

MODERN DÖNEME ÖZGÜ BİR KUR'AN TASAVVURU -Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-*

Mustafa ÖZTÜRK**

ÖZET

Bu makale, modern dönem İslam dünyasının farklı coğrafyalarında belli ölçüde popülerlik kazanan bir eğilimin, dini hükümlerin kaynağını Kur'an'dan ibaret sayma eğiliminin tahlil ve tenkidini içermektedir. Makalenin ilk ana başlığı altında, söz konusu eğilimin İslam düşünce tarihindeki muhtemel orijinleri, geçmişten günümüze belli başlı temsilcileri ve görüşleri ele alınacak, ikinci ana başlık altında ise bu eğilimin temel iddia ve argümanlarının tutarlılık ve tutarsızlığı meselesi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an İslam'ı, Kur'ancılık (Qur'anism?), Hadis inkârcılığı, Gelenek, İslam modernizmi.

A MODERN CONCEPTION OF THE QUR'AN: A CRITIQUE OF THE DISCOURSE OF QUR'ANISM AND QUR'ANIC ISLAMISM

This article provides a critique of a religious current which has gained some popularity in different parts of the Islamic world –the current which considers the Qur'an to be the unique source of religious rulings. In the first part of the article, I shall investigate the possible origins of this trend in the history of Islamic thought as well as its major representatives and their views and focus in the second part on whether this trend is consistent or not in its major arguments.

Key Words: Qur'anic Islam, Qur'anism, denial of the religious authority of the words of the Prophet, heritage, Islamic modernism.

GİRİŞ

Bu makalenin temel amacı, din ve dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'dan ibaret sayma eğiliminin İslam düşünce tarihindeki soy kütüğünü araştırmak ve aynı

* Bu makale, 18-19 Aralık 2009 tarihinde İSAM tarafından İstanbul'da düzenlenen "Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı"na sunulan "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an'a İndirgeme Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şeklidir.

** Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mozturk65@yahoo.com

zamanda bu eğilimin teorik/pratik açıdan ne kadar tutarlı/tutarsız olduğunu tartışmaktır. Çalışmadaki ilk ana başlık altında söz konusu eğilimin İslam düşünce tarihindeki muhtemel orijinleri, geçmişten günümüze belli başlı temsilcileri ve görüşleri üzerinde durulacaktır. Buna göre konu ağırlıklı olarak Hadis, mezhepler tarihi ve modern dönem İslam düşüncesi bağlamında ele alınacaktır. İkinci ana başlık altında ise söz konusu eğilimin temel argümanları ve tutarlılığı/tutarsızlığı ile ilgili tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

İslam'ı Kur'an'dan ibaret sayma eğilimi son dönem İslam dünyasında farklı isimler/isimlendirmeler altında belli ölçüde popülerlik kazanan ve başta Sünnet-Hadis olmak üzere İslâm ilim ve kültür geleneğinin yanında geçmişten bugüne gelen İslâmî tedeyyünün (inanç ve uygulama) topyekûn hesaba çekilmesi gerektiği düşüncesi temelinde daha çok şâz fikirlere sahip çıkmak, hemen her konuda geleceğe ve cumhura muhalefeti sahih din anlayışının belki de en mümeyyiz vasfı saymak gibi marjinal davranış kodlarına sahip bireylerden kendine taraftar bulan modernist ve aynı zamanda fundamentalist (kökenci) bir eğilim olarak teşhis edilebilir. Bu teşhisin bir genelleme olduğu yönünde bir itiraz ileri sürülebilir. Kuşkusuz bu itirazda haklılık payı mevcuttur; çünkü her şeyden önce bütün genellemeler riskli ve tehlikelidir; fakat bu araştırmaya konu olan eğilim bütün farklı varyantlarına rağmen aslî bünye ve ana gövde itibariyle ancak böyle bir genelleme yoluyla ifade edilebilir.

Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Aligarh okulunun entelektüel katkılarıyla oluşan ve 1902'de Abdullah Çekrlevî (ö. 1914) tarafından Ehlü'z-Zikir ve'l-Kur'an adıyla kurumsallaştırılan, Mısır'da Dr. Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) ve hâlen hayatta olan Ahmed Subhi Mansûr gibi bazı kişilerce "İslam salt Kur'an'dan ibarettir" söylemiyle daha ekstrem biçimde savunulan, Türkiye'de ise yetmişli yılların ortalarından seksenli yılların sonlarına kadar İslamcı entelektüel çevreler nezdinde kendinden söz ettirmeyi başaran Mealcilik akımı ile daha yakın bir geçmişte Hüseyin Atay, Yaşar Nuri Öztürk, Edip Yüksel, Muhammed Nur Doğan, Ferec Hüdür, Bayraktar Bayraklı gibi isimler tarafından "Kur'an İslam'ı", "Kur'an'daki İslam", "Kur'an'daki din" gibi retoriği oldukça cazibeli gözükken kimi sloganik kavramlaştırmalarla gündeme taşınan, öte yandan bilhassa İbn Teymiyye (ö. 728/1328) selefiliğine atıflarından dolayı daha masum ve mutedil gibi gözükken ve ağırlıklı olarak neo-selefi çizgideki İslamcı çevrelerin dillendirdiği "öze dönüş" söyleminde de kısmen ifadesini bulan bu eğilimin tarihsel geçmişi oldukça kadimdir. "Kadimdir" dedik; çünkü bu eğilim tarihsel süreçteki bütün farklı varyantları ve tonlarıyla Sünnet ve Hadis'e çok mesafeli duran bir zihniyeti de içermektedir.

Klasik kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla hadislere soğuk bakan veya hadis olarak nakledilen bazı rivayetlere reddedici bir tavırla yaklaşan bir eğilim ve anlayışın tarihsel kökeni İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanmaktadır. Diğer yan-

dan, "Kur'an İslamı" ve/veya "Kur'ancılık söylemi"¹ modern dönemdeki şekliyle bir bakıma hadis inkârcılığı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Kur'ancılık söyleminin erken dönemlerdeki şekli ile modern zamanlardaki şekil ve muhtevasının aynı olup olmadığı yahut daha doğru bir ifadeyle, son dönemde savunulan Kur'ancılık söyleminin erken dönemlerde birebir karşılığının bulunup bulunmadığı meselesi izaha muhtaçtır ve yeri geldiğinde bu meseleyle ilgili izahta bulunulacaktır.

Bazı araştırmacıların tespit ve değerlendirmelerine göre Kur'ancılık söylemi; (1) İslam'ın tek kaynağının Kur'an'dan ibaret olduğunu, dolayısıyla Kur'an dışındaki hiçbir şeyin dinde kaynak ve hüccet vasfı taşımadığını vurgulamak; (2) Bilhassa Sünnet'in dinde aslî bir kaynak olmadığı tezini ispatlamaya çalışmak; (3) Geleneksel İslam anlayışında mevcut olduğu düşünülen yanlışlardan kurtulmak ve İslam'ı saf haliyle kavramak maksadıyla savunulmuştur.² Bahis konusu söylemi ibtidai düzeyde ortaya çıkaran faktörler arasında; (1) İslam'ın erken dönemlerinde Müslümanlar arasında baş gösteren siyasi çekişmelerin yarattığı ihtilaf vasatından kurtulma saikiyle tüm Müslümanları en emin liman olarak görülen Kur'an'a sığındırmaya çalışmak; (2) Buna bağlı olarak Kur'an dışındaki kaynaklara mesafeli yaklaşmak, dolayısıyla Sünnet-Hadis ve sahabe kavlini dinde hüccet/otorite saymamak; (3) Siyasi-mezhebî görüşlerin müdafaasında ilâhî kaynaktan onay almak gibi bir dizi faktör sayılabilir; ancak burada şöyle de bir soru akla gelir:

Kur'ancılık söylemiyle ilgili bütün bu faktörler ve hedefler bidayetden beri mevcut mudur yoksa bunlar en azından bir kısmıyla modern zamanların Müslüman düşünce dünyasında mı peyda olmuştur? Başka bir deyişle, erken dönemlerde herhangi bir Müslüman fırka veya grubun Kur'an merkezli yaklaşımı dinde ve dinî ahkâmın tespitinde Kur'an'dan başka hiçbir kaynağa müracaat edilmemesi, dolayısıyla Sünnet-Hadis'in kaynak ve hüccet değerinin topyekûn reddedilmesi gerektiği gibi bir anlam taşımakta mıdır? Geçmişten günümüze Kur'ancılık söyleminin soy kütüğünün araştırılacağı bir sonraki başlık altında bu soruya da cevap bulmaya çalışılacaktır.

¹ Makalenin bundan sonraki safahatında Kur'an'ı dinin tek kaynağı olarak görme veya dinî ahkâmın kaynağını Kur'an ile sınırlandırma eğilimi gibi tanımlamalar yerine, başlıkta da zikredildiği şekilde Kur'ancılık ve Kur'an İslam'ı gibi tabirler kullanılacaktır. Bununla birlikte anılan tabirlerin yeterli bir tanımlamaya karşılık gelmediği belirtilmelidir. Çünkü makalenin sonraki kısımlarında da görüleceği gibi, dinî ahkâmın kaynağını Kur'an ile sınırlandırma eğilimi konusunda türdeş bir kendilikten ve/veya tek tiplilikten söz etmek mümkün değildir. Ayrıca "Kur'ancılık söylemi", "Kur'ancılar" gibi nitelermelerin basitleştirici, indirgeyici ve hatta vulgarize edici içermelere sahip olduğu da söylenebilir. Bütün bu sorunlarına rağmen çalışmaya konu olan eğilimi her defasında bir satırlık söz öbeğiyle ifade etme zorluğunu gidermek için, kısa nitelermeleri biraz da sözden tasarruf saikiyle kullanmak kaçınılmaz olmuştur.

² Bu değerlendirme için bkz. Mehmet Görmez, "Kur'an İslâm'ı ve Kitâbu's-Sünne", [Musa Carullah'ın *Kitâbu's-Sünne* isimli eserine yazdığı giriş], Ankara 1998, s. 11. Kur'ancılık söyleminin bilahare değerlendirilecek olan temel vurguları da özetle şöyle sıralanabilir: (1) Kur'an'ın anlaşılabilirliği; (2) Kur'an'ın her bakımdan yeterli olduğu; (3) Kur'an'ın muhkemliği ve evrenselliği; (4) Herkesin Kur'an'ı anlama hakkının bulunduğu. Bu vurguların şerhi için bkz. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslam'ına", *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010/1), s. 84-91.

KUR'ANCILIK VE KUR'AN İSLAMI SÖYLEMİNİN TARİHÇESİ

(1) İlk ve Erken Dönemler

Ehl-i Sünnet nezdinde muteber sayılan hadis mecmualarındaki kimi rivayetler ilk bakışta Hz. Peygamber'in -zımnî olarak- dinî ahkâmın kaynağının Kur'an ile sınırlandırılması gerektiğinden söz ettiği ve/veya Müslümanlara bu yönde bir tembih ve telmihte bulunduğu şeklinde bir mana taşıyor gibidir. Mesela Dârimî'nin (ö. 255/868) *es-Sünen*'inde Hz. Ali'ye atfedilen bir habere göre Hz. Peygamber, ilerleyen zamanlarda baş gösterecek fitnelerin yaratacağı dinî-ahlâkî tahribattan yara almadan kurtulmanın yolunu Kur'an'a mutlak sadakat olarak göstermiş ve bu çerçevede Kur'an'ın Müslümanlar arasında vuku bulması muhtemel ihtilafları halledecek hükümler içerdiğinden, ondan başka rehber arayışı Allah'ın şaşırtacağından, Kur'an'a dayalı konuşanın ise isabetli konuşmuş ve yine onunla hükmedenin adaletle hükmetmiş olacağından söz etmiştir.

Muhtevasının fitenle ilgili olmasından dolayı bu haber sübut yönünden şüpheyle karşılanabilir; ancak haberin sübut yönünden sahih olması da pekâlâ mümkün ve muhtemeldir. Peki, bu durumda Hz. Peygamber dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırmak gerektiğinden söz etmiştir, denebilir mi? Söz konusu haber sahih kabul edildiği ve literal düzeyde okunduğu takdirde bu soruya "evet" cevabı verilebilir. Fakat bu müspet cevap hem Kur'an'ın genel manada nübüvvet ve risalete yüklediği tebliğ, tebyin ve teşri³ gibi misyonlara hem de özel olarak Rasul'e itaatle ilgili sarih beyanlarına rağmen Hz. Peygamber'in kendisini, dolayısıyla Sünnet-i hüda kavramında ifadesini bulan dinî-ahlâkî rehberliğini inkâr etmesi anlamına geleceği için, kesinlikle yanlıştır. Kanaatimizce, Dârimî'nin naklettiği haberdeki mana ve mesaj, Müslümanların bilhassa zor zamanlarda Kur'an'a sadakatten ayrılmamaları gerektiği yönünde bir ikazdan ibarettir. Binaenaleyh, bu haberin lafzî-zâhirî delaletinden yola çıkarak genelde din, özelde dinî ahkâmın kaynakları hususunda Hz. Peygamber'in müstakbel Müslümanlara, "Salt Kur'an'ı esas alın, dolayısıyla benim sünnetime bigane kalın" şeklinde bir mesaj verdiğini söylemek hiç doğru olmasa gerektir.

Bu hüküm, Hz. Ömer ve Hz. Âişe'ye isnat edilen "Kur'an bize yeter", "Kur'an size yeter" gibi sözler için de geçerlidir. Yine aynı hüküm Hz. Ömer'e isnat edilen, "Kur'an'la meşgul olun; çünkü o Allah kelimidir", "Mescitlerinde Kur'an okurlarken adeta arı vızıltısı gibi sesler çıkaran kimseler [Iraklı Müslümanlar] size hadis sorduklarında, onlara mümkün mertebe az hadis rivayetinde bulunun" veya "Onları hadis rivayetiyle meşgul etmeyin" [Bu sözler dini öğretmek

³ Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyin görevi hususunda hiçbir ihtilaf bulunmamakla birlikte teşri (hüküm vazetme) yetkisinin bulunup bulunmadığı meselesi özellikle modern dönemde sıkça tartışılmaktadır. Hâlbuki 7.A'râf 157, 9.Tevbe 29 ve 33.Ahzab 36 gibi ayetler Hz. Peygamber'in teşri yetkisine sahip olduğu konusunda çok sarih ifadeler içermektedir. Bu ayetlere rağmen Hz. Peygamber'in teşri yetkisini tartışmak bize göre anlamsızdır. Burada özellikle 9.Tevbe 29. ayetin Müslümanlarla değil Ehl-i Kitap'la ilgili olduğu, dolayısıyla ayette Hz. Peygamber'e atfedilen teşri yetkisinin Kitabîlere matuf bulunduğu söylenebilir. Ne var ki böyle bir yorum isabetli değildir; çünkü burada önemli olan, Hz. Peygamber'in teşri yetkisinin kimlere yönelik olduğu değil, zatîhi böyle bir yetkiye sahip bulunup bulunmadığıdır.

üzere Irak'a giden bir grup sahâbiye veya Ebû Musa el-Eş'arî'ye söylenmiştir] gibi sözler⁴ için de geçerlidir. Çünkü bütün bu sözler, din ve dinî ahkâmın kaynakları konusunda genel bir prensip vazetmek maksadıyla değil, tikel ve özel meseleler üzerine sarf edilmiştir.⁵ Daha açıkçası, Hz. Ömer'in "Kuran bize yeter" sözü -ki bu söz Kur'an İslam'ı söyleminin meşruiyetine delil gösterilmektedir- Hz. Peygamber'in ölüm döşeğinde iken bir vasiyet yazdırmasının gerekli olup olmadığı tartışması (Kırtas hadisesi) bağlamında sarf edilmiştir.⁶ Hz. Âişe'nin, "Kur'an size yeter" sözü ise Hz. Ömer ve/veya Abdullah İbn Ömer'in Hz. Peygamber'e atfen naklettiği, "Kabirdeki kişi yakınlarının ağlamasından dolayı azap çeker" hadisinin gerçekte ne manaya geldiği meselesiyle ilgili olarak sarf edilmiştir. Hz. Âişe bu hadisin müminlerle değil kâfirlerle ilgili olduğunu söylemiş ve bunun böyle olduğunu temellendirmek maksadıyla, "[Bu konuda] size Kur'an yeter; zira Allah, '*Hiçbir günahkâr bir başkasına ait günahların cezasını çekmez*' buyuruyor" demiştir.⁷

Hz. Ömer'in hadis rivayetiyle meşgul olmak yerine Kur'an'a ilgi ve ihtimam göstermeyi salık veren sözlerine gelince, kuvvetle muhtemeldir ki bu sözler bir yönüyle hadis kitabeti meselesi ve Kur'an metninin hadislerle karışması endişesiyle, bir yönüyle de çok sık ve gelişigüzel hadis rivayetinden kaynaklanması muhtemel fikir karmaşası ve merviyatta sübut-sıhhat problemiyle ilgilidir.

