

Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme

— Modern İslam Düşüncesinde —
Nassın Araçsallaştırılması —

İSAR Yayınları | 18

Fıkıh Usûlü Dizisi | 1

Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması

Editörler
Mürteza Bedir
Necmettin Kızılkaya
Merve Özaykal

1. Basım, İstanbul 2019

ISBN 978-605-9276-17-7

Yayına Hazırlık
M. Fatih Mintaş
Ömer Said Güler

Kitap Tasarım: Salih Pulcu
Tasarım Uygulama: Recep Önder

Baskı-Cilt
MD Basım
Seyrantepe Mah. İbrahim Karaoğlu Cad.
No: 105/1236 Kağıthane / İstanbul
Tel: +90 (212) 2831 10 15
Matbaa Sertifika No: 41746

© İSAR Yayınları

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 45609
Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için yapılacak
kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

İSAR Yayınları

Selami Ali Mah. Fıstıkağacı Sok. No: 22 Üsküdar / İstanbul
Tel: +90 (216) 310 99 23 | Belgegeçer: +90 (216) 391 26 33
www.isaryayinlari.com | yayin@isar.org.tr

Katalog Bilgileri

Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme / Modern İslam Düşüncesinde Nassın
Araçsallaştırılması | ed. Mürteza Bedir - Necmettin Kızılkaya - Merve Özaykal | İstanbul 2019
(1.bs.) | İSAR Yayınları - 18 / Fıkıh Usûlü Dizisi - 1 | ISBN: 978-605-9276-17-7 | 16,5 x 24 cm.
- 468 s. | 1. Fıkıh 2. Fıkıh Usûlü 3. Yeni Din Yorumları 4. Modernizm 5. Selefileşme

Ehl-i Hadîs'ten Kur'âniyyûn Ekolü ve Progressive Muslims Hareketine: Metnin Araçsallaştırılması ve Metin Merkezli Din Anlayışında Yaşanan Evrim*

Necmettin Kızılkaya

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi.

Giriş

Avrupa'nın siyasi ve kültürel etkisinin İslam dünyasında genişlemesinin bir sonucu olarak Müslüman toplumların karşılaştığı çok boyutlu sorunlar değişik alanlarda reform çabalarını tetiklemiştir. Bir yandan Avrupa'yı model alan askeri, siyasi ve ekonomik reformlara girilirken diğer yandan on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren kültürel ve ilmî alanlardaki arayışlar da hız kazanmıştır. Kültürel ve ilmî alanlardaki problemlere eğilen Müslüman düşünürlerin karşılaşılan sorunları aşmaya yönelik ilmî çabaları, geçmişi bir bütün halinde sorgulama ve sorunu belirli bir dönem ile başlatma yönündeydi. Bu nedenle çözüm önerileri farklı şekillerde tezahür etmekle beraber bunların ortak noktasını *öze dönüş*, *kaynaklara dönüş* veya *nassa dönüş* olarak ifade etmek mümkündür. Dinin ana kaynaklarına yeniden dönme vurgusu yapan bu yaklaşımlar bir yandan Batı ile mukayese edildiğinde Müslümanların geri kaldığını kabul etmekte ve bunun için bir suçlu aramakta, öte taraftan modernitenin ilmî ve kültürel olarak dayattığı sorunlara çözümler üretmeye çalışmaktaydı. Özellikle zihinleri kurcalayan bazı konularda çözümler üretme ve bunları toplumsal ihtiyaçları karşılayacak bir çerçevede ele alma ihtiyacı

.....

* Metni okuyup tashih ve önerilerde bulunan öğrencilerim Ümmü Eymen Balbaba ve Abdullah Küskü'ye müteşekkirim.

birçok düşünürü geçmişte hakim olan yöntemler ile hesaplaşmaya sevk etti. Bu hesaplaşmalar ve eleştirilerin odağını daha çok fıkıh ve kelama ait konuların ilgili olduğu rivayetler teşkil etmekteydi. Bu nedenle ihya, ıslah ve reform hareketlerinin rivayeti merkeze alan hadis vurgusunun çok güçlü olduğunu söylemek mümkündür.

On dokuzuncu yüzyılın başında İslam dünyasına, özellikle de Hindistan'a önemli oranda Protestan misyonerin gitmesi ve bunların gittikleri yerlerde yapmış oldukları faaliyetlerle Müslümanların zihinlerini meşgul edecek meseleleri gündeme getirmeleri bu konuda önemli bir aşamayı teşkil etmektedir. Nitekim on dokuzuncu yüzyılda neşredilen süreli yayınların muhtevalarına bakıldığında tartışmaların önemli bir kısmının bu çerçevede ortaya çıkan kuşkular ile ilgili olduğu görülür. Bunlara ilave olarak Protestan misyonerlerin kendi kutsal kitaplarını anlamaya yönelik metinci (*scripturalism*) yaklaşımları, ortaya çıkan sorunları aşmaya bağlı olarak zaman içerisinde sünnet malzemesini sorgulamaya zemin teşkil etti.

Misyoner faaliyetlerinin ve modernitenin oluşturduğu kafa karışıklığına ilave olarak on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru oryantalist araştırmacıların İslam kültür ve bilimleri üzerine yaptıkları çalışmaların yoğunluk kazanması ve eleştirilerinin bilhassa sünnete yönelmesi bu dönem için kritik dönemeçlerden birini teşkil etmekteydi. Etkileri günümüze kadar süren sünnet eleştirisinde bu dönemden itibaren ortaya konan Oryantalist kitabiyatın önemli tesirleri olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu tesirin İslam dünyasının her bölgesinde aynı dönemde hissedildiğini ve aynı oranda olduğunu söylemek zordur. Zira daha çok misyonerlik ve sömürge faaliyetleri ile paralel devam eden bu çalışmalar Avrupa sömürgeciliğinin tesiri altında olan yerlerde daha yoğun bir şekilde hissedilmekteydi. Bu nedenle Oryantalist literatürün doğrudan etkilediği coğrafyaların başında Hindistan gelmekteydi. Bilhassa Delhi College'ın idareciliğini yapan Alois Sprenger¹ (ö. 1893) ile William Muir'in² (ö. 1905) öncülüğünü yaptığı çalışmalarda hadis litera-

.....

- 1 Örneğin Sprenger'in 103 rivayeti aktarıp bunların kaynaklarını sorguladığı çalışması için bkz. A. Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing down Historical Facts among the Muslims", *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 25 (1856): 303-329, 375-381.
- 2 Muir, Kur'an'ı İslam'ın yegane kaynağı olarak kabul edip Hz. Peygamber ile ilgili bilgilerin sahih kaynağının da Kur'an olduğunu iddia eder. Özellikle eserlerinde isnad sistemini eleştiriye tabi tutarak hadis metnine öncelik verilmesini ve bunun da Kur'an ile test edilmesini önerir. Bkz. Sir William Muir, *The Corân, Its Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1896), 7-37; a.mlf. *The Life of Mohammad from Original Sources* (Edinburg: John Grant, 1912), XIII-XXVIII.

türünün gerçekten Hz. Peygamber'in (a.s) söz ve fiillerini yansıtır yansıtmadığı, rivayetlerin sıhhatli olup olmadıkları ve sahih hadisleri tespit ve tasnife yönelik klasik yöntemlerin ne kadar güvenilir oldukları gibi konular etraflıca tartışılmaktaydı.

On dokuzuncu yüzyıl İslam dünyasında ortaya çıkan hareketlerin misyonerlik ile sömürgecilğe ve bunların getirmiş oldukları bazı şüphelere reaksiyon olduğunu söylemek eksik bir bilgi olur. Özellikle sünnet odaklı yaklaşımların İslam dünyasında Batı hegemonyası hissedilmeden önce ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Nitekim on dokuzuncu yüzyıl öncesinde sünnete vurgu yapan, taklidi eleştiren, mezhep anlayışına kritik yaklaşan isimlerin olduğu ve bunların çalışmalarında Batı ile etkileşimin doğrudan etkisinin söz konusu olmadığı bilinmektedir. Buna karşın on dokuzuncu yüzyıl ihya ve ıslah hareketlerinin geçmiş mirasa yönelik eleştirel bir bakışa sahip olmaları ve taklidi reddetmeleri; bunu yaparken de sünnetin ihya edilmesini vurgulamaları belirli bir dönemden sonra etkileşim ile doğrudan ilişkilidir. Bir yandan taklidi reddetme öte yandan yeni bilgi oluşturma aracı olarak sünnet malzemesi ile hesaplama, Hint Alt Kıtası ve Mısır'da ortaya çıkan ihya ve ıslah hareketlerinin her ikisinde oldukça baskın bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.³

XVIII. Yüzyıl İslah Hareketleri ve Geleneğin Test Edilme Aracı Olarak Hadisin Kullanılması

On sekizinci yüzyılda taklide karşı çıkan bir anlayışın varlığından daha önce söz etmiştik. Bu anlayışa göre fikhî hükümlerin kaynağı sünnet olmalı ve mezheplerin görüşleri sünnete müracaat edilmek suretiyle süzgeçten geçirilmelidir. Bu nedenle hakim fıkıh ve usûl anlayışı eleştirilmeye başlanmış ve bu çerçevede alternatif yöntemler üzerinde durulmuştur. Örneğin Emir San'ânî, (ö. 1182/1768) fıkıh ilminin mevcut durumunun insanların karşılaştıkları sorunlara çözüm sunmadığını, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında olmayan konuların bu ilmin içine dahil edildiğini belirtir. Buna alternatif olarak hadis kitaplarına müracaat edilerek karşılaşılan sorunlara çözümler üretilmesi gerektiğini ifade eder.⁴

.....

3 Bkz. Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 21-22.

4 Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San'ânî, *Mezâliku'l-usûliyyîn ve beyânu kadri'l-muhtâci ile-yhi min 'ilmi'l-usûl*, nşr., Muhammed Sabah el-Mansur (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004), 87-92.

On sekizinci yüzyıl öncesinde özellikle Hanbelî çevrelerde dillendirilen bu yaklaşım bu yüzyıldan itibaren İslam dünyasının farklı bölgelerinde yayılma imkanı buldu. Ancak bu dönemi öncesinden ayıran en temel özellik, on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında İslam dünyasında ortaya çıkan reformcu, Selefi yaklaşımların önemli bir kısmının bu yüzyıldaki ıslah ve ihya öncülerinin ortaya koydukları çerçeveye bağlı kalmalarıdır. Başka bir ifadeyle, her ne kadar önceki yüzyıllarda yaşamış olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimlere atıflarda bulunulsa da bu dönem reformcuları sonraki yüzyıllarda gelecek olan düşünürler için yeni meydan okumalarda müracaat edecekleri yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.⁵ Bunun temel sebebi de on sekizinci yüzyıl bilginlerinin, daha sonraki yüzyıllarda yaşayan reformcu düşünürlerin karşılaştıkları ve büyük çoğunluğu modernite ile yüzleşmeden kaynaklanan problemlere benzer sorunlar ile karşılaşmaları ve bunlar ile mücadele etmeleridir.

Bu dönemde karşı karşıya kalınan sorunlara kısmi çözümler üretilmekle beraber daha çok bunları ortaya çıkaran faktörler üzerinde durulması projeksiyonun geçmişe tutulması sonucunu doğurdu. Bu durum o güne kadar Müslüman toplumların dayanmış oldukları ilmî geleneklerin kritik edilmesini beraberinde getirdi. Burada özellikle üç alana odaklanıldı: Fıkıh, tasavvuf ve kelam. Bu alanlar ile ilgili temel yargı, bunların saf ve katışıksız sünnetten uzaklaşma neticesinde taklid ve bid'at sebebiyle yozlaştıkları yönündeydi. Bütün İslam dünyasını etkisi altına aldığı düşünülen sorunun kaynağı bu şekilde tespit edildikten sonra bunu ortadan kaldırmanın yolları üzerinde duruldu ve aslı kaynaklara, yani Kur'an ve sünnete geri dönüş bir çözüm olarak savunulmaya başlandı. Bunun temel sebebi ise zamanla bozulan yapıyı yeniden kurarak İslam'ın altın çağı olarak ifade edilen Asr-ı Saâdet'teki ilk nesilleri örnek almak suretiyle tekrar her açıdan iyi hale gelmekti.⁶ Burada karşılaşılan kritik soru, ilk nesillerin bilgisinin ne şekilde elde edileceğiydi. Aslı kaynaklara dönüş vurgusu yapan düşünürler, bu kaynakların intikalini sağlayan geleneği yozlaşmış kabul ettiklerinden arada üretilen bilgi birikimine müracaat etmeme yönünde bir eğilime sahiptiler. Dolayısıyla önlerinde bir seçenek kalmaktaydı: Aslı kaynakların kendilerine yani Kur'an ve sünnete doğrudan yönelmek. Böylelikle tarih içerisinde bu iki kaynak etrafında geliştirilen ve mezhep olarak isimlendirilen yorum gelenekleri dikkate alınmayacaktı. Bunun bir neticesi olarak kendi yorumlarını Kur'an ve sünnete

.....

5 Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 22.

6 Konuyla ilgili tartışma için bkz. Rudolph Peters, "Idjtihâd and Taqlîd in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams* 20 (1980): 131-132.

dayandırabilecek, önceki asırlarda yaşayan ulemanın kendi dönemlerinde yaygın olan dini ve kültürel kanaat ve uygulamalarını yansıtan fıkıh, kelim ve tasavvuf eserlerinin sınırlandırmalarından kurtularak püriten bir anlayış geliştirebileceklerdi.

