

TEFSİR TARİHİNDE EHL-İ KUR'AN EKOLÜ*

Yard. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

Bu makale, özellikle çok yakın bir geçmişte “Kur'an'a dönüş” ve/veya “Kur'an İslâmî” gibi birtakım popülist söylemlerle de ülke gündemine taşınan anlayışın İslâm ilim, kültür ve düşünce tarihindeki müesses formu olan Ehl-i Kur'an ekolünün ortaya çıkışı ve temsilcileri ile genellikle “Hint İslâm Modernistleri” diye anılan ekol mensuplarının Kur'an ve tefsir konusundaki yaklaşımları hakkında özlü bir bilgi ve değerlendirme sunmayı hedeflemektedir.

* 1999 yılında telif edilmiş olan bu makalede büyük ölçüde Hâdim Hüseyin İlahîbahş'ın, *el-Kur'ânîyyûn* (Taif 1409/1989) adlı eseri ile Abdülhamit Birişik'in, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'an Ekolü* konulu doktora tezinden (MÜSBE, İstanbul 1996) istifade edilmiştir. Birişik'in anılan tezinin *Hind Alt Kıtası düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul 2001) ismiyle neşredilmesi, bizi, bu makalenin yayımının ait olduğu alana fazla bir katkı sağlamayacağı düşüncesine sevk etmiştir. Ancak anılan tez çalışmasının çok kapsamlı olması, Ehl-i Kur'an ekolünün Kur'an ve yorum anlayışını bir makalenin mahud sınırları içinde kısa ve özlü bir şekilde aktarmanın yine de faydadan hâli olmayacağı fikrini ilham etmiş ve bu yüzden makalenin yayımına karar verilmiştir. Bu vesileyle, yoğun bir emek mahsulü olan doktora çalışmasıyla makalenin bilgi muhtevasına çok büyük katkıda bulunan değerli dostum ve fakülte yıllarımdan sınıf arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Abdülhamit Birişik'a teşekkür etmeyi borç biliyorum.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. e-mail: ozturk65@yahoo.com

I. EHL-İ KUR'AN EKOLÜ

A. Ekolün Ortaya Çıkışı

İlk olarak Hint Alt kıtasında ortaya çıkan bu hareket, Abdullah Çekrâlevî tarafından 1902 yılında Lahor'da *Ehl-ü'z-Zıkr ve'l-Kur'an* ismiyle tesis edilmiştir. Bu dönemde Bâbâ Muhammed Cetto ve Muhkem-i Dîn Kefeş gibi bazı varlıklı kimseler tarafından finanse edilen¹ ve daha ziyade Batı tarzı eğitim görmüş kesimleri etkileyen hareket, sayıları onu geçmeyen temsilcilerince ortaya atılan görüş ve düşünceler paralelinde birtakım değişmelere uğramak suretiyle günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.² Esasen bu hareket Seyyid Ahmed Han başta olmak üzere Çerağ Ali, Muhsinü'l-Mülk ve Seyyid Emir Ali gibi modernist eğilimli diğer fikir adamlarının ortaya attıkları düşüncelerin müesses formudur. Başlangıçta Ehl-i Kur'an hareketine Abdullah Çekrâlevî ile Muhibbü'l-Hak Azımabâdî (ö. 1953) önderlik etmiştir. Zaman içerisinde değişik bölgelerde de taraftar bulan bu hareketin temsilciliğini, Çekrâlevî'nin 1914'de vefat etmesinin ardından sırasıyla, Ahmedüddîn Amrîtsârî (ö. 1936), Hâfız Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955) ve Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) üstlenmiştir.³

Çekrâlevî, diğer Müslümanların özellikle Sünnet konusundaki genel kabullerini red hususunda tavizsiz bir yaklaşım sergilemeyi tercih etmesine karşın hareketin Hindistan'ın doğusunda bulunan Bihar'daki önderi Muhibbu'l-Hak

¹ Hâdim Hüseyin İlähibahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtuhum Havle's-Sünne*, Mektebetü's-Siddîk, Taif, 1409/1989, s. 25 vd.; Abdülhamit Birişik, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'an Ekolü*, (yayımlanmamış doktora tezi), İst., 1996, s. 319.

² Birişik, *a.g.e.*, s. 288.

³ Birişik, *a.g.e.*, s. 291. Mensuplarının “Münkirîn-i hadîs”, “Kur'ânî”, “Neyçirî” ve “Pervizî” lakaplarıyla da anıldığı Ehl-i Kur'an hareketinin günümüzdeki en önemli temsilcileri, Lahor'daki *İdâre-i Tulû-i İslâm* ve *Dâru'l-Kur'an Encümen-i Ümmet-i Müslime* adını taşıyan teşekküllerdir. Ayrıca Pakistan devleti tarafından desteklenen ve bir ölçüde modernist düşüncüyü temsil eden *İdâre-i Sekâfet-i İslâmiye (Institute of Islamic Culture)* adlı kuruluş, yayımladığı çok sayıda kitap ve çıkardığı ilmî dergiyle hadis inkarcılığını ve Ehl-i Kur'an düşüncesini desteklemekle suçlanmaktadır. Perviz'in, görüşlerini geniş halk kitlelerine ulaştırmak amacıyla 1938 yılında çıkarmaya başladığı *Tulû-i İslâm* adlı dergi halen yayım hayatına devam etmektedir. Ekolün Lahor'daki kolunun etkili bir yayın organı da, *Belâğu'l-Kur'an* dergisidir. İlähibahş, *a.g.e.*, s. 57-64; Birişik, *a.g.e.*, s. 292.

Azîmâbâdî daha esnek bir siyaset izlemiştir.⁴ Çekrâlevî, sözü edilen yaklaşım çerçevesinde düşüncelerini yaymak için konuşmalar yapıp bazı eserler kaleme almış, ayrıca muhaliflerinin eleştirilerine cevap vermek maksadıyla *İşâ'atü'l-Kur'an* adıyla bir de dergi yayımlamıştır. Çekrâlevî yayım faaliyetlerinin yanı sıra kendilerine ait mescitlerde taraftarları ile birlikte propagandistliğe devam etmişse de halktan pek fazla rağbet görmemiştir. Adı geçen zatın kendisi gibi düşünmeyenlere karşı son derece keskin ve tavizsiz bir tavır takınmasının bunda rolü olduğu gibi, bölgede büyük oluşumların tesisi için gerekli olan mürit-mürşit ilişkisi tarzında bir yapılanmaya şiddetle karşı olması da özellikle eğitimsiz halk kitlelerinin harekete katılmasını olumsuz yönde etkilemiştir.⁵

Öte yandan o dönemde hareketin temsilcilerinin karşısına klasik İslâmî ilimlerdeki derin bilgi birikiminin yanı sıra akli da iyi kullanan Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi şahsiyetler yerine nassın ve bilhassa hadislerin zahirine tavizsiz bir şekilde bağlanan Ehl-i Hadis⁶ gibi bir akımın çıkması, bu harekete ivme kazandırmış ve Ehl-i Hadis ekolünün akli en zayıf hadise dahi feda etmesi, hadisin metninde problemler olmasına rağmen senetteki zahirî sağlamlığı öne çıkarması, Ehl-i Kur'an hareketinin düşünce mimarı olan Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının işini kolaylaştırmıştır.⁷ Bu bağlamda, Daniel Brown da Ehl-i Kur'an ekolünün, rasyonalist ve Batı'dan ciddi şekilde etkilenmiş bir düşünce hareketi

⁴ Muhammed Tâhir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, çev. Hüseyin Aslan, Pınar Yay., İst., 1985, s. 84-85.

⁵ Birişik, *a.g.e.*, s. 291.

⁶ Hind yarımadasındaki bu ekol imamları taklit etmeme ve amelde hadise tabi olma hususundaki ısrarlarından ötürü Ehl-i Hadis adıyla tarihe geçmiştir. Esasen bu ekol, dördüncü yüzyılda mevcut idi. Ancak ekolün ikinci dirilişi, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) hadisle amel fikriyle nazarî olarak başladı. Onun ardından torunu Şah Muhammed İsmail Dihlevî (ö. 1246/1831) bu anlayışı daha da geliştirdi. Daha sonra ise, Şah Muhammed İshak Dihlevî'nin talebesi Seyyid Nezir Hüseyin Dihlevî (ö. 1320/1902), verdiği hadis derslerinde, imamları taklit etme geleneğinin terk edilip hadisle amel edilmesi fikrini savunan talebeler yetiştirdiği için, bu ekolün kurucusu olarak anılmıştır. Ehl-i Hadis'in temel görüşleri hakkında bkz. Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yay., İst., 1995, s. 251-255.

⁷ Birişik, *a.g.e.*, s. 290

olmaktan çok,⁸ Ehl-i Hadis'in katı nasclılığına bir tepki olarak ortaya çıktığını söylemekle aynı noktaya işaret etmiştir.⁹ Nitekim, Ehl-i Kur'an hareketinin özellikle Ehl-i Hadis'in etkin olduğu Batı Pencab, Lahor ve Amritsar gibi iki bölgede yoğunlaşmasının yanısıra Çekrâlevî'nin başlangıçta Ehl-i Hadis mensubu iken sonradan katı bir hadis aleyhtarı olması da¹⁰ bu hareketin Ehl-i Hadis'e yönelik tepkinin sonunda ortaya çıktığına ilişkin bir veri olarak değerlendirilebilir.

Ehl-i Kur'an ekolü üzerine hacimli bir çalışma yapan Hâdim Hüseyin, hareketin ortaya çıkışında Müslümanların siyasal ve kültürel açıdan geri kalmışlıkları ile bu olumsuz durumun sömürgeci İngilizler tarafından kullanılmasının önemli rol oynadığını belirtmekte, ayrıca İngilizlerin Hint alt kıtasındaki sömürgelerini devam ettirebilmek için yerli halktan çok sayıda insana yardım ve destek sağladıklarını, bu insanların başında da Ahmed Han'ın yer aldığını söylemektedir.¹¹

Bu bağlamda, sözü edilen geri kalmışlık olgusunun bir tezahürü olarak, bazı İslâmî çevrelerin Batı bilim ve teknolojisinin büyümesine kapılması ve İslâmî öğretileri bu bilimsel verilerin ışığında yorumlamak istemesinin de¹² hareketin ortaya çıkışında hatırı sayılır bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Ancak gerek Hâdim Hüseyin, gerekse M. Tahir Hekim, harekete önderlik eden şahsiyetlerin Müslümanları tek bir çatı altında toplama ve onları Hanefilik, Şâfîlik ve Hanbelîlik gibi farklı mezheplere mensubiyetten kurtarma yönündeki bilinç ve duyarlıklarının Ehl-i Kur'an ekolünün ortaya çıkışına zemin hazırlayan en temel faktör olduğunu belirtmektedir.¹³

⁸ Daniel Brown, *Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan*, (yayımlanmamış doktora tezi), The University of Chicago, Chicago, 1993, s. 83.

⁹ Brown, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰ Birişik, *a.g.e.*, s. 291.

¹¹ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 23.

¹² Hekim, *a.g.e.*, s. 86.

¹³ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 24; Hekim, *a.g.e.*, s. 87.