Te'vilin makul sınırlarını zorladığı, dolayısıyla ikna edici olmadığı gerekçeyle bu izahata itiraz edilebilir ve sonuçta söz konusu sahâbîlere atfedilen sözlerin aslında dinî ahkâmın kaynağının Kur'an'dan ibaret olduğu söylemine delil teşkil ettiği ileri sürülebilir. Böyle bir itiraz karşısında özellikle Hz. Ömer'in gerek Kur'an yorumunda gerekse dinî ahkâma taalluk eden diğer konularda nebevi sünnete ittiba hususundaki hassasiyetini gösteren onlarca rivayet bulunduğunu hatırlatmak yeterli olsa gerektir.⁸ Yine bu bağlamda Hz. Ömer tarafından Ebû Musa el-Eş'arî ve Kadı Şurayh'a gönderilen ve muhteva olarak Kur'an ile Sünnet'ten sonra re'ye (ictihad) başvurulması gerektiğinden söz eden mektupları da⁹ unutmamak gerekir. Gerçi İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı âlimler söz konusu mektuplarla ilgili rivayetleri sahih kabul etmemiştir.¹⁰ Ancak bu rivayetlerdeki temel mesajın, Hz. Ömer'e aidiyetinde kuşku bulunmayan maslahat eksenli meşhur içtihatlar ve gai (teleolojik) yorumlarla birebir örtüştüğü açıktır.¹¹ Dolayısıyla söz konusu içti-

⁴ Dârimî, "Mukaddime" 28; Ebû Bekr Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 88; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1994, VIII. 103.

⁵ Mehmet Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996, s. 178.

⁶ Buhârî, "İlm" 39; "Meğâzi" 83; "İ'tisâm" 26.

⁷ Buhârî, "Cenâiz" 33-34; Müslim, "Cenâiz" 25-27. Ayrıca bkz. Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler (el-İcâbe)*, Yayına haz.: Bünyamin Erul, Ankara 2000, s. 74-75. Bu paradede daha geniş bir tahlil için bkz. Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 178-180.

⁸ Bkz. Ramazan el-Bûtî, *Dâvâbitü'l-Maslaha fî Şerâti'l-İslâmiyye*, Dumaşk 1966, s. 140 vd.

⁹ Bkz. Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât" 11; Dârimî, "Mukaddime" 20; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut 1986, IV. 206-207; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü's-Süneni'l-Kebîr*, Beyrut trs., X. 150.

¹⁰ Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mısır 1978, VI. 1005-1006.

¹¹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007, s. 386.

hat ve yorum örnekleri dikkate alındığında dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırma eğilimine Hz. Ömer veya Hz. Âişe gibi sahâbileri referans göstermek kesinlikle yanlıştır. Bunun aksini savunmak ise, ancak rivayet istismarcılığıyla mümkün olabilir. Çünkü bir yandan dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'la sınırlandırmak gerektiğini savunmak, diğer yandan da bu düşünceyi hadis veya sahabe kavline referanslarla temellendirmeye çalışmak tutarsızlıkla malul olmasının yanında apaçık bir rivayet istismarcılığıdır.

Klasik kaynaklarda Kur'an'cılık eğiliminin neredeyse Hz. Peygamber hayata iken ortaya çıktığını gösteren veya söz konusu eğilimin ortaya çıkma emarelerinden söz eden haberlere de rastlanır. Mesela, Sünnet'in dinî kaynak hiyerarşisindeki yerini ve otoritesini temellendirmek için kullanılan rivayet delillerinin başında gelen ve müsned-merfu olarak ilk defa İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle* ve *Cimâu'l-İlm* isimli eserlerinde geçen Erîke hadisine göre¹² Hz. Peygamber müminlere hitaben şu ikazda bulunmuştur:

Kendisine bir emrim veya yasağım ulaştığında sizden birini koltuğuna kurulmuş bir vaziyette, "Ben onu bunu bilmem; biz sadece Allah'ın kitabında bulduğumuz hükümlere uyarız" derken görmeyeyim.¹³

Bu hadisteki temel mesaj, haram ve helal kılma hususunda Kur'an ile Sünnet arasında kategorik bir ayırım yapılamayacağı, dolayısıyla Hz. Peygamber'den sâdır olan emir ve yasakların Kur'an ahkâmından farklı algılanamayacağı şeklinde ifade edilebilir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) ve diğer bazı meşhur hadis imamlarınca nakledilen benzer içerikteki bir rivayette ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

Bakın, bana hem Kur'an hem de onun bir benzeri verildi. Yarın birgün kimi insanlar çıkacak, karnı tok sırtı pek hâlde koltuklarına kurulup, "Sırf bu Kur'an'ı esas alın; sadece onun helal kıldığını helal, haram kıldığını haram sayın" diyeceklerdir. Haberiniz olsun, ehîl merkeplerin ve yırtıcı kuşların [...] etlerini yemek size helal değildir.¹⁴

Erîke hadisinin farklı bir varyantı olduğu anlaşılan bu rivayete göre Hz. Peygamber Sünnet'in teşrideki otoritesini spesifik bağlamda, yani ehîl merkep ve yırtıcı kuşların etlerini yemenin haram oluşu bağlamında serdetmiştir. Siyer, Meğazi ve Hadis kaynaklarındaki bilgiler bu hükmün hicrî 7. yılda (miladi 628) vuku bulan Hayber gazvesinde vazedildiğini göstermektedir. Fakat gerek Hayber gazvesini ayrıntılı şekilde anlatan Vakıdî (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833) ve Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem siyer ve tarih otoritelerinin Erîke hadisinden hiç söz etmemeleri, gerek bu gazveyle ilgili uzun uzadıya haberler nakleden İmam Buhârî'nin (ö. 256/869) Erîke hadisine yer vermemesi ve gerekse bu hadisin yukarıda aktardığımız iki farklı varyantını nakleden Ebû Râfi' ve Mikdâm b.

¹² M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* I/3 (1998), s. 21-22.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, İstanbul 1985, s. 51-52, 105; a. mlf., *Cimâu'l-İlm*, [el-Ümm içinde], Beyrut 1993, VII. 481.

¹⁴ Ebû Dâvûd, "Sünnet" 6. Ayrıca bkz. Tirmizî, "İlm" 10; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 131-132.

Ma'dikerib'in Hayber gazvesine katılmadığının bilinmesi,¹⁵ bahis konusu hadisin sıhhati hakkında kuşku uyandırmaktadır.

Bu kuşku bir değerlendirmeye göre Erîke hadisinin hicrî 2. asırda revaç bulan ve bir kısmında Kur'an-Sünnet kıyaslamasından, bir kısmında Sünnet'in Kur'an üzerinde belirleyici olduğundan (*es-sünnetü kâdiyetün 'ale'l-kitâb*), bir kısmında ise hadislerin Kur'an'a arzından bahsedilen polemik türü rivayetler kategorisinde yer aldığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Erken dönem İslam toplumdaki itikadî, siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeler dikkate alındığında bu tür rivayetlerin hicrî 1. asrın ikinci yarısında oluşturulmaya başlandığı söylenebilir ve söz konusu gelişmelere paralel olarak ikinci, hatta üçüncü asırlarda bu rivayetlere bazı ilavelerde bulunulduğu ileri sürülebilir. Zira biz biliyoruz ki hemen her fırka, her yeni anlayış ya destek ve övgü ya da eleştiri ve yergi içeren ifadelerle hadis-rivayet kültürüne konu olmuştur. Hatta hicrî 3. asırda derlenen hadis koleksiyonlarında muhtelif itikadî fırkalara reddiye kabilinden özel bablar/bölümler açılmıştır. Bu bölümlerdeki tüm rivayetlerin hicrî ilk üç asırda hadis taraftarları ile hadis ve rivayet malzemesine mesafeli duranlar arasındaki gerginlik zemininde üretildiğini söylemek, kuşkusuz bir genellemedir; ancak en azından bir kısmının bu nitelikte olduğu şüphesizdir.¹⁶

Sonuç olarak, polemik türü rivayetler ilk dönemlere tanıklık eden Müslümanlar arasındaki ilmî münakaşalarda ortaya konulan farklı tavır ve anlayışların rivayetlere dönüşmüş şeklidir; dolayısıyla Erîke hadisi de bu türden bir rivayet gibi gözükmemektedir, denilebilir. Nitekim Buhârî'nin naklettiği bir rivayette İbn Abbas'ın ehli merkep etinin yenilmesinin Hz. Peygamber tarafından haram kılındığı yolundaki görüşe karşı çıktığı ve bu konuda 6.En'âm 145. ayetle¹⁷ istidalde bulunduğu belirtilmiştir. Buna benzer bir görüş Hz. Âişe'ye ve İbn Ömer'e de nisbet edilmiştir.¹⁸

İsimleri geçen üç sahâbiye atfedilen görüşler sanki şöyle bir duruma işaret etmektedir: Bir tarafta Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayet ve bu rivayete dayanan bir hüküm, diğer tarafta bu hükme itiraz ve bu itiraza mesnet gösterilen bir ayet var. Böyle bir ihtilaf zemininde Erîke hadisini, rivayet temelli hükümlere Kur'an'dan delil göstermek suretiyle itiraz eden anlayışa bir tepki ve bu tepkinin hadis şeklinde takdimi olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte bazı

¹⁵ Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", s. 28.

¹⁶ Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", s. 29-32.

¹⁷ Ayetin meali şöyledir: "[Ey Peygamber!] De ki: "[Siz kimi hayvanların etlerini yemenin haram olduğunu söylüyorsunuz]. Fakat ben Allah tarafından bana vahyedilen hükümler arasında murdar et [leş] veya boğazlanmış yahut kendiliğinden ölmüş hayvanın damarlarından akıtılmış kan yahut pis/iğrenç olduğunda şüphe bulunmayan domuz eti veyahut putperestçe kurban edilen, dolayısıyla boğazlandığı sırada Allah'ın ismi anılmayan hayvanın eti dışında yenilmesi yasak olan bir şeye rastlamıyorum. Her kim [açlıktan ölme durumu gibi bir] zorunluluk hâlinde -arzu, iştah duymamak ve zorunlu ihtiyaç sınırını aşmamak kaydıyla- bütün bu haram şeylerden yerse bunda bir sakınca yoktur. Şüphesiz rabbın çok affedici, çok merhametlidir."

¹⁸ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bâri*, Beyrut trs., IX. 539; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VII. 77; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, II. 184.

haberler ilk bakışta sahabe devrinde Kur'ancılık söylemine benzer fikirlerin seslendirildiğine işaret etmektedir. Mesela Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) günümüze ulaşan hadis kitaplarının en eskisi olma vasfını taşıyan *el-Câmi'* adlı eserindeki bir rivayete göre Ebû Nadre veya başka bir ravi şöyle demiştir:

Biz, İmran b. Husayn'la (ö. 52/672) birlikte ilim (hadis) müzakeresiyle meşgul olduğumuz sırada adamın biri çıkıp, "Sadece Kur'an'da bulunan konular hakkında konuşun" dedi. Bunun üzerine İmran da şunları söyledi: "Doğrusu sen ahmak bir adamsın. [Hadi söyle bakalım], sen öğle namazının dört rekât, ikinci namazının dört rekât olduğu ve bu namazlarda kıraatin cehrî yapılmayacağı bilgisine Kur'an'da rastladın mı? Keza akşam namazının üç rekât olduğu ve bu namazın iki rekâtında açıktan bir rekâtında sessiz kıraatin gerekli olduğu bilgisine Kur'an'da rastladın mı? Yine sen yatsı namazının dört rekât olduğu, iki rekâtında açık iki rekâtında sessiz kıraat gerektiği bilgisini Kur'an'da gördün mü? Hâsılı sen bütün bunların tafsilatını Kur'an'da bulabilir misin? Bulamazsın, çünkü Allah'ın kitabı mücmeldir, bütün bu hususların tafsilatını Sünnet ortaya koymuştur.¹⁹

Gerek bu rivayetin gerekse Erîke hadisinin sübutu sahih farzedildiği takdirde Kur'ancılık söyleminin ibtidai şekliyle Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkmış olduğu sonucuna ulaşılır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi bu rivayetlerin uydurma veya en azından idraclı (yorum katkılı) olması da ihtimal dâhilindedir. Nitekim Fazlur Rahman'ın kanaati de bu yöndedir.²⁰ Bu ihtimal dâhilinde söz konusu rivayetlerin kaynaklardaki şekliyle en geç hicrî 2. asrın ilk yarısında oluşturulduğu söylenebilir. Tarihlendirme hususundaki başlıca delimimiz, bu rivayetlerin hicrî 2. asra tanıklık etmiş olan Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve İmam Şâfi'î (ö. 204/820) gibi âlimlerin eserlerinde yer almasıdır. Özetle denebilir ki konuyla ilgili rivayet malzemesi ister mevzu ister sahih olsun, Kur'ancılık söylemi ve/veya Kur'an'la yetinme eğiliminin -her ne kadar sistematik bir fikrî cereyan halinde olmasa bile- ilk iki asırda mevcut olduğu kesindir.

Tâbiî âlim Mutarrif b. Abdullah eş-Şihhîr'in (ö. 87/705) "Bize sadece Kur'an'dan söz et!" diyen birine, "Allah'a yeminle söylüyorum ki biz [hadis rivayetiyle] Kur'an'a alternatif oluşturmak arzusunda değiliz. Gerçekte biz Kur'an'ı bizden iyi bilen birinin [Hz. Peygamber] bulunduğuna işaret etmek istiyoruz" diye cevap verdiğiine ilişkin haber²¹ dikkate alındığında bahis konusu eğilimin tarihsel kökenini hicrî 1. asra götürmek gerekir. Ancak bu haber de diğerleri gibi polemik türü rivayetler grubunda değerlendirilebilir; dolayısıyla içerdiği bilginin sahih/sağlam olmadığına hükmedilebilir. Bununla birlikte mezhepler tarihiyle ilgili temel kaynakların hemen hepsinde ilk Haricîlere atfedilen kimi görüşler ışığında dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgeme anlayışının hicrî 1. asrın ikinci yarısında ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Hatta denebilir ki söz konusu eğilimin İslam tarihindeki ilk gerçek temsilcileri Hz. Peygamber'in vefatından çeyrek asır

¹⁹ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi*, "İlm" 192, [Abdürrezzâk, *el-Musannef* içinde], Beyrut 2000, X. 239. Ayrıca bkz. Ebû İshâk eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Beyrut 1997, IV. 408.

²⁰ Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995, s. 59.

²¹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV. 408.

sonra vuku bulan Sıffin savaşında (37/657) meşhur hakem formülüne “*Hüküm ancak Allah'ındır*” gerekçesiyle karşı çıkan ve bu tutumlarından dolayı Muhakkime-i Ülä diye tarihe geçen ilk Haricilerdir. Kaynaklardaki bilgilere göre önemli bir kısmı bedevî kökenli Temim kabilesine mensup olan ilk Haricilerin en büyük grubu hüviyetindeki Ezârika, Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle recm cezasını inkâr etmiş, ayrıca kadınların âdet döneminde kılamadıkları namazları kaza etmeleri, çalınan malın miktarı ne olursa olsun hırsızın elinin bilekten değil omuzundan kesilmesi gerektiği gibi görüşleri seslendirmiştir.²²

Bu görüşleri muhtevî anlayış son dönemdeki bazı araştırmacılarca “Haricîlerin icmaı”²³ olarak değerlendirilmiştir. Kâdî İyaz (ö. 544/1149) ise söz konusu anlayışın Sünnet'i inkâr veya en azından Sünnet'le amelden kaçınmak anlamına geldiğini söylemiştir.²⁴ Ancak bize göre “Haricîlerin icmaı” gibi genellemeler pek isabetli değildir. Daha açıkçası, Kur'an'la yetinme fikrini tüm Haricîlere, özellikle de mutedil çizgide yer aldıkları bilinen İbâzîlere atfetmek doğru değildir. Zira bilinmelidir ki on beş şeyhinden naklen sahih kabul edilen hadisleri derleyerek *el-Câmiu's-Sahîh* adlı bir eser meydana getiren Rebî' b. Hâbîb (ö. 180/796[?]) bir İbâzî-Hâricîdir. Keza, hicrî 3. asırda yaşadığı bilinen ve *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz* isimli Kur'an tefsirinde çok sayıda hadise yer veren Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî de yine bir İbâzî-Hâricîdir.

Haricîlerle ilgili bu değerlendirme Mu'tezile için de geçerlidir. Evet, bilhassa erken dönem Mu'tezilî gelenekte Ebü'l-Hüzeyl Allâf (ö. 227/841[?]) gibi Ehl-i hadise sert eleştirilerde bulunan, dolayısıyla hadis-rivayet malzemesine oldukça mesafeli duran, hatta bazı sahâbileri çok ağır bir dille tenkit eden Nazzâm (ö. 231/845) gibi bazı şahsiyetlerin bulunduğu doğrudur.²⁵ Keza Mu'tezilî âlimlerin Usûl-i hamse'ye ters düşen hadisleri tenkide tabi tuttukları da doğrudur; ancak bu durum Mu'tezile'yi topyekûn hadis inkârcısı olarak nitelendirmeyi²⁶ gerektirmez. Nitekim yakın geçmişte Mu'tezile'nin hadis anlayışı üzerine yapılan bir doktora tez çalışmasının sonuç kısmında yer alan şu ifadeler söz konusu nitelendirmenin isabetsiz olduğunu göstermektedir:

Bu tezde, Mutezilenin, Sünnet veya hadisi inkâr ettiği iddiasının gerçeği yansıtmadığı; rivayetleri değerlendirirken bazı noktalarda farklı bir tutum benimsemiş olmakla birlikte, Sünnet'in delil oluşu konusunda Sünnî mezheplerden farklı bir tarafının olmadığı sonucuna varılmıştır.²⁷

²² Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl (el-Fisal) fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, V. 52; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I. 137; Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut trs., s. 84.

