

## Hint-Pakistan Alt Kıtasında Yenilikçi Bir Yaklaşım Örneği: Câvid Ahmed Gâmidî

*Reformist Approach in the Indo-Pak Sub-Continent: An Example of Javed Ahmed Ghamidi*

### Dr. Abdul Basit Zafar

Universität Bonn

mohammedbasitzafar@gmail.com

 0000-0003-0840-5865

#### Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
30 Kasım / November 2022			09 Şubat / February 2023	15 Mart / March 2023

#### Atıf Bilgisi / Cite as:

Zafar, Abdul Basit. "Hint-Pakistan Alt Kıtasında Yenilikçi Bir Yaklaşım Örneği: Câvid Ahmed Gâmidî", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), 332-350.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1208299>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright © Published by** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

**CC BY-NC 4.0** This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

## **Hint-Pakistan Alt Kıtasında Yenilikçi Bir Yaklaşım Örneği: Câvid Ahmed Gâmidî**

**Öz** ► Pakistan'ın çağdaş teolojik arenasında seçkin bir figür olarak bilinen Câvid Ahmet Gâmidî, Hindistan'ın alt kıtasındaki fikrî çeşitliliği ve dinî dinamizmin ortaya çıkardığı Farâhî geleneğinin bir parçasıdır. Çalışmamızda, Farâhî geleneğin temel özelliklerine yer verilecek ve Gâmidî'nin ekolünün temsilcisi olması bağlamında şekillenen kelâmî yöntemine odaklanılacaktır. Bu bağlamda özellikle vahiy ve sünnet anlayışına yoğunlaşılacaktır. Zira onun kelâmî yönteminde öncelikle ilâhî mesajın yani vahyin yer aldığı görülür. Ayrıca Hz. Peygamber'den fiilen öğrenilen sünnete de yöntemi içerisinde yer verilmiştir. Gâmidî'ye göre bu kaynakların ikisi arasında nesh'ten bahsedilecekse, ancak Kur'ân'ın rivayet ve hadisleri nesh ettiğinden bahsedilebilir. Gâmidî, vahyin (İslâm) tek amacının bireyi daha iyi bir insan yapmak olduğunu ifade eder. Böyle bir süreç Tanrı'ya olan inançla başlar ve sonunda kişiyi ahlâkî nitelikleri haiz bir bireye dönüştürür. Bu çalışma; Gâmidî'nin hayatını, teolojisini tanıtmayı ve yeni zihni araştırmalar yapmak açısından, egemen sosyal ve dinî meselelere yeni bakış açıları sunmayı amaçlamaktadır. Farâhî geleneğine dair Türkçe'de birkaç çalışma bulunmakla birlikte Gâmidî hakkında henüz hiçbir çalışmanın yapılmaması nedeni ile mevcut makale önem arz etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Pakistan, Çağdaş Kelâm, Gâmidî, Yenicilik.

### ***Reformist Approach in the Indo-Pak Sub-Continent: An Example of Javed Ahmed Ghamidi***

**Abstract** ► Javed Ahmed Ghamidi (b. 1951) is recognized as a distinguished scholarly figure in the contemporary theological arena of Pakistan. He is part of the third generation of Farahi school of thought, which was established by the genius of Hamiduddin Farahi (1863 –1930) in pre-partition India. The Farahi School, like any other school of its age, investigated the problems of British India with an indication to change the conditions of Indian Muslims. The Farahi discourse was successful not only in a social sense, but also in its scholarly style and produced reknown scholars. Its scholarship is well known for its careful academic work, gentle approach to faith, and earnest devotion to religious education. This paper intends to go through the hallmarks of Ghamidi's theoretical understanding of Islam and its outcomes in practice. However, We shall briefly introduce Ghamidi and his intellectual lineage, namely Hamiduddin Farahi (1863 –1930) and Amin Ahsan Islahi (1904–1997). Later on, we aim to follow a descriptive approach to ponder Ghamidi's theology in his Urdu works, including his approach to the primary (Quran) and secondary texts (Hadith). In his extensive work 'Mizan', Ghamidi exhibits that the sole purpose of revelation (Islam) is to make an individual a better human being. Such a process begins with the belief in God and eventually transforms the person into a moral living being. This paper proposes introducing Ghamidi's life, theology and works to a fresh Turkish mind considering he offers novel perspectives on prevailing social and religious issues.

**Keywords:** Kalam, Pakistan, Contemporary Theological Approach, Ghamidi, Modernity in Pakistan.

### **Giriş**

Modern dönemde Hint-Pakistan alt kıtasında gündeme gelen kelâmî yaklaşımları çözümlmek için Pakistan ve Hindistan'ı barındıran Güney Doğu Asya olarak bilinen alt kıtanın zengin teolojik mirasından söz etmek gerekir. Kelâm tarihi açısından Hindistan alt kıtasının kendine özgü bir yaratıcılığa sahip olduğu söylenebilir. Bu bölge İslâm ile tanışmadan önce

birbirinden farklı inanç, öğreti ve kültürleri barındırmaktaydı. Bu nedenle İslâm bu bölgeye intikal ettiğinde, buradaki inanç ve kültürel unsurlardan etkilendiği kadar söz konusu inanç ve kültürel unsurların bir kısmını da etkilemiştir.

Hint kıtasındaki İslâm tecrübesinin dünyadaki diğer bölgelerdeki tecrübelerden oldukça farklı olduğu söylenebilir. Çünkü Hint kıtasındaki İslâm tecrübesi ciddi anlamda yerel yani Hindu, Pagan inanç ve kültürel unsurları barındırdığı gibi, İran'da yaygın olan İshrâkî felsefe ve mistisizmi de kendi bünyesinde taşımaktadır. Söz gelimi çağdaş dönemdeki Alighar hareketinin ortaya çıkmasından önce etkili olan Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762) ve Ebü'l-Berekât Ahmed es-Sirhindî (ö. 1034/1624) gibi büyük figürlerde klasik İslâm ilimlerinin hâkim izleri yanında güçlü tasavvufî bir yön de gözlemlenmek mümkündür. Hint alt kıtasında öğretilen ve büyük oranda tasavvufî temalarla şekillenen kelâmî literatürde akılcı denebilecek yorumlar ancak Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ile birlikte belirgin hâle gelmiştir.

Hint alt kıtasında oluşan ve özellikle popüler din anlayışında belirgin olan üç temel eylemin etkisi öne çıkar. Söz konusu din anlayışının, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) kelâmî, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) ve Celâleddîn er-Rûmî'nin (ö. 672/1273) tasavvufî ve Şehâbeddîn es-Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) İshrâkî felsefî eylemlerinden beslendiği söylenebilir. Bunun yanında yerel mistik inanç ve davranışlarda bölgenin Pagan kültürünün bariz etkisi kolayca hissedilebilir. Hint alt kıtasındaki kelâmî tecrübenin geç dönemlere tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bölgede ortaya çıkan kelâmî literatürde Hanefî-Mâtürîdî, Şâfi'î-Eş'ârî, Şi'î ve Hanbelî geleneklerin yaygınlığı bölgenin farklı paradigmalardan beslenmiş olduğuna işaret eder. Birbirinden farklı ve çeşitli nazarî ve amelî yapıların varlığı kelâmî araştırma adına zengin ve güçlü imkânlar sunmaktadır.

Çalışmamızda konu ettiğimiz Gâmidî'nin kelâmî yaklaşımını ortaya koymadan önce onun kısaca hayat hikâyesinden söz etmek gerekir.