Bütün bu mülahazalar çerçevesinde Ehl-i Kur'an ekolünün topyekün İslâm ümmetinin özelde Hint alt kıtasında genelde de dünyanın tüm bölgelerinde tecrübe ettiği düşünsel, kültürel, siyasal ve sosyal krizi aşma çabasına matuf çözüm arayışlarının yoğunlaştığı bir konjonktürde vücut bulduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Mümtaz'er Türköne'nin deyişiyle, "bütün İslâm tarihi boyunca Müslümanların yaşadıkları en düşkün dönem olan 19. yüzyıla"¹⁴ rastlayan bu zaman diliminde Batı, tarihi inşa eden bir özne rolünü oynarken, İslâm âlemine içinde bulunduğu durum gereği bu inşacı öznenin nesnesini oynama rolü reva görülmüştür. Kuşkusuz bu rol, öznenin konumuna imrenme ve onun üstlendiği rolü üstlenme iştiyakını kamçulamıştır. Bu iştiyak ve özlemi gidermeye yönelik gayretler, sonuçta anılan coğrafyanın Müslüman aydınlarını yeni bir İslâm imajı oluşturmaya sevk etmiştir. İşte Ehl-i Kur'an hareketi de bu yöndeki gayretlerin bir ürünü olarak varlık kazanmıştır. Ne var ki bu harekete öncülük edenler, Batı karşısındaki mağlubiyetten kurtulmanın yolunu yine Batı'da aramışlar ve bu çerçevede, moderniteyi mutlak bir veri olarak kabul edip ona ait olgu, değer ve kavramları İslam'la meczetmek¹⁵ ve hatta bunların en mükemmel şekliyle İslam'da varolduğunu iddia etmeye kadar giden eklektik, sentezci ve konformist bir anlayış tesis etmişlerdir.¹⁶

Bu anlayış dahilinde dinî değer ve kavramları Batı modernizminin verileriyle test etmek ve böylece İslâm dünyasında ortaya çıkan çok boyutlu krizi özdeşleşme yoluyla aşmaya çalışan savunmacı bir eğilim egemen kılınmış ve gerçekliğin ilerlemeci bir tarzda yakalanmaya çalışılmasından dolayı gözlem yöntemi kullanılmış; dolayısıyla insan zihninin kapasitesi dışında kalan hususlar ya reddedilmiş ya da aklileştirilmiştir. Zihnin kapsamı dışında kalan her şeye bu yöntem uygulanınca, tabiatıyla din de epistemolojik anlamda kanıtlanmamış bir

¹⁴ Mümtaz'er Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, 1993, sayı: 1, s. 74.

¹⁵ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü'l-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1955, s. 337-338.

¹⁶ Kadir Canatan, "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)", *Bilgi ve Hikmet*, 1995, sayı: 9, s. 36.

hipotez menzilesine indirgenmiştir.¹⁷ Hâsılı, söz konusu anlayışa özgü hususiyetler şu beş temel prensip çerçevesinde şekillenmiştir: (i) Din ve bilimin verilerini birbiriyile uyumlu hale getirme (pozitivizm); (ii) Kur'an'ı aklın verileriyle yorumlama (rasyonalizm); (iii) Vahiy ile doğa yasalarını uzlaştırma (natüralizm); (iv) Dinî hukuka mezhepler-üstü bir form kazandırma (liberalizasyon); (v) İslâm hukukunun ikinci temel kaynağı olan hadislerin radikal eleştirisi, icmanın reddi ve içtihat müessesinin her Müslüman bireyi içine alacak nitelikte bir genişletmeye tabi tutulması (antitradisyonizm).¹⁸

B. Ekolün Önde Gelen Temsilcileri

1. Seyyid Ahmed Han

Esasen, Seyyid Ahmed Han Ehl-i Kur'an ekolünün müesses formu içinde yer alan bir şahsiyet değildir. Ancak, ekolün temel görüş ve iddiaları incelendiğinde bunların esin kaynağının büyük ölçüde Seyyid Ahmed Han ve ona ait düşüncelerden müteşekkil olduğu görülmektedir. Nitekim M. Tahir Hekim, "Ehl-i Kur'an fırkasının doğuşu ve ortaya çıkışından söz eden kaynaklar, onların Seyyid Ahmed Han hareketinin ektiği tohumların doğal meyveleri olduklarında müttefiktirler"¹⁹ şeklindeki ifadesiyle bu olguyu çok açık bir şekilde dile getirmiştir.

Seyyid Ahmed Han, 17 ekim 1817'de Delhi'de doğdu. Neseplerinin Hz. Hüseyin vasıtası ile Hz. Peygamber'e ulaştığı yolundaki iddiadan dolayı aile fertleri "seyyid" unvanını taşımaktadır. Ahmed Han, ilk tahsilini geleneklere uygun olarak annesinin yanında tamamladı. Daha sonra Farsça, Arapça, matematik ve geometri eğitimi gördü; şiir ve edebiyatla da ilgilendi. 1838 yılında babası Müttakî Han'ın ölümü üzerine hayatını kazanmak için çalışmak zorunda kaldı ve Delhi Ceza Mahkemesi zabıt kâtipliğine tayin edildi. Bu sırada açılan hakimlik sınavını kazanarak 1841'de Manipûr'a stajyer hakim olarak atandı. Bunu izleyen zaman

¹⁷ Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 145.

¹⁸ Canatan, *a.g.m.*, s. 37.

¹⁹ Hekim, *a.g.e.*, s. 85.

zarfında resmi görevli olarak değişik bölgelere gönderilen Ahmed Han, 1857 yılında İngilizlere karşı başlatılan ve Hint tarihine “sipahi ayaklanması” olarak geçen harekette tamamen İngilizlere bağlı kaldı.²⁰ O sırada ikamet ettiği Bicorn’daki birçok kadın ve erkek İngiliz’i Meerut’a göndermek suretiyle hayatlarını kurtardı. Bu hareketi İngilizler tarafından takdirle karşılanarak kendisine “Star of India” (Hind yıldızı) nişanının Companion rütbesi verildi. Daha sonra intikam almak için karşı harekete geçen İngiliz askerlerine karşı bu defa da masum halkın kurtarılmasında büyük hizmetleri oldu.²¹

Ahmed Han 1869 yılında oğullarıyla birlikte İngiltere’ye gitti ve burada meslekî tetkiklerle birlikte İngiliz üniversite teşkilatını da inceledi. Özellikle Kraliçe Victoria’dan ve İngiliz devlet adamlarından büyük ilgi gördü. Hindistan’a dönüşünde *Tehzîbü’l-Ahlâk* (Purification of Morals) adıyla aylık bir gazete çıkararak Müslümanlara modernleşmenin yollarını öğretmek ve İngiliz hükümetine ısıdırmak için gayret gösterdi; din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin her işe karıştırılmaması gerektiğini savundu. 24 Mayıs 1875’te, Kraliçe Victoria’nın doğum yıldönümünde, en büyük eseri sayılan Aligarh’taki Mohammadan Anglo-Oriental College’i kurdu ve bütün mesaisini bu okula vermek maksadıyla hakimlik görevinden ayrıldı ve Aligarh’a yerleşti.²²

1886’da ülke Müslümanlarını eğitim, öğretim ve siyaset alanlarında aydınlatmak amacıyla ve her yıl toplanmak üzere The Mohammadan Educational Conference’ı (İslâm Eğitim Konferansı) başlattı ve bir yıl sonraki konferansta Millî Kongre’yi şiddetle tenkit etti. Bu çerçevede İngiliz hükümetinin aleyhine olan Millî Kongre ile birlikte oldukları takdirde Müslümanların İngiliz hükümetinin teveccühünü kaybedeceklerini, dolayısıyla mağdur olacaklarını savundu. Onun bu çabaları İngilizler tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandı ve kendisine “Sir”

²⁰ Ahmed Han’ın loyalist politikasına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Ira M. Lapidus, *A History Islamic Societies*, Cambridge University Press, London, trz., s. 727.

²¹ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yay., Ankara, 1997, s. 37; Mustafa Öz, “Ahmed Han”, *DİA*, İst., 1989, II, 73.

²² Öz, *a.g.m.*, II, 73.

ve “Knight Commander of the Star of India” (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanı verildi. 1889’da Edinburg Üniversitesi tarafından fahri doktor unvanıyla da taltif edilen Ahmed Han 27 Mart 1898 tarihinde Aligarh’ta öldü.²³

Bu kısa biyografiden de anlaşılacağı üzere, Ahmed Han’ın temel siyaseti İngilizlere sadakat (loyalizm),²⁴ eğitim felsefesi ise tamamen Batı’ya endeksli bir anlayış üzerine ikame edilmiştir. Ahmed Han, sadece İngilizlerin yanında kalmamış aynı zamanda Hindistan’ın da bir Luther’e ihtiyacı olduğu temel kabulünden hareketle, İslâm düşüncesinin reforme edilmesi gerektiği fikrini savunmuştur. Bu reformasyon projesinde 19. yüzyıl Batı dünyasına ait rasyonalist ve natüralist felsefenin verileri esas alınmıştır. Rasyonalizmin metin, suje ve bu ikisi arasında gerçekleşen anlama aktına dair geliştirdiği dünya görüşü, İslâm düşüncesinin en zayıf dönemini yaşadığı 19. yüzyıla denk geldiği için, İslâm dünyasında da büyük ölçüde etkili olmuş ve bu düşüncenin en ateşli savunucularından biri olan Seyyid Ahmed Han da son dönem İslâm düşünürleri tarafından rasyonalist olarak takdim edilmiştir.²⁵

Esasen, Ahmed Han’ı dini rasyonel olana indirgemeye sevkeden âmil, yaşadığı dönemde din-bilim çatışmasından söz ediliyor olmasıydı. Oysa din çok kere bilimle değil, şu veya bu derecede bilime öncül olan aksiyomlarla çelişir. Ne var ki Ahmed Han, bu ayırımı dikkate almadan, hatalı bir şekilde, dinî unsurları çağının rasyonel olarak kabul edilen görüşlerine indirgemeye çalışmıştır.²⁶

2. Abdullah Çekrâlevî

Asıl adı Gulâm Nebî olan ve 1899 yılında ismine “Abdullah”ı ekleyen Abdullah b. Abdullah el-Çekrâlevî, 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Pencab eyaletindeki Miyânvalî bölgesinin Çekrâle şehrinde dünyaya geldi.²⁷ Ehl-i Kur’an

²³ Düzgün, *a.g.e.*, s. 38.

²⁴ Loyalizm hakkında geniş bilgi için bkz. Düzgün, *a.g.e.*, s. 43-46.

²⁵ Şaban Ali Düzgün, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”, 2. *Kur’an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996, s. 305.

²⁶ Düzgün, *a.g.m.*, s. 310.

²⁷ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 25; Birişik, *a.g.e.*, s. 319.

hareketinin kurucusu olan Çekrâlevî, ilk eğitimini aile çevresinden ve mahallî medreselerden aldı. Sonra Delhi'ye giderek Ehl-i Hadis ekolünün kurucusu Nezir Hüseyin Dihlevî'den hadis okudu. Buradaki eğitiminin ardından Ehli Hadis meşrebine uygun olarak tedaris ve telif hayatını sürdürdü. Ehl-i Hadis ekolünün anlayışı doğrultusunda fıkıh mezheplerine karşı çıkan Çekrâlevî, amcası oğlu Kâdî Kamerüddîn ile yaptığı bir münazaranın ardından Kur'an dışında hiçbir vahiy bulunmadığı ve şeriatla hadislerin Kur'an yerine konulamayacağı görüşünü benimsedi. Bu tarihten sonra hadisle ameli bir tarafa bıraktığı gibi, hadislerin İslâm'ın kaynağı olma bakımından itimada şayan olmadığı düşüncesini yaymaya başladı.²⁸ Bu bağlamda, Çekrâlevî'nin Lahor'a ilk geldiğinde, "Kur'an ve Buhârî'nin Sahîh'i dışında güvenilir bir kitap yoktur" şeklinde bir görüşü savunduğu; bilahare Ahmedüddîn Amritsârî tarafından ikna edildiği ve bu görüşünden dönerek tek güvenilir kitabın Kur'an olduğunu ilan ettiği nakledilmiştir. Ayrıca, Ehl-i Kur'an ekolünün diğer temsilcileri gibi, Çekrâlevî'nin de İngiliz idaresiyle irtibatlı olduğu ileri sürülmüştür.²⁹ Çok iyi derecede Arapça ve Urduca bildiği söylenen Çekrâlevî 1914 yılında Miyânvalî'de vefat etmiştir.³⁰

3. Gulâm Ahmed Pervîz

1903 yılında Doğu Pencab'a bağlı Batale kasabasında dünyaya gelen Gulâm Ahmed Pervîz, ekolün Seyyid Ahmed Han'dan sonra en üretken temsilcisi kabul edilmektedir. Pervîz, ilk Kur'an eğitimini ve dinî bilgilerini Çiştîye tarikatına müntesip ve fıkhıta Hanefî olan dedesinden aldı. Düzenli eğitim hayatını ortaokulla sınırlayarak Lahor'da bir devlet matbaasında katip olarak işe başladı. Buradaki vazifesi uzun yıllar sürdü ve matbaa müdürlüğüne kadar yükseltildi. Bu zaman zarfında düşüncelerinden oldukça etkilendiği Muhammed İkbâl üzerinde çalıştı. Lahor'da geçirdiği günlerde İkbâl'le müteaddit defalar buluşup onun düşüncelerini bizzat kendisinden öğrenme fırsatı da buldu. Bu görüşmeler, Pervîz'in Kur'an

²⁸ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 26-27; Birişık, *a.g.e.*, s. 319.