²³ M. Şerafeddin Yaltkaya, “İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dinî Mezhepler”, *Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930, s. 12.

²⁴ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye*, Kahire 1389/1970, s. 7.

²⁵ Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1995, s. 28-35.

²⁶ Mu'tezile'nin hadis inkârcılığı iddiası hakkında bkz. Kamil Çakın, *Hadis İnkârcıları*, Ankara 1998, s. 103-119.

²⁷ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, s. 315.

Gelinen bu nokta da şunu özellikle belirtmek gerekir ki İslam'ın ilk dönemlerde hadis veya rivayet kaynaklı bir hükme Kur'an temelinde itiraz edilmesi, "Dinî ahkâmın tesbitinde Kur'an'dan başka kaynağa gerek yoktur" veya "Sünnet ve Hadis'in tümünden reddedilmesi gerekir" gibi iddialara dayanan bir fikrî cereyana ve/veya sistematik bir düşünce tarzına tekabül etmez. Bununla birlikte ilk Haricîlerin Ezarika fırkası bir istisna olarak görülebilir ve bu fırkanın dinî ahkâmın kaynakları konusundaki tavrına benzer tavırlara ilk dönemlerden ziyade - çalışmamızın ilerleyen safahatında görüleceği gibi- modern dönemlerde rastlanır.

Sonuç olarak, gerek ilk dönemlerde gerekse orta (klasik) dönemlerde sistemli bir Kur'ancılık söyleminden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Gerçi Şâtıbî (ö. 790/1388), "Ehl-i Sünnet dairesinden çıkmış" diye nitelediği kimselerin Kur'an'la yetinme fikrini savunduklarını belirtmiştir.²⁸ Bu bilgi ilk bakışta Kur'ancılık söyleminin klasik dönemlerde de mevcut olduğunu göstermektedir; ancak konuyu işlediği ana başlık altındaki rivayetlerin ilk dönemlerdeki tartışmalarla ilgili olması, Şâtıbî'nin kendi döneminden ziyade geçmişe atıfta bulunduğu işaret etmektedir. Bunun aksi söz konusu olsa bile klasik/orta dönemlerde Kur'ancılık söyleminin sesinin gür çıkmadığı kesindir.

(2) Modern Dönem(ler)

Modern (çağdaş) dönem tamlaması/tanımlaması İslam dünyasında çok ciddi bir kırılma noktasına işaret eder. Genel kabule göre İslam dünyasının çağdaşlık tecrübesi dünyanın çehresine bir başka görünüm kazandıran gelişmelerin yaşandığı 19. yüzyılda başlar. Ancak bu tecrübe bir anda değil Osmanlı İmparatorluğu'nun savaş meydanlarında yediği üç büyük darbeyi müteakiben tedricî olarak yaşanmıştır. Bernard Lewis'e göre bu üç darbeden ilki, Osmanlıların 1774'te Rusya'ya yenilmesi ve bu yenilginin Ruslara siyasi, ticari ve toprakla ilgili muazzam avantajlar sağlayan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla perçinlenmesidir. İkinci darbe 1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesidir. Üçüncü büyük darbe ise 1798'de Napolyon Bonaparte'ın Mısır'ı işgal etmesidir. Kısa sürede gerçekleşen bu işgal bir taraftan Osmanlıların otoritesiyle korunan Arap topraklarının hem stratejik önemini hem de askerî zayıflığını göstermiş, bir taraftan da Fransız devrimine ait seküler fikirlerin İslam'ın harim-i ismetine nüfuz etmesine yol açmıştır.²⁹ 1857'de Hindu-Müslüman işbirliğiyle tertip edilen Sipahi Ayaklanması'nın başarısızlıkla sona ermesinin ardından İngilizlerin Hindistan'da mutlak hâkimiyet tesis etmesi de Batı'nın bir diğer şiddetli darbesi olarak tarihe geçmiştir.

Bu tarihlerde Müslümanların karşısına çıkan Batı bir elinde bilim ve teknolojinin son ürünlerini, diğer elinde "hukuk-i düvel"i sunarken kimi zaman gündelik hayatı bir sihirbaz marifetiyle kolaylaştırıveren bir dahi, kimi zaman akıllı, becerikli ve istikbalini kucaklamış bir genç görünümündeydi. Çehresi tamamen değişmiş Batı'nın bâtıla hizmet ettiği halde İslam milletlerine galebe çalması, buna karşılık Hakk'a secde eden Ümmet-i Muhammed'in bir bakıma zillet ve meskene-

²⁸ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV. 401.

²⁹ Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000, s. 55-56.

te duçar olması dönemin Müslümanlarını derin bir hayret ve şaşkınlığa düşürdü. Bu şaşkınlık bir süre sonra, "İşleri dinimiz gibi sağlam, dinleri işimiz gibi çürük" şeklinde bir darb-ı mesele dönüştü.³⁰

19. yüzyılda Batı'nın gerek asker ve silah, gerek bilgi ve teknoloji gücüyle girdiği yerden bir daha çıkmaması, bâtila hizmet etmesine rağmen muzafferiyetin hep onlarda kalması Müslümanları bu çok yönlü mağlubiyet probleminden kurtulmanın yollarını aramaya sevk etti. Bu bağlamda tarihten tevarüs edilen dinî ve ilmî miras da masaya yatırıldı. İslâmî ilimlerin Ümmet'i yeniden dinamizme sevk edecek bir hüviyet kazanmaları için neler yapılabileceği noktasındaki imâl-i fikirler neticesinde bu ilimlerin gerek muhteva gerek metot açısından ihtiyaca cevap vermediği, dolayısıyla köklü bir islah ve tecdit gerektiği yönünde hâkim bir kanaat oluştu ve İslam dünyasındaki islah-tecdit çağrıları, işgale uğramışlığın da doğrudan etkisiyle ağırlıklı olarak Hint alt kıtası ile Mısır'da yankı buldu.³¹

Hint alt kıtası bağlamında akla gelen ilk isim hiç kuşkusuz Seyyid Ahmed Han'dır. Hindistan topraklarındaki Müslümanların salah ve bekasının İngiliz yönetimine sadakatle mümkün olduğunu düşünen Ahmed Han din ve dinî ilimler sahasında geleneksel anlayışın tahammül sınırlarını zorlayan birçok yeni fikir ortaya attı. İlmî ve entelektüel faaliyetleri arasında, Kur'an'ın tamamını içermeyen bir tefsir ile bu alanda yeni bir metodoloji sunma iddiası taşıyan *et-Tahrîr fî Usûli't-Tefsîr* adlı iki esere de imza atan Ahmed Han Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu ve en mükemmel prensipleri içerdiğini belirtmekle birlikte onun bütün muhtevasının dinî olmadığından söz etti. "Kur'an'da dünyevî işlerle ilgili yaklaşık beş yüz ayet vardır. Ancak söz konusu ayetlerin Kur'an'da yer alması içeriklerinin dinî olmasını gerektirmez" şeklinde özetlenebilecek bu görüşünün³² yanında büyük ölçüde natüralist ve pozitivist düşüncenin etkisiyle Kur'an'da tabiat yasalarına aykırı hiçbir beyan bulunmadığı tezini savundu. Buna göre sözgelisi bir asa darbesiyle denizin yarılması, kayadan su çıkması gibi olaylardan söz eden ayetler hissî mucizelerden değil aslında izahı mümkün olan bildik doğa olaylarından söz etmekteydi. Gaybî-ruhânî varlıklardan söz ettiğine inanılan ayetler ise gerçekte metaforik ve sembolik içermelere sahipti.³³

Ahmed Han hadis konusunda da geleneksel kabulleri ciddi biçimde sorguladı. Hz. Peygamber'in vefatından iki asır sonra yazılmaya başlanması, daha önceki zamanlarda sözlü ve bilhassa anlam merkezli olarak nakledilmesi ve rivayetlerde önemli ölçüde ravi tasarruflarının bulunması gibi sebeplerle hadislerin

³⁰ Ahmet Turan Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul 1999, s. 155-156.

³¹ Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* VII/4 (2004), s. 75-76.

³² Bkz. Mazharuddin Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990, s. 127; Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divân İlmî Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1), s. 146.

³³ Ahmed Han'ın genelde din, özelde Kur'an ve tefsirle ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 59-122; İsmail Albayrak, *Klasik İslam Modernizminde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 43-81; Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 324-342.

mevsukiyetinden ciddi kuşku duyulması gerektiğini düşünen Ahmed Han'a göre manevi-ruhani içerikli hadisler hariç, Müslümanları bağlayıcı nitelikte hiçbir hadis yoktur. Kaldı ki hadislerdeki anlatımlar, özellikle de Hz. Peygamber'i yüceltici anlatımlar oldukça abartılı, dolayısıyla gerçeğe aykırıdır. Bunun yanında, İslam tarihinde baş gösteren fitnelerle bağlantılı olarak her fırka kendi görüşlerini destekleyen hadisler uydurmuştur. Hadisler Kur'an ve akıl süzgecinden geçirilip test edilmedikçe sahih kabul edilemez. Sübut yönünden sahih olsalar bile hadislerin birçoğu Hz. Peygamber'in risalet misyonuyla ilgili değildir. Gerçekte Müslümanlar için tek sahih ve sağlam kaynak Kur'an'dır. Bu yüzden Müslümanlar her şeyden önce doğrudan Kur'an'ı anlamakla meşgul olmalıdır. Açık bir zihin ve dilbilimin imkânlarıyla Kur'an'ı bizzat kendisinden anlamak mümkündür. Kur'an'ın tarih-üstü mesajlarını bugüne taşımak için, hadis ve rivayet temelli tefsir edebiyatından kurtulmak gerekir. Çünkü Kur'an tefsirinde hadis ve rivayet malzemesine başvurulması, onun tarih-üstü mesajlarının belli bir tarihi durumla sınırlandırılmasına yol açar.³⁴

Seyyid Ahmed Han'ın Kur'an merkezli İslam tasavvuru Hint alt kıtasında Ehl-i Kur'an ekolü tarafından daha ileri bir noktaya taşındı. Diğer bir deyişle, Ahmed Han'ın düşüncelerini ekstrem denebilecek fikirlerle şerh eden bu ekolün temsilcileri dinî alanda Kur'an'ın tek kaynak olduğu iddiasını savundu. Bu savunu her şeyden önce Sünnet ve Hadis'in otoritesini reddetmek anlamına geliyordu. Bütün görüşlerinin hâsılası, "Kur'an her bakımdan şâfi ve kâfidir" önermesinden ibaret olan bu ekol Kur'an'ı dinî ve dünyevî konularla ilgili her şeyin bilgisini muhtevi bir ansiklopedi gibi algıladı. Ekolün temsilcileri Kur'an'ın her bakımdan mükemmel bir kitap olduğu noktasında ittifak etmekle birlikte, sınırlı sayıda ayetten oluşan Kur'an metninin gerek tüm fer'î hükümlere kaynaklık etme, gerekse pratik hayatta her gün bir yenisi ortaya çıkan sayısız problemi çözme keyfiyeti konusunda görüş ayrılığına düştü. Bu noktada Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tümmeller ve tikeller açısından Kur'an'ın her türlü ihtiyacı karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürdü. "Kur'an'da gerek farz gerekse nafie ve ibâha türünden her mesele zikredilmiştir" diyen Çekrâlevî, "Kur'an mücmel, hadisler mufassaldır" şeklindeki geleneksel görüşün Kur'an'ın beyanına ters düştüğü gerekçesiyle yanlış olduğunu savundu ve bu görüşünü, "[Ey Peygamber!] Biz bu Kur'an'ı sana her şeyi açıklamak (...) için indirdik" (16.Nahl 89) ayetine dayandırdı.³⁵

Kur'an'dan başka bir kaynağa teşri yetkisi tanımayı şirk kabul eden ve bu görüşe "Hüküm ancak Allah'ındır" (*inî'l-hukmü illâ lillâh*) mealindeki ayetleri mesnet gösteren bu ekol³⁶ klasik tefsir yöntemlerini de işe yaramaz olduğu ön kabülünden hareketle neredeyse bütünüyle yok saydı. Kur'an'ın kendi kendini açıkladığı ve bu konuda başka hiçbir kaynağa ihtiyaç bulunmadığı fikrinde ısrarcı olan Ehl-i Kur'an'a göre yeterli düzeyde Arapça bilgisi Kur'an'ı doğru şekilde anlayıp

³⁴ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996, s. 44.

³⁵ Hâdim Hüseyin İlahîbahş, *el-Kur'ânîyyûn ve Şübühâtühüm Hawle's-Sünne*, Taif 1989, s. 265-270.

³⁶ Binşık, *Hind Altınası*, s. 322.

yorumlamaya kâfi idi. Tefsir ve diğer alanlardaki çalışmalarından dolayı Ehl-i Kur'an ekolünün en başarılı siması kabul edilen Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) Kur'an tefsirinde en yetkin otoritenin Hz. Peygamber olduğunu, ancak ona ait tefsir rivayetlerinin tarihî süreçte sıhhatini kaybettiğini söyledi. Buna göre Hz. Peygamber'in Kur'an'ı nasıl anlayıp yorumladığıyla ilgili bilgiler günümüze otantik şekilde ulaşmadığı için hadis kitaplarındaki haberlere güvenilemezdi. Gerek İslam'ın ihyası gerek Ümmet'in salâhı için hadisler Kur'an ışığında gözden geçirilmeli, Kur'an'a uymayanlar reddedilmeliydi. Perviz'e göre bu "hadis inkârcılığı" değil temizleme/tathir ameliyesiydi.³⁷

20. yüzyılın başlarından itibaren Hint alt kıtasında Ehl-i Kur'an ekolü tarafından hayli radikal biçimde savunulan Kur'ancılık söylemi aynı tarihlerde Mısır'da da dinî kaynaklarla ilgili tartışmaların merkezine oturdu. Dr. Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) *Menâr* dergisinde yayımlanan ve dört yıl kadar sürecek bir tartışmaya neden olan "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh" (İslam Kur'an'dan ibaret) başlıklı makalesinde dinî alanda Kur'an'dan başka hiçbir kaynak bulunmadığı iddiasını savundu ve bu konuda diğer bütün Kur'ancılar -ki Tefvik Sıdkî de adı geçen makalede kendisini "Biz Kur'ancılar" (nahnü'l-kur'âniyyûn) diye tanımlamaktadır- gibi, "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" ayetine başvurdu.

Kur'an'ın dinî ahkâm konusunda yeterli bir kaynak olmadığını düşünen ve bu yüzden sahih, zayıf, mevzu nitelikli onca rivayetle adeta boğuşarak hüküm çıkaran müctehidler Sıdkî'ye göre Kur'an'ı ihmal etmekle en büyük yanlışı yapmışlar ve gerçekte Kur'an'da hiçbir karşılığı bulunmadığı halde namaz, hac, oruç ve diğer konularda kendilerini fazladan vecibelerle mükellef kılmışlardır. Hâlbuki Allah'ın dini son derece kolaydır. Şayet bize hadislerdeki hükümlerle amel etmek farz kılınsaydı, her mükellefin bütün işi gücü bırakıp sabah akşam çok geniş hacimli hadis mecmualarındaki rivayetlerin sağlamlarını zayıfından ayırtırmaya çalışması gerekirdi. Sünnet taraftarları Hz. Peygamber'e itaat hususunda, "Ey Müminler! Allah'a, elçisine ve sizden olan yetki/otorite sahiplerine itaat edin" (4.Nisa 59) ayetini delil göstermekte. Hz. Peygamber'e itaatin gerekliliğine hiç kimsenin itirazı olamaz. Ancak Allah'ın bize farz kılmadığı bir hükmü Hz. Peygamber'in farz kılıp kılmadığı meselesi tartışmaya açıktır. Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bağımsız olarak herhangi bir hükmü farz kıldığı söylenirse, o zaman 4.Nisâ 59. ayet uyarınca Müslüman yöneticilerin de (ulu'l-emr) bize -sözgelimi- beş vakit yerine yedi vakit namaz kılmamızı veya bir ay yerine iki ay oruç tutmamızı farz kılmalarının mümkün olduğundan da söz edilebilir. Çünkü ilgili ayette tıpkı Hz. Peygamber'e itaat gibi yetki ve otorite sahiplerine de itaat emredilmiştir.³⁸

Daniel W. Brown'ın tespitine göre Sünnet konusuna yaklaşımda Tefvik Sıdkî ile Reşid Rıza'nın (ö. 1935) hareket noktaları temelde aynıdır. "Çünkü" der, Brown, "her ikisi de taklit engelini bertaraf etmek, kaynaklara tekrar dönmek,

³⁷ Birışık, *Hind Altıntası*, s. 387.

