

# Modernizmin dönüştürücü etkisi: Seyyid Ahmed Han ve ahkâmın dünyevileşmesi\*

Özgür KAVAK

“Mağlûb, gâlibe tâbi, metbûa ziy ve kıyâfette ve sâir evzâ‘ ve etvârda iktidâ ve ittibâa mâil olduğu beyan olunur. Bu emrin sır ve sebebi olur ki, insanın nefsi dâima kendüye gâlib ve zimâm-ı emrine mâlik olan kimesne hakkında kemâl itikad edip, rızasını tahsîle tâlib ve itaat ve inkıyâda râğibdir. Bunun dahî asl ve sebebi mağlûb, gâlibin kemâline nazar edip ulüv-i şân ü kadr ve menziletine binâen nefsinde tazîm ve tekrîmi râsih olmakla iktidâ ve ittibâa sa‘y eder. Yahud halkın metbû ve muktedâlarına olan itâat ve inkıyâdlarını metbûun zatında merkûz olan sıfât-ı kemâle haml edip, servet ve yesâr ve miknet ve iktidâr ile kahr ve tegallüblerinden zâhil olur. Bu takdirce gâlibin evzâ‘ ve etvârına taklid ve iktidâya kûşîş ile metbûiyyet rütbesini tahsîle sa‘y eder. Bu sebebden nâşîdir ki mağlûb dâima ziy ve kıyâfet ve tarz-ı silâh ve sâir ahvâlde gâlib ve metbûun isrine iktidâ edip her hususta kendüye gâlib olan ricâlin ihtiyâr ettiği mesleke sâlik olur.

(...) Ve dahî *en-nâsu alâ dîni mülûkibim* [insanlar yöneticilerinin dîni üzeredir] kavlinin mazmûn ve meâli dahî mağlûbun gâlibe iktidâ ve ittibâına râci olup (...) bilcümle a‘yân ve ümerâ ve reâyâ ve berâyâ alâ haseb-i merâtibihim mezheb ve meşrebde ve sâir ittibâi mümkün olan hususlarda (...) mülûk ve selâtine iktidâ ve ittibâa meyl ve râğbet ederler.”

*İbn Haldun*<sup>1</sup>

\* Bu çalışmanın ilk hali, Bilim ve Sanat Vakfı’nda tertip edilen *Modern Dönem İslam Hukuk Literatürüne Eleştirel Yaklaşımlar* (30 Aralık 2001) başlıklı sempozyumda sunulmuştur.

<sup>1</sup> İbn Haldun, *Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi, Kahire 1275, I, 269-270.

## I. Giriş

İslâm dünyasında, yükselen Batı etkisinin bir sonucu olarak zuhur eden modernist düşüncenin Hint alt kıtasındaki kökenleri, aralarında Fazlur Rahman'ın da bulunduğu kimi müellifler tarafından Şah Velîyullah Dihlevî'ye (v. 1762) kadar götürülse de<sup>2</sup> genel kabul, alt kıtada modernizmin ilk ve en önemli temsilcisinin Sir Seyyid Ahmed Han (v. 1898) olduğu yönündedir.<sup>3</sup> Bu çalışmada modern dönem İslâm Hukuk literatürüne önemli katkıları bulunan Ahmed Han'ın, yaşamının son otuz yıllık bölümünde dile getirmeye başladığı dinî-dünyevî meseleler ayırımı ile bu ayırmadan hareketle ele aldığı ve bir kısmı tarih boyunca muhtemelen ilk kez, geleneksel anlayıştan bütünüyle farklı bir şekilde değerlendirmeye tâbi tutulan bazı fikhî meseleler incelenecektir. Ahmed Han'ın fikir dünyasına yönelik incelemelerde yeterince vurgulanmayan bu ayırım, bu çalışmada onun fikirlerinin temelinde yatan merkezî bir yaklaşım olarak ele alınacaktır. Ahmed Han bağlamında din-dünya ayırımını tenkide tabi tutarken teorik tartışmaya girmekten ziyade, onun serdettiği argümanların iç tutarlılığı sorgulanarak bu argümanların geleneksel algılanışı belirlenmeye çalışılacaktır.<sup>4</sup>

Seyyid Ahmed Han'ın görüşleri ile biyografisi arasındaki ilişki dikkate alınmadan temel tezlerini ve yaklaşımını tam anlamıyla tespit etmek

2 Fazlur Rahman, "The Thinker of Crisis: Shah Waliy Ullah", *Pakistan Quarterly*, VI/2 (Summer 1956), s. 44; A.S. Bazmee Ansari, "al-Dihlawi, Shah Wali Allah", *EI2*, New Edition, E.J. Brill, Leiden 1954, II, 254-255. Wahidur Rahman, A.N.M., "Modernist Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *Hamdard Islamicus*, XVI/4 (1993), s. 13.

3 Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India, A Social Analysis*, London 1946, s. 15; Seyyed Vali Reza Nasr, "Religious Modernism and its Echo in The Political Development of the Islamic World", *Hamdard Islamicus*, VIII/3 (1985), s. 20; Daniel W. Brown, "Islamic Modernism in South Asia: A Re-assessment", *The Muslim World*, LXXXVII/3-4 (1997) s. 258-259.

4 Dinî meseleler-dünyevî meseleler ayırımının, Ahmed Han tarafından -biri diğerinden bütünüyle bağımsız olacak şekilde- ele alındığı haliyle İslâm'da yerinin olmadığını ispatlamak bu çalışmanın hedefleri içerisinde değildir. Zira, modern döneme ve farklı bir dünya görüşüne ait bu ayırımı, böylesi bir anlayışın henüz var olmadığı devirlere ait argümanlarla reddetmeye çalışmak, bir yandan meselenin zamanla ilgili boyutunun gözden kaçırılmasına (anahronizm) yol açarken, diğer yandan farklı bir medeniyet zihniyetini yansıtan tasnif ve kavramların İslâm medeniyetinde birebir karşılığını aramak gibi bir yanlışta neden olacaktır. Şüphesiz aynı argümanlara, din-dünya ayırımını ispat için başvurmak da, aksi istikamette benzeri bir yanlışta düşmek anlamına gelmektedir.

ve değerlendirmek mümkün değildir. Bu sebeple önce, biyografisiyle bağlantılı olarak düşünce dünyasındaki yönelimlerini ana hatlarıyla sunmanın gerekli olduğuna inanıyoruz.<sup>5</sup>

5 Seyyid Ahmed Han, 17 Ekim 1817'de Babür Devleti'ne başkentlik yapan Delhi'de dünyaya geldi. Ataları Arabistan'dan Herat'a, oradan da Ekber Şah devrinde Delhi'ye göç etmişler ve çeşitli devlet hizmetlerinde görev almışlardı. Babası Seyyid Müttükî Han tarafından soyu Hz. Hüseyin vasıtası ile Hz. Peygamber'e dayandığı için aile fertleri 'seyyid' unvanını taşıyor. İlk tahsilini, annesinin nezaretinde geleneklere uygun olarak tamamladıktan sonra mahalle okuluna başlayan Ahmed Han, amcalarının da hocalığını yapan Mevlevî Hamiduddin'den Farsça okudu. Amcası Nevvâb Zainulhan'dan aritmetik ve geometri öğrendi. Arapça öğrenimi gördü, edebiyatla ilgilendi ve devrin önde gelen edipleri ile yakın ilişki kurdu. Astronomi ile de uğraşan Ahmed Han'ın bu çok yönlü ilgileri eserlerine de yansımıştır. Ahmed Han on sekiz yaşında resmi eğitimini bitirdi.

Henüz yirmi iki yaşında iken babasının vefat etmesi ile birlikte hayatını kazanmak için çalışmak zorunda kaldı ve Delhi Ceza Mahkemesi zabıt katipliğine tayin edildi. 1841 yılında açılan hakimlik sınavını kazanarak Manipûr'a stajyer hâkim olarak atandı. Daha sonra çeşitli derecelerde hakimlik yapan Ahmed Han, son olarak yüksek bir hakimlik derecesi olan *sadru's-sadr* unvanı ile görevine devam etti. 1869 yılında oğulları ile birlikte İngiltere'ye gitti. Burada kaldığı on yedi aylık süre zarfında İngiliz eğitim sistemini inceledi, *Athenaum Club*'a şeref üyesi yapıldı. Özellikle kraliçe Victoria ve İngiliz devlet adamlarından büyük ilgi gördü. Alt kıtaya dönüşünde aylık bir gazete olan *Tebzibu'l-Ahlak*'ı çıkarmaya başladı. Kraliçe Victoria'nın doğum yıldönümüne denk gelen 24 Mayıs 1877 tarihinde, eğitim reformlarının uygulama şansını bulacağı *Mohammadan Anglo-Oriental College*'i Aligarh'ta kurdu.

1878-1883 yılları arasında kraliyet naibinin meclisinde üyelik yapan Ahmed Han, ülke müslümanlarını eğitim, öğretim ve siyaset alanlarında aydınlatmak amacıyla *The Mohammadan Educational Conference*'ı (İslâm Eğitim Konferansı) başlattı. Bu kurumun ana gayesi Avrupa bilim ve edebiyatını müslümanlar arasında yaymak ve müslümanları bu branşlarda yüksek seviyelere çıkarmak olarak belirtilmiştir. Hint aydınları tarafından kurulan ve başlangıçta reformasyon amaçlı olarak faaliyet gösteren, daha sonraları ise bağımsızlık yönünde çalışmalar yapan *All-India National Congress*'e müslümanların destek vermemesi için gayret gösteren Ahmed Han'a, İngilizler tarafından 'Sir' ve 'Knight Commander of the Star of India' (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanı verildi. 1889 yılında Edinburgh Üniversitesi tarafından fahrî hukuk doktoru unvanı ile taltif edildi. 27 Mart 1898'de Aligarh'ta öldü.

Ahmed Han'ın en ayrıntılı biyografisi yakın arkadaşı Altaf Hüseyin Hali tarafından *Hayat-i Cavid* (Lahor 1901) adıyla yazılmıştır. Yukarıdaki bilgiler, onun yaşamı ile ilgili pek çok çalışmaya da kaynaklık eden bu kitabın K. H. Qadiri ve David S. Mathews tarafından İngilizce'ye yapılan çevirisinden alınmıştır. *Hayat-i Jawed*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, Delhi 1979.

## II. Ahmed Han'ın Düşünce Dünyası

Seyyid Ahmed Han'ın yaşamı boyunca geçirdiği zihnî *dönüşüm* genelinde üç aşamalı olarak incelenmektedir.<sup>6</sup> Fikir dünyasındaki bu *dönüşüm*, yani eserlerinin hangi fikrî kabullere sahip olduğu devreye ait olduğunu dikkate almadan Ahmed Han hakkında yapılacak değerlendirmeler onun, ciddi tenakuzlara düşmüş biri olarak algılanmasına sebebiyet verebilir.

Ahmed Han'ın siyasî, sosyal ve eğitime yönelik görüşlerinin ayrıntılı incelemesi bu çalışmanın sınırlarını zorlayacağından, burada kısaca bu devrelere işaret edilecek ve temelde İslâmî ilimlerle ilgili görüşlerinin geçirdiği dönüşüm hakkında bize ipuçları veren önemli noktalar üzerinde durulacaktır.