²⁹ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 30-31.

³⁰ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 28.

üzerindeki çalışmalarında oldukça etkili oldu. Ayrıca Perviz, İkbâl tarafından savunulan “iki millet nazariyesi”ni benimsediği ve bunu yazılarında dile getirdiği için Pakistan’ın kurucu lideri Muhammed Ali Cinnah’ın takdirini kazandı ve aralarında kurulan yakınlık, Cinnah’ın 1948’deki ölümüne kadar sürdü.³¹

Pervîz, dinî çalışmalara daha fazla zaman ayırmak amacıyla 1955 tarihinde kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. 1957 yılında Anayasa çalışmalarını da yürüten İslâm Hukuk Komisyonu’na üye olarak atandıysa da Eyüp Han’ın 1958’deki askerî darbesinden dolayı bu komisyonun ömrü pek kısa sürdü.³² Pervîz, 1958 tarihinde Karaçi’den ayrılarak Lahor’a yerleşti. Lahor’a yerleşmesiyle birlikte yazı hayatına ve sohbetlerine hız veren Pervîz’in çevresinde daha ziyade kolej ve üniversitelerde eğitim gören insanlardan büyük bir taraftar kitlesi oluştu. Başta hadis olmak üzere pek çok konudaki farklı düşünceleri İslâm ilim geleneğine bağlı ulemayı kızdırdı. Geleneksel çizgiyi temsil eden alimler, savunduğu düşüncelerden ötürü Pervîz’in İslâm dairesinden çıktığı yönünde ortak fetva verdiler. Bu fetva, Pervîz’in halk nezdindeki itibarını sarsıp hareket alanını daralttıysa da onu fikirlerinden döndürmedi ve faaliyetlerinden alıkoymadı. Pervîz, 28 şubat 1985’te Lahor’da vefat etti.³³

4. Ahmedüddîn Amritsârî

1861 yılında Amritsar şehrinde dünyaya gelen Ahmedüddîn b. el-Havâce Muhammed b. Muhammed b. İbrahim Amritsârî, Ehl-i Kur’an ekolünün ilmî yönden en verimli ve önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak takdim edilmektedir. Kur’an öğrenimini Hâfız İmâmüddîn’in, dinî ilimleri de tabip Emînüddîn b. Hüsâmeddîn Amritsârî’nin yanında tamamladıktan sonra misyoner okuluna devam etti. Burada Kitab-ı Mukaddes ve devrinin modern ilimlerini okudu. Bu okulun ardından Amritsar’daki İslâmî eğitim veren liseye kaydolarak buradan diploma aldı. Düzenli eğitim hayatını bu şekilde noktlayan Amritsârî, okuma ve araştırma

³¹ Birışık, *a.g.e.*, s. 351.

³² İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 49.

³³ Birışık, *a.g.e.*, s. 352.

konusundaki isteğinden ötürü kendi kendini yetiştirmeye devam etti. İlmî birikimi sebebiyle bölgede ün kazandı ve Amritsar'da bir medreseye hoca olarak atandı. 1917 yılında medrese hocalığından emekli olmasının ardından 1930 yılına değin yine Amritsar'da bulunan bir kız okulunda hocalık yaptı. Bu süre zarfında Kur'an ve tefsire yönelik çalışmalarla meşgul oldu ve hem düşüncelerini yaymak hem de muhaliflerine cevap vermek maksadıyla *Ziyâu'l-İslâm* adlı dergiyi çıkardı. Ayrıca 1926 yılında "Ümmet-i Müslime" adında bir cemiyet kurdu ve bu cemiyete kültürlü ve varlıklı kesimlerden epeyce katılan oldu. Bu cemiyetin faaliyetleri çerçevesinde *Belâğ* ve *Beyân* adlı iki dergi daha çıkardılar. Ailesinin dili olan Pencapça'nın yanı sıra iyi derecede Arapça, Farsça, Urduca ve İngilizce bildiği kaydedilen Amritsârî 1936 yılında vefat etti.³⁴

Babasının yakın dostu olan müfessir Gulâm Ahmed Kusûrî'nin Ahmedüddin'in yetişmesinde büyük rolü olduğu ifade edilmektedir. Gençliğinin ilk yıllarında hadisle amel etmenin gerekliliğine inanan Amritsârî, Kusûrî'nin de etkisiyle bu düşüncelerinden tamamen uzaklaşmıştır.³⁵ Ayrıca Muhammed İkbâl'le müteaddit defalar görüşmüş ve onunla fikir alışverişinde bulunmuştur. Abdullah Çekrâlevî'nin yanı sıra Gulâm Ahmed Kâdiyânî ile de görüştüğü belirtilen Amritsârî'nin, bu son şahısla bazı konularda tartıştıkları, ancak aralarında hiçbir zaman ileri düzeyde bir anlaşmazlık çıkmadığı belirtilmiştir.³⁶

5. Hâfız Eslem Cerâcpûrî

Asıl adı, Muhammed Eslem b. Allâme Selâmetullah el-Behûbâlî olan Hâfız Eslem, 1880 yılında Ceracpur'da dünyaya geldi. Ehl-i Hadis ekolüne mensup bir ailede yetişen ve dokuz yaşına girmeden Kur'an'ı ezberleyen Hâfız, daha sonra Arapça ve o dönemin dinî ilim dili olan Farsça'yı da öğrendi. Hâfız, düzenli okul

³⁴ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 37-39.

³⁵ Birışık, *a.g.e.*, s. 329-330.

³⁶ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 335-338.

eğitimi almamasına rağmen İngilizce ve matematik konusunda da kendisini yetiştirdi.³⁷

1903 yılında Lahor'da günlük çıkarılan *Beyse* gazetesinin baş sütunlarından birinde yazmaya başladı. Bu yazıları sayesinde bölgede şöhreti arttı. Ancak, Aligarh kolejinde Arapça ve Farsça dersleri okutmak için, gazetedeki bu görevinden 1906 yılında ayrıldı. 1912 yılında koleje müdür olan Hâfız, 1921 yılında kolejin üniversiteye dönüştürülmesi üzerine burada Arapça ve Farsça okutmanı olarak görev yaptı. Ancak, Mevlânâ Muhammed'in isteği üzerine Milliyetü'l-İslâmiyye üniversitesine geçen Hâfız, önceki görevinden kısa bir süre sonra ayrılmak durumunda kaldı. Çok sayıda eser ve makale yazan Hâfız, 1955 yılında vefat etti.³⁸

6. İnâyetullah Hân el-Meşrikî

Patan ırkından köklü bir aileye mensup olan Meşrikî, 1888 yılında Lahor'da dünyaya geldi. Ailesinin varlıklı olmasının kendisine bahşettiği geniş eğitim imkanlarını kullanan Meşrikî, lise öğreniminin sonuna kadar Amritsar'da kaldı; daha sonra Pencap Üniversitesi'nde matematik eğitimi aldı. 1907 yılında gittiği Cambridge Üniversitesi'nde ise matematik, fizik ve doğu dilleri branşlarında lisans ve lisansüstü eğitimi gördü. Buradaki öğrenimini tamamlamasının ardından akademik hayatı seçen Meşrikî, 1913-17 yılları arasında Peşâver'deki Islamia College'de müdür yardımcılığı ve müdürlük görevlerinde bulundu.

1926 yılında Kahire'deki hilafet konferansına katıldıktan sonra 1931 yılına kadar süren ve aralarında Arabistan, Türkiye, İran, Irak ve Fas'ın da bulunduğu İslâm ülkeleri ve Avrupa seyahatine çıktı. Bu arada Adolf Hitler ve Albert Einstein gibi önemli şahsiyetlerle bir araya geldi. Dönüşünde "Haksâr" adını verdiği dinî ve ahlâkî prensiplere dayalı teşkilatı kurdu ve bu tarihten sonra Meşrikî ismi bu teşkilatın ismiyle birlikte anılır oldu.³⁹ Bütün mesaisini bu teşkilatın güçlenmesine

³⁷ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 41.

³⁸ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 42-45.

³⁹ Birişık, *a.g.e.*, s. 340-341.

harcayan Meşrikî birkaç kez tutuklandı ve on yıl kadar hapis yattı. Zaman zaman silahlı mücadeleye de giren teşkilatın, Pakistan devleti tarafından ilga edilmesini müteakiben Meşrikî kendisini legal siyasi çalışmalara verdi. Bu çerçevede 1948 yılında Islam League’i kuran Meşrikî, 1963’de vefat etti.⁴⁰

II. EHL-İ KUR’AN EKOLÜNÜN TEFSİR ANLAYIŞI

Ehl-i Kur’an ekolünün tüm görüşleri temelde “Bize Kur’an yeter” iddiasına dayanmaktadır. Tarihsel kökenleri İslâm’ın ilk dönemlerine kadar uzanan bu iddia dolayımında Kur’an, dinî ve dünyevî konularla ilgili her şeyin bilgisini ihtiva eden bir ansiklopedi gibi algılanmış ve pratik hayatın tüm alanlarını düzenleme ve her dönemde insanların bütün ihtiyaçlarını karşılama potansiyeline sahip bir metin olarak algılanmıştır.

Ekolün temsilcileri Kur’an’ın her yönüyle mükemmel bir kitap olduğu hususunda hemfikir olmakla birlikte, sınırlı sayıda ayetten müteşekkil olan Kur’an metninin insanoğlunun her gün bir yenisi ortaya çıkan problemlerinin tümünü çözme keyfiyeti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu noktada, Çekrâlevî, halefî Haşmet Ali ve Belâğu’l-Kur’an çevresi, Kur’an’ın gerek tümeller gerekse tikeller açısından muhataplarının her türlü ihtiyacını karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çekrâlevî şöyle demiştir: “Biz, Kur’an’ın her bakımdan eksiksiz olduğu inancını taşıyoruz. Zira bu kitapta İslâmî konulara ilişkin gerek farz, gerekse nafî ve ibâha türünden olan her mesele zikredilmiştir.”⁴¹

Çekrâlevî, muhaliflerince öne sürülen, “Kur’an mücmel, hadis kaynakları mufassaldır” iddiasının Kur’an’ın beyanına ters düştüğü gerekçesiyle hiçbir doğruluk değeri taşımadığını da belirtir. O, ayrıca Kur’an’da sadece mücmel lafızların değil, mutlak lafızların bulunmasını da bir eksiklik sayar. Ona göre Kur’an’da mutlakın takyidi, âmmın tahsisi gibi durumların bulunması söz konusu

⁴⁰ Birışık, *a.g.e.*, s. 340 vd.

