction of the Prophetic Sunnah.³⁵

It is clear that Fazlur Rahman distinguishes between the behavioral specific content of the Sunnah from the concept of the Sunnah. We may clarify this by defining each term more carefully: The Sunnah is the tradition which the Muslim community inherits from previous generations and this is also called by him the "living Sunnah."³⁶ The ground upon which this tradition, namely the living Sunnah, is established is the Prophetic Sunnah. In other words, it is possible to trace conceptually in a more or less general way the main tenets of this tradition back to the Prophetic practices. When the Sunnah, i.e., Islamic tradition, is viewed from this perspective we arrive at the concept of the Sunnah, which is identical with the Prophetic Sunnah. Therefore, Sunnah (in general) or the living Sunnah and the Prophetic Sunnah (or the Concept of the Sunnah) are discernable from each other. It is this distinction which cannot be accepted by the classical interpretation of the Sunnah. But for Fazlur Rahman this is what the early generations of Muslims understood from the Sunnah.³⁷

The Sunnah-ijtihād process, Fazlur Rahman argues, first led to a chaotic structure of personal opinions which endangered the unity of the Muslim community.

31. A.e., 5.

32. A.e., 5. Ayrıca bknz, Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: University Press, 1975), 88.

33. *Tarihte İslamî Metodoloji*, 7-9.

34. A.e., 9-10.

35. A.e., 19.

36. A.e., 30.

33. *Islamic Methodology*, 7-9.

34. *Ibid.*, 9-10.

35. *Ibid.*, 19.

36. *Ibid.*, 30.

37. *Ibid.*, 14-18.

anlamında), bu açıdan ele alınca ideal bir kavrama ulaşılır ki, bu da Nebevî Sünnettir. O halde kavram olarak sünneti (yani Nebevî Sünneti), içerik olarak sünnetten (yani yaşayan sünnetten) ayırdedebiliriz. İşte geleneksel İslam âlimlerinin kabul edemedikleri, bu ayırımıdır. Ancak Fazlur Rahman'a göre, ilk nesil Müslümanlarının Sünnet'ten anladıkları bu idi.³⁷

Sünnetin içeriğinin, Fazlur Rahman'a göre, özellikle ictihadla zenginleştiğini söylemiştik. Ancak bu sünnet-ictihad ilişkisi ile gelişen süreç, İslam toplumunun bütünlüğünü tehlikeye düşüren karmaşık bir yapıda yüzlerce yeni görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Fakat bazı mahalli okulların oluşması ile, Mısır, Irak ve Hicaz gibi yörelerde mahalli de olsa genel bir birlik arzeden fikrî bütünlük oluşmaya başladı. Bu da fakihlerin, *icmâ* kavramını geliştirmesine yolaçtı.³⁸ Fakat çok hızla ilerleyen devamlı yeni fetihlerle Müslüman toplumunun diğer yabancı kültürlerin istilasına uğramaması için mahalli değil, daha genel bir icmâya ihtiyaç vardı. Bu yüzden İslam'ın ikinci yüzyılından itibaren idarî ve hukukî ihtiyaca binaen standartlaştırmaya ve birliği sağlamaya yönelik bir akım başlamıştı:

Daha genel bir icmâ arayışı içinde olan bu akım sabırsızdı. Çünkü evrensel bir icmâya ulaşmak için bu demokratik icmâ süreci çok yavaş işlemekte idi. Böylece ictihad-icmâ ikilisi yerine Hadis kondu ve bu ikiz ilke arasındaki organik yapı bozulmuş oldu. Bu yeni gelişmenin, fikir üretme sürecini sona erdirdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu sefer Hadis uydurulmaya başlandı.³⁹

Fakat bu demek değildir ki, Peygamberimizin zamanından beri Müslümanlar arasında ağızdan ağıza nakledilen hiç hadis yoktu; aksine, Fazlur Rahman'a göre, Peygamberimizin zamanından beri hadislerin varlığından mantıkî olarak şüphe edilemez. "Aslında Peygamber'in zamanında, Müslümanların, onun söyledikleri ve yaptıkları hakkında konuşmaları çok tabiidir".⁴⁰ Ancak bu sıralarda hadis toplanmamasının sebebi, hadislerin daha ziyade uygulama gayesine yönelik olmasıdır. Yani hadisler, fikhî görüşlere kaynak teşkil etmek veya kelama dair bir meseleye delil olarak zikredilmekten ziyade, ümmetin günlük sorunlarına çözüm getiren ve günlük uygulamadaki aksaklıkları gidermeye yönelik tedbirler almaya yarayan kaynak olarak görülmekte idi. Bunun için mevcut hadisler, içinde bulunulan duruma göre, idareciler ve kadılar tarafından yorumlanmakta, sonuçta ise, yukarıda "yaşayan sünnet" olarak adlandırdığımız genel birikim (gelenek) elde edilmekte idi".⁴¹ Fakat, Fazlur Rahman'a göre, ikinci yüzyıl

However, certain regional communities, such as Egypt, Hijâz, 'Iraq, etc., gradually reached a fairly uniform thought, which led the jurists to develop the concept of *'ijmâ'*, namely the "agreed practice of the community."³⁸ On the other hand, the Muslim community, on the verge of submerging under the tide of a mixture of different cultures through rapid expansion, needed a more universal *ijmâ'*. Therefore, towards the end of the Second century of Islam there already grew a movement to achieve standardization and uniformity in the interests of administrative and legal procedures.

This movement for a more universal *ijmâ'* was impatient, because the democratic *ijmâ'* process was moving slowly to achieve this; thus Hadith was substituted for the twin principles *ijihâd* and *ijmâ'*, which severed the organic relationship between the two. This seemed to put an end to the creative process but for the fact that Hadith itself began to be created.³⁹

This does not mean, however, that there was no Hadith circulating throughout the Muslim community at the time of the Prophet; on the contrary the existence of Hadith from the very beginning may not reasonably be doubted. "Indeed during the life time of the Prophet it was perfectly natural for Muslims to talk about what the Prophet did or said."⁴⁰ The reason why Hadith was not compiled at the early stage right after the Prophet's death is that it existed more for practical purposes; namely it was regarded by the early generations as something that could generate and be elaborated into the practice of the community. Therefore, the existing Hadith was "interpreted by the rulers and judges freely according to the situation at hand and something was produced in course of time which we have called the *living Sunnah*"⁴¹. But, Fazlur Rahman argues, towards the middle of the second century (9 th. century A.D.) transmitting Hadith had become fairly advanced. This movement had already led Hadith to develop into a formal discipline. As the Hadith materials continued to increase, the power of Hadith over against the living sunnah increased as well; and it was at this time that "the champion of Hadith", al-Shafi'i, came and substituted Hadith for the living Sunnah.⁴²

