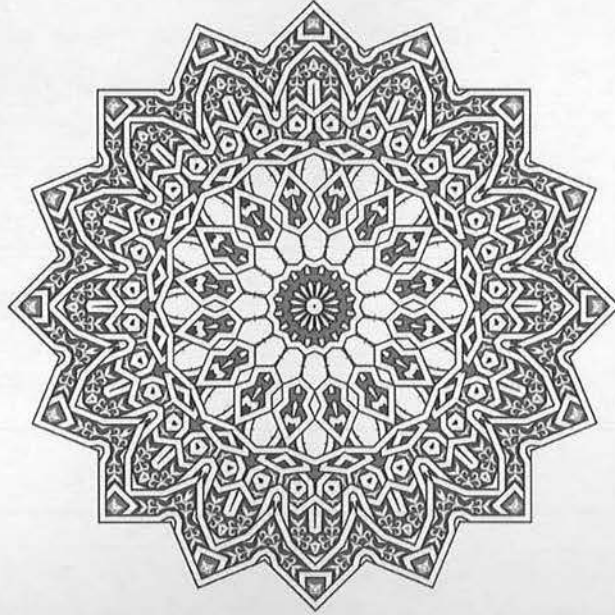


TARTIŖMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ

İSLÂMÎ İLİMLERDE KLASİK VE MODERN YAKLAŖIMLAR





ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN: 978-625-6506-25-1

Sertifika No: 50201

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 110
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 36

Kitabın Adı

İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar

Yayın Hazırlığı

Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Koordinatör

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı, cilt:

ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi

Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL

Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35

Sertifika No: 45103

1. Basım

Ekim 2023/ 500 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan /

İstanbul Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr

İSLÂMÎ İLİMLERDE
KLASİK VE MODERN
YAKLAŞIMLAR

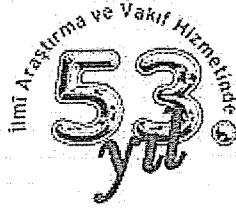
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

İstanbul, 15-16 Ekim 2022

Eresin Topkapı Hotel
Toplantı Salonu

İstanbul 2023

© Bütün hakları mahfuzdur. Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmi ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyenler



I- İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Elmalıkent Mahallesi Elmalıkent Caddesi No: 4 Ümraniye / İstanbul
Tel: +90 216 474 08 60 - Faks: +90 216 474 08 75
E-Posta: 29mayis@29mayis.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI (İSAV)
Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Kütüphane Bilgi Kartı:

İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar, Editör: İlyas Çelebi, 1. bs. –
İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023, 528 s.; 16x23,5 cm.

ISBN : 978-625-6506-25-1

(İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 110)

1. İslâm tarihi, 2. Kelâm, 3. Endülüs, 4. İctimaî hayat

Dizin ve kaynaklar var.

HADİS İLMİNDE MODERN YAKLAŞIMLAR

Fatma KIZIL*

Giriş

Bu çalışmada çoğunlukla tasvirî bir metot izlenmiş, görüşler hakkında herhangi bir değer hükmü verilmemeye çalışılmıştır. Bununla birlikte sürekli adlandırma tartışmasına boğulmamak için her ne kadar değer yüklü olsalar da XIX. yüzyıldan itibaren dile getirilen yeni, eleştirel yaklaşımlara sahip kişiler hakkında kullanılan yaygın isimlendirmeler takip edilmiştir. Modern dönemdeki farklı akımlarla ilgili yapılan tüm tasniflerde yer almakla birlikte çok fazla çalışmada ele alındığı ve hadis tartışmalarına bir katkıda bulunmadığı için Ehl-i Kur'an ayrıntılarıyla ele alınmamış, ana kitleyi teşkil ettiği varsayılarak da gelenekçilere yer verilmemiştir. Bununla birlikte sonuç kısmında gelenekçilerle ilgili bazı değerlendirmelerde de bulunulacaktır.

Modern Dönemde Din

Üretim ve güç dengelerini tamamen değiştirecek modernite sürecinin ilk adımlarının XVI. yüzyıla kadar götürülebileceği söylene de hadis çalışmaları özelinde “modern dönem” XIX. yüzyıla başlatılabilir.¹ Modernite derken kastedilen, Batı Avrupa’da başlayıp tüm dünyayı kuşatan, sosyal, ekonomik ve entelektüel dönüşümdür.² Bu sürecin dinî açıdan en önemli neticesi dünya görüşü değişikliği şeklinde tezahür etmiştir. Meselâ kanonik veya klasik kabul edilen kaynaklarda mucizevî bilgilerin şüpheli kabul edilmeye başlanması bu değişikliğin bir neticesidir. Modernitenin dinî metinleri anlamaya ve değerlendirmeye etkisi, arada çatışmanın olduğu durumlarda hangisinin tercih veya takdim edileceği meselesinde kendisini göstermiştir. Jonathan Brown, Spinoza’nın (ö. 1677), Kitab-ı Mukaddes ve dinin Batı’da algılanış şeklinde “yeni bir epistemolojik dönem”in başlangıcına işaret ettiğini dile getirmektedir. Spinoza’ya göre Kitab-ı Mukaddes herhangi bir kitap gibi tarih içerisinde üretilmiştir ve kaynağı in-

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatma.kizil@yalova.edu.tr-fatmakizil@gmail.com

¹ Meselâ bk. John Lukacs, *Tarihin Geleceği*, İstanbul 2022, 132 vd.