Yeni olarak ifade edilebilecek bu anlayış İslam dünyasının belirli bölgelerinde ortaya çıkıp gelişti ve zamanla farklı alanlara tesir etti. Hicaz bölgesi, on sekizinci yüzyılda yayılan bu ıslah ve tecdid hareketleri için önemli bir role sahipti. Bu yüzyılda alimler arasındaki bilgi ve iletişim ağı oldukça ilerlemiş olduğundan birçok ilim adamı Hicaz'a uğruyor ve buradaki ilmi birikime muttali olabiliyordu. Tabii Hicaz denilince özellikle Mekke ve Medine şehirleri ön plana çıkmakta ve bu iki bölgedeki ilmi hareketlilik değişik vesilelerle buralara gelen insanlar üzerinde tesir oluşturmaktaydı. Bu tesirin sadece ilmi olmadığını, siyasi boyutunun da bulunduğunu söylemek mümkündür. Bilhassa bu iki şehirde mevcut olan büyük ve köklü aileler ile buralarda yaşayan yabancılar arasındaki etkileşim önemli gelişmelere zemin teşkil etmiştir. Her iki şehirdeki önde gelen ailelerin patronajı, bunların merkezde bulunan Osmanlı devleti ile ilişkileri ve buralarda bulunan ilmi hareketler üzerindeki etkileri bu yüzyıl ve sonraki dönemlerde siyasi değişimde de merkezi bir role sahip olacaktır.⁷

Haremeyn-i Şerifeyn'deki ilmi faaliyetler daha çok hadis dersleri çerçevesinde sürdürülmekteydi. Kaynaklarda burada ders veren on iki hocadan⁸ bahsedilmekte ve bunların tamamının hadis okuttuğu, taklidi reddedip kaynaklardan kendi içtihatları ile hüküm çıkarttıkları, standart hadis kaynaklarından önceki döneme yönelerek bazı hadisleri derlemeye çalıştıkları ifade edilmektedir. Ayrıca bu alimlerin, toplumsal bozulmayı önlemek ve mevcut sorunlara çözüm bulmak amacıyla Kur'an ve sünnetin kabul etmediği uygulamaları ortadan kaldırmak için bu iki kaynağı merkeze alan bir içtihat anlayışı benimsedikleri görülmektedir. Tabii bu anlayış bir bütün halinde İslam düşüncesinde bir yenilenme anlamına da gelmekteydi. Bu nedenle, söz konusu alimler "Müceddidü'l-Harameyn" ve "Hâmilü livâ's-sünneti bi'l-Medine" olarak isimlendirilmekteydiler.⁹ Ancak daha sonraki yüzyıllarda yaşayan

.....

7 Bu konuda bir tartışma için bkz. Bkz. John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (New York: Syracuse University Press, 1994), 49-51.

8 Bunların ikisi Hindistan, ikisi Fas, üçü Kuzey Irak Kürt bölgesinden, geriye kalanlar ise Mekke ve Medine'den olan alimlerdir.

9 Bkz. Muhammed b. Ca'fer el- Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütûbi's-sünneti'l-müşerrefe* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), 136.

alimlerden farklı olarak bu dönemde yaşayan Hameyn alimlerinin önemli bir kısmı sûfi ve Nakşibendîydiler.¹⁰ Buradaki iletişim ve bilgi ağının önemli özelliği ise bu dönem alimlerinin büyük oranda hadis eğitimi ve tecdîdi önceleyen, aynı zamanda tasavvufî eğilimleri olan bir bakış açısına sahip olmalarıydı. İslam dünyasının değişik yerlerine dağılan buradaki öğrenciler, hadis merkezli dini anlama ve yorumlama biçimini gittikleri yerlere taşıdılar. Bu nedenle İslam dünyasındaki yenilikçi anlayışlar ile Mekke ve Medine'deki ilim halkaları arasında doğrudan olmasa da dolaylı bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür.¹¹

Mekke ve Medine'nin sahip olduğu bu cazibeye özellikle Hint Altı Kıtası'ndan ciddi bir rağbet söz konusuydu. Bu yüzyılda Hindistan'dan gelip Hameyn hocalarından hadis okuyan birçok isim bulunmakta ve bunlar arasında Muhammed Hayât es-Sindî (ö. 1163/1750) ve Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi yaşadıkları dönemde ve sonrasında önemli tesirleri olan figürler yer almaktaydı. Örneğin es-Sindî gerek ortaya koyduğu çalışmalar ile gerekse Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (ö. 1206/1792) hocası olması ile öne çıkan bir isimdir. Bununla beraber onun düşünce yapısında bir yandan Selefi unsurlar güçlü bir şekilde yer alırken diğer yandan o, hocası Abdurrahman es-Sakkâf (ö. 1124/1712) eliyle Nakşibendîliğe intisap etmiş bir sûfidir.¹² Onun düşünce yapısındaki Selefi unsurların bir göstergesi, onun Muhammed b. Abdilvehhab üzerindeki etkisidir. Özellikle hadis alanında öğrencisi olmuş İbn Abdilvehhab'ın yaygın olan bazı tasavvufî öğretilere karşı çıkmasında ve kabir ziyaretleri ile ilgili sert tutumunda onun tesirinin olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle daha sonraki Vehhabî düşüncenin gelişiminde es-Sindî'nin önemli bir rolü olduğunu söylemek mümkündür.¹³

Her iki ismin yaşadığı dönem, Batı sömürgeciliğinin Babürler'de en üst safhaya ulaştığı, belirli imtiyazlarla ticari faaliyetler yapan İngilizlere Hollandalıla-

.....

10 Örneğin Ahmed en-Nahlî'nin hal tercümesinden bahseden eserlerde "*es-Sûfî en-Nakşibendî el-Mekkî eş-Şâfi'î el-İmâmü'l-Âlim el-Âllâmetü'l-Muhaddis el-Fakîh...*" şeklinde ifadelere yer verilmektedir. Bkz. Muhammed Halil Efendi el-Muradî, *Silkü'd-dürrer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1883), 1: 171.

11 Bkz. John Obert Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies* 15/3-4 (1980): 265-266.

12 Bkz. Abdurrahman Hasen el-Cebertî, *Acâyibü'l-âsâr fî't-terâcimi ve'l-ahbâr*, nşr., Abdurrahman Abdurrahim, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1997), 1: 134.

13 Bu konudaki bir tartışma için bkz. John Voll, "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb: an Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38/1 (1975): 32-39.

rın da eklendiği, ülkenin yabancı akınına uğrayıp zayıflaması sebebiyle yıkım sürecinin başladığı dönemdir. Bu dönemdeki çözülme ve dağılmanın getirdiği sorunları bizzat yaşayan bu isimlerin ortaya koydukları çalışmaları bu sürecin durdurulması olarak okumak mümkündür. Zira yaşadıkları topraklarda bir yandan kültürel ve entelektüel sorunlar diğer yandan siyasi buhranlar baş göstermişti. Bu nedenle karşılaşılan sorunlarla baş etme noktasında iki boyutlu bir çözüm ortaya koymaktaydılar: İlmi/kültürel diriliş ve siyasi birlik. İlmi ve kültürel diriliş için İslam düşünce geleneğini yeni bir okumaya tabi tutacak yollar ararken siyasi birlik için de güçlü bir merkezi otorite tesisine vurgu yapmaktaydılar. Hadisi merkeze alan bir yaklaşımla ilmi/kültürel geleneğin ve siyasi birliğin yeniden canlandırılması bu çözümlerin ana omurgasını teşkil ediyordu. Bu yaklaşım her ne kadar es-Sindî'de baskın olmasa da Şah Veliyullah bu iki noktayı bir arada yürüten önemli isimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şah Veliyullah'ın hadis ilmine bakış açısında Hicaz'da kendisinden istifade ettiği Şeyh Ebu Tahir Muhammed b. İbrahim el-Kürdî'nin (ö. 1145/1733) çok önemli bir yeri vardır. Gerçi Şah Veliyullah Hicaz'a gitmeden önce yine Hicaz hadis geleneğini Hindistan'a taşıyan Abdülhak Muhaddis Dihlevî'nin (ö. 1052/1642) hadis eğitiminden de geçmişti.¹⁴ Ancak Şah Veliyullah Hicaz'a gittikten sonra burada hadis ilminin Hindistan'dan farklı bir mahiyete sahip olduğunu fark etti ve hadis ilminin bütün bilgi alanlarının test edilebileceği, kendisine müracaatla bilginin inşa edilebileceği ana ilim olduğu görüşüne meyletti. Tabii hadis ilimlerine yapılan bu vurgu zamanla klasik ilimler içerisinde üretilen bilgilere yönelik olumsuz bir yaklaşımın oluşmasına zemin teşkil etti. Bilhassa klasik dönemde daha öncesini taklid etme şeklinde tezahür eden yaklaşımın hatalı olduğu düşüncesinden hareketle taklid konusunu ciddi eleştirilere tabi tuttu ve bunun yerine ictihad vurgusunda bulundu. Bunu yaparken de mezhep görüşlerinin sünnete müracaat ile test edilmesini ve sünnetin, ictihadın merkezinde yer alması gerektiğini vurguladı.¹⁵ Şah Veliyullah'ın fıkıh alanında hadise bu kadar merkezi bir yer açması, kendisinden

.....

14 Abdülhak Dihlevî'nin oluşturduğu bu anlayış Hindistan'da mevcut olan fıkıh merkezli geleneksel yapıdan farklıydı. Hicaz'da hakim olan hadis odaklı anlayıştan etkilenecek temelleri atılan bu yaklaşım kendisini kabul ettirecek bir konuma henüz gelememişti. Bu anlayışı entelektüel anlamda yukarıya taşımak Şah Veliyullah ile mümkün olacaktı. Bkz. Aziz Ahmad, "Political and Religious Ideas of Shāh Walī-ullāh of Delhi", *The Muslim World* 52/1 (1962): 22.

15 Şah Veliyullah Dihlevî, *'İkdü'l-cîd fî ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, nşr. Muhammed Ali el-Halebî (Şarika: Dâru'l-Feth, 1995), 43-44. Şah Veliyullah'ın hem yaşam hikayesi ve bu konular ile ilgili kendi söyledikleri için bkz. Özgür Kavak, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 9/171 (2004): 32.

sonra gelen fıkıhçılar başta olmak üzere birçok düşünürü etkilemiştir. Onun şer'î ahkamda rasyonel olanı tespit etmek amacıyla hükümlerin illetlerine vurgu yapması ve maksatları ön plana çıkarması yirminci yüzyıl fakihlerine tesir etmiştir. Özellikle onun hükümlerin maksatları ile ilgili yaklaşımı daha sonra gelecek olan makâsid merkezli fıkıh anlayışının kendisine sıkça atıfta bulunmasını sağlayacaktır. Nitekim onun görüşleri, daha kendisi hayattayken birinci halkada yer alan öğrencileri tarafından savunulmuş ve zamanla bir ekol olabilecek bir yapıya kavuşmuştur.¹⁶ Şah Veliyullah'ın nispeten yumuşak olan yaklaşımı Şevkânî'de (ö. 1760/1834) biraz daha ileri götürülerek ictihad ve taklid konusunda daha keskin bir tutuma dönüşmüştür.

Şevkânî'nin taklid eleştirisi ve ictihad vurgusu, kendisini Şah Veliyullah gibi klasik fıkıh kritiğine yönelterek hadis merkezli bir fıkıh tasavvuruna sevk etmiştir. *Neylül'evtâr* isimli eserini bu tür bir yaklaşımın ürünü olarak kaleme almış ve fikhî ahkâma dair konuları hadisler ile temellendirmeye çalışmıştır. Bu iki ismin takipçilerinin klasik fikhî bilgi üretimine eleştirel yaklaşımının yerine hadis merkezli bir anlayış ortaya koymaları, önemli bir dönemeç olarak değerlendirilebilir. Şah Veliyullah ile Şevkânî'yi klasik fıkıh eleştirisine sevk eden ve hadise merkezi bir rol vermelerine yol açan siyasi, ahlaki ve sosyal sorunlar sonraki asırlarda da sürdüğü için benzer yaklaşımlar daha sonra da devam etmiştir. Özellikle kendi dönemlerinde karşılaştıkları sorunları çözmeye yönünde atılan adımların önemli bir kısmının önce sünnet, zamanla Kur'ân metnini merkeze alan bir anlayışla yapıldığını söylemek mümkündür.

Toplumsal Bozulma ve Çözüm Olarak Uzak Geçmişe Vurgu: XIX ve XX. Yüzyıl Selefî Reform Hareketleri

Şah Veliyullah'ın Hint Alt Kıtası'nda oluşturduğu hadis merkezli yaklaşım kendisinden sonra gelen düşünürlerle tesir etmiştir. İlk olarak toplumsal bozulma, Batı karşısında gerileme vb. konularda çözümler üretmeye çalışan isimler onun hadis odaklı yaklaşımını esas almışlardır. Özellikle taklidi birçok alanda bozulmanın sebebi olarak gören bu düşünürler, hadisi alternatif bir bilgi üretme vasıtası olarak kabul etmiş ve ana kaynaklara dönüş vurgusu yapmışlardır. Bu nedenle Hindistan Ehl-i Hadis hareketi, Şah Veliyullah'ın çizgisini biraz daha ileri götürerek taklidi reddeden ve hadis ilimlerini İslam araştırmalarının

.....

¹⁶ Şah Veliyullah ve tesirleri için bkz. Ahmet Aydın, "Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013).

merkezine oturtan bir anlayış benimsemiştir.¹⁷ Bu durum Dihlevî'nin görüşlerinin kendisinden sonra ekolleşmeye başladığını göstermektedir.