### **1. Gâmidî'nin Kısa Biyografisi**

Cavid Ahmed Gâmidî 18 Nisan 1951 yılında Pakistan'ın Pencâp bölgesinin Sahival şehrinde dünyaya gelmiştir. Gâmidî'nin hem devlet okullarında hem de geleneksel medrese sisteminde eğitim görmüş olması modern ve klasik eğitim anlayışlarını kendi şahsında ve düşüncesinde uzlaştırdığını gösterir. Arapça ve Farsça dilleri yanında geleneksel İslâm ilimlerinde uzmanlaşan Gâmidî özellikle Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü alanında ön plana çıkmıştır. Muhammed İkbâl'in (1877-1938) hocalık yaptığı Government College'in, Felsefe ve İngiliz

Edebiyatı Bölümü'nde 1972'de lisansını tamamlayan Gâmidî<sup>1</sup> öğrencilik yıllarında Seyyid Ebü'l-A'la el-Mevdûdî'nin (1903-1979) Cemâ'at-i İslâmî adlı teşkilatına ilgi duymuştur. Ancak birkaç yıl sonra Pakistan'da Ferâhî ekolü olarak bilinen düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Mevlânâ Emîn Ehsan Islâhî (1904-1997) ile tanışmış ve ölümüne kadar ondan yararlanmıştır. Yirmi yıl süre zarfında Gâmidî, hocası Islâhî'nin yöntemini takip etmekle kalmamış onu daha rafine hâle getirerek çeşitli eserler yazmıştır.<sup>2</sup>

Gâmidî'nin *el-Beyân* adlı Urduca Kur'ân çevirisi yanında fikhî konularına dair eleştirel yazılar içeren *Burhân*, ve dinî kavramları farklı bir perspektifle ele alan *Mîzân* adlı eseri yayınlarından bazılarıdır. Gâmidî'nin şiirlerinin de yer aldığı *Hayâl u Hâma* ve *Maqâmât* adlı eserleri edebiyat koleksiyonunun bir parçasını oluşturur. Bu çalışmaların yanı sıra Gâmidî, *İsrâk* (1985'ten beri) ve *Renissance* adlı dergiye (1991'den beri) editörlük yapmaktadır. 1991 yılında ise al-Mawrid İslâm Araştırma ve Eğitim Vakfı'nı kurmuştur.

2006 yılından beri Pakistan hükümetinin İslâm İdeolojisi Konseyi'nin (*The Concil of Islamic Ideology*)<sup>3</sup> üyesi olan Gâmidî, son on yılda Pakistan'ın ileri gelen yazar ve düşünürleri arasında yer alır. Buna karşın onun Pakistan'da geleneksel dinî düşünceye ciddi eleştiriler getiren katıksız bir modernist olduğu ise kesinlikle söylenemez.<sup>4</sup> Nitekim Gâmidî Sünnet kavramı farklı bir açıdan ele alsada Hadis konusunda daha hassas davranmaktadır. O bu tür farklı yaklaşımlara açıklarken hocalarına atıfta bulunur.

## 1.1. Gâmidî'nin Kelâmî Düşüncesine Etki Eden İki Önemli İsim

### 1.1.1. Hamîdüddîn Ferâhî (ö. 1930)

Mevlânâ Hamîdüddîn Ferâhî'nin hem modern eylemler taşıyan Aligarh hem de geleneksel görüşlere sahip Diyobendî ekollerinden etkilendiği söylenebilir.<sup>5</sup> Ferâhî'nin, akılcı görüşleri ile

<sup>1</sup> Javed Ahmed Ghamidi, "Our Message to Humanity" <http://www.al-mawrid.org/index.php/team>: (Erişim Tarihi: 14.01.2022).

<sup>2</sup> Gâmidî'nin hocası Islâhî hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdulhamit Birışık, 'Emîn Ahsen Islâhî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999).

<sup>3</sup> İslâm İdeolojisi Konseyi, yasama organının İslâm'a, yani Kur'ân'a ve sünnete aykırı olup olmadığını bildiren anayasal bir organdır. bk. Introduction, <http://www.cii.gov.pk/aboutcii/Introduction.aspx> (Erişim Tarihi: 14.01.2022).

<sup>4</sup> Muhammad Khalid Masud, "Rethinking Shari'a: Javed Ahmad Ghamidi on Hudud", *Die Welt des Islams*, 3/4 (2007), 356-375.

<sup>5</sup> Azmi Özcan, "Dârülulûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993); Ayrıca Diyobend ekolünün hadis anlayışı için bkz. Muhammad Masharib Syed, *Pakistan'daki Diyobendî ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel

bilinen Seyyid Ahmed Han'dan oldukça etkilendiği bilinmektedir. O, modern eğitimini Seyyid Ahmed Han'ın kurduğu Aligarh Mohammadan Anglo-Oriental College'de tamamlamıştır. Ferâhî'nin dikkat çeken yönlerinden biri kendi zamanındaki politik süreç ve hareketlere mesafe koymayı başararak ağırlıklı olarak eğitim ve öğretim faaliyetleri ile ilgilenmiş olmasıdır.<sup>6</sup> Bu durum ise Hint alt kıtasında pek rastlanan bir tutum değildir.

Ferâhî'nin Arapça, Farsça ve Urduca olarak yazmış olduğu elliden fazla eseri mevcuttur. Ferâhî'nin dinî düşünce alanında ve sosyal faaliyetlerinde Kur'an'ın merkezî bir yer işgal ettiği görülür. Onun *Delâ'ilü'n-nizâm* ile *Tefsîru nizâmi'l-Ḳur'ân ve te'vîlü'l-Furkân bi'l-Furkân* adlı eseri Kur'an'ın eşsiz dilsel tutarlılığını (*naẓm*) konu edinmektedir. Ferâhî'ye göre Kur'an'ın her suresi kendi içerisinde bir tutarlılık ve harmoni taşır. Aynı şekilde her bir ayet kendinden önce ve sonraki ayet ile uyumlu ve ilişkilidir. Dolayısıyla Kur'an, bu tutarlılık sayesinde, baştan sona çok derin ve anlamlı bir düzen ve tutarlılığa sahip tek bir bütündür.

Ferâhî, Kur'an ve Arap dili alanındaki çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Onun *el-İm'ân fi aḳsâmi'l-Ḳur'ân*, *et-Tekmîl fi uşûli't-te'vîl*, *Nizâmü'l-Ḳur'ân*, *Ḳur'ânî efkâr*, *Hikmetü'l-Ḳur'ân* adlı çalışmaları Kur'an'ın eşsizliği yanında teolojik temaları da içermektedir. Ferâhî'nin Arap diline ait retorik ve belagat alanında; *Esâlibül-Arab* ve *Cemheretü'l-belâğa* adlı eserleri de bulunmaktadır. Ayrıca kelâm ve fıkıh alanında *el-Ḳâ'id ilâ 'uyûni'l-aḳâ'id*, *İhkâmü'l-uşûl bi-aḳkâmi'r-Resûl*, *Belâğatü'l-Ḳur'ân*, *er-Re'yü's-şahîḥ fi men hüve ez-zebîh* ve *el-İm'ân fi aḳsâmi'l-Ḳur'ân* yazmıştır.

Ferâhî'nin düşünce dünyasının merkezinde aklın özel bir yeri vardır. Ona göre akıl insanları hayvanlardan ayırt eden ilâhî bir ışıktır.<sup>7</sup> Akıl sayesinde insan iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırt etmektedir. Bu anlamda akıl, ahlakî değer yargılarını tespit etmekte temel bir ölçüttür. Ferâhî, Kur'an vahyinin amacının insanların hakikati görmezlikten gelmelerine mâni olmak ve onları keyfi davranmaktan kurtarmak olduğunu belirtmektedir. Ona göre ilâhî kitaplar arasında Kur'an; akla doğrudan hitap eden, rasyonel argümanlara dikkat çeken, akılcı yaklaşımları teşvik ve takdir eden, insanları taklitten arındıran özellikleri ile diğerlerinden daha fazla ön plana çıkmaktadır.<sup>8</sup> Bu özellikleriyle Kur'an, insanların akıllarını kullanarak özgür düşüncelerini ve özgür düşünmeye engel teşkil eden hususlara karşı mücadele etmelerini

İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), 2016).

<sup>6</sup> Abdülhamit Birışık, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar* (2004/2) 1-62; Ferâhî ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Şerefüddîn el-İslâhî, *Zikr-i Ferâhî* (Lahor: Dâr'ul Tezkîr, 2002).

<sup>7</sup> Hamîdüddîn Ferâhî, *Hicac'ül-Ḳur'ân* (Yeni Dehli: Al-Balagh Publications, 2008), 184.

<sup>8</sup> Ferâhî, *Hicac'ül-Ḳur'ân*, 226.

teşvik etmektedir. Ayrıca o, insanların ihtiyaç ve sorunlarının çözümünde, akıllarının ışığında hareket etmelerinin gerektiğini vurgulamaktadır.