² Jonathan Brown, “Scripture in the Modern Muslim World”, *Islam in the Modern World*, New York 2014, 18.

sandır, aktardığı mucizeler de aslında mecazîdir.³ Dolayısıyla dünya görüşü değişikliğinin birden XIX. yüzyılda başladığını düşünmek hatalı olacaktır. İşaret edilen dünya görüşü değişikliği, İslâm dünyasında ise nispeten daha geç gerçekleşmiştir.⁴ Her değişimin belirli bir gelenek kaybına ve temel öncüllerin sorgulanmasına neden olması ise kaçınılmazdır.⁵

İslâm Dünyası ve Modernleşme ve/veya Batılılaşma:

Batılılaşmadan modernleşmenin imkânı tartışılmakla birlikte bu genellikle retorik düzeyde kalmış, modernleşme ister istemez beraberinde Batılılaşmayı da getirmiştir. Endüstriyel ürünlerin, tekniğin alınmasının herhangi bir kültürel değişmeye neden olmayacağı mümkün görülümüşse de, bu bir temenniden öteye gidememiş; maddî yenilikler entelektüel veya sosyal değişimlere de neden olmuştur. Basit bir örnek vermek gerekirse, meselâ Bernard Lewis (ö. 2018) dürbünün kullanılmaya başlanmasının, “tamamen bir Avrupa fikri olan” kesin şekilde çizilmiş sınırları mümkün kıldığına dikkat çekmektedir.⁶

Müslümanların modernleşme ile irtibatları çoğunlukla sömürgecilerin ve onlarla birlikte İslâm dünyasına gelen oryantalistlerin faaliyetleri ile gerçekleşmiş,⁷ bazı Müslüman ilim adamları da XIX. yüzyıldan itibaren Batı’ya gitmeye başlamıştır. Bu noktada ilk kabul edilebilecek isimler Paris’e giden ve orada bir gazete de çıkaran Cemâleddin Efgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh’dur (ö. 1905). Hatta, Abduh’un Batı’yı, bizzat yerinde görüp tanıyan ilk Arap ilim adamlarından olduğu söylenebilir. Abduh, daha sonra Fransızcasını çok iyi seviyeye getirmiştir ki Fransızcanın II. Dünya Savaşı’na kadarki dönemde en yaygın uluslararası dil olduğu dolayısıyla Batı düşüncesine nüfuz etmenin öncelikli aracını teşkil ettiği de hatırlanmalıdır.

Hadis açısından önemli isimlerden Aloys Sprenger (ö. 1893), William Muir (ö. 1905), Alfred von Kremer (ö. 1889), Josef Horovitz (ö. 1931), Ignaz Goldziher (ö. 1921) gibi oryantalistlerin XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sömürgelerde aldıkları görevler, misyonerlik faaliyetleri veya seyahatleri vasıtasıyla İslâm ülkelerinde bu-

³ Michel Juffé, *Freud Spinoza Mektuplaşması*, İstanbul 2018, 9.

⁴ Bernard Lewis, *Hata Neredeydi*, İstanbul 2020, 99.

⁵ Josef van Ess, “Text and Context in Islamic Societies”, *Kleine Schriften by Josef van Ess*, I/137.

⁶ Lewis, *Hata Neredeydi*, 148.

⁷ Yenilik taleplerinin diğer kaynağı ise tecdîd hareketidir.

lundukları ve burada çeşitli Müslümanlarla irtibatlar kurdukları görülmektedir. Meselâ, modernist ve Ehl-i Kur'an'ın da bir bakıma fikir babası sayılabilecek olan Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Muir ve Sprenger'le tanışmıştır. Ignaz Goldziher ise seyahatleri sırasında Efgânî ve Tahir el-Cezâirî'yi (ö. 1920) tanımıştır.⁸ Ayrıca Goldziher'in çalışmalarının 1940'larda Mısır'da Arapçaya çevrildiği ve bunda o dönemde Ezher'de görev yapan ve daha sonra Ezher'de İlahiyat fakültesinin dekanlığını da yürütecek Ali Hasan Abdülkadir'in (ö. 1990) rol oynadığı görülmektedir.⁹ Jonathan Brown, Ehl-i Kur'an'ın önemli ismi Çerağ Ali'nin (ö. 1895) hadislerle ilgili görüşlerinde, oryantalistlerinden ciddi boyutta etkilendiği kanaatindedir.¹⁰ Chase Robinson da, XIX. ve XX. yüzyılın Müslüman modernistlerinin oryantalistlerle müşterek kategorilerden hareket ettiklerini ifade etmiştir.¹¹

Tasnifler:

Modern dönemde İslâmî ilimler sahasındaki yaklaşımları açısından ilim adamları çeşitli gruplara ayrılmıştır. Bunlardan üç tasnif aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Jonathan Brown:	1. Modernistler (Ebu Reyve, Fazlurrahman) a. Ehl-i Kur'an (Çerağ Ali > Abdullah Çekrâlevî, Ahmedüddin Amritsarî) 2. Modernist Selefler (Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ) 3. Gelenekçi Selefler (Cemâleddîn Kâsımî, Tâhir el-Cezâirî; Şah Veliyyullah > Ehl-i hadîs, el-Elbânî) 4. Yeni Sünnî Gelenekçiler [late Sunnî traditionalists]
Daniel Brown:	1. XVIII. Yüzyıl İslah [Reform] Hareketleri (Şah Veliyyullah, Şevkânî) 2. XIX. Yüzyıl Hadis Temelli İslah a. Ehl-i hadîs, Sıddîk Hasan Han b. Vehhâbîlik (Muhammed b. Abdülvehhâb, Mamhûd Şükrî el-Âlûsî) c. Selefî ıslahatçılar [reformistler] (Reşîd Rızâ, Kâsımî) 3. İlk Dönem Modernistleri [Early modernists] (Seyyid Ahmed

⁸ Dietrich Jung, "Islamic Studies and Religious Reform: Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam", *Der Islam*, XC/1, 108-117, 123, 126.