⁴¹ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 265.

değildir.⁴² Çekrâlevî bu görüşünü, sûflerin Kur'an'a bakışlarını anımsatan bir yaklaşımla, “Sana kitabı her şeyi açıklamak, mü'minlere hidayet, rahmet ve müjde olması için indirdik”⁴³ mealindeki ayetle temellendirmiş; ancak, “Kur'an'ın bir Buhârî, Müslim ve Hidâye gibi kitaplarda bulunan ayrıntıları içermesi beklenemez”⁴⁴ demeyi de ihmal etmemiştir. Buna karşın Perviz ve hocası Hâfız, Kur'an'ın her şeyi içermesinin, tümel ilkeler için geçerli olduğu, tikel meselelere ise Kur'an'da çok az yer verildiği görüşünü savunmak suretiyle makul bir anlayış ortaya koymuştur.⁴⁵

A. Klasik Tefsir Usûlüne İlişkin Görüşleri

Ehl-i Kur'an ekolü, klasik tefsir usûlü içinde yer alan bahisleri, Kur'an'ın anlaşılmasından ziyade anlaşılmamasına hizmet ettiği düşüncesinden hareketle neredeyse bütünüyle yok sayma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda, ekolün düşünce mimarı olan Seyyid Ahmed Han, tefsir usûlünde “Kur'an'ı hadisler, sahabe ve tabiîn kavilleriyle izah etme yöntemi” şeklinde tanımlanan rivayet tefsirini reddetmiş ve bu vasıftaki tefsir çalışmalarını tamamen boş uğraşlar olarak değerlendirmiştir. Ekolün kurucusu Çekrâlevî ise esbâb-ı nüzul ve benzeri rivayetlerin, müfessirlerin senetsiz olarak serdettikleri birtakım görüşlerden ibaret olduğu ve bunların Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik herhangi bir katkısının bulunmadığı tezini savunmuştur. Çünkü, onun nazarında Kur'an tüm insanları eğitmek için gönderilmiştir. Bu itibarla, onun hükümlerinin belli bir kişiye tahsis edilmesi veya herhangi bir ayetin bir veya birkaç kişi için vahyedilmesi söz konusu değildir.⁴⁶

Öte yandan gerek tefsir gerekse diğer alanlarda yaptığı çalışmalardan dolayı Ehl-i Kur'an ekolünün en başarılı siması olarak kabul edilen Perviz, Kur'an'ı tefsir konusunda en yetkin şahsın Hz. Peygamber olduğunu; ancak ona ait tefsirlerin bize

⁴² İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 270.

⁴³ Nahl, 16/89.

⁴⁴ Birişik, *a.g.e.*, s. 322.

⁴⁵ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 266.

⁴⁶ Birişik, *a.g.e.*, s. 373.

ulaşana kadar sıhhatini kaybettiğini belirtmiştir. Perviz'e göre Kur'an'ın Hz. Peygamber'den başka birisi tarafından daha iyi anlaşılabilceğini söylemek kesinlikle mümkün değildir. Böyle olunca da bizim, Kur'an'ı anlamak için bir başka kaynağa başvurmamıza gerek yoktur. Ancak buradaki problem, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı nasıl anladığıyla ilgili bilgilerin bize kadar orijinal şekliyle ulaşamamış olmasıdır. Bu yüzden, hadis kitaplarında kaydedilen rivayetlere itibar edilemez.⁴⁷ Ona göre İslamın ihyası ve ümmetin kurtuluş ve refahı için yapılması gereken şey, hadislerin Kur'an ışığında yeniden gözden geçirilmesidir. Kur'an'a uymayan hadisler ise, "Bu, Rasûlullah'ın sözü olamaz" diyerek reddedilmelidir. Bu, 'hadis inkarcılığı' değil, temizlik amelîyesidir (amel-i tathîr).⁴⁸

Bu konuda Meşrikî de Perviz'le aynı düşündür ve hadislerin cem ve tedvinini boş bir uğraş olarak değerlendirir. Ona göre binlerce insan ravilerin neseb ve haseplerini tayin için son derece lüzumsuz çalışmalar yapmışlardır. Tedvin sırasında Araplar hadisin Kur'an'a uygunluğu veya onunla ters düşmemesi ilkesine riayet edecekleri yerde ravilerin kişisel durumlarını dikkate almışlardır. Bütün bu lüzumsuz gayretlerden ötürü bizzat Kur'an'la ilgili konular üzerinde yapılması gereken çalışmalara ayrılacak zaman maalesef heder edilmiştir. Meşrikî, uzun yıllar hadis peşinde koşan insanların bilinçaltında Kur'an'ın yetersiz, muğlak ve açıklanmaya muhtaç bir kitap olduğu fikrinin mevcut olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁹

Ehl-i Kur'an, klasik usûlde tartışmalı bir konu olan neshi de kabul etmemiştir. Ekolün tüm temsilcileri Kur'an'da kesinlikle neshin vuku bulmadığı görüşünde hemfikirdir. Buna göre Kur'an'ın iki kapağı arasında yer alan ayetlerin hiçbirinde hiçbir şekilde nesh vuku bulmamıştır.⁵⁰ Belâğu'l-Kur'ân çevresinin bu konuda ileri sürdüğü gerekçe şudur: "Kur'an'da mensuh ayetlerin bulunduğunu kabul etmek, ilâhî kelama ters düşmeyi iktiza eder. Zira Kur'an'ın bazı hükümlerinin

⁴⁷ Birışık, *a.g.e.*, s. 359.

⁴⁸ Birışık, *a.g.e.*, s. 367.

⁴⁹ Birışık, *a.g.e.*, s. 345. Meşrikî, *Tezkire*, mukaddime, s. 73'den naklen.

⁵⁰ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 267.

mevcut şartlarla örtüşmemesinden dolayı nesh edildiği fikrini savunmak, Allah'ın ilminde eksiklik bulunduğu anlamına gelir.⁵¹

Neshi klasik tefsir usûlündeki şekliyle reddedenlerden biri de Ahmed Han'dır. Ona göre nesh, Kur'an'ı adeta şairlerin not defterine dönüştürür. Esasen Ahmed Han'ın neshe karşı çıkması, oryantalistlerin Bakara 2/106. ayeti, Hz. Muhammed'in kendi tutarsızlığının ilâhî müeyyideye olan ihtiyacının bir göstergesi şeklinde yorumlamalarına karşı geliştirilmiştir. Ona göre Kur'an monolitik bir gerçekliktir. Gerçekte nesh dinler arasında geçerlidir. Bu anlamda Hıristiyanlık Yahudiliği, İslam da Hıristiyanlığı nesh etmiştir; ancak Kur'an'ın hiçbir ayetinde nesh vuku bulmamıştır.⁵²

Ahmed Han'ın neshle ilgili bu tezini kabul etmek pek mümkün değildir. Zira, Kur'an'ın tarihe yönelik ilâhî bir müdahale olduğu, vahyedildiği dönemde verili bir ortama indiği ve bir ilk muhatap kitlesine hitap ettiği göz önüne alındığı takdirde, nesh veya en azından münse' hüküm [ertelenmiş hüküm] olgusunun, ilâhî hitaba muhatap olan insanların bizzat tecrübe ettikleri fiilî duruma uygun hükümler vaz etme bağlamında son derece doğal ve makul bir şey olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Ekolün temsilcileri, i'câz konusunda da farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Şöyle ki, "Kur'an, Peygamber tarafından şu andaki tertiple sunulduğu için, daha iyi anlamak maksadıyla onu nüzul sırasına göre okunması gerektiğini savunanlar beni hiç ilgilendirmiyor" diyen Perviz'e göre mevcut tertip, Bakara 2/23. ayetteki meydan okumada (tehaddi) ifadesini bulan i'câzın bir parçasıdır.⁵³ Bu ifadeden, Perviz'in, Kur'an'ın nazım ve te'lifini mu'ciz kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buna mukabil, Kur'an ıstılahlarının nüzul dönemindeki anlamlarını tespit konusuna özel bir önem atfeden Perviz'in o dönemin kültürel dokusunu, dilsel verilerini ve Kur'an metninin teşekkül sürecini ortaya koyan esbâb-ı nüzule yönelik olumsuz bir

⁵¹ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 268.

⁵² Düzgün, *a.g.e.*, s. 99.

⁵³ Birişik, *a.g.e.*, s. 368. Perviz, *Metâlibü'l-Furkân*, IV, 316'dan naklen.

tavır takınması, bir paradoks teşkil etmektedir. Kuşkusuz, onun böyle bir paradoksa düşmesi de yine hadisi inkar düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Kur'an'ın nüzul dönemi sonrasında değişen dilin verileriyle anlaşılmayacağı konusunda Perviz'le hemfikir olan Meşrikî, i'caz konusunda ondan ayrılır. Meşrikî, Kur'an'ın i'caz ve üstünlüğünün lafız ve ibarelerinde değil, manâ ve medlulünde aranması gerektiği tezini ileri sürer ve buradan hareketle de fesahat ve belagatta ileri düzeyde olan Arapların, dil yönünden Kur'an gibi bir kitap yazabileceği şeklinde bir başka tez ortaya atar.⁵⁴ Kur'an'ın i'cazının lafız ve ibarede değil, anlam bütünlüğünde aranması gerektiği şeklindeki görüşüyle, ünlü usûl âlimi Şâtübî (ö. 790/1388)'yi⁵⁵ hatırlatan Meşrikî, belagat uzmanı Arapların Kur'an gibi bir kitap yazabileceği şeklindeki kabulüyle de bir bakıma Sarfe ekolünü⁵⁶ anımsatmaktadır.

Öte yandan Meşrikî, müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında sayılan lügat, sarf, nahiv, kıraat vb. ilim dallarının insanların Kur'an'dan uzaklaşmalarına sebep olmalarının yanında lüzumsuz uğraş alanları olarak kabul eder. Meşrikî, bu olumsuzluğun kaynağında geleneksel Arap mentalitesinin bulunduğunu ileri sürer. Ona göre Araplar, düşüncelerine egemen olan zâhirî yaklaşımla, bir yandan Kur'an'ın dil ve belagat özellikleri/güzellikleri üzerinde gereğinden fazla uğraşırken, diğer yandan da vehim ve tecessüslerini gidermek amacıyla Allah'ın mahiyeti, vahyin keyfiyeti, cinler, cennet ve cehennem gibi konularda gereksiz spekülasyonlar yapmışlardır.⁵⁷

⁵⁴ Birişik, *a.g.e.*, s. 347. Meşrikî, *Tezkire*, mukaddime, s. 91'den naklen.

⁵⁵ Ebû İshâk eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Seria*, Beyrut 1999, III, 340.

⁵⁶ Genellikle Mu'tezile'den İbrâhim en-Nazzâm'a (ö. 231/845) nisbet edilen bu anlayışa göre, Arapların Kur'an'a nazîre yapamamaları, onun eşsiz belâgatından ileri gelmemektedir. Zira Araplar ya bu konuya ilgi duymadıkları ya da bundan âciz kaldıkları için muârazada bulunmamışlardır. Ancak onların acziyetlerinin nedeni, Kur'an'ın nazmı değil onları zorla bu işten alıkoyan ilâhî iradedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, II, 414-415; Mustafa Sâdik er-Râfi'î, *I'cazu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973, s. 144.

⁵⁷ Birişik, *a.g.e.*, s. 345. Meşrikî, *Tezkire*, mukaddime s. 74'den naklen.