Ferâhî ilâhî vahyin gönderiliş amacının akli kullanma, doğru olana yönelme ve bu konuda insanı destekleme olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifade ile vahiy insandaki akletme yeteneğini harekete geçiren bir faktör durumundadır. Zira vahiy, akıl yürütenleri ve aklını kullananları destekleyip teşvik etmektedir. Bu konuda Kur’ân’da Hz. İbrahim örneğini açık bir kanıt olarak değerlendirmektedir.<sup>9</sup> Gâmidî’nin etkilendiği diğer isimlerden birisi de Emîn Ahsen Islâhî’dir.

### **1.1.2. Emîn Ahsen Islâhî (1904-1997)**

Emîn Ahsen Islâhî Hindistan’ın Uterpardeş eyaletinin bir köyü olan Azamgarh’da doğmuştur. Pakistan’ın Lahor şehrinde vefat etmiştir. Genç yaşlarda Arapça ve dinî ilimleri geleneksel tarzda öğrenmiştir. Onun bir diğer özelliği ise Pakistan’ın bağımsızlığı hususunda politik aktivitelerde bulunmasıdır. Gâmidî’nin hocası olan Islâhî, Ferâhî’den eğitim almıştır. Hocası Ferâhî’nin vefatından sonra Mevdûdî’nin davetine uyarak Cemâat-i İslâmî’ye katılmıştır. Islâhî bu organizasyonda önemli bir pozisyon (*nâib-i âmir*) elde etmiştir. 1958 yılında ise organizasyonun genel politik ve fikrî yaklaşımıyla anlaşmazlığa düşerek buradan ayrılmıştır. Ancak hem Mevdûdî’nin hem de Islâhî’nin üzerinde ittifak ettiği konu, Müslümanların fikir dünyasında bir dinamik ve değişiklik yaratmanın gerekliliğidir. Islâhî’nin Pakistan’da İslâmî ilimlere en büyük hizmetlerinden biri Kur’ân ilimleri üzerinde durması ve bir Kur’ân tefsiri yazmasıdır. Islâhî, hocası Ferâhî’nin Kur’ân’ı merkeze alan düşünce geleneğini takip ederek içsel uyumu konusunda yoğunlaşmıştır. Islâhî’nin dokuz ciltten oluşan *Tedebbür-i Kur’ân* adlı tefsiri Urduca yayımlanmıştır. Islâhî bu çalışmasında hocası Ferâhî’ye sıkça atıfta bulunmuş ve daha anlaşılır bir üslup kullanmıştır. Ferâhî geleneğinde Kur’ân’ın nazmını merkeze alan bir metodoloji geliştirilmiştir. Buna bağlı kalan Islâhî, Kur’ân’a dolaysız yaklaşmayı, yani Kur’ân’ın anlaşılmasında yine Kur’ân’a müracaat edilmesini vurgulamıştır. Bunun için de Arap diline ve Kur’ân’ın kavramlarına hâkim olunması gerektiğini savunmuştur. Ahlak konusunda Islâhî, iyiyi ve kötüyü tanıma yeteneğinin insanın doğasında doğuştan var olduğunu ve ona dışarıdan empoze edilmediğini savunur.<sup>10</sup> Islâhî’ye göre, iyilik ve kötülük kavramları ilk kez din sayesinde açığa çıkmış değildir; aksine onlar insan doğasında zaten vardır. Dinin yaptığı şey, insan

---

<sup>9</sup> Ferâhî, *Hicac’ül-Çur’ân*, 174. Ayrıca Ferâhî’nin Kur’ânî yöntemini açıklayan, Ferâhî üzerine yapılan çalışmalar için bk. Hafiz Enes Nasr, *Hameedüddîn Ferâhî aūr Cemhūr kâ Usul-ı Tafsîr; Tahkîkî o Teğâbilî Muf’aliya* (Lahor: Punjab University, Sheikh Zayed Islamic Center, Doktora Tezi, 2010).

<sup>10</sup> Abdul Rauf, “Concept of Good and Evil: Views of Amin Ahsan Islahi”, *Pakistan Journal of History and Culture* 34/ I, 24.

doğasında var olan bu gerçeklikleri tekrar hatırlatmaktır. Islâhî, insan doğası ile iman olgusu arasında tam bir uyumu varsayar. Ona göre insan doğası ile iman arasında bir tutarsızlık ve uyumsuzluk bulunmaz.<sup>11</sup>

Aklın ilâhî bir lütuf olduğunu vurgulayan Islâhî insanın ancak akıl sayesinde aydınlanabileceğini düşünür. O, Allah'ın birliğine iman ile akıl arasında ilişki kurarak inanılacağını ileri sürer. Ona göre akıl gerçek işlevini ancak her bireye özgürlük tanıyan ve onu güvence altına alan bir toplumda kazanabilir.<sup>12</sup> Başka bir deyişle Islâhî gerek Kur'ân'ı anlamada gerekse teolojik ve hukukî meselelerde vahiyden daha çok aklın rolünü vurgulamıştır.

## **2. Gâmidî'nin Metodolojik ve Eleştirel Kelâmî Yaklaşımı**

### **2.1. Gâmidî'nin Eleştirel Yaklaşımının Ölçü ve Sınırları**

Ferâhî geleneğinin üçüncü kuşağını oluşturan Gâmidî, dinin Kur'ân ve sünnet olmak üzere iki kaynağa dayandığını belirtir.<sup>13</sup> Ona göre Kur'ân'ın anlatım tarzı açık, anlaşılabilir ve kesin özellikler taşır. Ayrıca o, Kur'ân'ın ifadelerinin tek bir odağı bulunduğunu ileri sürer. Kur'ân metninin amacı ve niyeti, kesin ve açık bir biçimde ilâhî mesajı aşikâr etmektir. Başka bir ifade ile Kur'ân'da yer alan önermeler tam olarak neyi temsil ettiklerini apaçık bir şekilde ifade ederler. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân yorumundaki farklılıklar, onun dilinde veya tarzında herhangi bir kusur ve eksiklik olduğu için ortaya çıkmaz.<sup>14</sup> Tam tersine bu durum ya insanlardaki bilgi eksikliğinden ya da müzakere yetersizliğinden veya her ikisinden yoksun olmaktan kaynaklanmaktadır.<sup>15</sup>

Sünneti, Kur'ân'dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak kabul eden Gâmidî, onu Kur'ân'dan ayrı bir kaynak olarak değerlendirir. Bu bağlamda o, sünnet ile hadis arasında bir ayrımı ön görür. Sünnet peygamberimizin fiilleri ve bunların toplum tarafından benimsenerek yaşatılması anlamına gelirken, hadis peygamberimize ait olan ve olmayan rivayetleri içerir. Müslüman geleneğinde sünnet ve hadis birbirinden farklı olmasına rağmen Müslümanlar tarafından yer yer eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Sünneti Hz. İbrahim'in dinî geleneği olarak da gören Gâmidî, Hz. Muhammed'in bu geleneği sürdürdüğünü, ilk Müslüman neslin ise onu diriltip yeniden biçimlendirdiğini ifade eder.<sup>16</sup> Bu bağlamda sünnet, nesilden nesile

---

<sup>11</sup> Rauf, "Concept of Good and Evil", 24.

<sup>12</sup> Rauf, "Concept of Good and Evil", 31-32.

<sup>13</sup> Javed Ahmed Ghamidi, *Maḳāmât* (Lahor: al-Mawrid, 2014), 162.

<sup>14</sup> Javed Ahmed Ghamidi, *Islam: A Comprehensive Introduction* (Lahor: al-Mawrid, 2009), 11-12.

<sup>15</sup> Javed Ahmed Ghamidi, *Islam: A Comprehensive Introduction* (Lahor: al-Mawrid, 2009), 14.