⁹ Josef van Ess, "Goldziher as Contemporary of Islamic Reform", *Goldziher Memorial Conference: June 21-22, 2000*, Éva Apor, István Ormos (eds.), 37-50, Budapest: MTKA, 2005, 38.

¹⁰ Brown, "Scriptures", 20.

¹¹ Chase F. Robinson, "Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences", *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, Herbert Berg (ed.), Leiden 2003, 111.

	Han, Abduh) 4. Kur'âniyyûn/Ehl-i Kur'ân a. Abdullah Çekrâlevî, Ahmedüddin Amritsarî b. Muhammed Eslem Cerâcpûrî
Adis Duderija	1. Modern dönem öncesi tecdid hareketleri [revivalist] a. Vehhâbîler b. Selefî ehl-i hadîs 2. Klasik modernistler a. Selefîler (Efgânî, Seyyid Ahmed Han, Reşîd Rızâ, Kâsımî, Tâhir el-Cezâirî, Gumârî) b. Ehl-i Kur'ân 3. Yeni Gelenekçiler [Neo-traditionalists] (Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub)

Daha genel olarak ise gelenekçi, modernist ve tarihselci şeklinde üçlü bir ayrım da yapılabilir. Bu durumda “modernist” nitelmesi selefleri de içine alacaktır ki Batı yönelimli reformist İslâm, ılımlı gelenekselcilik, selefî İslâm şeklinde üçlü bir tasnif yapan Thomas Bauer da modernist ve selefleri İslâm tarihine yaklaşımları ve kesinlik arayışları bakımından birlikte değerlendirmektedir.¹² Ömer Özsoy da (a) İslâm ve çağdaşlığı uzlaştırmaz iki zıt paradigma gören “postmodern gelenekselci İslâmcı söylem”, (b) Müslüman kalarak modernleşmenin imkânını savunan İslâm modernizmi söylemi ve (c) eklektik reformist söylem şeklinde üçlü bir ayrım yapmakta ve bunlar arasında üçüncü grubun çoğunluğu teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹³ Özsoy’a göre, “metin kökenciliği” dediği gelenekselci söylem ile laikçi modernizmin bir tür sentezi olan eklektik reformist söylem; gelenekçilerden Kur'an'ın tarih üstünlüğü, modernistlerden de modernitenin terakki olduğu dogmasını ödünç alarak Kur'an'a her şeyi söyletebilmiştir. Öyle ki Kur'an'dan “laik, demokratik... hatta liberal bir devlet-toplum tasarısı” çıkarabilmişlerdir.¹⁴

¹² Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, İstanbul 2021, 57, 121. Benzer bir tasnif için ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, Ankara 2018, 160. Müslümanların Batı karşısındaki tutumları ile ilgili de şöyle bir tasnif yapmaktadır: (a) Tamamen red (Kevserî, Mustafa Sabri Efendi gibi), (b) tamamen benimseme (Kılıçzade Hakkı, Abdullah Cevdet gibi), (c) kısmen red kısmen kabul (Efgânî, Abduh, Seyyid Ahmed Han, Çerağ Ali, Fazlurrahman, Ahmed Emin, Musa Carullah gibi) (Mustafa Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara 2020, 12-14).

¹³ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2021, 26.

¹⁴ Özsoy, a.yer.

Netice olarak, yukarıdaki tasnifler de dikkat alınarak, modern dönemdeki grupları bilhassa şu şekilde sıralamak mümkün gözükmektedir:

1. Modernistler/Yenilikçiler (Seyyid Ahmed Han, Ahmed Emin)

2. Ehl-i Kur'an¹⁵ (Çekrâlevî, Gulam Ahmed Perviz)

3. Selefler

a. Modernist Selefler (Neo-selefler) (Efgânî, Abduh, Reşîd Rızâ)

b. Gelenekçi Selefler (Hindistan Ehl-i hadîs'i, Tâhir el-Cezâirî, Kâsımî, Nâsiruddin el-Elbânî)

4. Tarihselciler (Fazlurrahman, Nasr Hâmid Ebû Zeyd)

5. Gelenekçiler (Kevserî, Abdülfettâh Ebû Gudde)

Modernistler-Yenilikçiler:

Modernistlerle, İslâm'ın nasıl anlaşılacağı ve dinî metinlerin tevîli konusunda, Batılı akımlardan ve moderniteden en fazla etkilenenler hatta moderniteyi ideal ve ölçü/standart olarak görenler kastedilmektedir. Modernistlerin tenkitleri öncelikle hadis literatürüne yönelmiş ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, hadislerin sünnetin tespitinde güvenilir bir kaynak olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Aralarından bazıları ise sadece hadislerin sıhhatini değil, sünnetin dindeki yerini yani Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örnekliğini de reddetmiştir.¹⁶

İslâm dünyasında modernist denildiğinde akla ilk gelen isim, Goldziher'in de İslâm reformunun öncülerinden kabul ettiği Seyyid Ahmed Han'dır. Seyyid Ahmed Han'ın modern yaklaşımlar açısından önem arz eden görüşlerine bakıldığında;¹⁷ neshi kabul etmediği, Kur'an'da Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne indirilmesi gibi olaylar veya mucizelerle ilgili âyetlere alternatif izahlar getirdiği görülmektedir. Ona göre bunlar bilindik doğa olaylarıdır. Meselâ Kızıldeniz'in ikiye ayrılması med-cezir ile açıklanabilir. Vahyin -daha sona Fazlurrahman (ö. 1988) tarafından da dile getirilen görüşe benzer şekilde-Cebrail vasıtasıyla değil de doğuştan sahip olunan melekelerle kalbe inzal edildiği kanaatindedir. Seyyid Ahmed Han'ın özellikle pozitif bilimler ve nasslar arasındaki ihtilâfları gidermeye odaklandığı görülmektedir ki aslında bu, yaşadığı yüzyılda hâkim olan pozitivizm ideolojisinin bir neticesidir.