³⁸ Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh", *el-Menâr*, IX/7 (1906), s. 516-517.

otantik ve orijinal İslam'ı yeniden keşfetmek arzusuyla hareket etmekteydi.³⁹ Aslına bakılırsa Tevfik Sıdkî'nin taklidi red vurgusu klasik Selefi düşünceyle, dolaşısıyla Reşid Rıza'nın neo-selefi çizgisiyle örtüşmektedir. Buradan hareketle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın Menâr ekolünde de belli ölçüde Kur'ancılık eğiliminin mevcut olduğu söylenebilir. Zira bu ekolün kurucu şahsiyetlerinin hadise soğuk baktıkları, bilhassa haber-i vâhidlere çok mesafeli yaklaştıkları bilinmektedir. Yine Abduh ve Reşid Rıza'nın Kur'an tefsirinde hadis ve rivayet malzemesine başvurmada isteksiz davrandıkları da iyi bilinen bir husustur.⁴⁰ Bu isteksizliğin temel sebeplerinden biri, rivayet malzemesinin Kur'an'daki tarih-üstü mesajları belli bir tarihsel duruma hapsedeceği endişesidir. Kur'an'ın rehberliğini doğru anlayıp kavramak için, her mümin ilâhî kelâmı kendine nazil olmuş gibi okumalı ve buna paralel olarak tefsirde de mümkün mertebe Kur'an metninden başka bir kaynağa, özellikle de klasik tefsirlerdeki sarf, nahiv ve belagatle ilgili izahata, kelâmî ve fikhî içerikli malumata müracaat edilmemelidir. Çünkü klasik tefsirlerdeki bilgiler Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Kur'an hidayet konusunda hem yeterli hem de gayet açık ve anlaşılabilir bir kaynaktır. Bu sebeple, müminler araya başka bir vasıta sokmaksızın doğrudan Kur'an'la buluşmalıdır.⁴¹

"Kur'an'a dönüş" veya "ılımlı Kur'ancılık" gibi bir isimlendirmeye uygun düşen bu görüşlerin öncüsü, misyonunun gerektirdiği durumlarda hakikatin ekonomisini uygulamak, gerçeği muhataplarına göre ayarlamak, avam ve havas ile kamusal ve özele yönelik çifte söylem kullanmakta beis görmemek gibi tavırlarıyla tanınan Cemâleddin Afgânî (ö. 1897)'dir.⁴² A. Mağribî'nin değerlendirmesine göre Afgânî "Kur'an'a dönüş" konusunda ilhamını Protestan mezhebinin kurucusu Martin Luther'den (1483-1546) alıyordu. Zira "Sola Scriptura" (yalnızca Kutsal Kitap) sloganından hareket eden Luther'in amacı, müminler ile tanrı arasına giren Kilise ve ruhban sınıfının otoritesi yerine doğrudan İncil'in otoritesini kaim kılmak, bunun yanında Kutsal Kitab'ın yorum hakkını papalığın elinden almak ve bu hakkı tüm Hıristiyanlara dağıtmaktı. Şu halde salt Kutsal Kitap sloganı aslında dinde imam işlevi gören peygamber, halife ve ulemanın otoritesini, Sünnet ve hücciyetini reddetmenin stratejisiydi.⁴³

Afânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın Kur'an merkezli İslam söylemi en azından belli ölçüde Seyyid Kutub (ö. 1966) tarafından da benimsenmiştir. *Fî Zilâlî'l-Kur'ân* tefsirine, "Kur'an'ın gölgesinde yaşamak bir nimettir. Bu nimeti ancak tadanlar bilir" ifadeleriyle başlayan Kutub, Kur'an'ın yaşanmak için nazil olduğu-

³⁹ Brown, *Rethinking Tradition*, s. 41.

⁴⁰ Bu konuda bkz. Mehmet Zeki İçcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 261-266; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 132-139.

⁴¹ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, I. 12-15.

⁴² Afgânî'nin çifte söylem kullanmasıyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", *Marife (Oksidantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 6, sayı: 3 (2006), s. 43-69.

⁴³ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 2008, s. 615-616.

nu, İslam dünyasındaki sıkıntıların temelde Kur'an'ın bireysel ve toplumsal yaşantıdan uzaklaştırılmasından kaynaklandığını, bu sebeple yeniden Kur'an'a dönülmesi ve Kur'an'ın gölgesinde hayatın İslamlaştırılması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁴ Bunun içindir ki Kutub ağırlıklı olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye çalışmış, tabiatıyla rivayet malzemesine çok az yer vermiştir. Bu durum, Abduh ve Reşid Rıza'nın savunduğu hidayet merkezli tefsir anlayışının Kutub tarafından da tercihe şayan bulunduğunu göstermektedir. Ancak bir değerlendirmeye göre *Fî Zilâl*'de hadis ve rivayet malzemesine çok az yer verilmesi, Kutub'un hadis ilmindeki bilgisinin yetersizliği, zayıf ve uydurma rivayetlere dayanma ihtimalinin doğuracağı sakıncalara karşı hassasiyeti, eserin yaklaşık yarısının hapisane ortamında yazılması sırasında hadis kaynaklarına müracaat edilememesi gibi sebeplerle ilgilidir.⁴⁵

Kur'ancılık söylemi Mısır'da Ahmed Subhi Mansur tarafından da son derece radikal biçimde savunuldu. Ezher Üniversitesi'nde hocalık yapan ve fakat seksenli yıllarda aykırı görüşleri nedeniyle Ezher'den atılan, daha sonra Amerika'ya gidip Reşad Halife ile ilişki kuran A. Subhi Mansûr günümüzde Mısır merkezli Kur'ancılık söyleminin öncüsü olarak tanınmaktadır. Mansûr, *ahl-alquran.com* adlı internet sitesinde "Ehl-i Kur'an" diye isimlendirdiği din anlayışını şöyle özetlemiştir:

Ehl-i Kur'an şu fikirlere inanan herkesi bünyesinde toplayan bir gövdenin adıdır: Kur'an, İslam'ın ve İslam şeriatının tek kaynağıdır. Kur'an, Müslümanların ihtiyaç duydukları/duyacakları hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Kur'an her şeyi açıklamak için nazil olmuştur. Çünkü Kur'an, son peygamber Hz. Muhammed'in sadece kendisine ittiba etmekle memur kıldığı Allah'ın yasasıdır (sünnetullah).⁴⁶

Mısır merkezli modern Kur'ancılık söyleminin manifestosu mahiyetindeki *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşrî'i'l-İslâmî* adlı eserinde Subhî Mansûr Ehl-i Kur'an'ın temel kabullerini kendince temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede diğer bütün Kur'ancılar gibi Subhî Mansûr da ilâhî kelâmın her bakımdan şâfi ve kâfi olduğuna inanmakta ve "Kur'an İslam'ın tek kaynağıdır" şeklinde formüle ettiği bu inancını, "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (6.En'âm 38), "[Ey Peygamber! Biz Kitâb'ı sana her şeyi açıklamak için inzal ettik" (16.Nahl 89) mealindeki ayetlere dayandırmıştır. Buna göre Kur'an'a inanan hiç kimse onun eksik, mücmel ya da açıklamaya muhtaç bir kelâm olduğunu söyleyemez. Yine Kur'an'a inanan hiç kimse onun hiçbir şeyi eksik bırakmadığı, bilakis her şeyi açıklamak üzere nazil olduğuna ilişkin ilâhî beyanların mutlak doğru olduğu hususunda hiçbir şüphe duy(a)maz. Kur'an Müslümanların ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuştur. Çünkü Allah "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (6.En'âm 38) buyurmuştur. Tefrît, gerekli ve önemli bir şeyi ıskalamak ve hesaba katmamak demektir. Şu halde biz mesela bugün ne namazların rekât sayısı ne de namazın eda keyfiyeti gibi konularda hiçbir sorun yaşamıyoruz. Şayet Allah Teâlâ namaz

⁴⁴ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, [Dâru'l-İlm], Diyarbakır trs., I. 11-18.

⁴⁵ H. Bekir Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 50.

⁴⁶ Bkz. www.ahl-alquran.com.

konusunda birtakım sorunlarla karşılaşacağımızı bilseydi –ki geçmişi, şimdiki ve geleceği en iyi bilen O’dur- namazların kaç rekât olduğu, edat keyfiyeti ve vakitleri hususunda bize mutlaka bize açıklamada bulunurdu. Ne var ki Allah bize Kur’an’ı gerek hâl gerek istikbalde fiilen ihtiyaç duyacağımız şeyleri açıklayan bir tarzda indirdi. O halde biz bugün Kur’an’da mevcut olandan başka bir bilgiye, ilave bir izah ve beyana muhtaç değiliz. Kur’an bize namazı bütün detaylarıyla anlatacak olsaydı –ki biz bu ibadetin mahiyetini ve eda keyfiyetini çocukluk çağımızdan beri bilmekte ve fiilen de icra etmekteyiz- bu anlatım bir bakıma boş, anlamsız ve hatta şaka gibi bir şey olurdu. Oysa Kur’an, 86.Târik 11-14. ayetlerde de belirtildiği gibi, boş ve anlamsız bir söz değil, hak ve hakikati bildiren bir ilâhî kelimedir.⁴⁷

Makalenin girişinde de kısaca işaret edildiği gibi çağdaş Kur’ancılık söylemi farklı ton ve varyantlarıyla Türkiye’de de kendine taraftar bulmuştur. Bu bağlamda özellikle Mealcilik akımından söz etmek gerekir. Kur’ancı-Mealci söylemin kendini fark ettirmesi 1970’li yılların ortalarına rastlar. Ancak söylemin bu tarihten önce bir teğekkül evresinden geçtiği söylenebilir. Şöyle ki 1960’lı yıllardan itibaren Türkiye’de milliyetçi, mukaddesatçı ve aynı zamanda devletçi İslam anlayışından kendini ayırttırmaya çalışan tenkitçi, reddiyeci ve hatta devrimci olma isteğine sahip bir Müslüman kimliğin inşasına yönelik çabalar zuhur etti. Yine aynı yıllardan itibaren Türkiye ve Orta Doğu’daki sosyalist hareketlerin gelişimine paralel olarak Seyyid Kutub ve Mustafa Sibai (ö. 1964) gibi çağdaş Müslüman düşünürlerle ait kitapların Türkçeye çevrilmesi söz konusu çabalara hız ve heyecan kazandırdı.⁴⁸ 1960’tan sonra Türkiye’de bütün siyasi yönelimleri az çok besleyen görece özgürlük ortamında muhtelif eserleri Türkçeye çevrilen çağdaş Müslüman düşünürler arasında özellikle Seyyid Kutub’un *Fi Zilâli’l-Kur’ân* tefsiri ile *Yoldaki İşaretler* adlı eseri, başlangıçta milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı gelenekten beslenmiş olmakla birlikte zaman içerisinde daha saf, daha rafine bir İslam arayışına koyulan ve bu arayışın sonunda İslam’ın ana kaynağına dönüş fikrine vasıl olan Kur’ancı-Mealci zihniyetin o günkü taleplerini büyük ölçüde karşıladı.

Kur’ancı-Mealci söyleme göre İslam pratikteki çeşitliliğine rağmen tek hakikatlidir ve bu hakikatin yegâne kaynağı Kur’an’dır. Bu temel kabul iki önemli sonuç vermektedir. İlki, İslam’da Kur’an’dan başka bir kaynak kabul etmemek; ikincisi de ilkinin muktezası olarak İslam’ın on beş asırlık ilmî ve kültürel birikimini ya da kısaca geleneği reddedip, salt Kur’an metniyle yetinmektir. Bu görüş Kur’ancı-Mealci hareketin yayın organı olan *Kalem* dergisinde yayımlanan bir makalede şöyle formüle edilmiştir:

Bir yanda modernizmin diğer yanda tarih ve geleneğin getirdiği akıl ve yaşam karışıklığı içinde vahyin pırlantisını görebilen bir avuç insanın yapabileceği şey, din adına ve fakat Kur’an’a dayanmayan her şeyi inkâr edip yeniden ve Kur’an’dan başlamak olacaktır.⁴⁹

⁴⁷ Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur’ân ve Keşâ Masdaran li’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, Beyrut 2005, s. 25-26.

⁴⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yücel Bulut, “İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, [*Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde], cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul 2004, VI. 915-921.

⁴⁹ Lütfi Altınsu, “Ne yapmak “İstedik”, *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989, s. 18.

Kur'ancı-Mealci söylemin bir diğer iddiasına göre Müslümanların tarih boyunca sayısız ihtilafa düşmüş olmaları Kur'an'ın yeterli görülmemiş olmasından dolayıdır. Kur'an'ın getirdikleriyle iktifa edilmemesi, dinde ikinci, üçüncü, dördüncü kaynakların da gerekli olduğuna ilişkin bir yanlış anlayışın doğmasına yol açmış ve tarihsel süreçte genel kabul gören bu anlayış insanları Kur'an'ın tek başına anlaşılamayacağı, anlaşılabilmesi için diğer kaynaklara da başvurulması gerektiği şeklinde ikinci bir yanlış anlayışa sevk etmiştir.⁵⁰ *Kalem* dergisindeki muhtelif yazılarda farklı ifade biçimleriyle tekrarlanan bu görüşler, gerek bireysel gerek toplumsal düzeyde sahih bir İslamî düşüncenin teşekkülü için vahyin nüzul dönemiyle çağdaş Müslümanlar arasındaki on beş asırlık geleneğin tasfiye edilmesi gerektiğini salık vermektedir.

Kur'ancılık söyleminin Türkiye varyantlarından biri de -ki bu söylemin en popüler ve aynı zamanda en vülger varyantıdır- Yaşar Nuri Öztürk'e aittir. Zira Öztürk *Kur'an'daki İslam* adlı kitabının önsözünde şöyle demektedir:

Dinin içeriğini, çerçevesini Kur'an çizer. Bunun dışında hüküm kaynağı aramak aldanış, kabullenmekse şirktir. Kur'an'ın tebliğcisi olan Hz. Peygamber bu ana kaynağın dışında hiçbir şey söylemez ve söylememiştir. Onun yaptığı, ana kaynağın zamanüstü buyruklarına açıklama getirmek ve o buyrukları canlı örneklerle insan hayatına kazandırmaktır. O halde, Hz. Peygamber'e maledilen bir söz veya fiil, Kur'an'daki buyruklarla çelişir yahut Kur'an'da olmayan bir hüküm koyma durumunda görülürse, o söz veya fiilin Hz. Peygamber'e nispeti kabul edilemez. Bunun aksini söylemek, Allah dışında din sahibi ve koyucusu icat etmek olur ki bunun Kur'an'dan onay alması mümkün değildir.⁵¹

Y.N. Öztürk, Türkiye'nin tartışmasız en güçlü sembolik sermayelerinden biri olan Kur'an'a vurgusu ve aynı zamanda parantezsiz bir meal sahibi olması bakımından her ne kadar Kur'ancı-Mealci söyleme yakın bir çizgide konumlanmış gözükse de İslamcılarının siyasal pozisyonlarını tahrip gibi bir hedefe yönelmiş olmasından dolayı çok farklı bir kulvarda koşmuştur. Ayrıca, Mealcilik ile Y.N. Öztürk'ün Kur'an İslam'ı söyleminin hedef kitlelerinde de ciddi bir farklılık söz konusudur. Şöyle ki Kur'ancı-Mealci söylem, gelenek engelinden dolayı Kur'an'la sahici bir ilişki kuramamış olduklarına inanan ve belki de ekseriyeti sessiz çoğunluk sınıfına mensup insanlara hitap ederken Y.N. Öztürk, Kur'an'la ilişki kurmak istedikleri halde kendi sınıfsal veya statü ayrıcalıklarına münasip bir dinî hitap arayan vülger elitist çevrelere (sosyete) uygun bir jargonla konuşmuştur.⁵²

⁵⁰ M. Yaşar Soyalan, "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988, s. 6-7.

⁵¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul 1997, s. 8. Gerçi Y. N. Öztürk önsözdeki bu ifadelerinin ardından "Hz. Peygamber'in sünnetine 'evet', Hz. Peygamber'e isnat edilen yalanlara 'hayır' demek suretiyle Sünnet-Hadis konusunda topyekûn bir retçi anlayışa sahip olmadığını belirtmek istemiştir. Ancak 25.Furkan 30. ayetle ilgili bir soruya cevap olarak yazdıkları okunduğunda Sünnet ve Hadis'e ne kadar mesafeli durduğu anlaşılır. Bkz. Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 125-147.

⁵² Bu konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslamcılık içinde*], cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul 2004, VI. 390-391.