Therefore, for Fazlur Rahman, the Hadith movement "demanded by its very nature that Hadith should expand and that ever new Hadith should continue to

37. A.e., 14-18.

38. A.e., 15.

39. A.e., 21.

40. A.e., 31.

41. A.e., 32.

38. Ibid., 15.

39. Ibid., 21.

40. Ibid., 31.

41. Ibid., 32.

42. Ibid., 40.

yarılarına doğru (Miladi 9. yüzyıl) hadis rivayetleri epeyce gelişmiş bir duruma geldi. Nihayet bu akım, "Hadis" diye bir ilmin oluşmasına kadar vardı. Hadis çoğaldıkça, yaşayan sünnete karşı gücü de o ölçüde arttı. İşte bu sıradadır ki, "Hadis-Şampiyonu"-İmam Şafî-hadisi, yaşayan sünnet yerine geçirdi.⁴²

O halde Fazlur Rahman'a göre, hadis akımı, "eğilim itibarıyla genişlemeye yönelik olup yeni durumlarda karşılaşılan yeni sorunlara çare bulabilmek için devamlı yeni hadisler bulup ortaya koymak zorunda idi".⁴³ Nitekim böyle de olmuştur ve hadis sayısında devamlı bir artış meydana gelmiştir. Fakat bunun neticesinde öyle bir durum olmuştur ki, artık ilk devirlerde olduğu gibi sadece hadis rivayet etmekle yetinilmemiş, aynı zamanda yeni hadisler de oluşturulmaya başlanmıştır. Hatta bazı durumlarda uydurma hadisler de revaç bulma durumuna gelmişti. Dikkat edilirse, Fazlur Rahman uydurma (mevzu) hadislerin varlığını kabul ettiği halde, "uydurma" (mevzu) kelimesini kullanma hususunda titizlik göstermektedir. Bunun yerine o, "hadis-oluşturma" deyimini tercih etmektedir. Çünkü ona göre, "bir hadis, *lafzen* (yani kelimesi kelimesine) Peygamber'in ağzından çıkmamış olsa bile, onun anlamı elbetteki doğrudan doğruya Peygamberden gelmektedir. Ayrıca o hadis, Nebevî Sünnet'in veya ruhun, belli bir durumdaki yorumu ve ifadesi de olabilir".⁴⁴ Nitekim:

Hadis metinlerinin çoğu, ilk nesil Müslümanların sünnet-ictihad süreci içerisinde getirdikleri yorumlarından başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, ilk devirlerin yaşayan sünneti hadis aynasında yansımıştır. Ancak bunlara, gerekli raviler silsilesi eklenmiştir. Fakat aralarında önemli bir fark vardı: Sünnet, davranışa yönelik kuralları amaçlayan temelde pratik bir olgu iken; hadis, sadece hukukî ictihadların değil, aynı zamanda dinî inanç ve ilkelerin de aracı haline gelmişti.⁴⁵

Bu durumda Fazlur Rahman'ın metodolojisi, hadis içerisindeki değişik birtakım unsurların ciddi bir değerlendirilmesini gerektirmektedir. Hatta "günümüzün değişen ahlâkî ve sosyal şartları içerisinde hadislerin yeniden yorumlanması şarttır".⁴⁶ Diğer taraftan Fazlur Rahman'ın burada savunduğu hadis-yaşayan sünnet ilişkisi iyi anlaşılırsa, onun, hadisi yaşayan sünnete indirgemek istediği de kolaylıkla anlaşılır. Fakat şurası da unutulmamalıdır ki, Fazlur Rahman, hadisleri içerikleri açısından üç sınıfa ayırmaktadır: 1. Uygulama hadisleri,⁴⁷ genellikle fikhî, sosyal, ekonomik, siyasi vb. konuları içeren hadis-

come into existence in new situations to face novel problems.⁴³ Indeed this is what happened and ever new Hadith came into being. But at this stage Hadith was not simply transmitted as in the earlier period, but a large current of Hadith formation began to take place. In certain cases, new Hadith were even being forged. Although Fazlur Rahman accepts that some Hadith are definitely forged he is, however, cautious not to use the term "forgery" for most of the Hadith; instead he prefers to use the term "Hadith-formation." "This is because although Hadith, *verbally speaking*, does not go back to the Prophet, its spirit certainly does, and Hadith is largely the situational interpretation and formulation of this Prophetic Model or spirit."⁴⁴ In fact:

The majority of the contents of the Hadith is nothing but the sunnah-ijtihād of the first generations of Muslims... In other words, the earlier living Sunnah was reflected in the mirror of Hadith with the necessary addition of chains of narrators. There is, however, one major difference: Whereas Sunnah was largely and primarily a practical phenomenon, aimed at behavioral norms, Hadith became the vehicle not only of legal norms but of religious beliefs and principles as well.⁴⁵

Fazlur Rahman's methodology thus entails a rigorous reevaluation of different elements in Hadith and "their thorough reinterpretation under the changed moral and social conditions of today must be carried out."⁴⁶ Moreover, when the relationship between Hadith and the living Sunnah is well understood, it becomes obvious at once that the former must be reduced to the latter in this reinterpretation. But here Fazlur Rahman warns that there are mainly three different classes of Hadith that must be distinguished: 1. Technical Hadith,⁴⁷ which contains basically the legal, social, economic, etc., Hadith; 2. Historical Hadith,⁴⁸ which are mainly biographical Hadith that do not involve any legal difference of personal opinion and hence more reliable; 3. Religious Hadith which are undeniable historical contents of the Prophetic Hadith that involve prayer, zakât, fasting and pilgrimage, etc., with their detailed manner of application. This last class of Hadith is "so Prophetic that only a dishonest or an insane person could deny this."⁴⁹ Among these, we are warned, his Hadith analysis is applied only to the first class, i.e., the technical Hadith, which by and large is not historical, nevertheless must still be considered normative since its content is ultimately derived from the living sunnah.⁵⁰

42. A.e., 40.

43. A.e., 44.

44. A.e., 80.

45. A.e., 44-5.

46. A.e., 77.

47. A.e., 71.

43. Ibid., 44.

44. Ibid., 80.

45. Ibid., 44-45.

46. Ibid., 77.

47. Ibid., 71.

48. Ibid.

49. Ibid., 81.

50. Ibid., 71.

ler; 2. Tarihî hadisler,⁴⁸ genellikle Peygamberimizin hayatı ile ilgili siyer kitaplarındaki hadisler, ki bunlar, pek mezhep ayrılıklarındaki görüş farklarını içermedikleri için daha güvenilirlerdir; 3. Dinî hadisler, bunlar da namaz, oruç, zekat ve hac gibi dinî ibadetleri açıklayan hadisler olup bunların sıhhatinden şüphe edilemez. Zira bu sınıfa giren hadisler, "o kadar güvenilirlerdir ki, bunu sadece samimi olmayan veya aklını kaybeden birisi reddedebilir".⁴⁹ Bu üç sınıf hadisten, Fazlur Rahman, tahlillerinin sadece birinci sınıf, yani uygulama hadisleri için geçerli olduğu hususunda bizi uyarmaktadır. Zira bu hadisler, çoğunlukla metin olarak Peygamberimizden gelmiyorsa da bunların içeriği yaşayan sünnetten çıkarıldığı ve bu yüzden kavram olarak Peygamberimizin sünnetine dayandığı için; bunların da belli bir bağlayıcılığı (kuralsallığı) vardır.⁵⁰