¹⁵ Türkiye'de daha ziyade "meâlciler" olarak adlandırılmaktadır.

¹⁶ Brown, "Scriptures", 20.

¹⁷ Yazıda ele alınan isimlerin tüm görüşleri değil, geleneksel görüşlerden ayrıldıkları noktalar üzerinde durulmuştur.

Seyyid Ahmed Han'ın hadislerle ilgili görüşlerine bakıldığında ilk aşamada hadislerin geç bir tarihte yazıya geçirilmesi, mânâ ile rivayeti ve bunun tahriflere neden olmasına vurgu yapmış ayrıca çok sayıda hadis uydurulduğunu dile getirerek hadislerin sıhhatini sorgulamıştır. Bu nedenle o, hadislerin Kur'an ve akla arz edilerek kullanılması gerektiği kanaatindedir. Zira hadisler mânâ ile rivayet edilmiştir ve lafızları Hz. Peygamber'e ait değildir. Bu nedenle mazmunlarının/içeriklerinin incelenmesi gerekmektedir. Söz konusu kanaati, içeriklerinden hareketle çok sayıda hadisi reddedip sadece son derece az sayıda rivayeti sahih kabul etmesine neden olmuştur -ki bu durum hadisleri tamamen reddettiği şeklinde de yorumlanmaktadır.¹⁸ O bir hadisin kabul edilebilmesi için mütevâtir olması, râvinin herhangi bir şek ifadesi olmaksızın Hz. Peygamber'in sözünü veya fiilini aktarması, isnaddaki râvinin kendisinden önceki isimden başka hadisler de işitmiş olması, doğa kuralları ile çelişmemesi gibi şartlar öne sürmüştür. Kriterleri, hadislerle sabit birtakım inanç kaidelerini de reddetmesine de neden olmuştur.

Görüldüğü üzere aslında Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an merkezli bir İslâm tasavvuru bulunmaktadır ve bu görüşleri Ehl-i Kur'an tarafından ileri noktaya taşınmıştır.

Ehl-i Kur'an:

Hint alt kıtasında, Seyyid Ahmed Han'ın açtığı yolda ilerlediği söylenebilecek Ehl-i Kur'an,¹⁹ Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından "Ehlü'z-zikir ve'l-Kur'an" ismiyle resmen başlatılmıştır.²⁰ Bu grup hakkında daha önce birçok çalışma yapılmış, "Kur'an bize yeter" söylemi Türkiye'de de hemen bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla, hadislerin güvenilmezliğini savunan ve sünnetin dindeki yerini reddeden, Kur'an'ın herkesin anlayabileceği kadar bedihî olduğunu ve bir aracıya ihtiyaç duymadan Müslümanlar tarafından anlaşılabilmesini iddia eden Ehl-i Kur'an'ın, tebliğde ayrıntıları ile ele alınması çok da anlamlı olmayacaktır. Bununla birlikte, başta sünnetin tamamını reddet-

¹⁸ Rudolf Peters, "Revivalist Movements in Islam from the Eighteenth to the Twentieth Century and the Role of Islam in Modern History Anticolonialism and Nationalism", *Islam in the World Today: A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society* (ed. Werner Ender, Udo Steinbach), Ithaca 2010, 90.

¹⁹ Hicrî I. asrın ikinci yarısında Haricîler tarafından benzer görüşlerin dile getirildiği bilinmekle birlikte, tebliğde modern dönemdeki tartışmalar ele alındığı için bu gruplar hakkında bilgi verilmemiştir.

²⁰ Öztürk, *Çağdaş Yaklaşımlar*, 101; Brown, "Scriptures", 21.

me iddiasıyla ortaya çıkan grubun mensuplarından Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) gibi kişilerin daha sonra tutumlarının sorunlarını fark ederek bilhassa ibadetleri istisna kabul etmek zorunda kaldıkları belirtilmelidir.

Ehl-i Kur'an, genellikle İslâm dünyasının "Protestanları" şeklinde nitelenmekte, bu adlandırma, Reformasyon'la birlikte Kilise'nin metin ve inananlar arasından kaldırılmasına benzer şekilde sünnet ve ilmi geleneği aradan kaldırmaları nedeniyle yapılmaktadır. Nitekim Protestan yorum şekli, Kitab-ı Mukaddes'i Kilise'nin desteklediği gelenekte bağımsız olarak salt kendi temelinde anlama konusunda ısrar etmektedir ki Ehl-i Kur'an'ın iddiasına benzer şekilde kutsal metnin baştan sona açık ve anlaşılır metin olduğu savunularak literal anlam ön plana çıkmıştır.²¹

Selefler:

Modernist ve gelenekçi şeklinde ikiye²² ayırmanın mümkün olduğu seleflerin ortak noktaları taklide karşı çıkmaları ve zayıf hadislerle yönelik tavizsiz yaklaşımlarıdır. Bu nedenle gerçek İslâm'ı çepeçevre kuşattığını iddia ettikleri zayıf hadisleri tasfiye etmeyi hedeflemişlerdir. Batı'nın üstünlüğü karşısında çareyi "öze dönmek"te bulan modernist ve gelenekçi selefler, gerçek ve saf İslâm'dan uzaklaştığı iddiasını paylaşmakla birlikte gerçek İslâm'a nasıl ulaşılacağı konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Modernist selefler Batı'yı örnek alıp moderniteyi norm kabul ederek İslâm'ı bu kalıba uydurma taraftarıyken,²³ gelenekçi selefler ise İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve sonrasında XVIII. yüzyılın tecdid hareketinden etkilenmiş görünmektedirler. Modern dönemde icâzet geleneğini canlı tutan gruplar arasında gelenekçilerin yanı sıra selefler de yer almaktadır.²⁴

²¹ Asim Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, İstanbul 2021, 24, 26-30, 47.