Ehl-i Hadis hareketinin liderlerinden biri olan Nezir Hüseyin Dihlevî (ö. 1902) Şah Veliyullah'ın torunu ve dönemin önemli hadis alimlerinden kabul edilen Muhammed İshak'tan (ö. 1262/1845) hadis okumuştur. Muhammed İshak Hicaz'a gidince yerine geçen Nezir Hüseyin kendisini Şah Veliyullah'ın takipçisi olarak görmüştür.¹⁸ Kendisini Şah Veliyullah'ın şer'î ilimlerdeki yönteminin ve hadis merkezli düşünce yapısının bağlısı olarak gören bir başka isim de Sıddık Hasan Han'dır (ö. 1307/1890). Ancak Sıddık Hasan Han Hint Alt Kıtası'ndaki düşünce hareketlerine yön veren isimler ile sınırlı kalmamış, o dönemin başka etkin şahsiyetleri ile de temas halinde olmuştur. Bu durum onun, Hindistan'daki ilmi ve siyasi ekollerden belirli noktalarda ayrılacak bir yaklaşım benimsemesine yol açmış ve onu akranlarından farklı kılmıştır. Bu çerçevede Sıddık Hasan Han'ın düşüncesinde önemli bir tesir oluşturan etkileşim Yemen uleması ile olan yakın mesaisidir. Bu temas vesileyle Şevkânî'nin görüşlerinden istifade etmiştir.¹⁹ Nitekim taklidi zemmeden ve ictihadı teşvik eden bir çalışmada, ictihad edebilecek durumda olan bir kimsenin başkasının görüşlerine tabi olmasının caiz olmadığını söylemekte ve ictihad edebilme şartlarını taşıyan birçok kimsenin kendi yaşadığı dönemde mevcut olduğunu ifade ederek Şevkânî'yi bunlara örnek vermektedir. Bununla yetinmeyip Şevkânî'nin yöntemini takip eden Yemenli başka alimlerin de aynı şekilde ictihad edebilecek yeterliliğe sahip oldukları üzerinde durarak onları bu konuda övmektedir.²⁰ Onun Şevkânî'den etkilenmesi, Şah Veliyullah çizgisi ile başlayan metin merkezli Hint Alt Kıtası anlayışının mezhep birikimi ile daha açık bir şekilde hesaplaşmasına yol açmıştır.

Başta Sıddık Hasan Han olmak üzere Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü, Şah Veliyullah'ın taklid karşıtlığı ve hadis merkezli fıkah anlayışını biraz daha ile-

.....

17 Hindistan Ehl-i Hadis hareketi ile ilgili olarak bkz. Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India Deoband, 1860-1900* (New Jersey: Princeton University Press, 2014), 264-296.

18 Başta hadis olmak üzere şer'î ilimlere olan vukufiyeti sebebiyle Şeyhü'l-küll olarak anılan Nezir Hüseyin'in hadis dersleri Hindistan, Afganistan ve Orta Asya'da birçok öğrenciyi cezbetmiştir. Bkz. Chanfi Ahmed, *West African 'ulamā' and Salafism in Mecca and Medina: Jawāb al-İfrīqī—The Response of the African*, (Leiden: Brill, 2015), 98-99.

19 Bkz. Claudia Preckel, "Screening Şiddiq Hasan Khān's Library: The Use of Hanbalī Literature in 19th-Century Bhopal", *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz, Georges Tamer, (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013), 178-181.

20 Sıddık Hasan Han, *et-Tarīkatü'l-müsella fi'l-irşâdi ila terki't-taklîd ve't-tibâ'i mâ hüve'l-evlâ*, nşr. Ebû Abdurrahman Said (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 31-34.

ri götürerek hadise aşırı bir literalizm ile yaklaşmışlardır. Şah Veliyullah'ın hadis konusundaki mutedil çizgisinden Zahirî literalizmine bir kayış olarak değerlendirilebilecek bu anlayış bütün İslam ilim geleneğine karşı şüpheci bir yaklaşım ortaya koymaktaydı. Hadis odaklı bu tür eğilimler Hicazda Vehhabîlik, Bağdat'ta Âlûsî ailesinin yapmış olduğu çalışmalar ile ivme kazanmıştır. Özellikle Mahmud el-Âlûsî (ö. 1269/1853) ile başlayan ve Mahmud Şükrü el-Âlûsî (ö. 1924) ile devam eden bu literalizm, Şükrü el-Âlûsî'nin İbn Teymiye ve Hanbelî anlayışı öne çıkaran yaklaşımıyla on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başı arasındaki Selefi bağı kuran önemli bir damarı temsil etmektedir. Bu çabalar Batı etkisinde oluşan reformcu eğilimlerle birleştiğinde ortaya dinamik bir Selefi yapı çıktı. On sekizinci yüzyıl tecdid ve ıslahatçıların savundukları taklidin reddi, içtihadın teşviki ve hadis odaklı reformculuk on dokuzuncu yüzyılın ortalarında İslam dünyasının değişik bölgelerinde reformcu zihinler tarafından büyük bir heyecanla karşılandı. O dönemin şartları, özellikle de seküler eğitim ve seküler hukukun yaygınlaşması ve birçok alimin sesini buna karşı yükselt(e)memesi bu görüşlerin ivme kazanmasını sağlamıştır. Sosyal ve ekonomik darboğazlar, bazı elitlerin daha çok ulemanın otoritesini ve taklidi reddetmelerine bir mesnet teşkil etmiş, bu ise muhafazakar ulemanın rolüne karşı çıkanlar ile seküler eğitim alan genç kuşakların Batı karşısındaki geri kalmışlığı anlama çabalarına açıklık getirme noktasında önemli bir vasat olmuştur. Böylece Batının seviyesine ulaşma fikri, Hz. Peygamber'in sünnetine yeniden dönme şeklinde ifade edilebilecek hadisçi yaklaşımın örtük gücü ile birleşerek güçlü bir reform hareketi oluşturmuştur.²¹

On sekizinci yüzyılda Hint Alt Kıtası'nda görülen değişim eğiliminin Arap dünyasına tesirlerinin somut bir şekilde görülmesi on dokuzuncu yüzyılı buldu. Bunun birçok sebebi olmakla beraber Arapça konuşan dünyada geleneksel yapıyı sürdüren ulemanın toplumsal rolünün henüz hissedilebilir bir şekilde azalmaması başat rol oynamıştır. Bu durum aynı zamanda Hint Alt Kıtası ile mukayese edildiğinde ulemanın toplumsal statüsünün sarsılmasının daha yavaş olduğunu da göstermektedir. İki bölge arasındaki bu farkı açıklamak için farklı yorumlardan söz etmek mümkündür.²² Bununla beraber hepsinin birleştiği noktanın Avrupa sömürgeciliği ile güçlü bir alakasının

.....

21 Bkz. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 28-30. Hint Alt Kıtası'ndaki dönüşüm için ayrıca bkz. Özgür Kavak, "Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011): 193-206.

22 Bkz. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 30-31.

olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira Hint Alt Kıtası ulemasına sosyal statü kazandıran eğitim ve yargı kurumlarının sömürgeci güçler tarafından ya kaldırılması veya ulemanın fonksiyonunu icra edemeyeceği bir şekilde yeniden yapılandırılması ulemanın sosyal rolüne büyük bir darbe vurmuştur. Buna karşılık kolonileştirme faaliyetinin Hint Alt Kıtası ile mukayese edildiğinde Arap dünyasında kısmen daha geç başlaması bu etkinin sonuçlarının buna paralel olarak daha sonra ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Selefi Reformizm olarak ifade edilebilecek Arap dünyasındaki reform hareketinin ortaya çıkışı Müslüman toplumların karşı karşıya kaldıkları sorunların giderek büyümesi ile paralellik taşımaktaydı. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde sorunların hem daha geniş alanlara yayılması hem de derinleşmesi çözüm önerilerinin de buna paralel bir şekilde daha ileri gitmesini sağlamıştır. Ancak bu yüzyılda yaşayan düşünürlerin sunduğu çözümler daha çok İslam'ı modern düşünce ve rasyonel bilimler ile uyumlu bir şekilde ele alma yönündeydi. Bu tür önerilerde bulunan düşünürlerin Batıda gerçekleşen bilimsel ve teknolojik gelişmeler, Newtoncu kainat tasavvuru, Spencer sosyolojisi ve Darwinci gelişim çizgisinden belirli ölçülerde etkilendiklerini söylemek abartı olmasa gerektir. Zira İslam'ın her çağda insanların ihtiyaçlarına cevap verebilecek evrensel bir din olduğu düşüncesinden hareketle karşılaşılan yeni şartlara kendisini uydurabileceği iddiasını taşımakta ve bu çerçevede Batıda ortaya çıkan bilimsel gelişmelere karşı oldukça olumlu yaklaşmaktaydılar.²³ Bu iddiayı Batıda yaşanan gelişmeleri merkeze alarak, onları asrın zorunlu gerekleri kabul ederek sürdürmüş ve buna bağlı olarak mevcut olanı değiştirme yönünde adımlar atmışlardır. Dolayısıyla Avrupa'da ortaya çıkan modernite ve gereklerini temel hareket noktası kabul edip değişim ve uyumu İslam ve sahip olduğu bilgi üretim biçiminde arama çabası içerisine girmişlerdir.

İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan farklı disiplinler ve bunların bilgi üretme şekilleri ile ilgili yeni yaklaşımlar geniş bir alanı kapsamaktaydı. Bu nedenle Hint Alt Kıtası ile Arap dünyasındaki reform savunucuları birçok disiplini kuşatacak projeler ileri sürmekteydiler. Bu projeler metafizikten hukuka, kadın haklarından sosyal adalete, sosyo-politikten ekonomiye uzanan bir yelpazeye sahipti. Ancak özellikle Mısır'da başlayan reformların önemli oranda ekonomik ve askeri amaçlarla ortaya çıkıp zamanla diğer alanları kuşattığı görülür. Mehmed Ali Paşa'nın (ö. 1266/1849) Mısır'da başa geçmesiyle başlayan tarım

.....
²³ Bu konuda bir tartışma için bkz. Mansoor Moaddel, "Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran", *Theory and Society* 30/5 (2001): 669.

ile ilgili reformlar ülkedeki ham maddelerin işletilerek önemli bir yatırıma dönüşmesini sağlamış, bu da tüccarlar için önemli açılımlar getirmiştir. Buna ilave olarak Mehmed Ali Paşa'nın 1807'de İngilizleri yenmesi bir yandan kendisine prestij kazandırmış öte taraftan Avrupa ordularının sahip olduğu nizamı görmesini sağlamıştır. Avrupa'nın askeri ve iktisadi düzeninden etkilenen ve bunu merkeze alarak reformlar yapmaya çalışan Mehmed Ali Paşa bu amaçla Avrupa'ya öğrenci göndermiştir. Gönderdiği ilk grup öğrenciler askeri ilimler, gemi inşası, matbaacılık ve mühendislik alanlarında eğitim aldılar. Daha sonra değişik alanlara da uzayan bu eğitim bir müddet sonra ülkede okullar açılmasıyla sonuçlanmış ve toplumun geniş kesimlerine yayılmıştır. Avrupa'da eğitim alan ve ülkelerine hoca olarak dönen bu öğrenciler Avrupa aydınlanmasının öncü isimlerinin görüşlerinden etkilenmiş ve bunu Mısır'a da taşıyarak burada bazı reformlara ön ayak olmuşlardır.²⁴ Bu nedenle Mısır'da ortaya çıkan İslami reform hareketini o dönemde Batıda yaşanan tartışmalardan ayrı düşünmemek, hatta bu tartışmalardan önemli oranda etkilenen bir yapı olarak görmek gerekir.

Mısır'da başlayan ve daha sonra İslam dünyasına yayılan Selefi reformist hareket de Hindistan'daki Ehl-i Hadis hareketi gibi karşılaşılan sorunların çözümü için uzak geçmişe vurgu yapmaktaydı. Yaşadıkları dönemin Müslümanlarının, ilk nesil olan Selef-i Salih'in gibi olmaları ve İslam'ın saf ve pür halini yakalamaları gerektiğini dile getirmekteydiler. Bu da ancak dinin ana kaynağı olan Kur'an'a yeniden dönmek ile mümkün olacaktı. Araya giren fukaha ve onların yaptıkları yorumların insanları dinin özünden ve ana mesajından uzaklaştırdığını düşünen Selefi reformistler bunun için taklidin bırakılarak bilginin doğrudan naslardan alınması gerektiği üzerinde ısrar etmekteydiler. Aksi halde İslam'ın gerçek ruhunu yakalamak mümkün olmayacaktı.²⁵ Ancak nasların nasıl anlaşılacağı hususunda ortaya bir yöntem koyamadıklarından yorum kapısını açık tutmak ve bunu herkese açmak zorunda kaldılar.

Selefi reformistler Kur'an ile ilgili bu tür bir yaklaşım ortaya koyarken, sünnetin dinin ikinci kaynağı olması hususunda ortak bir kanaate sahiptiler. Ancak sünnetin çağın sorunlarına çözüm üretme hususundaki rolünün ne olacağı

.....

24 Geniş bilgi için bkz. Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present*, 2. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press; 2007), 65-66; J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (Bristol: Luzan and Co, 1938), 102-115.

25 Bkz. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslamiyye ve'l-uhuvvetü'd-diniyye ve tevhidü'l-mezâhib* (Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslamî, t.y.), 69-70.

konusunda kafa karışıklığı yaşadılar. Buna göre, Hindistan Ehl-i Hadîs alimlerinin klasik dönem hadis kritiğine ve yapılan ayıklamaya verdiği önemin aksine, hadisi yeniden anlamaya yöneldiler.²⁶ Bu anlama faaliyeti büyük oranda klasik hadis edebiyatının sunduğu imkanların ötesinde bir mahiyete sahipti. Zira klasik hadis usûlü, daha çok hadisin senedine odaklanırken modern anlama biçimi metne yoğunlaşmaktaydı. Metni de onu okuyan kişinin içinde bulunduğu bağlam üzerinden anlama yönünde bir eğilim içerisinde olan reformistler bunun için ölçü olarak dinin ana hedefleri gibi bulanık bir kriter getirmekteydiler.