### 1. Sünnî Akideye Bağlı Olduğu Dönem (1840-1857)

Çocukluğundan itibaren dinî ilimlerle ilgili yönü ağır basan bir eğitim alan Ahmed Han gençliğinde resmî eğitiminin dışında, merak saldığı tıp, astronomi, matematik, geometri vb. konularda özel dersler almıştı. Yirmi dokuz yaşına geldiğinde tekrar İslâmî ilimlere yöneldi. Özellikle fıkıh, fıkıh usûlü, Arap Edebiyatı ve tefsir gibi disiplinlerle ilgili okumalar yaptı.<sup>7</sup>

Yayın hayatına Babür Devleti hükümdar ailelerini konu alan *Câm-ı cem* (1840) adlı tarihî incelemesi ile başladı.<sup>8</sup> Bu dönemde, dinî ilimlerle ilgili olarak kaleme aldığı ilk eseri Hz. Peygamber'in doğumu, mucizeleri, başından geçenler ve vefatını anlatan *Cilâu'l-kulûb bi zikri'l-mahbûb* (1842) adlı kitaptır.<sup>9</sup> Şiânın Hz. Ebubekir'in hilafeti ile ilgili iddialarına reddiye olarak kaleme alınan *Tuhfe-i İsna Aşeriyye* adlı Farsça kitabın onuncu ve on ikinci bölümlerinin *Tuhfe-i hasen* (1844) adıyla Urduca'ya çevirisini de yapan Ahmed Han, *Kelimetü'l-hak* (1849) ve tasavvuftaki şeyh tasavvurunu irdeleyen *Namika der beyân-ı*

6 Bizim bu çalışmada benimsediğimiz adlandırma ve dönemlendirmeden farklı adlandırma ve dönemlendirmeler de vardır: a) İlk evre (1842-1857), b) Geçiş dönemi (1857-1869), c) Bağımsız dinî düşünce dönemi (1870-1898) bkz. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Karachi 1978, s. 28-42, 58; J. M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, E.J. Brill, Leiden 1949, s. 45-49.

7 Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Institute of Islamic Culture, Lahore 1971, s. 4.

8 Lini S. May, *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore 1970, s. 369.

9 Hali, *Hayat-i Jawed*, s. 31.

*maslahat-ı tasavvur-ı şeyb* (1850) adlı kitaplarında ve Vehhâbîlerin bidat sayarak karşı çıktıkları pek çok uygulamanın aslında sünnet olduğunu belirtmek için kaleme aldığı *Râb-ı Sünnet der redd-i bid'at* (1850) adlı eserinde geleneksel Sünnî anlayışla tam bir uyum içindedir.<sup>10</sup>

Bu döneme ait bir başka özelliği ise Şah Veliyyullah'ın kelâm, hadis ve fıkha dair görüşlerini benimsemiş olmasıdır. İctihad kapısının açık olduğunu savunması, körü körüne taklide karşı çıkması, hadislerin sahih-sahih olmayan ayırımına özel vurgu yapması gibi konular bu meyan da zikredilebilir.<sup>11</sup>

## 2. Savunmacı Yaklaşımı Benimsediği Dönem (1858-1869)

Hint alt-kıtasında 1857 yılındaki askerî hareketin<sup>12</sup> müslümanlar ve Hindûlar açısından başarısızlıkla sonuçlanmasının akabinde, Ahmed Han'ın fikir dünyasında ciddi değişimler görülmeye başlanır.<sup>13</sup> Bu değişimin bir sonucu olarak o, müslümanların alt-kıtada yaşamlarını sürdürebilmeleri için iki faktörün varlığını öngörür: “Ya Batı tarzı eğitim benimsenecek ve İngilizleri anlayarak, onlarla özgürce ilişkiler geliştirilecek; ya da ilerleme (*terakkî*) ve Hindistan'da onurlu bir mevki elde etme şansı kaybedilecektir.”<sup>14</sup> Bu ön kabulden hareketle daha ziyade dinî ilimlerden başka konulara eğilerek eğitime yönelik faaliyetlerde bulunan Ahmed Han'ın, dinî konularla alakalı olan tek eseri İncili konu alan *Tebyînu'l-Kelâm* (1862) adlı tefsir çalışmasıdır. Bu eserde Hıristiyanlık'ın müslümanlar tarafından da benimsenen değerle-

<sup>10</sup> Bu döneme ait toplam on bir eserinin tanıtımı için bkz. Hali, *Hayat-i Jawed*, s. 31-38.

<sup>11</sup> May, *Evolution*, s. 43.

<sup>12</sup> Söz konusu tarihteki hâdise İngiliz belgelerine “*Sipahi Ayaklanması*” olarak geçmiştir. Çağdaş Hindu ve müslüman tarihçiler ise mezkûr hâdiseyi *Bağımsızlık Savaşı* olarak adlandırmaktadırlar. Sebepleri, gelişimi ve sonuçları için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Esbab-ı Beğavât-ı Hind*, 1858; Syed Muinulhaq, *The Great Revolution of 1857*, Karachi 1968; Henry Duberly, *Suppression of Mutiny 1857-58*, London 1888.

<sup>13</sup> Ahmed Han'ın, hiçbir zaman tasvip etmediği bu savaşın yenilgiyle neticelenmesinin akabinde kapıldığı umutsuzlukla Batının üstünlüğünü kabul eden bir sürece girdiği, Aralık 1889'da düzenlenen eğitim konferansında söylediği şu sözlerden anlaşılabilir: “(...)Halkımın dertleri ile muzdarıptım, umutsuzluğa kapıldım. Müslümanların eski ihtişamlarını yeniden kazanmalarına dair hiç bir umudum kalmadı. Bu trajedinin içine hapis oldum. (...)” O bir ara Mısır'a hicret etmeyi dahi düşünmüştü. bkz. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 34-35.

<sup>14</sup> Hali, *Hayat-i Jawed*, s. 31.

re sahip olduğunu, İncil'in iddia edildiği gibi mânâ olarak kendisinden çok fazla şey kaybetmediğini vurgulamış<sup>15</sup> ve Hıristiyanlara karşı daha ılımlı yaklaşılması için çabalamıştır. Kimi müellifler onun bu yaklaşımının siyasî amacının müslüman halkı İngilizlere karşı ısındırmak olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>16</sup> Ahmed Han'ın bu devrede geleneksel öğretilerle ciddi anlamda ters düşmediği ve daha ziyade savunmacı bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir.<sup>17</sup>

### 3. Modernist Dünya Görüşünü Benimsediği Dönem (1870-1898)

Ahmed Han'ın yaşamındaki en önemli dönüm noktalarından birisi "kendisine bir rüyalar ülkesi, bir ütopya ve cennetin ta kendisi gibi görünen"<sup>18</sup> İngiltere'yi ziyaret edebilme fırsatını değerlendirmesi ve on yedi ay orada kalmasıdır. Bu gezi ona, kendi tabiri ile *İslâm'a değil de, geleneksel görüşlere bağlı kalmanın müslümanları geri bıraktığını* öğretmiştir. Bu nokta, Ahmed Han dahil, modernist dünya görüşünü benimseyen kişilerin neredeyse tamamı tarafından çok fazla önem atfedilen bir anlayışa kapı açmıştır: Onlar, "İslâm dünyasında, askerî yenilgilerle gelen moral bozukluğunun, kötüye doğru gidişle birlikte gelen Batının üstün ve müslümanların geri kalmış, aydınlanmaya muhtaç insanlar olarak algılanmasının faturasını İslâm'a değil de (çünkü bu ne siyaseten ve ne de itikâden mümkündü, zira doğrudan kişinin kendisini inkarı anlamına geliyordu), geleneğe, (daha geniş anlamıyla müslümanların İslâm'ı yaşama şeklinin ve sürecinin ifadesi olan tarihe) çıkarttılar."<sup>19</sup> Ahmed Han'ın, din ve gelenek (tarih) arasında nasıl bir ayırma gittiği, yakın arkadaşı Muhsinu'l-Mülk'e yazdığı mektupta yer alan şu ifadelerden anlaşılabilir:

"Eğer insanlar körü körüne taklidden kaçınmazlar, yollarını aydınlatacak ışığın Kur'an ve sahih hadiste bulunabileceğine inanmazlar ve din ile çağın bilimlerini uzlaştırma yoluna gitmezlerse Hindistan'da İslâm'ın esamisi okunmayacaktır."<sup>20</sup>

15 May, *Evolution*, s. 43. Bu eserin analizi ve bazı pasajlarının İngilizce'ye çevirisi Troll tarafından yapılmıştır bkz. Troll, *Ahmad Khan*, s. 236-242.

16 May, *Evolution*, s. 44.

17 Baljon, *Religious Ideas*, s. 48-49.

18 Mujeeb Ashraf, *Muslim Attitudes towards British Rule and Western Culture in India in the First Half of the Nineteenth Century*, Delhi 1982, s. 239.

19 İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe, Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarih Telakkisi", *Dergâh*, IX/105 (Kasım 1998), s. 1, 19-26.

20 Ahmed Han, *Hutebât-ı Sör Seyyid*, Bada'un 1931, s. 55'ten nkl. May, *Evolution*, s. 46.

Ahmed Han'a göre "sorun, zamanın, sonradan ortaya çıkan ve dinin özünü teşkil etmeyen birtakım yeni gelişmeleri İslâm'ın üzerine yüklemiş olmasıydı ve bu yüzden yapılacak olan *gerçek İslâm*'ın öncelikle müslümanlara, fakat aynı zamanda *müslüman olmayanlara tanıtılmasıydı*."<sup>21</sup>

Burada akla gelen soru, Ahmed Han'ın geleneksel kabullere sahip biri iken nasıl olup da böylesi bir dönüşüm geçirdiği ve önceleri rahatlıkla benimsediği görüşlerin tam tersini savunmaya meylettiğidir. Onu köklü bir dönüşüme iten esas unsur, acaba yakın arkadaşı Hali'nin belirttiği gibi *eski tarz üzere* yeterli bir eğitim almaması<sup>22</sup> sebebiyle, *eski bilimlerin ona tabakküm edememesi* (vurgular bizim), ve dolayısıyla kendi ilmî ve fikrî gelişiminin doğal bir sonucu olarak mı belirmektedir; yoksa, yaşadığı şartların doğal bir sonucu olarak bir oto sansür uygulamak zorunda mı kalmıştır? Bu kabil soruların cevabını bulmak, başta da vurguladığımız gibi o döneme dair ayrıntılı bir bilgi ve biyografik malumatla mümkün gibi gözükmektedir.<sup>23</sup>

21 Troll, *Ahmad Khan*, s. 127-128 (Vurgular bizim). Muhammed Abduh'un (ö. 1905) da benzer görüşleri paylaştığını söyleyen Fazlur Rahman'ın bu konudaki değerlendirmeleri için bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M. Dağ-M. Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1996, s. 302-303.

22 Hali, Ahmed Han'ın eğitimi hakkında yorum yaparken, onun yetersiz bir eğitim aldığı, ancak bu durumun onun kariyerinde bir şans olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Ahmed Han, o ortamda ve *eski tarz üzere* ciddi bir eğitim alabilse idi, *eski bilimlerin* ona *tabakküm* edecekti ve bu durum da onda değişik bakış açılarını görüp kavrayabilecek bir yetenek bırakmayacaktı (Hali, *Hayat-i Jawed*, s. 42, 52. Vurgular bizim). Ancak genel kanaate göre Ahmed Han'ın aldığı eğitim yeterlidir. Zaten bu iddiayı ileri süren müellif de Ahmed Han'ın yukarıda zikrettiğimiz disiplinlerle ['eski bilimlerin'] ilgili okumalarına otuz yaşlarında devam ettiğini belirtmektedir (Hali, *Hayat-i Jawed*, s. 53). Baljon'un Ahmed Han'ın dinî düşüncesinin dayanaklarını incelediği çalışmasında zikrettiği Şah Veliyyullah, Câhiz, Hişam b. Amr el-Fuvâtî, Ebu Musa İsa b. Sabih el-Muzdar gibi isimler ve İhvanu's-Safa (Baljon, *Religious Ideas*, s. 91-92), onun geleneği bildiğinin ve bir şekilde kullandığının kanıtı olarak ele alınabilir. Ahmed Han'ın *eski bilimlerin tabakkümü*nden kurtulup farklı bakış açılarına sahip olmasının sebepleri, daha farklı yerlerde aranmalıdır ki, bu çalışmanın bir amacı da bunu tespit etmektir. Aldığı eğitimin niteliği ile ilgili tartışmalar için bkz. Muhammad Suhayl Umar, "A Note on Indian Modernism", *Iqbal Review*, XXXVI/3 (1995), s. 130-132.

23 Burada zikredilen sorularla benzerlik arzeden soruları, İsmail Kara, genelde çağdaş İslâm düşüncesi incelemelerinin, özelde çağdaş Türk düşüncesinin din hakkındaki metodolojik problemlerini incelediği makalesinde Muhammed Abduh bağlamında dile getirmektedir. bkz. İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme Yahut Modernleşme Teşebbüslerinin Dinleşmesi, Metodolojik Problemler", *Dergâh*, XII/136 (Haziran 2001), s. 15 vd.