Hadis ve Sünnet'e ilişkin Fazlur Rahman'ın metodolojik tahlili sonuçta şu senteze ulaşmıştır: İlk önce, ilk devirlerdeki yaşayan sünnet anlayışını yeniden oluşturmalıyız; sonra, bu anlayışa dayanarak günümüzde uygulanabilecek canlı bir yaşayan sünnet tesis etmeliyiz. Fakat bütün bunlar, Kur'an'dan bağımsız olarak yürütülemez. Bunun için de aynı metodolojik tahlilin Kur'an'ı anlamak için de yapılması gerekmektedir. Bu da yeni bir tefsir metodu ile mümkün olacağından, Fazlur Rahman'ın metodolojisinin ikinci unsuru karşımıza çıkmaktadır ki, şimdi kısaca bundan bahsedebiliriz.

Kur'an'ı iyi anlayabilmek ve Kur'anî dünya görüşünün "gerçek zevkine" erebilmek için Fazlur Rahman'ın teklif ettiği yeterli tefsir metodu, ilk olarak incelenen konu ile ilgili ayetlerin mantıksal bir sıralamasını gerektirmektedir. Ayetlerin konularına göre veya nüzul sırasına göre dizilmeleri, burada arzulanan sonucu veremeyecek ve daha da önemlisi "Kur'an'ın Allah, insan ve toplum hakkındaki görüşlerini anlamaya çalışan bir kimseye pek yardımcı olamayacaktır".⁵¹ Bu tür çalışmalar elbetteki ilmi araştırmalar için önemlidir. Ancak "bunların, Kur'an'ın kendisinin belirttiği mahiyetini yansıtan tavırlar olduklarını" ileri sürmemesi gerekir. Zira Kur'an'a göre, "Kur'an, esas itibarıyla Allah'ın insana gönderdiği mesajdır." O halde yeni tefsir metodu, konuları Kur'an'da bir bütün olarak yansıtıldığı gibi sentetik (terkibi) bir yaklaşımla ele almalıdır. Böylece Kur'an "kendi içinde bir bütün olarak" sunulmuş olacaktır.⁵²

Fazlur Rahman'ın önerdiği sentetik tefsir metodu, bir yorumlama (tefsir etme) süreci olup klasik tefsirlerden farklı olarak her bir ayeti anlamada iki yönlü bir hareketi içermektedir: Birincisi, içinde bulunulan zamandan Kur'an'ın indirildiği zamanlara gitmek; ikincisi ise,

Fazlur Rahman's methodological analysis with regard to Hadith and Sunnah has achieved its final synthesis: First we need to revive the early conception of the living sunnah represented by the first generations of Muslims, then we must endeavour to establish a dynamic living sunnah for the contemporary Muslim community on the basis of this synthesis. But obviously this task cannot be complete without developing an adequate method of understanding the Qur'an, since the primary source upon which this revival of the living sunnah must be established is the Qur'an. This is in fact the second element of Fazlur Rahman's methodology which must now be discussed.

The adequate method which Fazlur Rahman proposes to understand and get a "genuine taste" of the Qur'anic world view in the first instance consists of a logical order of the verses. The topical arrangement or a chronological order of verses cannot help to be acquainted "with what the Qur'an has to say on God, man or society."⁵¹ These kind of studies may serve for scholarly purposes. But it cannot claim that it is treating the Qur'an "as what it claims itself to be: God's message to man." Therefore, the new method of tafsir must attempt a synthetic exposition of themes as these themes are reflected in the Qur'an as a whole. This way the Qur'an will be presented "on its own terms as a unity."⁵²

Fazlur Rahman's synthetic tafsir method is a process of interpretation and as distinguished from the classical tafsirs it offers a double movement in interpreting each verse: the first movement is from the present situation to the times in which the Qur'an was revealed; the second one is from the times of the Qur'an back to the present.⁵³ The first movement will enable the interpreter (mufassir) to evaluate the verse at hand in its social-historical background. This way the purpose and actual intention of the verse can be grasped authentically. But the second movement is actually the attempt to interpret the verse in the face of the present socio-cultural situation. Therefore, the second step requires a careful study of "the present situation and the analysis of its various component elements so we can assess the current situation and change the present to whatever extent necessary, and so we can determine priorities afresh in order to implement the Qur'anic values afresh."⁵⁴

48. A.y.

49. A.e., 81.

50. A.e., 71.

51. *Ana Konularıyla Kur'an*, 30.

52. A.e., 31, 38.

51. *Major Themes*, xi.

52. *Ibid.*, xii, xv.

53. *Islam and Modernity*, 5.

54. *Ibid.*, 7.

Kur'an'ın zamanından tekrar müfessirin zamanına geri dönmektedir.⁵³ Birinci yöne doğru yapılan hareket, müfessirin Kur'an ayetini, kendi sosyo-kültürel bağlamı içerisinde anlamasını ve değerlendirmesini sağlayacaktır. Bu sayede, ayet kendi bağlamından koparılmadığı için bu ayetin gayesinin ve asıl hedefinin ne olduğu sağlıklı bir şekilde kavranmış olacaktır. Fakat asıl tefsir etme işlemi, ikinci yöndeki hareketle gerçekleşecektir. Çünkü birinci yöndeki hareket neticesinde elde edilen anlayışla, o ayet ikinci yöndeki hareketle, müfessirin içinde bulunduğu sosyo-kültürel durum çerçevesinde yorumlanacaktır. Onun için bu ikinci yöndeki hareket, "şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. Böylece mevcut durumu değerlendirebilir ve onda gereken değişiklikleri yapabiliriz. Buna ilaveten Kur'anî değerleri yeniden uygulayabilmek için ilk önce neler yapmamız gerektiğini belirleyebiliriz."⁵⁴