Peki buradaki tavır ve geliştirilen anlayış ne manaya gelmekteydi? Başka bir ifadeyle, klasik dönem yaklaşımından hangi noktalarda ayrışmaktaydı ve dinin ana metinlerini anlama hususunda ne tür imkanlar sunmaktaydı? Hem Hint Ehl-i Hadîs hareketi hem de Selefi reformculara göre sünnet, müslüman birey ve toplumun inanç ve davranışları ile ilgili standardı ortaya koymalıydı. Bu yaklaşım ilk bakışta sorunsuz görünmekle beraber klasik anlama biçiminden farklılaşmaktadır. Zira klasik anlayışta sünnet belirli bir mezhep/yöntem içerisinde anlaşılacak suretiyle bir kriter olurken özellikle Ehl-i Hadîs için sünnet, müstakil bir şekilde ve hadislerden hareketle bir standart olacak ve bununla gelenek test edilecekti. Selefi reformistler, Ehl-i Hadîs ile sünnetin mezhep içerisinde anlaşılmasını eleştirme hususunda hemfikirken hadise karşı daha kritik bir tutum benimsemeleri noktasında ayrışmaktadırlar. Burada her iki yaklaşımın ortaya koyduğu ilke aslında radikal bir kopuşu ifade etmektedir. Buna göre Kur'ân ve sünneti okuyup anlayan kimse mezhep otoritesine dayanmadan, metni bir aracı olmaksızın yorumlayabilecektir. Dini bilgide bir tür demokratikleştirme olarak ifade edilebilecek olan bu yaklaşım, nasları anlama ve yorumlama işini uzmanların elinden alarak herkese vermektedir. Bu nedenle *Kur'ân ve sünnete dönme* vurgusu, zorunlu olarak geleceği bir bütün halinde eleştirmeyi beraberinde getirdi. Bu anlayış, yirminci yüzyıl boyunca devam etti ve birçok düşünürü etkisi altına alarak modern Müslüman zihnin dini otoriteye/otoritelere nasıl yaklaşacağı hususunda bir kabule yol açtı. Ancak bu metinci anlayış biraz daha ileri götürülerek hadisin de karşılaşılan sorunlara çözüm bulamadığı, ciddi bir kritikten geçmesi gerektiği ve Kur'ân'a müracaat edilmesinin zaruri olduğu şeklinde bir eğilime kapı araladı. Bu tür bir yaklaşıma sahip olanlar hem Ehl-i Hadîs hem de Selefi reformist yapıların içinden çıktılar.²⁷

26 Bkz. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 31.

27 Bkz. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 30-32.

Büyük Kırılma:

Ehl-i Hadîs ve Selefi Modernizmden Kur'âniyyûn Ekolüne

Karşı karşıya kalınan sorunların çözümü ve mezhep odaklı fikhî bilginin doğruluğunu test etme kriteri olarak ortaya çıkan hadisçi yaklaşım zamanla hadislerin de bazı sorunlara cevap veremediği, hatta yeni sorunlar ortaya çıkardığı şeklinde bir anlayışa evrildi. Bunun sonucunda Kur'ân odaklı bir düşünme tarzı olarak ortaya çıkan ancak hadisleri sıkı bir kritiğe tabi tutan Selefi modernizm yeni bazı öneriler ileri sürdü ve on dokuz ile yirminci yüzyılda İslam dünyasında yayılma imkanı buldu. Metin odaklı bilgi üretme anlayışına sahip olan bu yaklaşım zamanla hadislerin neredeyse tamamının çağın sorunlarına cevap veremediği ve kaynak olarak sadece Kur'ân'ın alınması gerektiği şeklinde ifade edilebilecek Kur'âniyyûn ekolünün ortaya çıkmasına yol açtı. Bu ekol, etkisi Selefi modernizm kadar güçlü olmasa da belirli oranlarda modern düşünme biçimine yön veren bir söylem geliştirmiş ve zamanla daha aşırı kabul edilebilecek anlayışların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Günümüzde daha çok Batıda yayılma imkanı bulan ve Kur'ân'ı merkeze alarak liberal bir İslam yorumuna sahip olan Progressive Muslims (İlerici Müslümanlar) hareketi bu tür anlayışların bir ürünüdür. Burada öncelikle Kur'âniyyûn ekolünün kurucu isimleri üzerinden temel iddiaları üzerinde durulacak, daha sonra etkileri çerçevesinde ilerici İslam anlayışı örnek olarak ele alınacaktır.

Kur'âniyyûn ekolü belirli bir sürecin sonunda ortaya çıktı ve bu süreçte Seyyid Ahmed Han (ö. 1316/1898) önemli bir rol oynadı. 1857 Bağımsızlık Savaşı'na kadar gelenekçi bir çizgi takip eden Seyyid Ahmed Han, Alman Oryantalist Karl Gottlieb Pfander (ö. 1865),²⁸ Avusturyalı oryantalist Aloys Sprenger (ö. 1893)²⁹ ve İngiliz oryantalist Sir William Muir (ö. 1905) gibi isimlerin İslam ve metin tenkidi ile ilgili görüşlerinden önemli ölçüde etkilendi ve dini naslarla ilgili farklı bir yaklaşım ortaya koymaya başladı. Babası gibi East India Company'de çalışan Seyyid Ahmed Han, misyonerlerin Hindistan'da en etkin olduğu merkezlerden olan Agra'da bu isimler ile teşrik-i mesaide bu-

.....

28 Farsça kaleme aldığı *Mizanu'l-hakk* isimli çalışması 1835'te, Urduca tercümesi ise 1843'te yayımlanmıştır. Bu çalışmasında Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki bazı hakikatleri dengelemeye çalışmaktadır.

29 "Doğu dillerine hâkimiyeti dolayısıyla 1848'de, Kalkûta Medresesi denilen ve devlet görevlilerini İslâm hukuku alanında yetiştirmek amacıyla kurulan yüksek eğitim kurumunun ve daha sonra Delhi'deki bir kolejın müdürlüğüne getirildi." Bkz. İlhan Erdem, "Sprenger, Aloys", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009) 37: 421-422.

lunmak suretiyle yakın temas kurmuştur.³⁰ Mayıs 1875'te kurduğu ve 1877'de bir üniversiteye dönüşen Aligarh College onun reformcu görüşlerini eğitim politikası olarak benimsedi. Ayrıca 1886'da organize ettiği *All-India Muhammadan Educational Conference* 1906'da *Muslim League*'e dönüşene kadar her yıl farklı bir yerde toplanıp eğitim ile ilgili sorunların tartışılmasına öncülük etti. Bu konferanslar Hindistan'daki modernist İslam anlayışının yaygınlaşmasını sağlayan önemli bir platform olmuştur.

Seyyid Ahmed Han'ın modernist eğilimlerinin dini ve düşünsel temellerinde Şah Velîyullah ekolünün önemli etkileri vardır. Bilhassa Şah Velîyullah'ın, mezhep temelli dini bilgi yorumuna karşı hadisi önceleyen tutumu ile bid'at ve ictihad vurgusunun Seyyid Ahmed Han'ın erken dönem entelektüel düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynadığı açıktır. Özellikle ilk dönem çalışmalarında Hz. Peygamber'e ve hadise ağırlıklı olarak yer vermesinde bunun önemli bir payı bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in hayatını mevlid şeklinde şiirsel olarak kaleme aldığı *Cilâü'l-kulûb* isimli çalışmasındaki asıl gayesi Hz. Peygamber'in hayatını uydurma ve bid'at olan malzemeden ayıklamak suretiyle yazmaktır. Bununla yetinmeyen Seyyid Ahmed Han, 1850'de *Râh-i sünnet ve redd-i bid'at* isimli çalışmayı kaleme alır. 1870'lerden itibaren Şah Velîyullah'ın argümanlarını özellikle modernist görüşleri çerçevesinde yeniden yoruma tabi tutar ve kendi rasyonalist nazariyesinin dayanağı olarak kurgular.³¹ İlk dönemlerde kaleme aldığı çalışmalarda Hz. Peygamber'i ve onun sevgisini merkeze koyan Seyyid Ahmed Han, Müslümanların karşılaştıkları sorunlardan kurtulmalarının tek yolunun Hz. Peygamber'in yaşamını takip etmekten geçtiğini vurgular. Bu ise ancak onun sünnetini takip etmekle mümkün olacaktır. Onun bir yandan bu şekildeki sünnet vurgusu diğer yandan dinin yaşanan şekli ile sünnet arasında oluşan büyük gediğin nasıl doldurulacağı sorusu etrafındaki sorgulamaları kendisini bazı konularda çıkmaza sürüklemiştir. Bu durum sahih sünnetin tespiti, sünnetin ve dolayısıyla dinin bid'atlerden ayıklanmasından hareketle aşırı bir bid'at vurgusu üzerinden söylem geliştirmesine yol açmıştır.³²

Seyyid Ahmed Han'ın ilerleyen dönemlerinde hadis ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde oryantalist çalışmalar ile misyoner polemiklerin etkisi bü-

.....

30 Bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 128-130.

31 Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (London: Oxford University Press, 1967), 40-41.

32 Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978), 46-51.

yüktür. Ancak her ne kadar bunlardan etkilense de hadis ve sünnet ile ilgili yaklaşımında doğrudan onların görüşlerini almayıp kendi İslam anlayışı ile uyuşan noktalarda onların iddialarını kabul eder. İncil üzerine bir şerh olan *Tebyînü'l-kelam* isimli çalışmasında İncil'in de vahiy mahsulü olduğunu ispatlamaya çalışan Seyyid Ahmed Han, Batının *biblical criticism* yönteminden etkilenecek bu yöntem ve ürettiği soruları İslami kaynaklara uyarlamaya çalışmıştır.³³ Onun özellikle William Muir ile girmiş olduğu polemiklerin bir sonucu olarak Seyyid Ahmed Han, Muir'in görüşlerini takip etmeye başlamış ve sünnetin Kur'an karşısında ikincil bir konumda olduğu, Hz. Peygamber ile ilgili her türlü bilginin test edileceği kaynağın Kur'an olması gerektiği, sadece mütevatir haberlerin inanç konusunda kabul edilebileceği ve bunların da sayısının beş olduğu kanaatine varmıştır. Bu nedenle sünnet konusunda karışık ve çelişik bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür: Bir yandan sünneti sistematik olarak reddetmemekte, öte taraftan Hz. Muhammed'in dinî ve dünyevî sözleri şeklinde bir ayrıma giderek sünnetin kapsamını oldukça daraltmaktadır.³⁴

Seyyid Ahmed Han'ın ilerleyen dönemlerde görüşlerinde önemli bazı değişimler olmuş ve modern dönemde sünnete karşı en keskin tavrı ortaya koyan öncü figürlerden biri olmuştur. Ona göre neredeyse hadislerin tamamı sahih olmadığı gibi modern Müslümanlar için ahlak ve maneviyat ile ilgili hadislerin bir geçerliliği varken dünyevi konularla ilgili hadislerin bağlayıcılığı yoktur. Ancak hadisleri doğrudan reddetmek yerine hadislerin işlevini aşamalı bir şekilde azaltarak Kur'an'ın yanında sünnetin ikincil rolüne vurguda bulunmuştur. Onun bu noktaya gelmesi bir süreç içerisinde olmuş, erken dönem yazılarında taklide karşı çıkmış, buna karşılık sünnetin önemine vurgu yapmıştır. Bu nedenle mesaisinin önemli bir kısmını sünnet ile ilgili çalışmalara ayırmış ve sahih sünneti tespit etme çabası içerisinde girmiştir. Bu çaba tabii ki sahih İslam arayışının bir uzantısı olarak görülmelidir. Sünneti merkeze alan bir anlayış geliştirmesi yönüyle dönemin Ehl-i Hadîs akımıyla yakın bir noktaya gelmiştir. Başta Şah Velîyullah olmak üzere Ehl-i Hadîs akımının Seyyid Ahmed Han'ın eğilimleri üzerinde yaşamı boyunca önemli tesirlerinin olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ancak 1870'lerden itibaren akla yaptığı vurgu ve aklın Kur'an'ın anlamını kavramadaki rolü ile Ehl-i Hadîs'in yaklaşımından ciddi bir şekilde uzaklaştığı görülür. Bu durum sünnetin dinin

.....
33 Bkz. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 34.

34 Bkz. Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, 46; Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 36.

kaynağı olduğu ve hadislerin sahih olduğu yönündeki iddialara kuşku ile yaklaşmasına yol açmıştır.³⁵

Seyyid Ahmed Han'ın ortaya koyduğu yaklaşım kendisini takip eden nesilde önemli etkiler oluşturmuş; gerek Kur'an gerekse sünnet ile ilgili yeni bir anlayışın gelişmesine yol açmıştır. Örneğin Çırağ Ali (ö. 1313/1895) hadis kaynaklarında bulunan bilgilerin önemli bir kısmının insan aklı ve Peygamberlik makamı ile çeliştiğini ve bu nedenle terk edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.³⁶ Bunun bir devamı olarak yirminci yüzyılın başlarında Pencap'ta kendilerini Ehl-i Kur'an olarak tanımlayan bir grubun ortaya çıkmasıyla bu etkinin ilk işaretlerinden bahsetmek mümkündür. Ehl-i Hadisin kendisini mezhep odaklı düşünce üzerinden tanımlayıp eleştirel bir yaklaşımla geleneği yeni bir okumaya tabi tutmasına benzer bir şekilde bu grup da Ehl-i Hadis'e karşı bir söylem geliştirerek onların argümanlarından hareketle kendisini tanımlamıştır. Ehl-i Kur'an'ın ileri sürdüğü argümanlara bakıldığında bozulma, öze dönüş ve İslam'ın ilk asırları gibi vurguların bu sefer Ehl-i Hadis eleştirisi üzerinden yapıldığı görülür. Bunlara göre Ehl-i Hadis, taklidi bozulmanın sebebi olarak görmesine rağmen bozulmanın asıl sebebi hadisleri kabul etmektir. Ehl-i Hadis Peygamberin gerçek mirasının hadislere müracaatla elde edileceğini iddia etmesine rağmen saf ve katıksız İslam'ın hadislerde değil sadece Kur'an'da bulunacağını iddia etmektedirler.³⁷ Bu hareketin temel hareket noktasının da metin merkezli bir din anlayışı inşa etmek üzerine kurulu olduğu görülür.