Meşrîkî'ye göre Kur'an'daki müteşâbihlerin anlamlarını ilimde yetkinleşen kimseler anlayabilir. Bu kimseler, ilmî yetkinlik düzeyine gelinceye değin te'vile yeltenmez, ancak sözü edilen düzeye geldiklerinde bu sınırlama ortadan kalkar. Müteşâbihler, muhkemlere oranla çok daha az olmakla birlikte, önemli bilgiler içerdikleri için araştırılmalarında bir sakınca yoktur ve hatta bu bizzat iman etmenin bir gereğidir. Ayette, kalplerinde şüphe olduğu/sapma eğilimi bulunduğu söylenen kimseler, dar görüşlü ve ilmî açıdan yetersiz insanlardır. Bunlar, müteşâbihât üzerinde özellikle fesat ve ihtilaf üretmek için uğraşırlar; iyi niyetli olsalar bile ilimlerinin azlığından ötürü asıl maksadı kavrayamazlar.⁵⁸

B. Ehl-i Kur'an'ın Tefsir Anlayışındaki Temel İlkeler

Kur'an'ı anlama konusunda Meşrîkî, "Apaçık bir kitap" (Neml 27/1), "Biz Kur'an'ı kolaylaştırdık; hiç düşünen var mı?" (Kamer 54/17, 22, 32, 40) gibi ayetlerden hareketle Kur'an'ın esas itibarıyla kolay ve anlaşılır bir kitap olduğunu söylemekte; fakat onu anlamak için kamil bir iman, basiret ve özgür bir düşünceye sahip olmanın lüzumunu dile getirmektedir.⁵⁹

Bu teorik prensipler bir tarafa, Ehl-i Kur'an ekolünün tefsir anlayışındaki en temel ilke, Kur'an'daki lafızların anlamlarını belirleme hususunda Arap dilinin verilerine müracaat etmektir. Nitekim onlar, ıstılahlaşmış ve dildeki kök anlamından farklı bir anlam kazanmış olan tavaf, salât/namaz gibi kelimeleri de yine bu bakış açısıyla yorumlamışlardır. Hafız Muhammed Eslem, müfessirlerin Kur'an'dan çok Kur'an dışı konular üzerinde durduklarını söyledikten sonra ilâhî hitabı anlamının biricik koşulunun Arapça'yı bilmeye bağlı olduğunu ve bu dili bilen herkesin başka hiçbir bilgiye gerek duymaksızın Kur'an'ı rahatlıkla anlayacağını savunur.⁶⁰ Bu anlayış çerçevesinde, Kur'an'da sözü edilen "tavaf", Kabe'nin çevresinde dönmek değil, zaman zaman oraya gidip gelmek şeklinde

⁵⁸ Birişik, *a.g.e.*, s. 346. Meşrîkî, *Tezkire*, dibâçe, s. 48-49'dan naklen.

⁵⁹ Birişik, *a.g.e.*, s. 347. Meşrîkî, *Tezkire*, mukaddime s. 57-59'dan naklen.

⁶⁰ Birişik, *a.g.e.*, s. 275. *Mecelletü Tulûi'l-İslâm*, nisan (1939), s. 29'dan naklen.

yorumlanmış ve bu yorum, anılan kelimenin Nûr 24/58. ayette de bu anlamda kullanılmış olduğu argümanı ile desteklenmiştir.⁶¹

Kur'an'ı adeta zaman ve mekan dışı bir varlık alanına vahyedilmiş bir metin gibi algılayan ve onu indiği dönemin dilinden ve bu dili şekillendiren kültürel ortamın verilerinden kopararak, onun salt Arapça bilgisiyle pekala anlaşılabilirliğini savunan bu sağlıksız yaklaşıma karşın Perviz kısmen daha tutarlı bir anlayış ortaya koymuştur. Nitekim o, daha önce de işaret edildiği üzere, Kur'an'daki lafızların nüzul dönemindeki anlamlarını tespit etmeye, Kur'an'ın bu anlamlardan hangilerini nerede ve ne şekilde kullandığını belirlemeye özel bir önem atfetmiş ve *Tebvîbü'l-Kur'ân* ile *Lügatü'l-Kur'ân* adlı eserlerini bu konuya tahsis etmiştir. Perviz ayrıca Kur'an'ı anlama çabasında olanların, mevcut tercüme ve tefsirlerle hiçbir sağlıklı sonuç elde edemeyecekleri görüşünü savunmuştur. Yine o, Kur'an'ın anlaşıl[a]mamasına sebep olan faktörlerin de evveleminde rivayet tefsirlerinde aranması gerektiğini belirtmiştir.⁶² Ne var ki o, tespitine çalıştığı orijinal ya da nesnel anlamların, hadis metinleri, esbâb-ı nüzul ve sair tefsir rivayetleri gibi, nüzul dönemine ışık tutan araçlar olmaksızın ne şekilde belirleneceği hususunu maalesef müphem bırakmıştır.

Perviz'e göre tefsirdeki bir başka önemli konu da Kur'an'daki temel kavramlardır. Ona göre Kur'ânî öğretilerin bu kavramlar vasıtasıyla nasıl sunulduğunun bilinmesi gerekir. Tercümenin Kur'an'ın kelime ve kavramlarını tam olarak karşılamaktan aciz olduğunu söyleyen Perviz, tercümeden öte bu kelime ve kavramlarla ifade edilmek istenen anlamsal içeriğin (mefhum) bilinmesinin daha önemli olduğunu savunmuştur.⁶³

Bu bağlamda, Seyyid Ahmed Han'ın görüşleri de ayrı bir önem taşımaktadır. Zira onun tefsirle ilgili görüşlerinden Abdullah Çekrâlevî, Ahmedüddîn Amritsarî

⁶¹ Birışık, *a.g.e.*, s. 276-267.

⁶² Birışık, *a.g.e.*, s. 358.

⁶³ Birışık, *a.g.e.*, s. 359.

ve Muhammed Eslem Cerâcpûrî gibi şahsiyetler fazlasıyla istifade etmişlerdir.⁶⁴ Ahmed Han, her şeyden önce Kur'an'ın tabiat kanununa aykırı hiçbir şey içermediğini mutlak bir prensip olarak ortaya koyar ve Kur'an'a yönelik bütün telakkilerini bu tezin üstüne inşa eder. Bilindiği gibi, tabiat kanununun bir başka ifadesi de sebep-sonuç ilişkisidir. Seyyid Ahmed, bu kanunun ihlal edilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir.⁶⁵ Bu anlayış, mucizelerin yani eşyanın normal işleyiş düzenini ihlal eden harikulade olayların ve tabiat kanunlarının işleyiş alanı dışında kalan tabiatüstü olayların inkarı ihtimalini de bünyesinde barındırmaktadır. Seyyid Ahmed, bu çerçevede âlem-i misal ve mele-i a'lâ gibi âlemlerin nesnel varlıklarının mevcut olmadığını söyler.⁶⁶ Bu noktada, onun ve onun düşüncesini paylaşanların, empirik düşünceden özellikle de J. Stuart Mill'in empirisizminden aşırı derecede etkilendikleri gözlenmektedir. Zira Mill, *A System of Logic*'in 'İndüksiyona Dair' bölümünde tabiatın işleyiş düzeninin tekdüzelik arzettiğini ve indüksiyonun temel prensibinin de bu tekdüzelik, yani ihlal edilemezlik olduğunu belirtmektedir.⁶⁷

Ahmed Han, 19. yüzyıl Avrupa'sının rasyonalist paradigmasına karşı Kur'an'ı savunma gayreti içerisinde, ilâhî kelimada tabiat kanunlarıyla çelişen hiçbir husus olmadığını ispat etmek için Kur'an'ın muhtevasını tabiata indirgemeye (desupernaturalisation) çalışır. Kur'an'daki herhangi bir veriyi kabul etmeden önce onun aklılığını test etmek isteyen Ahmed Han, bu test etme işini şu üç yöntem çerçevesinde gerçekleştirir: a) Lexiografî (Lügatbilim); b) Olağandışı hâdiseleri birer psişik vakia olarak yorumlamak; c) Tabiatüstü verileri metaforik (mecazi) olarak algılamak.⁶⁸

⁶⁴ Birışık, *a.g.e.*, s. 372.

⁶⁵ Ahmed Han'ın "tabiat kanunu" teorisine yönelik geniş bir değerlendirme için bkz. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: Reinterpretation of Muslim Theology*, Oxford University Press, Karachi, Oxford, Newyork, Delhi, 1978, s. 176-178.

⁶⁶ Troll, *a.g.e.*, s. 180.

⁶⁷ Düzgün, *a.g.m.*, s. 312.

⁶⁸ Düzgün, *a.g.e.*, s. 101.

Ahmed Han, bu anlayış çerçevesinde Sâffât suresi 37/140-148. ayetlerin tefsiri sadedinde, “Kur’an’da balığın Yunus’u yuttuğuna dair açık bir nass yoktur. Kur’an’da *ibtelea* (yuttu) kelimesi değil, *iltekema* (ağıza almak) kelimesi kullanılmaktadır” der. O, Kur’an’da zikri geçen mucize türünden bazı olayları da psişik bir vaka kapsamında mütalaa eder.⁶⁹

Ahmed Han’ın tefsir anlayışında sadece rasyonalizmin değil, natüralist felsefenin izlerini de görmek mümkündür. Onun, anılan felsefenin verileriyle formüle ettiği düşüncesinin özü şudur: Allah, kendisini kainatta ve insanda gösterir. Tabiat kanunları, Allah’ın eseri olan tabiat kitabına kaydedilen ilahi kelimelerdir. İnsan için Allah’ın kanunları, Allah’ın kelâmı olan Kur’an’da şekillenen ilahi ifadelerdir.⁷⁰ Teorik temelleri her ne kadar birbirinden tamamen farklı olsa da buna benzer bir yaklaşım tarzı klasik İslâm tasavvuf düşüncesinde de mevcuttur. Şöyle ki, anılan düşünce sisteminde ‘varlıklar’ [mevcûdât] Allah’ın kelimeleridir. Denizler mürekkep olsa denizler biter; ancak Allah’ın bu kelimeleri bitmez.⁷¹ Bu yüzden sûfiler âlemi, en alt biriminden en üst birimine varıncaya değin Allah’ın birliğine ve kudretine göndermede bulunan kelimeler ya da ayet ve göstergeler şeklinde algılanmışlardır.⁷²

C. Ehl-i Kur’an’a Özgü Yorum Örnekleri

1. İbadetler

Ehl-i Kur’an ekolünde ibadetlerin sabit formlarına yönelik bariz bir karşıt eğilimin varlığı dikkati çekmektedir. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han, ibadetin katı bir yaklaşımla salt dinî vazifelere indirgenmemesi, bilakis insanda mevcut olan tüm yeteneklerin geliştirilmesini de içine alan bir olgu formunda algılanması gerektiğinin altını çizmiştir. Onun ibadet telakkisi içerisinde geliştirilmesi gereken

⁶⁹ Düzgün, *a.g.e.*, s. 102.

⁷⁰ Düzgün, *a.g.m.*, s. 311.

⁷¹ Kehf, 19/108.