### III. Ahkâmın Dünyevîleşmesi

Seyyid Ahmed Han, yaşamının yaklaşık son otuz yıllık bölümünü yukarıda kısmen değindiğimiz *gerçek İslâm*'a dönüş ve onu müslüman olmayanlara tanıtmak için uğraşmakla geçirmiştir. İngiltere dönüşünde çıkarmaya başladığı *Tehzîbu'l-Ahlak* adlı aylık gazete sadece İslâmî ilimlere ilişkin tartışmaların yer aldığı bir forum niteliği taşıyor; aynı zamanda müslümanların yerleşik hale gelmiş âdet ve sosyal alışkanlıklarının rasyonalist bakış açısıyla tartışıldığı ve kendisinin yapmak istediği reformların seslendirildiği bir vasıta işlevi de görüyordu.<sup>24</sup> Bu reformların niteliğini Osmanlı Devleti'nde batılılaşma çabalarında bulunan çağdaşları tarafından da sıklıkla başvurulan Luther metaforu<sup>25</sup> belirlemekteydi: “Gerçek şu ki, Hindistan bugün sadece Stele veya Addison'a değil, öncelikle bir Luther'e ihtiyaç duymaktadır.”<sup>26</sup>

O, dinî konulardaki reformlarını, *bu konu için en emin ve en müsaait yol* olarak nitelenen<sup>27</sup> bir tefsir yaparak belirledi. Bu tefsirinde temelde Allah'ın varlığı ve vâcibu'l-vücûd oluşu, birliği, ebediliği, yaratması, vahyin mahiyeti, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve hâtemü'l-enbiya oluşu gibi meselelerden hareketle yeni bir ilm-i kelâm oluşturulmasını savunurken;<sup>28</sup> öte yandan fıkıh, hadis ve tefsir ilimleri ile bunların dayandığı prensiplerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ileri sürerek<sup>29</sup> Kur'an'ın ahkâm açısından durumu, hadis-Kur'an ilişkisi, icma ve ictihad gibi usûle müteallik konular ve oruç, riba, kölelik, hacc, cihad, recm gibi furû-ı fıkıh konularını tartışmıştır. Bu tartışmalarda en önemli dayanağı dinî ve dünyevî meseleler arasında bir ayrıma gitmesi ve bu kavramlara yüklediği içeriğin zaviyesinden furû-ı fıkıha ait ahkâmı değerlendirmesidir. Konuyla ilgili görüşlerini

24 Mazharuddin Siddiqui, “Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan”, *Islamic Studies*, VI (1967), s. 290. *Tehzîbu'l-Ahlak* 1870-1876 yılları arasında yayınlanmıştır.

25 Osmanlı Devleti'nde Luther tarzı bir reform arzusunun, özellikle Kur'an çevirileri bağlamında ele alınışı için bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kitabevi, İstanbul ts., s. 224-248.

26 Ahmed Han, *Makalât-ı Sör Seyyid*, Meclis-i Terakkî-yi Âdab, Lahor 1962, X, 50'den nkl. Siddiqui, “Religious Thought of Sir Sayyid”, s. 50.

27 Aziz Ahmed bu bağlamda şunları söylemektedir: “Kur'an'ın modernist yorumu büyük oranda çok güçlü. Bu sebeple onun ilahiyat alanındaki çalışmalarının büyük bir kısmının Tefsir ile ilgili olması şaşırtıcı değildir.” Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 61.

28 May, *Evolution*, s. 46.

29 Mustafa Öz, “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA*, II, 74.



ve yaşadığı dönüşümü belirtmek için Ahmed Han, Sünnî inanişâ bağlı olduğu dönemde yazdığı *Râh-ı Sünnet der redd-i bid'at* adlı risaleye atıfla şunları söyler:

“Bu risale iki bölüme ayrılır: İlk bölüm, İslâm inanç esasları ve ibadet şekilleri ile ilgilidir ki, benim şimdi *din* olarak nitelediğim budur. İkinci bölüm ise yeme, içme, giyinme, başka insanlarla ilişkiler gibi sosyal alışkanlıklarla ilgili meseleler ve kültür (*temeddün*) ve muâşerete dairdir. İnanç esasları ve ibadet şekilleri ile ilgili yazdığım her şeyin bugün için de geçerli olduğunu düşünüyorum; ancak o zamanlar dine dahil ettiğim kültür ve muâşeretle ilgili konular için aynı şeyi söyleyemem. Bunları dine dahil etmek büyük bir hata[ydı].

Gerçek şu ki, *eğitim hayatıma başladığım günden itibaren dinin*, hem salt dinî meseleleri ve hem de dünyaya dair konuları kapsadığı fikri bende yer edinmeye başlamıştı. Bu risâleyi de bu ön kabullerim doğrultusunda yazmıştım. Burada dinî ve dünyevî meselelerin birlikte zikredilmesinin sebebi budur. Ancak, [bu meseleleri] *çok daha dikkatli düşündükten ve Tanrı ve peygamberin hükümlerini dikkatlice tetkik ettikten sonra* ikisi arasında ayırım yapmam gerektiğini öğrendim. Şimdi dinî meselelerle dünyevî meseleler arasında bir ayırma gitmeyerek her ikisini de -sanki dini oluşturuyorlarmışçasına- eşdeğer tutmanın büyük bir hata olduğuna inanıyorum”.<sup>30</sup>

Bir başka çalışmasında, yeni baştan anlam verdiği bu kavramları daha ayrıntılı bir şekilde tanımlar ve mahiyetlerini şu şekilde belirler:

“Din, Kur’an-ı Kerim ve mütevâtir hadislerde yer alan iman esasları ve ibadet şekillerinden ibarettir. O vahyedilmiştir ve kesinlikle değişime konu olmaz. (...) Dünyevî meseleler ise peygamberin ilgilenmediği, ikincil derecedeki işlerdir ve bunlar zaman ve mekânın değişimi ile değişir. Şayet biz, dünyevî meseleleri peygamberlik vazifesine dahil edersek, zamanın değişimi ile başka bir peygamberin gelmesini beklemek zorunda kalacaktık ki bu, hatm-i nübüvvet anlayışına zıt bir durumdur. Oysa Hz. Peygamberle sona eren ‘din’ idi, ‘şeriat’ değil.”<sup>31</sup>

Bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Ahmed Han, dinî meselelerle vahye müstenit kaynaklarda yer alan iman esasları ve ibadet şekillerini

30 Ahmed Han, *Makâlât-ı Sör Seyyid*, V, 428-429’dan nkl. Siddiqui, “Religious Thought of Sir Sayyid”, s. 294 (Vurgular bizim).

31 Ahmed Han, *Tehzîbu’l-Ahlak*, II, 141; Ahmed Han, *Tefsîru’l-Kur’an*, III, 19-21’den nkl. Dar, *Religious Thought*, s. 241; Siddiqui, “Religious Thought of Sir Sayyid”, s. 295; Siddiki, Ahmed Han’ın bir başka çalışmasına atıfla (*Makâlât-ı Sör Seyyid*, IX, 10) onun dünyevî işlerle ilgili olsa dahi ahlâkî hükümleri de ‘din’in kapsamına aldığını belirtir.

kasdetmektedir ve bu haliyle din, onun anlayışında şahsî dindarlık mesebesine indirgenmektedir.<sup>32</sup> Bunların dışındaki meseleler ise dünyevî meseleler olarak adlandırılmakta ve toplumların gelişimine paralel olarak insanlık tarihi boyunca yavaş yavaş gelişmek zorunda olan ve dolayısıyla da değişen ahkâm bu çerçeveye dahil edilmektedir.<sup>33</sup>

Kendi devrine kadar gelen, şeriatın ilâhî menşeli olduğu inanisinden ise ona göre, “insan mamûlü emir ve hükümlere, dinî emirlere benzer değişmez bir tabiat verilmesine sebebiyet veren ulema suçludur.”<sup>34</sup> Ahmed Han, bu din anlayışına, “*bu meseleleri çok daha dikkatli düşündükten*” ve “*Tanrı ve peygamberin hükümlerini dikkatlice tetkik ettikten sonra*” ulaştığını iddia etmektedir. *Dikkatlice tetkik ettiğini* belirttiği temel iki kaynaktan ve icmadan bu görüşüne dayanak aldığı noktalar şunlardır:

#### a. Kur’an-ı Kerim

Ahmed Han, Kur’an-ı Kerim’i dinî ve dünyevî meseleler ayrımı açısından şu şekilde değerlendirmektedir:

“Kur’an’ın bütün içeriği dinî değildir. Bazı müfessirlerin de belirttiği gibi, ancak beş yüz veya daha az ayet dünyevî mahiyet arz etmektedir. Ancak Kur’an’da zikredilen dünyevî meseleler, onların dinin bir parçası olduğu anlamına gelmez.”<sup>35</sup>

Ahmed Han burada Kur’an ayetlerinin, ilk dönemlerden itibaren bir kısım ulema tarafından benimsenen<sup>36</sup> ahkâm ayetleri-diğer ayetler şeklindeki tasnifini dinî-dünyevî meseleler ayrımı olarak ele almakta ve Kur’an-ı Kerim’de de din dışı meselelerin yer aldığını iddia etmektedir. Buradaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ona göre dünyevî meseleler sadece vahiyde zikredilmeyen meselelerden ibaret değildir; bilakis Kur’an-ı Kerim’de de dünyevî meseleler yer almaktadır.

32 Ahmed Han’ın din anlayışıyla ilgili olarak bkz. Sheila McDonough, *Muslim Ethics and Modernity: A Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Mawdudi*, Wilfred Laurier University Press, Ontario 1984, s. 42 vd.

33 May, *Evolution*, s. 72.

34 Ahmed Han, *Makalât-ı Sör Seyyid*, IX, 11’den nkl. May, *Evolution*, s. 72; Siddiqui, “Religious Thought of Sir Sayyid”, s. 293.

35 Ahmed Han, *Makalât-ı Sör Seyyid*, V, 8-9’dan nkl. Mazharuddin Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 127.

36 Elimizde mevcûd ilk ahkâm ayetleri tefsiri Mukatil b. Süleyman’a (v. 150/767) ait olan *Tefsîru hamsi miati ayetin mine’l-Kur’an* adlı eseridir.

Ahmed Han, tefsirine giriş olarak kaleme aldığı *et-Tabrîr fî usûli't-tefsîr* (1892) adlı risalesinde amacını şöyle ifade eder:

“Klasik tefsir literatüründe, farklı ve geniş iklimlerde, gelecek çağlar için kılavuzluk edecek ilkelerin altının çizilmesi, yedinci yüzyılın başındaki Arapların şartlarından çok daha farklı şartlarla karşılaşabilecek müslüman topluluğun herhangi bir meselesinin çözümü için *nihai bir kaynak olarak Kur'an'ın konumunun belirlenmesinin* sözkonusu olmaması dolayısıyla var olan boşluğu doldurmak.”<sup>37</sup>

Bu risâlede müellif, tefsir ile ilgili görüşlerini on beş maddede özetlemiş ve netice olarak Allah'ın kelâmı (*word of God*) olarak betimlediği Kur'an ile, Allah'ın işi (*work of God*) olarak ifade ettiği tabiat arasında tam bir uyum olduğu sonucuna varmıştır.<sup>38</sup> Bu yargıyı Kur'an-ı Kerim'in zamanın değişimine uyum göstermesi gerektiği yönündeki kanaati için bir çıkış noktası olarak alan Ahmed Han, “*Sana kitabı indiren O'dur. O'nun (Kur'an) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri ise müteşabihdir (...)*”<sup>39</sup> ayetini yorumlarken, Kur'an'da birincil ve ikincil derecede önem verilen konular olduğu iddiasını yinelemekte ve ikincil derecedeki hükümlerin varlığını, İslâm'ın tam bir tabiat dini olduğunu ve dolayısıyla da her dönemin kendine has şart ve anlayışı ile uyum içinde olduğunu gösteren bir kanıt olarak ele almaktadır:

“*Zaman ve şartların değişmesi, insan bilgi ve tecrübesindeki artış ile insanların zihni bakış açılarında da değişiklikler olmaktadır ve bu müteşabih ayetler, önceki çağların insanların hiçbir şekilde akıllarına gelmesi mümkün olmayan mânâları ifşâ etmelidir. Bakışlarımızı geçmişle sınırlarsak Kur'an'ın gerçek amacını bulamayız.*”<sup>40</sup>

Ahmed Han'ın bu bakış açısından hareketle, Kur'an ayetlerini o güne kadar rastlanılmayan biçimde yorumladığı, yani kendisinin de dediği üzere *önceki çağların insanların hiçbir şekilde akıllarına bile gelmeyecek* değerlendirmelere gittiği görülmektedir.<sup>41</sup> Ancak bu değerlendirmeler kendi çağdaşları için dahi son derece aykırı bulunmuş olsa gerek ki, en yakın arkadaşlarından bile çok sert tepkiler al-

37 Ahmed Han, *et-Tabrîr fî usûli't-tefsîr*, s. 4'ten nkl. Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 53.

38 Abdülhamit Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 341.

39 Âl-i İmran, 3/7.