<sup>16</sup> Ghamidi, *Maḳāmât*, 147.

aktarılan bir süreklilik taşır. Bu yönü ile Kur'ân'la aynı otoriteyi paylaşmaktadır. Hadis ise nebevî öğretilerin tarihsel bir kaydı olduğu için Kur'ân'la hiçbir şekilde eşitlenemez ve Kur'ân'ın otoritesini paylaşamaz. Buradan hareketle Gâmidî, Kur'ânı anlamak için hadislere başvurmanın kaçınılmaz olduğu düşüncesini reddeder ve hadislerin Kur'ân ışığında yorumlanmasının gerekliliğini savunur.<sup>17</sup>

Gâmidî sünnetin, Kur'ân'ın otoritesini paylaşsa da, ikincil bir otoriteye sahip olduğunu vurgular. Kur'ân ve sünnet birlikte şeriatın temelini oluşturur. Teorik düzeyde ve imâna teallük eden hususlarda yegâne kaynağın Kur'ân olduğunu belirten Gâmidî, İslâm'ın, pratik düzeyde amele teallük eden konularının hem Kur'ân'a hem de sünnete dayandırıldığını savunur.<sup>18</sup> Kur'ân'da özellikle uygulamaya ait bazı durumlarda açık olmayan hususların ancak sünnetle açık hâle geldiğini düşünen Gâmidî, sünnetin Kur'ân'dan bağımsız herhangi bir inanç ve amel ortaya koyamayacağını vurgular. Başka bir ifade ile sünnet Kur'ân'da belirtilen hiçbir şey ekleme yapmadığı gibi Kur'ân'daki bir hükmü de kaldıramaz.<sup>19</sup> Ona göre sünnet, Müslümanların icmâi ve sürekli bir kombinasyon yoluyla aktarılan Hz. Muhammed'in uygulamalarından ibarettir.<sup>20</sup> Bu durumda dinin Kur'ân ve sünnet dışında herhangi bir kaynağı olamaz. Bu iki kaynaktan ortaya çıkan inanç, ibadet ve muamelât dinî oluşturur. Bunların dışındaki kültürel unsurlar dinin temel parçası olarak görülemez.

## **2.2. Gâmidî'nin Kur'ân'ı Anlama Yöntemi: Kur'ân Yorumunda Dilin Konumu**

Ferâhî ve Islâhî geleneğine bağlı olan Gâmidî'ye göre Kur'ân'ı anlama yönteminde üç temel parametre söz konusudur. Bunlar ilâhî mesajın rasyonalitesi, içsel tutarlılığı ve estetik ifade edişi (şiiresel) şeklinde özetlenebilir. Islâhî ve Gâmidî'nin aynı zamanda şair olmaları, onların Kur'ân'ı anlama yöntemlerine özel bir katkı sunar. Bu bağlamda Gâmidî tümü ile nesnel ve bilimsel karakter taşıyan, duygudan yoksun akademik bir dil yerine İslâmiyet öncesi klasik Arapça ve Urduca şiiirinden de etkilenecek Kur'ân'ın dilinin edebî ve şiiresel tutarlılık taşıyan bir

---

<sup>17</sup> Gâmidî, *Mîzân*, s. 14. Ayrıca bu konuda Gâmidî'ye müsteşriklerin arasında bulunduran ve onun hadis metodunu eleştiren farklı bakış açıları için bkz. Alam Khan, 'Re-Appraisal of Ghamidi's Concept of Sunnah and Hadith', *Al-Azwa, Sheikh Zayed Islamic Centre* 35/54 (2020), 1-14; Alam Khan, 'The Impact of Orientalists on Ghamidi'd Theories', *Gümüştane Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2020), 20-28.

<sup>18</sup> Gâmidî, *Mîzân*, s. 14.

<sup>19</sup> Muhammad Khalid Masud, "Rethinking Shari'a: Javed Ahmad Ghamidi on Hudud", *Die Welt des Islams* 3/4 (2007), 371.

<sup>20</sup> Iftikhar, Asif, *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order: A Comparative Study of the Worldviews and Interpretative Approaches of Abu al-A'la Mawdudi and Javed Ahmad Ghamidi* (Canada: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 66.



olgu olduğunu düşünmüştür.<sup>21</sup> Buradan hareketle o, Kur'ân yorumunda *nazm* kavramını ön plana çıkarır.<sup>22</sup> Gâmidî'ye göre Kur'ân'ın her bir suresi kendi içinde dilsel, edebî ve tematik bir yapı arz etmektedir. Kur'ân'ı anlama yöntemine bir örnek oluşturması adına Gâmidî, Urduca çevirisini yapmıştır.<sup>23</sup>

Gâmidî, Kur'ân'ın anlamının edebî formlara bağlı olduğunu ve aynı şekilde anlamın bu bağlamda ele alınması gerektiğini savunur.<sup>24</sup> Gâmidî'nin Kur'ân yönteminde her ayetin kendine özgü bir anlamı vardır. Ayrıca o, Kur'ân'daki genel ve tikel bağlama özgü konular arasındaki farkı ortaya çıkarmak için tüm benzer ayetlerin birlikte incelenmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>25</sup> Ona göre Kur'ân mutlak bir otoritedir. Kur'ân'da tikel bir çerçeve ile sınırlı olan bir ayetin genel olarak yorumlanması, bağlamın ötesine geçme anlamına gelir. Oysa Kur'ân'ın tikel bir anlam çerçevesiyle sınırlı olan ayetleri, ilk muhataplarına ve o dönemin koşullarına özgüdür.<sup>26</sup> Ayetlerin anlam çerçevesi, evrensellik ve genellik bağlamına göre kanıtlanmadıkça tikel çerçeveye bağlı kalmak kaçınılmazdır. Kur'ân'ın gerçek ve bütünsel anlamı, tüm bağlamların eşzamanlılığında ortaya çıkar. Kur'ân bu tarzda yorumlandığında, ayetler arasında bir sapma ve çelişki oluşmadığı gibi bağlamların birbirinden farklılığı da bariz hale gelir. Kur'ân'ı anlama yönteminde Gâmidî, içinde bulunulan zamanı ve koşulları hesaba katarken Kur'ân'ın temel ve geleneksel değerini de korumayı ihmal etmez. Onun Kur'ân'ı anlama yöntemi bir tür post-

<sup>21</sup> Gâmidî'nin yazdığı *Mîzân* adlı eser tamamen bir kelâm kitabıdır. Kitapta yer alan konular ve üslup kelâm eserleriyle paralellik arz eder. Önsöz, "Uşûl" ve Mebâdî" başlığı içinde Arapça ve dilin öneminden, Kur'ân'ın dil üzerinden anlaşılması gerektiğinden ve Kur'ân'ı anlamak için tarihi olguları dikkate almaktan bahsedilir. İlk bölümüne "İmâniyyât" adı verip orada Allah'ı zâtı ve sıfatlarından başlayıp meleklerle iman, peygamberlere iman, bunların önemi, şefaat, kitaplara iman, ahiret gibi konuları ele alır. İkinci bölümü "Ahlâkiyyât" başlığı altında ele alıp Allah-insan ilişkisinde gerekli olanlardan ve insanın sosyal hayatındaki dinî öğreti ve ilkelerinden bahseder. Örneğin ibadetler, aileye iyi davranmak, nifâk, hıyanet, insanın canına ve malına hürmeti, kibir, sıdk, sadaka vb. Üçüncü bölümde ise "Kânûn-i ibâdât" olarak Namaz, oruç, hac ve kurban gibi ibadetlerin kurallarını, şartlarını ele almıştır. Dördüncü bölümde "Kânûn -i mu'âşeret" başlığı altında nikah, nasb, evlilik bahisleri ile zihar, talak, iddet vb. konular yer almaktadır. Beşinci bölümde "Kânûn-i siyâset" altında devlet ve din arasındaki ayırmadan ve Müslümanların toplumdaki haklarından bahsedilmiştir. "Kânûn-i Ma'îşet" bölümünde iktisat ve mirasla ilgili meseleler, İslâm'da nasıl davet ve tebliğ gerektiği bahsi ve cihatın artık çağdaş dünyada nasıl yapıldığı gibi hassas konular ele alınmıştır. bkz. Javed Ahmed Ghamidi, *Mîzân* (Lahor: al-Mawrid, 2008), 13; Masud, "Rethinking Shari'a", 315.

<sup>22</sup> Ghamidi, *Mîzân*, 18.