Tam bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Türkiye’de Kur’an merkezli İslam tasavvurun mimarı ve dolayısıyla gerek Mealci ekolün gerekse Y.N. Öztürk’ün bu konudaki fikir babalarından biri ve belki de birincisi Hüseyin Atay’dır. Ş. Ali Düzgün’ün ifadesiyle, “Kur’an’a dönüşü Türkiye’de sistematik ve tutarlı bir şekilde işleme ve bunun öncüsü olma onuru Hüseyin Atay’a aittir”.⁵³ “Kur’an’da her hükmün şartı ve nedeni vardır” fikrini savunan Atay dini akıl ve Kur’an’dan ibaret sayar. Kur’an dışında kalan bütün söz, fikir ve içtihatlar din sahasının dışına, yani dinin kültür sahasına aittir. Buna göre Hz. Peygamber’in sözleri, içtihatları, sünnetleri ve kendi dönemlerinde sahabenin ve bilhassa ilk dört halifenin içtihatları, mezhep imamlarının, müçtehitlerin ve diğer bütün âlimlerin görüş ve içtihatları dinin değil din kültürünün bir parçasıdır.⁵⁴

Geleneğin kurumsallaşmasıyla birlikte Kur’an ve aklın etkinlik alanının daraldığını düşünen Atay’a göre Hz. Peygamber’in döneminde bilgi ve hüküm kaynağı akıl ve Kur’an idi. Bu ilk dönemde Kur’an’ın yanında hadisin bir ağırlığı yoktu. Nadiren Kur’an’da bulunmayan hususlarda hadise müracaat edilirdi. Genç sahabe neslinin yaşadığı bir asırlık ikinci dönemde (660-761) ise İslam’ın hüküm kaynağı Kur’an ve hadis idi. Hadis bu dönemde çoğaldı. Kur’an’da bulunan hükümler için bile hadise gidildi ve böylece hadisin Kur’an’a hâkim olma süreci başladı. Eğer bir hüküm hadiste varsa, ayrıca Kur’an’da bulunup bulunmadığına bakılmadı. Bir başka hüküm kaynağı olarak sahabe sözleri bu dönemde değer kazanmaya başladı ve Peygamber sözü gibi ağırlık kazandı. Böylece Peygamber döneminde hâkim olan akıl ve Kur’an geri plana itildi. Bir sonraki dönemde dinî kaynaklar arasına tâbiîn kavilleri ile müçtehit imamların görüşleri de eklendi. Bundan sonraki dönemde ise taklit geleneği başladı ve bu gelenek tarihsel süreçte hâkimiyetini sürdürdü. Bugün Müslümanlar öncelikle 15 asırlık dinî kültür ve geleneği hesaba çekmek, onun boyunduruğundan kurtulmak, böylece hürriyete kavuşmak durumundadırlar. Böyle bir tutum, söz konusu kültürü küçümsemek değil, onu Kur’an’ın hakemliğinde sorgulayıp yargılamak ve değerlendirme ölçütü olarak salt Kur’an’ı esas almaktır.⁵⁵

Türkiye özelinde Kur’anlılık söyleminin bir diğer popüler temsilcisi Edip Yüksel’dir. Gençlik yıllarında geleneksel İslam anlayışına sahip bir İslamcı aktivist kimliğe sahip olan, ancak sözde “19 Mucizesi”nin mucidi olarak bilinen ve Hadis-Sünnet’i şeytani öğretiler olarak gören Reşad Halife ile tanıştıktan sonra dinî düşüncesinde çok radikal değişimler gerçekleşen E. Yüksel’e göre Kur’an dinin tek kaynağıdır ve bu kaynak her bakımdan yeterlidir. Daha açıkçası, Kur’an bütün ayrıntıları içerir. Kur’an’ı anlamak için, hadis, tefsir, fıkıh bilgisine ihtiyaç yoktur; çünkü o gayet açık ve anlaşılabilir bir kitaptır. Başta ibadetler olmak üzere bir Müslüman için gerekli olan bilgilerin tamamı onda mevcuttur. Sözelimi, Kur’an’da emredilen namaz için abdestli olmak gerekir ancak abdesti sadece cinsel

⁵³ Şaban Ali Düzgün, “Hüseyin Atay”, [Çağdaş İslâm Düşünürleri içinde], ed. Cağfer Karadaş, İstanbul 2007, s. 278.

⁵⁴ Hüseyin Atay, *İslam’ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001, s. 56.

⁵⁵ Düzgün, “Hüseyin Atay”, s. 271-272.

ilişkide bulunmak ve tuvalet ihtiyacını gidermek bozar; kanamak, kadınlarla tokaşmak ve kadının adet görmesi abdesti bozamaz ve namaza engel olmaz (5:6; 2:222). Namaz için örtünme diye bir koşul yoktur. Odasında kendi başına veya eşyle birlikte namaz kılan biri dilerse çıplak namaz kılabilir. Tanrı bizi elbise-lerimize göre değerlendirmez ve bizim saklamaya çalıştığımız organları yaratan ve çalıştıran da kendisi olduğundan onları görmekten mahcup olmaz.

Dinî ahkâmın kaynaklarını Kur'an metnine indirgeme noktasında ilk dönem Hâricîlerin (Ezarika) çağdaş versiyonu gibi gözükken bu zihniyete göre "namazları birleştirmek, kaçırılmış namazları kaza etmek, namazları yolculuk anında kısaltmak, sünnet ve nafil namazlar eklemek, namaz kıldırma memurluğu (imamlık) diye bir meslek icad etmek, kadınların namazda önderlik etmesini yasaklamak, otururken et-tahiyyatu duasını okumak ve bu duada peygambere ikinci şahıs olarak seslenmek, şهادette Muhammed peygamberin ismini Allah'ın yanına eklemek, Fatihadan sonra zammı sure okumak, eller ve parmakların yeri konusundaki detaylarla meşgul olmak, abdest alırken ağzı ve burnu yıkamayı abdestin bir şartı bilmek, namazdan önce ağzı misvaklamanın, sarık veya terlik giyilmesinin daha sevap olacağına inanmak gibi nice kurallar ve inançlar Hadis-Sünnet ve mezhepler yoluyla Muhammed Peygamberden daha sonra sokulan bidatlerdir."⁵⁶

Sonuç olarak, tam teşekküllü şekliyle modern döneme ait bir fenomen gibi gözükken Kur'ancılık söyleminin bütün bu farklı varyantlarının temel iddiaları şöylece özetlenebilir: (1) Kur'an dinin ve dinî ahkâmın tek kaynağıdır. (2) Kur'an her bakımdan yeterlidir. (3) Kur'an bütün detayları içermektedir. (4) Kur'an gayet açık ve anlaşılabilir bir kitaptır. (5) Kur'an'ı anlamak için tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda bilgi ve uzmanlık sahibi olmaya gerek yoktur. (6) Her Müslüman Kur'an'ı kendine nazil olmuş gibi okumalı; kendisiyle Kur'an arasına başka hiçbir vasıta sokmamalıdır. (7) Kur'an nazil olduğu tarihteki toplumsal matristen bağımsız olarak nazil olmuştur; bu yüzden onun evrensel mesajlarını bugüne taşımak için tarihsel bağlamdan soyutlayarak okumak gerekir. (8) On beş asırlık gelenek Kur'an'ı doğru anlayıp kavramanın önündeki en büyük engeldir. (9) Bu yüzden, kendisine dinîlik atfedilen gelenek Kur'an ve aklın hakemliğinde hesaba çekilmeli ya da bütünüyle tasfiye edilmelidir. (10) Hadis ve Sünnet esas itibarıyla yerel ve tarihseldir; dolayısıyla dinî ahkâmın tespitinde kaynak ve hüccet değeri yoktur.

KUR'ANCILIK SÖYLEMİNİN TUTARLILIĞI/TUTARSIZLIĞI

Başta Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî sünneti olmak üzere Selef'in içtihat ve uygulamalarını, Ehl-i hadis ve Ehl-i rey ekollerine ait zengin müktesebatı, kısaca Ümmet'in bütün dinî tecrübesini ve bu tecrübeye vücut veren ortak akıl ile bu aklın ürünü olan zengin ilmî geleneği yok hükmünde sayarak dinî ahkâmı tek kaynağa irca eden Kur'ancılık söyleminin tutarlılığı/tutarsızlığı meselesine bu söylemin tarihteki tüm temsilcileri tarafından başlıca delil gösterilen kimi ayetler-

⁵⁶ Edip Yüksel, "Kur'an'a Göre Nasıl Namaz Kılabiliriz?", www.yuksel.org/tr/din/namaz.htm

de ne kastedildiğini izahla başlamak yerinde olacaktır. Bu bağlamda öncelikle, “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (6.En’am 38) mealindeki ayetin gerçekte ne söylediğini kısaca izah etmek gerekir. Çünkü bu ayet gerek Kur’ancılar, gerek bilimsel(c) tefsirciler, gerek sufiler, kısacası aradıkları her şeyi Kur’an’da bulduklarına ve bulacaklarına inanan tüm çevreler tarafından en güçlü delil olarak sunulmaktadır. Klasik tefsirlere bakıldığında ayette geçen *el-kitâb* kelimesi hemen bütün müfessirlerce, (1) Ümmü’l-kitâb, (2) Levh-i mahfuz, (3) İlm-i ilâhî olarak açıklanmıştır.⁵⁷

Gerek bu izahat gerekse siyak-sibak bütünlüğü ayetin, “insanlar ve diğer bütün canlı varlıkların ecelleri, rızıkları ve amelleri ile ilgili tüm bilgiler eksiksiz olarak Allah katında kayıtlıdır” şeklinde bir anlam taşıdığını göstermektedir. Böyle iken Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *el-kitâb* kelimesine “Kur’an” manası vermeyi tercih etmiştir.⁵⁸ Belli ki Râzî’nin bu tercihi usûl ve fûrûda sıkı bir Şâfiî taraftarı olmasıyla ilgilidir. İmam Şâfiî’nin, “Ümmetin [rey, kıyas, içtihat, istinbat meyanında] söylediklerinin tamamı Sünnet’in şerhi; Sünnet’in tamamı da Kur’an’ın şerhidir” sözü dikkate alındığında Râzî’nin “Kur’an’da yok yoktur” gibi bir inanca sahip olması gayet tabiidir. Nitekim *Mefâtihu’l-Ğayb* isimli tefsirinin tefsirden ziyade ilimler ansiklopedisi mahiyetinde olması da bu inancın bir göstergesi ve semeresidir.

Asıl konuya dönersek, söz konusu ayette Allah’ın sınırsız ilim ve kudretinden söz edilmekte, *el-kitâb* kelimesi ise çeşitli ayetlerde Ümmü’l-kitâb, Levh-i mahfuz, İmâm-ı mübîn gibi farklı terkiplerle ifade edilen İlm-i ilâhîye karşılık gelmektedir. Sonuç olarak, *el-kitâb*’ın ilgili ayette “Kur’an”a delaleti İbn Âşûr’un (ö. 1973) da belirttiği gibi⁵⁹ son derece zayıf bir ihtimaldir. Bu ihtimal doğru kabul edildiğinde, sınırlı sayıda ayetten oluşan Kur’an metninde umûr-i dîniyye ve dünyeviyyenin bütün teferruatıyla tek tek tadat edildiğini, dolayısıyla ahkâm yönünden hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını söylemek gerekir ki en azından kimi Kur’ancılar da böyle söylemektedir. “Hiçbir şeyi eksik bırakmadık” demek, “Her şeyden söz ettik” demektir. Nitekim 16.Nahl 89. ayette de, “[Ey Peygamber!] Biz bu Kur’an’ı sana her şeyi açıklamak (...) için indirdik” buyurulmuştur. Ancak Kur’an’daki muhteva lafzî-literal anlamdaki “her şey”in medlulünü kesinlikle karşılamaz. Çünkü bu anlamdaki “her şey”in kapsamına tüm tümeller ve tikeller girer.

Hâlbuki Kur’an’ın muhtevasına bakıldığında ağırlıklı olarak inanç ve ahlakla ilgili tevhid, şirk, iman, küfür, nifak gibi belli başlı konulardan söz edildiği, ahkâmla ilgili ayetlerin ise en tekellüflü hesaplamayla bile ancak beş yüze baliğ olduğu, yine Kur’an metninin önemli bir kısmının kissalardan oluştuğu ve bunların çoğunda tekrarlar ve tedahüller bulunduğu görülür. O halde “her şey”den mak-

⁵⁷ Bkz. Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 1999, V. 187; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, Beyrut 1995, II. 95; Ebû’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil*, Beyrut 1977, II. 17; Kurtubî, *el-Câmi’*, VI. 38; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, II. 124.

⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut 2004, XII. 177.

⁵⁹ Muhammed Tâhîr b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus trs., III. 217.

sat, bildik anlamda “her şey” değil, başka bir şeydir. Daha açıkçası, 16.Nahl 89. ayette kastedilen anlam, dinî-ahlâkî rehberlik (hidayet) hususunda ve/veya dinin temel ilkeleri konusunda gerekli olan her şeyin Kur'an'da açıklanmış olmasından ibarettir.⁶⁰ Bunun aksi savunulduğu takdirde, -sözgelimi- 27.Neml 23. ayette geçen *min külli şey'* ibaresine de aynı anlamı yüklemek ve Sebe kraliçesine dünya üzerinde mevcut olan bütün her şeyden, her nesneden birer adet verildiğini söylemek gerekir. Oysa buradaki “her şey”in böyle bir anlam taşımadığı izahıta varestedir. Sonuç olarak, Kur'an zerreden küreye kadar bütün her şeyden tek tek söz eden bir kitap olmadığı gibi prospektüs gibi okunmaya müsait bir metin de değildir.

Dinî ahkâmı tek kaynağa indirgeme konusunda başvuru bir diğer delil, 6.En'am 57, 12.Yûsuf 40 ve 67. ayetlerde geçen “Hüküm ancak Allah'ındır” mealindeki *inî'l-hüküm illâ lillâh* ibaresidir. Kur'ancı söylemin yorumuna göre,

Hüküm Allah'tan başkasına bırakılırsa, dosdoğru dinden sapılmış olunur. Mezhep içtihatlarıyla, icma, kıyas başlıklarıyla veya hadislere dayandırılarak verilen hükümler Allah'ın hükmü değildir. Bu mezhepleri dine eşitlemek, Allah'ın hüküm koyucu yetkisini başkasına vermek demektir. Allah'ın hüküm konusunda hiçbir ortağı yoktur. Kişilerin şahsi hükümleri din olamaz. Kehf suresi 27. ayetten Allah'ın hükmüne uymanın Allah'ın vahyine uymakla yerine getirilebileceğini anlarız. Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur, ama mezhepler nasih mensuhla (25. bölümü okuyunuz), uydurma hadislerle Allah'ın hükümlerini değiştirmeye yeltenmişlerdir. Allah'ın hükümleri Allah'ın vahyi olan Kuran'dadır.⁶¹

İlk Haricîler tarafından da bir tür slogan olarak kullanıldığı bilinen “Hüküm ancak Allah'ındır” mealindeki Kur'an ifadelerinin teşri (hüküm vazetme) yetkisinin kime ait olduğu ve/veya Sünnet'in dinî ahkâm tespitindeki yeri ve kaynak değeri gibi bir konuyla ilgisi yoktur. Zira bu ifadenin yer aldığı 6.En'am 57. ayetin Edip Yüksel mealindeki karşılığı şöyledir:

De: “Ben Rabbimden bir delile dayanmaktayım. Siz ise onu yalanladınız. Ona meydan okuyarak istediğiniz şeyi getirmek benim elimde değil. Hüküm ancak ve ancak Allah'ın. Gerçeği anlatıyor O, en iyi ayırandır.

Türkçesi bozuk bu çeviriden bile açıkça anlaşılacaktır ki hükmün sadece Allah'a ait olması, müşriklerin “Bizi tehdit edip durduğun azabı getir de görelim!” şeklindeki alaycı meydan okumaları karşısında Hz. Peygamber'e, “Bu konudaki yetki sahibi ben değilim. Azap hükmünü verecek olan yegâne otorite Allah'tır” demesi tembihlenmiştir. “Hüküm ancak Allah'ındır” ifadesinin geçtiği diğer iki ayete gelince, bunların birinde (12.Yûsuf 40) şirkin batıl/temelsiz bir inanç olduğu, uluhiyyetin sadece Allah'a has kılınması gerektiği belirtilmiş ve bahis konusu ifade, hapisteki arkadaşlarına tevhid inancını tebliğ eden Hz. Yusuf'un sözü olarak aktarılmış; diğer ayette (12.Yûsuf 67) ise “tedbir ilahi takdiri değiştirmez” şeklindeki inancına atfen Hz. Yakub'un sözü olarak nakledilmiştir. Bir an için söz konu-

⁶⁰ Bu konuda bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III. 331.