40 Ahmed Han, *Hutebât-ı Ahmediyye*, s. 387; Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 35-36'dan nkl. Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 57; Dar, *Religious Thought*, s. 266-267 (Vurgular bizim).

41 Örnekler için bkz. Birişik, *Tefsîr Ekolleri*, s. 329-342.

mıştır.<sup>42</sup> Son olarak Kur'an-ı Kerim'i, herkes tarafından ulaşılabilir ve herkesin rahatlıkla kendisinde hakikati arayabileceği bir kitap olarak nitelemiştir.<sup>43</sup>

Onun, dinî-dünyevî ahkâm ayırımını temellendirmeye çabalarken başvurduğu konulardan birisi de tefsirinde ele aldığı nesih anlayışdır. Kur'an'ın mevsûkiyetine hâlel getireceğini iddia ederek klasik nesih anlayışını reddeder<sup>44</sup> ve bu konuda esas tartışmanın şu minval üzere cereyan etmesinin gerektiğini ve ancak bu durumda akılcı ve faydalı olacağını belirtir:

42 Yakın arkadaşı Muhsinu'l-Mülk, Ahmed Han'ın *Makâlât*, adlı eserinde (II, 201-202) yer alan mektubunda şunları söylemektedir: “Sen müslüman müelliflere iyiden iyiye küfürler edip onları Yahudî mukallidi diye yaftalar-ken günümüzün dinsizlerinin sözleri üzerine öylesine inanç besliyorsun ki, onları araştırılıp sağlamlığı ortaya konmuş yakını bilgiler olarak kabul edip ayetler için Kur'anî model olarak takdim ediyorsun. Komik olan şudur ki sen bu görüşleri te'vil bile etmiyorsun, ([bunları] te'vili küfür kabul ediyor olmalısın!) aksine Kur'an'ın sahih ve aslı tefsiri olarak anlıyorsun. Halbuki ne siyak-ı kelim, ne elfaz-ı Kur'anî ve ne de Arap kullanışı bunları desteklemektedir.” (bkz. Birışık, *Tefsir Ekolleri*, s. 330.)

43 Ahmed Han, *Tasnîfât-ı Ahmediyye*, II, 465; Ahmed Han, *Makâlât*, XI, 498'den nkl. Troll, *Ahmad Khan*, s. 130. Bu görüşlerinin, Luther'in din adamlarının Kutsal Kitab'ı kendi arzularına göre yorumlama ayrıcalığının olmadığı, her hıristiyanın onu yorumlama hakkına sahip olduğu yönündeki görüşleri ile benzerliği ise açıktır. Brown, başta Ahmed Han olmak üzere Hint alt-kıtasında misyoner müsteşriklerle irtibata geçen kişilerin Protestanların gelenek ve dinî metinlere eleştiri yöneltme tarzını benimsediğini iddia etmektedir. bkz. Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 21.

44 Kur'an-ı Kerim'de yer alan her hangi bir hükmün neshinin imkansız olduğunu belirten Ahmed Han, klasik nesih anlayışının temel dayanağı olan “Biz bir ayeti nesh eder veya unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz” (Bakara, 2/106) ayetini yorumlarken buradaki *ayet* kelimesinin, Kur'an'ın bir cüzü anlamında anlaşılmasını yanlış bulur. Ona göre bu kelime, İslâm'ın gelmesi ile neshedilen, önceki peygamberlerin şeriatlarına ve onların yerine ikame edilen İslâm şeriatına işaret etmektedir. Ayete geçen *nesh* ve *unutturma* kelimelerine, önceki alimler yanlış anlam vermişler ve her biri tamamıyla “uydurma” olan hadislerin de yardımıyla, Kur'an'ı bir şairin not defterine çeviren saçma bir nesih teorisi geliştirmişlerdir. Ahmed Han, neshi temellendirme amaçlı kullanılan diğer iki ayeti de, yani “Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır” (Ra'd, 13/39) ve “Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirirsek...” (Nahl, 16/101) ayetlerini de aynı şekilde yorumlar ve bunların da kesinlikle klasik nesih anlayışını destekler mahiyette kullanılmayacağını iddia eder. Ayrıntıları için bkz. *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 162 vd.'dan nkl. May, *Evolution*, s. 57; Baljon, *Religious Ideas*, s. 53.

- i. Önceki peygamberlerin getirdikleri ahkâmın hangileri yenisi ile değiştirilmiş veya top yekûn neshedilmiştir?
- ii. Hangi hükümler ilk başta İslâm tarafından yürürlüğe konmuş iken, sonradan neshedilmiş veya başka hükümlerle değiştirilmiştir?”<sup>45</sup>

Bu bağlamda kendisine yöneltilebilecek, “o döneme kadar gelen nesih anlayışını bir çırpıda nasıl göz ardı ettiği” yolundaki bir itirazı da peşinen cevaplar ve şartlara bağlı olarak ahkâmın değişmesi olgusuna açıklık getirir:

“Bizden önceki alimlerin görüşleri bizi bağlamaz, onların yaptıkları tarifleri benimsemek zorunda değiliz. *Dinin bütün hükümleri katî şartlara dayalı olmalıdır.* Eğer cüzî bir hüküm, bir başka cüzî hüküm ile, -yürürlüğe girdiği şartlar hâlâ geçerliliğini koruduğu halde- değiştirilirse, bizim ikinci hükmün birinciyi neshettiğini söylemeye hakkımız vardır. *Ancak bizzat şartlar değişmiş ise, eski hükmün yerine yenisini koymanın adı nesih olmaz.* İlk durumda zikredilen değişiklik türü [nesih olan], *Tanrı'nın hikmet ve bilgeliliğine aykırı* iken, ikinci durumdaki değişiklik, bizzat kendisinin ilerleyen bir vahiy [süreci] içerisinde bizlere gösterdiği hikmetinin bir işaretidir.”<sup>46</sup>

Ahmed Han, klasik anlamdaki neshe katî bir şekilde karşı çıkarken, nasıl ve ne şekilde tespit edileceğini, hangi kriterlere göre belirleneceğini belirtmediği ve fakat her fikhî hükmün konulmasına mesnet teşkil ettiğini varsaydığı *şartların* değişimi ile nassların artık yürürlükte kalamayacağını, ancak şartların geri gelmesi ile birlikte hükmün de tekrar uygulamaya gireceğini ileri sürmektedir.

Onun neshe dair kanaatlerinden ve muhkem ile müteşabih ayrımına getirdiği yorumdan anlaşılan, Kur'an'ın dinî ve dünyevî meseleler arasında bir ayrımına gittiği ve dünyevî meselelerin her çağa mahsus bir yorumunun olması gerektiği, hadis ve önceki alimlerin sözlerinin bağlayıcılığından kurtularak 19. yüzyılın hakim anlayışları olan *akılcı* ve *bilimci* bakış açılarıyla Kur'an-ı Kerim'in yorumlanabilmesi gerektiğidir.<sup>47</sup>

45 Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 131'den nkl. Dar, *Religious Thought*, s. 231.

46 Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 130-133'ten özetle aktaran Dar, *Religious Thought*, s. 232 (Vurgular bizim).

47 Dar, *Religious Thought*, s. 270-271. Ahmed Han'ın, devrinin bilimsel verilerinden hareketle Kur'an ayetlerini yorumlayışı ve örnekleri için bkz. Düzgün, *Entellektüel Modernizm*, s. 101-102; Birişik, *Tefsîr Ekolleri*, s. 336-337.

Klasik doktrinde tamamıyla anlama sorunu ile ilgili olarak ele alınan muhkem ayet-müteşâbih ayet ayrımının yer aldığı ayetten<sup>48</sup> hareketle Kur'an'ın birincil ve ikincil dereceden önem verdiği konuların olduğu sonucuna varan Ahmed Han, Kur'an'ın hangi ayetlerinin müteşâbih olduğunu ayrıntılı bir şekilde belirtmemektedir. Ancak kendisine ait ifadelerden onun da bu ayette anlama ile ilgili bir problemin dile getirildiğini benimsediği anlaşılmaktadır. *Zaman ve şartların değişmesi, insan bilgi ve tecrübesindeki artış* ile insanların bu müteşâbih ayetlerden hareketle, *bir tabiat dini olan İslâm'ın mevcut şartlarla uyum içerisinde olmayan* ahkâmının değişmesi gerektiği şeklindeki iddiasından onun, müteşâbih olan ve dolayısıyla ikincil derecede önem arz eden ayetlerle, dünyevî olarak nitelediği fikhî ahkâmın da dahil olduğu bir kısım ayetleri kasdettiğini ileri sürmek mümkündür. Ancak, geleneksel anlayışa göre anlamı açık bir şekilde anlaşılan ayetler olarak tarif edilen muhkem ayetler, fikhî ahkâmı havi olan ayetleri de kapsamaktadır ve dolayısıyla bu ayetlerin, birçok mânâya delalet edip bu manalardan hangisinin kasdedildiğini tayin için haricî bir delile ihtiyaç olan müteşâbih ayetler içerisinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Üstelik gelenek, müteşâbih ayetlerin muhkem ayetler doğrultusunda anlaşılmasını öngörür.<sup>49</sup>

Ahmed Han, Kur'an-ı Kerim'in bizzat yapmadığı ve fakat ilk dönemlerden itibaren ulemanın bir kısmının Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden hareketle belli sebepler tespit ederek meseleleri ortaya koymak için,<sup>50</sup> yani hüküm kaynağı olabilecek ayetleri, hüküm kaynağı olamayacak ayetlerden tefrik edebilmek için benimsediği ahkâm ayetleri-diğer ayetler ayrımını temel alarak dinî-dünyevî ayrımına gitmekte, ancak bu ayrımı tutarlı bir şekilde kendi çıkarsaması için kullanmamaktadır. Zira, eğer ona göre Kur'an-ı Kerim'in dinî olan kısmı ahkâm ayet-

48 Ayetin tam metni şu şekildedir: “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri ise müteşâbihdir. İşte kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun te'viline yeltenmek için müteşâbih ayetlere yapışıp, onlarla uğraşır dururlar. Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: 'O'na inandık. Hepsi Rabbimiz tarafından' derler. Bu inceliği ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar.*” (Âl-i İmran, 3/7).

49 Bir tefsir usûlü problemi olarak ele alınan bu ayrımın klasik doktrindeki değerlendirilişi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 18-134.

50 Bu ayrımı esas alan ulemanın amacının, “entelektüel bir gayret olarak Kur'an-ı anlamının ötesinde bir şey” olduğuna dikkat edilmelidir. bkz. Tahsin Görgün, “Fakihlerin Kur'an'ı Anlama Usûlü”, *II. Kur'an Haftası Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1996 içinde, s. 112-113.

lerinden oluşuyor ise, aşağıda örnek olarak zikredeceğimiz ve kendisinin dünyevî ahkâm olarak ele aldığı hırsızlıkla ilgili had cezası, kölelik ve cihad tamamıyla ahkâm ayetleri içerisinde yer almaktadır ve kendi ifadesi ile söylersek, “hiçbir şekilde değişime konu olmaması” gerekmektedir. Eğer ahkâm ayetleri dışında yer alan ayetler dinî olan kısmı oluşturuyorsa bu sefer de, yine kendisinin dini oluşturduğunu iddia ettiği ibadet şekilleri ahkâm ayetleri içerisinde yer almakta ve her halükârda çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır.