Açıkça görüldüğü gibi Fazlur Rahman'ın metodolojisi, çok iyi bir Kur'an tarihi bilgisi yanında, günün sosyal bilimlerinin bilgisini de gayet iyi bir şekilde elde etmeyi gerektirmektedir. Bu yüzden onun tefsir metodunun önerdiği iki yönlü hareket, fikrî cihadı gerektirmekte, fakat buna ilaveten ikinci yöne doğru olan hareket, ayrıca ahlakî cihadı da şart koşmaktadır. Bu anlamdaki cihad, eskiden beri istilah olarak "*icthad*" kavramı ile dile getirilmiştir. Ancak klasik literatürde icthad, genellikle sadece fıkıh alanına hasredilmişti. Fazlur Rahman ise, bunu tefsir alanına bile teşmil etmektedir. Aslında onun tefsir metodolojisinin asıl gayesi, Kur'an'ı yaşamayı, günümüz İslam dünyasında tekrar canlandırabilmek için gerekli zemini hazırlamaktır. Nitekim onun tefsir metodunun, genel metodolojisinin üçüncü unsuru olarak fıkıh metoduna doğrudan doğruya bağlandığını görmekteyiz:

Gerçekçi ve geleceğe vadeden bir İslam hukuku ve İslam kurumları tesis etmek istiyorsak, iki yönlü bir hareket yapmak zorundayız: Birincisi, nazil olduğu zamanın konu ile ilgili mevcut toplumsal şartlarını gözönünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları işleyişinden, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket etmektir. İkincisi, bu genelleme düzeyinden günümüzde geçerli olan konu ile ilgili mevcut toplum şartlarını göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket etmektir.⁵⁵

Kendi fıkıh metodunu böylece formüle ettikten sonra Fazlur Rahman, fakihlerin, yüzyıllarca Kur'an'ın hukukî ayetlerini "parçacı yaklaşımla, tek tek veya tamamen birbirinden kopuk bir şekilde" ele aldıklarından yakınmaktadır. Uygulamada zorluklar doğuran bu yanlış tutumu düzeltmek ve İslam hukukuna eski canlılığını

It is clear that Fazlur Rahman's methodology requires not only a well grounded knowledge of the history of the Qur'an but also an indepth insight into social sciences of the present age. Therefore, both movements imply intellectual *jihād*, but the second one, besides this, implies also a moral *jihād*, i.e. an endeavour to accomplish this task, which is technically called "*ijtihād*". The technical meaning of *ijtihād* is generally restricted by the classical Muslim writers to the legal scope, but Fazlur Rahman obviously extends it to the field of tafsir. In fact the intention behind his tafsir methodology is to prepare the ground for making the Qur'anic legislation viable again in the contemporary Muslim world. Nevertheless, we see that he directly links his tafsir method to his legal method as the third element of his general methodology:

In building any genuine and viable Islamic set of laws and institutions, there has to be a twofold movement: First, one must move from the concrete case treatments of the Qur'an –taking the necessary and relevant social conditions of that time into account – to the general principles upon which the entire teaching converges. Second, from this general level there must be a movement back to specific legislation, taking into account the necessary and relevant social conditions now obtaining.⁵⁵

After thus stating his method Fazlur Rahman continues to argue that Muslim jurists have been for centuries thinking of the laws of the Qur'an in a "discrete, atomistic and totally unintegrated manner". In order to remedy this impractical state of affairs and restore the Islamic law its original dynamism, we must apply the tafsir method outlined above, which treats the Qur'an as a whole. For "the Qur'an loudly proclaims that it is a highly integrated and cohesive body of teaching".⁵⁶ Early Muslim scholars were aware of this and that is perhaps why they freely and successfully exercised ingenuity in interpreting the Qur'an", including the principles of *ijtihād* and *qiyas* (analogical reasoning from a certain text of the Qur'an and arguing on its basis to solve a new case or problem that has certain essential resemblances to the former).⁵⁷ But since there was no well-argued-out legal methodology to apply these procedures, early legal

53. *İslam ve Çağdaşlık*, 73.

54. A.e., 76.

55. A.e., 95.

55. *Ibid.*, 20.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*, 18.

kazandırmak için yukarıda özetlenen tefsir metodunun uygulanması gereklidir. Çünkü bu metod, Kur'an'ı bir bütün olarak ele almaktadır. Zaten "Kur'an da tam bütünlük ve uyum arzeden bir öğreti sistemi olduğunu hem de yüksek bir sesle ilan etmektedir."⁵⁶ İlk devir alimlerimiz bu durumun farkında olduklarından, "ictihad ve kıyas ilkeleri de dahil, Kur'an'ı yorumlamada serbestçe ve bu yüzden de başarılı bir şekilde akıl ilkelerini kullanmışlardır."⁵⁷ Fakat bu ilkelerin yeterli bir şekilde uygulanabilmesi için geliştirilmiş sistemli bir hukuk metodolojisi olmadığından, ilk fıkıh okulları şaşkıncu düzeyde değişik ve çelişik fikirler üretmişlerdir. Bu yüzden ki, yukarıda gördüğümüz gibi, kıyas ve ictihat yerine Şafiî hadisin genel olarak kabul edilmesi ilkesini getirmişti. Fakat Fazlur Rahman'a göre, "asıl çözüm, sadece Kur'an'ın emirlerini tam manasıyla kendi bağlamları içinde ve eveliyatı açısından anlayarak, Kur'an ve Sünnet'in getirdiği hükümlerin arka planındaki ilkeleri ve değerleri bulup çıkarmaya çalışmaktır."⁵⁸

Fazlur Rahman'ın düşünce sistemini incelememiz, burada üçlü bir metod ortaya koymaktadır: İlk metodolojik çabanın *hadis alanında*; ikincisinin, *tefsirde*; üçüncüsünün ise, *fıkıhda* olduğunu gördük. Fazlur Rahman'ın metodolojisini, bu üçlü metodun sırasına göre sunmamızın sebebi, her metodun değişik bir uygulama alanı olmasıdır. Bu yüzden mesela tefsirde değişik yorumlama sorunları olacağından metodolojisinin bunlara çözüm getirmesi gerekir; yine hadis alanında değişik sorunlar da olacağından bunların da çözümleri bu alan içerisinde verilmelidir; aynı sonuç, elbetteki fıkıh için de geçerlidir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu değişik uygulamaların hepsi bir bütün olarak tek bir düşünce sistemini oluşturmaktadır. Burada bu düşünce sistemini Fazlur Rahman'ın metodolojisi olarak işlemeye çalıştık. Bu sonucumuza dayanarak, Fazlur Rahman'ın metodolojik ilkesini genelleştirip —gerek ayet, gerekse hadis olsun— bir metni sosyal, siyasî, hukukî, ekonomik, ahlakî veya kelama dair meselelerde hüküm çıkarmak için kaynak olarak kullanabilmek istiyorsak, iki yönlü bir hareketin gerekli olduğunu ifade edebiliriz. Bu iki yönlü hareket metodu yeterince anlaşılırsa Fazlur Rahman'ın özel bazı sorunlarda savunduğu çözümlere neden ve nasıl ulaştığı da rahatlıkla anlaşılabilir. Burada özetlemeye çalıştığımız onun düşünce sistemi dışında geliştirdiği fikirler, genellikle iki sınıfta toplanabilir: 1. Hukukî, sosyal, ahlakî, ekonomik vs. sorunlara getirdiği belli çözümler (faiz, hadd cezaları, kadın hakları vs. gibi); 2. Geçmiş İslam kültür mirasımızı değerlendirmeleri. Burada bu konuları tek tek işlemek mümkün değildir. Bu yüzden daha ziyade onun düşünce sistemi olarak gör-