⁷² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nass- es-Sulta- el-Hakika*, el-Merkezü’s-Sekâfi el-Arabî, ed-Dâru’l-Beydâ, Beyrut, 1995, s. 83. Bu konuda daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Ebû Zeyd, *Felsefetü’t-Te’vil*, Dâru’t-Tenvîr, Beyrut, 1993, s. 263 vd.

yetenekler arasında ilk sırayı ilim tahsili almaktadır.⁷³ Ekolün ibadetlere ilişkin yaklaşımlarını ortaya koyma noktasında sadece namaz ve namazla ilgili diğer konulardaki görüş ve yorumlarını aktarmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Hâdim Hüseyin, Ehl-i Kur'an'ın namaz konusundaki anlayışlarını izah ederken ekolü Abdullah Çekrâlevî, Ahmedüddîn, Refüdüddîn ve Mücmilîn olmak üzere dört gruba ayırmıştır.⁷⁴ Çekrâlevî grubu, namaz konusunda üç ayrı düşünce evresi geçirmiştir. İlki Abdullah Çekrâlevî, ikincisi Haşmet Ali, üçüncüsü ise Haşmet Ali'den günümüze kadar gelen evredir. Çekrâlevî, sünneti inkar etmesinin ardından namazın bütün teferruatlarını Kur'an'dan istinbat etme yoluna gitmiş ve “Gündüzün iki tarafında (sabah, akşam) ve geceye yakın saatlerinde namaz kıl” (Hûd 11/114) mealindeki ayete dayanarak, namazın yirmi dört saatlik bir zaman dilimine yayıldığı görüşünü savunmuştur. Yine o, namazdaki rekatların ikişer, üçer ve dörder oluşlarını da, ekolün diğer temsilcileri gibi, Fâtır suresi 35/1. ayetten istinbat etmiştir.⁷⁵ Çekrâlevî, “Gökleri ve yeri yoktan vareden; melekleri, ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a hamd olsun” mealindeki bu ayeti şöyle yorumlamıştır:

“Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasına ermek için beş vakit namazınızda Elhamdülillah'ı [Fatiha] okuyun. O Allah ki sizi, altı rüknü [kıyam, kıraat, rüku, rükudan doğrulmadan önce sücud, iki secde arasında oturuş ve son oturuş] bulunan namaza yöneltmek için melek elçilerini gönderir.”⁷⁶

Bu ayetteki *ecniha* (kanatlar) kelimesi, Çekrâlevî'nin ifadesiyle, bazı ahmakların zannettikleri gibi “kanatlar” anlamında değil, rekât mânâsında olup ikişer, üçer ve dörder kelimeleri de bu rekâtların sayısını simgelemektedir.”⁷⁷ Çekrâlevî, namazla ilgili olarak ayakların mesh edilmesine de karşı çıkar. Çünkü

⁷³ Baljon, J. M. S, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Ş. Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994, s. 100.

⁷⁴ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 366.

⁷⁵ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 367.

⁷⁶ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 367-368.

⁷⁷ Birişik, *a.g.e.*, s. 328.

Kur'an ayakların yıkanmasını emretmiştir. Ona göre farz olan, ayakların yıkanmasıdır. Çünkü "mesh hakkında vârid olan hadisler asılsız olup, hiçbir sıhhat değeri yoktur. Kaldı ki Nebi'nin (s.a.v.) Kur'an'ın açık hükmüne aykırı bir tasarrufta bulunma gibi bir lüksü yoktur" diyen Çekrâlevî, cinsel organa dokunulması, vücuttan kan çıkması vb. şeylerin abdesti bozduğuna dair Hz. Peygamber'e atfedilen hadisleri de birer yalan ve iftira olarak değerlendirir. Yine ona göre, Kur'an'da yer almamasından dolayı, ezanın da dinde yeri yoktur. Bu konuda namaz vaktinin girmiş olması yeterlidir.⁷⁸

Namazın kılınma biçimine gelince; bu konuda kıbleye dönülmesinin farz olduğunu kabul eden Çekrâlevî, namazdaki her bir tekbirle birlikte ellerin kıbleye kaldırılması gerektiğini söyler. Çünkü bu, günahı ikrar edişin bir işaretidir. Kasas 28/32. ayette geçen *vedmum ileyk* ([korkudan açılan kollarımı] kendine çek) ifadesine binaen kıyamda iki elin kalp üzerinde birleştirilmesini savunan Çekrâlevî, namaz hususunda herhangi bir mescit yahut mekanın birbirinden hiçbir üstün tarafı olmadığını, dolayısıyla Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ'nın faziletine dair nakledilen hadislerin hiçbir değer taşımadığını ileri sürer.⁷⁹

Fatiha ve bir miktar Kur'an okunması dışında Çekrâlevî'nin namazdaki tilaveti diğer Müslümanların tilavet keyfiyetinden tamamen farklıdır. Namazda Kur'an dışında hiçbir şey okunmasına cevaz vermeyen Çekrâlevî'nin iftitah tekbiri, *ve innellâhe hüve'l-aliyyü'l-kebîr* (Muhakkak ki yüce ve büyük olan Allah'tır);⁸⁰ namaz sonundaki selâmı ise, *selâmün aleyküm ketebe rabbüküm alâ nefsihi'r-rahmeh* (Selam sizlere! Rabbiniz rahmeti kendisine prensip edindi)⁸¹ ayetidir.⁸²

⁷⁸ İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 368.

⁷⁹ İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 369.

⁸⁰ Hacc, 22/62.

⁸¹ En'âm, 6/54.

⁸² İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 369. Hâdim Hüseyin, Ehl-i Kur'an'ın, 1916 yılında Haşmet Ali'nin *Salâtu'l-Kur'ân* adlı kitapçığı yayımlamasına kadar bu şekilde namaz kıldığını kaydetmektedir. İnâyetullah Vezirâbâdî *Ahsenü'l-Beyân* adlı eserinde Çekrâlevî'yi eleştirmiş ve namazın muhtevasına ilişkin yeni teklifler sunmuştur. Daha sonra Çekrâlevî'nin öğrencilerinden biri olan Muhammed Ramazan *Salâtu'l-Kur'ân kemâ Alleme'r-Rahmân* adlı eserinde namazla ilgili birtakım yeni düzenlemeler getirmiştir. İlähîbahş, *a.g.e.*, s. 371.

Namazların cem edilmesine karşı çıkan Çekrâlevî, Kur'an'da mevcut olmadığı gerekçesiyle tilavet ve sehiv secdelerinin de kötü bir bidat olduğu görüşündedir. Buna karşın bayram namazlarını kılmak Kur'an'ın emri olup bu namazlarda hutbe okunması da zorunludur. Diğer taraftan, teravîh ve cenaze namazı diye bir şey yoktur. Teravîh namazını bir bidat ve cehenneme götüren bir sapıklık olarak telakki eden Çekrâlevî,⁸³ rüku ve secdesinin bulunmamasından dolayı cenaze namazının namaz olarak nitelenmesinin de mümkün olmadığı kanaatindedir.⁸⁴

Ekolün bir başka temsilcisi olan Meşrikî ise beş vakit namazı kabul etmekle birlikte, bunun belli bir zamana mahsus olduğunu söyler. Urduca'da "namaz" şeklinde kullanılan bu kelimenin yerine özellikle "salât" kelimesini kullanmayı tercih eden Meşrikî, bu kelimenin Kur'an'daki kullanılışlarını inceleyenlerin, bunun her gün beş defa ifa edilen bildik namaz olmadığı gerçeğini göreceklerini savunur. Ona göre Allah'ın "salât"ı emretmekteki gayesi, o dönemde insanları eğitmekten başka bir şey değildir. Sözelimi, askerler nasıl belli vakitlerde bir araya toplanıp kendilerine bazı kurallar öğretiliyor ve birtakım hareketler yaptırılıyorsa, bu durum aynıyla namaz için de geçerlidir. Nitekim mescitte toplanma, safları düzgün tutma, vakte riayet ve sessizlik, hep bu eğitime işaretler. Meşrikî, "Namaz [salât] hayasızlıklardan ve kötülükten alıkoyar" mealindeki Ankebût 29/45. ayette zikri geçen fahşâ ve münker kelimeleri üzerinde durur ve "salât"tan gözetilen maksadın da "hayasızlık ve kötülükten alıkoyma" olduğunu, dolayısıyla namazın bu amacı gerçekleştirmeye yönelik bir sebep olmanın ötesinde bir şey ifade etmediğini söyler ve böylece sebebin her vakit aynıyla uygulanmasına gerek bulunmadığını ifade etmek ister. Nitekim o asıl söylemek istediğini, mezkur ayette geçen, "Muhakkak ki en yüce olan Allah'ı anmaktır" ifadesinin yorumunda dile getirir: Allah'ı anmak zamanla sınırlı değildir. Onu her an anmak gerekir. Binaenaleyh, Allah'ın her an zikredilmesinin yanında beş vakit namazın sözü dahi

⁸³ Hâdim Hüseyin, *a.g.e.*, s. 370.

⁸⁴ Birişik, *a.g.e.*, s. 328.

edilemez. Allah'ın zikredilmesine gelince; bu zikir, bazı insanların ellerine tesbih alıp klişeleşmiş bazı ifadeleri terennüm etmesi değildir.”⁸⁵

Öte yandan, namaz konusunda Ahmedüddin'in ileri sürmüş olduğu şu tez de oldukça ilginçtir: “Kur'an'da kelimelere fazla önem verilmez. Aynı şey farklı ifadelerle tanımlanabilir. Sözgelimi, Allah'ın hitabını incelediğimizde bir yerde ‘Allah’ isminin kullanıldığını, bunun hemen ardından da ‘Rahman’ isminin zikredildiğine tanık oluruz. Bundan, ibadet edenlere, tesbihi (Allah'ı anmak) kendi kelimeleriyle formüle etme izninin verildiği sonucu ortaya çıkar”. Buradan hareketle Ahmedüddin, salât'ın (namaz) belirlenmiş bir formu olduğunu reddeder. Ona göre Kur'an'da kıyam, rükû, secde ayrı ayrı tavsiye edildiğinden, insana da bunları ayrı ayrı yapma izni verilmiştir. Bu yüzden, Allah'ın zikri, secde ve rükû olmadan sadece kıyamda da eda edilebilir. O, ayrıca Hûd 11/114-116 ve İsrâ 17/78-80 gibi ayetlerden hareketle namazın miktarının günde iki vakit olduğu sonucuna varır. Zira bu ayetlerde toplam üç namazın farz kılındığını, ancak bunlardan biri İsrâ suresi 17/79-81. ayetlerde nafil olarak nitelendiğinden geriye iki vakit kaldığını belirtir.⁸⁶

Gelinen bu noktada ekolün namaz konusunda atıfta buldukları ayetlerden yaptıkları çıkarımlara da birkaç cümleyle olsa değinmek gerekir. Daha önce de işaret edildiği üzere, Ehl-i Kur'an namazın rekatlarını Fâtır 35/1. ayetinden istinbat etmektedir.⁸⁷ Namazda elleri bağlama konusunda getirdikleri delil ise, Kasas

⁸⁵ Birışık, *a.g.e.*, s. 349. Meşriki, *Tezkire*, s. 206-209'dan naklen. Bu konuda daha farklı yorumlar için bkz. Baljon, *a.g.e.*, s. 100-101.

⁸⁶ Baljon, *a.g.e.*, s. 102. Ahmedüddin'in vefatının ardından öğrencileri namazların sayısı konusunda ikiye ayrılmışlardır. İbâdullah Ehtar gibi hocasının izinden gidenler namazın iki vakit olduğunu kabul etmişler ve buna bir de her hafta kılınan Cuma namazını ilave etmişlerdir. Aralarında Seyyid Makbul Ahmed'in yer aldığı grup ise namazın, sabah, ikindi ve yatsı olmak üzere günde üç vakit olduğunu savunmuştur. Ayrıca bu grup, namazın belli bir form içinde kılınmasının zorunlu olmadığını, kişinin nasıl hoşuna gidiyorsa öyle kılabileceği fikrini benimsemiştir. İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 374-375.

⁸⁷ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 379.

28/32. ayette geçen, *vedmum ileyk* ([korkudan açılan kollarımı] kendine çek) ifadesidir.⁸⁸

Allah'a hamd ile başlayan Fâtır suresi 35/1. ayetin meali şöyledir: "Hamd, göklerin ve yerin yaratıcısı olan ve iki, üç ve dört kanatlı melekleri elçiler olarak görevlendiren Allah'a mahsustur..." Bu mealdeki ayeti "iki, üç ve dört rekatlı namazlar" şeklinde yorumlamanın ne kadar nesnel olduğu problemi bir tarafa, Kur'an'ın sağlıklı şekilde anlaşılması noktasında Arap dilinin verilerini esas almayı temel ilke kabul eden bu yorum sahiplerinin, "ecniha" kelimesinden "rekat" anlamını nasıl çıkardıkları gerçekten merak konusudur.