#### b. Hadisler

Devrinin önde gelen oryantalistleri William Muir (ö. 1905) ve Alois Sprenger (ö. 1893) tarafından altı temel hadis kitabına yöneltilen hadis eleştirilerini kendisine hareket noktası alan<sup>51</sup> ve hadisin sıhhatini tespit için yeni bir usûl teklif eden Ahmed Han’ın,<sup>52</sup> din-dünya ayrımı için kendisine dayanak olarak aldığı hadis daha sonraları bu iddiayı gündeme getirenler tarafından da sıklıkla kullanılacak olan<sup>53</sup> hurmaların aşılması ile ilgili hadistir. Hadisin sonunda yer alan “(...) siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz, size, dininizle ilgili bir şey emrettiğimde ona uyun, dünyanızla ilgili bir şey emrettiğimde ise unutmayın ki ben de sizin gibi bir insanım” ifadesinden hareketle şunları söyler:

“İki çeşit hadis vardır. Doğrudan dinî meselelerle ilgili olanlar ve dünyevî meselelerle ilgili olanlar. Dünyevî olanlar dinin temelini oluşturmazlar, dolayısıyla onlarla amel edip etmemek serbesttir. (...) Mevcut hadisleri şu dört başlık altında toplayabiliriz:

- i. Dinî meselelerle ilgili olanlar,
- ii. Hz. Peygamberin yaşadığı çağdaki şartlara uygulanabilir olanlar,
- iii. Bütün insanlığın durum ve şartlarına uygulanabilir olanlar,
- iv. Siyasî ve idarî meselelerle ilgili olanlar.

Bu tasnifin son üç maddesinde yer alan hadislerin vahye müstenid bir mesaj taşıyıp taşımadığına karar verilmelidir. Hz. Peygamber’e itiba dinî meselelerle sınırlıdır. Fakat biz onu her sahada takip etmeye çalışıyoruz. Halbuki ilk maddede yer alan hadislerin, katî bir biçimde sa-

51 Mezkur şahıslar ile Ahmed Han’ın hadis bağlamındaki ilişkileri ve görüşlerindeki benzerlikler için bkz. Brown, *Rethinking Tradition*, s. 32-37; Wahidur Rahman, “Modernist Muslim Approach to Hadith”, s. 16.

52 Ahmed Han’ın teklif ettiği usûlün ayrıntıları için bkz. Ahmed Han, *Tasnîfât-ı Ahmediyye*, II, 408; Ahmed Han, *Makâlât-ı Sövr Seyyid*, I, 32, 87, XI, 399, 401; Troll, *Ahmad Khan*, s. 132-141.

53 Örnek olarak Muhammed Abduh zikredilebilir, bkz. Sıddıkî, *Modernist Düşünce*, s. 126.

hih olduğu belirlenir ve vahyedilmiş bir hakikati havi olduğu tespit edilirse, o hadisle amel etmek gerekir; ancak diğer üç maddede yer alan hadislere uymak zorunda değiliz; dilersek onlarla amel ederiz, ancak, şartlar ve zamanın gerekleri ile uyuşmuyorlarsa onları bir kenara bırakabiliriz.”<sup>54</sup>

Ahmed Han’ın hurmaların aşılınması ile ilgili hadisi din-dünya ayrımına mesnet olarak kullanması durumunda şu kabilden sorular kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: Eğer dinî olan, salt inanç esasları ve ibadet şekillerinden ibaretse ve bunun dışındaki meseleler dünyevî ise, Hz. Peygamber niçin, hadisteki ifadeyi ödünç alırsak, ‘kendisinden çok daha iyi bilenlerin olduğu’ dünyevî bir iş olan devlet başkanlığını başkalarına tevdi etmemiş, insanlar arası anlaşmazlıkları kendisi çözmüş, çarşı-pazar düzeni için birtakım ilkeler vazetmiş, ordu komutanlığı yapmış ve Ahmed Han’ın dünyevî olarak nitelediği daha pek çok işi kendisi ifa etmiş ve ilk devir müslümanları ona bu hususta müdahalede bulunmamışlardır?<sup>55</sup> Burada vurgulamaya çalıştığımız, her tasnifin bir kurgu olduğu ve dolayısıyla Ahmed Han’ın yaptığı tasnifin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğidir. Mezkûr hadis de anlamını, Hz. Peygamber’in tasarruflarının tasnifi bağlamında kazanmaktadır: Hz. Peygamber’in tasavvurundaki dinî-dünyevî ayrımı, modern çağın seküler zihniyeti zaviyesinden yansıyan ve Batılı dünya görüşüne ait bir ayırım olmaktan ziyade, onun hayatı boyunca hiçbir şekilde ilgilenmediği, tamamıyla özel bir birikim ve tecrübe isteyen ve hakkında vahye müstenit bir bilginin olmadığı konularla ilgili bir ayırım olsa gerektir. Hadis-i şerifteki olay da bu kanıyı destekler mahiyettedir. Kuşkusuz bu konuların, kişilerin dinî sorumluluk alanından bütünüyle bağımsız olduğunu söylemek imkânsızdır.

### c. İcma ve İctihad

Yukarıda görüldüğü gibi temel iki kaynağın din ve dünya ayrımına gittiğini ileri süren Ahmed Han, aynı bağlamda “ilerleyen bir kavram olarak kabul ettiği” icmaa da “yeni ortaya çıkan meseleleri çözmek için

54 Ahmed Han, *Makalât*, V, 54; Ahmed Han, *Hutebât*, s. 214’ten nkl. Dar, *Religious Thought*, s. 112; Ahmed Han, *Tebzîbu’l-Ahlak*, II, 532’den nkl. Baljon, *Religious Ideas*, s. 61; May, *Evolution*, s. 66.

55 Hz. Peygambere itaati emreden ayet-i kerimelerde de onun bu tasarrufları arasında bir ayırımın yapılmamış olması ve ona itaatın mutlak olarak zikredilmesi bu konuda bir fikir verebilir. Ancak konunun Hz. Peygamberin icthadı meselesi ve tasarruflarının tasnifi ile ilgili boyutu, müstakil bir incelemeye konu olacak kadar derinliklidir.



zamanla birlikte yürüme”<sup>56</sup> görevini vermektedir. Bu sebeple bazen, ashabın katî bir mesele üzerindeki icmâını bile, şartların değişmesi sebebiyle yeni icmân onun yerini alması gerektiğini ileri sürerek reddeder. Ona göre “önceki alimler tarafından ulaşılan icma -*eğer şartlar değişmiş ise*- artık bağlayıcılığını yitirmiş demektir. Geçmişteki muteber alimlerin icmâı, şimdi geçerli olmayan farklı bir durumda gerçekleşmiş olabilir. Durumun değişmesi ile onların icmâı gücünü, gerçekte geçerliliğini kaybeder.”<sup>57</sup> Bu tür hükümlerin zamanın talepleriyle mutabık ve Kur’an-ı Kerim’in ruhuyla mütecanis hükümler çıkarabilecek çağdaş fakihlerin hükümlerine herhangi bir sınırlama getirmesi sözkonusu değildir.<sup>58</sup>

“Bugün, bizim yüz yüze geldiğimiz problemler, bizi kuşatan şartları en iyi bilen bizler tarafından çözümlenmelidir. Bizden önce yaşamış ve bizim şartlarımızdan bî-haber fakihlerin hiçbir hükmünün -evrensel anlamda- bizi bağladığı iddia edilemez.”<sup>59</sup>

Ahmed Han’ın çözüm önerisine göre:

“(…) yapılacak olan, ictihad kapısını ardına kadar açmaktır. Bu kapının kapalı olduğu inancı hem İslâm dinine ve hem de müslüman topluma ciddi zararlar vermiştir. Modern yaşamın değişken şartları, insan bilgisinin artışı ve müslümanların günümüzdeki tuhaf durumları, bizim kendi problemlerimizi kendi tecrübelerimizin ışığında çözmeyi salık vermektedir. (...) Eğitimli ve ince anlayışlı kişiler Kur’an-ı Kerim’i yorumlama hakkına sahip olmalıdır.”<sup>60</sup>

Ahmed Han ictihad edebilmek için sadece eğitimli ve ince anlayışlı olmanın yeterli görülmesinin, anarşizme sebebiyet vereceği ve İslâm’ın karakteristik bakış açısını ve yaşam tarzını bozacağı yönündeki itirazlara, “orta çağa ait bu kanaatlerin ümmeti dar kalıplara hapsetti-

56 Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma in Islam*, Islamabad 1991, s. 233-234.

57 Dar, *Religious Thought*, s. 270, 275-276.

58 Ahmed Han, *Tefsîru’l-Kur’an*, I, 487; VI, s. 217-218’den nkl. Düzgün, *Entellektüel Modernizm*, s. 86.

59 Ahmed Han, *Tebzîbu’l-Ahlak*, II, 487; Ahmed Han, *Tefsîru’l-Kur’an*, I, 217-218’den nkl. Dar, *Religious Thought*, s. 269-270. O, bu bağlamda, ‘*gayri medenî ülkeler*’ başlığıyla kaleme aldığı bir makalesinde *Mecelle* çalışmalarından ötürü Osmanlı’yı tenkid etmiştir. Ona göre müslümanların yıkılışının gerçek nedeni, her çağın sosyal, siyasî ve idarî meselelerle ilgili bütünüyle yeni bir hukuk sistemine ihtiyaç duyduğunu anlayamamış olmalarıdır. *Tebzîbu’l-Ahlak*, II, 141’den nkl. Dar, *Religious Thought*, s. 116.

60 Dar, *Religious Thought*, s. 265.

ği ve bu tutumun değişmesi gerektiği” cevabını vermektedir.<sup>61</sup> Bu itirazına rağmen, sözü edilen muhtemel sakıncaları kabul eder ve “şahıslar bazında yanılabiliriz ama biz, A, B, C şahıslarının değil; İslâm’ın takipçisiyiz” demek sûretiyle ve serbest icihad faaliyeti neticesinde İslâm toplumunda ortaya çıkacak fikir özgürlüğünün böylesi sorunların sebebiyet vereceği sıkıntılara katlanmak için yeter sebep teşkil ettiğini ve toplumların ancak bu şekilde gelişebileceklerini iddia ederek kendince bir çıkış yolu bulmaya çalışır.<sup>62</sup>

Sir Seyyid Ahmed Han, yukarıda özetlemeye çalıştığımız noktalardan hareketle fikhın furûuna ait meseleler hakkında çeşitli görüşler serdetmektedir. Biz burada onun dinî-dünyevî meseleler ayırımı ve bu ayırımın bir uzantısı olan, şartların değişimi ile birlikte ahkâmın da değişmesi gerektiği iddiası ile ilgili temel tezlerini belirlemede önemli bulduğumuz üç konuyu ele alacağız: Kölelik, hırsıza uygulanan had cezası ve cihad. Bu konuların tamamı Ahmed Han’a göre dünyevî meselelerdir ve dolayısıyla dinî olan, yani değişmez olan kısmı teşkil etmemektedir. Fakat aşağıda da görüleceği üzere Ahmed Han, bu konuları tartışırken, sadece bunların dünyevî meseleler olmaları dolayısıyla zamana göre değişiklik arz etmesi gerektiğini söylemekle yetinmemekte, ayrıca bu meselelerle ilgili ahkâmın aslında gelenekte algılandığı gibi olmadığını ispat sadedinde de birtakım argümanlar serdetmektedir. Yani mevcut ahkâm ile ilgili olarak burada çift yönlü bir ‘geçersiz kılma’ ameliyesine başvurulmaktadır. Şüphesiz Ahmed Han’ın ikinci yola başvurusu ve bu hususta klasik doktrinindeki hakim anlayışları bir hayli zorlayan görüşler serdetmesi yukarıda zikredilen meseleleri baştan dünyevî ahkâm kategorisine koymasından ve dolayısıyla bu meselelerin sosyo-kültürel bağlamla ta’lil edilebileceği, yani öncelikli olarak bu hükümlerin vazolunduğu dönem ve toplumun genel kabullerine uygun düştüğü ön kabulünden, daha genel ifade ile söylersek din-dünya ayırımından kaynaklanmaktadır. Ancak, böylesi bir çaba içerisine girmesinin bir diğer sebebi, bu meselelerin bir kısmını, William Muir’in dört ciltlik *Life of Mahomet*<sup>63</sup> adlı kitabında yer alan ve dönemin hakim zihniyeti temel alınarak İslâm aleyhinde serdedilen görüşleri çü-