²² Brown, üçlü bir taksim yaparak Yusuf el-Karadâvî (ö. 2022) ve Muhammed Gazzâlî'yi (ö. 1996) mutavassıt selefler arasında saymaktadır.

²³ Efgânî ve Abduh aslında Batı hegemonyasına karşı birlikte mücadele vermişlerdir. Fakat onlara göre Batı'nın ulaştığı ilmi seviye ve ahlâkı zaten İslâm'ın ön gördüğü idealdir. Batı'yı ulaşılacak ideal görmeleri bu açıdandır. Nitekim Abduh'un "Avrupa'da İslâm var fakat Müslümanlar yok, Mısır'da ise Müslümanlar var fakat İslâm yok" değerlendirmesi de hatırlanabilir (Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İslâm'la Bir Yaşam*, İstanbul 2004, 57). Ayrıca Abduh, Efgânî ile yollarını ayırdıktan sonra Mısır'da İngiliz idaresiyle uzlaşmacı bir yol izlemiştir.

²⁴ Garrett Davidson, *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission Across a Thousand Years*, Leiden 2020, "Hadith Transmission in the Age of Reform" başlığı.

Neo-selefler²⁵ şeklinde de adlandırılan modernist seleflerin, hadisleri ve sünneti tamamen reddetmemekle birlikte zayıf hadisler kadar âhâd rivayetlere de mesafeli oldukları görülmektedir. Genellikle modernist seleflere örnek olarak verilen Efgânî,²⁶ Abduh ve Reşîd Rızâ (ö. 1935) arasında Rızâ'nın diğer ikisine göre gelenekçi seleflere daha yakın bir yerde durduğu söylenebilir.²⁷ Nitekim bilhassa hayatının sonlarında doğru âdeta Vehhâbîliğin savunucusu hâline gelmiştir. Hâlbuki Abduh her ne kadar bid'atlere karşı olmalarını övmüşse, Vehhâbîlerin katı yorumlarını tenkit etmiş ve İslâm'ın ilkelerine saygı duymadıklarını, gerçek âlimler olmadıklarını söylemiştir. Efgânî ve Abduh'un en temel vurgusu akıl ve akla uygunluktur. Efgânî geleneksel İslâm anlayışının İslâm'ın ilerlemesine engel olduğu kanaatindeyken, Abduh'a göre asıl suçlu tasavvufudur. Abduh'un "dinin başını yine din kılıcıyla kesmek" şeklindeki ifadesi de asıl, gerçek, saf İslâm'a dönme ideali ışığında yorumlanabilir.²⁸

Taklide karşı olan Abduh, mezhepleri takip edenleri "atalarımızdan gördüğümüze uyarız" (Bakara, 2/170) diyenlere benzetmektedir. Fıkıhın maslahat dikkate alınarak düzenlenmesi ve nassın lafzına değil ruhuna öncelik verilmesi gerektiğini savunan Abduh'un nassları anlama konusunda Seyyid Ahmed Han gibi akılla uyuşmayan nassları mecaz olarak yorumladığı veya tevîle gittiği görülmektedir. Bu açıdan aralarında bir fark olmadığı söylenebilir. Meselâ Fîl Suresi'ndeki "ebâbil"i hastalık taşıyan mikroplar olarak tevîl etmiş, Hz. Âdem kıssasını ilk insanın hikâyesi olarak kabul etmemiştir.²⁹ Darwin'in doğal seleksiyon teorisinin Allah tarafından kullanılmış vasıta olabileceğini de ifade etmiştir. Meleklerin doğa güçleri, yedi kat semânın yedi gezegen şeklinde anlaşabileceğini söylemiştir. Esasen, bu tevilleri sorunlu görünse de en azından hadisler söz konusu olduğunda akılla çelişir görünenleri tevîl etmeyi tercih etmesi, gözünde hadislerin kaynak de-

²⁵ Öztürk, *Çağdaş Yaklaşımlar*, 7.

²⁶ Efgânî'nin neden modernistler arasında sayılmadığı Seyyid Ahmed Han'ın pozitivist görüşlerine yönelik tenkitleri dikkate alınarak daha net anlaşılabilir.

²⁷ Hatta Abduh biyografisini kaleme alan Mark Sedgwick, Rıza'nın Abduh'un tartışma yaratacak görüşlerini eserlerinin yeni neşirlerinden çıkardığını belirtmektedir.

²⁸ Eli Kedourie'nin Efgânî ve Abduh'u inançsızlıkla itham etmesi muhtemelen yanlış anlaşılmaya müsait bu tür ifadeleri, Mason locasına üyelikleri gibi nedenlerle olsa gerektir (Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, İstanbul 2008, 322).

²⁹ Ebu Zeyd, *İslâm'la Bir Yaşam*, 104-105.

ğerinin olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira tevîl çabası ancak bir eser veya literatür kanonik veya klasik kabul edildiğinde gösterilecektir. Bununla birlikte, “akıl”la çelişen âhâd hadisleri tevîl etme yoluna gitmediği, yalnız mütevâtir hadisleri tevîli tercih ettiği görülmektedir. Tüm bu farklı görüşleri nedeniyle, biyografisini kalem alan Mark Sedgwick, *Risâletü't-tevhîd* için “modernist İslâm’ın manifesto-su olarak görülebilir” değerlendirmesini yapmaktadır.