schools produced a bewildering structure of ideas. This is why, as we have already seen, al-Shafi'i introduced the general acceptance of Hadith as a basis for interpretation instead of *ijtihâd* or *qiyâs*. But for Fazlur Rahman, "the real solution lay only in understanding the Qur'anic injunctions strictly in their context and background and trying to extrapolate the principles or values that lay behind the injunctions of the Qur'an and the Prophetic Sunnah".⁵⁸

My exposition of Fazlur Rahman's system of thought has so far revealed a trilogy of method: The first methodological attempt in this trilogy is in the field of Hadith; the second one, as we have seen, is in tafsir; and the third one in fiqh (Islamic Law). Although I have presented Fazlur Rahman's methodology as a sequence of three methods, this is only because it finds a different scope of application in each field. Therefore, in tafsir, for instance, since there would be certain hermeneutical problems involved, his methodology must respond to them adequately; in Hadith, again there would be different issues to be handled accordingly; and the same holds for fiqh also. We may, therefore, infer from this that these different applications constitute a unified system of thought which I have referred to as Fazlur Rahman's methodology. Based on this conclusion we may conveniently generalize Fazlur Rahman's methodological principle and state that a double movement is requisite to interpret and use a text —whether a Qur'anic verse, or a Hadith —as a material source for social, political, legal and economic issues. When this double-movement method is effectively grasped, then we can see how and why Fazlur Rahman reaches the conclusions he has reached. These conclusions are either his specific solutions to a given legal, social, political, economic or theological and ethical issue, or his critical assessment of the Islamic heritage in various fields such as philosophy, tasawwuf, kalam and other social sciences. My purpose here has not been to dwell upon Fazlur Rahman's achievements in all these particular issues. I have tried rather to present his intellectual (a term used frequently by him) endeavour as a system of thought instead of exposing discrete solutions or ideas from his thought. Of course his response to these particular issues must be studied in order to be evaluated more effectively. But in a study of this kind with a rather restricted scope they can-

56. A.y.

57. A.e., 92.

58. A.y.

58. Ibid.

düğüm metodolojisini bir bütün halinde sunmaya çalıştım. Elbetteki, onun diğer görüşleri de inceleme ve değerlendirme bekleyen önemli konulardır. İnşallah Müslüman ilim adamları bunları inceler, eleştirir ve geliştirerek onun amacının gerçekleşmesine katkıda bulunurlar. Zira Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi "İslam dünyasının İslamî olarak kurtuluşu, sadece eylemci akıma değil, aynı zamanda sabırla yürütülen ve gerekli İslamî bakış açısını üretecek olan derin fikrî çabaya bağlıdır."⁵⁹

not be handled with the due fairness they deserve. We hope that the thought of this great Muslim scholar will be studied and effectively appraised so that his sincere intention may be realized, as it is poignantly stated by him: "...I hope to show that the survival of the Islamic world as Islamic is conditioned not only on activist ferment, but on patient and complex intellectual labor which must produce the necessary Islamic vision."⁵⁹

59. Bknz. Dipnot 20.

59. See footnote 20.

FAZLUR RAHMAN'S WORKS / FAZLUR RAHMAN'IN ESERLERİ

BOOKS / KİTAPLARI

1. *Avicenna's Psychology* (İbn Sina'nın Psikolojisi), Oxford: University Press, 1952.
2. *Prophecy in Islam* (İslam'da Peygamberlik), Londra: 1982; 2.baskı, University of Chicago, 1979.
3. *Avicenna's De Anima* (İbn Sina'nın Şifâ adlı eserinin "Psikoloji" bölümünün tenkitli basımı) Londra: Oxford University Press, 1959.
4. *Islamic Methodology in History* (Tarih Boyunca İslamî Metodoloji), Karaçi: Islamic Research Institute, 1965.
5. *Islam*, Londra ve New York, 1967; 2.baskı, Chicago: University of Chicago, 1979; Türkçe çevirisi Medmed Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.
6. *Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi* (İmam Rabbanî'nin Mektupları), Karaçi: İkbal Akademisi, 1968.
7. *Philosophy of Mulla Sadra* (Molla Sadrâ'nın Felsefesi), Albany: State University of New York Press, 1975.
8. *Major Themes of the Qur'an* (Ana Konularıyla Kur'an) Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979; Türkçe çevirisi Alparslan Açıkgöç, Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
9. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (İslam ve Çağdaşlık: Fikrî bir Geleneğin Değişimi), Chicago: University of Chicago Press, 1982; Türkçe çevirisi Alparslan Açıkgöç, Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
10. *Health and Medicine in Islamic Tradition* (İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp), New York: The Cross Road Publishing Co., 1987.
11. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (İslam'da Yeniden Diriliş ve Yenilik: İslamî Kökencilik Üzerine Bir Çalışma), tamamlanmamış bir araştırma.

ARTICLES / MAKALELERİ

1. "Intellectus Acquisitus in Alfarabi", (Farabî'de el-Aklu'l-Mustefâd), *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1953, sayı 7, ss.351-357.
2. "Modern Thought in Islam" (İslam'da Çağdaş Düşünce), *Colloquium on Islamic Culture in its Relation to the Contemporary World*, Princeton University Press, Princeton, 1953, ss.91-92.
3. "Modern Muslim Thought" (Çağdaş İslam Düşüncesi), *Muslim World*, 1955, sayı 45, ss.16-25.
4. "Internal Religious Developments in the Present Century Islam" (Çağımız İslamında İçsel Dinî Gelişmeler), *Journal of World History*, 1954-55, sayı 2, ss.862-879.
5. "The Thinker of Crisis: Shah Waliy Ullah" (Krizler Düşünürü Şah Veliyullah), *Pakistan Quarterly*, 1956, cilt 6, sayı 2, ss.44-48.
6. "Essence and Existence in Avicenna" (İbn Sina'da Öz ve Varoluş), *Medieval and Renaissance Studies*, 1958, sayı 4, ss.1-16.