61 May, *Evolution*, s. 74.

62 Ahmed Han, *Tebzibu’l-Ahlak*, II, 487’den nkl. Dar, *Religious Thought*, s. 270; May, *Evolution*, s. 74.

63 İlk cildi başlıca Hz. Peygamber’in biyografisine kaynaklık eden kitaplardan hareketle İslâm’ın temel kaynakları Kur’an ve Sünnet’in güvenilirliğini sorgulayan bu kitap Londra’da 1858 yılında basılmıştır (Smith, Elder & Co.). Bu kitaptakilerle benzer iddiaları ileri süren Alphonse Lamartina (1790-1869) ve Edward Gibbon (1737-1794) özellikle İngiliz eğitimi almış müslümanlar üzerinde oldukça etkiliydiler. May, *Evolution*, s. 46, 370.

rütme amaçlı olarak kaleme aldığı *Hutebât-ı Ahmediyye* adlı eserinde ele almış olmasıdır.<sup>64</sup> Bu durumu, Ahmed Han'ın *gerçek İslâmı* müslüman olmayanlara tanıtmayı temel hedefleri arasında saymasıyla birlikte düşünürsek, aşağıda tartışılan furû meselelerinde Ahmed Han'ın niye bu konuların geleneksel algılanışına karşı çıkmak için ayrıca bir takım argümanlara başvurduğu tebellür eder. Aşağıda önce onun, zikrettiğimiz üç mesele ile ilgili argümanları ayrı ayrı ele alınacak, ardından da şartların değişimi ile ahkâmın değişmesi gerekliliğine olan vurgusu, bu üç mesele bağlamında tartışılacaktır.

#### i. Kölelik

Ahmed Han, *Hutebât* ve *Makâlât* adlı eserlerinde kölelik müessesesi ile ilgili olarak şu görüşleri serdetmektedir:

“Hz. Peygamber, kölelerin içinde buldukları durumu düzeltmek için elinden geleni yapmış ve bu *gayri insani* uygulamayı tadil etmiştir.<sup>65</sup>

Kölelik, gayri insanîdir çünkü: insanın köleleştirilmesi, onun özgür ruhuna aykırı bir davranıştır. Zira insan, hür ve akıllı bir varlık olarak zihni ve fizikî kabiliyetlerle yaratılmış ve bunların kontrolü tamamen kendisine verilmiştir.<sup>66</sup>

İslâm, Mekke'nin fethinden sonra köleliği nihâî olarak yasaklamıştır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de yer alan kölelikle ilgili emirler yalnızca o zaman var olan kölelere işaret etmektedir. (...) Sonradan hilafet idaresi müstebit kişilerin eline geçince kölelik, savaş olgusunun da etkisiyle bazı fakihler tarafından yeniden gündeme taşındı. Savaş esirlerinin mübadelesi modern bir uygulama olduğu için eski devirlerde savaş esirlerini köleleştirmekten başka çıkar yol yoktu. Artık günümüzde bu uygulamaya baş vurulabildiğine göre kölelik müessesine baş vurmak anlamsızdır.”<sup>67</sup>

64 İngiltere'de bulunduğu esnada, arkadaşı Mehdi Ali Han'a yazdığı ve pek çoğu *Aligarh Institute Gazette*'de yayınlanan mektuplarında Ahmed Han, Sir William Muir'in mezkûr kitabına acilen bir cevap yazılması gerektiğine inandığını ve bu sebeple Londra kütüphanelerinde batılı ve İslâmî kaynaklar üzerinde araştırmalar yaptığını belirtir. Bu iddialara reddiye olarak kaleme aldığı, *Hutebât-ı Ahmediyye* adlı kitabının giriş kısmında Muir'in iddialarının temel noktalarını tartışmış, yine aynı doğrultuda olmak üzere kitabın 5. *Hutbe*'sini temel İslâmî kaynakların karakteristik özelliklerini incelemeye, 6. *Hutbe*'sini, hadislere ve 7. *Hutbe*'sini ise Kur'an-ı Kerim'e ayırmıştır. Troll, *Ahmad Khan*, s. 127.

65 Ahmed Han, *Hutebât*, s. 172'den nkl. Dar, *Religious Thought*, s. 121 (Vurgu bizim).

66 Düzgün, *Entellektüel Modernizm*, s. 135; Baljon, *Religious Ideas*, s. 28.

67 Ahmed Han, *Hutebât*, s. 173-178'den özetle aktaran: Dar, *Religious Thought*, s. 121-122; Ahmed Han, *Makâlât*, V, 403, 480'den nkl. Siddîkî, *Modernist Düşünce*, s. 205-206.

Ahmed Han, buradaki kanaatlerini daha ayrıntılı olarak *İbtâl-i Gulâmî* (*Köleliğin İlgası*, 1893) adlı eserinde incelemektedir. Muhtemelen o, İslâm dünyasında köleliğin İslâm'da yerinin olmadığını söyleyen ilk kişidir.<sup>68</sup>

İngiliz hakimiyeti altında yaşayan ve yaşamının büyük bir kısmını İngiliz yönetimine bağlı bir memur olarak geçiren Ahmed Han'ın<sup>69</sup> İslâm'da köleliğin olmadığını ispat sadedinde bir kitap kaleme alması şaşırtıcı olmasa gerekir. Zira “dünyada ilk kez İngilizler 1834 yılında imparatorluğun her yerinde köleliği yasaklamışlardı. Bununla da yetinmeyip başka devletlerin köle ticareti yapmalarına da engel olmaya çalışan İngiltere, bu yasağın temel argümanlarını ‘insan hakları’ olgusundan elde ediyordu.”<sup>70</sup> Yukarıda görüldüğü üzere Ahmed Han'ın da temel argümanları benzer bir noktadan kaynaklanmakta ve o da İslâm'ın köleliği yasakladığını ileri sürmektedir. Köleliğin kaldırılması İngiltere açısından bakıldığında “1700'lü yılların ortalarından itibaren sanayileşmek sûretiyle salt beden gücüne ihtiyaçlarının kalmaması dolayısıyla, mâliyeti ucuz salt beden gücüne tamamıyla muhtaç İspanya, Portekiz, Fransa çeşidinden denizaşırı toprakları bulunan rakip devletlerin, böylelikle dize getirilmesinin amaçlandığı ‘insancıl renkteki kağıtlara sarılıp sarmalanmış’ iktisadî bir olay”<sup>71</sup> iken, Ahmed Han'ın, hadiseye sadece ‘insan hakları’ boyutundan yaklaşması ve bu söyleme ait argümanlardan hareketle çağının hakim zihniyeti ışığında mevcut ahkâmı değerlendirmesi dikkat çekicidir. İnsanın özgür ruhuna aykırı olduğu gerekçesi ile köleliğe karşı çıkan Ahmed Han'ın, İngiltere'nin sömürgeci politikaları ile ilgili her hangi bir fikir beyan etmemesi ise oldukça manidardır.

## ii. Hırsızın Elinin Kesilmesi

Hırsızlık yapanın elinin kesilmesi emri de Ahmed Han'a göre tamamen, konuyla ilgili ayetin nazil olduğu dönemin şartlarıyla ilgilidir:

“Hapishanede insanın hapsedilebilmesi ve bakımının sağlanması için gerekli şartları haiz olmayan bir toplum ve bir zamanda uygulanabilecek olan bu cezanın, zaman değiştiği ve suçlular için daha uygun cezalan-

68 Baljon, *Religious Ideas*, s. 28.

69 Ahmed Han'ın çalıştığı kademeler için bkz. Hali, *Hayat-i Jawed*, s. 29-31, 56; H. G. Rawlinson, “Sir Saiyid Ahmed Khan”, *Islamic Culture*, (July 1980), s. 889-891; G. Allana, *Eminent Muslim Freedom Fighters 1562-1947*, New Delhi 1983, s. 13-116; McDonough, *Muslim Ethics*, s. 23-24.

70 Teoman Şaban Durah, *Çağdaş İngiliz-Yahudî Medeniyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 98.

71 Durah, *İngiliz-Yahudî Medeniyeti*, s. 98-99.

dırma yöntemleri bulunduğu halde mücrimlerin el ve ayaklarının kesilmesi şeklinde uygulanması durumunda *barbarca bir iş* yapılmış olur.”<sup>72</sup>

Şartların değişmesi ile bu hükmün değişmesi gerektiğini ileri süren Ahmed Han, Kur’an-ı Kerim’de el kesme cezasının nihâî bir ceza olmadığını, böyle düşünen fakihlerin büyük bir yanlışta olduklarını da ileri sürmektedir. Bu konudaki temel dayanağı, had cezalarını belirleyen iki ayete getirdiği yorumlar ve bazı fakihlerin görüşleridir. Zikrettiği ilk ayet Maide Sûresi’nin 33. ayetidir: “*Allah ve resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası ya öldürülmeleri, ya asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvalığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır.*” Zikrettiği ikinci ayet ise aynı sûrenin hırsızlık yapanlara uygun gördüğü cezanın yer aldığı 38. ayetidir: “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.*” Bu ayetlerden hareketle düzeni bozmaya çalışanlara hırsızların da dahil olduğunu, dolayısıyla Kur’an’da hırsız için iki tür cezanın öngörüldüğünü iddia eder: Ellerinin kesilmesi veya hapsedilmeleri. Maide Sûresi’nin 33. ayetinde belirlenen ‘*buldukları yerden sürülmeleri*’ cezasını, sürgüne göndermek olarak anlamının mümkün olduğunu ve fakat bir mücrimin bir bölgeden başka bir bölgeye gönderilmesinin devlet için pek de akıllıca bir iş olmayacağını, zira bu durumun o kişiye şeni’ tavırlarını devam ettirmek için yeni bir alan tahsis etmek anlamına geleceğini ileri süren Ahmed Han, bu sebeple sürgün cezasını, ‘parmaklıkların ardına koyun’ şeklinde yorumlamaktan yanadır. Ona göre, bu ceza şeklini hırsızlara uygulamak için her hangi bir engel yoktur.<sup>73</sup> Bu iddiasını teyit için ayrıca şu argümanlara da baş vurduğu görülmektedir:

“a) Fukaha, el kesme cezasının uygulanabilmesi için, çalınan malın belli bir maddî değere ulaşmasını şart koşmuşlardır. Kur’an’da böyle bir şart koşulmadığına göre fakihler, hırsıza uygulanacak el kesme cezasının tek ve zorunlu bir ceza olmadığını kabul ediyorlar demektir.  
b) Sahabiler devrinde hırsızların ellerinin kesilmediğine dair elimizde ciddi deliller vardır. Ashab el kesme yerine hırsızlı hapisle cezalandırıyordu.”<sup>74</sup>

72 Ahmed Han, *Tefsîru’l-Kur’an*, II, 199-201’den nkl. Baljon, *Religious Ideas*, s. 29-30; Dar, *Religious Thought*, s. 256 (Vurgu bizim).