⁶¹ Kur'an Araştırmaları Grubu, “Kur'an Ayetlerine Göre Din”, www.kurandakidin.net Bu adrese Edip Yüksel ve taraftarlarına ait olan 19.org sitesinin alt pencerelerinden de ulaşılabilir.

su ifadedeki “hüküm” kavramının teşri/yasama ile ilgili olduğu kabul edilse bile, bahse konu üç ayetten hiçbiri “Allah dinî ahkâmı bütün detaylarıyla Kur’an’da vazetmiştir” gibi bir iddiaya haklılık payesi vermez. Aksini iddia etmek ise ancak ilk Haricîlere atfedilen Kur’an ve yorum anlayışıyla mümkün olabilir. Bu anlayışın temel karakteristikleri ise tarih-dışılık, bağlamsızlık, sathîlik ve gelişigüzellik şeklinde sıralanabilir.

Kur’ancı söylemin Kur’an’ı anlama ve yorumlama tarzı da az çok bu özellikleri taşır. Böyle olması Kur’an’ı dinde yegâne ve yeterli kaynak olarak görmenin mukadder sonucudur. Çünkü Kur’an kendi tarihsel ve metinsel bağlamında okunduğu zaman onun her şey hakkında konuşmadığı anlaşılır. Oysa Kur’ancı söyleme göre dinin biricik kaynağı her şey hakkında konuşmalıdır. Bunu mümkün kılmının tek yolu, onu tarih ve gelenek sayesinde elde edilen tüm bağlamlardan koparmak ve salt yazılı bir metin olarak anlayıp yorumlamaktır. Oysa geleneğe Kur’an, tek başına bir entite, bir doküman olarak değil, başta ilâhî vahyin Hz. Peygamber’de ete kemiğe bürünmüş ve hayatın içine katılmış şekli olan Sünnet-i hüda olmak üzere, bir anlamda Müslümanların ortak aklı ve algısı demek olan icma ile kıyas-ı fukahadan oluşan küllî bir kaynak olarak görülüyordu. Dahası, Kur’an geleneği oluşturan diğer kaynaklarla birlikte Kur’an olarak algılanıyor ve söz konusu kaynakların bulunduğu bir bağlamda anlaşılıyordu.⁶² Bu noktada Sünnet’e gerek Kur’an’ın tefsirinde gerek ahkâmın tesbit ve tatbikinde paradigmatik bir rol atfediliyor ve bu rol *es-sünnetü kâdiyetün ‘ale’l-kur’an*⁶³ sözüyle ifade ediliyordu.

Bu söz ilk bakışta çok cüretkâr bir düşüncüyü ifade ediyor gibi gözükabilir; ancak biraz düşünüldüğünde gayet isabetli bir fikrî içeriğe sahip olduğu fark edilir. Çünkü bu söz “Dinî deliller hiyerarşisinde Sünnet birinci, Kur’an ikinci sırada yer alır” veya “Sünnet mutlak manada Kur’an’ı önceler” gibi sathî bir manaya delalet etmekten ziyade, “Allah’ın hükümlerinin pratik hayattaki karşılıkları Sünnet tarafından ortaya konulur” şeklinde bir ince anlam taşımaktadır. Nitekim Kur’an Hz. Peygamber’in hayatında ete kemiğe bürünmüş ve dolayısıyla rehberlik misyonunu Sünnet sayesinde icra etmiştir. Kısacası, Allah’ın Kur’an’daki tüm istek ve beklentileri Hz. Peygamber’in güzel örneğinde (üsve-i hasene) gerçekleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında Sünnet Müslümanlar için Kur’an’dan daha öncelikli ve işlevseldir bile denebilir. Zira başta sahabe nesli olmak üzere tüm Müslümanlar Kur’an hitabına Hz. Peygamber sayesinde muhatap oldukları gibi Müslümanlığın pratikte neye tekabül ettiğini de yine onun sayesinde öğrenme imkânı bulmuşlardır. Bu noktada, günümüz Müslümanları Hz. Peygamber’e ve onun Sünnet-i hüdasını bugüne kadar yaşatan herkese sonsuz minnet ve şükran borçlu olduğunu bilmek durumundadır. Dikkat edilirse, burada Hz. Peygamber’e aidiyeti sübut ve delalet yönünden kritik edilmesi gereken tek tek hadislerden ve rivayetlerden değil, İslam ümmetinin mütevatiren nesilden nesile fiilen aktardığı bir dinî-ahlâkî rehberlikten, yani kısaca yaşayan bir sünnetten söz edilmektedir.

⁶² Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, s. 60-61.

⁶³ Dârimî, “Mukaddime” 49.

İşte bu yaşayan sünnet, bu köklü gelenek ve tarihsel tecrübe bütünüyle yok sayılıp salt Kur'an metniyle baş başa kalınca ona her şeyi söyletmek, dolayısıyla onu anlam ve yorum düzeyinde tahrif etmek pekâlâ mümkün olmaktadır. Bu tür tahrifin en dramatik örneklerinden biri Y.N. Öztürk'ün 74.Müddessir 26. ayette cehennem ve/veya cehennemdeki korkunç ateş anlamında kullanılan "sekar" kelimesine ilişkin şu izahıdır:

Kur'an'ı rasgele insan sözü sayan inatçıların gerçeği görmeleri için itildikleri Sekar, bilgisayardır. Elektrik enerjisi ile çalışır. Ortada hiçbir şeyi görünür halde bırakmaz fakat hiçbir şeyi de kapsamazlık etmez.⁶⁴

Belli ki bu ibretlik yorumun sahibi için, nazil olduğu dönemde Kur'an'ın kime ne söylediği, nüzul döneminde kimin ondan ne anladığı hiç önemli değildir. Mezkûr yorum sahibi için önemli olan, Kur'an'ın ne anlattığı değil, kendisinin ondan ne anladığı ya da ne anlamak istediğidir. Kur'ancı söylemde bilinçli olarak göz ardı edilen gerçek, ilâhî kelamın anlam ve yorumuna ilişkin bilginin çok büyük ölçüde tarih ve gelenek sayesinde tedarik edildiğidir. Çünkü Kur'an'daki ayetlerin ekseriyetinin geçmişten günümüze aynı şekilde anlaşılmasını mümkün kılan şey, sürekliliği temsil eden geleneğin oluşturduğu bağlamlardır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın lafzının yanı sıra manasının da muhafaza edilebilmesini, dolayısıyla bir Kur'an pasajına zaman ve mekân farkına rağmen aynı mananın verilebilmesini temin eden unsur, mananın metinde/lafızda içkin oluşu değil, taşıyıcılığını geleneğin yaptığı tarihsel bağlamlara sahip oluşumuzdur. Kur'an'ın gelenek tarafından sunulan hazır bağlamlardan bütünüyle bağımsız olarak anlaşılması özellikle bir Müslüman açısından varoluşsal olarak mümkün değildir. Böyle bir okuma, ancak sistematik olarak Kur'an, İslam ve Müslümanlar hakkında cahil bırakılmış muhayyel bir özne için farz-ı muhal kabilinden söz konusu edilebilir.⁶⁵

Öyle görünüyor ki Kur'an'ın dinde yegâne ve yeterli kaynak olduğu söylemi en iyimser nitelendirmeye sahip bilgi ve donanım eksikliğinin ürünüdür, şayet değilse Sünnet ve geleneği sırf problem kaynağı gibi gören bir zihniyetin tezahürüdür. Kur'an'ı özellikle Sünnet'ten ayrı düşünmek, onu öğretmensiz bir ders kitabı gibi görmekle eşdeğerdir. Aslında Kur'ancılığın Kur'an anlayışı da tam olarak budur. Ne var ki bu anlayış tıpkı ilk Haricî gruplar gibi "Hüküm ancak Allah'ındır" diyerekten Hz. Peygamber'in ve nebevi Sünnet'in dinî kaynak hiyerarşisindeki otoritesini yok saymasına karşın, Kur'an'da verili olmadığı halde namazdaki iftitah tekbirinden tahiyat ve selama kadar bütün tikel hükümleri sözüm ona ayetlerden istihraç etmekle kendisini hüküm vaz'ına (teşri) yetkili kılmakta sakınca görmemiştir. Diğer bir deyişle, Kur'ancı söylem, ibtidaen hüküm vaz'ı şöyle dursun, ahkâmı ilgili ayetlerin tatbikinde bile Hz. Peygamber'e "yetki" denebilecek bir yetki tanımazken veya en azından onun tatbikatına çok kere burun kıvrırken, son derece sınırlı bir stoka sahip olan bireysel aklına bir tür "şârilik" misyonu yüklemeye cüreti gösterebilmiştir.

⁶⁴ Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s. 21.

⁶⁵ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 79.

Bütün bunlar bir yana, Kur'ancı söylemin dinî ahkâmı salt Kur'an metninden istihraç/istinbat ettiği iddiası da tartışmaya açıktır. Zira namazın rekâtları, zekâta nisap miktarları gibi birçok konu ve kavram Kur'an'da yer almamaktadır. Oysa kimi Kur'ancı çevreler bütün bu tür konularla ilgili hükümleri Kur'an'dan ürettiklerini söylemektedir. Peki, namazın rekâtlı, zekâtın nisaplı oluşuna dair bilginin kaynağı nedir?⁶⁶ Hiç kuşku yok ki bu kaynak Sünnet-Hadis ya da daha genel bir ifadeyle dinî gelenektir. Yani sözü edilen meseleler gelenek yoluyla öğrenilmektedir. Böyle iken Kur'ancılar bu gerçeği bir anlamda yok sayarak doğrudan Kur'an'a başvurmakta ve dinî ahkâmı bütün tümelleri ve tikelleriyle güya tek kaynaktan üretmektedir. Oysa gerçekte yapılan iş, gelenekten aktarma yoluyla öğrenilen dinî ahkâm ve kavramlara kimi zaman aşırı yorumlarla Kur'an'dan bir referans uyarlamaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bütün bunlara rağmen Kur'ancı söylemin dinî ahkâma Kur'an'dan referans uyarlama çabasında belli ölçüde başarılı olduğundan söz edilebilir. Ancak bu görece başarının aşırı yorum özgürlüğünden kaynaklandığı da söylenmelidir. Çünkü geleneğin tasfiyesiyle elde edilen bu yorum özgürlüğü, anlam tayininde gelenekten boşalan belirleyici konuma modern toplumsal matrisi ve modern öznenin öznelliğini ikame etmeyi mümkün kılar.

Kur'ancı söylemin en temel problemlerinden biri de "ilkesizlik" veya daha az ajite edici bir deyişle "prensipsizlik"tir. Bunun en somut örneği ise, bir yandan Sünnet ve Hadisle meşguliyeti çok kere aşağılayıcı bir dil ve üslupla eleştirmek, diğer yandan da Hadis ve rivayet malzemesini yeri geldiğinde kendi iddiasına mesnet göstermektir. Çağdaş Kur'ancılığın en sıkı savunucularından biri olan Edip Yüksel'in ve/veya taraftarlarının 19.org (kurandakidin.net) adlı internet sitesindeki şu metin söz konusu ilkesizliğin en açık belgesi niteliğindedir:

Hadisleri incelemeye Peygamberimiz'in dönemine giderek ve sonra yavaş yavaş kendi dönemimize gelerek başlayalım. Peygamberimiz'in hadis yazımına izin vermediğini, kendi sözlerinin yazımını yasakladığını hadisçiler bile kabul etmektedir. En doğru kabul edilen iki hadis kitabından biri olan Müslim'de ve Hanbeli mezhebinin kurucusu İbni Hanbel'in *Müsned*'inde şu hadisi rivayet ederek Peygamber'in kendi sözlerinin yazımını yasakladığını kabul ederler. "Benden Kuran dışında hiçbir şey yazmayın. Kim benden Kuran dışında bir şey yazmışsa imha etsin." (Müslim, *Sahihi Müslim Kitab-ı Zühd*, Hanbel, *Müsned* 3/12, 21, 33) Darimi'deki hadis ise şöyledir: "Sahabe Allah'ın elçisinden sözlerini yazmak için izin istediler. Ancak onlara izin verilmedi." (Darimi, *es-Sünen*) El-Hatib'teki hadis

⁶⁶ Bu bağlamda Edip Yüksel ve taraftarları paranteze alınmalıdır. Çünkü onlara göre namazda rekât, zekâta nisap diye bir şey yoktur. Böyle iken, "Kişi on rekâtlı namazı üç dakikada kılabilir, fakat bir rekâtlı bir namazda saatlerce kalıp Allah'ı daha çok anabilir. Yani namazda rekât sayısının önemli olması için bir sebep gözükmemektedir." (Bkz. Kur'an Araştırmaları Grubu, "Kur'an'da İnanç Konuları, Namaz, Zekât, Oruç, Hac", www.kurandakidin.net) gibi ifadelerle namazda rekât sayısından söz etmeleri ilginçtir. Bu noktada kendilerine, "Allah Kur'an'da rekâttan söz etmediğine göre namazda rekât nereden çıktı? Bir veya on rekâtlı namaz gibi belirlemeler hangi ayete dayanıyor?" diye sormak gerekir. Bizce bu sorunun bir tek cevabı vardır; o da şu gerçeğin ikrarıdır: "Geleneksiz insan ve toplum yoktur; insan için gelenekten kurtuluş da yoktur".

şöyledir: “Biz hadis yazarken Hz. Peygamber yanımıza geldi ve yazdığınız şey nedir? dedi. Senden işittiğimiz hadisler (sözler) dedik. Hz. Peygamber Allah’ın kitabından başka kitap mı istiyorsunuz? Sizden evvelki milletler Allah’ın kitabı yanında başka kitaplar yazdıkları için yoldan çıktılar.” (El-Hatib, *Takyid*, sayfa 33) Tirmizi’den de bunu öğrenebiliriz: “Allah elçisinden sözlerini yazmak için izin istedik, bize izin vermedi.” (Tirmizi, *es-Sünen*, K. İlm, sayfa 11)⁶⁷

Çağdaş Kur’ancılık söyleminin bir diğer meşhur temsilcisi Y. N. Öztürk’ün hadis konusunda sergilediği ilkesizlik ve tutarsızlık ise daha bir ibret vericidir. Zira *Kur’an’daki İslam* adlı eserinde hadis ravilerini Hz. Ömer’e atfen Ehl-i Kitap gibi mişnalar oluşturarak Allah’ın kitabına ortaklar eklemekle suçlayan Öztürk⁶⁸ *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed* isimli eserinde, “Cebrail bana geldi ve dedi ki: Allah sana selam gönderiyor ve şöyle buyuruyor: Ben seni dölleyen soya, taşıyan rahme, saran kucağa cehennemi haram kılmış bulunmaktayım”, “Mahşer günü Kevser Havuzu’nun başına geleceğim. Ve sen, ey Ali, havuz başında yönetici olacaksın. Hasan’la Hüseyin de sakilik yapıp su dağıtacaklar” gibi, mevzuat kitaplarında yer alan uydurma rivayetlere yer vermiştir.⁶⁹

Görüldüğü gibi Kur’an’ı dinin yegâne kaynağı olarak gören zihniyet yeri geldiğinde hadislere, hatta uydurma hadislere bile müracaat etmekte, üstelik uydurma hadislere yer verdiği bir kitabın adını *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed* koyabilecek kadar gevşek ve gelişigüzel davranabilmektedir. Şayet bu zihniyet Kur’an metninden başka bir kaynağa başvurmamayı gerçekten başarabilseydi, kendi içinde tutarlı olduğundan söz edilebilirdi. Fakat gerek bu örnekler gerek tarihi tecrübe bilhassa son dönemdeki Kur’ancı eğilimlerin hiçbirinin salt Kur’an metniyle yetinmediklerini/yetinemediklerini, bilakis yeri geldiğinde kâh lügat ve semantikten, kâh hadis ve rivayetten fazlasıyla istifade ettiklerini göstermektedir. Bu durum dinî ahkâmın kaynağını Kur’an’a indirgeme söyleminin iç tutarlılıktan yoksun oluşunu tespit bakımından önemlidir. Yine bu durum, dinî-ilmî mirasa karşı müstağni bir tavırla Kur’an’ı doğru anlama ve yorumlamanın imkân dâhilinde bulunmadığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Kur’ancılık söyleminde dikkati çeken bir diğer ilkesizlik ve tutarsızlık, Kur’an’daki bazı kelime ve kavramlara son derece keyfi ve gelişigüzel anlam takdirlerinde kendini gösterir. Bununla ilgili en çarpıcı örneklerden biri yine Y. N. Öztürk’ün, “Hal böyle iken Allah’tan ve onun ayetlerinden sonra hangi hadise iman ediyorlar.” (*fe-bi eyyi hadîsin ba’dellâhi ve âyâtihî yû’minûn*) şeklinde çevirdiği 45.Câsiye 6. ayetteki *hadîs* (söz) kelimesine ilişkin şu yorumudur:

Buradaki *hadîs* kelimesini söz anlamında tercüme edip ayetlerdeki açık mucizeyi anlam kaydırmasıyla örtmeye çalışmak günahdır. 6. ayet, açık bir biçimde Allah’a ve onun ayetlerine karşılık *hadise* inanmaktan söz etmektedir. Ve işin sırrı

⁶⁷ Kur’an Araştırmaları Grubu, “Hadislerin (Sünnetin) İncelenmesi”, www.kurandakidin.net.

⁶⁸ Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, s. 129.