Ehl-i Kur'an hareketinin ironik bir şekilde Batı Pencap'ta bulunan iki Ehl-i Hadis merkezinde yoğunlaştığı görülür: *Lahor ve Amritsar*. Bu durum yukarıda temas edildiği üzere hareketin tepkisel bir şekilde ortaya çıktığını göstermektedir. Lahor'daki hareket Abdullah Çekrâlevî (ö. 1916), Amritsar'daki ise Hoca Ahmedüddin Amritsarî (ö. 1936) tarafından kuruldu. Bu iki isim Ehl-i Hadisin hadisler üzerinden ortaya koyduğu din anlayışı ve eleştirisi üzerinden kendilerine bir meşruiyet alanı açmaya çalışmışlardır. Nitekim Çekrâlevî, Ehl-i Hadise tepki olarak Ehl-i Kur'an ifadesini kullanmış ve bu konuda Hint Alt Kıtası'nda öncü bir role sahip olan düşünür olarak öne çıkmıştır. Çekrâlevî, Lahor'da Chiniyan Veli Camii'nde görev yapmış ve burada *Encümen-i Ehl-i Zikr ve'l-Kur'an* isminde bir birlik kurarak görüşlerini yaymaya devam etmiştir. Zamanla kendisine tabi olanların sayısı artmış ve bunlar Ehl-i Hadisin

.....
35 Bkz. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 33.

36 Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, 50, 57-64.

37 Bkz. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 38.

çıkardığı *İşâatü's-Sünne*'ye tepki olarak 1903'te *İşâatü'l-Kur'an* isimli bir dergi kurarak bunu 1932'ye kadar çıkarmışlardır.³⁸ Gerek Çekrâlevî gerekse Amritsarî, Ehl-i Hadîs taraftarlarıyla yaptıkları polemiklerin sonucunda süreç içerisinde uç noktalara savrulmuşlardır. Başta daha ılımlı bir tavır takınırken, yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde hadisleri toptan reddeden bir anlayışa sahip olmuşlardır.

Çekrâlevî'nin Kur'an anlayışı, ilahi kelim olarak Kur'an'ın kainatta bulunan bütün varlıklar için manevi bir hidayet rehberi ve ahlaki arınma kaynağı oluşu üzerine kuruludur. Ancak bu anlayış Çekrâlevî'yi Kur'an dışında başka bir ilahi rehber olamayacağı sonucuna götürmüştür. Başka bir ifadeyle vahyin metlûv ve gayr-ı metlûv şeklinde ikili tasnifi, Kur'an'ın yanında başka bir ilahi vahyin olduğu ve bunun da Kur'an'ın kutsallığına halel getireceği kanaatini taşıyan Çekrâlevî, hadislerin ikincil bir kaynak olarak kabul edilmesinin Kur'an vahyinin bütünlüğü anlayışı ile çeliştiği sonucuna varmıştır. Aynı şekilde Kur'an'ın gerek indiği gerekse sonraya aktarıldığı tarihsel ortamın Kur'an'ın korunmuş olduğunu ve bu nedenle ilahi koruma altında bulunduğunu gösterdiğini kanıtlamaya çalışan Çekrâlevî, hadisler için bu tür bir durumdan söz etmenin imkansız olduğu kanaatindedir. Ona göre bu durum, elimizde mevcut hadis koleksiyonlarının önemli oranda uydurma bilgi ile dolu olmasına yol açmıştır. Bu nedenle Kur'an ile beraber hadislerin kaynak olarak alınmasının, Kur'an'ın korunmuşluğu ve bütünlüğüne zarar vereceği kaygısından hareketle hadisleri reddetmek gerektiğini düşünmektedir.³⁹

Amritsar bölgesindeki Kur'aniyyûn grubu da kalıcı çalışmalar ortaya koymuştur. Ahmedüddin Amritsarî, Çekrâlevî ile aynı sonuca ulaşsa da hadisleri reddetme gerekçesi ondan biraz daha farklıdır. Bir misyoner okulunda eğitim alan ve klasik dini ilimler okumamış olan Ahmedüddin, erken yaşlardan itibaren İncil okumuş ve bunu Kur'an ile mukayese ederek dinler arası tartışmalara katılmıştır. Amritsarî, İslam'ın akla uygun ve evrensel oluşundan hareketle diğer din mensuplarının da takip edeceği bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır. Buna ilave olarak bulunduğu yerin Ehl-i Hadîs'in önemli merkezlerinden biri olması sebebiyle gerek katıldığı Cuma hutbelerinde okunan hadisler gerekse fikir teâtisinde bulunduğu Ehl-i Hadîs alimlerinden

.....
38 Bkz. Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, 120; Ali Usman Qasmi, *Questioning the Authority of the Past: The Ahl Al-Qur'an Movements in the Punjab* (Karachi: Oxford University Press, 2011), 125-131.

39 Geniş bilgi için bkz. Ali Usman Qasmi, "Towards a New Prophetology: Maulwi 'Abdullah Cakralawi's Ahl al-Qur'an Movement", *The Muslim World* 99/1 (2009): 163-166.

duyduğu hadisler kendisini şoke etmiş, bu nedenle ilmî çalışmalarını hadisler üzerine yoğunlaştırmıştır. Yapmış olduğu incelemeler sonucunda hiçbir hadisin güvenilir olmadığı kanaatine varmıştır. Bu nedenle hadislerin, Kur'an'ın tek kaynak oluşu sebebiyle değil, içeriklerinin makul bir din anlayışı kurmaya engel oluşu sebebiyle reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre zaman içerisinde daha çok hadislerden hareketle ortaya çıkan fıkıh ve kelam merkezli irrasyonel anlayış diğer din mensuplarının da kabul edeceği bir İslam algısının önünde engel gözükmektedir. Bu nedenle sadece Kur'an'dan hareketle bir din tasavvuru ortaya konulması gerektiğini savunmaktadır. *Mu'cizâtü'l-Kur'an* isimli eserinde hadisleri tamamen reddederek Kur'an'a dayalı bir miras hukuku inşa etmeye çalışan Amritsarî, bu çerçevede en çok baba yetiminin mirastan pay alamaması konusu üzerinde durmuştur.⁴⁰

Hadislerin güvenilirliği sorununun yanı sıra Ahmedüddin Amritsarî, Peygamberin dini anlama ve aktarmadaki rolü ile ilgili keskin bir çizgi çizerek genel eğilimden ayrılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi anlama ve onu aktarmadaki rolü herhangi bir insandan farklı değildir: Hz. Peygamber de diğer müfessirler gibi Kur'an'ı okuyup yorumlar. Onun yorumunun başka yorumlardan üstün olduğunu iddia etmeyi gerektirecek herhangi bir delil bulunmadığı için Kur'an vahyi ile ilgili yapmış olduğu açıklamaların bağlayıcı olduğunu iddia etmek doğru değildir. Onun bu görüşleri Amritsar'da yaşayan ve çoğunluğunu İslami ilimler eğitimi almamış ancak bu konulara ilgisi olan entelektüellerin oluşturduğu bir grup tarafından hüsnü-kabul ile karşılandı. Özellikle onun hadis karşıtı görüşleri etrafında toplanan bu grup 1924'te *Belağ* isimli aylık bir dergi çıkarmaya başladı. Derginin temel hedefi Kur'an'ın tek vahiy olduğunu ve bu nedenle takip edilmesi gereken yegane bilgi ve hidayet kaynağı olması gerektiğini ortaya koymaktı. Buradaki grup Lahor'da Çekrâvelî etrafında öbekteşen Kur'âniyyûn ekolünü, liderlerini yanılmaz kabul etmeleri, ona gözleri bağlı bir şekilde tabi olmaları, sadece kendilerini hakikatin temsilcisi olarak görmeleri ve önerdikleri yeni namaz kılma şekli sebebiyle eleştiriye tabi tuttular. Bunun bir sonucu olarak *Ümmet-i Müslime* isimli organizasyonu kurarak Lahor'daki gruptan bağımsız bir İslam anlayışı ortaya koymaya başladılar.⁴¹ Hadisleri inkar ve Kur'an'ın tek kaynak olduğu anlayışında birleşen bu iki grup kısa süre içerisinde birbirlerinden ayrışarak Ehl-i Hadis eleştirisi yanında birbirlerini de eleştiren yazılar yayım-

40 Ali Usman Qasmi, "Islamic Universalism: The 'Amritsari' Version of Ahl al-Qur'an", *Journal of Islamic Studies* 20/2 (2009): 168-171.

41 Qasmi, "Islamic Universalism", *Journal of Islamic Studies*, 172-173.

lamaya başlamışlardır. Bu durum belirli bir yöntem dahilinde yorumlanan metnin zamanla ayrıştırıcı bir boyut kazanmasının ironik bir tezahürüdür.

Erken dönem Kur'âniyyûn ekolünün ana kaygıları ile Ehl-i Hadîs'in temel vurguları büyük oranda benzerlik göstermektedir. Her iki hareket de benzer bir şekilde genelde tüm mezheplerin özelde ise Hindistan'da yaygın olan Hanefilerin namaz kılma şekliyle uzun süre uğraşmışlardır. Nitekim Çekrâlevî *Kur'ânî namaz* olarak ifade ettiği bu konuya birçok eserinde yer vermiş ve yaygın olan namaz kılma şeklini eleştirmiştir. Namaz için gerekli olan gusül ve abdestten başlayıp, namaz vakitlerine ve namazın nasıl kılınacağına dair konular ile ilgili eleştirel bir yaklaşım benimseyen Çekrâlevî Kur'ân'dan hareketle bir namaz kılma şekli ileri sürmüştür.⁴² Bunun bir sonucu olarak Kur'âniyyûn ekolüne mensup olanlar kendi mescitlerini kurarak Cuma, bayram ve cenaze namazlarını oralarda kılmaya başlamışlardır. İbadet formu açısından çoğunluk Müslümanlardan ciddi bir şekilde ayrıldıklarını iddia etmek zor olsa da ibadetlerin dayanacağı tek kaynağın Kur'ân olması gerektiği iddiası ile bir farklılıktan söz etmek mümkündür. Ancak hem Ehl-i Hadîs'in hem de Kur'âniyyûn ekolünün en çok üzerinde durdukları, kendilerini Hanefilerden ayırttıkları ve her iki grubun ortak noktasını teşkil eden ibadetin Müslümanların günlük olarak yerine getirdikleri namaz ibadeti olduğu görülür.⁴³

Abdullah Çekrâlevî'nin vefatından sonra Lahor'daki Kur'âniyyûn ekolü zayıflamaya başlamıştır. Ramazan orucunun üç gün tutulması gerektiğini iddia eden Haşmet Ali Han Lahorî, Çekrâlevî'nin yerine geçmiş ve hadislerle ilgili polemikleri daha da ileri düzeye taşımıştır. Ancak onun ileri sürdüğü bazı iddialar sebebiyle gerek Ehl-i Hadîs gerekse Şii gruplar ile rakip Kur'âniyyûn hareketlerinin eleştirilerine maruz kalmış, hadis alanındaki bilgisinin yetersiz olması sebebiyle bunlara tatmin edici cevaplar verememiştir. Bu durum hareketin zayıflamasına ve diğer gruplara karşı zamanla etkinliğini yitirmesine sebep olmuştur. Benzer durum başka Kur'âniyyûn akımları için de söz konusudur. Nitekim 1920'lerde birçok Ehl-i Kur'ân ekolü ortaya çıkmış ancak bunlar güçlü argümanlara sahip olmadıkları için kısa sürede sahneden silinmişlerdir. Bu gruplar içerisinde etkili olan Gujranwala merkezli *Ehl-i Kur'ân Cemiyeti*, Mistri Muhammed Ramazan (ö. 1940) tarafından kurulmuş ve *Belâ-*

42 Ali Usman Qasmi, "Towards a New Prophetology: Maulwi 'Abdullah Cakralawi's Ahl al-Qur'an Movement", *The Muslim World*, 168-174.

43 Bkz. Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 41; Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 39.

ğül-Kur'ân isimli bir dergi çıkararak 1923-26 yılları arasında Kur'ân odaklı söylemi yaymaya çalışmıştır. Onun temel argümanı ise Kur'ân'da sadece üç namaz vaktinin belirtilmesi sebebiyle günlük namaz vakitlerinin sabah, öğlen ve akşam olmak üzere üç vakit olacağı ve bunların da ikişer rekat olması gerektiğidir. Diğer iki namaz vaktinin Buhârî ve Müslim tarafından eklendiğini iddia etmiştir. Özellikle namaz ile ilgili olarak Kur'âniyyûn grupları arasında ortaya çıkan ihtilaflar ve Lahor grubunun kendilerini öncü olarak görmesi birçok şahsi çekişmelerin de ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak Lahor'daki grup, kendi aralarında yolsuzluk vb. iddialar ile sarsılıp kendilerine tahsis edilen ve Kur'ân namazı olarak ifade ettikleri namazı kıldıkları camiye kaybedince buradaki hareket zamanla yok olmuştur.⁴⁴

Kur'âniyyûn ekolünün gelişim seyrine ve temel iddialarına bakıldığında, Ehl-i Hadîs ekolünün taklid karşıtı metinci doktrininin bu hareketin ana saiklerinin başında geldiğini söylemek mümkündür. Kur'âniyyûn ekolü hadis metinleri yerine Kur'ân metnine dayalı bir anlayış inşa etmeye çalışmakla Ehl-i Hadîsten ayrılrsa da sonuç itibarıyla her iki ekol de metin odaklı bir anlama çabası içerisinde yer almışlardır. İslam'ı asli kaynaklara ve saf haline döndürme her iki ekol için temel hareket noktası olmasına karşın Kur'âniyyûn ekolü asli kaynaklara ve saf hale dönüşün nasıl olacağı ile ilgili farklı bir kriter ortaya koymuştur.