73 Ahmed Han, *Tefsîru’l-Kur’an* II, 201-205’ten özetle aktaran: Dar, *Religious Thought*, s. 256-257.

74 Ahmed Han, *Tefsîru’l-Kur’an*, II, 202’den nkl. Baljon, *Religious Ideas*, s. 30; Dar, *Religious Thought*, s. 257.

Ahmed Han'ın, Hz. Peygamber devrini “*insanın hapsedilebilmesi ve bakımının sağlanması için gerekli şartları haiz olmayan bir toplum ve bir zaman*” olarak nitelemesinin, Kur'an-ı Kerim ve döneme ilişkin tarihi incelemelerden elde edilen veriler ışığında doğru olmadığı görülmektedir. Zira terim anlamında hapis, Kur'an-ı Kerim'de ‘*sicn*’ kelimesi ve bu kökün türevleri ile geçmektedir. Hz. Yusuf ve Hz. Musa dönemlerindeki Mısır anlatılırken hapisanelerden bahsedilir.<sup>75</sup> Bunlara Câhiliye devrinde bir cezalandırma yöntemi olarak hapis cezasının bulunduğu ve uygulandığına dair bilgimizi<sup>76</sup> de eklersek, el kesme cezasına muhatap olan ilk nesil müslümanların bu uygulamayı bildikleri sonucuna varabiliriz. Nihayetinde Ahmed Han, ashabin da hapis cezası uyguladıklarını kabul etmektedir. Ashabin ilk kez hapishane olarak kullandıkları mekan, Hz. Ömer tarafından satın alınan Safvân b. Ümeyye'ye ait bir evdir.<sup>77</sup> Hz. Peygamber devrinde de benzeri bir uygulamaya baş vurulmasına toplum şartları açısından engel olacak bir durum olmasa gerektir.

Ahmed Han, fıkıh kitaplarında *hırab*e olarak adlandırılan yol kesme ve eşkıyalıkla ilgili suçta, hırsızlığın da dahil olması gerektiği görüşündedir. Hanefi literatüründe hırab suçunu büyük hırsızlık (*es-serikatü'l-kübrâ*), basit hırsızlığı da küçük hırsızlık (*es-serikatü's-suğrâ*) olarak adlandıran müellifler olmakla birlikte, bu isimlendirmeden hareketle farklı iki suçun cezalarında bir ortaklık olduğunu ileri süren müellifler rastlanmamaktadır. Bu müelliflerin de aralarında bulunduğu fukahanın cumhuruna göre, ayette düzeni bozma olarak nitelenen eşkıyalık ve silahlı gasp suçları, cebir, şiddet ve tehdit kullanılarak işlenmeleri yönüyle, malın nisab miktarı olması, muhafaza altında bulunması (*hırz*), veya gizlice alınması gibi unsurları olan hırsızlık suçundan ayrılır.<sup>78</sup> Hırsızlık suçunu hırab suçuna dahil etmenin bir diğer sakıncası, ayette hırab suçu için uygun görülen “*öldürülmeleri, ya asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi*” cezalarının hırsız için de geçerliliği sonucuna götürmesidir.

Ahmed Han'ın, fukaha görüşlerinden ve ashab uygulamasından hareketle el kesme cezasının hırsız için uygun görülen tek ceza olmadığı

75 İlgili ayetler için bkz. Yusuf , 12/25, 32-33, 35-36, 39, 41-42, 100; eş-Şuara, 26/29.

76 Ali Bardakoğlu, “Hapis”, *DİA*, XVI, 54. Cevad Ali, İslamiyet öncesi Arap yarımadasında özellikle şehirlerde hapisanelerin var olduğunu ve suçluları hapse atmanın bir cezalandırma yöntemi olarak kullanıldığını belirtmektedir. bkz. *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Darü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1970, V, 587-589.

77 Buhârî, *Husûmât*, 8.

78 Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, XVII, 385.

ğını ileri sürmesi de tutarlı bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Fuhkahanın, el kesme cezasının uygulanabilmesi, için çalınan malın belli bir maddî değere ulaşmasını şart koştukları ve Kur'an-ı Kerim'de böyle bir şartın bulunmadığı doğrudur. Ancak burada göz ardı edilen husus, suçun unsurları ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz hususlardan birisi olan ve Hz. Peygamber'in birçok hadisinden hareketle belirlenen, çalınan malın belli bir nisaba ulaşmış olması şartının aranmasıdır. Bu veya başka bir unsurun eksik olması durumunda, yapılan eylem ve teşebbüslere hırsızlık adı verilmemekte, dolayısıyla mezkur eylem veya teşebbüs artık hükmü nassla belirlenen *had* kapsamında çıkarak, ya *ta'zir* kapsamına girmekte, ya da sadece kul hakkı ihlali veya dinî sorumluluk çerçevesinde mütalaa edilmektedir.<sup>79</sup> Dolayısıyla, özellikle Hz. Ali ve Hz. Ömer kanalıyla nakledilen ve Ahmed Han'ın da delil olarak kullandığı ashab döneminde baş vurulan hapis cezaları, suçun oluşumu için gerekli unsurların oluşmaması sebebiyle bu eylemlere girişen kişilere uygulanan ta'zir cezaları olarak değerlendirilmelidir.<sup>80</sup>

### iii. Cihad

Ahmed Han'ın din-dünya ayırımına ilişkin yaklaşımının en bariz şekilde belirttiği konu ise, izne tabi ticarî bir şirket (*East India Company*: Doğu Hindistan Şirketi) olarak geldikleri Hindistan'da elde ettikleri askerî başarılarla 1766 yılında Babürlü hükümdarı II. Şah Alem'i (1766-1806) kendilerine bağlayıp fiilen bütün yetkilerini elinden alan İngilizlerin<sup>81</sup> bölgedeki çabalarının bir neticesi olarak sömürgeleşme ve misyonerlik faaliyetleri ile yüz yüze gelen Hint alt-kıta müslümanlarının Şah Veliyyullah'ın büyük oğlu Şah Abdülaziz'in (v. 1824) Hindistan'ı *daru'l-harb* ilan eden fetvasından sonra sürekli gündemlerinde olan cihad olgusudur.<sup>82</sup> İlk aşamada İngiliz kontrolü

79 Ayrıntılı bilgi için bkz. Bardakoğlu, "Hırsızlık", s. 388-389.

80 İngilizlerin alt-kıtada hakimiyetlerini tesis ettikten sonra en fazla müdahil oldukları alanlardan birisini *ukubât* sahasındaki düzenlemeler teşkil etmekteydi. Ceza hukukunun had, kısas ve diyet gibi önemli unsurlarını tedricî olarak ilga eden İngilizlerin hukuk sahasındaki bu düzenlemeleri alt-kıtadaki modernist eğilimleri körükleyen bir rol oynamıştı. Konuyla ilgili olarak bkz. Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 25-26. Ahmed Han'ın el kesme cezası ile ilgili düşüncelerinin bir de bu açıdan ele alınması dikkate değer sonuçlar verebilir.

81 Birişik, *Tefsir Ekolleri*, s. 43.

82 Ghulam Muhammad Jaffar, "The Repudiation of Jihad by the Indian Scholars in the Nineteenth Century", *Hamdard Islamicus*, XV/3 (1992), s. 93. Şah Abdülaziz'in mezkûr fetvası için bkz. *Fetevâ-yı Azizî*, Delhi 1893, I, 17, Orijinali Farsça olan fetvanın İngilizce çevirileri için bkz. Mushir-ul-Haq, "Shah Abd Al-Aziz Al-Dihlawi and His Times", *Hamdard Islamicus*, VII/1 (Spring 1984), s. 76-78; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton Publishers, The Hague, 1979, s. 45-46.

altındaki Hindistan'ın *daru'l-barb* olmadığını belirten Ahmed Han,<sup>83</sup> bu konuyla ilgili olarak şu görüşleri dile getirmektedir:

“Pek çok insan İslâm'ı, tahammülsüzlükle, hoşgörü ve tevazua yer vermemekle suçlamakta ve müslümanları kendilerinininkinden başka dinî doktrin tanımadıkları gerekçesiyle eleştirmektedirler. (...) Fakat bu, büyük bir hata ve cehalet göstergesidir. (...) Şüphesiz dini bir kenara bırakıp şahsî ihtiraslarını tatmin etmek ve ülkeler fethetmek için kötü bir şekilde ve haksızca davranan müslüman halife ve hükümdarlar olmuş ve onları desteklemek için İslâm alimlerinin İslâm'ın manevî yönüyle örtüşmeyen doktrinler ortaya koydukları görülmüştür.<sup>84</sup>

(...) *İslâm, müdafaa amaçlı savaş dışındaki savaşlara izin vermez.* İslâm'ın kılıç gücüyle yayılması için ülkeler fethetmek ve bu ülke halklarını zorla boyunduruk altına alınması doğru değildir. İslâm'da ancak şu iki durumda savaşa izin verilir: a) Gayrimüslimlerin toprak fethetmek için değil de, İslâm'a olan düşmanlıklarından ötürü ve onu yok etmek için İslâm dünyasına saldırımları durumunda (Toprak ele geçirmek için yapılan savaşlar -ister iki müslüman halk arasında olsun, isterse müslümanlar ve gayrimüslimler arasında olsun- dünyevîdir ve dinle ilgisi yoktur), b) *Bir ülkede müslümanlara barış içinde yaşamaya ve ibadetlerini yapmaya izin verilmemesi durumunda.* İşte bunlar, cihad adı verilen savaşa izin verildiği durumlardır.”<sup>85</sup>

Yukarıdaki ön kabullerinden hareketle, İngilizlerin kendilerine *din* özgürlüğü vermelerinden ötürü Hindistan'ın *daru'l-İslâm* olmasa bile, *daru'l-eman* olduğunu dolayısıyla İngilizlere karşı cihad ilanının gayri meşru olduğunu ileri süren<sup>86</sup> Ahmed Han'ın cihadın kapsamını bu şekilde daraltması, onun din-dünya ayırımının doğal bir sonucu olsa gerektir.<sup>87</sup> Zikrettiği şablon, tamamıyla Hint alt-kıta müslümanlarının İngilizlere karşı cihada girmelerinin gayri meşru olduğunu ifade etmeye matuftur.<sup>88</sup>

83 Ashraf, *Muslim Attitudes towards British Rule*, s. 236.

84 Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 234-235'ten nkl. Baljon, *Religious Ideas*, s. 30; Dar, *Religious Thought*, s. 251.

85 Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 238-239'dan nkl. Baljon, *Religious Ideas*, s. 31; Dar, *Religious Thought*, s. 251-252.

86 Jaffar, *The Repudiation of Jihad*, s. 99; Peters, *The Doctrine of Jihad*, s. 51.

87 R. Peters'a göre Ahmed Han'ın dinî ve dünyevî amaç ayırımına gitmesi, din-siyaset ayrılığının kapısını aralamış ve son kertede siyasetin sekülerleşmesine sebebiyet vermiştir. Peters, *The Doctrine of Jihad*, s. 161.

88 Peters ise Ahmed Han ve çağdaşı diğer modernistlerin cihada getirdikleri bu uzlaştırıcı yorumun, İngilizlerin müslümanları 1857 'ayaklanması'ndan sorumlu tutmalarıyla ilişkili olduğunu ve bir yönüyle müslümanları suçsuz gösterme amacına matuf olduğunu belirtmektedir. Peters, *The Doctrine of Jihad*, s. 125-126.



Ahmed Han'ın, cihadı sadece "inanç esasları ve ibadet şekillerinden ibaret olan dini yaşamı" savunma amaçlı<sup>89</sup> bir mesele olarak ele alması, pek çok müellif tarafından bütünüyle İngiliz çıkarlarına hizmet eden bir tutum olarak değerlendirilmiştir.<sup>90</sup> Kendisine İngilizler tarafından verilen 'Sir' ve 'Knight Commander of the Star of India' (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanları<sup>91</sup> bu konudaki yargıları haklı çıkarır gibidir. Konuya ilişkin olarak ileri sürdüğü dinî argümanlar bütüncül bir yaklaşımdan uzaktır<sup>92</sup> ve her şeyden önce bizzat Hz. Peygamber'in yaşamıyla çelişmektedir.<sup>93</sup> 'Fitne tamamen yok oluncaya kadar ve din de yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla cihad edin' ayeti başta olmak üzere, cihad ahkâmını belirleyen çok sayıdaki ayeti önceki nesillerin akıllarına dahi gelemeyecek tarzda yorumlamadıkça<sup>94</sup> bu türden yorumlara gitmek mümkün değildir.

#### IV. Değerlendirme

19. yüzyıl modernist düşüncesinin en önemli simalarından birisi olan Sir Seyyid Ahmed Han, serdettiği düşüncelerden ötürü kimi mü-

89 Ahmed Han'dan sonra aralarında Muhammed Abduh ve Şibli Numani'nin de yer aldığı pek çok kişi cihadın yalnızca savunma amaçlı bir savaş olduğu fikrini benimsemiştir. bkz. Peters, *The Doctrine of Jihad*, s. 162 vd.; Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 103 vd.