7. "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent" (Hint-Pakistan Alt-Kıtasında Müslüman Çağdaşlığı), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1958, cilt 21, ss.82-99.
8. "Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society" (Çağdaş Fikir ve Toplum Değerlerinin Müslüman Topluluklarına Getirdiği Zorluklar), *International Islamic Colloquium, University of Punjab*, 1957-1958, ss.94-96.
9. "İbn Sina", *A History of Muslim Philosophy* (2 cilt) içerisinde "İbn Sina" bölümü, yayınlayan M.M.Sharif, Otto Harrassowitz, 1963, 480-506.
10. "Iqbal's Idea of the Muslim" (İkbal'in Müslüman Anlayışı), *Islamic Studies*, 1963, cilt 2, sayı 4, ss.439-445.
11. "Riba and Interest" (Riba ve Faiz), *Islamic Studies*, 1964, cilt 3, sayı 1, ss.1-43.
12. "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl" (Rüya, Hayal ve Âlem-i Misal), *Islamic Studies*, 1964, cilt 3, sayı 2, ss.167-180.
13. "The Concept of Hadd in Islamic Law" (İslam Hukukunda Hadd Kavramı), *Islamic Studies*, 1965, cilt 4, sayı 3, ss.237-251.
14. "Avicenna and Orthodox Islam: An Interpretive Note on the Composition of his System" (İbn Sina ve Ehl-i Sünnet: Felsefi Sisteminin Yapısı Üzerine Yorumlayıcı Bir Açıklama), *Harry Austryn Wolfson, Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, 2 cilt, American Academy for Jewish Research, Jerusalem, 1965, ss.667-676.
15. "Controversy over Muslim Family Laws" (İslam Aile Hukukundaki Fikir Ayrılıkları), *South Asian Politics and Religion*, yayınlayan Donald Eugene Smith, Princeton University Press, Princeton, 1966, ss.414-427.
16. "The Impact of Modernity on Islam" (Çağdaşlığın İslam'a Etkileri), *Islamic Studies*, 1966, cilt 5, sayı 2, ss.113-128.
17. "The Status of the Individual in Islam" (İslam'da Ferdin Yeri), *Islamic Studies*, 1966, cilt 5, sayı 4, ss.319-330.
18. "Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu" (Pakistan Ortamında İslami Devlet Anlayışının Uygulanması), *Islamic Studies*, 1967, cilt 6, sayı 3, ss.205-224.
19. "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man" (Kur'an'ın Allah, Alem ve İnsan Anlayışı), *Islamic Studies*, 1967, cilt 6, sayı 1, ss.1-19.
20. "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problem" (Pakistan'ın Eğitim Sorunlarının Kur'anî Çözümü), *Islamic Studies*, 1967, cilt 6, sayı 4, ss.315-326.
21. "Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan" (Pakistan'da Müslüman Toplumun Yeniden Oluşturulması Hakkında Bazı Düşünceler), *Islamic Studies*, 1967, cilt 6, sayı 2, ss.103-120.
22. "Currents of Religious Thought in Pakistan" (Pakistan'da Dinî Düşünce Akımları), *Islamic Studies*, 1968, cilt 7, sayı 1, ss.1-7.
23. "Economic Principles of Islam" (İslam'ın Ekonomik İlkeleri), *Islamic Studies*, 1969, cilt 8, sayı 1, ss.1-8.
24. "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan" (İslam ve Pakistan'ın Anayasal Sorunu), *Studia Islamica*, 1970, cilt 32, ss.275-287.
25. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative" (İslami Çağdaşlık: Alanı, Yöntemi ve Alternatifi), *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1970, cilt 1, ss.317-333.
26. "Revival and Reform in Islam" (İslam'da Yeniden Canlanma ve Yenilik), *Cambridge History of Islam*, yayınlayan P.M. Holt ve diğerleri, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, ss.632-656.
27. "Functional Interdependence of Law and Theology" (Kelam ve Hukukun İşlevsel Bağlılığı), *Theology and Law; Second Giorgio Levi Della Vida Conference*, yayınlayan G.E. Von Grunbaum, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1971, ss.89-97.
28. "The Ideological Experience of Pakistan" (Pakistan'ın İdeolojik Tecrübesi), *Islam and the Modern Age*, 1970, cilt 2, sayı 4, ss.1-20.
29. "Mulla Sadra's Theory of Knowledge" (Molla Sadra'nın Bilgi Nazariyesi), *Philosophical Forum*, 1972, cilt 4, ss.141-152.
30. "Islam and the New Constitution of Pakistan" (İslam ve Pakistan'ın Yeni Anayasası), *Journal of Asian and African Studies*, 1973, cilt 8, ss.190-204.
31. "Islam and the Problem of Economic Justice" (İslam ve Ekonomik Adalet Sorunu), *The Pakistan Economist*, 1974, cilt 24, ss.14-39.
32. "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies" (Evrenin Ezeliyeti Sorunu ve Gök Cisimleri), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, yayınlayan G.F. Hourani, State University of New York Press, Albany, 1975, ss.222-237.