Kur'âniyyûn ekolü, özü itibarıyla, Ehl-i Hadîs metinciliğinin genişletilmiş ve daha ileriye götürülmüş bir tezahürüdür. Hatta Ehl-i Hadîsin hadis merkezli metinciliğinden Kur'âniyyûn'un Kur'ân merkezli metinciliğine geçiş intibak açısından çok büyük bir değişim gerektirmemiştir. Nitekim Kur'âniyyûn ekolünün kurucu isimlerinin başta Ehl-i Hadîsçi olmaları ve zamanla görüşlerinde bir evrim yaşamaları bunu göstermektedir. Ehl-i Hadîsin, tarihsel süreç içerisinde elde edilen birikimin baypas edilerek otantik İslam'ın yeniden geri getirilmesi gerektiği yönündeki temel iddiasını Kur'âniyyûn ekolü Ehl-i Hadîse ve onun savunusunu yaptığı hadis literatürüne karşı kullanmıştır. Ancak gerek Ehl-i Hadîs gerekse Kur'âniyyûn ekolü, karşı çıktıkları ve eleştirmek suretiyle kendilerini konumlandıkları gelenek ile mukayese edildiğinde birçok açıdan daha katı ve dogmatik bir tutum sergilemişlerdir. Hadis inkarcısı olup Kur'ân'ın tek kaynak olduğunu iddia edenlerin dönüşümüne baktığımızda, bunların başta Ehl-i Hadîs içinden çıktıkları veya Ehl-i Hadîs'e yakın oldukları, ancak hadis literatürüne çok keskin bir şekilde yaklaşp daha

.....

44 Qasmi, *Questioning the Authority of the Past: The Ahl Al-Qur'an Movements in the Punjab*, 145-151.

önceki muhaddislerin sahih kabul ettikleri rivayetleri kabul etmede oldukça dogmatik davrandıkları görülür. Bu da Daniel Brown'un güzel bir şekilde ifade ettiği gibi Ehl-i Hadis'in aslında kendi kendisi üzerinden bir kriz oluşturduğunu söylememize imkan sağlamaktadır. Kur'âniyyûn ekolüne mensup hadis inkarcılarının kendi dönüşümlerine bakıldığında neredeyse tamamında benzer bir sürecin yaşandığı görülür. Böylece Kur'âniyyûn ekolünün, Ehl-i Hadisin kendi içinde yaşadığı ve esasında hareketin yükselmesini sağlayan aşırı tepkisel yaklaşımı ile hadisi ele alma yönteminde ortaya çıkan tutuculuğu arasındaki çatışmanın bir ürünü olduğu söylenebilir.⁴⁵ Fakat aşırı tepkisel olan ve sınırları oldukça zorlayan Kur'âniyyûn ekolü her ne kadar Hint Alt Kıtası'nda zaman içerisinde zayıflasa da bu yaklaşımın daha sonra farklı bölgelerde değişik yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırladığı ve günümüzde daha çok Batı'da yükselen bazı anlayışların ilham kaynağı olduğu görülür.

Kur'âniyyûn Akımının Etkileri:

Reformizmden Deizim ve İlerici Müslümanlığa

Hint Alt Kıtası'nda Ehl-i Hadis ile girdikleri polemikler sebebiyle bir yandan çeşitlenen bir yandan değişik çevrelerde yayılan Kur'âniyyûn ekolü İslam dünyasının başka bölgelerinde de etkili oldu. Bu etkiler sadece hadislerin reddi veya Kur'an'ın tek kaynak oluşu ile ilişkili olmayıp tarih, siyaset ve ekonomi gibi alanlara da uygulanacak bir genişliğe kavuştu. Bilhassa Kur'âniyyûn akımından etkilenen yirminci yüzyıl düşünürlerinden kimisi sadece Kur'an üzerinden Hz. Muhammed'in hayatını kaleme alırken kimisi Kur'an'dan hareketle bir İslam devleti tasavvuru ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla sadece-Kur'an merkezli yaklaşım 1900'lerin başından itibaren entelektüel bir tartışma alanı olmaktan çıkmış, sosyal hayatın değişik alanlarında etkin olan bazı isimler tarafından uygulanma imkanı da bulmuştur. Burada farklı bölgelerden ve değişik alanlardan temsilcilerin bu konudaki çabalarından hareketle Kur'âniyyûn ekolünün etkileri kısaca ortaya konmaya çalışılacaktır.

Kur'an merkezli fikirlerin entelektüel ortamlarda tartışıldığı ve etkili olduğu yerlerin başında Mısır gelmektedir. Reşit Rıza'nın sünnet ile ilgili yaklaşımı ve *el-Menâr* dergisinin genel yayın politikası Hindistan'daki Kur'âniyyûn ekolü ile aynı olmasa da sadece-Kur'an olarak ifade edilebilecek yaklaşımın kendisini ifade ettiği mecra burası olmuştur. Reşit Rıza her ne kadar daha çok bid'at, ictihad ve mezhep gibi kavramlar üzerine yoğunlaşıp sünneti dinin

45 Bkz. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 40.

ikinci kaynağı olarak görse de hadislerin fıkıhtan çok inanç açısından kaynak olacağı kanaatindeydi. Bununla beraber sünnetin toptan reddedilmesi veya hadislerin bir bütün halinde kaynak olamayacağı gibi bir söyleme sahip olmadı. Ancak bu tür söylemler de yine onun yakın çevresinde olan bazı düşünürler tarafından iddia edildi.

Reşid Rıza'nın yakın arkadaşı ve bir fizikçi olan Tefvîk Sıdkî (ö. 1920), 1906'da *el-Menâr*'da "el-İslâmu huve'l-Kur'ânu vahdehu" başlığını taşıyan bir makale yayımladı ve bu makalesinde İslam'ın sadece Kur'an'dan anlaşılabilirliğini iddia etti. Bu görüşünü temellendirirken Hz. Peygamber'in hiçbir zaman açık bir şekilde hadislerin kayda geçirilmesini talep etmediğini ve onun vefatından bir asır sonrasına kadar hadislerin güvenilir bir kaydının yapılmadığını iddia eden Sıdkî bu şekilde şüpheli olan bir kaynağın nasıl olur da dinin bir kaynağı olabileceğini sorgular. Ardından, Hindistan Kur'âniyyûn ekolü mensupları gibi namazın hadisler olmaksızın Kur'an'dan nasıl elde edilebileceğini ortaya koymaya çalışır. Ortada bir Peygamber ve onun sünneti olmasını da Hz. Peygamber'in sünnetinin ilk nesli bağladığını, onun vefatından sonra Müslümanların kendi hukuklarını Kur'an'da ortaya konan ilkelerden hareketle dönemin şartlarına göre oluşturduklarını söyler. Sıdkî, zekat, oruç, hac, irtidad ve recm gibi konuları Kur'an'dan temellendirerek kendi yaklaşımının uygulanabilirliğini ispatlamaya çalışır.⁴⁶

Mısır'da bu şekilde görüşler ortaya konulurken Hint Alt Kıtası'nda daha somut bazı önerilerin ileri sürüldüğü görülür. Nitekim Kur'âniyyûn ekolünden etkilenen düşünürlerden biri olan Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985), Müslümanların geri kalmasının sebeplerinden biri olan ideal İslam devletinin bulunmayışı fikrini hayata geçirme hususunda önemli adımlar atmıştır. Özellikle 1940'larda Pakistan'da müstakil bir İslam devletinin kurulması tartışmaları alevlenince Gulam Ahmed, o güne kadar teorik olarak tartışılan meseleleri somut bir şekilde uygulama alanı olarak İslam devleti tartışmalarına katılmış ve farklı açılımlar sağlamıştır. Doğu Pencap'a bağlı Gurdaşpur kentinde dünyaya gelen ve geleneksel bir ailede yetişip dedesinden dini eğitim alan Gulam Ahmed, Hz. Musa'nın yıkanırken elbiselerinin bir taş tarafından çalın-

.....
46 Muhammed Tefvîk Efendi Sıdkî, "el-İslâmu huve'l-Kur'ânu vahdehu", *el-Menâr* 9/1 (Şubat 1906): 515-524. Tefvîk Sıdkî'nin bu yazısı kısa süre içerisinde önemli tepkilere yol açmış ve kendisine birçok reddiye yazılmıştır. Ahmed Mansûr el-Bâz, Taha el-Bişrî, Salih el-Yâfi'nin reddiyeleri ile Mustafa Sîbâ'î'nin *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* isimli eseri, Sıdkî ile yapılan tartışmaların ürünleridir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 23-29.

ması neticesinde çıplak bir şekilde taşın arkasından koşup elbiselerini almaya çalışması ile ilgili rivayeti duyunca bu tür bir bilginin izah edilemez olduğu kanaatine varmıştır. Daha sonra Lahor'da Muhammed İkbal (ö. 1938) ile teşrik-i mesaide bulunmuş ve İkbal'in görüşlerinden etkilenmiştir. İkbal'in yanı sıra Eslem Cayracpurî'nin (ö. 1955) hadis kritiği konusunda Gulam Ahmed üzerinde önemli bir tesiri olmuştur. 1935'te Cayracpurî'den hadis, Kur'ân ve Arapça alanlarında bazı dersler almış ve 1930'ların sonunda yazdığı yazılarda hadis kritiğine girişmiştir. Buna göre Hz. Peygamberin rolü, Kur'ân'ı kendi zamanının gereklerine göre yorumlamak olup elde mevcut olan hadisler dinin kaynağı olmaktan ziyade tarihsel malzeme olarak önem arz ederler. Buradan hareketle Hz. Peygamber'den sonra gelen Hulefa-i Raşidîn'in tarihsel olarak kendi dönemleri için en ideal olanı yaptıklarını ve bunu Kur'ân'dan hareketle gerçekleştirdiklerini iddia etmiştir. Gulam Ahmed, Kur'ân'ı okuyan herkesin onu daha iyi anlaması için Kur'ân'da geçen her kelimenin kökenini inceleyen geniş kapsamlı bir sözlük ve Kur'ân'ın ana konularını tespit eden bir çalışma kaleme aldı. Ancak bu iki çalışmasında Seyyit Ahmet Han, Abdullah Çekrâlevî ve Ahmedüddin Amritsarî gibi, Kur'ân kavramlarına yeni anlamlar yüklemiş ve birçok konuda ele aldığı meselenin kendisine kadar yanlış anlaşıldığını iddia etmiştir. Onun Kur'ân kavramları üzerinden geliştirdiği bu yaklaşım, devlet ve siyaset ile ilgili yeni kavramlar üretmesine yol açmış, bu ise kendisini Kur'ân'dan hareketle ideal bir İslam devleti kurmaya sevk ederek siyasette aktif rol almasını sağlamıştır.⁴⁷

Yirminci yüzyılda yaşayan İslam modernistleri her ne kadar Hint Alt Kıtası Kur'âniyyûn ekolü veya Tevfik Sıdkî gibi doğrudan hadisleri reddedip Kur'ân'ı tek kaynak kabul etmeseler de ortaya koydukları görüşlerde bu eğilimlerin etkilerini görmek mümkündür. Örneğin Muhammed Hasan Heykel (ö. 1956), *Hayâtü Muhammed* isimli kitabını siyer ve hadis kaynaklarından ziyade Kur'ân'a dayalı olarak kaleme alır. Heykel, kitabını, klasik dönemde kabul edilmeyen yeni yöntemlerle ve modern Batılı ilmî bir tarzda yazdığını belirtir. Birçok hadisin mezhepsel ve politik amaçlarla uydurulduğunu ve bu nedenle Peygambere bazı mucizeler isnad edildiğini ifade eden Heykel, çalışmasında bütün mucizeleri reddederek Hz. Peygamber'i olabildiğince sıradan bir insan olarak tasvir etmeye çalışır. Özellikle tarih ve tefsir kitaplarında Hz. Muhammed ile ilgili bilgilerin birçoğunun uydurma olduğunu ve bunların ayıklanmadan kabul edildiğini belirtir.⁴⁸

47 Qasmi, *Questioning the Authority of the Past*, 216-224.

48 Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.) (14. Baskı) 37-42.

Bu tür yaklaşımlar İslam dünyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan modernist çizgi içerisinde varlığını sürdürdü. Her ne kadar bölgesel ve zamansal farklılıklar taşısalar da bu hareketlerin ortak vurgusunu Kur'ân metni üzerinden bir din tasavvuru oluşturmak şeklinde ifade etmek mümkündür. Özellikle yayın alanındaki hızlı gelişmeler bu hareketlerin kendi bulundukları merkezlerden başka yerlere taşınmasına yol açmış, internet kullanımının yaygınlaşmasıyla beraber bu alanda oluşan hızlı bilgi akışı farklı kıtalar arasındaki ekollerin etkileşimini arttırarak yeni akımların çıkmasına zemin sağlamıştır. Günümüz Kur'âniyyûn akımlarını önceki dönemlerden ayıran en temel özellik ise bu akımların daha çok İslami ilimler alanında birikimi olmaları ve şer'î ilimlerde derinliği bulunmayan ve çoğunluğunu farklı disiplinlerde eğitim almış kişilerin oluşturduğu kitlelerin oluşturmasıdır.

Reşad Halife (ö. 1990), Kassim Ahmad (ö. 2017), Ahmed Suphi Mansur ve Edip Yüksel gibi isimler son dönem Kur'âniyyûn ekolünün önemli temsilcileri olarak öne çıkmaktadırlar. Bunların yanı sıra Amina Wadud ve Scott Siraj Al-Haqq Kugle gibi Kur'ân'dan hareketle farklı alanlarda öne çıkan isimler de bulunmaktadır. Kassim Ahmad dışındakiler ya Amerikalı veya buraya yerleşmiş ve görüşlerini burada yaymışlardır. Daha önceki Kur'âniyyûn ekolüne mensup isimlerin geçmişe dönme ve Kur'ân'dan hareketle karşılaşılan sorunlara çözüm bulma şeklindeki yaklaşımları bu dönemde yerini Müslümanları dışlayıcı ve suçlayıcı bir dile bırakmaktadır. Bu durum metin merkezli anlayış açısından önemli bir dönemeç ve bir kırılma noktasıdır. Zira metnin kendisi artık çözüm üreten bir boyuttan metnin muhataplarının suçlandığı ve mahkum edildiği bir aşamaya taşınmış oldu.