90 Birışık, *Tefsir Ekolleri*, s. 338, 338; Düzgün, *Entellektüel Modernizm*, s. 139.

91 1857 yılındaki askerî harekâtın ardından da ona, Bicnor'daki bir çok İngilizli Meerut'a göndermek suretiyle hayatlarını kurtarmasından dolayı *Star of India* (Hint yıldızı) nişanının *Companion* rütbesi verilmişti. Hali, *Hayat-i Jawed*, s. 45-46, 216; Öz, "Ahmed Han", s. 73.

92 O, Kur'an-ı Kerim'in bir çok yerinde zikredilen ganimetle ilgili ayetlere hiç temas etmemektedir. Bu ayetlerden birisi, açık bir şekilde, fethedilen ülkelerden ve buralardan elde edilen ganimetlerden bahsetmektedir: "Allah'ın fethedilen ülkeler halkının mallarından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar aranızda dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne veriyse alın, size ne yasakladıysa ondan sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir." (Haşr, 59/7). Diğer ayetler için bkz. Haşr, 59/6, 8-9; Enfal, 8/1, 41, 69.

93 Hz. Peygamber'in katıldığı pek çok gazve ve gönderdiği seriyyeler bir yana, sadece, Arabistan'da tek başına ve savunmasız bir halde kalan Taif'in fethinin dahi savunma amaçlı olarak değerlendirilmesi çok zor gözükmektedir.

94 Bakara, 2/193. Ahmed Han'ın bu ayete ve cihad ayetlerinin yoğun bir şekilde yer aldığı Tevbe sûresindeki ayetlere getirdiği yorumlar ve eleştirisi için bkz. Ahmed Han, *Tefsiru'l-Kur'an*, I, 248-258; IV, 34-42; Birışık, *Tefsir Ekolleri*, s. 338-339.

ellifler tarafından tekfir edilmiş,<sup>95</sup> kimilerince agnostik olmakla itham edilmiş,<sup>96</sup> kimilerince de gerçek İslâm'ın savunucusu ve büyük bir müceddid olarak değerlendirilmiştir.<sup>97</sup> Bütün bu değerlendirmelerde esas itibarıyla onun itikadî sahada serdettiği görüşlerin esas alındığı ve tekfirine hükmedenlerin onun fikhî görüşlerini ayrıca değerlendirme gereği duymadıkları görülmektedir. Ancak tekfir edilmesine şiddetle karşı çıkan Ahmed Han'ın<sup>98</sup> fikhî yaklaşımının, sonraki dönemlerde onun itikadî sahalardaki görüşlerini benimsemeyenler tarafından dahi kabul gördüğünü ve kalıcı bir miras olarak günümüze kadar geldiğini söylemek mümkündür.<sup>99</sup>

Ahmed Han'ın fikhî yaklaşımının özünü, yukarıda görüldüğü üzere dünyevî olarak kabul ettiği ve Kur'an'dan özünü, yer alan bazı hükümlerin, vaz olunduğu şartların değişimi ile değişmesi gerektiği iddiası oluşturmaktadır. Dönemin şartlarını (ayetlerin nüzul sebepleri), ayetlerin nazil olmalarının zorunlu şartı sayan bu görüş,<sup>100</sup> “ayetlerin bir kısmı ile ilgili olan nüzul sebeplerini Kur'an'ın bütününe teşmil etmekle, Kur'an'ın, yaşanılan çağda geçerli olana uymayan muhtevasının ‘zaten geçersiz’ olduğunu söylemeyi intac etmektedir.”<sup>101</sup> Ancak burada çok önemli bir husus göz ardı edilmektedir: Kur'an'da bulunan ayetlerin büyük bir kısmı herhangi bir sebebe binaen nazil olmamış-

95 Cemaleddin Efgânî, *el-Urvetu'l-Vüskâ*, Beyrut 1389/1970, s. 412, 417. Efgânî'nin meşhur eseri *Hakikat-i Mezheb-i Neyçürî ve Beyân-i Hâl-i Neyçürîyân* temelde Sir Seyyid Ahmed Han'ı hedef almaktadır.

96 Şaban Düzgün, bu iddiayı Mevlevî Ali Bahşî Han'a nispet etmektedir. Düzgün, *Entellektüel Modernizm*, s. 92.

97 Abdu'l-Müteâl es-Saidî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel*, Daru'l-Hamimî, Kahire ts., s. 484; Ahmed Emin, *Zü'amâü'l-İslah*, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut ts., s. 121, 134-135; Dar, *Religious Thought*, s. 261.

98 Ahmed Han'ın kendisinin tekfir edilmesi ile ilgili tepkilerinin ele alınışı için bkz. Emin, *Zü'amâü'l-İslah*, s. 136-137.

99 Şüphesiz Ahmed Han'ın kendisinden sonraki dönemlere etkisi ayrı bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş olmakla birlikte konuyla ilgili -dar kapsamlı da olsa- malumat için bkz. May, *Evolution*, s. 88-114.

100 Bu görüş günümüzde de özellikle Hasan Hanefî tarafından savunulmaktadır. bkz. Hasan Hanefî, *et-Turas ve't-Tecdid*, Beyrut 1981, s. 48. ‘*fe'l-vahyu kad tegayyera tibkan li hâziri'l-vakti ve't-teşriü yeteğayyeru tibkan li tagayyurâti'l-asr...*’ (nkl. Tahsin Görgün, “Dil; Kavrayış ve Davranış; Kur'an'ın Vahyedilmesi ve İslam Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alâkanın Tahliline Bir Mukaddime”, *III. Kur'an Haftası Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1998, s. 148.

101 Görgün, “Dil; Kavrayış ve Davranış”, s. 149.

tır.<sup>102</sup> Bu bağlamda geleneksel anlayış da nüzul sebeplerinin hükme mesnet olma bakımından katıyet arz etmediği yönündedir. Ulema arasında *sebebin hususiliği hükmün umûmîliğine engel olmaz* kaidesi yaygınlık bulmuştur. Bu durum aynı zamanda Kur'an ayetlerinin belli şartlar tarafından tayin edilmediğini ve fakat şartları bizzat kendisinin belirlediği anlamına da gelmektedir. Yani vahiy, bizzat kendisine bir geçerlilik alanı hazırlamakta ve mevcut durumun kendi belirlediği şekliyle müslümanların hayatlarında yer almasını istemektedir.<sup>103</sup> Konuya Ahmed Han'ın zaviyesinden bakacak olursak o, ölümünden bir buçuk yıl kadar önce kaleme aldığı *Âbir-i Medâmin* adlı eserinde, hadisin güvenilirliğini tespit etmeye yönelik, müslüman-kafir herkes için geçerli olacak standartlar koymaya çalışmış, Hz. Peygamber'in vefatı ile hadislerin tenkitli olarak toplanması arasında iki yüzyıl gibi bir sürenin olduğu ve bu süre zarfında hadislerin sözlü aktarımları esnasında, israiliyât, Câhiliye devrine ait Arap atasözleri de dahil olmak üzere pek çok şeyin hadislere karıştığı iddiasını dile getirmiş<sup>104</sup> ve netice itibarıyla her yönüyle güvenilir olan hadis sayısını bir elin parmaklarıyla sınırlamıştı.<sup>105</sup> Dolayısıyla, çok az sayıdaki bu hadisleri istisna edersek, elde Kur'an'dan başka güvenilir bir metin olmadığına inanan Ahmed Han'ın, ayetlerin vaz olunduğu şartların nasıl tespit edileceği hakkında herhangi bir fikir beyan etmediği görülmektedir.

Ahmed Han'ın, çağın getirdiği problemlerin ictihadla çözülmesi gerektiği fikrine akl-ı selim sahibi hiçbir müslümanın karşı çıkmasının mümkün olamayacağı muhakkaktır. Ancak Ahmed Han tarafından esas itibarıyla ortaya konan, nassın hükmünü ilga edici ictihadların

102 Görgün, "Dil; Kavrayış ve Davranış", s. 149. Şah Veliyyullah da aynı görüşü paylaşmaktadır. *Hüccetullahi'l-Balîğa*, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1990, I, 254.

103 Bu konunun ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Görgün, "Dil; Kavrayış ve Davranış", s. 149-153.

104 Ahmed Han, *Âbir-i Medâmin*, (1898), s. 128-129'dan nkl. Troll, *Ahmad Khan*, s. 140-141.

105 Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 61. Fazlur Rahman onun hadisi toptan reddettiğini ileri sürmektedir. (Rahman, *İslâm*, s. 303). Ancak onun prensipte -her ne kadar bu makalede ele aldığımız üç meselede hadislere başvurmasa da- hadisi toptan reddettiğini ileri sürmek mümkün değildir. Uygulamada ise kendine ait kriterler doğrultusunda bazı hadisleri kullandığı vakidir. bkz. Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 145-147; Ahmed Han, *Telzîbu'l-Ahlak*, II, 220-221'den nkl. Dar, *Religious Thought*, s. 214-215, 221. Siddîki onun ahiret hayatıyla ilgili hadisleri kabul ettiğini belirtmektedir. Siddîqui, "Religious Thought of Sir Sayyid", s. 292-293.

meşru ve gerekli olduğudur. O, bir yandan Kur'an-ı Kerim'de asla değişime konu olmaması gereken hükümlerin (inanç esasları ve ibadet şekilleri) var olduğunu söylerken, diğer yandan nassla belirlenmiş olan hükümlerin şartlara paralel olarak değiştirilmesi gerektiğini, yeni hükümlerin ise ictihadla ortaya konması gerektiğini söylemektedir. Netice itibarıyla Ahmed Han, klasik doktrindeki nesih anlayışına karşı çıkarken kullandığı argümana bu sefer kendisi cevap vermek zorunda kalacaktır: Kur'an-ı Kerim'in yaklaşık üçte birlik bir kısmına tekabül eden ahkâm ayetlerinin hükümsüz kalması anlamına gelen *bu durum, Allah'ın hikmet ve bilgeliliğine aykırı değil midir?* Ahmed Han'ın paradigmasından hareketle bu sorulara verilebilecek tutarlı cevapların olmadığını düşünüyoruz. Onun furû fikha ait ahkâma ilişkin değerlendirmelerinin de aynı ön kabulün bir neticesi olduğu görülmektedir.

## V. Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Ahmed Han'ın gelenekle bağlantılı esas vurgusunu, ahkâmın değişmesi olgusu teşkil etmektedir. Kendisinden önce ve sonra farklı argümanlarla tartışılan bu mesele için onun dayanağı din-dünya ayrımı çerçevesinde temellendirilmiştir. Özellikle günümüzde bu konu, Ahmed Han'ın yaklaşımına benzer bir şekilde, yani nassların sadece belirli bir tarihî dönemi doğrudan muhatap alırken, diğer nesilleri, gerçekleştirmeyi düşündüğü hedeflerin ruhu (*makasid*) ile muhatap aldığı tezini taşıyan tarihsellik tartışmaları ile ele alınmaktadır. Dolayısıyla mezkur söylemin günümüzde de izlerini sürmek mümkündür.

İslâm medeniyeti içerisinde varlık bulan ve ait oldukları üst çerçeve içerisinde anlamını kazanan kimi tasnif ve kavramların (aklî-naklî ilimler, dinî-dünyevî ilimler, din işleri-dünya işleri, mübah, câiz vb.) bağlamlarından uzak bir şekilde ele alınmaları, bunlarla kastedileni anlama çabası olmaktan ziyade, kişinin zihninde tasavvur ettiği/kurguladığı anlamları bu kavramlara yükleme gayreti olarak belirmektedir ve bu durumun sıhhatli sonuçlara götürmeyeceği aşikardır. Söz konusu yaklaşımı benimseyen söylemin, yaşanan çağda 'savunulamaz' hale gelen bazı hükümlerden hareketle geliştirdiği argümanlar örgüsü nihayetinde, fikhın ibadetler dışındaki bütün ahkâmının olgu bağımlı olduğu ve artık terk edilmesi düşüncesi ile sonuçlanmaktadır. Öyle görünüyor ki Ahmed Han'dan günümüze insanları bu şekilde düşünmeye sevk eden saiklerde bir değişme olmamıştır.