Rızâ, Abduh’dan daha geleneksel bir bakış açısına sahip olmakla birlikte mucizelere yaklaşımları açısından aralarında benzerlikler bulunmaktadır. O, Kur’an’da geçen mucizeler hakkında net bir değerlendirme yapmamakta fakat bunların Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm’ı red gerekçesi olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber’in hissî mucize göstermediğini söyleyen Rızâ’ya göre meselâ meleklerin Bedir ve Uhud’da yardım ettiğine dair âyet de (Enfâl, 8/9-10) manevî destekten bahsetmektedir.³⁰ Hadisle ilgili fikirlerine gelindiğinde, İsrâiliyat’a kesin bir şekilde karşı olduğu görülmektedir. İsrâiliyat’a yaklaşımındaki asıl fark ise sahih olarak nitelenen kıyamet âlâmetleri, nüzul-i İsâ konusundaki birçok rivayeti de İsrâiliyat kapsamında değerlendirmesidir.

Modernist seleflerden farklı olarak âhâd hadisleri reddetmeyen gelenekçi seleflerin görüşlerini daha iyi anlamak için temsil gücü yüksek bir örnek olması açısından Nâsiruddîn el-Albânî ele alınabilir. XX. yüzyılın en tartışmalı selefi âlimlerden sayılan el-Albânî’nin hadis tenkidi metodunu Ahmad Snobar, “zâhiru’l-isnâd” şeklinde adlandırmış ve hadislerin illetlerini dikkate almayan, râvi tenkidine odaklanmış, sikanın ziyâdesini mutlak olarak kabul eden bir yaklaşımı olduğunu ifade etmiştir.³¹ Nitekim, Albânî daha önce ümmetin kabulüne mazhar olmuş ve mezhepler tarafından delil olarak kabul edilmiş rivayetleri de salt râvi tenkidine odaklanarak zayıf kabul edebilmektedir. Bu açıdan taklide karşı bir selefi olarak klasik hadis usulü kaidelerini, fıkıh mezheplerine yönelik tenkitlerinde bir araç olarak kullandığı söylenebilir.

Tarihselciler:

İslâm dünyasında Fazlurrahman ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd’le (ö. 2010)³² birlikte anılan bu yaklaşım tarzını Türkiye’de üstlenen kişi

³⁰ Öztürk, *Çağdaş Yaklaşımlar*, 54-5, 96-7.

³¹ Ahmad Snobar, “Hadith Criticism in the Levant”, *Modern Hadith Studies*, Edinburgh 2020, 156-157.

³² Jonathan Brown, onu Kur’ancılar arasında saymaktadır.

Mustafa Öztürk olmuştur.³³ Öztürk'e göre tarihselciliğin "babası" Fazlurrahman, Türkiye'deki en güçlü temsilcisi ise Ömer Özsoy'dur.³⁴ Türkiye'de 90'larda Fazlurrahman'dan yapılan çevirilerle Kur'an'ın tarihselliği tartışması başlamıştır. Bu grup genellikle modernistlerle bir arada değerlendirilse de Fazlurrahman, Öztürk ve Özsoy'un modernistlerin ilkesizliğine ayrıca Öztürk'ün Ehl-i Kur'an ve meâlcilere yönelttiği tenkitler dikkate alındığında aralarında ayırım yapmanın gerektiği anlaşılmaktadır.

Bilhassa Özsoy ve Öztürk'ün Kur'an'ı doğru anlamak için ilk hitap çevresine ifade ettiği anlama öncelik verilmesini savunmaları, kaçınılmaz olarak siyer rivayetleri ve hadislerle başvurmalarını gerektirmiştir. Meselâ Özsoy, "Bu konuda³⁵ başvurabileceğimiz temel malzeme, isnad ve metin tenkidi ölçütleri açısından güvenilirliği haiz rivayetlerin içerdiği bilgilerdir." demektedir.³⁶ Benzer şekilde Öztürk de "Kur'an'ın anlaşılmasında olmazsa olmaz şart Hz. Peygamber'in sîret ve sünnetini bilmektir... Sünnetsiz İslâm olmaz" görüşündedir.³⁷ Yine o âyetlerin Hz. Peygamber'in teşrî vazifesi olduğunu çok net bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyerek sünnetin bağlayıcılığını reddeden modernistlere itiraz etmektedir.³⁸ Bununla birlikte, çalışmalarında bilhassa "yaşayan sünnet" vurgusu yapan Öztürk, Fazlurrahman'a benzer şekilde sünnetin sonraki süreçte hadis rivayeti formunda kayıt altına alınmasından bahsetmekte, hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.³⁹ Meselâ Muaz b. Cebel'in (ö. 17/638) Yemen'e gönderilmesi ile ilgili rivayette geçen "ectehidü bi re'yî" ifadesinin çok olgun bir fikhî seviyeye delalet etmesi nedeniyle muhtemelen sübut açısından sorunlu olduğunu, ehl-i hadis-ehli re'y ihtilâfı neticesinde kurgulanmış olabileceğini söylemektedir ki bu yaptığı içerik tenkidi kapsamında değerlendirilebilir. Fiten rivayetleri başta olmak

³³ Önceki kısımlarda Türkiye'den herhangi bir isme yer verilmemesine karşın burada Mustafa Öztürk'ün anılmasının nedeni bizzat kendisinin bu tartışmanın tarafı olduğunu ifade etmesi nedeniyle (Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, 9).

³⁴ Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, 23, 30, 47.

³⁵ Kur'an'ın pasajlara bölünmesi.

³⁶ Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 163.