Öte yandan Kasas suresi 28/32. ayette yer alan *vedmum ileyk* ifadesi de Hz. Musa'nın Allah'ın kendisine gösterdiği mucizeler karşısında yaşadığı korku ve ürperti halini bildirme sadedinde serdedilmiş bir ifade olup bağlam açısından namazın nasıl kılınacağıyla uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Kaldı ki bu, beklenmedik bir anda ürperti verici bir şeyle karşılaşan ve inyisâkî olarak elini kolunu açıp kendisini koruma durumuna geçen insanın, korku sebebi ya da nesnesi ortadan kalktıktan sonra "kolunu kanadını indirip, kendini toparlamasını" dile getiren deyimsel bir ifadedir.⁸⁹

b. Kıssalar ve Mucizeler

Ehl-i Kur'an ekolünün Kur'an kıssaları ve bu kıssalarda zikri geçen mucizevî olaylara ilişkin yorumlarında en fazla dikkati çeken husus, söz konusu ifade birimlerini rasyonalize etme gayretidir. Her ne kadar Hâfız Eslem gibi bazı şahsiyetler, Kur'an'da geçmiş peygamberlere ve erdemli insanlara nispet edilen mucizevî olayları kabul etseler de⁹⁰ Ahmed Han, Perviz ve Ahmedüddîn'in temsil ettiği genel eğilim, mucizelerin tümünden reddedilmesi ve bunların mecâzî olarak

⁸⁸ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 380.

⁸⁹ Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1977, III, 179; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, XIII, 188.

⁹⁰ İlâhîbahş, *a.g.e.*, s. 313.

anlaşılması veya sözün bağlamının mucizeye delalet etmeyecek bir anlam çerçevesine oturtulması gerektiği yönündedir.⁹¹

Sözgelimi, Seyyid Ahmed Han, Bakara Şuarâ 50/63 ve Tâhâ 20/78. ayette anlatılan Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i geçmesi hadisesi hakkında, "Müfessirlerin tamamı bu olayı bir mucize gibi takdim etmişlerdir. Halbuki bu tabiat kanununa aykırıdır" demek suretiyle mucizenin imkanı konusunda olumsuz bir görüş serdetmiştir. Ona göre eğer tabiat kanununun aksine bir şey yapılmış olsaydı, denizin yarılması yerine sert bir zemin haline getirilmesi gerekirdi. Dolayısıyla, ortada hilaf-ı fitrat bir durum yoktur. Zaten Kur'an'ın lafızlarında da böyle bir durumun mevcudiyetine dair bir delil mevcut değildir.⁹² Ahmed Han, Hz. Musa'nın asasını (denize) vurması şeklinde yorumlanan *d-r-b* fiilinin "yürümek, mesafe kat etmek" anlamına geldiğini söyler. Böylece ayetin anlamı, "Biz Musa'ya asası yardımıyla suyu çekilmiş veya açılmış olan denizde yürümesini vahyettik" şeklinde olur. Şayet burada bir mucize varsa, o da Hz. Musa ve kavminin suların çekildiği bir sırada denizden geçmesi, Firavun ve askerleri geçerken suların kabararak onları yutmasıdır.⁹³

Ahmed Han bu yorumunun ardından Batlamyus'un Fransa'da basılan kitabından tefsirine dercettiği Kızıldeniz haritası yardımıyla bölgeyi tarif eder ve anılan denizin o dönemlerde şimdiki kadar derin ve kabarık olmadığını ve içinde otuz kadar ada barındırdığının delillerini ortaya koyar.⁹⁴ Buna göre Hz. Musa ve

⁹¹ Bu anlayışın İslâm dünyasındaki değişik varyantları hakkında bkz. Mazharuddîn Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İst., 1990, s. 18 vd.

⁹² Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 78-82. Nakleden: Düzgün, *a.g.m.*, s. 320-321.

⁹³ Buna benzer bir görüş Süleyman Ateş tarafından da ileri sürülmüştür. Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşr., İst., trs., I, 163-164.

⁹⁴ Bu görüş hemen hemen aynıyla Muhammed Esed tarafından da savunulmuştur. Esed, "Öyle ki (sonunda) Musa ve beraberindekileri kurtardık; ama ötekileri sulara gömüverdik" mealindeki Şuarâ 26/65-66. ayetleri izah ederken şunları söyler: "Tevrat'taki muhtelif atıflara bakılacak olursa (özellikle Çıkış xiv, 2 ve 9), Kızıl Deniz'i geçme mucizesi, bu denizin bugün Süveyş Kanalı olarak bilinen kuzeybatı ucunda vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Kıssanın geçtiği çağlarda burası şimdiki kadar derin değildi ve bazı bakımlardan Kuzey Denizi'nin ana kıtayıyla Frisian adaları arasında kalan sığ bölümü gibiydi; yüksek cezir (geri çekilme) hallerinde bu gibi

kavmi gece yarısı en uygun yolları kullanarak şimdiki Süveyş Kanalı'nın bulunduğu bölgenin en üst tarafına gelirler ve deniz çekilirken kayalıklarla deniz arasında kalan yerden karşıya geçerler. Nitekim Duhân suresi 44/24. ayetteki *vetrûki'l-bahre rehva* kelimesi de o sırada deniz zemininin sudan arınmış olduğunu göstermektedir. Hz. Musa ve kavmini takip eden Firavun ve ordusu ise, işin farkına varmadan denizin çekildiği yere girince suların kabarma zamanı geldiğinden deniz bir anda kabarır ve böylece hepsi boğulur.⁹⁵ Böylece Ahmed Han, söz konusu olayı her zaman yaşanan bir gel-git (med-cezir) olayının doğal bir sonucu olarak takdim eder. İlk bakışta oldukça makul gibi gözüken bu yorumun üzerinde biraz düşünüldüğünde tatminkar bir nitelik arzetmediği anlaşılır. Zira bu yorum, o dönemin en kudretli adamı olan, tabiatıyla zamanının her türlü enformasyon imkanına sahip bulunan Firavun ve askerlerinin, anılan bölgede öteden beri vuku bulan bu olaydan habersiz olduğunu varsaymaktadır ki, böyle bir varsayımı makul bir zemine oturtmak pek mümkün gözükmemektedir.⁹⁶

Yine Ahmed Han, Ashâb-ı Kehf'in bir mağaraya kapanıp, ölmeksizin asırlar boyu mucizevî bir uykuya daldıkları şeklindeki geleneksel izaha da karşı çıkar ve bu konuyla ilgili olarak şöyle bir aklı izahta bulunur: “Bunlar gerçekte ölmüşlerdi ve havanın nüfuz edemeyeceği bir yerde uzanmış bulunan cesetleri mumyalanmış haldeydi. Bu sebepten bir gözleme deliğinden bakıldığında hiçbir zarar görmemiş canlı vücutlar gibi göründüler. Dolayısıyla, insanlar onları gördüklerinde uyuduklarını zannettiler.”⁹⁷

Öte yandan Ahmet Han, peygamberlerin ilâhî tabiat kanununun neşredicileri olduklarını, oysa mucize telakkisinin yanlış ve kural tanımaz bir biçimde bu kanunla çeliştiğini söyler. Kutsal kitaplarda zikredilen mucizeler bu nedenle

yerlerde sığ bölgeler çıplak kalmakta ve geçici olarak geçilebilir hale gelmekte; ama bu durumdayken, anî ve şiddetli bir med dalgasıyla bütünüyle sulara gömülmektedir”. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İst., 1996, II, 747-8 (35. dipnot).

⁹⁵ Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 97-105.

⁹⁶ Birışık, *a.g.e.*, s. 313.

⁹⁷ Baljon, *a.g.e.*, s. 48.

sembolik ya da metaforik anlatımlar olarak anlaşılıp yorumlanmalıdır. Tabiat kanunları değişmez niteliklidir.⁹⁸ İslam peygamberine atfedilen tek mucize, onun büyük peygamberlik misyonudur. Bu, mahiyet itibarıyla vahiy kaynaklı olsa bile akılla uyuşan bir durumdur.⁹⁹

Bu bağlamda Meşrikî de Ankebût 29/50-52. ayetlere dayanarak Hz. Peygamber'e mucize olarak sadece Kur'an'ın verildiğini ve bunun dışında hiçbir mucizesinin bulunmadığını savunur. Zira Hz. Peygamber, -onun ifadesiyle- gösteri yapmak için değil, insanları toplumsal helakten korumak için gelmiştir.¹⁰⁰ Hâfız Eslem, ekolün bu konudaki görüşünü şöyle aktarmıştır:

“Hz. Peygamber'e Kur'an dışında hiçbir hissî mucize verilmemiştir. Ne var ki, bazı hadislerde ona ayı ikiye yarma gibi mucizeler nispet edilmiş ve bazıları bu mucizeleri Kur'an'la temellendirme hususunda aşırı bir tutum sergilemişlerdir. Halbuki söz konusu yarılma, kıyametin yaklaştığına ilişkin göstergelerden biri olup, ayetin Kur'an'daki bağlamı hiçbir şekilde Hz. Peygamber'le ilgili değildir.”¹⁰¹

Ehl-i Kur'an, Hz. Peygamber'in hiçbir hissî mucizesi bulunmadığı konusunda hemfikir olmakla birlikte, geçmiş peygamberlerin ve salih kimselerin birtakım hissî mucizeler gösterip göstermedikleri konusunda iki gruba ayrılmıştır. Daha önce de işaret edildiği üzere, başlarında Hâfız Eslem'in yer aldığı grup bu konuda müspet bir tutum sergilerken diğer grup mucizeleri tümüyle inkar etme fikrini benimsemiştir. Bu grup, Kur'an'da geçmiş peygamberlere atfedilen mucizelere ilişkin ifadeleri mecazî olarak yorumlamayı tercih etmişlerdir. Sözelimi Ahmedüddîn, Bakara suresine ismini veren meşhur kıssadaki ölünün canlanmasıyla ilgili ifade hakkında şunları söylemiştir:

⁹⁸ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. A. Küstün, Yöneliş Yay., İst., 1990, s. 58.

⁹⁹ Aziz Ahmed, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁰⁰ Birışık, *a.g.e.*, s. 347. Meşrikî, *Tezkire*, mukaddime, s. 94'den naklen.

¹⁰¹ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 307-308.

“Bu kıssada sözü edilen kişi kalp spazmı geçirmiş ve nefes alış verişi [geçici olarak] durmuştur. Bilindiği üzere, bu durumda, kalp spazmı geçiren kişi ayağa kaldırılır, elleri ve ayakları hareket ettirilir. Böylece bazen nefes normale döner. Nitekim bu ayette sözü edilen kişiye de aynı işlem yapılmış ve olumlu sonuç vermiştir. İşte Kur'an'ın, “Hani bir cana kıymıştınız” ayetinde anlatılmak istenen de budur.”¹⁰²

c. Cennet, Cehennem, Berzah ve Rûhânî Varlıklar

Hâdim Hüseyin, Ehl-i Kur'an ekolünün cennet ve cehennem konusunda üç gruba ayrıldığını belirtmektedir. Çekrâlevî ve takipçilerine göre cennet ve cehennem, gerçek varlığı bulunan mekanlar olup kıyamette yaratılacaklardır. Dolayısıyla şu an mevcut değildirler. Mevcut olmalarının hiçbir anlamı da yoktur. Hem sonra Allah abesle iştiğal etmekten münezzehtir bir varlıktır.¹⁰³

Hâfız Eslem, Seyyid Makbûl Ahmed ve bu ikisini izleyenlere göre cennet-cehennem ve bunlara nispet edilen özellikler gerçek değil semboliktir. Buradaki sembolizm nüzul döneminde yaşayan insanların kavrayıp algılayacağı şekilde formüle edilmiştir. Günümüz insanının cennet-cehenneme ilişkin mükafat ve azap telakkisi ise çok farklıdır. Bu yüzden cennet ve cehennemin yeniden yorumlanması gerekir. Bu bağlamda, ateşin yakmasının, fizyolojik anlamda bedenin yanması şeklinde bir manâ ifade etmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Daha doğrusu, cehennem ateşi, insana iç dünyasının/gönlünün yandığını hissettiren sıkıntı ve acılardır.¹⁰⁴

Perviz, Ahmedüddîn, Ca'fer Şah Belvârî ve takipçilerine göre ise cennet ve cehennem, insan hayatındaki iki döneme tekabül etmektedir. Şöyle ki, insan yaşamının çocukluk ve gençlik dönemleri cennet hayatını, gelişmesinin sona erip yaşlanması ise cehennemi ifade eder. Bu itibarla, cennet ve cehennem, insan hayatının nasıllığına ilişkin tabirlerdir, dolayısıyla, bunlar gerçek varlıkları olan

¹⁰² İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 314.