<sup>23</sup> Dile dayalı ve Urduca olarak anlaşılan bu çeviri al-Mawrid Enstitüsü tarafından yayımlanmıştır. bk. *Tedebbürül-Kur'ân (al-Bayan)*: <https://www.javedahmedghamidi.org/#/quran-home> (Erişim Tarihi: 14.01.2022).

<sup>24</sup> Masud, "Rethinking Shari'a", 362.

<sup>25</sup> Ghamidi, *Ma'âmât*, 146.

<sup>26</sup> Asif, *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order*, 62.

modern tutum olarak değerlendirilebilir. Zira bu yöntemde metnin yazarı kadar metnin okuyucusu ve bağlamı da dikkate alınır.<sup>27</sup>

Kur'ân'ın müteşâbih olarak adlandırılan ayetlerinin insanın duyu ve tecrübesini aşan bir alana ilişkin olduğunu belirten Gâmidî, bu ayetlerde dilsel açıdan herhangi bir müphemlik ve zorluk görmez. Zira bu ayetler apaçık bir Arapça ile indirilmiştir.<sup>28</sup> Başka bir ifade ile bir ayetin müteşâbih olması onun dilsel yapısından değil, kapsadığı varlık alanı ile ilgilidir. Gâmidî'nin Kur'ân'ı anlama yönteminde üzerinde durduğu hususlardan biri de Kur'ân'ın nüzulu öncesinde ve esnasındaki toplumsal koşullara ve tarihsel vakalara dikkat çekmesidir.<sup>29</sup> Zira ona göre Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında dilsel yapılar kadar tarihsel, kültürel ve toplumsal koşullar da önem arz eder.<sup>30</sup> Gâmidî'nin vurguladığı bu husus kendisinden önce Ferâhî ve Islâhî tarafından da paylaşılmıştır.

Gâmidî'nin Kur'ân yorumunda dikkat çeken hususlardan biri de şeriat kavramı ile fıkıh kavramı arasında bir ayrım ön görmesidir. Onun bu kavramlar arasındaki ayrımı ile daha önce savunduğu Kur'ân ve sünnet arasındaki ayrım arasında benzerlik kurulabilir.<sup>31</sup> Gâmidî'nin Kur'ân-sünnet, şeriat-fıkıh kavramları arasında kurduğu ilişkiyi icma kavramı kapsamında da gözlemek mümkündür. Gâmidî'nin icmaı, ümmet adı verilen popüler topluluk ile ulema sınıfının fikir birliğine dayanır.

### **2.3. Gelenekçilik-Modernizm İkileminde Gâmidî'nin Konumu**

Geçtiğimiz yüzyıldan itibaren Müslüman toplumlarda ortaya çıkan entelektüel eylemlerin gelenekçi ya da modernist olarak nitelendirilmesi alışkanlık hâline gelmiştir. Bu ikilem bağlamında Gâmidî ne gelenekçi ne modernist ne liberal ne de kökten dincidir. Onun gelenekçiliğe ve modernizme bakışı politik ve ideolojik yönelimlerden ziyade ilmî gerekçelere dayanır.

---

<sup>27</sup> Modern ve post-Modern dönemde tefsire dair yaklaşımlar için bkz. Hikmet Koçyiğit, 'Modern Tefsir Harketinin Niteliği', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 233-260; Necmetin Gökkır, "Çağdaş Tefsir" Tipolojilerinde "Okuyucu Bağlamı", ed. Bayram Ali Çetinkaya (Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayını, 2012), 613-622.

<sup>28</sup> Ghamidi, *Mîzân*, 15-21.

<sup>29</sup> Ghamidi, *Maķāmât*, 146.

<sup>30</sup> Ghamidi, *Mîzân*, 22-30.

<sup>31</sup> Asif, *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order*, 51.

İslâhî geleneğine bağlı olduğunu gizlemeyen Gâmidî, Pakistan'daki dinî otoriteye karşı tümüyle sadık ve teslimiyetçi davranmaz. Bazı konularda modernistlerle aynı çizgide yer alsa da geleneksel dinî çevreden kendisini asla ayırmaz. O, klasik problemlerle uğraşırken modern bağlamın farkındadır. Bununla birlikte, söylemi dikkate alındığında esas itibarıyla gelenekçilerin yani Cemâ'at-ı İslâmî'nin yanında yer almaktadır. Fakat öte yandan gelenekçilerden ayrılan gruplarla fikri ihtilafa düşmüş olması da, onun salt bir modernist olarak nitelenemeyeceğini gösterir. Bir yandan modern toplumun talepleri ile tutarlı gözüken bir yorum tarzı geliştirmesi, diğer yandan geleneksel dinî kaynakları temel referans olarak kabul etmesi, Pakistan'da eğitilmiş genç zihinlerde karşılık bulmuştur. Gâmidî'nin özellikle çağdaş dönemde sıkça gündeme gelen itikâdî ve hukûkî tartışmalı meselelerdeki kendine özgü yaklaşımı, onun modern bir kelâmcı kimliğiyle ön plana çıkmasına neden olmuştur.<sup>32</sup> Kurduğu al-Mawrid enstitüsünde çağdaş kelâmî meseleleri ele alıp belli bir yöntem ışığında çözümlenmeye çalışması bu durumun somut yansımalarından biridir.

#### **2.4. Din-Siyaset İlişkisi**

Pakistan gibi pek çok Müslüman ülkede karşılaşılan ve telafisi güç siyasi ve toplumsal sonuçlar doğuran din adamlarının siyasi otoriteyi elde etme arzusu ve girişimlerini gayr-ı meşru görerek eleştiren Gâmidî, siyasi otoritenin, ulemanın veya din adamları sınıfının değil; halk tarafından seçilen ve milleti temsil eden kişilerin elinde olması gerektiğini belirtir.

Müslümanların tarihsel tecrübesinde farklı siyasi yönetim sistemlerinin sergilendiğini gören Gâmidî, öncelikle İslâm'ın birey ile bağ kurması gerektiğini vurgular. Bu durum onun, bireyi topluma öncelendiği fikrini çağrıştırmaktadır. Başka bir deyişle ideal bir toplumun ancak İslâm'ın bireyin şahsında içselleştirilmesiyle mümkün olacağını öngörmektedir. İslâm'ın itikâdî ve ahlâkî değer kategorilerinin bireyin zihninde ve kalbinde yer etmesi, onun açısından öncelikli bir durumdur. Gâmidî'ye göre siyasi otoritenin herhangi bir tarzından ziyade bireyin söz konusu değerlerle bezenmesi daha önemlidir.<sup>33</sup>

Gâmidî'ye göre, İslâm'ın bireyde tecessüm etmesini başarabilen toplumların isminde ya da yönetim sisteminin başında, "İslâmî" veya "demokratik" ifadelerinin yer alması çok da gerekli değildir. Zira her birey kendi üzerine düşen sorumlulukları yerine getirdiği takdirde doğal olarak toplum kolektif bir tarzda kendi hedefine ulaşmış olur. Bu yaklaşımıyla Gâmidî, dinin/İslâm'ın hedefinin yeryüzünde bir devlet kurmak veya belli bir yönetim sistemi

---

<sup>32</sup> <http://www.al-mawrid.org/index.php/blog/view/javed-ahmad-Ghamidi-interview-qomi-digest-one> (Erişim Tarihi: 30.12.2019)

<sup>33</sup> Ghamidi, *Maḳāmât*, 181.

oluşturmak olmadığı kanaatini vurgulamak ister. Onun açısından İslâm'ın gerçek amacı; insanlarda ahiret inancı kapsamında bir farkındalık yaratarak bireyin ahlâkî zeminde olgunlaşmasını gerçekleştirmektir.<sup>34</sup> Gâmidî cumhuriyet ve demokrasi anlayışını Kur'ân'a dayandırır. Ancak Müslümanların tarih boyunca bu konuda kendilerini geliştirmedini vurgular. Demokrasinin Batı toplumlarında tecrübe yoluyla elde edilmesi, Müslümanların da bu siyasal biçimi onlardan alması, Gâmidî açısından önemli bir kazanımdır.<sup>35</sup> Gâmidî demokrasinin Müslüman toplumlar için önemini farkındadır. Zira ona göre temel hak ve hürriyetler din ve vicdan özgürlüğü ancak demokratik bir sistemde daha kolay yaşanabilir.<sup>36</sup>