33. "The God-World Relationship in Mulla Sadra" (Molla Sadra'da Allah-Âlem İlişkisi), yukarıdaki aynı kitapta, ss.238-253.
34. "Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca" (Mekke'deki Müslüman Toplumunun İlk Temelleri), *Studia Islamica*, 1976, cilt 43, ss.5-24.
35. "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era" (Eyup Han Dönemindeki Bazı İslamî Sorunlar) *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*, yayınlayan Donald P. Little, E.J.Brill, Liden, 1976, ss.284-302. Türkçe çevirisi bu sayıda yayınlanmıştır.
36. "The Religious Situation of Mecca from the Eve of Islam up to the Hijra" (İslam'ın Doğuşundan Hicret'e Kadar Mekke'deki Dini Durum), *Islamic Studies*, 1977, cilt 16, sayı 4, ss.289-301.
37. "Divine Revelation and the Prophet" (Vahiy ve Peygamberimiz), *Hamdard Islamicus*, 1978, cilt 1, sayı 2, ss.66-72.
38. "A Muslim Response to Christian Particularity and the Faith of Islam" (İslam İnancı ve Hıristiyan Özelliğine bir Müslümanın Cevabı), *Christian Faith in a Religiously Plural World*, yayınlayan Donald G. Dawe ve John B. Carman, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1978, ss.69-79.
39. "Evolution of Soviet Policy toward Muslims in Russia: 1917-1965" (Rusya'daki Sovyet Müslüman Politikasının Evrimi: 1917-1965), *Journal of the Institute for Muslim Minority Affairs*, 1979-80, cilt 1-2, ss.28-46.
40. "Iqbal, the Visionary; Jinnah, the Technician; Pakistan, the Reality" (Teorisyen Olarak İqbal; Pratisyen Olarak Cinnah; Bir Gerçek Olarak Pakistan), *Iqbal, Jinnah and Pakistan: The Vision and the Reality*, yayınlayan C.M. Naim, Syracuse University, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse, N.Y., 1979, ss.1-9.
41. "Islam: Challenges and Opportunities" (İslam: Sorunları ve Geleceği), *Islam: Past Influence and Present Challenge in Honour of W.M. Watt*, yayınlayan Alford T. Welch ve Pierre Cachia, State University of New York Press, Albany, N.Y., 1979, ss.315-330.
42. "Towards a Reformulation of the Theory of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest" (İslam Hukuk Teorisinin Yeniden Oluşturulmasına Doğru: Şeyh Yamani'nin Masâlih-i Mürsele Görüşü), *New York University Journal of International Law and Politics*, 1979, cilt 12, sayı 2, ss.219-224.
43. "Islam: Legacy and Contemporary Challenge" (İslam: Geçmiş ve Çağın Getirdiği Sorunlar), *Islamic Studies*, 1980, cilt 19, sayı 4, ss.235-246.
44. "Islamic Studies and the Future of Islam" (İslamî Araştırmalar ve İslam'ın Geleceği), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems, Seventh Giorgio Della Vida Conference*, yayınlayan Malcolm H.Kerr, Undena Publications, Malibu, California, 1980, ss.125-133.
45. "Mir Dâmâd's Concept of Huduth Dehrî: A Contribution to the Study of the God-World Relationship Theories in Safavid Iran" (Mir Dâmâd'da Hudus-u Dehrî Kavramı: Safevî İran'ında Tanrı-Alem İlişkisi Üzerine Olan Çalışmalara Bir Katkı), *Journal of Near Eastern Studies*, 1980, cilt 39, ss.139-151.
46. "Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality" (İbn Sina'da Öz ve Varoluş: Hurafe ve Gerçekler), *Hamdard Islamicus*, 1981, cilt 4, sayı 1, ss. 3-14.
47. "Roots of Islamic Neo-fundamentalism" (Yeni İslamî Kökenciliğin Temelleri), *Change in the Muslim World*, yayınlayan Philip H. Staddard ve diğerleri, Syracuse University Press, Syracuse N.Y., 1981, ss.23-35.
48. "Islam and Health: Some Theological, Historical and Sociological Perspectives" (İslam ve Sağlık: Bazı Kelamî, Tarihî ve Sosyolojik Bakış Açıkları), *Hamdard Islamicus*, 1982, cilt 5, sayı 4, ss.75-88.
49. "Islam's Attitude Toward Judaism" (İslam'ın Musevîliğe Karşı Tutumu), *The Muslim World*, 1982, cilt 72, ss.1-13.
50. "The Law of Rebellion in Islam" (İslam'da İsyan Kanunu), *Islam in the Modern World, 1983 Paine Lectures in Religion*, 8.dizi, yayınlayan Jill Raitt, University of Missouri-Columbia, Columbia, M.O., 1983, ss.1-10.
51. "The Message and the Messenger" (Tebliğ ve Elçi), *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, yayınlayan Marjorie Kelly, Praeger Publications, New York, 1984, 29-54.
52. "The Principle of Shûrâ and the Role of the Ummah in Islam" (Şurâ İlkesi ve Toplumun İslam'daki Yeri), *Journal of the University of Baluchistan*, 1982, ayrıca *American Journal of Islamic Studies*'de basılmıştır, 1984, cilt 1, ss.1-9.
53. "The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation" (Kadının İslam'daki Yeri: Çağdaşçı Bir Yorum), *Separate Wolds: Studies of Purdah in South Asia*, yayınlayan Hanna Paponek ve Gail Minault, Chanakya Publications, Delhi, 1982, ss.285-310.

54. "Status of Women in the Qur'an" (Kadının Kur'an-daki Yeri), *Women and Revolution in Iran*, yayınlayan Guity Nashat, Westview Press, Boulder, Colorado, 1983, ss.37-54.
55. "A Survey of Modernization of Muslim Family Law" (İslam Aile Hukukunun Çağdaştırılması Hakkında Bir Deneme), *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1980, cilt 11, ss.451-465.
56. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" (Kur'an'ın Bazı Temel Ahlâki Kavramları), *Journal of Religious Ethics*, 1983, cilt 2, ss.170-185.
57. "Islam and Medicine; A General Overview" (İslam ve Tıp: Genel Bir Bakış), *Perspectives in Biology and Medicine*, 1984, cilt 27, sayı 4, ss.585-597.
58. "Muhammad Iqbal and Atatürk's Reform" (Muhammed İkbâl ve Atatürk'ün Getirdiği Yenilikler), *Journal of Near Eastern Studies*, 1984, cilt 43, ss.157-162.
59. "Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors" (Batılı Yazarların Kur'an Üzerine Bazı Yeni Kitapları), *Journal of Religion*, 1984, cilt 64, sayı 1, ss.73-95.
60. "Approaches to Islam in Religious Studies: A Review" (Dinî Araştırmalardaki İslam'a Olan Yaklaşımlar: Bir Tanıtım), *Approaches to Islam in Religious Studies*, yayınlayan Richard C. Martin, University of Arizona Press, Tuscon, 1985, ss.189-202.
61. "Law and Ethics in Islam" (İslam'da Hukuk ve Ahlâk), *Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Conference, 1983, in Honor of Fazlur Rahman*, yayınlayan R.Hovannisian, Undena Publications, Malibu, California, 1985, ss.3-15.
62. "Islam in Pakistan" (Pakistan'da İslam), *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 1985, cilt 3, sayı 4, ss.34-61.
63. "Personal Statement" (Kişisel Görüşü), *Courage of Conviction: Prominent Contemporaries Discuss Their Beliefs and How they Put them into Action*, yayınlayan Philip L.Berman, Ballantine Books, New York, 1985, ss.153-159. Reprinted herewith in this Journal with Turkish translation as "An Autobiographical Note" ("Kısa Otobiyografi" başlığı ile bu sayıda basılmıştır.)
64. "Palestine And My Experiences With the Young Faruqi" (Genç Faruki ile Anılarım ve Filistin) *Islamic Horizons* special issue, 1986, ss. 39-42. Bu sayıda Türkçe çevirisi ile birlikte basılmıştır.
65. "Translating the Qur'an" (Kur'an'ı Çevirme), *Religion and Literature*, 1988, cilt 20, ss.23-30.
66. "Islamization of Knowledge" (Bilginin İslamileştirilmesi), *American Journal Of Islamic Social Sciences*, 1988, cilt 5, ss.3-11.
67. "Development of the Doctrine of *Samâ'* in Islam up to Nizam al-Din (d.1325)" (Nizamuddin'in (Ö.1325) Zamanına Kadar İslam'da Semâ Öğretisinin Gelişimi), Probably an incomplete article, in Fazlur Rahman collection at the International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University, Malaysia.
68. "Muslim Identity in the American Environment: The Turkish case (Amerika Ortamında Müslüman Kimliği: Türk Toplumunun Durumu), a conference given to the Turkish community in Chicago, March 1980, printed herewith in this issue of the *Journal of Islamic Research* (Chicago'daki Türklere verilen bir konferansı, bu sayıda yayınlanmıştır).