⁶⁹ Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*, İstanbul 1997, s. 22, 102. Öztürk’ün bu eserinin çok yönlü eleştirisi için bkz. Bünyamin Erul, “Yaşar Nuri Öztürk’ün Kendi Dilinden Hazreti Muhammed”, *İslâmiyât* VI/2 (2003), s. 161-172.

buradadır. Böyle olduğu içindir ki bu günahı işleyenler öz rablerinin ayetlerine nankörlükle suçlanmış ve onların uydurma hadisleri rehber edinmelerine karşılık 11. ayette: “Hidayet rehberi işte bu Kur’an’dır.” buyurularak ilahi espri iyice pekiştirilmiştir.⁷⁰

İşte bu yorum -belki tahrif demek daha isabetli olur- örnekleri aynı zamanda çağdaş Kur’an üretiminin de ibretlik örnekleridir. Bu üretim kimi zaman en saf ve en som İslam’ın yegâne kaynağının Kur’an olduğu iddiasına hizmet ederken kimi zaman da çağdaş durumu “değer” olarak algılayan Müslüman apolojistler tarafından ilâhî kelamı modern paradigmalara uyarlama ve/veya uygun hale getirme maksadına amade kılınmaktadır. Bu ikinci amaca matuf çağdaş Kur’an üretimlerinin el ilginç örneklerinden biri, “kocaların tedip maksadiyla karılarına tokat atabileceğini ifade eden 4.Nisâ 34. ayetin yorumunda karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’deki Kur’ancılık söyleminin babası sayılan Hüseyin Atay’a göre ayetteki *fadribûhünne* ibaresi “Onlara [karılarınıza] vurun” değil, “ Onlarla [cinsel] ilişki kurun” anlamındadır. Kur’ancılık konusunda H. Atay’ın tilmizi olan Y. Nuri Öztürk’e göre söz konusu ibare, “Onları evden çıkarın/buldukları yerden başka bir yere gönderin”; Kur’ancı söylemin bir diğer hararetli savunucu Edip Yüksel’e göre ise “Onları çıkarın” manasındadır.⁷¹

Hiç şüphe yok ki bütün bu apolojetik teviller, Kur’an’ın çağdaş değer yargıları açısından problem arzeden bir hükmünü bilhassa çağdaşçı çevrelerin hatırı için izale etmeyi, dolayısıyla apolojetik bir yaklaşımla Kur’an’ı, dolayısıyla Allah’ı söz konusu çevreler nezdinde mahcubiyetten kurtarmayı(!) amaçlar gibidir. Ne var ki böyle yapmakla düpedüz çağdaş bir Kur’an üretilmiş ya da yepyeni bir Kur’an metni inşa edilmiş olmaktadır. Esasen, Kur’an’ın tarih üstü bir metin olarak algılanmasının ve onda yer alan her bahsin “din” ya da dinî içerikli sanılmasının, herhangi bir dönemde hoş karşılanmayan veya izahı zor olan öğeleri yorum marifetiyle Kur’an’dan düşürme yahut herhangi bir dönemde ihtiyaç duyulan öğeleri Kur’an metni içerisinde üretme şeklinde tezahür eden bir bilinç karmaşasına yol açtığına, İslam düşünce tarihinin her döneminden yeterli miktarda örnek bulmakta zorlanmayız. İçinde erkeklerin hanımlarına vurmalarını onaylayan bir ayet bulunmayan, dolayısıyla çağdaşlaştırılmış bir Kur’an metnine duyulan özlem de her ne kadar çağdaş değerlerce kışkırtılsa da bu geleneksel ve psikolojik arka plandan beslenmektedir. Erkek egemen karakterden ve her türlü şiddet unsurundan arındırılmış bir Kur’an metnine sahip olmak, çağdaş Müslümanların ilk özelemleri olmadığı gibi son özelemleri de olmayacaktır. Ancak hiçbir tarihsel veriye başvurulmasa bile, yalnızca Kur’an’ın özgün metninin bütününe yansıyan tarihsel gerçeklik nedeniyle, çağdaş özelemlere cevap verecek Kur’an versiyonları üretmek, -bilimsel açıdan savunulamazlığı bir yana- belli kesimleri tatmin ve mutlu etmenin ötesinde ikna edicilikten uzak kalacaktır. Öte yandan, “darb” kelimesinin 4.Nisâ

⁷⁰ Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, s. 265.

⁷¹ Bkz. Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine-‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4.Nisâ 34 örneği-“, *İslâmiyât*, V/1 (2002), s. 111-124.

34. ayette “vurmak/tokat atmak” anlamında kullanıldığı apaçık bir gerçek olarak görüldüğü içindir ki klasik tefsirlerde bu kelimenin ne manaya geldiği hususu tartışılmadığı halde çağdaş Kur'an'cılar “darb” kelimesine yüklenen geleneksel anlamın hangi bilimsel ölçütler açısından yanlış ya da isabetsiz olduğunu izah etmedikleri gibi, kendilerinin “cinsel ilişki kurmak”, “evden uzaklaştırmak” şeklindeki yeni anlam takdirlerini, kelimenin lügatlardaki farklı anlamları arasında hangi ölçüte başvurulduğu belli olmayan bir seçim yapmak dışında herhangi bir bilimsel temele dayandırma ihtiyacı da hissetmemiş gözükmektedirler.⁷² Böylece Kur'ancılığın yorum anlayışının yönemsiz, ilkesiz, dolayısıyla keyfî ve sübjektif olduğu gerçeği bu örnekle bir kez daha teyit ve tescil edilmiş olmaktadır. Ayrıca, kimi Kur'ancuların “kadına tokat atma” meselesinde Kur'an'ı bırakıp Sünnet'e sarılmaları/sığınmaları da ayrı bir ilkesizlik olarak görülebilir.

İslamcı ve dolayısıyla Kur'ancı söylemde, yaşanan İslam ve Müslümanlık ile “gerçek ve saf İslam” arasına konan ciddi mesafe ana kaynağa dönüş fikrini güçlendirmiş ama aynı zamanda bu konuda özcü bir yaklaşımı da beslemiştir. Esasen, ana ve yegâne kaynağa dönüş söyleminin menşesinde, sahih bir İslam idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan ziyade modernleşme temayüllerine ve dönemin icbarlarına daha uygun bir İslam yorumu üretmek gibi bir saik mevcuttur. Bu merhalede “Kur'an'a dönüş” bir araç kavramdır ve bu kavram esas itibarıyla ulemanın ve metinlerin otoritesinin yanında sosyal değer haline de dönüşen tarihî tecrübe ve geleneğin bağlayıcılığını ortadan kaldırmaya matuf gözükmektedir. Bunun varacağı yer ise tarihsizlik ve aidiyetsizliktir. Nitekim modern Kur'ancı söylem ile gelenek arasındaki ilişkiler derin boşluklar, kopukluklar ve paradokslarla doludur. Oysa hiçbir din, kültür ve medeniyet geleneksiz teşekkül edemez ve geleneksiz hayatîyetini sürdüremez. Fakat gelenek aynı zamanda tarihin tortularının, terk edilmiş/eskimiş dinî ve kültürel formların, üzerimize yapışmış teamüllerin, insânî zafiyetlerin, başarısızlıkların, acıların da biriktiği bir mahzendir. Modernleşme döneminde ve dolayısıyla Kur'ancılık söyleminde geleneğin bu menfi anlamlarıyla ele alındığı açıktır. Paradoks şurada merkezîleşiyor: Gelenekten kopmak ya da kurtulmak en geniş manasıyla dinden kopmak, uzaklaşmak manasına da geliyor, geleneğe bağlı kalmak ise mevcut kötü, hantal yapının ve şartların, başarısızlık olarak kabul edilen unsurların devamına ve boğuculuğuna rıza göstermek demek oluyor. Üst-çözüm birbirini iter hâle gelen bu iki hattı üst üste değilse de paralel hale getirmekte aranmalıydı/aranmalıdır. Ayrıca bugün fiilî olarak modernlikten tamamen bağımsız bir geleneğin varlığından veya gelenek idrakinden bahsedilmez. Bir başka ifadeyle, modern dönemde yaşayan insanlar olarak bizler geleneği modernleşme öncesinde “olduğu gibi” anlama, kabul etme, benimseme şansına bütünüyle sahip değiliz. Fakat bizim dışımızda gelişen bu fiilî zorlukla geleneği ciddiye almamak aynı şey olamaz. Çünkü gelenek bizim onu tanıyıp tanımama-

⁷² Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 138-139.

mızdan, ciddiye alıp almamamızdan bağımsız olarak bize, topluma, asırlara hükmeder.⁷³

Esasen, Kur'ancılık söylemine keyfî yorum imkânı sunan temel faktör, daha önce de ifade edildiği gibi Kur'an'ı kendi tarihinden ve gelenekten yalıtarak okumak gerektiği düşüncesidir. Bu düşünce her mümine Kur'an'ı "şimdi, burada" nazil olmuş gibi okumayı telkin eder. Ancak böyle bir okuma biçimi, Kur'an'ı anlam ve yorum tahrifinin hemen her çeşidine açık hâle getirir. Kaldı ki birçok ayet tarihsel bağlamından koparıldığı takdirde birbiriyle taban tabana zıt iki fikre onay verecek şekilde anlamlandırılabilir. Hâl böyle iken, salt Kur'an'a dönmek ve dinî ahkâmın kaynağını Kur'an ile sınırlandırmak gerektiğinden söz etmek, bir bakıma herkesin kendi perspektifine, arzu ve isteğine uygun Kur'an içerikleri üretmesine cevaz vermektan başka bir şey olmasa gerektir. Bu bağlamda Kur'ancılık söyleminin tarih ve geleneğe kayıtsız kalışında ilâhî mesajın tarih-üstü oluş keyfiyetini izhar etmek gibi bir niyet ve hedeften de söz edilebilir. Kur'ancılara göre bu hedefe ulaşmak için ayetlerin tarihsel nüzul vasatından bağımsız olarak yorumlanması gerekir. Çünkü Kur'an Hz. Peygamber'e ve nüzul dönemindeki toplumsal matrise bağlı olarak inzal edilmemiştir. Bu sebeple Kur'an tarihsel bir okumaya tabi tutulamaz; çünkü tarihsel okuma Kur'an'ın mesaj ve referans çerçevesini daraltır.⁷⁴

Bu görüşün içerdiği evrensellik/tarih-üstülük ana fikri doğrudur; fakat Kur'an mesajını tüm zamanlara taşımanın yolu, onun tarihle bağına koparmak ve anlamı salt yazılı metinden üretmeye çalışmak değil, hitap ile mesajı birbirinden ayırmak/ayırıştırmaştır. Bu ayırma göre Kur'an'ın hitabı tarihseldir. Bunun böyle olduğu bedihîdir. Tarihsel hitabın içerdiği mesaj ise kuşkusuz başka tarihselliklere taşınabilir niteliktedir. Kur'an'ın Hz. Peygamber dönemindeki toplumsal matrise bağlı olarak nazil olmadığı iddiasına gelince, bize göre bu iddia isabetli değildir. Çünkü biz biliyoruz ki gerek Kur'an'da gerek Hz. Peygamber'in Sünnet'inde birçok kez cahiliye döneminden tevarüs edilen örfî hükümler ve uygulamalar dikkate alınmıştır. Bununla ilgili en meşhur örneklerden biri Havle binti Sa'lebe hadisesidir. Kocasını Evs b. Sâmit'in zihar yapması ve ziharın cahiliye hukukunda kesin boşama sonucunu doğurması sebebiyle Hz. Peygamber'e başvuran Havle, geleneksel uygulamayı iptal/ilga edecek bir hüküm istemesine ve mağduriyetinden dolayı bu isteğinde ısrar etmesine rağmen Hz. Peygamber, "Senin problemini çözme imkânım yok; artık kocana haramsın" mealinde bir cevap vermiştir.⁷⁵

Mücâdile suresindeki ilk pasajın nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerin hemen tamamında yer alan bu cevap, Hz. Peygamber'in İslam öncesi Arap toplumundaki mer'i hukuku esas alması, dolayısıyla bu hukuku cahiliye devrine ait olduğu gerekçesiyle yok saymaması hasebiyle manidardır. Keza Havle'nin mağduriyetini gidermek için nazil olan ayetlerde ziharın -evlatlık kurumu gibi- topyekûn ilga

⁷³ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2009, s. 383-384.

⁷⁴ Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 23; Düzgün, "Hüseyin Atay", s. 286-287.

⁷⁵ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII. 3-7; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, IV. 304; Kurtubî, *el-Câmi*, XVII. 175-176; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 318.

edilmeyip problemin kefarete formülüyle çözüme kavuşturulması da çok anlamlıdır. Kaldı ki başta ceza hukukuyla ilgili olmak üzere Kur'an'daki hükümlerin hemen tamamının İslam öncesi Arap toplumunda bir karşılığı mevcuttur. Daha açıkçası, İslam öncesi Arap toplumunda hırsızın elinin kesilmesi, eşkıyanın asılması, sürgün, celde (sopa cezası), kısas, diyet gibi cezaların yanında iddet, zihar, ilâ, lian, teaddüd-i zevcât gibi uygulamalar da mevcuttu.⁷⁶ Dinî-ahlâkî açıdan kabul edilemez olan içki, kumar, zina, nikâh-ı makt gibi birtakım pratikler Kur'an tarafından ilga edilirken kölelik, çok eşlilik, iddet, zihar, ilâ, lian gibi birçok geleneksel uygulama ya ıslah ya da ibka edildi.⁷⁷

Bütün bunlar göstermektedir ki gerek Allah'ın gerek Hz. Peygamber'in hüküm vaz'ında beşerî ve tarihî olan her şeyden tecrit keyfiyetinde tümünden icat ve tümünden ilga gibi bir usul takip edilmemiştir. Dolayısıyla dinî hükümler en temel iki kaynağında bile tarih ve gelenekle ilintilidir. Kuşkusuz, zihar Kur'an metninde yer aldıktan sonra ilâhî beyana konu olması hasebiyle dinî-şer'î hüküm vasfı kazanmıştır; ancak özünde örfidir ya da en azından tarihî ve içtimaî bir geçmişe sahiptir. Hüküm vaz'ında Allah'ın ve Hz. Peygamber'in cahiliye dönemindeki mer'î hukuku yok saymamış olması nazarı itibara alındığında dinî ahkâmın kaynağını Kur'an ile sınırlandırıp Sünnet'i ve diğer delillerin otoritesini yok sayma eğiliminin her şeyden önce Kur'an'la bağdaşmadığı söylenebilir. Bunun yanında, ilâhî iradenin hüküm vazederken İslam öncesi dönemdeki hukuku dikkate aldığı apaçık olmasına rağmen Kur'ancı söylemin nebevî sünnete dinî kaynak vasfını layık görmemesi anlaşılır gibi değildir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kur'ancılık, modern bir söylem ve fenomendir. Gerçi İslam'ın ilk yüzyıllarında da hadis ve rivayet malzemesini sorgulayan, buna bağlı olarak Kur'an'ı ön plana çıkaran eğilimler olmuştur. Ancak bu eğilimler hiçbir zaman sistematik bir düşünce tarzına yahut tarihte derin izler bırakan bir ekole dönüşmemiştir. Hâl böyle iken, özellikle Haricîler ile Mu'tezile öteden beri hadis inkârcısı, dolayısıyla Kur'ancı söylemin kadim temsilcileri olarak gösterilmiştir. Mezhepler tarihiyle ilgili klasik kaynaklardaki bilgiler ışığında ilk Haricîlerin en büyük grubunu oluşturan Ezârika için böyle bir değerlendirmede bulunmak isabetli olabilir; ancak diğer bütün Haricîler ile tüm Mutezilî fırkaları Kur'ancılık söyleminin savunucuları olarak nitelendirmek yanlış ve yanıltıcı olsa gerektir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ma'mer b. Râşid ve İmam Şâfiî gibi âlimlere ait eserlerdeki bazı haberlerde geçen "Bize sadece Kur'an'dan söz edin", "Bize Kur'an yeter" gibi söylemler zaman içerisinde gitgide cılızlaşmış ve klasik dönemlerde sevad-ı a'zâmın Sünnet ve Hadis'e sahip çıkmasından ötürü tarih sahnesinden adeta kaybolmuştur. Fakat İslam dünyasının modernleşme hikâyesinin başla-

⁷⁶ Bu konuda bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1380, V. 469-611.

⁷⁷ Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusalılığıyla İlişkisinin Fikhî Yorumu", *İslâmiyât*, VII/1 (2004), s. 61-76.

dığı 19. yüzyıla gelindiğinde, özellikle Hint alt kıtası ile Mısır'da dini Kur'an'dan ibaret sayma eğilimi ilk dönemlerdeki ibtidai Kur'ancılığın aksine oldukça dinamik ve sistematik biçimde zuhur etmiştir. Son dönemde böyle bir eğilim ve söylemin ortaya çıkışında oryantalizmin etkili olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Ancak bu olguyu sadece oryantalist projeler ve/veya emperyalistlerin sömürge idealleriyle izah etmek pek isabetli olmasa gerektir. Tarihten tevarüs edilen problemler ve bu problemleri çözecek ilmî ve entelektüel birikimin işlevsizliği, modern hayatın dayatmaları karşısında İslam dünyasının içine düştüğü düşünce krizi ve bu krizin üstesinden gelecek fikrî ve ahlâkî iradenin zayıflığı gibi sebepler de Kur'ancı söylemin zuhurunda önemli rol oynamıştır, denebilir.