## 2.5. Gâmidî'nin İçtihat Anlayışı

Gâmidî uzun zamandır Müslümanların zihnine yerleşen içtihat kapısının kapalı olduğu yönündeki kabule karşı çıkarak bu kabulün içtihat yapmaktan kaynaklandığını savunmaktadır. İçtihat yapmayan kimseyi körü körüne taklit etmekle eleştiren Gâmidî, içtihat ile taklidin bir arada bulunamayacağını düşünür. Gâmidî, içtihadı Müslüman kimliğiyle sınırlandırmaz. Ona göre günlük hayatta örneğin siyasî, iktisadî, hukukî vb. gibi konularda ortaya çıkan bir problem hakkında Müslüman olmayanlar da içtihat yapabilir, nitekim yapmaktadır da.<sup>37</sup> Gâmidî'nin içtihat konusundaki bu yaklaşımı sıra dışı bir tutumdur. Onun açısından içtihat sadece Kur'ân ve sünnette bulunmayan meselelerde yapılabilir.<sup>38</sup> Yani Kur'ân ve sünnette açıklanmış olan hükümlerde içtihat gerekmez. Çünkü bu hükümlerde değişiklik söz konusu değildir. Bunun da ötesinde Gâmidî'ye göre nas üzerinde içtihat değil, tedebbür ve tefekkür yapılır.<sup>39</sup> Örneğin geçmişte herhangi bir nas hakkında yapılan tevil ya da yorumlarda ihtilafa düşülebilir. Ancak herhangi bir bireysel içtihatla bir gelenek yok sayılamaz ve reddedilemez.

## 2.6. Gâmidî'nin Dinî Düşüncesinde Örfün Yeri

Gâmidî *Burhân* adlı eserinde had cezalarından söz ederken<sup>40</sup> diyet, recm, şura, tevil, tasavvuf gibi konuları da ele almaktadır. O, sünnete dayandırılan ve gelenekte kutsallaştırılan -

---

<sup>34</sup> Ghamidi, *Maḳāmât*, 182.

<sup>35</sup> Ghamidi, *Maḳāmât*, 155.

<sup>36</sup> Ghamidi, *Maḳāmât*, 183.

<sup>37</sup> Ghamidi, *Maḳāmât*, 155.

<sup>38</sup> Ghamidi, *Maḳāmât*, 152.

<sup>39</sup> Ghamidi, *Maḳāmât*, 153.

<sup>40</sup> Had cezalarının uygulanması ancak bir devlet ile mümkündür. Gâmidî bir kimsenin yahut bir cemaatin böyle bir hakkının bulunmadığını düşünmektedir. bkz. Ghamidi, *Mîzân*, 616. Ziya'ül-Ḥaḳ (ö. 1988) ile kurulmuş olan İslâmî

özellikle pratik hayata ilişkin uygulamalarda- geçmişteki ulemanın yorumlarını, kişisel kapasiteye ve konjektürel kültürel atmosfere bağlar. Bu konularda ulemanın yaptığı yorumların açık, güçlü ve kesin delillere dayanmaktan ziyade dönemin kültürel atmosferinin ve formlarının etkisiyle şekillendiği vurgulanmaktadır.<sup>41</sup> Örneğin o, Bakara suresi 282. ayetinde söz konusu edilen kadının şahitliği konusunu geçmiş ulemadan farklı olarak yorumlar. Bu ayetteki şahitliği, koşullara bağlı olarak yeniden değerlendirir. Herhangi bir olayda kadın ve erkek eş zamanlı bulunuyorsa onların şahitliklerinin de eş değer olduğunu düşünmektedir.<sup>42</sup>

Gâmidî geleneksel düşüncede büyük oranda kabul edilen Kur'ân ayetlerinin sünnet yoluyla iptal edilmesi (*neshû'l-Ķu'rân bi's-sünne*) kabulüne<sup>43</sup> şiddetle karşı çıkar. Ona göre dinin temelini oluşturan her şeyi Kur'ân ve peygamberin uygulamalarından almak mümkündür. Fakat biri diğerini nesh edemez. O, gelenekte kudsî hadis olarak bilinen vahyin, gayri metlûv olarak alındığı fikrini de kesin olarak reddeder.<sup>44</sup> Buradan hareketle Ferâhî ve Islâhî'nin yolunu takip eden Gâmidî, recm cezasını da kabul etmez.<sup>45</sup> Gâmidî'nin Mevdûdî çizgisinden ayrılmasına sebep olan meseleler arasında cihat, biat, İslâm devleti gibi meseleler yanında had cezaları konusundaki yaklaşımları da belirleyici olmuştur.<sup>46</sup>

Gâmidî, Kur'ân'da söz konusu edilen savaşla ilgili emirleri, sadece Hz. Peygamber'e gelen emir olarak kabul etmektedir. Bu emirlerin Peygamberin dönemiyle sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda Asrar Ahmed (ö. 2010) ile Mevdûdî'nin görüşlerini hedef almaktadır.<sup>47</sup> Zira ona göre peygamberin zamanında belli koşullar altında belli kişilerle

---

şeriat adaletinde recim, idam ve el kesme gibi cezalar söz konusu olmuştur. Gâmidî ise bu ceza kanunlarının değişimini istemektedir ve bu cezaların günümüzde uygun olmadığını savunmaktadır.

<sup>41</sup> Javed Ahmed Ghamidi, *Burhân* (Lahor: Şirket Publishers, 2009), 18.

<sup>42</sup> Ghamidi, *Burhân*, 28-30.

<sup>43</sup> Bu konuda örnek olarak bkz. Seyyid Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Sünnet kî Â'inî Ĥaysiyet* (Lahor: Islamic Publications, 1997), 51-53. Gâmidî Mevdûdî'nin bu konudaki görüşünün aksine Kur'ân'ın her bir ayetinin ebedî olarak insanlara hidayet edeceğini ileri sürer. Ghamidi, *Burhân*, 30-40.

<sup>44</sup> Ghamidi, *Burhân*, 45-52.

<sup>45</sup> Ghamidi, *Burhân*, 62.

<sup>46</sup> Ghamidi, *Burhân*, 94.

<sup>47</sup> Asrar Ahmed farklı politik görüşleriyle ön plana çıkmaktadır. Müslümanları İslâmî ceza hukuk sisteminin uygulanmadığı ve halkın biatlerinin alınmadığı bir yönetim sistemine karşı çıkararak, kendi politik görüşü doğrultusunda teokratik temellere dayanan bir yönetim benimsemesi yönünde teşvik etmiştir. Bu nedenle politik idealleri doğrultusunda Mevdûdî'nin Cemâ'at-ı İslâmî'sinden ayrılarak, kendi cemaatini kurmuş ve Asr-ı Saâdet dönemini tekrar yaşatmak için biat almıştır (Asrar Ahmed, *Ĥutbât -i Ĥilâfet*, Lahor: Anjuman-i Khudam ul Quran, 1996). Gâmidî ise "biat" kavramını Asrar Ahmed'den farklı biçimde yorumlamıştır, ona göre biat Hz. Peygamber dönemi ile sona ermiştir. Günümüzde ancak halkın oyu ile devlet başkanı ve temsilciler seçilir, devleti halk tarafından seçilen kişiler yönetir. bkz. Ghamidi, *Burhân*, 213.

mücadele etmek genelleştirilerek tüm zamanlar ve dönemler için geçerli kılınmaz.<sup>48</sup> Kısaca Allah Müslümanlara İslâm'ı yaymak üzere savaşmayı mutlak anlamda emretmemiştir.