¹⁰³ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 353.

¹⁰⁴ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 353.

mekanlar değildir.¹⁰⁵ Ahmed Han da Kur'an'daki metafizik alana ilişkin anlatımları tabiata indirgeme çabasına koşut şekilde şöyle der: “İyi eğitim görmüş bir kişi ahiretle ilgili cennet, cehennem gibi mefhumların gerçek varlıklarının olmadığını, bunların zevk ve acıyı temsil sadedinde metaforik olarak kullanıldığını bilir.”¹⁰⁶

Ehl-i Kur'an'a ait bu yorumlar ilk bakışta orijinal zannedilebilir. Ancak İslam düşünce ve kültür tarihine baktığımızda, bu tarz bir cennet ve cehennem yorumunun daha hicrî II. asrın ilk yarısında aşırı Şîî fırkalar (Gulât-ı Şia) tarafından üretildiğine tanık olmaktadır. Mesela aşırı Şîî fırkalardan Mansûriyye'nin kurucusu Ebû Mansur el-İclî (ö. 123/741), cennet ve cehennem gerçek varlıkları olmadığı kabulünden hareketle cennetin bu dünyada nail olunan nimetlerden, cehennem ise yine bu dünyada çekilen acı ve ıstıraplardan ibaret olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷ Yine bir aşırı Şîî fırka olan Hattâbiyye'nin -ki bu fırkanın kurucusu olan Ebu'l-Hattâb el-Esedî'nin (ö. 138/755) Bâtıniyye-İsmâiliyye hareketinin düşünsel ve örgütsel yapılanmasına öncülük ettiği bilinmektedir- Muammeriyye kolu da cenneti insanların bu dünyada nail oldukları hayırlar ve nimetler, cehennemi de dünyada maruz kalınan sıkıntı ve elemeler şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁸

Yine bu tarz bir yoruma hicrî IV./X. asrın ortalarında Basra'da ortaya çıkan ve pek çok kaynaktan şu veya bu şekilde Bâtıniyye-İsmâiliyye fırkasıyla irtibatlandırılan İhvân-ı Safâ'da da rastlamaktayız.¹⁰⁹ İhvân-ı safâ, Kur'an ifadelerini tefsirde esas

¹⁰⁵ İlahîbahş, *a.g.e.*, s. 354.

¹⁰⁶ Düzgün, *a.g.e.*, s. 321.

¹⁰⁷ Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar: el-Fark Beyne'l-Firak*, önsöz ve notlarla çeviren, E. Ruhi Fığlalı, TDV. Yay., Ankara, 1991, s. 187.

¹⁰⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, nşr. Muhammed Muhyiddin Adülhamid, Beyrut, 1990, I, 77-78; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, ts., I, 183; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 192.

¹⁰⁹ Ârif Tâmir, bazı İsmâiliyye alimlerinin bu konuda şöyle söylediklerini nakletmektedir: “İhvân-ı Safâ risâleleri, Kur'an'dan sonra Kur'an veya ilmin Kur'an'ıdır. Nasıl ki (bu) Kur'an, vahyin Kur'an'ıdır. Aynı şekilde Risâleler de imâmetin ve nübüvvetin Kur'an'ıdır.” Bkz. Ârif Tâmir,

aldıkları alegorik yöntem çerçevesinde yaratılış, Adem, Şeytan, Hesap Günü, Cennet ve Cehennem gibi tüm metafizik temaların sembol olarak telakki edilmesi ve bunların mecazi şekilde anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Buna göre cehennem, ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) âlemi ve cahil-bilgisiz insanların bu âlemde maruz kaldıkları elem ve acılar; cennet ve cennetteki nimetler ise, aşkın hikmetleri kavrama yetisine sahip olan, cahilliğin kirinden arınmış, temiz ve olgun ruhların yükseliş mekanı, gerçek hayat (dâru'l-hayevân) ve ruhlar âlemidir.¹¹⁰

Ehl-i Kur'an ekolünün melek, şeytan ve cin gibi ruhani varlıklara ilişkin yorumları da genel kabul gören anlayıştan oldukça farklı bir mahiyet arzeder. Esasen ekolün bu konudaki görüşleri de kıssalarda bahis konusu edilen mucizevî olaylara yönelik yorumlarıyla örtüşür. Zira burada da akıl belirleyici rol oynamakta ve söz konusu varlıklar tamamen aklın algı düzeyine indirgenmeye çalışılmaktadır. Melekler, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi, yaratılmış nesnelere hususiyetleridir. Kur'ânî terminolojide melek kavramının ikincil anlamı, kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde insanı cesaretlendiren ilâhî kaynaklı bir moral destektir. Şeytan, yoldan çıkmış bir melek olarak, metaforik bir biçimde Kur'an'da ateşin yaratığı olarak zikredilmiştir. Bu, insanın kötü tabiatına işaret eder. Kur'an'da cin ve şeytanla ilgili anlatılan hususlar, Ahmed Han tarafından animistik folklordeki verilerden hareketle izah edilmeye çalışılır. Zira, “yalnızca Araplar değil, ortaçağdaki Yahudiler ve Zerdüşter de ateşten yaratılmış ve insana olan muameleleri iyi ya da kötü olan insanüstü görünmez yaratıkların varlığına inanmışlardır.” Ahmed Han, Kur'an'da cin kelimesinin beş yerde “can”la aynı anlama geldiğine ve paganların -gerçek varlığı

Hakikatu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ, Beyrut, 1966, s. 17. Bu konuda ayrıca bkz. Mustafa Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1965, s. 163.

¹¹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., I, 45; IV, 111, 120. Bâtıniyye-İsmâiliyye'nin cennet ve cehenneme ilişkin benzer alegorik te'villeri için ayrıca bkz. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kütâbu'l-İftihâr*, nşr. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, y.y., 1980, s. 92-97.

bilmeksizin- bunlara olan inancına işaret eder. Bunlar Kur'an'da kötülük (şer), hastalık ve diğer uygunsuzlukların projeksiyonlarıdır.¹¹¹

İşte bu aklileştirme çabası içerisinde Ahmed Han, şeytanın da tıpkı melek gibi bir kuvve olduğunu ileri sürer. O, bu konuda İbn Arabî şarihlerinden ve bazı hadislerden deliller getirir. Bunlara göre âlemde mevcut bulunan *kuvve-i vehmiyye-i külliyye* İblis'tir ve tek tek insanlarda bulunan *kuvve-i vehmiyye* ise İblis'in zürriyetidir. Bir görüşe göre de *nefs-i emmâre* İblis'in zürriyetidir. Nitekim bu husus, “Şüphesiz biz insanı yarattık ve nefsinin ona ne fısıldadığını da pekala biliriz”¹¹² ve “Şüphesiz nefis kötülüğü emreder”¹¹³ gibi ayetlerle de teyit edilmiştir.¹¹⁴

Sonuç ve Değerlendirme

Ehl-i Kur'an ekolü, İslâm dünyasının çok yönlü buhranlarla çalkalandığı 19. yüzyılda İngilizlerin işgali altında bulunan Hint alt kıtasında ortaya çıkmış bir ekoldür. Ekol, her ne kadar Abdullah Çekrâlevî tarafından kurumlaştırılmışsa da düşünsel temelleri daha önceden Seyyid Ahmed Han tarafından atılmıştır. Ekolün ortaya çıkışına zemin hazırlayan pek çok faktörden söz etmek mümkün olmakla birlikte, bunların tümü “Müslümanlar içinde buldukları bu olumsuz durumdan nasıl kurtulabilir?” sorusuna tatminkar bir cevap bulma çabasına irca edilebilir. Ekolün temsilcileri, bu arayış çerçevesinde, “Niçin bu hale geldik?” sorusuna medar olan tüm problemleri, “Geleneksel İslâm algısı yüzünden...” şeklinde kestirme bir cevapla çözümlenmiş gözükmektedir. Zira, yaşadıkları dönemdeki mevcut olumsuzlukların tüm sorumluluğu, başta hadis olmak üzere tümüyle geçmişten tevarüs edilen İslâm kültür mirasına yüklenerek ibadetler dahi geleneksel formlarından soyutlanarak yeni kalıba sokulmaya çalışılmıştır. Bu arada, Müslümanların gündelik yaşamda karşılaştıkları problemlerin çözümüne

¹¹¹ Aziz Ahmed, *a.g.e.*, s. 59.

¹¹² Kâf, 50/16.

¹¹³ Yûsuf, 12/53.

¹¹⁴ Birişik, *a.g.e.*, s. 309. Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 58-59'dan naklen.

hiçbir katkısı bulunmayan şefa'at, berzah hayatı ve İsa'nın tekrar yeryüzüne dönüşü gibi tartışmalı konular üzerinde de yeni spekülasyonlar üretilmiştir.

Öte yandan Ehl-i Kur'an, teorik ve pratik nitelikli tüm problemlerin çözümünün Batı'da veya Batı'ya özgü değerlerde mevcut olduğunu genel bir prensip kabul etmiştir. Bu temel prensibin doğal sonucu olarak da İslâmî değer ve öğretiler o dönemin en popüler felsefi doktrinleri olan rasyonalizm ve natüralizmin onadığı anlayış ve kabuller ekseninde yorumlanmıştır. Hadis, en başından devre dışı bırakıldığı için, söz konusu yorum anlayışından en fazla nasibini alan nass Kur'an olmuş ve bu bağlamda her şey Kur'an'da aranmıştır. Ancak Kur'an'ın gerek mücmel bir kitap olması, gerekse rasyonalist paradigmayla örtüşmeyen birtakım ifadeler içermesi bazı ciddi sıkıntılara yol açmıştır. Bu sıkıntıları aşma girişiminde ise önce kelimelerin sözlük anlamları kurcalanmış ve bugün de kimi çevrelerde tanık olduğu gibi, ilgili kelimenin Kur'an terminolojisinde karşılığı bulunmayan ama temellendirilmek istenen görüşe uygun düşen sözlük anlamı esas alınmış; kimi zaman da, sözgelimi, "üç" kelimesinin zikredildiği bir ayet, metinsel bağlama hiç itibar edilmeksizin akşam namazının farzına delil gösterilebilmiştir. Kur'an kıssalarında geçen bazı mucizevî olaylar ise tabiat kanununa aykırı olduğu gerekçesiyle çoğu zaman mecâzî olarak yorumlanmıştır.

Özetle, Ehl-i Kur'an ekolünün mümessilleri nezdinde 19. yüzyıl Batı'dan mülhem akıl tamamen nassa egemen kılınmış ve böylece sözümona hurafeden, efsaneden arınmış bir rasyonel din ihdas edilmeye çalışılmıştır. Ne var ki, teorik düzeyde, 19. yüzyıl Müslümanlarını çepeçevre kuşatan çok yönlü geri kalmışlık badiresini aşma iddiasıyla ortaya çıkan bu ekol, pratikte sağlam temellere dayanan radikal bir çözüm önerisi sunmak yerine dinin ta'abbudî yönünü reforme etme ve bazı fikhî tadilatlar yapma yoluna gitmiştir.