³⁷ Mustafa Öztürk, *Söyleşiler Polemikler*, Ankara 2014, 36. Ayrıca bk. a.mlf., *Çağdaş Yaklaşımlar*, 131-132.

³⁸ Öztürk, *Çağdaş Yaklaşımlar*, 104.

³⁹ Öztürk, *Söyleşiler*, 195; a. mlf., *Kur'an ve Tarihsellik*, 64 vd.

üzere bazı hadisleri değerlendirirken de içerik tenkidine başvurduğu görülmektedir.⁴⁰

Grupların Kur'an ve hadislere yaklaşımları hakkında verilen bilgilerin ardından aşağıda modern dönemde hadis literatürü etrafında yapılan temel tartışma başlıkları ve görüşler kısaca özetlenecektir.

Türkiye’de Hadisle İlgili Temel Tartışma Konuları:

Doktora tezi Mısır’daki hadis tartışmaları hakkında olan G. H. A. Juynboll (ö. 2010), Mısır’daki tartışmaları hadislerin güvenilirliği, kayıt altına alınmaları, sahâbenin adâleti ve Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) güvenilirliği, hadis uydurmacılığının boyutları, mâna ile rivayet, İsrâiliyat ve tıbb-ı nebevî başlıkları altında ele almaktadır. Türkiye’deki hadis tartışmalarının da büyük oranda Mısır’da yapılan tartışmalarla örtüştüğü görülmektedir. Nitekim, Kur'an ve fıkıhla ilgili tartışmaların da Hint alt kıtası ve Mısır’dakilerle paralellik arz ettiği ifade edilmektedir.⁴¹ Ömer Özsoy Türkiye’de İslâm ve reform tartışmalarının 1970’lere kadar götürülebileceğini söylemekte, Arap dünyası ve İran’dan reformcu yazarlardan yapılan çevirilerin, Türkiye dindarlığına selefi ve öze dönüşçü bir söylem kazandırdığına işaret etmektedir.⁴² 1987’de yayın hayatına başlayan *İslâmî Araştırmalar*’ın “modernleştiricilik” misyonunu içselleştirdiğini Özsoy, daha önce işaret edildiği üzere tarihselcilik tartışmalarını da Fazlurrahman’dan yapılan çevirilerle birlikte 90’lara tarihlendirmektedir. Ahmet Yücel de hadis alanında yapılan tartışmaların 1988’de Ebû Reyre’nin (ö. 1970) *Edvâ ‘ale’s-sünneti’l-Muhammediyye* isimli eserinin Türkçe’ye tercüme edilmesi ile başladığını dile getirmektedir.⁴³

Türkiye’deki hadis tartışmalarının genelde Mısır ve Hint alt kıtasındakilerin devamı olması, dolaylı bir oryantalizm etkisine de neden olmuştur. Meselâ, Herbert Berg modernistlerin hadislerin geç yazıya geçirilmesi, sahâbenin adâleti, hadislerin mâna ile rivayeti nede niyle anlamlarının bozulması konularında Batılıların görüşlerini tekrarladıklarını dile getirmektedir.⁴⁴ Yine Berg’e göre Fazlurrahman’ın

⁴⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara 2021, 97; a.mlf., *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2015, 72; a.mlf., *Çağdaş Yaklaşımlar*, 108-110.

⁴¹ Öztürk, *Tefsir Kültürümüz*, 161; a.mlf., *Çağdaş Yaklaşımlar*, 278

⁴² Özsoy, *Tarihsellik Yazıları*, 18-21.

⁴³ Ahmet Yücel, *Hadis Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, İstanbul 2019, 13.

⁴⁴ Herbert Berg, “Hadis Tenkidi”, 110, dn. 9.

hadisle ilgili görüşlerinin aslında Goldziher'in sonuçlarını tasdik etme teşebbüsü olarak nitelemektedir. Her ne kadar Berg değinmese de Fazlurrahman'ın hadis tarihlendirmeleri, Goldziher'den ziyade Schacht'la benzerlik arz etmektedir. Hadis dışında, Mehmet Akif Koç da Kur'an ve tefsirle ilgili bazı Batılı yaklaşımların Fazlurrahman vasıtasıyla Türkiye'ye ulaştığı kanaatindedir.⁴⁵

Modern dönemde hadisle ilgili temel tartışma konuları ve iddialar şu şekilde sıralanabilir:

1. Daha önce sahih veya hasen kabul edilmiş ya da müttefekun aleyh hadislerin içeriklerinden hareketle tenkit edilmesi⁴⁶

2. Daha önceki ulemâ tarafından tevil edilmiş muhtelif rivayetlerin tenkidi ve ihtilâfî'l-hadîsin, hadislerin rivayet sürecine gölge düşürdüğü görüşü

3. Hadislerin mâna ile rivayet edilmesi, râvi tasarrufları

4. Hadislerin sayısı

5. İmam Şâfiî vurgusu ve Ehl-i hadis etkisi

6. Sünnetin hücciyeti etrafında yaşanan tartışmalar

a. Hz. Peygamber'in beşerî yönü

b. Sünnetin anlaşılması, tarihselliği ve örfle ilişkisi meselesi

c. Gayri metlûv vahiy ve sünnetin vahye dayanması meselesi

i. Tıbb-ı nebevî ile ilgili hadisler

ii. Fiten ve kıyamet alâmetleri ile ilgili hadisler

7. Hadis usulünün yetersizliği ve isnad öncelenerek metin tenkidi yapılmadığı görüşü

a. Cerh-ta' dilin sübjektifliği

b. Sahâbenin adâleti ilkesine itiraz

c. Kur'an'a, akla veya bilime aykırı rivayetlerin tenkidi

i. Hissî mucizelerle ilgili rivayetler

Sonuç

İslâm dünyasının çağdaşlaşma serüveni, genellikle Batı ve oryantizm etkisi ön plana çıkarılarak, modern hareketlerin, "ne" dediğinden ziyade "niçin" bu görüşleri dile getirdiğine vurgu yapılarak ele alınmaktadır. Söz konusu etkiler elbette göz ardı edilemez boyuttaysa

⁴⁵ Mehmet Akif Koç, "Influence of Western Qur'anic Scholarship", 17.