Gâmidî, özellikle had cezaları başta olmak üzere siyasî ve toplumsal meselelerde gelenekçilerin iddialarını reddederek İslâm hukuk geleneğini eleştirel bir yaklaşımla ele alır. O genel ve yerleşik Müslüman algısının aksine idam cezasının sadece katile karşı (devlet tarafından uygulanan kısas yoluyla) veya yeryüzünde bozgunculuk (*el-fesâd fi'l-'arz*) çıkarıcılar için uygulanabileceğini söyler.<sup>49</sup>

## 2.7. Gâmidî'nin Kurumsal Tasavvuf Eleştirisi

Gâmidî, *Burhân* adlı eserinde *İslâm ve Tasavvuf* başlığı altında tasavvufun İslâm dinine adeta paralel bir yapı olarak yerleştiğini iddia etmektedir.<sup>50</sup> Bu bağlamda öncelikle tasavvufun tevhid konusundaki yaklaşımını eleştirmektedir. Gâmidî'ye göre bütün peygamberlerin getirdiği ve insanlara tebliğ ettiği dinin çekirdeğini oluşturan tevhid inancı ve ona bağlı ahlâkî ideal ile tasavvufun vahdet-i vücûd teorisi birbirleri için aykırılık teşkil etmektedir. Tasavvuftaki epistemolojik ayırım ve kavramlardan bahseden Gâmidî, avam-havas ayırımını<sup>51</sup> ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ilah algısını kesin bir dille reddetmektedir.<sup>52</sup> Ona göre bu tür ayırımlar dinin özü ile bağdaşmaz.

Gâmidî'nin Hint kelâmî geleneğinden kopmasında onun tasavvuf konusundaki yaklaşımı önemli bir rol oynamıştır. Zira o tasavvufu, İslâm dinine paralel bir hakikat arayışı olarak kabul etmekte ve ayrı bir sistem olarak görmektedir.<sup>53</sup> Ona göre İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî gibi ünlü mutasavvıfların tasavvuf anlayışını oluşturan kavram ve doktrinlere ait görüşler, Müslüman geleneğine ciddi anlamda zarar vermiştir.<sup>54</sup> Gâmidî nübüvvet sürecinin Hz. Muhammed ile

<sup>48</sup> Masud, "Rethinking Shari'a", 356-375.

<sup>49</sup> Ayrıca Pakistan'daki yaygın anlayış, İslâm'ı kabul ettikten sonra İslâm'dan yüzünü çevirenler yahut peygambere ve dine ihanet edenler için de idamın caiz olduğu şeklindedir. Gâmidî bu konuda kişinin hapsedilmesini dahi ahlâkî ölçüte ters görmektedir ve insanın iyi eğitim ve sohbet ile değişebileceğini, daha medeni olabileceğini kabul etmektedir. bk. Ghamidi, *Burhân*, 143.

<sup>50</sup> Ghamidi, *Burhân*, 183-185.

<sup>51</sup> Bu konuda kaynak olarak Gâmidî, Haşr 59/22-24; İhlas 112 /1-4; Tevbe 9/31 ayeti ve Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin kitabı *Menazilü's-Sâ'irin*e atıfta bulunmakta ve tevhidi anlama konusundaki üç çeşit düzleme karşı ilâhî mesajın herkes için aynı düzlemde anlaşılabilirliğini savunmaktadır. bk. Ghamidi, *Burhân*, 183-185.

<sup>52</sup> Ghamidi, *Burhân*, 183.

<sup>53</sup> Ghamidi, *Burhân*, 181.

<sup>54</sup> Bu konuda Gâmidî, Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in ile İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sine referansta bulunmaktadır. bk. Ghamidi, *Burhân*, 185-192.

tamamlanmış olduğunun altını çizerek sufilerin nübüvvet ve velâyet söylemini şiddetle eleştirmektedir.<sup>55</sup> Tasavvufun epistemolojisini oluşturan ilham ve keşf gibi bilgi kaynaklarınıysa güvenli bulmayarak reddetmektedir. Yaşadığı coğrafyada vahdet-i vücûd fikri başta olmak üzere kurumsal tasavvufun önemli temalarını dünya görüşü olarak açıklayan Şeyh Ahmed es-Sirhindî (ö. 1624) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi de (ö.1762) eleştirmekten geri durmayan Gâmidî, her fırsatta dinin katıksız ve yalın prensiplerine dikkat çekmektedir.

Kur'ân'ın temel ilkesi konumundaki tevhid ilkesini makam ve hâllere göre anlamlandıran tasavvufî geleneği tenkit eden Gâmidî, onların tevhid hakkında dilin aciz olduğuna yönelik iddialarını dış kaynaklı olarak değerlendirmektedir.<sup>56</sup> Tasavvufta vahdet-i vücûd teorisi kapsamında dile getirilen tevhid ve ilgili hususların büyük oranda Hindu Upanişadlar, Neo-platonculuk ve Batı felsefesinde Hegel ve Leibniz gibi kimselerin düşüncelerine dayandığını savunur.<sup>57</sup>

Tasavvuftaki ilâhî bilginin veliler ve azizler aracılığıyla devam ettiğine yönelik görüşün Kur'ân'ın *hatemü'l-enbiyâ* ilkesiyle çeliştiğine dikkat çeken Gâmidî; ilham, keşf ve rüyalarla insanları ve toplumu yönlendirme girişimlerinin tümünün hurafe ve bâtil olduğunu savunmaktadır.<sup>58</sup> Gâmidî'nin kurumsal tasavvufun temel tezlerine karşı takındığı bu sert tutumun arkasında yaşadığı toplumdaki irrasyonel ve gerçek dışı inanç ve öğretiler yatmaktadır.<sup>59</sup>

Gâmidî'ye göre Müslüman kültürde zaman zaman ortaya çıkan peygamberlik iddiası, tasavvufta ilâhî bilginin seçkin insanlar aracılığıyla devam ettiğine yönelik öğretiyile meşru hâle gelmektedir. Gâmidî'ye göre, Allah ile insan arasındaki ahlak ve sorumluluk çerçevesine dayalı ilişki, tasavvufta transformasyona uğrayarak âşık ve maşûk ilişkisine evrilmiştir. Gâmidî açısından insanın yeryüzündeki temel amacı inanıp salih amellerini yerine getirmek, değer merkezli ahlakî bir yaşam sürmek ve bunları gerçekleştirme adına kaygı duymaktır. Buna karşın tasavvufta gerçek âlemden sıyrılıp sevgilinin âlemine ulaşmak esastır. Dolayısıyla burada şeriat değil; mücâhede, murâkabe ve müşâhede takip edilmesi gereken süreçlerdir.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> Ghamidi, *Burhân*, 193-204

<sup>56</sup> Ghamidi, *Burhân*, 192-193

<sup>57</sup> Ghamidi, *Burhân*, 192-193.

<sup>58</sup> Ghamidi, *Burhân*, 192-193.

<sup>59</sup> Gâmidî'nin bu konuda sûfî geleneğine karşı sergilediği tutum, çağdaş âlimlerde de görülmektedir. bk. Mahmut Ay, "Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2008), 22-30. Ayrıca aksi görüşler için bk. Ramazan Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016).

<sup>60</sup> Ghamidi, *Burhân*, 204-207.

### **Sonuç**

Modern dönemde Hint-Pakistan alt kıtasında gündeme gelen kelâmî paradigmlar arasında Câvid Ahmed Gâmidî'nin düşünceleri önemli bir yere sahiptir. Bu kelâmî paradigmlar arasında Gâmidî'nin Sünnet ve Hadis arasında ayırım yapması ve modern zamanda gündeme gelen problemlere karşı Kur'an odaklı yani Nass'a dayalı bir çözüm bulma çabası olarak görülebilir. Bu tür çözüm araştırması bir nevi içtihat olarak değerlendirilebilir. Gâmidî ise kendi fikri geleceğine bağlı olarak ictihadî açıdan kelamcılar için yeni bir perspektif oluşturmaktadır. Takip ettiği Ferâhî geleneği Hint-Pakistan alt kıtasındaki İslamî düşüncenin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Biz bu çalışmada söz konusu geleneğin temsilcilerinden olan Gâmidî'nin kelâm anlayışını öne çıkarmaya çalıştık. Bunun nedeni ise Türk kelamcılar arasında çok bilinmeyen isimlerin kelâmî yöntemlerinin araştırması ve Hint alt kıtasındaki kelâmî perspektiflerinin merak uyandırmasıdır. Bu çalışmamızda Gâmidî'nin kendi geleneğinden ayrıldığı noktalardan bahsettik. Takip ettiği geleneğe bağlı kaldığı ve onlardan ayrıldığı hususları tespit ettik. Özellikle Kur'an ve Sünnete yönelik yaklaşımının içerisinde bulunduğu düşünce dünyası açısından orijinal ve dikkate değer yönleri bulunmaktadır. Ayrıca tasavvuf, siyaset, içtihat vb. konulardaki yaklaşımlarının hem kelâmî açıdan hem de sosyolojik açıdan etkili ve güncel yorumları barındırdığı görülür. Hint kıtasının yenilikçi İslam düşünürlerinin temsilcisi olan Farâhî geleneğine dair Türkçe'de sınırlı sayıda çalışma bulunmakla birlikte Gâmidî hakkında henüz hiçbir çalışmanın yapılmamış olması nedeniyle mevcut makalenin önem arz ettiği görülmektedir.