Kur'ancılık ve Kur'an İslam'ı özellikle çağdaş dönem Müslüman apolojistlerce savunulan şekliyle birçok yönden kökenci (fundamentalist) İslam anlayışıyla yolları kesişen bir söylemdir. Bir değerlendirmeye göre geleneğin gerçekçilik ve süreklilikle temayüz ettiği hatırlandığında fundamentalizm ile modernizmin paylaştığı ortak zeminin resmi netleşir: Ütopyacılık ve Mesihçilik. Fundamentalizm-modernizm akrabalığının kökü, birincisinin geçmiş "ilkel çağ", ikincisinin gelecek "medeni çağ" özlemiyle geriye (retrospective) ve ileriye (prospective) dönük gelenek reddine dayanır. Bu bakımdan fundamentalizmin arkasında romantizm, modernizmin arkasında ise rasyonalizm saklıdır. Bu bağlamda, İslam'ın Asr-ı saadet diye anılan ilk çağını özleyen Muhammed Abduh'un fundamentalizme, bütün İslam tarihini zulümle karakterize eden bir Şiî olarak altın çağı ileride gören Afgânî'nin ise modernizme yakın durduğu söylenebilir. Daha yakından bakıldığında ise Abduh'un üstadının etkisiyle fundamentalizm ile modernizm arasında salındığı görülür. Nitekim vefatından sonra Abduh'un takipçilerinden bazılarının tam modernizme kayarken M. Reşid Rıza'nın fundamentalizme kayması bu tespiti doğrular. Öte yandan Reşid Rıza'nın aksine Seyyid Ahmed Han'ın Ehl-i hadis ve Vehhâbilik çizgisinden radikal modernizme kayması, aralarındaki özsel ortaklıktan dolayı fundamentalizm ile modernizm arasındaki geçişkenliği gösterir.⁷⁸

Metin içinde sunduğumuz birçok örnekten de anlaşılacağı üzere Kur'ancılık söylemi özellikle radikal versiyonuyla sağlıklı bir Kur'an anlayışından yoksundur. Çünkü bu söylem her şeyden önce Kur'an'ı bir rehber (hidayet) olmaktan çok, bilgi ve eyleme ilgili bütün her şey hakkında söz söyleyen bir metin olarak tasavvur eder. Bu tasavvur Kur'an'ı hiç konuşmadığı konularda konuşturur. Dahası, kimi zaman bilimsel ve teknolojik buluşlar, kimi zaman liberalizm, demokrasi, cumhuriyet, laiklik gibi çağdaş kuram ve kavramlar hakkında Kur'an'ı konuşturmak bu tasavvurun karakteristik özelliğidir. Cehennemden söz eden bir ayetteki (74.Müddessir 26) "sekar" kelimesinden bilgisayar anlamı çıkarmak bu söylemin içine düştüğü garabeti anlatmaya kâfidir.⁷⁹

⁷⁸ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 511-512.

⁷⁹ Görmez, "Kur'an İslâm'ı ve Kitâbu's-Sünne", s. 11v.

Kimi temsilcilerinin yine cehennemle ilgili bir ayette (74.Müddessir 30) geçen *tis'aete 'aşer* (on dokuz) lafzını matematiksel fantezi nesnesine dönüştürdüğü çağdaş Kur'ancılığın dini en saf ve sahih şekliyle bizzat Kur'an'dan öğrenme iddiası her okumanın aslında bir yorum olduğu gerçeğini görmezden gelmesi hasebiyle de sorunludur. Salt Kur'an okunmasını ve sırf Kur'an'dan konuşulmasını vird-i zeban haline getiren bu söylem, aslında Kur'an'ı değil, Kur'an'da kendi öznelliğini okur. Başka bir ifadeyle, sadece Kur'an'ı konuştuğunu varsayan bu söylem, gerçekte çoğu zaman kendi din ve değer tasavvurunu konuşturur. Çünkü Kur'an'ı başka hiçbir kaynağa başvurmadan anlayıp yorumlama iddiası öznelliğe büyük serbesti tanır.

Diğer taraftan, Kur'ancı söylem Müslümanca bir hayatı metinden üretmeyi önerir. Daha açıkçası, bu söylemin en temel iddiasına göre İslam ve Müslümanlık en doğru biçimiyle Kur'an metninden üretilmelidir. Kur'an'ı bir metin (text), dolayısıyla epistemik bir nesne olarak görmesi nedeniyle daha en başından sorunlu gözükürken bu iddia kesinlikle temelsiz ve isabetsizdir. Çünkü hayat, hele hele Müslümanca bir hayat, mana ve mesajı bir tür anlam arkeolojisiyle keşfedilmesi gereken bir metin olarak algılanan Kur'an'dan üretilemez. Diğer bir deyişle, sözüm ona sahih ve sağlıklı Kur'an okumalarıyla daha güzel bir Müslümanlık yaşanmaz, yaşanamaz. Çünkü Müslümanlık denen pratik tecrübe, vahyin nüzul süreci tamamlandıktan sonra tarihin hiçbir uğraşında salt kitaptan/metinden üretilmemiş; bilakis yaşayan Sünnet ve gelenek sayesinde spontane biçimde öğrenilmiş ve nesilden nesile de intikal ettirilmiştir.

Evet, Hz. Peygamber'in zamanında İslamî hayat Kur'an'dan üretilmişti; ancak Kur'an o zaman bir metin değil, Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan ve aynı zamanda onun söz ve davranışlarıyla somutlaşan bir keyfiyete sahipti. Bu açıdan bakıldığında ilk nesil Müslümanlar İslamî hayatı Hz. Peygamber'in rehberliğinde bizzat ondan görerek, onun örnekliğini içselleştirerek öğrendiler ve kendilerinden sonraki nesillere de bunu bir bilgi konusu olarak değil, fiilî bir tecrübe, yaşanan bir gerçeklik olarak intikal ettirdiler. Kaldı ki ilk nesil Müslümanlar iman ve teslimiyeti de Kur'an'ın dil, üslup ve nazım-mana bütünlüğündeki ihtişama duydukları hayranlıktan öte, Hz. Peygamber'in şahsında gördükleri mükemmel örneklikten dolayı tercih ettiler. Bu itibarla denebilir ki İslam bilgi ve sözel tebliğden ziyade, davranış ve temsilin konusudur; dolayısıyla bugünkü sorun da temelde Kur'an'ı bilmemek ve anlamamaktan çok, zaten bilinen ve anlaşılmalı olan Kur'anî değerleri hayata katmayı göze alıp alamamakla ilgilidir.

Sonuç itibarıyla, İslam'ı anlamak ve Müslümanca yaşamak için, Kur'an'ı bir bilgi nesnesi gibi okuyup incelemekten -ki bunun akademik bir uğraştan fazla bir şey ifade etmediği açıktır- yahut bizzat Kur'an'la ilişki kurmaya çalışmaktan ziyade, on beş asırdır zaten kurulu olan bir ilişkiye katılmak, yani her bir Müslümanın yaşayan Sünnet ve gelenek sayesinde hazır/verili olarak bulduğu İslamî değerleri hayata aktarmak gerekir. Bunun aksi bir söylem, Sünnet'e rağmen Kur'an'ı daha iyi anlamaya çalışmak gibi bir iddiada bulunmak anlamına gelir ki böyle bir iddianın hem tarihsiz ve aidiyetsiz hem de çok cüretkâr olduğu aşikârdır.

Bütün bunlar bir yana, Kur'ancılık söyleminin belki de en temel tutarsızlığı dinî ahkâmın tek kaynaklı olduğu iddiasının bizzat Kur'an'la bağdaşmamasındadır. Daha önce değindiğimiz ve fakat önemine binaen burada bir kez daha vurgulamak istediğimiz bu hususa açıklık kazandırmak için Allah'ın hüküm va'zına ilişkin bir keyfiyete değinmek gerekir ve bu bağlamda ilkin Kur'an'da yer alan her teklîfî hükmün Allah tarafından ibda ve ihdas edilip edilmediği meselesi üzerinde durulabilir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'daki ahkâmın Allah tarafından ibtidaen şer' (şeriat) isbatı keyfiyetinde vaz edilip edilmediği meselesi üzerinde durulabilir ve bu meselenin vuzuha kavuşması için, örnek olarak 2.Bakara 228-240. ayetlere atıfta bulunulabilir.

Bilindiği gibi 2.Bakara 228-240. ayetler nikâh, mihir, talak, iddet, nafaka, radâ gibi muhtelif konularla ilgili hükümler içerir ve bu hükümler bağlamında sıkça "maruf"tan söz edilir. Maruf kavramı dine uygunluk anlamına geldiği gibi toplumsal örf ve geleneğe uygunluk manasını da mutazammındır. Nitekim "maruf"un ilgili ayetlerdeki kullanımı, dinîlik ve şer'îlikten ziyade örfîlik ve örfe uygunluğa karşılık gelir. Sözelimi, sütanneye takdir edilecek ücretle ilgili hükmü düzenleyen 2.Bakara 233. ayette geçen maruf kelimesinin örfe/geleneğe uygunluk anlamına geldiği açıktır. O halde, "Kur'an hüküm vaz'ında toplumsal örfü dikkate almış ve ona değer atfetmiştir" demekte sakınca yoktur. Nitekim ibadet, muamele ve ukubatla ilgili birçok hükmün İslam öncesi dönemde mevcut olduğu, Kur'an'ın bütün bu hükümlerden bir kısmını ilga, ama daha çok da ıslah ve ibka ettiği bilinen bir husustur. Buna göre denebilir ki Allah Kur'an'daki hükümleri tarihî ve beşerî olan her şeyden yalıtık biçimde, adeta yoktan yaratma şeklinde vaz etmemiştir. Kaldı ki birçok ayet Hz. Ömer ve diğer bazı sahâbilerin görüş ve düşüncelerini onaylayan içerikte nazil olmuştur. Nitekim Muvâfakât-ı Ömer'in ne denli meşhur olduğu malumdur.

Son olarak Kur'ancılık söylemiyle ilgili bir tespit daha bulunabilir ve bu söylemin Batı'da Reformasyon ile başlayıp Aydınlanma ile devam eden çağın din ve kutsal kitap anlayışına benzediği ileri sürülebilir. Zira Reformasyonla birlikte Batı'da Katolik geleneği bir kenara bırakmak ve bu geleneğin Kutsal Kitap üzerindeki tahakkümünden kurtulmak gerektiği düşüncesi güç kazanmış ve buna paralel olarak Protestanlıkta Sola Scriptura (Sadece kutsal kitap) ilkesi benimsenmiştir. Bu süreçte Kilise ve gelenek yerine Kutsal Kitap tek otorite ve kurtuluş kaynağı olarak görülmüş; ayrıca Kutsal Kitab'ın bütün bilgileri içerdiği ve bu bilgilerin sıradan insanlar tarafından bile kolaylıkla anlaşılabilir nitelikte olduğu düşüncesine binaen ilave kaynaklara ihtiyaç bulunmadığı kabul edilmiştir.⁸⁰

Hıristiyan-Protestan gelenekteki bu görüşler, İslam dünyasının Batı karşısında çok yönlü bir mağlubiyetin derin travmalarını yaşadığı 19. yüzyıldan itibaren Kur'an'a uyarlanmış şekliyle birçok Müslüman aydın ve fikir adamı tarafından da seslendirildi. Modern dönem İslam dünyası Protestan gelenekteki Sola

⁸⁰ Bkz. Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 57-59. "Sola Scriptura" hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İstanbul 2006, s. 145-158.

Scriptura ilkesini belki doğrudan kendi geleneğine taşımadı; ama sonuçta Kur'ancılık söylemi "Sola Scriptura"ya benzer şekilde adeta bir "Sola Corano" -Bu tabiri Mehmet Paçacı'ya borçluyuz- ilkesi vaz etti. Ancak bizim kanaatimiz odur ki bu ilkeyi vaz eden çağdaş Kur'ancılıkta retorik hep güçlü, muhteva sığ ve tutarsız, üslup kâh Hâricî kâh katı Selefi, nassı anlama-yorumlamada yöntem ise ya Bâtınlık düzeyinde aşırı tevilci ya da Zâhirîlik gibi lafızcı olageldi. Bütün bu menfiliklerine rağmen bahis konusu söylem, İslam ilim ve kültürüyle ilgili birçok konunun tartışmaya açılması, farklı bir okumaya tabi tutulması ve kritik edilmesi gibi müspet sonuçların husulüne de vesile oldu. Evet, olan budur; bundan böyle olmasını arzu ettiğimiz ise şudur: Hadis ve geleneği tenkitten muaf tutan bir yaklaşımla ne Kur'an feda edilmeli, ne de tek sahih kaynak Kur'an'dır diyerek hadis ve gelenek reddedilmelidir. *Ve-kâne beyne zâlike kavâmâ*. Vallâhu a'lem.

KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde], cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul 2004.
- Albayrak, İsmail, *Klâsik İslam Modernizminde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004.
- Alkan, Ahmet Turan, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul 1999.
- Altınsu, Lütfi, "Ne yapmak "İstedik", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989.
- Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut trs.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü's-Süneni'l-Kebîr*, Beyrut trs.
- Birişik, Abdülhamit, *Hind Altkınası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001.
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Bulut, Yücel, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde], 6. cilt, cilt editörü: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Bûtî, Ramazan, *Dâvâbiu'l-Maslaha fî Şer'ati'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1966.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1380.
- Çakın, Kamil, *Hadis İnkârcıları*, Ankara 1998.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, Beyrut 1986.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrhamân, *es-Sünen*, Beyrut trs.
- Düzgün, Şaban Ali, "Hüseyin Atay", [*Çağdaş İslâm Düşünürleri* içinde], ed. Cağfer Karadağ, İstanbul 2007.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997.
- Ebû Dâvîd, Süleymân b. el-Eğ'as, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkinin Fıkhi Yorumu", *İslâmiyât*, VII/1 (2004).
- Erul, Bünyamin, "Yaşar Nuri Öztürk'ün Kendi Dilinden Hazreti Muhammed", *İslâmiyât*, VI/2 (2003).
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 2008.
- Görmez, Mehmet, "Kur'an İslâm'ı ve Kitâbu's-Sünne", [Musa Carullah'ın *Kitâbu's-Sünne* isimli eserine yazdığı giriş yazısı], Ankara 1998.

- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhîr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî*, Beyrut trs.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mısır 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl (el-Fisal) fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1994, VIII. 103.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1995.
- İlahibahş, Hâdim Hüseyin, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtühüm Havle's-Sünne*, Taif 1989.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998.
- Kadı İyaz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye*, Kahire 1389/1970.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2009.
- Karlığa, H. Bekir, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996.
- Kavak, Özgür, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dün-yevleşmesi", *Divân İlmî Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1).
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996, s. 178.
- Kur'an Araştırmaları Grubu, "Hadislerin (Sünnetin) İncelenmesi", www.kurandakidin.net.
- Kur'an Araştırmaları Grubu, "Kur'an Ayetlerine Göre Din", www.kurandakidin.net
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, [Dâru'l-İlm], Diyarbakır trs.
- Lewis, Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi*, [Abdürrezzâk, *el-Musannef* içinde], Beyrut 2000.
- Mansûr, Ahmed Subhî, *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 2005.
- Mansûr, Ahmed Subhî, www.ahl-alquran.com.
- Mertoğlu, Suat, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslam'ına", *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010/1).
- Mertoğlu, Suat, "İslâm'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", (yayımlanmamış bildiri metni), *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı, İslâm Araştırmalar Merkezi (İsam)*, İstanbul, 18-19 Aralık 2010.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İstanbul 2006, s. 145-158.
- Özafşar, M. Emin, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* 1/3 (1998).
- Özsoy, Ömer, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine-'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4.Nisâ 34 örneği-", *İslâmiyât*, V/1 (2002).
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
- Öztürk, Mustafa, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* VII/4 (2004).
- Öztürk, Mustafa, "Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", *Marife (Oksidantalizm Özel Sayısı)*, yıl: 6, sayı: 3 (2006).
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kendi Dilinden Hazreti Muhammed*, İstanbul 1997.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul 1997.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.

- Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik, "el-İslâm Hüve'l-Kur'ân Vahdeh", *el-Menâr*, IX/7 (1906).
- Soyalan, M. Yaşar, "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Cimâu'l-İlm*, [el-Ümm içinde], Beyrut 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, İstanbul 1985.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Beyrut 1997.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Yaltakaya, M. Şerafeddin, "İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dinî Mezhepler", *Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1930.
- Yüksel, Edip, "Kur'an'a Göre Nasıl Namaz Kılabiliriz?", www.yuksel.org/t/din/namaz.html
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmîd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977.
- Zerkeşî, Bedruddîn, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe)*, Yayına haz.: Bünyamin Erul, Ankara 2000.