Bu isimlerden Reşad Halife 1982'de yayımladığı *Quran, Hadith, and Islam* isimli kitabında Müslümanların din anlayışına köklü eleştiriler getirmekte ve onları putperestlik ile itham etmektedir. Halife, bu eleştirisine sünnet ve hadisi şeytanî icatlar olarak ifade etmekle başlar. Çalışmasının başında Peygambere (a.s.) itaatin gerekli olduğunu ifade etmekle beraber bu itaatin Kur'ân'a itaat manasına geldiğini, Hz. Muhammed'in görevinin sadece Kur'ân'ı tebliğ etmek olduğunu, Kur'ân'ı açıklama yetkisinin bulunmadığını, dini emirlerin Hz. Muhammed'den değil Hz. İbrahim'den geldiğini, Müslümanların takip etmesi gereken tek hadisin Kur'ân olduğunu, hadis ve sünnetin tamamının zandan ibaret olduğunu belirtir. Bu iddialarını birçok ayeti delil getirerek temellendiren Halife, Kur'ân'da her şeyin açıklandığı, onun tamamlanmış bir kitap olduğu ayetlerini aktararak bu durumda nasıl olur da Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı tamamlayıcı olarak gönderilmesi fikrinin kabul edildiğini eleştirir.

“...Biz Kur’ân’da hiçbir şeyi eksik bırakmadık...” ve “Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından *tamamlanmıştır*”⁴⁹ gibi ayetler başta olmak üzere benzer ayetleri delil getirerek görüşünü temellendirir. Buradaki “*tamamlanmıştır*” ifadesinden hareketle Kur’ân’ın bir tamamlayıcıya ihtiyaç duyduğunu söylemenin Allah’a iman eden hiç kimse tarafından iddia edilemeyeceğini; Allah’a iman etmeyen kimsenin de kafir olduğunu belirtir.⁵⁰ Reşad Halife’nin argümanlarına bakıldığında artık metnin bir araç haline getirilerek yaygın Müslüman anlayışın eleştirisi ve Müslümanlar ile polemik malzemesi olarak kullanıldığı görülür. Dolayısıyla metin merkezli Kur’âniyyûn anlayışının Müslümanların karşılaştıkları sorunları çözmekten ziyade bir hesaplaşmaya doğru evrildiğini söylemek mümkündür.

Reşad Halife’nin çalışmalarından etkilenen ve Kur’ân merkezli düşüncenin temsilcilerinden olan Malezyalı düşünür Kassim Ahmad, başlangıçta hadisi bir kaynak olarak kabul ederken 1985’te Halife’nin eserlerine muttali olmakla hadis ve sünnet konusunda önemli bir dönüşüm geçirdiğini ifade eder. Kassim Ahmad, günümüz Müslüman düşünürlerin bütün bir İslam düşüncesini yenden gözden geçirmeleri, ilk asırlarda güçlü ve zirve bir medeniyet kurmuşken daha sonra bunun neden düşüşe geçtiği ve Batı’ya karşı neden geri kaldıkları sorusuna cevap bulmaları gerektiğini söyler. Özellikle kendi yaklaşımını ifade ederken *ideoloji* kavramını kullanmayı tercih eden Ahmad, hem modernist hem de gelenekçi tezlerin her ikisini de eleştiriye tabi tutar. İlk dönem ideolojisinin Kur’ân olduğunu, Müslümanların bununla zirveye çıktığını ancak Hz. Muhammed’den üç yüz yıl sonra çok titiz bir şekilde bazı hadislerin uydurularak kendisine isnad edildiğini ve bunun Kur’ân ideolojisinin yerini alarak Müslümanların yeni ideolojisi haline geldiğini vurgular. Hadis olarak ifade ettiği bu yeni ideolojinin asıl gerileme ve yıkımın sebebi olduğunu, günümüzde bununla hesaplaşmadan ve Kur’ân ideolojisine dönmeden ilerlemenin mümkün olmayacağını söyler.⁵¹ Ahmad, Hz. Muhammed’e atfedilen hadislerin (ki bunlar uydurmadır) Müslümanların bölünmüşlük ve geri kalmışlığının ana sebebi olduğu hipotezinin kendisinin temel iddiası olduğunu ve çalışmasının bunu ispatlama üzerine kurulu olduğunu ifade eder. Kur’ân’ın insanlığa gönderilen son ilahi kaynak olduğunu ve Müslümanların, Hz. Muhammed’in

.....

49 En’âm 38/115.

50 Rashad Khalifa, *Quran, Hadith, and Islam* (Tucson: Masjid Tucson Cop., 1982), 1-10.

51 Kassim Ahmad, *Hadith a Re-Evaluation*, trc. Syed Akbar Ali (Tucson: Monotheist Productions International, 1997), 3-5.

vefatından iki yüz elli yıl sonra Kur'an'ın yanında hadis diye bir kaynak uydurduklarını ve zamanla Kur'an yerine bu hadislere dayandıklarını belirtir ve doğru yolu bulmak için hadislerin reddedilip sadece Kur'an'ın kaynak olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer.⁵² Ahmad da Reşat Halife gibi Kur'an ayetlerini kullanarak hikmet, sünnet ve hadis gibi kavramlara Kur'an merkezli görüşlerini destekleyecek farklı anlamlar yüklemektedir. Reşat Halife'nin görüşlerinden etkilenen Ahmed Suphi Mansur⁵³ ve Edip Yüksel'de⁵⁴ de görülen bu yaklaşım Kur'an metnine onun mübelliği ile vahyin birinci muhatapları olan sahabeden itibaren İslam ilim geleneği içinde verilen anlamların dışında manalar yüklenmesinin varabildiği boyutları ve Kur'aniyyûn akımının geldiği noktayı göstermesi bakımından önemlidir.

Kur'aniyyûn ekolünün başlangıçta dini yaşamın genel boyutları ile ilgilenmesi ve Müslümanların karşılaştığı sorunlar için Kur'an'ı bir çözüm yolu olarak önermesi günümüzde yerini daha özel alanlara bırakmıştır. Özellikle son yıllarda İslam ve Müslümanlar söz konusu olduğunda çokça dile getirilen insan hakları, cihad, demokrasi, kadın hakları, feminizm, eşcinsellik, homoseksüalite gibi konular Kur'an metni üzerinden tartışılmaktadır. Kur'aniyyûn akımının başlangıçtaki iddiaları, yerini modern liberal düşüncenin kabul ettiği değerler ile uyumlu bir İslam anlayışına bırakmıştır. Dolayısıyla günümüzde Kur'an metni üzerinden bu konuların meşruiyetine çözümler bulunmaya çalışılmaktadır. İslam ile ilgili konularda sürdürdükleri tartışma ve yazdıkları yazılarda hadisi dışlayan ve sadece Kur'an'ı esas alan Amina Wadud, Fatima Mernissi ve Scott Siraj Al-Haqq Kugle'in çalışmaları bu çerçevede zikredilebilir. Wadud'un cinsiyet ile ilgili fikirlerinde,⁵⁵ Kugle'nin homoseksüalitenin

52 Kassim Ahmad, *Hadith a Re-Evaluation*, 7-11.

53 Gerek kendisinin gerekse benzer görüşte olanların çalışmalarının yayımlandığı Arapça ve İngilizce web sitesi için bkz. <http://www.ahl-alquran.com/arabic/index.php>. Mansur bu web sitesinde yazılı ve görse olarak birçok meseleye değinmektedir. Web sitesinde değişik kişiler tarafından kaleme alınan yazıların ele aldığı meselelerden biri de Cuma namazıdır. Cuma gününe ait bir namazın olmadığı, Cuma günü Hz. Muhammed camide Müslümanlara hitap ederken onların iş ve alışveriş için çekip gitmelerinin ne kadar kötü olduğunun belirtilmesi amacıyla ayetin nazil olduğu bu yazıların ortak noktasını teşkil etmektedir. Bkz. http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=19093

54 Edip Yüksel'in web sitesi için bkz. <http://19.org/>. Günümüz Kur'aniyyun ekolünün görüşlerini dile getirdikleri web siteleri için bkz. <http://www.quranalone.com/>; [http://www.quran-islam.org/home_\(P1\).html](http://www.quran-islam.org/home_(P1).html); <https://www.quranaloneislam.net/>; <http://21stcenturyislam.info/>; <http://www.free-minds.org/>.

55 Bkz. Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, 1999); Wadud, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oneworld Publications, 2006).

cevazı konusundaki yaklaşımında⁵⁶ ve Mernissi'nin feminizm ile ilgili görüşlerinde⁵⁷ bunun izlerini takip etmek mümkündür. Bu isimlerin ortaya koydukları reformist yaklaşımlarda sünnetin bırakılarak Kur'an'ın esas alınması gerektiği vurgusu merkezi bir role sahiptir.

Metin merkezli din tasavvurunun özellikle Kur'an üzerinden sürdürdüğü tartışmalar, ilerici akımlar olarak ifade edilen hareketlerin doğmasına zemin oluşturmuştur. Bilhassa Batıda ortaya çıkan ve *Progressive Muslims* olarak ifade edilen bu anlayışların temel iddialarına bakıldığında metnin sınırlarının ötesine geçtikleri görülür.⁵⁸ Bu hareketlerin kimi zaman deist bir anlayışa kimi zaman da Kur'an metninde açık bir şekilde yasaklanan yaklaşımlara yönelen aşırı yorumlara gittiklerini söylemek mümkündür. Muslims for Progressive Values,⁵⁹ Progressive Muslim Union, Progressive British Muslims, American Progressive Muslims,⁶⁰ Association of Progressive Muslims of Canada,⁶¹ Critical Muslims gibi isimler ile anılan ve çoğunluğunu Hint Alt Kıtası'ndan üyeler ile yeni Müslüman olan Batılıların teşkil ettiği bu hareketlerin ihtiyaç olması halinde ya sadece-Kur'an vurgusu yaptıkları veya kendi yorumları çerçevesinde herhangi bir metne referansta bulunmaksızın İslam adına görüş ortaya koydukları görülür. Birbirleriyle doğrudan veya dolaylı bağları olan ve değişik ülkelerde birlikleri bulunan bu kuruluşlardan, Muslims for Progressive Values'a yakından bakmak bu hareketler hakkında bir fikir verecektir.

Muslims for Progressive Values (MPV) hareketi kendi misyonlarını şu şekilde ifade etmektedir: "İnsan hakları, sosyal adalet ve Amerika'da ve dünyanın her

56 Bkz. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (Oneworld Publications, 2010); *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (NYU Press, 2013).

57 Bkz. Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Indiana University Press, 1987); *The Veil And The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Basic Books, 1991); Mernissi, *Islam And Democracy: Fear of the Modern World with New Introduction* (Basic Books, 2009).

58 Kendilerini Progressive Muslims olarak ifade eden akımlar daha çok aktivistlerden oluştuğu için dine veya Kur'an'a yaklaşımlarını akademik olarak ele alan eserler kaleme almadıklarını ifade etmek gerekir. Bununla beraber bu akımları ele alan iki çalışma için bkz. Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oneworld Publications, 2003); Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal 'Believer' and 'Woman' in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation* (Palgrave Macmillan, 2011).

59 <http://www.mpvusa.org/>.

60 http://www.huffingtonpost.com/2012/03/29/progressive-muslims-launch-gay-friendly-women-led-mosques_n_1368460.html

61 <http://www.progressivemuslims.ca/>

tarafında kaynaşmayı savunmaktayız.” MPV hareketinin 2007’de kurulduğunu Los Angeles, San Francisco, Washington DC, Atlanta, Columbus (OH), New York, Chicago, Boston, Minnesota ve The Netherlands’ta geliştiğini, ardından Arjantin, Avusturalya, Kanada, Şili, Danimarka, Tunus, Burundi, Fransa, Almanya, Malezya, Norveç, Güney Afrika, Sudan, Gambia ve İngiltere’de partner gruplarının olduğunu belirtmektedirler.⁶² Ayrıca bu ülkelerin dışında da bazı kurumlar ile ilişki halinde olduklarını belirten MPV hareketinin⁶³ danışma kurulunda Reza Aslan (*Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth* kitabının yazarı), Karima Bennouna (*Your Fatwa Does Not Apply Here: Untold Stories from the Fight Against Muslim Fundamentalism* kitabının yazarı), Amir Hussain (*Oil & Water: Two Faiths One God* kitabının yazarı), Imam Daayiee Abdullah (Washington D.C.’de bulunan bir caminin imamı olan Daayiee Abdullah, kendisini açıktan gay olarak ilan eden birkaç imamdan biridir) gibi isimler yer almaktadır.⁶⁴ MPV hareketi başta internet olmak üzere birçok kanalı kullanarak kendisini topluma tanıtmaya çalışmaktadır. Resmi web sitelerinde yer alan temel prensipler hareketin üzerine kurulu olduğu değerleri göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu prensipleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Ortak kimlik: Kendini Müslüman olarak tanımlayan herkesin bu kimliği kendisi ile Allah arasındadır, başka kişi ve kurumlar bu kimliği sorgulamaz.
2. Eşitlik: İnsanların ırk, cinsiyet, cinsel kimlik, etnik kimlik, uyruk, inanç, cinsel eğilim ve kabiliyetine bakılmaksızın bütün insanlar eşittir.
3. Din ve devletin birbirinden ayrılması: İnanç özgürlüğü bütün insanlık için temel bir değer olduğu gibi Kur’ânî bir değerdir. Seküler devlet, inanç konularında baskı altında kalmamak için en ideal İslami yönetim şeklidir.
4. İfade özgürlüğü
5. Evrensel insan hakları
6. Cinsiyet eşitliği: Kadınların yaşamın her alanına katılım ve özerklik hakları vardır. Kadınların bedenleri, cinsiyet ve üreme konusunda sağlıklı karar vermeleri için mekanizmaların oluşturulması gerekir.
7. LGBTQI’nın toplumsal yaşama dahil edilmesi: Genel olarak toplumda özelde de Müslüman toplumda cinsiyet tercihleri veya kimliklerine bakıl-

.....

62 Bkz. <http://www.mpvusa.org/who-we-are/>

63 <http://www.mpvusa.org/friends/>

64 Bkz. <http://www.mpvusa.org/mpv-boards/>

maksızın tüm bireylerin toplumsal yaşama dahil edilmesi gerekir. Cinsel tercih veya kimliğe dayalı ayrımcılığın sona ermesi gerekir. Lezbiyen, gay, biseksüel, cinsiyet değiştiren, homoseksüel ve hüsnâ olan bireylerin insan ve vatandaşlık haklarının kabul edilmesi gerekir.