### **Kaynakça**

- Ahmad, Anis. “Mawdûdî’s Concept of Shariâh”. *The Muslim World* 93/1 (2003), 533- 545.
- Asrar Ahmed. *Hutbât -i Hilâfet*. Lahor: Anjuman –e Khudam al Quran, 1996.
- Ay, Mahmut, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2008), 17-47.
- Birişik, Abdulhamit. “Emîn Ahsen Islâhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/191-193. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Birişik, Abdülhamit. “*Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler*”. *Dîvân İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2), 1-62.
- Ferâhî, Hamiduddin. *Hicac’ül-Kur’ân*. Yeni Delhi: Al-Balagh Publications, 2008.
- Gökkır, Necmetin. ““Çağdaş Tefsir” Tipolojilerinde “Okuyucu Bağlamı””. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/613-622. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayını, 2012.
- <http://www.al-mawrid.org/index.php/blog/view/javed-ahmad-Ghamidi-interview-qomi-digest-one> (Erişim Tarihi: 14.01.2022).
- Javed Ahmed Ghamidi. “Our Message to Humanity”. <http://www.al-mawrid.org/index.php/team>: (Erişim Tarihi: 14.01.2022).
- <http://www.cii.gov.pk/aboutcii/Introduction.aspx> (Erişim Tarihi: 14.01.2022)
- Iftikhar, Asif. *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order: A Comparative Study of the Worldviews and Interpretative Approaches of Abu al-A’la Mawdudi and Javed Ahmad Gamiđî*. Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek Lisan Tezi, 2004. <https://www.worldcat.org/title/jihad-and-the-establishment-of-islamic-global-order-a-comparative-study-of-the-worldviews-and-interpretative-approaches-of-abu-al-a-la-mawdudi-and-javed-ahmad-ghamidi/oclc/61742999>
- Islâhî, Sharfuddin. *Zikr-i Ferâhî*. Lahor: Dâr’ül Tezkîr, 2002.
- Javed Ahmed, Ghamidi. *Islam: A Comprehensive Introduction*. Lahor: al-Mawrid, 2009.
- Javid Ahmed, Ghamidi. *Burhân*. Lahor: Şirkat Publishers, 2009.

- Javid Ahmed, Ghamidi. *Maḳāmât*. Lahor: al-Mawrid, 3. Baskı, 2014.
- Javid Ahmed, Ghamidi. *Mîzân*. Lahor: al-Mawrid, 3. Baskı, 2008.
- Khan, Alam. 'Re-Appraisal of Ghamidi's Concept of Sunnah and Hadith'. *Al-Azwa, Sheikh Zayed Islamic Centre* 35/54 (2020), 1-14.
- Khan, Alam. 'The Impact of Orientalists on Ghamidi'd Theories'. *Gümüŝhane Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2020), 20-28.
- Koçyiğit, Hikmet. 'Modern Tefsir Harketinin Niteliği'. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 233-260.
- Özcan, Azmi. "Dârülulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/553-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Syed, Muhammad Masharib. *Pakistan'daki Diyobendî ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

#### **Reformist Approach in the Indo-Pak Sub-Continent: An Example of Javed Ahmed Ghamidi**

**Ph.D, Abdul Basit ZAFAR**

#### **Extended Summary**

Muslim theological tradition in the Indian subcontinent has always been a unique experience. One may say that it is a *mélange*, if anything, of Quranic and Hadith teachings with sectarian polemics, which has baked theology and Indo- Persian Sufism within very local cultural appearances. In this overwhelmingly dynamic modern Indian history, the Muslim tradition gave birth to eminent religious figures such as Ahmad Sirhindi (d. 1624), Shah Waliullah Dehlawi (d. 1762), and Syed Ahmad Khan (d. 1898). These, along with others, had to go through strict and haunting social isolation, and severe criticism for their novelty in religious thought and their vision for a moderate Islam. In such tension and turmoil, a much more refined and cohesive thought could be observed within Hamiduddin Farahi and his school of thought. Farahi, a devout learner and an erudite scholar, exposed the linguistic and aesthetic dimensions of the Quran with a clear emphasis on the believer's moral values. Likewise, his successors, Islahi and Javed Ghamidi followed this terrain in creating a clear path to belief, away from incertitude and perplexities.

This study aims to introduce contemporary theological debates of Pakistan in Ghamidi's theology. Ghamidi declares that the exegetical approach shall remain confined within the given parameters of the language spoken in the period of revelation. Likewise, much care should be given to entertain a narration as the spoken word of Prophet Mohammed. Like Islahi and Farahi, he also emphasizes the faculty of human reason as a benevolence from All-mighty. He suggests that the solution to all human conditions could not be forged by deforming the revelation, misquoting the prophetic tradition, and interpreting narrations by far-fetching the linguistic capacity. However, the institution of religion, in this case, Islam, shall help re-evaluate beliefs and rituals, practices shall accompany everyday moral choices, and rest can be reassured with human reason. Ghamidi, in the contemporary theological stage, intends to portray a well-balanced understanding of Islam that has both peace and serenity.

The paper proceeds through the aspects and limits of Ghamidi's critical approach to religion in general and Islam in particular. In the next step, once the conceptual boundaries of this study are well defined, we aim to expose what sets the role of the Quran in such a hermeneutical stage; the role is very well played by understanding the language of the text in its authentic sense. However, this confrontation with text raises the dilemma of putting any religious scholar under a particular banner of traditionalist versus Modernist, literalist or exegete. Ghamidi, though welcomed in these camps, tried to keep an even distance from these camps and does not intend to create one of his own.

The power struggle of narratives keeps hovering over and above the Indian peninsula. The aggregating political turmoil and the deadly Islamization of Pakistan also played their part for the worst. First, the religious intelligentsia with so-called Jammats, Tehreeks, and Jalooses produced fabricated history, forged traditions, and poor rhetoric. The next step, one may say, after gaining a mass following is the infatuation for power, in the form of influencing the state, sharia courts or forming one's political party. Ghamidi expresses his concerns with the solution of a state which provides fundamental human rights and religion being a matter of 'personal choice'. Nevertheless, a Muslim state should provide the appropriate means and facilitate the religious environment and ethical principles with the best possible education. On the other hand, the state cannot impose a particular form of practice or specific ideology on its citizens.

He clarifies the role of both; religion and culture in human life as two separate entities that should be kept in their natural constraints. Religion as revelation is the sole source of guidance for humanity, Sunnah on the other hand, in the dynamic and living practice of the last Messenger. The core principles of faith must be understood and then practised, which would result in a society that does not live alienated from its present time. Ijma or consensus could be done in wordy matters; Ijtihad should be practised in matters of governances, the human dignity shall prevail even in matters of canonical punishments, which are debatable, etc. are some of the aspects of Ghamidi's theology.

His views were not much appreciated in the conservative circles as Ghamidi refutes the mystical or Sufi set-up on clear textual grounds. He states that mysticism or Sufiism is a parallel approach with Abrahamic monotheism. This pantheistic or *vahdet e vujud* approach uses theological jargon known to masses with conflicting views with tenets of Islam. Sufis have alternative ways to 'experience the truth', whereas Islam as a religion of balance and moderation does not peruse a life of solitude or insist on self-flogging.

**Keywords:** Kalam, Pakistan, Contemporary Theological Approach, Ghamidi, Modernity in Pakistan.