⁴⁶ Bilhassa içeriklerinden hareketle tenkit edilen bu rivayetlerin bir listesi için bk. Mehmet Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsal Sorunu*, (doktora tezi, Kayseri 2018), 396-417.

da etkilere odaklanan yaklaşım yenilikçi veya modernist denilecek kişilerin görüşlerinin “kendinde” ele alınmasını engellemektedir. Meselâ bu tür etkinin çok net olduğu Fazlurrahman gibi isimlerin dahi öneri ve teklifleri sadece oryantalizm etkisine indirgenemez. Aksi takdirde tecdîd sürecini izah etmek de güçleşecektir. Diğer bir ifadeyle, hemen hemen aynı dönemde dünyanın farklı bölgelerinde benzer taleplerin ortaya çıkışının tek bir nedene indirgenemeyeceği de unutulmamalıdır.

Modern dönemde yaşanan tartışmalarda bir neticeye ulaşıl-mamasında güven krizi ve otorite sorunun büyük rol oynadığı söyle-nebilir. Bugün tartışılan hadislerin bir kısmının modern dönem önce-sinde de tartışıldığı görülmektedir. Hatta sünnetin otoritesine hicrî II. yüzyılda bazı grupların yaptığı itirazların bugün aynen tekrar edilmesi de söz konusudur. Modern tartışmaların farkı ise söz konusu tenkitle-rin daha geniş bir kitleye yayılması ve sistemli şekilde dile getirilme-sinin yanı sıra bu tür tartışmalarda “görüşleri temel alınacak”, çoğun-luğun üzerinde ittifak ettiği güvenilir bir otorite veya kurumun bulun-mamasıdır. Güven krizinin bir neticesi, geçmişte ana kitleye veya Ehl-i sünnet’e mensup herhangi bir âlimin dile getirdiği görüşlerin, bugün dile getirildiğinde karşılaştığı tepkidir. Kısacası bilginin içeriği ne olursa olsun öncelikle kim tarafından dile getirildiği, hakkında verilen kanaatte belirleyici olmaktadır.

Geçmişte aynı mezhep içerisinde dahi çeşitliliğe izin veren gü-ven ortamının kaybedilmesi, ironik biçimde geçmişteki ulemaya göre daha gelenekçi yapıların da ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hâl-buki gelenek, yüzyıllar içerisinde dile getirilen yorum ve öğretiler bü-tünüdür. Bu bakımdan kümülatif bir çabanın ürünü olması, heterojen bir yapı arz etmesine neden olmaktadır. Geleneğin heterojen yapısı ile kastedilen, Thomas Bauer’in ifadesiyle “İslâmî geleneğin postmodern potansiyeli”⁴⁷ değil, geleneğin zenginliği, muhtelif rivayetler ve tevîl-lerin varlığıdır. Sırf fıkıh mezhepleri arasındaki ve mezhep içi farklı-lıklar byeknesak, homojen bir gelenekten bahsetmenin mümkün ol-madığını göstermektedir. Bugün söz konusu zenginlik, modernliğin kesinlik talebi doğrultusunda daraltılmakta ve bu hem modernist ve selefî gruplar hem de kendisini gelenekçi şeklinde adlandıran kesimler tarafından yapılabilmektedir. Otorite sorunun bir diğer vechesi de ic-mâ fikrinin gittikçe zayıflaması ve buna bağlı olarak daha önce gün-deme gelmemiş konuların sorun olarak sunulmasıdır. “İslâm’da başör-

⁴⁷ Bauer, *Müphemlik*, 109.

tüsü var mı tartışmaları” bu bağlamda hatırlanabilir.⁴⁸ Yine daha önce kaynaklara girmiş ve ümmetin kabulüne mazhar olmuş rivayetlerin sıhhatinin tartışmaya açılması da icmâ fikrinin zayıflamasının bir neticesi olarak görülebilir.

Mevcut durum kısa vadede değişecek gibi görünmemektedir. Kriz dönemleri beraberinde yeni açılımları da getirebilmiş hatta hadis çalışmaları bilhassa bu tür dönemlerde ivme kazanmıştır.⁴⁹ Bu noktada “cevaplarımızın suallerle hudutlu” olduğunu da göz önünde bulundurarak, farklı grupların tenkitleri ve sorularını, literatür üzerinde yeni çalışmalar yapmak için bir fırsat olarak de görebiliriz. Nitekim, klasik külliyyatın belki yarısı farklı görüşlere, bid‘at fırkalarına verilen cevaplarla doluyken, bugün bizim yeni iddiaları görmezden gelmemizin gelenekçilik adına yapılması da tutarlı değildir. Bu açıdan gelenekçiliği, geçmiş ulemanın yaptıklarını aynen yapmak değil de onların yaptıkları gibi yapmak yani usulde onları takip etmek olarak anlamak belki daha rahat bir hareket alanı sağlayacaktır. Son olarak, yeni yöntemlerin aslında yeni hipotezler olduğunu da unutmamak gerekir. Hangi akımların kalıcı olacağını işe zaman gösterecektir.⁵⁰

⁴⁸ Brown, “Scripture”, 17.

⁴⁹ Snober, “Hadith Criticism”, 152-153.

⁵⁰ Van Ess, “Text and Context”, 137.