8. Kritik düşünce ve yorum: Maddi ve sosyal gelişim için kritik düşünce gereklidir. Kuşatıcılık, merhamet, şefkat ve insaf gibi Kur'ânî prensipleri yansıtan yorumların desteklenmesi şarttır. Günümüz Müslüman söyleminde hakim olan dini metin ve geleneksel hukukun kritiğe tabi tutulması zorunludur.
9. Merhamet: Adalet ve merhametin bütün insan davranışlarına hakim olması gerekir. Bireysel, kurumsal veya milli düzeydeki her türlü şiddete son verilmesi elzemdir.
10. Farklılık: Çoğulculuk ve farklı fikirler insanların adalete sahip çıkmasına sebep olmaktadır. Bir kimsenin inanç sistemi hakikatin tek kaynağı değildir. Bu nedenle felsefi, manevi ve manevi olmayan gelenekler adil, huzurlu ve sürdürülebilir bir dünya için gereklidir.⁶⁵

Buradaki prensiplere dikkat edildiğinde bunların önemli oranda Batıda hakim olan günümüz sosyal hareketlerin temel kabulleri ile aynı olduğunu söylemek mümkündür. Aralarındaki fark MPV, bu görüşlerini kimi zaman İslam'a referans ile temellendirmektedir. Ancak burada işaret edilmesi gereken husus, kendilerini ilerici Müslümanlar olarak ifade eden akımların referans olarak Kur'ân metninden ziyade İslam kelimesine daha sık vurgu yapmalarıdır. Bu durum zaman içerisinde araçsallaştırılan metnin kendisinin de buharlaştığını göstermektedir.

Sonuç

On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman toplumların karşılaştığı sorunlara çözüm üretme amacıyla ortaya çıkan ıslah ve takip eden yüzyıldaki reform hareketlerinin ortak noktasını *metincilik* teşkil etmektedir. İslam düşüncesinde önemli bir kırılma olarak ifade edilebilecek bu metinci anlayış başta Kur'ân ve hadis metinleri üzerinden bilgi üretmek şeklindeyken zamanla yerini sadece Kur'ân'a bırakmıştır. On sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılda Hint Alt Kıtası'nda etkili olan Ehl-i Hadis hareketi, geleneği ve gelenek içerisinde ortaya çıkan yorum şekillerini taklid kavramı üzerinden

.....
⁶⁵ <http://www.mpvusa.org/mpv-principles/>

reddederek Kur'ân ve hadisi tek otorite kabul etmiştir. Özellikle fıkıh mezheplerinin görüşlerinin test edilebileceği kriter olarak hadisi önceleyen Ehl-i Hadîs'in bu yaklaşımı Ehl-i Kur'ân tarafından bir adım daha ileri götürülerek hadisin de otoritesinin kabul edilemeyeceği, yalnızca Kur'ân'ın tek kaynak olarak alınması gerektiği şeklinde bir anlayışa dönüşmüştür. Karşılaşılan sorunların çözümü çerçevesinde *Asr-ı Saadet*, *öze dönüş*, *kaynaklara dönüş* vurgusu yapan bu yaklaşımlar Selefi reformizm ve modernist anlayışların etkisiyle zaman içerisinde dozu artacak şekilde bir bütün halinde İslam ilim geleneğini kritiğe tabi tutmuşlardır. Bunun bir sonucu olarak, Müslümanlar tarafından uzun asırlar içerisinde üretilen bilginin çağın sorunlarına çözüm üretmediği için terk edilmesi ve yeni bilginin metin üzerinden inşa edilmesi gerektiği fikri savunulmuştur. Ancak bu inşanın nasıl olacağı ve hangi yöntemin esas alınacağı neredeyse bunu ileri süren her düşünürü göre farklılık arz ettiğinden şimdiye kadar somut bir çözüm ortaya konmadığı gibi sürekli değişime uğrayarak metinden uzaklaşıldığını söylemek mümkündür.

Ehl-i Hadîs'in açmazları ve dogmatik yaklaşımının bir ürünü olarak neşet eden Kur'âniyyûn ekolünün Peygamber'in otoritesi ve dini ritüeller ile ilgili bakış açısı ve Müslüman toplumun din anlayışına yönelttiği keskin eleştiriler zaman içerisinde daha da sivrilerek Progressive Muslims şeklinde kendilerini ifade eden bir akımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Progressive Muslims organizasyonları, çoğu zaman Kur'ân metninden bağımsız bir şekilde, *İslam* ifadesini kullanarak ve somut bir kaynağa referansta bulunmaksızın daha çok Batı toplumlarında hakim olan değerlerin savunuculuğunu yapmaya soyunmuşlardır. Daha çok aktivistlerden oluşan Progressive Muslims, metinden ziyade kendi tecrübe ve anlayışları çerçevesinde bir din tasavvuru oluşturarak kadın, cinsel kimlik, insan hakları, feminizm, homoseksüalite gibi konularda Müslüman toplumların anlayışlarına eleştiriler yöneltmek suretiyle kendilerine bir meşruiyet zemini oluşturmuşlardır.

Kur'ân ve sünnetin inşa ettiği dünyadan ve bunun içerisinde ortaya çıkan ilimlerin sunduğu imkanlardan uzaklaşıldıkça bir boşluk ortaya çıkmış ve bu boşluk reformist akımlar tarafından modernite ve Batı medeniyeti içerisinde ortaya çıkan yaklaşımlar ile doldurulmuştur. Nitekim gerek Ehl-i Hadîs hareketinin gerekse Selefi reformizm ile erken dönem Kur'âniyyûn ekolünün İslam'ın ilk asırlarına yaptıkları vurgu günümüzde sadece Kur'ân anlayışına sahip yaklaşımlar tarafından terk edilmiştir. Bu söylemin terk edilmesi ile kalınmamış Kur'ân metni üzerinden Müslüman topluma ve değerlerine karşı pejoratif bir söylem geliştirilmiştir. Özellikle 2000'lerden itibaren Batı-

lı liberal değerlerin savunuculuğunu yapan Progressive Muslims aktivistleri kendileri dışında kalan Müslümanlara karşı oldukça eleştirel bir dil kullanmışlardır. Tabii bu tür anlayışların ortaya çıkıp yayılmasında eğitim sistemi, siyasi istikrarsızlık ve hızlı bir şekilde ortaya çıkan kültürel değişimin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu durum ulemanın toplumdaki rolünü sürekli azaltarak klasik ilmî çizginin dışında yetişen entelektüellerin ortaya çıkmasına ve dini konularda konuşmasına imkan sağlamıştır. Bu durum zamanla dini metinlerin ilmî ehliyeti olmayan insanlar tarafından yorumlanmasına ve yayınlar yoluyla toplumun değişik kesimleri üzerinde tesir oluşturmaya yol açmıştır. Bu tesir özellikle ilmî alanda önemli bir kırılmayı da beraberinde getirmiştir.

Dinin kaynağı olarak sadece Kur'ân'ın merkeze alınmasının zaman içerisinde deist bir anlayışın yaygınlaşmasına zemin teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Zira Peygamberin olmadığı, dini ritüellerin bulunmadığı, dinin toplumsal ve bireysel alanda somut varlığının söz konusu edilmediği bir yaklaşım zamanla dinin kendisinin de bir ihtiyaç olmadığı ve bir yaratıcının varlığına inanmanın yeterli olduğu şeklinde bir tasavvur oluşturmuştur. Nitekim birçok Progressive Muslims organizasyonunun farklı din mensuplarını da inanç açısından kuşatmalarını ve Tek Yaratıcı vurgusu yapmalarını bu şekilde okumak mümkündür.

Günümüzde karşılaşılan metin merkezli ekollerin ana karakteristiğini modernitenin ortaya koyduğu her şeyin mutlak hakikati temsil ettiği, bu nedenle Kur'ân'ın bu bakış açısıyla bir okumaya tabi tutulmasının zaruri olduğu fikri teşkil etmektedir. Müslüman toplumların tarihsel ilmî birikimini göz ardı eden ve bunun yerine moderniteden beslenerek Kur'ân ve sünnet metninden bir tasavvur inşa etmeye çalışan hareketlerin geldiği nokta, Kur'ân ve sünnet metinlerinin modernitenin ortaya koyduğu hakikatlere cevap veremediği durumlarda metnin de terk edilmesidir. Bu nedenle metin merkezli dini anlama çabalarının ortak noktasını modernitenin metnin meşruiyetini test eden bir kriter olarak kabul edilmesi oluşturmaktadır.

Kaynakça

Ahmad, Aziz. "Political and Religious Ideas of Shāh Walī-ullāh of Delhi". *The Muslim World* 52/1 (1962): 22-30.

----- *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. London: Oxford University Press, 1967.

Ahmad, Kassim. *Hadith a Re-Evaluation*, trc. Syed Akbar Ali. Tucson: Monotheist Productions International, 1997.

- Ahmed, Chanfi. *West African ulamā' and Salafism in Mecca and Medina: Jawāb al-Ifriqī—The Response of the African*. Leiden: Brill, 2015.
- Aydın, Ahmet. "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Cebertî, Abdurrahman Hasen. *Acâyibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*. Nşr. Abdurrahman Abdurrahim. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1997.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İkdü'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*. Nşr. Muhammed Ali el-Halebî. Şarika: Dâru'l-Feth, 1995.
- Duderija, Adis. *Constructing a Religiously Ideal 'Believer' and 'Woman' in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation*. Palgrave Macmillan, 2011.
- Dunne, J. Heyworth. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. Bristol: Luzan and Co, 1938.
- Erdem, İlhan. "Sprenger, Aloys", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37: 421-422. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Hasan Han, Sıddık. *et-Tarikatü'l-müsella fi'l-irşâdi ila terki't-taklîd ve't-tibâ'i mâ hüve'l-evlâ*. Nşr. Ebû Abdurrahman Said. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayâtü Muhammed*. 14. Baskı. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Kavak, Özgür. "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kalemin-den Hayatı". *Divân: İlmî Araştırmalar* 9/171 (2004): 117-145.
- "Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kitasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011): 193-206.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübî's-sünne-ti'l-müşerrafe*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- Khalifa, Rashad. *Quran, Hadith, and Islam*. Tucson: Masjid Tucson Cop., 1982.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oneworld Publications, 2010.
- *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. NYU Press, 2013.
- Mansur, Ahmed Subhi. *et-Tevâtürü Şeytanî fi's-salâti'l-cum ati fi lamhati't-târihiyye*. http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=19093. Erişim tarihi: 3 Mart 2019.
- Marsot, Afaf Lutfi Al-Sayyid. *A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present*. 2. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press; 2007.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Indiana University Press, 1987.
- *Islam And Democracy: Fear of The Modern World with New Introduction*. Basic Books, 2009.
- Metcalf, Barbara D. *Islamic Revival in British India Deoband, 1860-1900*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Moaddel, Mansoor. "Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran". *Theory and Society* 30/5 (2001): 669-731.

- Muir, Sir William. *The Corân, Its Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1896.
- *The Life of Mohammad from Original Sources*. Edinburg: John Grant, 1912.
- Muradi, Muhammed Halil Efendi. *Silkü'd-dürer fi a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1883.
- Peters, Rudolph. "Idjtihâd and Taqlid in 18th and 19th Century Islam". *Die Welt des Islams* 20 (1980): 131-146.
- Preckel, Claudia. "Screening Şiddîq Ḥasan Khān's Library: The Use of Ḥanbalî Literature in 19th-Century Bhopal". In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz ve Georges Tamer. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013.
- Qasmi, Ali Usman. *Questioning the Authority of the Past: The Ahl Al-Qur'an Movements in the Punjab*. Karachi: Oxford University Press, 2011.
- "Towards a New Prophetology: Maulwi 'Abdullah Cakralawi's Ahl al-Qur'an Movement". *The Muslim World* 99/1 (2009): 155-180.
- "Islamic Universalism: The 'Amritsari' Version of Ahl al-Qur'an". *Journal of Islamic Studies* 20/2 (2009): 159-187.
- Rıza, Reşid. *el-Vahdetü'l-İslamiyye ve'l-uhuvvetü'd-diniyye ve tevhîdül-mezâhib*. Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslamî, t.y.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail el-Emîr. *Mezâlikü'l-usûliyyîn ve beyânu kadri'l-muhtâci ileyhi min 'ilmi'l-usûl*. Nşr. Muhammed Sabah el-Mansur. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004.
- Safi, Omid. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oneworld Publications, 2003.
- Sıdkî, Muhammed Tefvîk Efendi. "el-İslâmu huve'l-Kur'ânu vahdehu". *el-Menâr* 9/1 (Şubat 1906): 515-524.
- Sprenger, Aloys. "On the Origin and Progress of Writing down Historical Facts among the Musulmans". *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 25 (1856) 303-329.
- Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1978.
- Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. New York: Syracuse University Press, 1994.
- "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World". *Journal of Asian and African Studies* 15/3-4 (1980): 264-273.
- "Muḥammad Ḥayyâ al-Sindî and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb: an Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38/1 (1975): 32-39.
- W. Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- *Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld Publications, 2006.
- Zaman, Muḥammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

"Ehl el-Kur'an". Son Güncelleme: 3 Şubat 2019, <http://www.ahl-alquran.com/arabic/index.php>.

<http://i9.org/>

<http://www.quranalone.com/>

[http://www.quran-islam.org/home_\(P1\).html](http://www.quran-islam.org/home_(P1).html)

<https://www.quranaloneislam.net/>

<http://21stcenturyislam.info/>

<http://www.free-minds.org/>

<http://www.mpvusa.org/>

http://www.huffingtonpost.com/2012/03/29/progressive-muslims-launch-gay-friendly-women-led-mosques_n_1368460.html

<http://www.progressivemuslims.ca/>

<http://www.mpvusa.org/who-we-are/>

<http://www.mpvusa.org/friends/>

<http://www.mpvusa.org/mpv-boards/>

<http://www.mpvusa.org/mpv-principles/>