ENCYCLOPEDIA ARTICLES / ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

1. *Encyclopedia of Philosophy* (Felsefe Ansiklopedisi), ed. Paul Edwards, New York: The Macmillan company and The Free Press, 1967, S.v., "Islamic Philosophy" (Yazdığı madde: "İslam Felsefesi").
2. *Encyclopedia Britannica, Fifteenth Edition* (Onbeşinci Baskısı), ed. Philip W. Goetz, Chicago: Encyclopedia Britannica Inc. 1974, S.v. "The Legacy of Muhammad", "Sources of Islamic Doctrine and Social Views", "Doctrines of the Qur'an", "Fundamental Practices and Institutions of Islam", "Theology and Sectarianism", and "Religion and the Arts" (yazdığı maddeler: "Hz.Muhammed'in Bıraktığı Miras", "İslamî Öğreti ve Toplumsal Görüşlerin Kaynakları", "Kur'an'ın Öğretileri", "İslam'da Temel Emirler ve Kurumlar", "Kelam ve Mezhepçilik", ve "Din ve San'at").
3. *Encyclopedia of Islam, New Edition* (İslam Ansiklopedisi, Yeni Baskısı), ed.H.A.R. Gibb, et al. Leiden: E.J.Brill, 1979, S.v. "Akıl", "Andjuman", "Arad", "Bahmanyar", "Bakâ' wa Fanâ", "Barâhima", "Basit wa Murakkab", "Dhât" and "Dhawk" (yazdığı maddeler: "Akıl", "Encümen", "Araz", "Behmenyar", "Bekâ ve Fenâ", "Berâhime", "Basit ve Mürekkep", "Zât" ve "Zevk").
4. *Encyclopedia of Religion* (Din Ansiklopedisi), ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, S.v., "Islam", "Iqbal, Muhammed", ve "Mulla Sadra" (Yazdığı maddeler: "İslam", "İkbâl, Muhammed", ve "Molla Sadra").

BOOK REVIEWS / KİTAP TANITIMLARI

1. Review of *Ash-Shâfi'i's Risâlah: Basic Ideas* ("Şâfi'i'nin Risalesi: Temel Fikirler" adlı kitabın tanıtımı), by Khalil Semaan. In *Islamic Studies* 1, no 3, (1962), 128-131.
2. Review of *Averroes' Tahâfut-al-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)* (İbn Rüşd'ün *Tutarızlığın Tutarızlığı* adlı eserin geniş dipnotlu İngilizce çevirisine yazdığı tanıtım), by Simon van den Bergh. In *Bibliotheca Orientalis* 14(1957):105-106.
3. Review of *Avicenna: Scientist and Philosopher, A Millenary Symposium* (İbn Sina: "Âlim ve Filozof, Bininci Yıl Sempozyumu" adlı eserin tanıtımı), ed. G.M.Wickens, In *Bibliotheca Orientalis* 13(1956):73-74.
4. Review of *Faith and Belief* ("İman ve İnanç" adlı eserin tanıtımı), by Wilfred Cantwell Smith, In *Muslim World* 71(1981):146-147.
5. Review of *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* ("Kur'an'da Allah ve İnsan: Kur'anî Dünya Görüşünün Semantiği" adlı eserin tanıtımı), by T.Izutsu, In *Islamic Studies* 5, no 2, (1966):221-224.
6. Review of *Ibn 'Abbad de Ronda (1333-1390): Lettres de Direction Spirituelle (al-Rasâil aş-Şuğrâ), Texte Arabe* ("İbn Abbad'ın er-Resâilu's-Suğra" sınıfının uzun dipnotlu eleştirel basımının tanıtımı), ed.Paul Nwiya. In *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22(1959):P 584-585.
7. Review of *L'Imagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*, ("İbn Arabî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Yarattığı Hayal" adlı kitabının tanıtımı) by Henry Corbin. In *Bibliotheca Orientalis* 17(1960):271-273.
8. Review of *Inhâ' al-Sakan ilâ man yutâlî'u l'lâ' al-Sanan* ("Inhâ'us-Seken ilâ men yutali'ul'lâ' es-Sunan" adlı eserin tanıtımı), by Zafar Ahmad al-'Uthmanî al-Tahanawî. In *Islamic Studies* 3, no 4 (1964):538-539.
9. Review of *L'Islam dans de Mirrair de l'Occident* ("Batı Aynasında İslam" adlı eserin tanıtımı), by Jacques Waardenburg. In *Islamic Studies* 5, no 3 (1966):315-316.
10. Review of *Islamic Jurisprudence* ("Usul-u Fıkıh" adlı kitabın tanıtım), by Kemal A. Faruk. In *Islamic Studies*, 2, no 2 (1963):287-290.
11. Review of *Islamic Jurisprudence: Shâfi'i's Risâlah* ("Usul Fıkıh: Şâfi'i'nin Risalesi" adlı çevirinin tanıtımı), trans, and ed.Majid Khadduri. In *Islamic Studies* 1, no 3 (1962):128-131.
12. Review of *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* ("Orta Çağ'da İslamî Eğitim Üzerine Kaynaklar" adlı eserin tanıtımı), by A.S.Tritton. In *Bibliotheca Orientalis* 19 (1962):181-182.
13. Review of *Friends Not Masters: A Political Autobiography* ("Efendiler Değil, Dostlar: Siyasî Bir Otobiyografi" adlı Eyüp Han'ın otobiyografisine yazdığı tanıtım), by Mohammad Ayup Khan, former President of Pakistan. In *Islamic Studies* 6, no 2 (1967):197-199.
14. Review of *La Notion Creatrice de la ma'rifa chez Ghazali* ("Gazali'de Yarattığı Bilgi" adlı kitabın tanıtımı), by Farid Jabre. In *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959):362-364.
15. Review of *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'apres son Oeuvre as-Sifâ* (İbn Sina'nın "Kitabu's-Şifâ" adlı eserin Psikoloji bölümünün Fransızca çevirisine yazdığı tanıtım), trans. and ed.Jan Bakos. In *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958):407-409.
16. Review of *The Wisdom of the Throne* (Molla Sadra'nın: "el-Şevahidu'r-Rububiyye" adlı eserinin İngilizce çevirisine yazılan tanıtım), by James Winston Morris, In *Muslim World* 73, no 1 (1983):67.